

Ю. Писаренко

ПРОТИ УПЕРЕДЖЕНОСТІ У ВИВЧЕННІ ЗБРУЦЬКОГО ІДОЛА (щодо психології псевдонаукового популізму)

Стаття критикує підхід О. Комара та Н. Хамайко до проблеми вивчення Збруцького ідола, який полягає в багаторічній популяризації ними своєї ідеї щодо виготовлення пам'ятки у XIX ст., при одночасних нехтуванні та замовчуванні обгрунтованої критики цієї точки зору з боку інших науковців.

Ключові слова: Збруцький ідол, Н. Хамайко, О. Комар, Т. Заборовський, псевдонауковий популізм.

Приводом до написання цієї статті стало чергове інтерв'ю Наталії Хамайко сайту «Локальна історія» в проєкті «Без Брому з Віталієм Ляскою» (04.01.2024)¹, в якому вона висловила ряд новаторських, як їй здається, ідей (Хамайко 2024). Не обійшлося без «ритуального» заперечення так званого «двовірства» на Русі, яке насправді є доведеним фактом ще з часів виходу двотомника М. М. Гальковського (1916, с. 124—125 та ін.; 1913). Вчергове «перепало» від Н. Хамайко й «радянському академіку» Б. О. Рибаківу, «який реконструював за своєю уявою давньоруське язичництво», у зв'язку з чим нам пригадалася відома байка І. А. Крилова².

1. Хамайко Наталія — молодша наукова співробітниця Інституту археології НАН України (Київ), наукова співробітниця Лейбніц-Інституту історії та культури Центральної та Східної Європи (Лейпциг).

2. Крилов Іван Андрійович (1768/69—1844) — байкар, сатирик, драматург, якого шанував та цитував Т. Г. Шевченко, а також намалював акварельну копію його портрета роботи К. Брюллова (ред. Жулинський 2013, с. 586—587, 588—589).



Рис. 1. Збруцький ідол (грані, позначені латинськими літерами)

Fig. 1. Zbruchiv idol (faces marked with Latin letters)

Утім, найбільше нашу увагу привернув традиційний для виступів дослідниці пасаж про Збруцького ідола (рис. 1), котрий, на загальновідому думку Наталії Хамайко та Олексія Комара, своїм створенням завдячує творчій

фантазії поміщика с. Личківці, польського поета-романтика першої чверті XIX ст. Тимона Заборовського (*Tymon Zaborowski*) (1799—1828), перу якого належать кілька творів, пов'язаних зі слов'янським язичництвом (Комар, Хамайко 2011)³. Зокрема, не вперше пролунали тези про походження меча, вирізьбленого на ідолі, безпосередньо від зображення так званої «Шаблі Карла Великого», а шапки і довгого вбрання верхніх фігур ідола — від іконографії Бориса і Гліба. Зміцнити цю аргументацію покликана «мантра» про нетривале перебування скульптури в річці, що нібито свідчить про затоплення ідола приблизно за 20 років перед його виявленням в 1848 р., скоріше за все, після завершення поетом драми «Умвіт» (1823) (Хамайко 2024; також: Комар, Хамайко 2011).

Лише рік тому (2023) ми виступили з критикою попереднього інтерв'ю Н. Хамайко (16.11.2022) тому ж таки сайту «Локальна історія», в якому вона заперечувала давність Збруцького ідола (Сімонов 2022). Ця доповідь на V Міжнародній конференції «Фактор простору в історичних дослідженнях» була опублікована та доведена до відома Н. Хамайко і О. Комара. В ній вчергове було показано неймовірність виготовлення й утоплення ідола в першій чверті XIX ст. польським поетом. Чітко дотримуючись улюбленого авторами (щоправда, тільки на словах) принципу «бритви Оккама» (Комар, Хамайко 2011, с. 181, 197), ми зупинилися лише на просторовому чиннику — зокрема, ситуації державного кордону і прикордонного Збруча, яка виключала будь-які самовільні маніпуляції з великокабаритним кам'яним виробом на очах у прикордонній варті (Писаренко 2023). Це була вже третя публікація з тих, в яких ми опонуємо ідеї колег щодо «поета-ідолотворця». За 12 років жодна з них не удостоїлася відповіді О. Комара і Н. Хамайко на сторінках наукових видань. Згідно з поясненнями дослідників, на це в них немає часу. Втім, час знаходиться на парі ідеї (а по суті — самопар) на широкий загал, який, зазвичай, прагне сенсацій та розвінчань відомих авторитетів.

Проте, таку категорію, як історіографія, ніхто не скасовував. Недостатнє знання історіогра-

фії не відноситься до чеснот історика, хоча й не є річчю надприродною. Тим більше, — історіографія Збруцького ідола, яка, як в часовому, так і в просторовому вимірі, уявляється «неосяжною». Інша справа, коли обізнаний із джерелами науковець приховує їх через невідповідність для себе позиції інших авторів. Очевидно, саме з таким прикладом маємо справу в випадку Н. Хамайко і О. Комара. Автори проігнорували вже першу нашу критичну статтю, в журналі «Ruthenica» (Писаренко 2012), не згадавши про неї в польському перевиданні своєї роботи про «Тимонового ідола» (Комар, Chamajko 2013). Друга стаття була видана в журналі «Opus mixtum» Музею історії Десятинної церкви (Писаренко 2018). Також жодної спроби авторів захистити свою думку, яка вже отримала міжнародний розголос. Однак, Збруцький ідол надто помітне культурне явище, аби мимохідь «затаврувавши» його як «садово-паркову скульптуру»⁴, надалі ухилятися від обстоювання своєї екстравагантної точки зору. Втім, не виключено, що саме така тактика відповідає наперед визначеній стратегії нівелювання дохристиянського шару давньоруської культури, згідно з якою, язичництво на наших теренах якщо й було, то зовсім обмаль, або, у кращому випадку, було занесене сюди звідкільсь, і вмерло ледь не «наступного дня» після Володимирового Хрещення. Загалом цей тренд умовно можна було б назвати «антирибаковським», адже, саме через публічне оголошення себе «противником Б. О. Рибаківа» (ніби йдеться про якусь присягу на крові), прибічники цієї течії, зазвичай, здалеку впізнають одне одного, ніби ті самі рибалки (вибачте за тавтологію) з відомої приказки. Зберігаючи відданість «цеху» деконструкторів традиційного світогляду, навіть за бажання, не можна було б оминати розвінчання «головної святині» колишніх і новітніх язичників — Збруцького ідола. Адже «слова з пісні не викинеш».

Попри це, історіографія заперечення новітнього авторства ідола поступово поповнюється й роботами інших науковців, хоча й іноді не позбавлених дискусійності, зокрема, статтями І. Мицька (2016) та В. Я. Петрухіна (2017). Нещодавно з'явилося ще кілька робіт польських авторів — Міхала Лучинського, Януша Цешліка, Анни Тинець, які свідчать про поступове розчарування в ідеї О. Комара і Н. Хамайко польських науковців (Luczynski 2015; Cieślak 2016; 2018; Tyniec 2016). Висновки Я. Цешліка щодо непричетності до виготовлення ідола Тимона

3. Так, драма «Умвіт» розгортається на тлі опору язичництва християнству, аж до тріумфу останнього (Zaborowski 1936, s. 365—418). Цикл «Здобуття Києва» вміщує епізоди, присвячені руському чорнокижнику Блуду (Jamedyk Blud), вихователю князя Ярослава, до якого, як до чарівника, князь звертається у годину польської навали на чолі з Болеславом Хоробрим (Zaborowski 1936, s. 213—220, 231—246). Фрагментарні «Пісні Бояно» (Zaborowski 1936, s. 309—315), окрім уривку про того самого Блуда (Zaborowski 1936, s. 314—315), нічого пов'язаного з язичництвом не містять, а лише — історико-патріотичні замальовки, в яких двічі трапляється закид «вічному ворогові миру», Сатані (Zaborowski 1936, s. 312, 314).

4. Рупором цієї ідеї авторів неочікувано і парадоксально став М. Бандрівський (автор відомої книги «Сварожі лики», 1992 р.), публікації якого з цього приводу, по суті, перетворилися в скорочене переповідання статті О. Комара і Н. Хамайко (Бандрівський 2016).

Заборовського, як з'ясувалося, багато в чому співпадають з нашими⁵.

Аби не здаватися голослівними, вкотре змушені конспективно викласти контраргументи щодо висновків О. Комара і Н. Хамайко про новітнє походження Збруцького ідола.

1. Рюгенський Святівіт — не прототип Збруцького ідола. Виключено, аби, як стверджують автори, в якості взірця для кам'яного псевдо-ідола Т. Заборовський «обрав» описаний данським хроністом XII—XIII ст. Саксоном Граматиком (зокрема, у передачі А. Нарушевича «Історія народу польського» тощо) ідол рюгенського Святівіта⁶ (2011, с. 182, 200), адже той був виготовлений з дерева, та, на відміну від збруцького стовпа з чотирма обличчями під однією шапкою та триярсною «космічною» композицією, мав форму людського тулуба з руками і ногами та чотирма окремими головами на окремих шиях (14.39.3) (Саксон Граматик 2017, с. 212—213; Naruszewicz 1836, s. 119—120)⁷. Водночас, подібну до «збруцької» компоновку — обличчя, повернені на чотирі боки, — демонструє, хоча б, опублікований П. Георгієвим кістяний виріб (писало) з чотириликим завершенням з Преслава X ст. (Георгієв 2016, с. 36—37, обр. 58; Комар, Хамайко 2011, с. 170)⁸ (рис. 2: 1).

Відповідно, слід відхилити думку авторів, що поголені обличчя персонажів верхнього яру-

5. Щоправда, не можемо погодитися із тезою цього вченого про ймовірність впливу на концепцію Збруцького ідола, нібито, датованого другою половиною XI ст., з боку композиції фресок Софії Київської (Cieślak 2016, s. 366; 2018, s. 92). Не менш штучною видається його гіпотеза щодо поблажливості до вшанування ідола князя Василька Теребовльського, мовляв, через те, що той тісно взаємодіяв із прихильними до язичництва степовиками (берендичами, печенігами й торками — Ю. П.) (Cieślak 2016, s. 367; 2018, s. 94). Відкидаючи побудови О. Комара та Н. Хамайко щодо ідолотворця Т. Заборовського, водночас, малодоказову, як на наш погляд, «кочівницьку» версію походження ідола обстоює М. Лучинський (Luczynski 2015, s. 73). А. Тинец декларує свою незгоду з висновком українських науковців, цитуючи колишню працю В. Шиманського, в якій той заперечував виготовлення ідола в XIX ст., з огляду на технічну складність, нереальність здійснити це приховано, а також — обмеженість у гаданого «автора» знань, необхідних для відтворення світоглядної концепції ідола (Тупієс 2016, s. 375—376; Szymański 1996, s. 84—85).

6. Щоправда, у польському перевиданні своєї статті цей висновок автори децю розмивають: «знання Заборовського про язичництво глибші, ніж механічне повторення інформації попередників і не може спиратися лише на відомості якоїсь однієї книги» (Комар, Хамайко 2013, с. 42; див. с. 41).

7. Острів Рюген зі святилищем в Арконі був захоплений данцями 1168 р. (ред. Литаврин 1988, с. 198).

8. У літературі згадується також випадок знайдення в с. Гусятині у 1875 р. чотириликого ідола, якого розбили селяни і камінь використали для будівництва (Винокур 1967, с. 136).



Рис. 2. Язичницька скульптура Східної та Західної Європи I — рубежу II тис. н. е.: 1 — кістяний виріб із Преслава, Болгарія (за П. Георгієвим); 2 — ідол із Себезу, Росія; 3 — ідол із р. Шексни, Росія; 4 — ідол із Калюсу, Україна; 5 — «камінь Свантевіта» з Альтенкірхена, Німеччина

Fig. 2. Pagan sculpture of Eastern and Western Europe of the first — turn of the second millennium AD: 1 — a bone item from Preslav, Bulgaria (after P. Georgiev); 2 — an idol from Sebez, Russia; 3 — an idol from Shekni, Russia; 4 — an idol from Kalyus, Ukraine; 5 — «Svantevit's stone» from Altenkirchen, Germany

су збруцької пам'ятки наслідують поголеним обличчям Святівіта (2011, с. 183). Приміром, ідоли з музею в Себезі та з р. Шексни також безбороді (Седов 1982, с. 288, табл. LXXV: 1, 4) (рис. 2: 2, 3). Без борід зображені князь Святослав Ярославич і його сини на відомій мініатюрі «Ізборника» 1073 р. О. С. Фамінцин (1995, с. 141—142, прим. 4) наводить й інші приклади традиції гоління борід у слов'ян. Адемар Шабанський (2015, с. 195), французький хроніст XI ст., прямо пише, що звичай відпускати бороди прорик на Русь після хрещення: «Через деякий час до Русії прибув один грецький єпископ, який половину їхньої країни, яка до цього поклонялася ідолам, навернув [у віру Христову] і змусив їх прийняти грецький звичай з відрощування бороди, так само як і інші манери» (Адемар 2015, с. 195).

Головне, що ніде у творах Т. Заборовського не згадується ні ідол Святівіта за Саксоном Граматиком, ні кам'яне зображення Збруцького ідола (Cieślak 2016, s. 365).



Рис. 3. Божество з рогом достатку Збруцького ідола (грань А): 1 — за сучасним фото (<https://sergiuscaesar.livejournal.com/112002.html>); 2 — за Г. Ленцьком (Leńczyk 1964)

Fig. 3. The deity with the horn of plenty of the Zbruch idol (facet A): 1 — after a modern photo (<https://sergiuscaesar.livejournal.com/112002.html>); 2 — after G. Leńczyk (1964)

2. Не іконографія Бориса і Гліба. Водночас, припущенню авторів, про те, що прототипом Збруцького ідола послужив ідол Святівіта, суперечить виведення ними загальної концепції ідола від парного іконографічного зображення Бориса і Гліба (2011, с. 198—199). Буцімто, звідси в ідола шапка з облямівкою, довгий одяг і навіть положення рук. Однак, такі самі шапки мають й інші ідоли, зокрема, вищезгадані ідоли з Себежу і р. Шексни (рис. 2: 2, 3). Також увагу привертають головні убори синів Ярослава Мудрого на малюнку ктиторської фрески Софії Київської Абрагама ван Вестерфельда 1651 р. (Высоцкий 1989, с. 69, рис. 29). Наявність у трьох портретів на південній стіні Софійського собору в Києві князівських шапок з високою тулією була підтверджена і рентгенівськими знімками 1980 р. (Высоцкий 1989, с. 89—90; 87, рис. 41; Cieślak 2016, s. 364). Щодо довгого вбрання збруцьких божеств, то, окрім

зображень Бориса і Гліба, достатньо буде вказати, хоча б, на те саме зображення сім'ї Святослава з «Ізборника».

Отже, якщо стиль одягу верхніх фігур Збруцького ідола давній, — такий як у Бориса й Гліба, — то чому б не припустити, що у барельєфних зображень просто таке саме князівське вбрання?

Щодо положення рук на нашому ідолі, то таке саме воно на ідолі з Калюсу (рис. 2: 4), а також на скіфських стелах (Рыбаков 1987, с. 64, рис. 7), що додатково свідчить на користь архаїчної стилістики ідола. А головне, що для християнина Т. Заборовського було б дивним шукати взірць для язичницького зображення саме в християнській іконографії.

3. Грань А. Божество (у випадку Збруцького ідола, очевидно, жіноче) з рогом достатку — найпоширеніше в язичництві. Був такий ріг і у дерев'яного Святівіта Саксона Граматика. Тому Т. Заборовському, якби він справді був автором Збруцького ідола, що копіював рюгенське божество, мало б сенс запозичити цю ідею також. Однак, автори цієї аналогії уникають, оскільки, на їхній погляд, ріг Збруцького ідола значно відрізняється. Адже Збруцьке божество, буцімто, тримає його якимось незвично, — ніби простягаючи глядачеві, або збираючись пити з вузького кінця. Мовляв, так пили з античних ритонів, відтак брався для ескізу не місцевий ріг, а античний взірць ритону, аналогічний тим, що поширені на скіфських скульптурах (2011, с. 188, 200). Однак, на останніх, принаймні, — на більшості з них, ніщо не вказує на те, що це саме ритони. Щодо розташування цих ємностей в руках на скіфських стелах, то воно різноманітне (Рыбаков 1987, с. 64, рис. 7; ред. Мелюкова 1989, с. 345, табл. 40; див. також: ред. Кошеленко 1985, с. 401, табл. СХІІІ: 17). Щодо нескіфських статуй, то, наприклад, так само, як і збруцьке божество, тримають ріг ідол з Калюсу (рис. 2: 4) або «вусань» на плиті з Альтенкірхена (о. Рюген), де ріг, до того ж, велетенських розмірів (рис. 2: 5).

Завдяки викладеним кілька років тому в Інтернеті якісним знімкам (рис. 3: 1), можемо переконатися, що форма збруцького рогу цілком звичайна — з плавними лініями та декоративним потовщенням — «шишечкою» на кінці, для пиття з неї не пристосованою. Єдине, що тут впадає в око, то це часткове руйнування пальців, що тримають ріг (зокрема мизинця) і одночасно невеличкої частки рогу під пальцями, що, при певному освітленні, й спричиняє ефект зламаної лінії нижньої стінки рогу (рис. 3: 2; Leńczyk 1964, tabl. III: 3).

Отже, зображення рогу достатку в руках божества грані А ніяких сумнівів у своїй автентичності не викликає.

4. Грань В. Божество з обручкою не наслідує католицького священника. Авто-

рами заперечується язичницька належність обручального персня (браслета?) в руці зображеного тут божества. На їхню думку, з демонстративним «жестом, що передає кільце жениху за католицькою традицією⁹, й зображений персонаж на стороні (В) Збруцької скульптури» (2011, с. 194).

Однак, у випадку цього зображення не можна однозначно сказати, чи бог передає це кільце, чи це і є атрибут бога. Зрештою, одне не виключає іншого. Традиційно в якості аналогії збруцькому божеству з кільцем, наводять зображення на кельтському казані з Гундеструпа, Данія (I ст. до н. е.), на якому бог Цернунн ніби демонструє глядачеві якесь кільце чи браслет (Leńczuk 1964, tab. IX: 1). З іншого боку, образ будь-якого, в тому числі, язичницького бога, за визначенням, передбачає, що бог дає, дарує (Дажьд-бог, або просте побажання: «Дай Бог»). Так само, як архаїчні священні функції переходять до служителів християнського культу, очевидно, переходять і деякі попередні атрибути весільного язичницького обряду, серед яких був і перстень.

Щодо збруцького божества, яке «пропонує» кільце, то, скоріше за все, це — жінка, про що свідчать ледь позначені перса та більш виразні — у маленькому зображенні людини ярусом нижче. Ймовірно, це може говорити про вже «спеціальну» богиню шлюбу, можливо, Ладу (Рыбаков 1981, с. 462). Щоправда, Н. Хамайко (2024) існування такого персонажа в слов'янській міфології заперечує. Деяка аналогія нам вбачається у прикладі обрання жінкою чоловіка, а не навпаки, як це, нібито, було з чеською Лібуше (Козьма Пражский 1962, с. 42).

Стосовно перснів у слов'ян, то термін «перстень» є загальнослов'янським, і те, що згадується він у писемних пам'ятках, починаючи з XI ст. (Нидерле 1924, с. 271), очевидно, засвідчує, що використовуватися прикраса із такою назвою стала набагато раніше. Персні дротяні, кручені, платівкові, щиткові вже були поширені у східних слов'ян VIII—IX ст. (Юренко 1990, с. 300—301). В значній кількості їх знаходили в похованнях на територіях літописних волинян і хорватів, що примикали до місця виявлення Збруцького ідола (Седов 1982, с. 101, 128).

Що у східних слов'ян семантика персня в основі була дохристиянською, підтверджується народним тлумаченням одягання його на палець при облупленні як зображення статевого акту (Успенский 1982, с. 150)¹⁰. «Слово

9. Насправді у католицькому обряді вінчання священник по черзі окремо передає на таці перстень — спочатку чоловікові, який той одягає на палець дружині, а потім інший перстень — дружині, яка одягає його на палець чоловікові.

10. Нехристиянським було й широке застосування перстнів в магії та ворожінні (Райан 2006, с. 323—324).

Григорія о том, яко первое поганим язичи кланялися идолом» XII ст., у контексті шлюбних звичаїв, зазначає: «водять невестоу на воду даюче замоужь, и чашию пиять бесом, и кольца мечють в воду и поясь» (Гальковский 1913, с. 35). Ще більш упевнено з язичницьким шлюбним обрядом персні пов'язує «Літопис Переяславля-Суздальського» початку XIII ст., на що звертав увагу ще Л. Нидерле (1924, с. 32). Згідно зі своїм «нечистим», тобто язичницьким, шлюбним звичаєм, радимичі, в'ятичі та сіверяни «... влаштовували ігрища між селами, і сходилися на танці, і тут на танцях дізнавалися, яка жона чи дівчина до (най) молодших хіть має, і за поглядом очей, і за оголенням м'язів, і за показом перснів на руках, і від надягання перснів у дар на пальці чужі ...» (Інков 2016, с. 20—21; Летописец... 1851, с. 3—4). Схоже, в цьому випадку ініціатива дарування обручок також виходила від жінок.

Принаймні, бачити у збруцькій богині з перснем відбиття образу ксьондза жодних підстав немає. Насамперед, не зрозуміло, як сумістити буцімто наслідування «поетом-ідолотворцем» зображення язичницького Святівіта з постаттю католицького священника¹¹. Очевидно, усвідомлення авторами хибності такої аргументації призвело до вилучення ними фрагменту про «двовірний» персонаж з обручкою на стороні В із польського перевидання статті (Комар, Чамайко 2013, с. 31).

5. Грань С. Шаблі «Перуна» і «Карла Великого» — аналогія, але не запозичення. Серед найбільш вразливих аргументів — намагання авторів вивести шаблю Перуна на Збруцькому ідолі від зброї Святівіта, якою її собі нібито уявляв Т. Заборовський. У рюгенського Святівіта був велетенських розмірів меч (14.39.3) (Саксон Грамматик 2017, с. 213; Naruszewicz 1836, s. 120). Однак, за його взірць, як вважають О. Комар і Н. Хамайко (2011, с. 191—192), поет чомусь обрав зображення коронаційної шаблі імператорів Священної

11. Суперечність поглиблюється твердженням авторів, що персонаж ідола з обручкою (грань В) «виник, завдяки сюжету “Умвіта”, де ключова сцена драми — церемонія шлюбу Леліни і Стрибора — має проходити в святиніці бога шлюбу» (2011, с. 209; Комар, Чамайко 2013, с. 46). Очевидно, мається на увазі святинище Леля, яке згадується на початку п'єси (Zaborowski 1936, s. 365). Отже, нібито, драматург паралельно зобразив це шлюбне божество в камені, взявши за взірць образ католицького священника з обручкою. Однак, враховуючи, що язичницьке весілля Леліни і псевдо-Стрибора у драмі руйнується (як і саме язичництво загалом), натомість має відбутися нове, християнське, одруження дівчини з Єрмілієм (справжнім Стрибором) (Zaborowski 1936, s. 365—418), подібний регрес із наділенням «псевдо-язичницького» збруцького божества шлюбу «християнською атрибутикою» (обручкою) був би зовсім безглуздим.

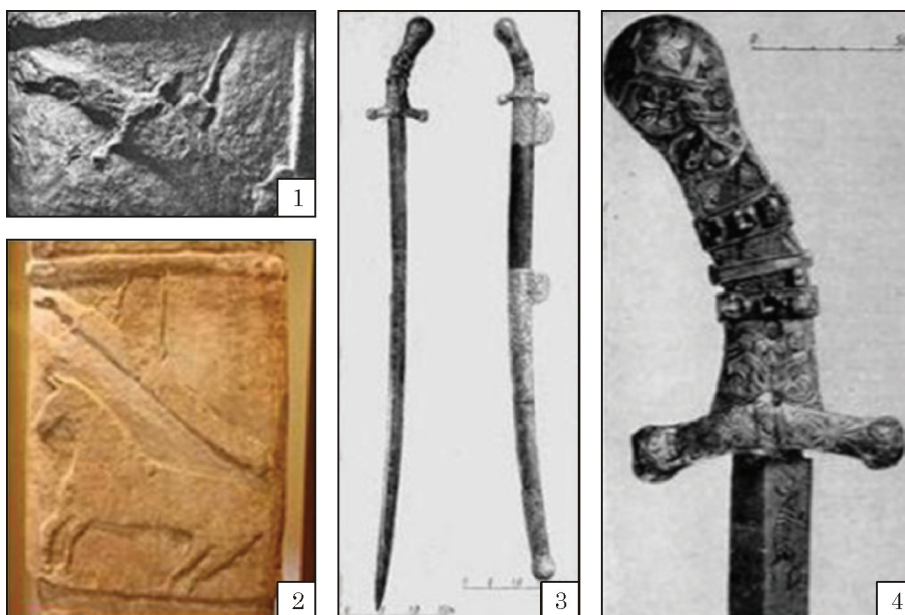


Рис. 4. Порівняння шабел: 1 — верхня частина шаблі Збруцького ідола (грань С), за Г. Ленцьчиком (Leńczyk 1964); 2 — загальний вигляд композиції шаблі і коня на Ідолі (грань С); 3 — «Шабля Карла Великого»: окремо клинок і в піхвах; 4 — руків'я «Шаблі Карла Великого»

Fig. 4. Comparison of sabers: 1 — the upper part of the saber of the Zbruch Idol (facet C), according to G. Leńczyk (1964); 2 — general view of the composition of the saber and horse on the Idol (facet C); 3 — «Charlemagne's Saber»: the blade and the scabbard separately; 4 — the hilt of «Charlemagne's Saber»

Римської імперії під умовною назвою «*Шабля Карла Великого*» (нім. *Säbel Karls des Großen*) другої половини X — початку XI ст. (нині зберігається у палаці Хофбург у Відні).

Якщо, приміром, Ф. Д. Гуревич (1941, с. 285), Г. В. Корзухіна (1950, с. 78, 80, 86, 88) та А. М. Кірпи́чников (1966, с. 69) лише писали про подібність форм Збруцької шаблі і «Шаблі Карла» та про відношення обох до одного типу кочівницьких шабел, то О. Комар і Н. Хамайко гранично спростили ситуацію, прямо «зробивши» «Шаблю Карла» взірцем збруцької. Головне, що зіставлення «збруцької шаблі» із «Шаблю Карла» показує їхні відмінності, насамперед, за такою принциповою ознакою, як форма перехрестя. У шаблі Збруцького ідола перехрестя пряме, а не вигнуте, як зазначають автори (2011, с. 190), що демонструють її якісні фото (рис. 4: 1, 2; Leńczyk 1964, tab. IV: 3), тоді як у «Шаблі Карла» зігнуте (рис. 4: 3, 4), хоча обидві гарди мають кульки на кінцях (Писаренко 2018, с. 160—163). А. М. Кірпи́чников, який пряме перехрестя збруцької шаблі також помилково сприйняв як зігнуте (1966, с. 69), водночас, констатував, що пряме перехрестя з кульками на кінцях (саме його насправді бачимо на ідолі) сходиться ще до аварського часу, а в IX—XI ст. було поширене від Північного Поволжя та Передкавказзя до Угорщини. Проте для XI ст. воно здається вже дещо архаїчним. Розвиток шабельних перехресть іде шляхом викривлення їхніх кінців до низу. Такі зігнуті перехрестя з кулькоподібними завершеннями спостерігаються в давньоруських археологічних комплексах другої половини X — XI ст. До кінця X — початку XI ст., як за формами клинка, руків'я, так і за оздобленням, відноситься дослідником і «Шабля Карла» (Кірпи́чников 1965, с. 271). Отже, шабля Збруцького ідола, яка відрізняється від останньої більш простою

формою перехрестя, напевно, може датуватися більш раннім часом — принаймні, не пізніше X ст. (порівн.: Писаренко 2018, с. 163).

Заперечення авторами можливості автентичного язичницького зображення бога-воїownika з шаблею замість більш традиційного, на їхню думку, меча (2011, с. 191, прим. 70), розбивається також об археологічні свідчення використання шабел давньоруськими воїнами, а також висновками щодо участі давньоруських майстрів у оздобленні самої «Шаблі Карла» (Кірпи́чников, Медведєв 1985, с. 307—308). Саме в контексті давньоруських знахідок на території Старого Києва розглядає останню й нещодавня стаття самого О. Комара (2022).

Отже, порівняння «збруцької» шаблі та «Шаблі Карла Великого» — не нове, обидві визнаються такими, що походять від одного й того ж типу кочівницьких або хозарських шабел, відомого як в Угорщині, так і на Русі. Відношення двох шабел до численної групи виробів одного типу (А. М. Кірпи́чников, до того ж, припускає прямий зв'язок з Руссю «Шаблі Карла») це не означає, що одна з них є художнім відтворенням іншої. А головне, що перехрестя в них різні — у шаблі Збруцького ідола — пряме, тоді як у «Шаблі Карла» — зігнуте, яке вважається більш пізньою ознакою. То чи не є наочна відмінність між прямим і кривим перехрестями достатньою, аби авторам не ретранслювати впродовж 13 років меседж про те, що «збруцька шабля» є копією «Шаблі Карла Великого» (Хамайко 2022; 2024)?

6. Грані А—В—С. Підземний бог слов'ян. Автори в міфологічній автентичності (як і всьому Збруцькому ідолу) цьому персонажу відмовляють, даючи йому такі тлумачення: «або Чорнобог або Диявол по А. Нарушевичу, тлумачений в річищі «Загубленого раю» Дж. Мільтона, де письменник порівнює його з титаном

Атласом, що тримає на собі землю», або «оголений бородатий титан, в хрестоматійному вигляді скульптурної підставки під фонтани, колони, портики, найпоширеніші в архітектурі бароко» (2011, с. 183), або ««Сатана» із «Болеславіади» та «Бояна» Т. Заборовського, що живе в підземеллі під склепінням землі» (2011, с. 209). Однак, насамперед, слід враховувати, що усі наведені персонажі мають свій архетип в давній міфології. Згадаймо, наприклад, грецького Аїда, чи римського Плутона. То чи правомірно відкидати можливість зображення на Збруцькому ідолі, замість «підставки під фонтан», одного з таких міфічних пращурів?

Автори, взагалі, сумніваються, що, на відміну від християнина, язичник міг би вдатися до багаторуного зображення (2011, с. 197). При цьому, ними чомусь ігноруються більш давні приклади з цитованої ними статті Г. Ленчика — зображення тричастинної індійської космології (світ богів, світ людей, підземний світ), а також — фігур, які підтримують землю знизу (Leńczyk 1964, tabl. IX: 3, 2). Крім того, письменник XII ст. Еббон у «Житті Оттона Бамберзького» прямо пише про те, що три голови слов'янського ідола Триглава у Штеттіні символізували його владу над трьома ярусами світу — небом, землею і пеклом (*infernum*) (Жизнеописание... 2021, с. 190; Niederle 1924, s. 150, poz. 4).

Однак, чи існувало у слов'ян уявлення про підземний міфологічний персонаж, який, так само як небосхил тримає на собі Атлант, — тримав на голові земну твердь? Описередковано про це може свідчити добре відомий нашим авторам слов'янський обряд *клятви з дерном на голові*, який мав передбачати традиційний зв'язок між обрядом і міфом. Тобто, дії виконавця ритуалу могли відповідати діям міфічного персонажа. Не виключено, що для даного обряду ним був Велес-Волос (Писаренко 1997, с. 77—90).

Отже, є всі підстави — насамперед, язичницька клятва з дерном на голові — вважати нижнього бога на Збруцькому ідолі давньослов'янським.

7. Грань D (нижній рівень). Солярний знак. Зображення знаку-колеса з шістьма спицями в нижньому ярусі, на задній грані ідола (D), яке вдалося помітити лише при спеціальному освітленні (Leńczyk 1964, s. 22; tab. IV: 4), скоріше за все, мало вторинний характер. Про це говорить, насамперед, його асиметричне розташування. Отже, коли цей знак міг бути нанесений — у давнину, чи після ідолового знайдення?

Якщо малюнок сонця був давнім, то він міг «охороняти» нижнє божество зі спини, подібно до того, як солярні клейма, що наносилися на донну частину давнього посуду. Або ж, цей сонячний символ заповнював дещо жахаючу порожнечу, нагадуючи про те, що «темне під-

земелля» є тимчасовим, нічним притулком світила. Адже у слов'ян-язичників існувало уявлення про підземний, нічний шлях Сонця (згадаймо гібридний образ так званих «качок-коників»), чим також засвідчується, що небесна і підземна частини загробного світу-ірію уявно були між собою з'єднані (Рыбаков 1981, с. 234—237; 1987, с. 548—551). Місце заходу світила — «за морем», на краю землі, розглядалося як житло підземного бога, про що свідчить відоме чеське відсилання «*k Velesu za moře*» (Успенский 1982, с. 56).

Намагаючись пов'язати композицію ідола з сюжетом поетичної драми Т. Заборовського «*Умвіт*», автори припускають (2011, с. 209), що солярний знак був накреслений на вже створеному ідолі самим поетом, адже у драмі він згадує сонце, як герб землі вождя (князя) Містівоя: «*Це сонце — герб цієї землі, велика емблема слави*»¹² (Zaborowski 1936, s. 396; Komar, Chamaiko 2013, s. 46). Хоча у драмі «*Умвіт*» не говориться, чи був це саме солярний знак у вигляді кола зі спицями, чи (найвірогідніше) він мав звичайні промені, однак, це геральдичне сонце вінчало князівський коронаційний шолом, та під час битв своїм сянням «долало» усіх ворогів (Zaborowski 1936, s. 396). Тому малоймовірно, аби поет «помістив» цей «князівський герб» на ідолі саме у «пеклі».

Згідно з іншим зауваженням авторів щодо цього солярного знаку, саме з аналогічним солярним колесом в руках зображували загадкового західнослов'янського бога Кродо (2011, с. 183). Однак, якщо це солярне коло насправді було б запозичене Т. Заборовським з описів бога Кродо, то, скоріше за все, знаходилося б у руках верхнього божества грані D, руки якого, як ми знаємо, взагалі порожні (Писаренко 2012, с. 113—114).

Втім, чи можна, гіпотетично, виключити, що це коло було кимось нанесене на вже вилученому зі Збруча пам'ятнику? Поставити таке питання цілком логічно, враховуючи, що цей значок схожий на так звані громові знаки, які це, відносно, донедавна слов'яни наносили на сволоки своїх хат (Рыбаков 1981, с. 455—456; Радович, Сілецький 1996, с. 87—88), де вони мали відігравати якусь апотропеїчну роль. Отже, чи не могло бути, що ідол, який деякий час знаходився під стодолю мандатарії, хтось із забобонних місцевих селян позначив громовим знаком — від злої сили? Однак, *по-перше* — це зображення, скоріше за все, якось доєднувалося саме до нижнього персонажа, в той час, як підозри щодо нехристиянськості міг викликати ідол в цілому. *По-друге*, скоріше за все, аби убезпечити себе від нечистої сили, селянин наніс би на ідол (до того ж, не обов'язково в нижній, вільній від зображень частині) не двозначний громовий знак, а безпосередньо — хрест. Саме

12. «*To słońce, herb téj ziemi, świetne sławy godło*».

такі випадки «християнізації» ідолів наводять і наші автори (2011, с. 186).

Отже, скоріше за все, згаданий солярний знак був нанесений на ідол ще у давнину. Ще одне припущення щодо обставин цього нанесення буде наведено нижче.

8. Грань D (верхній рівень). Бог без атрибутів в системі загальної концепції ідола. Щодо верхнього бога з порожніми руками на задній грані D, то, враховуючи поетичну фантазію Т. Заборовського, складно уявити, аби він допустив «недосказаність» верхнього божества та не забезпечив його бодай якимось символічним атрибутом (Cieślak 2018, s. 72—73). Однак, його відсутність у божества грані D наших авторів не бентежить — на їхню думку, це, знову-таки, чомусь Святовіт «з порожніми руками, які забирають людину до себе після смерті» (2011, с. 183) (?).

Значення цього божества можна спробувати визначити, виходячи із загальної концепції ідола. Ми бачимо, що ідол несе в собі виразну ідею вітальності, адже має фалічну форму. Повчання проти язичництва фіксують ритуальне значення дерев'яних фалосів, зокрема, у весільній обрядовості, що підтверджується й археологічними знахідками (Рыбаков 1981, с. 36, 463). Серед окремих зображень на ідолі ідея вітальності представлена також. Це — присутність чоловіків і жінок, як серед верхніх богів, так і серед людей середнього ярусу, божество-покровитель шлюбу із обручкою, богиня плодючості з рогом достатку, та малюк біля плеча жінки у середньому ярусі (між іншим, ми не поділяємо думку авторів, що цей ярус займають боги нижчого рангу (2011, с. 186, 188, 194, 209), адже, враховуючи тричастинний космічний поділ ідола, бачимо, що, в такому разі, самим людям місця не залишається). Космічність фалоса підкреслюється не лише триярусністю, але й поверненістю чотирьох облич на чотири сторони світу.

Ідеї «космосу» зовсім не суперечила б також ідея відповідності кожної грані певній порі року, хоча з невеличкими відмінностями від порядку, запропонованого І. Лелевелем¹³. Наприклад, якщо зображення богині з пернем (B) відповідало звичайній порі слов'янських шлюбів — пізній осені (Нидерле 1924, с. 33), то, за рухом посолонь, наступна грань D — з божеством без атрибутів та з підземним сонцем — могла б відповідати зимі (саме у цей, менш освітлений, час актуалізувалася ідея поклоніння світлу). Наступна грань C, з Перуном, — могла позначати грозову весну, а грань

з жіночим божеством з рогом достатку і жінкою з немовлям у середньому ярусі (A) — кінець літа, пору врожаю. Отже, якщо кожна з граней відповідала одному сезону, по три місяці, то від весілля (кінець осені) до народження дитини (кінець літа, жнива), якраз, минало дев'ять місяців. Загалом же, кожна грань позначала певну пору року: богиня з обручкою — осінь, бог без атрибутів — зиму, Перун — весну, богиня з рогом достатку — літо. Таке, ймовірно співіснування в Збруцькому ідолі ідей календарності та космічності відповідає поширеній в архаїці концепції, згідно з якою, поняття *Світ* і *Рік* співпадають (Еліаде 2001, с. 493). Цікаво, що при цьому також передбачається традиційний для архаїки розподіл ключових точок року на «чоловічі» та «жіночі» (Писаренко 2010).

Отже, Збруцький ідол, як предмет поклоніння, водночас, мав уособлювати притаманну архаїчному світогляду часово-просторову концепцію (хронотоп). Зрештою, він являє собою космізовану ідею вітальності — «космос-фалос», населений людьми, який передає динаміку розвитку-життя (календарність), поєднує чоловіче і жіноче та пам'ятає про підземний світ пращурів. Такою складною та, навряд чи, доступною фантазії поета XIX ст., є концепція Збруцького ідола. Водночас, набір наявних у Збруцькому ідолі ідей повністю підтверджується відомими у наш час результатами досліджень архаїчного світогляду.

9. Стилїстика ідола повністю відрізняється від новочасних тлумачень язичницької міфології. Суворий і величний стиль ідола — без будь-якого натяку на прикрашення у вигляді орнаментів тощо, — зовсім не в дусі романтизму. Як насправді новочасний митець міг уявляти собі ідолів слов'ян, свідчать фантастичні «реконструкції» багатоголових ідолів в європейській літературі XVII—XIX ст. Зокрема, це — зображення Святовіта та інших богів балтійських слов'ян у «*Britannia antiqua illustrata*» Айлетта Саммса 1676 р., гравюри з багатотомника Бернара де Монфокона «*L'antiquité expliquée et représentée en figures*», 1722 р. (напевно, запозичені з лейпцизького журналу «*Acta eruditorum*», 1715 р.). Пізніше схожі романтичні зображення богів зустрічаються в «*Versuch einer Slavischen Mythologie*» Андрія Кайсарова, 1804 р. та у «*Handwörterbuch der Mythologie der deutschen, verwandten, benachbarten und nordischen Völker*» Крістіана Аугуста Вульпіуса, 1826 р. (рис. 5: 1—4).

З деякими з них, поза сумнівом, міг бути знайомий і Т. Заборовський. Усі постаті божеств тут характеризує динамічність, об'ємність, вишуканість поз, що відповідало уявленню класицизму про давню скульптуру. Годі згадувати й прямі підробки, серед яких найвідомішими є так звані «прільвіцькі ідоли», що їх датують то кінцем XVII, то кінцем XVIII ст. (Niederle 1924, s. 162—163; Комар, Хамайко 2011, с. 182,

13. «Лелевель відносить ідола до зображення Святовіта. Чотири зображення на гранях означають чотири пори року. Зображення з кільцем означає весну, з рогом — літо, в зв'язку з цим в середній фігурі народжується нова маленька фігурка. Осінь представлена фігурою з мечем і конем, і, нарешті, зима є оголеною, без будь-яких атрибутів. Такої ж точки зору дотримується і Кіркор» (Гуревич 1941, с. 280).

прим. 49). Своєю архаїчністю і простотою Збруцький ідол цій новочасній образотворчій традиції є повністю чужим.

10. Версії затоплення ідола Т. Заборовським (а отже, й — виготовлення за його наказом) суперечать обставини знахідки. По-перше, ріка Збруч у різні часи була прикордонною. Так, упродовж 1772—1793 рр. по ній проходив державний кордон між Річчю Посполитою та Австрією. А у 1793—1809 та 1815—1917 рр. — між Російською імперією та Австрією (від 1867 — Австро-Угорщиною) (Хведченя 2005, с. 314). Т. Заборовський, який народився 1799 р., після відсутності під час навчання (з 1810 р.) та перших літературних спроб, повертається до батьківського маєтку 1819-го (Комар, Хамайко 2011, с. 203). Отже, у часи проживання Т. Заборовського у Личківцях по Збручу проходив австрійсько-російський кордон, який патрулювався прикордонною (фінансовою) вартою. Поблизу також була лісова служба, окрім того район знаходився під наглядом поліційно-судового службовця — мандатарія. Ідол був знайдений у річці, в урочищі Збігла, на невеликій відстані від казарм прикордонників. Перелічені чинники самі собою виключають будь-які свавільні маніпуляції — утоплення в режимній місцевості виробу, вага якого сягала однієї тонни¹⁴, а висота — більше 2,5 м. Власне кажучи, таких незаконних дій ніхто б не дозволив. Звертаємо увагу, що згідно зі свідченням колишнього управителя маєтку Заборовських, інженера К. Бенковського (1886, с. 31—32), він, аби увійти в прикордонну ріку, а згодом вилучити з неї ідола, звертається за дозволом до надстражника прикордонної фінансової варти. Принаймні, його свідчення демонструє усвідомлення встановленого у прикордонні порядку.

Порівняно із зазначеним, те, що ідол до свого уявного скинення Т. Заборовським (за О. Комаром і Н. Хамайко), нібито був ним встановлений на чужих поміщицьких землях Городниці — маєтку Забельських, на північ від власного

14. За Т. Жебравським, лише вилучена з ріки частина важила до 10 центнерів (Срезневский 1853, с. 163, 187). Згідно з повідомленням авторів співробітництва Краківського археологічного музею Анни Тинец (30.05.2024), у 40—50-х рр. XX ст., під час переміщення ідола, його було зважено. Маса становила орієнтовно 680 кг.

маєтку, Личківців (2011, с. 211), — виглядає другорядним. Однак, подібне зухвальство на чужій території також було б неможливе. Місцезнаходження ідола в річці, навпроти земель Городниці, в підніжжі гори Соколихи підтвердили дві експедиції А. Кіркора 1877 та 1882 рр., у супроводі учасників евакуації ідола з ріки, А. Брушкевича, — та 1848 р. тамтешнього мандатарія, — та згаданого інженера К. Бенковського (Kirkor 1877, s. 379; 1883, s. 53; порівн.: Бенковский 1886, с. 33)¹⁵. Втім,

15. Незважаючи на значну різницю у визначенні конкретного місця знахідки відносно колишніх казарм прикордонної варти експедиціями А. Кіркора: 617 м від казарм на південь (1876) та 300 м (1882), незмінними орієнтирами залишаються місцевість Збігла та підніжжя гори Соколихи.



Рис. 5. Романтичні інтерпретації слов'янських язичницьких богів XVII—XIX ст.: 1 — Ругевіт, Поревіт, Поренут, Свантевіт, за А. Саммсом (Sammes 1676); 2 — Свантовіт, за Б. де Монфоконом (Montfaucon 1722); 3 — Световіт, за А. Кайсаровим (Kayssarov 1804); 4 — Свантевіт, за К. А. Вульпіусом (Vulpius 1826)

Fig. 5. Romantic interpretations of Slavic pagan gods of the 17th—19th centuries: 1 — Rugevit, Porevit, Porenut, Svantevit, according to A. Sammes (1676); 2 — Svantovit, according to B. de Montfaucon (1722); 3 — Svetovid, according to A. Kayssarov (1804); 4 — Svantevit, according to K. A. Vulpius (1826)

у польському варіанті роботи О. Комар і Н. Хамайко, ігноруючи свідчення сучасників, обстоюють думку, що ідол був знайдений на кордоні Городниці і Личківців (Комар, Шамайко 2013, s. 18; s. 51, uw. 183)¹⁶. Очевидно, таким чином, вони намагаються якомога наблизити місце знахідки до володінь Заборовських. Між іншим, як справедливо зазначив Я. Цешлік, у випадку дійсного зв'язку ідола з Т. Заборовським, обидва, — і Брушкевич, і Беньковський, як мешканці маєтку в Личківцях, — мали б про це знати та повідомити зацікавлених знахідкою осіб. Втім, цього не сталося, оскільки насправді поет жодного стосунку до ідола не мав (Cieślak 2016, s. 363). Перевезення ж ідола до Личківців було зумовлене тим, що саме там проживав поліційно-судовий службовець, або мандатарій цієї округи А. Брушкевич.

11. Технічні складнощі «затоплення» ідола (при цьому доводиться уявити заздалегідь неймовірну ситуацію відсутності на кордоні варті). Коли йдеться про «скинення ідола», то слід, насамперед, враховувати його вагу. Без частини, що залишилася в Збручі, вона становила близько однієї тонни (Срезневский 1853, с. 163, 187), за іншими даними — близько 680 кг¹⁷. Маємо пам'ятати також і про габарити. Перед зламом при витяганні до видобутої частини ідола, довжиною 2,57 м (Leńczyk 1964, s. 21), мало б додатись, отже завдовжки він був не менше 3 м. Аби його вилучити зі Збруча, було застосовано три пари волів, тому для його підвезення до ріки знадобилося б, напевно, чи, менше. Навіть теоретично складно уявити, як і силами скількох робітників довелося б здійснити операцію скинення кумира з возу в річку, — на той час повноводну, — або його вивантаження з возу на суходіл, а потім зяттягування волами на глибину (де б вони просто потонули), в інших випадках — транспортування ідола на плоту, чи взимку по льоду. Годі й казати про те, яким чином можна було пояснити найманім селянам «доцільність» таких дій.

12. Брак мотиву для затоплення ідола Т. Заборовським. Подібна, поетапна, заздалегідь спланована, операція вельми суперечила б уявному стану миттєвого афекту поета, для якого природніше було ідол просто розбити. Примітно, що скинення кам'яних ідолів ще за часів Володимира супроводжувалося їхнім розбиванням. Слова літопису (під 988 р.), згідно з якими, князь Володимир «повеле кумири испровреци, овы исеци, а другая огневи предати» (ред. Адрианова-Перетц 1950, с. 80), С. М. Соловйов (1988, с. 307, прим. 248) слушно тлумачив, що «исеци» відносилось до

кам'яних ідолів, тоді як «огневи предати» — до дерев'яних. Головним було знищити або порушити цілісність поганських святинь, аби їх не можна було відновити. Так само, коли М. Потоцький, отримавши Збруцького кумира, спочатку висловив намір поставити його на кургані з назвою *Розбита могила*, то місцеві селяни рішуче заперечили, пообіцявши панові «цього турка» розтрощити (Leńczyk 1964, s. 18).

Очевидно, через деяку невпевненість О. Комара і Н. Хамайко у реконструйованій ними моделі поведінки Т. Заборовського, вони пропонують читачеві й інші опції щодо винуватців потрапляння ідола у Збруч. На роль одного з можливих повалювачів і утоплювачів однотонного велета вони висувають поміщика Й. Забельського: «Але можливо, що в обвалення скульптури в воду був і більш прозовий мотив — у пошуках затишного живописного місця для роботи, Т. Заборовський обрав берег не на території свого маєтку, а на землях Городниці. Встановлення ж тут «ідола» напевно чи потішило немолодого сусіда Й. Забельського, з дружиною якого поета пов'язували зовсім не таємні для оточуючих романтичні стосунки» (2011, с. 211). У польському варіанті публікації навіть припускається, що його «конкуренткою» у цій справі могла стати сама мати Т. Заборовського, яка, втоплюючи «ідола», прагнула виправити стосунки із сусідами (Комар, Шамайко 2013, s. 51, uw. 183). Принаймні, згідно з авторами, в оточенні поета не бракувало рішучих і кремезних людей. Щоправда, уяві реконструкторів вищезгаданий «радянський академік» міг би лише позаздрити.

А головне, що судячи з творів Т. Заборовського, він не звеличував язичництва (Cieślak 2016, s. 365). Його персонажі — чорнокнижник Блуд або жрець Умвіт — є лиходіями, антагоністами позитивних героїв-християн. Митець напевно чи мав підстави виготовляти ідола та поклонятися йому чи відчувати до нього пієтет.

13. Щодо розташування ідола в Збручі. З точки зору тези про «скидання» ідола, — про яку епоху не йшлося б, — важливим аспектом є те, як, власне, пам'ятка була в річці розташована. Адже, якщо ідол був скинутий, то мав би лежати. Однак, згідно з описами обставин знахідки, з води, нібито, виринала його верхня частина, шапка, а по-друге, під час його витягування з води, він в основі зламався (Kirkor 1877, s. 379; Бенковский 1886, с. 32)¹⁸. Чи могло це передбачати спеціальне кріплення нижньої частини у дні Збруча? Згідно із повідомленням тимчасового власника ідола, М. Потоцького, зробленого зі слів свідків вилучення ідола з

16. На жаль, на Личківці, як місце знахідки, вказує й наша власна енциклопедична стаття «Збруцький ідол», написана до більш детального заглиблення у матеріали (Писаренко 2005, с. 314).

17. Див. примітку 14.

18. Дійсно, нижній кінець ідола має виразний слід зламу, що демонструється Г. Ленчиком на світлині (Leńczyk 1964, tabl. IV: 1). З цього є незаперечним, що частина ідола так і залишилася у воді (Leńczyk 1964, s. 17; див.: Срезневский 1853, с. 185, 190).

ріки, «люди, які знаходилися в той час, коли його витягали з води, стверджували, що на цьому місці були сліди великих каменів, за якими можна було б зробити висновок, що вони залишилися від п'єдесталу, але оскільки вони були покриті мулом і досить глибоко занурені у воді, то і витягнути їх майже було неможливо» (цит. за: Срезневский 1853, с. 184—185). Втім, зазвичай, ці свідчення вважають малопереконливими. Дещо пізніше хедлайнер евакуації ідола, колишній управитель маєтку в Личківцях К. Бенковський, щодо розташування ідола в ріці зазначав: «У 1848 році помітив я в ріці Збручі... в глибині на один метр під водою, білий регулярний предмет, похилений від лівого до правого берега, приймаючи за основу рівень води під кутом 45°» (Бенковский 1886, с. 31). «Старанно й передбачливо об'язавши камінь мотузкою, наскільки це найнижче від голови було можливо, не без напруження сил рушили воли і в тому самому моменті почулася в глибині детонація. Здається, що камінь, при самому п'єдесталі, утворив з ним одну цілість» (Бенковский 1886, с. 32). У примітці, з помилкою, що ідол був біля «лівого», а не правого берега, зазначається, що він лежав у воді «головою повернений до нашого (австрійського — Ю. П.) боку» (Бенковский 1886, с. 33). Втім, якщо ідол лежав, то чому «автор знахідки» зазначає, що він був похилений у напрямку від лівого до правого берега, та як тоді вдалося «лежачого» ідола, вагою близько однієї тонни, об'язати мотузкою «найнижче від голови»? Крім того, якщо ідол був повністю занурений у воду на один метр, то звідки тоді взявся згаданий багатства свідками ефект підстрибуючої на хвилях голови чи капелюха (Leńczyk 1964, s. 16)?

Перший гіпотетичний варіант, що стовп, який мав у нижній частині продовження, завдяки останньому, кріпився у ґрунті (дні річки), а довкола був обкладений камінням, задля більш міцного тримання. Вочевидь, що за наказом Т. Заборовського такої процедури ніхто б не здійснив. То чи могли його спеціально встановити в Збручі (як свого часу вважали і ми) у Середньовіччі?

Сумнівно, аби вкритий різьбленням і явно призначений для споглядання, він міг бути у давнину спочатку поставлений саме у річці. Напевно, не мало б сенсу встановлювати його в Збручі, ховаючи таким чином від зазіхань ідолоборців князя Володимира. Чи ймовірно, що ідол стояв на березі, а згодом був охопшений мінливим річищем Збруча (думка, що також раніше нами висловлювалася)? Очевидно, що ні, бо до скасування язичництва цього б не допустили його шанувальники, а після хрещення він не міг би продовжувати стояти, а, крім того, скоріше за все, був би розбитий.

Тому більш переконливим здається другий варіант, що під час своєї знахідки ідол лежав

під кутом на схилі русла таким чином, що нижня його частина була сильно замулена при дні (Kirkor 1877, s. 379), а верхня не торкалася поверхні схилу русла, бо була вища за нього (?), що і дало змогу якось його обв'язати мотузками нижче від голови¹⁹. Такий варіант не виключав би скидання ідола в Збруч у Середньовіччі, до якого ми схилялися у попередній статті (Писаренко 2023, с. 39).

14. Щодо нетривалого перебування ідола в річці. Одним із аргументів, на які спираються автори, аби довести, що ідол був затоплений Т. Заборовським незадовго до своєї смерті (1828 р.), є висновки геологічної експертизи поверхні пам'ятки, проведені Р. Козловським у 1962 р. Згідно з цим дослідженням, ідол перебував у річці зовсім нетривалий час. Хоча, це не заважає визнанню Р. Козловським ідолової автентичності (Kozłowski 1964, s. 61—67). При цьому, автори говорять про надто добру збереженість пам'ятки (2011, с. 175, 176, 181), чому, наприклад, суперечать наступні зауваження Ф. Д. Гуревич (1941, с. 279): «... за час довгого перебування в воді ідол майже весь вкрився піском в вигинах зображень, особливо в обличчях нижніх фігур утворилися вапняні нальоти. Від дії води різьблення в деяких місцях стерлося». А зауваження дослідниці щодо неодноразового зняття з ідола гіпсових зліпків (Гуревич 1941, с. 279, прим. 1), дозволяє скептично поставитися й до спроб оцінити його вік по хімічних відкладеннях на камені, стертості поверхонь тощо, адже копіювання передбачало певні механічні очищення та вплив сторонніх речовин. Тому, на наш погляд, коректність висновків про вік ідола саме за станом його збереженості, викликає запитання. Навіть Р. Козловський наприкінці свого звіту про геологічне дослідження граней ідола визнає, що його поверхня дещо згладилася не лише внаслідок нетривалої дії річкової води, але й від гіпсових зліпків, що ввело деяких дослідників в оману щодо віку пам'ятки (Kozłowski 1964, s. 67).

Втім, знайомство Р. Козловського із невідомими нам секретами геології, зокрема, специфікою різних видів кальцитових патьоків, тощо, усе ж, дозволило йому дійти висновків, що експлуатувався пам'ятник недовго (очевидно, розміщуючись чи то під кроною великого дерева, чи то під дахом). Згодом ідол, очевидно, був захований своїми шанувальниками, задля його збереження, у землі, на березі Збруча, де періодично піддавався дії вологи то підступаючої, то відступаючої ріки. Через це на його поверхні утворилося вісім шарів вапняних відкладень. Останнім із таких підтоплень, унаслідок зміни русла Збруча, ідол був, таки, вимитий з берега і це, нібито, сталося незадовго до його знайдення (Kozłowski 1964, s. 65—66).

19. Щоправда, тоді важко пояснити роль помічених свідками потужних каменів у його основі.



Рис. 6. Грань С («Перун») з ознаками незавершеного різьблення, за О. Снітовським (2018)

Fig. 6. Facet C («Perun») with signs of incomplete carving, after O. Snitovsky (2018)

Щодо констатації Р. Козловським відсутності на ідолі слідів довгого впливу атмосфери, то неочікуване підтвердження цього, очевидно, надає минулорічне спостереження Р. В. Забашти над пам'яткою у Краківському археологічному музеї, повідомлене у листі від 3.04.2023 р. (Писаренко 2023, с. 37—38). Науковець звернув увагу, здається, на досі ніким не помічену деталь: різьблення на грані С, із зображенням «Перуна» не було завершено. Не вибрана частина матеріалу між руками. Права рука, власне, не дороблена. Простір над поясом також вибраний лише в чорнову (рис. 6). Нагадаємо, що саме в «Перуна» немає ніг, які різьбяр також, очевидно, не встиг зробити. Отже, скоріше за все, ідол не використовувався за призначенням, оскільки не був завершений. Те, що ідол ще, власне, не був встановлений для поклоніння на березі, додатково підтверджує, що його не мало сенсу встановлювати й у річці.

У попередній статті ми усе ж припустили, що шанувальники, аби сховати незавершеного ідола, занурили його в ріку (Писаренко 2023, с. 39). Однак, із урахуванням висновків Р. Козловського про нетривале перебування у річці, в яку ідол, очевидно, був вимитий з берега, що в

ньому, гіпотетично, був закопаний напередодні Хрещення, слід замислитися, що, аби ідола дійсно зберегти, з надією його усе ж згодом завершити і встановити, мало сенс його не топити, «ховаючи кінці в воду», а саме закопати в землю, так само як ховали скарби при навалі чужинців або як іноді у сучасності консервують археологічні пам'ятки, наприклад, фундаменти Десятинної церкви²⁰. Між іншим, чи не з таким «відрядженням до підземного світу», котре, як і будь-яке поховання, вважалося в язичництві тимчасовим, було пов'язане поспішне накреслення солярного знаку в «підземеллі» самого Збруцького ідола. Можливо, як певна заповідь подальшого «воскресіння» (?).

Звісно, враховуючи експертну думку Р. Козловського, простіше було б припустити, що і у випадку Т. Заборовського менш трудомістким було б ідола не втоплювати, а закопати. Однак, знову ж, таки, це виключала, насамперед, прив'язка пам'ятника до сусідської Городниці.

Отже, ідола, очевидно, заховали в землі волхви, аби зберегти його «до кращих часів». А кумир, повторивши долю решти відомих скарбів, внаслідок природних чинників²¹, зрештою, таки, з'явився на поверхню.

Таким чином, запропонована О. Комаром і Н. Хамайко «романтико-поетична» версія встановлення, а потім скидання ідола у першій чверті XIX ст. Тимоном Заборовським, враховуючи, що ці події мали розгортатися: а) на де-

20. Про намагання уберегти язичниками своїх ідолів, зокрема, сховавши їх, свідчать два наступних повідомлення. У тлумаченнях на «Слово про закон і благодать» XI ст.: «Видевше бо мнози истину и власть благочестия съвладуют и приимше вси скръша в пещерах кумиры своя, да их корьмници не жьзгуть огнем». Автор «Толкової» редакції «Слова» підкреслював, що був свідком цього: «И мы бо сами свидетели есмы сему, сами зрешше рыдати подобна лихьновениа прелести их...» (Аничков 1914, с. 346). Аналогічна ситуація спостерігалася й під час хрещення Західного Помор'я в 1120-ті рр.: «Коли же благочестивим Оттоном були знищені капища і зображення ідолів, нечестиві жерці викрали золоту статую Тригелава, яка шанувалася в них найбільше, і віднесли її за межі тієї області, після чого віддали на збереження якійсь вдові, що жила в невеликому селі, де була надія, що його не знайдуть». Єпископ Оттон усвідомлював, що «...якщо він публічно оголосить про свій намір іти туди, жерці, почувши про його прихід, знову віднесуть зображення Тригелава в ще більш віддалені місця, щоб сховати його там» (Жизнеописание... 2021, с. 172—173).

21. З приводу одного з аргументів авторів, що з берега Збруча складно було б вимилити ідола, оскільки берег був укріплений коренями дерев і кущів (2011, с. 180), можемо висловити зворотне припущення, що саме розростання деревних коренів здатне було підсунути ідола ближче до ріки. На старих київських кладовищах ми неодноразово спостерігали, як дерева, що ростуть біля поховань, рік за роком підважують своїм корінням потужні фундаменти і намогильні плити, призводячи до зміни їхнього місцеположення, а то й руйнування.

ржавному кордоні, б) на території сусідів, в) при надзвичайних складнощах транспортування як видобутого в скелях каменю, так і готового виробу на всіх етапах, включно із затопленням, г) прилюдності усіх процедур, — суперечить реальності.

Крім того, судячи з творів Т. Заборовського, вплив язичництва на самого поета, який виставляв прибічників поганства у виключно негативному світлі, авторами значно перебільшений. *Матеріальні, фізичні та репутаційні втрати «шанувальника ідолів» у католицькому середовищі, порушника державного кордону та кривдника сусідів, явно не мали б «очікуваного» коєфіцієнту корисної дії в творчості митця.*

Природничо-науковому висновку Р. Козловського про нетривалу «експлуатацію» ідола суголосне спостереження Р. В. Забашти, що ідол не був завершений (сторона С), отже не встиг послужити за призначенням. Другий висновок Р. Козловського — щодо недовгого перебування ідола у річці, натомість, більш тривалого перебування у ґрунті, з точки зору логіки, мав би відповідати наміру волхвів зберегти пам'ятник не в сумнівний спосіб утоплення в річці, але, «законсервувавши» його в землі, з надією згодом вилучити його з тимчасового притулку на березі Збруча.

15. Непомічання. Феномен вибіркового (упередженого) бачення. Зіштовхнувшись з новим інтерв'ю Н. Хамайко (2024), ми вчергове постаємо перед питанням з галузі наукової етики. Чи мають Н. Хамайко та О. Комар право на власну думку? Безумовно, — так. В такому разі вони мали б її захищати, втім, чомусь від такого захисту ухиляються. Це може свідчити як про невпевненість авторів у своїй правоті, так і навпаки — про надмірну впевненість. Однак, чи є така «незалежність» від думки навіть найближчих колег сумісною із правилами наукового середовища? Якщо ми ці неписані правила вірно розуміємо, то — несумісні. Тим більше неетично тиражувати на нефаховий загаль свою точку зору, яка не витримує критики. Але чи можна говорити про «витримування» або «не витримування критики», якщо вдавати, що її не помічаєш? *«Якщо я критики (буцімто) не помічаю, то — принаймні, для мене — її взагалі не існує».* Найменше, з чим це можна порівняти, з таким спостереженням етнолог Е. Кроулі: *«Розповідь про страуса, який, ховаючи свою голову в пісок, уявляє себе невидимим, можна віднести і до дикуна, який закриває очі, аби не бачити небезпечного предмета і аби не бути видимим цим небезпечним предметом, і до нас, коли ми закриваємо очі, щоби уникнути страшного для нас видовища або думки, яку нам хотілося б відігнати»* (Краулей 1905, с. 116). Отже, *«якщо я не хочу чогось знати, то волю цього не бачити».*

А втім, характеристика галузі знання за допомогою метафор, пов'язаних із «баченням, зо-

ром», цілком виправдана хоча б тим, що, власне, позначення «знання, пізнання» пов'язане з термінологією зору (вирази *бачити наскрізь, прозріти, бути очевидним, точка зору* тощо) (Антонов 2014, с. 8—9)²².

Окремим цікавим аспектом цього зв'язку зору і знання є певна «упередженість» зору, здатності побачити, вибірковість бачення, зумовлена звуженістю, обмеженістю інтересів того, хто бачить — пізнає. Так, у одній зі своїх праць, К. Г. Юнг (2002, с. 175) 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 означено як велике відкриття»*²³. Враховуючи, що провідна ідея цитованої роботи знаного психолога в тому, що наш сучасник багато в чому залишається «людиною архаїчною» (Юнг 2002, с. 172), наведений приклад також може знайти сучасні паралелі, зокрема — вищезгадане несподіване відкриття Р. В. Забаштою незавершеності Збруцького ідола, яку, невідомо, чи хтось помічав²⁴. З іншого боку, показове наполегливе повторення Н. Хамайко тези про запозичення зображення «збруцької шаблі» від «Шаблі Карла Великого», при кардинальній наочній відмінності форми їхніх перехресть. Отже, бути зрячим від народження ще не означає вміти побачити, вловити суть. Треба вчитися бачити, крім того, очевидно, мати зацікавленість побачити — інтенцію²⁵. Відомо, наприклад, як від народження сліпому, що звук сприймати речі навпомацки, після хірургічного повернення зору, насправді складно побачити (Грегори 1970, с. 210—218). Звісно, в прикладі

22. Особливо проникливо знання з очима пов'язували давньогрецькі мова і думка (Аверинцев 1972, с. 100—101).

23. Аналогічно: *«...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 шейха»* (Грейвс 2007, с. 287).

24. Чи не дивно, що провести мікроскопічне дослідження поверхні ідола виявилось простіше, ніж помітити, що він не був завершений. Це «прозоріння» Р. В. Забашти, що нагадує відому сцену з казки Г. К. Андерсена «Нове вбрання короля», повністю вписується в психологічний феномен вибіркового бачення, коли, зазвичай, не помічають, здавалося б, очевидних речей.

25. Щоправда, намагаючись зрозуміти заміри деяких дослідників, не можна заперечувати певну відмінність між тим, чи формується їхня уявна реальність залежно від нездатності, невміння або — від небажання чи бажання бачити.

наведеному Юнгом, тубільці зацікавлені побачити саме тварин, потенційну здобич, тому до сприйняття зображень людей вони лишаються неготовими. По суті, йдеться про несвідому упередженість у сприйнятті. Людина бачить те, що хоче, здатна, налаштована, схильна, прагне побачити. До цього бачення її спонукає певне бажання — бажання мисливця, яке керує його оком. Невипадково слово «охота» позначає як *бажання*, так і, власне, *полювання* (Даль 1998, стб. 2008—2010).

Щодо науковця, то його аналогія з мисливцем досить близька. Азартна наукова праця багато в чому нагадує полювання (Сартр 2001, с. 784). Учений також спрямований на здобич у вигляді *знання*. Згадаймо образ такого «мисливця», сінолога професора Кіна в романі Е. Канетті «*Осліплення*» (1992, с. 64). Позначення «пізнання» через метафору «бачення» в його випадку дещо гіпертрофовано підкреслюється униканням бачення і навіть сліпотю щодо оточення, яке лише відволікає його від безпосереднього предмета пізнання-бачення (Канетті 1992, с. 65—68 та ін.). Також, якщо завгодно, упередженість. Однак, іноді саме ця спрямованість на мету, як певна «зашореність», може призвести до необачності «мисливця» (читай, ученого), коли він, подібно до літописного Люта Свеналдича, женеться «*по звіри в лесе*», однак сам раптово стає жертвою іншого мисливця, князя Олега Святославича (під 975 р.) (ред. Адрианова-Перетц 1950, с. 53). Тож щодо науковця, то йому слід не забувати про можливість критики з боку колег²⁶, тобто бачити її, звертати на неї увагу, враховувати (не замовчувати), а головне із нею рахуватися, що, з етичного боку, є виявом поваги.

Ще Ж.-П. Сартр писав, що наукове дослідження, пізнання — не що інше, як намагання *привласнити*, в чому воно й подібне до полювання (2001, с. 783—786), а *знати* — це модальність *мати* (2001, с. 597). Важливим тонким нюансом, однак, здається відзначена Е. Фроммом (2000, с. 236—239) певна антитеза між «*мати знання*» і «*знати*», які відповідають двом життєвим категоріям — «володіння» і «буття». Гадаємо, визначення «мати знання», якоюсь мірою, може дорівнюватися до «мати публікації», коли вчений тішиться їх володінням, подібно до «Скупого рицаря» (також його предтечі — мізантропа Тімона Афіньського) (Лукиан 1935, с. 234—359), який при світлі сві-

чок милується в підвалі своїм золотом, не пускаючи в обіг цих статків. По аналогії, наукова ідея не має бути скарбом — річчю в собі. Якщо хтось її піддав критиці, то ти маєш відповісти. Ти маєш бути відкритий для дискусії.

Як ми неодноразово писали стосовно еквівалентних дарообмінів — основи соціального буття архаїчного суспільства, — за умови невиділеності *Я*, невідокремленості суб'єкта від об'єкта, по суті, не було уявлення про «*Я, що бачить*», а було, ніби, «*причастя спільному зору*», яке поширювалося не лише на людей, членів роду, але й на тварин і людські речі. Саме про таке причастя зору, очевидно, свідчить спостереження В. Я. Проппа (1986, с. 72) щодо реліктового збігу в мові позначень «сліпого» і «невидимого», яке, напевно, вказує на такий самий колишній збіг «видимого» і «зрячого». Тому, в свою чергу, встановлення договору між представниками різних груп, яке відбувається за допомогою рівнозначних дарунків, являє собою ніби обмін «речами-очами». В такий спосіб встановлюється «взаємне бачення-соціальність» (Писаренко 2020, с. 425—428). Відповідно, за «сліпотю» (невидимістю) закріпилося також значення «недарування». Скупий рицар або Тімон Афіньський — *невидимі-сліпі-недаруючі*. Так само сліпцем є скупий бог багатства Плутос (Аристофан 1983, с. 403—470; Лукиан, 1935, с. 234—359). Однак, навіть після виокремлення *Я*, сучасна людина певні норми «соціальності-дарування» перейняла від архаїки. Є улюблений філософами приклад з двома відвідувачами ресторану на півдні Франції: коли одному з них вже подали страву, а інший ще чекає навпроти, то перший наливає другому зі своєї карафки вина. А той, у свою чергу, частує свого візаві з власної карафки. Це вважається еталоном людського спілкування (Lévi-Strauss 1971, р. 58—59), для якого не є винятком і спілкування наукове. Якщо ти зустрівся з людиною поглядом, — ти даруєш і приймаєш у відповідь, а не поводишся як страус²⁷. Такими насправді є вчені, які уникають дискусії, милуючись своїм «науковим здобутком» як скарбом, річчю в собі, й ігнорують опонента, не відповідаючи на критику. Наші приклади показують, що такий підхід не лише антинауковий, але й, по суті, антисоціальний. Тим більше, коли йдеться про такий об'єкт підвищеної суспільної уваги, як Збруцький ідол, якому, так би мовити, всі причаються — своїм зором передусім. Наукове середовище це — гурток, поєднаний причас-

26. Для мисливця важливий зір, а *пізнання* передається через метафору *зору*. *Знати* це *бачити*. Втім, якщо для мисливця вибірковість зору (спрямованість на здобич) зрештою є допоміжною в отриманні результату — реальної тварини, то у випадку науковця залишається небезпека того, що прагнення побачити щось у вигляді ідеї (інтенція) може бути ним сприйняте за справжній результат. Іноді він сам не здатен це зрозуміти і для верифікації має бути залучений опонент, здатний «відкрити йому очі».

27. Порівн.: «*Запропоноване вино вимагає повернення вина, привітність вимагає привітності. Відносини байдужості ніколи не зможуть бути відновлені, якщо їх розірвав один із співрозмовників. Відтепер стосунки можуть бути лише сердечними або ворожими. Неможливо відмовитись від пропозиції сусіда випити келих вина, не образивши його*» (Lévi-Strauss 1971, р. 59).

тям спільній ідеї, спільним цінностям, але, як мінімум, певному об'єкту дослідження. З давніх давен *причастя* здійснюється у всіх на очах — ніхто не має права на усамітнення. Тут вкотре процитуємо вірші Р. Кіплінга, в яких, знову-таки, соціальний принцип поєднується з мисливським (Писаренко 2020, с. 426, прим. 1): «Здобич Зграї це — м'ясо Зграї. Маєш їсти його, де лежить; / Та якщо в своє лігво його сховаєш, то на світі тобі не жити»²⁸. Отже, причастя, як спільна дія, як причастя спільному зору насамперед, характеризується певним поєднанням місця і часу — воно *отілеснює* собою хронотоп. Останній, власне кажучи, виступає такою собі відособленою «територією зору». В цьому сенсі дуже примітне неодноразове не-публічне посилення авторів на те, що в них для відповіді на критику бракує часу. У зв'язку з цим пригадується визначення «людина свого часу», яке передбачає, що *час розуміється як певний простір*, і людина старшого покоління ніби не здатна вийти за межі «свого» хронотопу, своєї «території зору», аби вписатися у нову реальність. Коли нам говорять: «немає часу приділити тобі увагу», то це можна тлумачити так, що «ми не маємо змоги вийти за кордони свого явного часо-простору», синхронізуватися з тобою, твоїм середовищем, залишаючись, таким чином, «річчю в собі» — тим самим Скупим рицарем (Тімоном Афінівським). Йдеться ніби про паралельний, незалежний від науки світ.

Знову-таки, пригадується Фроммове — «мати чи бути?» — цього разу не «жити знанням», а використовувати його як певний капітал для набуття популярності²⁹. Хто б що не казав, а «вмінням себе подати», виглядати переконаливо, «купуються» не лише зарубіжні гранти, але й посади президентів. З цього приводу дуже доречний вислів, що його приписують Вікторові Гюго: «Змусити натовп розглядати вас — означає здійснювати акт влади»³⁰ (цит. за: Московичи 2011, с. 340). Втім, як часто-густо й передбачає жанр самопіару, приховування протилежної й досить обґрунтованої думки, по суті, є прихованим обманом, на зразок того, як в супермаркеті простроченість продукту маскують його яскравою обгорткою. В одному випадку — під загрозою шлунок, в іншому — мозок «споживача». А у більш віддаленій перспективі зазнає фіаско «маркетинг персонального бренду».

28. 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*» (Kipling 1905, p. 31).

29. Порівн.: «*Існуюча система освіти, як правило, спрямована на те, щоб навчити людей набувати знання як якесь майно, більш-менш пропорційне тій власності та тому суспільному становищу, які вони, ймовірно, забезпечать їм у майбутньому*» (Фромм 2000, с. 238).

30. Щоправда, термін «*натовп*», певним чином, характеризує і якість компетенції самого «володаря».

Висновок. Упродовж багатьох років критикуючи ідею Олексія Комара і Наталії Хамайко про польського поета першої чверті XIX ст. Тимона Заборовського як творця Збруцького ідола, зіштовхуємося з парадоксальною ситуацією, коли відмова від обстоювання своєї думки авторами в науковій літературі, ігнорування і замовчування існуючої критики сусідить із широкою популяризацією цієї вразливої ідеї в медіа. Не враховуються не лише статті авторів цих рядків, але й критичні роботи інших науковців, що побачили світ, як мінімум, впродовж останніх восьми років. Тим більше прикро, що постійною трибуною, принаймні, одного з авторів ідеї, став сайт «Локальна історія», який декларує шляхетну мету: «*Основною цінністю команди проекту є українська ідентичність. Це те, заради чого треба знати та розуміти минуле*» (Вікіпедія... 2024). При цьому «*смільвість руйнувати стереотипи та усталені міфи*», очевидно, не передбачає створення нових міфів та нехтування думкою фахівців.

Така, тупикова й неетична, з точки зору канонів науки, ситуація спонукала нас до спроби філософськи осмислити явище псевдонаукового популізму, що ігнорує фахову контраргументацію, застосовувавши до цієї ситуації «непомічання» або «ховання голови в пісок» соціальну теорію зору, зокрема, в його конотаціях *пізнання* (в аспектах *володіння і буття*) і *комунікації*. Саме унаочнення філософії соціального спілкування здатне, на наш погляд, запобігти подальшому поширенню прецеденту, створеного О. Комаром і Н. Хамайкою, — гальмівного щодо наукового поступу загалом та для вивчення Збруцького ідола зокрема.

ЛІТЕРАТУРА

Аверинцев, С. С. 1972. К истолкованию символики мифа о Эдипе. В: Грабарь-Пассек, М. Е., Гаспаров, М. Л., Кузнецова, Т. И. (ред.). *Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского*. Москва: Наука, с. 90-102.

Адемар Шабаннский, 2015. *Хроникон*. Санкт-Петербург; Москва: Евразия; Кіно.

Адрианова-Перетц, В. П. (ред.). 1950. *Повесть временных лет. Текст и перевод*. 1. Москва; Ленинград: АН СССР.

Аничков, Е. В. 1914. *Язычество и древняя Русь*. Санкт-Петербург: М. М. Стасюлевич.

Антонов, Д. И. 2014. Видеть и знать. Предисловие. В: Антонов, Д. И. (ред.). *Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии*. Москва: РГГУ, с. 7-13.

Аристофан, 1983. *Комедии*. 2. Москва: Искусство.

Бандрівський, М. 2016. Збруцький ідол — пам'ятка садово-паркової скульптури поч. XIX ст.: до мотивів фальсифікації та її авторства. *Історія релігій в Україні*, 26 (2—3): Науковий збірник світлій пам'яті професора Ярослава Дашкевича (1926—2010), с. 623-628.

Бенковский, К. 1886. Ближнее известие о времени и местности открытия каменного истукана Святови-

та в реце Збруче 1848 года, написанное Казимиром Бенковским, открывшим тот же истукан. В: Дедицкий, А. (ред.). *Литературный сборник, издаваемый Галицко-Русскою Матицею*, І. Львов: Ставропигийский институт, с. 31-34.

Винокур, И. С. 1967. Языческие изваяния Среднего Поднестровья. В: Рыбаков, Б. А., Сымонович, Э. А. (ред.). *История и археология Юго-Западных областей СССР начала нашей эры*. Материалы и исследования по археологии СССР, 139. Москва: Наука, с. 136-143.

Вікіпедія. Вільна енциклопедія. 2024. *Локальна історія* (online). Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/Локальна_історія (Дата звернення 30 квітня 2024).

Высоцкий, С. А. 1989. *Светские фрески Софийского собора в Киеве*. Киев: Наукова думка.

Гальковский, Н. М. 1916. *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*. І. Харьков: Епархиальная типография.

Гальковский, Н. М. 1913. *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*. II: Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. Москва: Печатня А. Снегирёвой.

Геннеп, А. ван. 2002. *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов*. Москва: Восточная литература.

Георгиев, П. 2016. *Каталог на паметници с антропоморфни изображения от ранното българско средновековие* (online). Issuu.com. Режим доступу: https://issuu.com/kreksofin/docs/katalogantropomorfni_izobrazhenia (Дата звернення 30 квітня 2024).

Грегори, Р. Л. 1970. *Глаз и мозг. Психология зрительного восприятия*. Москва: Прогресс.

Грейвс, Р. 2007. *Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии*. Екатеринбург: У-Фактория.

Гуревич, Ф. Д. 1941. Збручский идол. В: Артамонов, М. И. (ред.). *Этногенез восточных славян*. Материалы и исследования по археологии СССР, 6. Москва; Ленинград: АН СССР, с. 279-287.

Даль, В. 1998. *Толковый словарь живого великорусского языка*. II. Москва: Цитадель.

Еліаде, М. 2001. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. В: Еліаде, М. *Мефістофель і андрогін*. Київ: Основи, с. 469-591.

Жизнеописание... 2021. *Жизнеописание Оттона Бамбергского в церковных сочинениях и преданиях*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.

Жулинський, М. Г. (ред.). 2013. *Шевченківська енциклопедія в 6 томах*. 3: І—Л. Київ: Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України.

Инков, А. А. 2016. *Летописец Переяславля Суздальского: предисловие, перевод, комментарий*. Москва: МГУ.

Канетти, Э. 1992. *Ослепление*. Москва: Панорама.

Кирпичников, А. Н. 1965. Так называемая сабля Карла Великого. *Советская археология*, 2, с. 268-276.

Кирпичников, А. Н., Медведев, А. Ф. 1985. Вооружение. В: Колчин, Б. А. (ред.). *Древняя Русь. Город, замок, село*. Археология СССР, XV. Москва: Наука, с. 298-363.

Козьма Пражский. 1962. *Чешская хроника*. Москва: АН СССР.

Комар, А., Хамайко, Н. 2011. Збручский идол: памятник эпохи романтизма? *Ruthenica*, X, с. 166-217.

Комар, О. 2022. «Князівське поховання» з досліджень Йосифа Хойновського 1892 року в Старому Києві. *Opus mixtum*, 10, с. 49-74.

Корзухина, Г. В. 1950. Из истории древнерусского оружия XI в. *Советская археология*, XIII, с. 63-94.

Копеленко, Г. А. (ред.). 1985. *Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии*. Археология СССР. Москва: Наука.

Краулей, Э. 1905. *Мистическая роза. Исследования о первобытном браке*. Санкт-Петербург: А. В. Суворин.

Летописец... 1851. *Летописец Переяславля-Суздальского, составленный в начале XIII века (между 1214 и 1219 годов)*. Издан К. М. Оболенским. Москва: Университетская типография.

Литаврин, Г. Г. (ред.). 1988. *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*. Москва: Наука.

Лукиан. 1935. *Собрание сочинений*. 2. Москва; Ленинград: Academia.

Мелюкова, А. И. (ред.). 1989. *Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время*. Археология СССР. Москва: Наука.

Мицько, І. 2016. *Личковецький богомільський надгробок* (online). Сайт Zbruc.eu. Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/56678> (Дата звернення 30 квітня 2024).

Московичи, С. 2011. *Век толп. Исторический трактат по психологии масс*. Москва: Академический проект.

Нидерле, Л. 1924. *Быт и культура древних славян*. Прага: Пламя.

Петрухин, В. Я. 2017. К дискуссии о Збручском идоле: антропоцентризм славянского язычества или парковая скульптура XIX века? В: Толстая, С. М. (ред.). *Антропоцентризм в языке и культуре*. Москва: Индрик, с. 185-196.

Писаренко, Ю. Г. 1997. *Велес-Волос в язычницькому світогляді Давньої Русі*. Київ: Манускрипт.

Писаренко, Ю. Г. 2005. Збруцький ідол. В: Смолій, В. А. (ред.). *Енциклопедія історії України*. 3: Е—Й. Київ: Наукова думка, с. 314.

Писаренко, Ю. Г. 2010. Календарь на ковре (к постановке проблемы). В: Бубенок, О. Б. та ін. (ред.). *Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л. В. Матвеевой. Збірник наукових статей*. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, с. 369-383.

Писаренко, Ю. Г. 2012. А был ли Идол? (о статье А. Комара и Н. Хамайко). *Ruthenica*, XI, с. 108-129.

Писаренко, Ю. 2018. 1030-річчя Хрещення Русі та 170-річчя відкриття Збруцького ідола. *Opus mixtum*, 6, с. 153-174.

Писаренко, Ю. Г. 2020. Біля витоків власності (історико-антропологічний начерк). *Археологія і давня історія України*, 2 (35), с. 424-430.

Писаренко, Ю. 2023. Простір виявлення Збруцького ідола як аргумент проти його пізнього походження. *Простір в історичних дослідженнях*, 4, с. 31-41.

Пропп, В. Я. 1986. *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: ЛГУ.

Радович, Р., Сілецький, Р. 1996. Стеля та сволок у традиційному будівництві поліщуків (конструктивно-технологічний та обрядовий аспекти). *Народознавчі зошити*, 2, с. 78-92.

Райан, В. Ф. 2006. *Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России*. Москва: Новое литературное обозрение.

- Рыбаков, Б. А. 1981. *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- Рыбаков, Б. А. 1987. *Язычество Древней Руси*. Москва: Наука.
- Саксон Грамматик, 2017. *Деяння данов*. 2: Книги XI—XVI. Москва: Русская панорама; SPSL.
- Сартр, Ж.-П. 2001. *Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології*. Київ: Основи.
- Седов, В. В. 1982. *Восточные славяне в VI—IX вв.* Археология СССР. Москва: Наука.
- Сімонов, Д. 2022. *Збруцький ідол. Язичницький артефакт чи фальшивка? (Інтерв'ю з Н. Хамайко)* (online). Сайт «Локальна історія». Режим доступу: <https://localhistory.org.ua/rubrics/artifact/iazichnitskii-artefakt-chi-falshivka/> (Дата звернення 30 квітня 2024).
- Снітовський, О. 2018. *Знайдений 170 років тому на Тернопільщині Збруцький ідол й досі зберігає свої таємниці (фото)* (online). Терен. Тернопільські новини. Режим доступу: https://teren.in.ua/news/znajdenyj-170-rokiv-tomu-na-ternopilshhyni-zbrutskij-idol-j-dosi-zberigaye-svoji-tajemnytsi-foto_191631.html (Дата звернення 30 квітня 2024).
- Соловьёв, С. М. 1988. История России с древнейших времён. В: Соловьёв, С. М. *Сочинения*. I (1—2). Москва: Мысль.
- Срезневский, И. И. 1853. Збручский истукан Краковского музея. *Записки императорского Археологического общества*, V, с. 163-196.
- Токарев, С. А. 1988. Обряды и мифы. В: Токарев, С. А. (ред.). *Мифы народов мира (энциклопедия)*. 2. Москва: Советская энциклопедия, с. 235-237.
- Успенский, Б. А. 1982. *Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. Москва: МГУ.
- Фаминцын, А. С. 1995. *Божества древних славян*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Фромм, Э. 2000. *Иметь или быть? В: Фромм, Э. Величие и ограниченность теории Фрейда*. Москва: Аст.
- Хамайко, Н. 2024. *Початок Київської держави* (online). Сайт «Локальна історія» («Без Брому з Віталієм Ляскою» від 4 січня 2024 р.). Режим доступу: <https://localhistory.org.ua/videos/bez-bromu/khamaiko/> (Дата звернення 30 квітня 2024).
- Хведченя, С. Б. 2005. Збруч. В: Смолий, В. А. (ред.). *Енциклопедія історії України*. 3: Е—Й. Київ: Наукова думка, с. 314.
- Юнг, К. Г. 2002. Архаичный человек. В: Юнг, К. Г. *Проблемы души нашего времени*. Санкт-Петербург: Питер, с. 171-199.
- Юренко, С. П. 1990. Производственный и бытовой инвентарь. Оружие. Украшения. В: Баран, В. Д. (ред.). *Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период*. Киев: Наукова думка, с. 290-302.
- Cieślak, J. 2016. Światowid ze Zbrucza: wokół sporu o autentyczność zabytku. In: Chudzińska, B., Wojenka, M., Wołoszyn, M. (ed.). *Od Bachorza do Światowida ze Zbrucza. Tworzenie się słowiańskiej Europy w ujęciu źródłoznawczym. Księga jubileuszowa Profesora Michała Parczewskiego*. Kraków; Rzeszów, s. 353-372.
- Cieślak, J. 2018. Idol ze Zbrucza. Zabytek z XI wieku? In: Rosik, S., Jędrzejewska, S., Kollinger, K. (eds.). *Hierofanie, wierzenia obrzędy... Kultura symboliczna w średniowieczu między pogaństwem a chrześcijaństwem*. Materiały V Kongresu Mediewistów Polskich, 2. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, s. 69-102.
- Kayssarov, A. von. 1804. *Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung*. Göttingen: J. C. Baier.
- Kipling, R. 1905. *The Second Jungle Book*. New York: The Century Co.
- Kirkor, A. H. 1877. Wycieczka na Podole Galicyjskiej. *Kłosy*, XXIV (624), s. 378-379.
- Kirkor, A. H. 1883. Sprawozdanie i wykaz zabytków złożonych w Akademii umiejętności z wycieczki archeologicznej w roku 1882. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, VII, s. 51-65.
- Komar, O., Chamajko, N. 2013. *Idol ze Zbrucza: zabytek z epoki romantyzmu?* Supplement do Materiałów i sprawozdań Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, XXXIV. Rzeszów.
- Kozłowski, R. 1964. Badania technologiczne posagu Światowida z Muzeum Archeologicznego w Krakowie. *Materiały Archeologiczne*, V, s. 61-67.
- Leńczyk, G. 1964. Światowid Zbruczański. *Materiały Archeologiczne*, V, s. 5-60.
- Lévi-Strauss, C. 1971. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Łuczyński, M. 2015. «Światowid» ze Zbrucza — kontrowersyjny symbol pogańskiej słowiańszczyzny. *Slavia Antiqua*, 56, s. 53-85.
- Montfaucon, B. de. 1722. *L'antiquité expliquée et représentée en figures*. II. 2: La religion des Egyptiens, des Arabes, des Syriens, des Perses, des Scythes, des Germains, des Gaulois, des Espagnols et des Carthagiноis. Paris: F. Delaulne, etc.
- Naruszewicz, A. 1836. *Historia Narodu Polskiego*. II (II). Lipsk: Breitkopf i Haertel.
- Niederle, L. 1924. *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů*. II (1). Praha: Bursík & Kohout.
- Sammes, A. 1676. *Britannia antiqua illustrata: or the Antiquities of Ancient Britain*. I. London: Roycroft.
- Szymański, W. 1996. Posag ze Zbrucza i jego otoczenie. *Przegląd Archeologiczny*, 44, s. 75-116.
- Tyniec, A. 2016. Zbruczański posag — więcej pytań niż odpowiedzi? In: Chudzińska, B., Wojenka, M., Wołoszyn, M. (ed.). *Od Bachorza do Światowida ze Zbrucza. Tworzenie się słowiańskiej Europy w ujęciu źródłoznawczym. Księga jubileuszowa Profesora Michała Parczewskiego*. Kraków; Rzeszów, s. 373-380.
- Vulpius, Ch. A. 1826. *Handwörterbuch der Mythologie der deutschen, verwandten, benachbarten und nordischen Völker*. Leipzig: W. Lauffer.
- Zaborowski, T. 1936. *Pisma zebrane*. Warszawa: Gabinet Filologicznego Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

REFERENCES

- Averintsev, S. S. 1972. K istolkovaniiu simvoliki mifa o E-dipe. In: Grabar-Passek, M. E., Gasparov, M. L., Kuznetsova, T. I. (red.). *Antichnost i sovremennost. K 80-letiiu F. A. Petrovskogo*. Moskva: Nauka, s. 90-102.
- Ademar Shabannskii, 2015. *Khronikon*. Sankt-Peterburg; Moskva: Evraziia; Klio.
- Adrianova-Peretts, V. P. (red.). 1950. *Povest vremennykh let. Tekst i perevod*. 1. Moskva; Leningrad: AN SSSR.
- Anichkov, E. V. 1914. *Iazychestvo i drevniia Rus*. Sankt-Peterburg: M. M. Stasiulevich.
- Antonov, D. I. 2014. Videt i znat. Predislovie. In: Antonov, D. I. (red.). *Sila vzgliada: Glaza v mifologii i ikonografii*. Moskva: RGGU, s. 7-13.
- Aristofan, 1983. *Komedii*. 2. Moskva: Iskusstvo.
- Bandrivskiy, M. 2016. Zbrutskiy idol — pam'iatka sadovoparkovoi skulptury poch. XIX st.: do motyviv falsyfikatsii ta yii avtorstva. *Istoriia relihii v Ukraini*, 26 (2—3): Naukovyi

zbirnyk svitlii pam'iaty profesora Yaroslava Dashkevycha (1926—2010), s. 623-628.

Benkovskii, K. 1886. Blizshoe izvestie o vremeni i mestnosti otkrytiia kamennogo istukana Sviatovita v retse Zbruche 1848 goda, napisannoje Kazimirom Benkovskim, otkryvshim tot zhe istukan. In: Deditskii, A. (red.). *Literaturnyi sbornik, izdavaemyi Galitsko-Russkoiu Matitseiu*, I. Lvov: Stavropigiskii institut, s. 31-34.

Vinokur, I. S. 1967. Iazycheskie izvaiianiia Srednego Podnestrovia. In: Rybakov, B. A., Symonovich, E. A. (red.). *Istoriia i arkheologiiia Iugo-Zapadnykh oblastei SSSR nachala nashei ery*. Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR, 139. Moskva: Nauka, s. 136-143.

Wikipediia. Vilna entsyklopediia. 2024. *Lokalna istoriia* (online). Rezhym dostupu: https://uk.wikipedia.org/wiki/Локальна_історія (Data zvernennia 30 kvitnia 2024).

Vysotskii, S. A. 1989. *Svetskie freski Sofiiskogo sobora v Kieve*. Kiev: Naukova dumka.

Galkovskii, N. M. 1916. *Borba khristianstva s ostatkami iazychestva v drevnei Rusi*. I. Kharkov: Eparkhialnaia tipografiia.

Galkovskii, N. M. 1913. *Borba khristianstva s ostatkami iazychestva v drevnei Rusi*. II: Drevne-russkie slova i poucheniia, napravlennye protiv ostatkov iazychestva v narode. Moskva: Pechatnia A. Snegirevoi.

Gennep, A. van. 2002. *Obriady perekhoda: Sistematischeskoe izuchenie obriadov*. Moskva: Vostochnaia literatura.

Georgiev, P. 2016. *Katalog na pametnitsi s antropomorfni izobrazhenia ot rannoto balgarsko srednoviekovie* (online). Issuu.com. Rezhym dostupu: <https://issuu.com/kreksofin/docs/katalogantropomorfniizobrazhenia> (Data zvernennia 30 kvitnia 2024).

Gregori, R. L. 1970. *Glaz i mozg. Psikhologiiia zritel'nogo vospriiatiiia*. Moskva: Progress.

Greivs, R. 2007. *Belaia boginia: Istoricheskaia grammatika poeticheskoi mifologii*. Ekaterinburg: U-Faktoriia.

Gurevich, F. D. 1941. Zbruchskii idol. In: Artamonov, M. I. (red.). *Etnogenez vostochnykh slavian*. Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR, 6. Moskva; Leningrad: AN SSSR, s. 279-287.

Dal', V. 1998. *Tolkovy slovar zhivogo velikoruskogo iazyka*. II. Moskva: Tsitadel.

Eliade, M. 2001. Okultyzm, vorozhbystvo ta kulturni upodobannia. In: Eliade, M. *Mefistofel i androhin*. Kyiv: Osnovy, s. 469-591.

Zhizneopisanie... 2021. *Zhizneopisanie Ottona Bambergskogo v tserkovnykh sochineniiah i predaniiah*. Sankt-Peterburg: Dmitrii Bulanin.

Zhulynskyi, M. H. (red.). 2013. *Shevchenkivska entsyklopediia v 6 tomakh*. 3: I—L. Kyiv: Instytut literatury im. T. H. Shevchenka NAN Ukrainy.

Inkov, A. A. 2016. *Letopisets Pereiaslavlia Suzdalskogo: predislovie, perevod, komentarii*. Moskva: MGU.

Kanetti, E. 1992. *Oslепенie*. Moskva: Panorama.

Kirpichnikov, A. N. 1965. Tak nazyvaemaia sablia Karla Velikogo. *Sovetskaia arkheologiiia*, 2, s. 268-276.

Kirpichnikov, A. N., Medvedev, A. F. 1985. Vooruzhenie. In: Kolchin, B. A. (red.). *Drevniia Rus. Gorod, zamok, selo*. Arkheologiiia SSSR, XV. Moskva: Nauka, s. 298-363.

Kozma Prazhskii. 1962. *Cheshskaia khronika*. Moskva: AN SSSR.

Komar, A., Khamaiko, N. 2011. Zbruchskii idol: pamiatnik epokhi romantizma? *Ruthenica*, XX, s. 166-217.

Komar, O. 2022. «Kniazivske pokhovannia» z doslidzhen' Yosyfa Khoinovskoho 1892 roku v Staromu Kyievi. *Opus mixtum*, 10, s. 49-74.

Korzukhina, G. V. 1950. Iz istorii drevnerusskogo oruzhiia XI v. *Sovetskaia arkheologiiia*, XIII, s. 63-94.

Koshelenko, G. A. (red.). 1985. *Drevneishie gosudarstva Kavkaza i Srednei Azii*. Arkheologiiia SSSR. Moskva: Nauka.

Kraulei, E. 1905. *Mistshchenskaia roza. Issledovanie o pervobytnom brake*. Sankt-Peterburg: A. V. Suvorin.

Letopisets... 1851. *Letopisets Pereiaslavlia-Suzdalskogo, sostavlennyi v nachale XIII veka (mezhdru 1214 i 1219 godov)*. Izdan K. M. Obolenskim. Moskva: Universitetskaia tipografiia.

Litavrin, G. G. (red.). 1988. *Priniatie khristianstva narodami Tsentralnoi i Iugo-Vostochnoi Evropy i kreshchenie Rusi*. Moskva: Nauka.

Lukian. 1935. *Sobranie sochinenii*. 2. Moskva; Leningrad: Academia.

Meliukova, A. I. (red.). 1989. *Stepi evropeiskoi chasti SSSR v skifo-sarmatskoe vremia*. Arkheologiiia SSSR. Moskva: Nauka.

Mytsko, I. 2016. *Lychkovetskyi bohomylskyi nadhrobok* (online). Sait Zbruch.eu. Rezhym dostupu: <https://zbruch.eu/node/56678> (Data zvernennia 30 kvitnia 2024).

Moskovichi, S. 2011. *Vek tolpa. Istoricheskii traktat po psikhologii mass*. Moskva: Akademicheskii proekt.

Niderle, L. 1924. *Byt i kultura drevnykh slavian*. Praga: Plamia.

Petrukhin, V. IA. 2017. K diskussii o Zbruchskom idole: antropotsentrizm slavianskogo iazychestva ili parkovaia skulptura XIX veka? V: Tolstaia, S. M. (red.). *Antropotsentrizm v iazyke i kulture*. Moskva: Indrik, s. 185-196.

Pysarenko, Yu. G. 1997. *Veles-Volos v yazychnytskomu svi-tohliadi Daunoi Rusi*. Kyiv: Manuskrpyt.

Pysarenko, Yu. G. 2005. Zbrutskiy idol. In: Smolii, V. A. (red.). *Entsyklopediia istorii Ukrainy*. 3: E—I. Kyiv: Naukova dumka, s. 314.

Pysarenko, Yu. G. 2010. Kalendar' na kovre (k postanovke problemy). In: Bubenok, O. B. ta in. (red.). *Orientalni studii v Ukraini. Do yuvileiu L. V. Matvieievoi. Zbirnyk naukovykh statei*. Kyiv: Instytut skhodoznavstva im. A. Yu. Krymskoho NAN Ukrainy, s. 369-383.

Pysarenko, Yu. G. 2012. A byl li Idol? (o statye A. Komara i N. Khamaiko). *Ruthenica*, XI, s. 108-129.

Pysarenko, Yu. 2018. 1030-richchia Khreshchennia Rusi ta 170-richchia vidkryttia Zbrutskoho idola. *Opus mixtum*, 6, s. 153-174.

Pysarenko, Yu. G. 2020. Bilia vytoikov vlasnosti (istoryko-antropologichnyi nacherk). *Arkheologiiia i davnia istoriia Ukrainy*, 2 (35), s. 424-430.

Pysarenko, Yu. 2023. Prostrir vyjavlennia Zbrutskoho idola yak arhument proty yoho piznoho pokhodzhennia. *Prostrir v istorychnykh doslidzhenniakh*, 4, s. 31-41.

Propp, V. Ya. 1986. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki*. Leningrad: LGU.

Radovykh, R., Siletskyi, R. 1996. Stelia ta svolok u tradyt-siinomu budivnytstvi polishchukiv (konstruktyvno-tekhno-logichnyi ta obriadovy aspekti). *Narodoznavchi zoshyty*, 2, s. 78-92.

Raian, V. F. 2006. *Bania v polnoch. Istoricheski obzor magii i gadanii v Rossii*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.

Rybakov, B. A. 1981. *Iazychestvo drevnykh slavian*. Moskva: Nauka.

Rybakov, B. A. 1987. *Iazychestvo Drevnei Rusi*. Moskva: Nauka.

Sakson Grammatik, 2017. *Deianiia danov*. 2: Knigi XI—XVI. Moskva: Russkaia panorama; SPSL.

Sartr, Zh.-P. 2001. *Buttia i nishcho. Narys fenomenologichnoi ontologii*. Kyiv: Osnovy.

Sedov, V. V. 1982. *Vostochnye slaviane v VI—IX vv*. Arkheologiiia SSSR. Moskva: Nauka.

Simonov, D. 2022. *Zbrutskiy idol. Yazychnytskyi artefakt chy falshyvka? (Interv'iu z N. Khamaiko)* (online). Sait «Lokalna istoriia». Rezhym dostupu: <https://localhistory.org.ua/rubrics/artifact/iazichnitskii-artefakt-chi-falshivka/> (Data zvernennia 30 kvitnia 2024).

Snitovskiy, O. 2018. *Znaidenyi 170 rokiv tomu na Ternopilshchyni Zbrutskiy idol y dosi zberihae svoi taiemnytsi (foto)* (online). Teren. Ternopilski novyny. Rezhym dostupu: https://teren.in.ua/news/znajdenyj-170-rokiv-tomu-na-ter-nopilshchyni-zbrutskiy-idol-j-dosi-zberigaye-svoiy-tayemnytsi-foto_191631.html (Data zvernennia 30 kvitnia 2024).

Solovyev, S. M. 1988. Istoriia Rossii s drevneishikh vremen. In: Solovev, S. M. *Sochineniia*. I (1—2). Moskva: Mysl.

Sreznevskii, I. I. 1853. Zbruchskii istukan Krakovskogo muzeia. *Zapiski imperatorskogo Arkheologicheskogo obshchestva*, V, s. 163-196.

Tokarev, S. A. 1988. Obriady i mify. In: Tokarev, S. A. (red.). *Mify narodov mira (entsyklopediia)*. 2. Moskva: Sovetskaia entsyklopediia, s. 235-237.

Uspenskiy, B. A. 1982. *Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskikh drevnostei (relikty iazychestva v vostochnoslavianskom kulte Nikolaia Mirlikiiskogo)*. Moskva: MGU.

Yu. Pysarenko

AGAINST BIAS IN THE STUDY OF THE ZBRUCH IDOL (regarding the psychology of pseudoscientific populism)

Starting from 2011, the idea of Oleksiy Komar and Nataliya Khamaiko that the Zbruch Idol is not a medieval monument, but owes its appearance to the creative imagination of the Polish romantic poet of the first quarter of the 19th century Tymon Zaborowsky. He lived near the place where the idol was found, and was known, in particular, for a number of works related to Slavic paganism. Among many arguments, researchers put forward, for example, the alleged inconsistency of the images on the sides of the idol to the ancient epoch, and their reproduction according to T. Zaborowsky's idea of antiquity. In particular, the saber, in their opinion, copies the coronation saber of the emperors of the Holy Roman Empire called the «Sabre of Charlemagne», although the two sabres show a difference, in particular, in the shape of the cross-guards. The saber on the Zbruch Idol is straight, while Charlemagne's Saber is bent. The figures of the upper tier are said to be copied from the iconography of Boris and Gleb. In the same way, another argument of the authors regarding the material attributes of the idol — a cornucopia or a wedding ring — demonstrates that they do not so much see, as do not want to see, their antiquity.

The thesis about the unpunished throwing of the idol, weighing about 1 ton, into the Zbruch River, along which the Russian-Austrian border passed, or about the poet's installation of the idol not on his own land, but on a neighbor's land, cannot withstand criticism.

The greatly exaggerated influence of paganism on the work of Tymon Zaborowsky, who remains a supporter of Christianity in his works. None of his works mentions the stone Zbruch Idol or its alleged «prototype» — the four-headed wooden Swiatowit of the Western Slavs.

Although our criticism of the authors' idea of an «idolatrous poet» has been ongoing for 12 years, they have never once mentioned it, in particular, in the Polish reprint of their first article. They do not mention critical articles by other authors, in particular, Polish ones, who at one time accepted the conclusions of Ukrainian scientists with interest. Against the background of this silencing and ignoring of criticism, at least one of the co-authors, Nataliya Khamaiko, regularly continues to spread in his public interviews a contradictory narrative about the exalted poet-author of the Zbruch Idol, due to which the true cultural significance of this monument is leveled.

In our opinion, the authors' constant rebroadcasting of this dubious idea to the general public, while ignoring their many years of reasoned professional criticism, contradicts scientific ethics.

Keywords: Zbruch Idol, O. Komar, N. Khamaiko, T. Zaborowsky, ignoring criticism, pseudoscientific populism.

Одержано 24.05.2024

ПИСАРЕНКО Юрій, кандидат історичних наук (Ph. D.), Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна.

PYSARENKO Yuriy G., Candidate of Historical Sciences (Ph. D.), Hryhori Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine. ORCID: 0000-0003-3247-1176, e-mail: zirin@ukr.net.

Famintsyn, A. S. 1995. *Bozhestva drevnikh slavian*. Sankt-Peterburg: Aleteia.

Fromm, E. 2000. *Imet' ili byt'? V: Fromm, E. Velichie i ogranichenost teorii Freida*. Moskva: Ast.

Khamaiko, N. 2024. *Pochatok Kyivskoi derzhavy* (online). Sait «Lokalna istoriia» («Bez Bromu z Vitaliiem Liaskoiu» vid 4 sichnia 2024 r.). Rezhym dostupu: <https://localhistory.org.ua/videos/bez-bromu/khamaiko/> (Data zvernennia 30 kvitnia 2024).

Khvedchenia, S. B. 2005. Zbruch. In: Smolii, V. A. (red.). *Entsyklopediia istorii Ukrainy*. 3: E—I. Kyiv: Naukova dumka, s. 314.

Yung, K. G. 2002. Arkhaichniy chelovek. In: Iung, K. G. *Problemy dushi nashego vremeni*. Sankt-Peterburg: Piter, s. 171-199.

Yurenko, S. P. 1990. Proizvodstvennyi i bytovoi inventar. Oruzhie. Ukrasheniia. In: Baran, V. D. (red.). *Slaviane Iugo-Vostochnoi Evropy v predgosudarstvennyi period*. Kiev: Naukova dumka, s. 290-302.

Ciešlik, J. 2016. Światowid ze Zbrucza: wokół sporu o autentyczność zabytku. In: Chudzińska, B., Wojenka, M., Wołoszyn, M. (ed.). *Od Bachórze do Światowida ze Zbrucza. Tworzenie się słowiańskiej Europy w ujęciu źródłoznawczym. Księga jubileuszowa Profesora Michała Parczewskiego*. Kraków; Rzeszów, s. 353-372.

Ciešlik, J. 2018. Idol ze Zbrucza. Zabytek z XI wieku? In: Rosik, S., Jędrzejewska, S., Kollinger, K. (eds.). *Hierofanie, wierzenia obrzędy... Kultura symboliczna w średniowieczu między pogaństwem a chrześcijaństwem*. Materiały V Kongresu Mediewistów Polskich, 2. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, s. 69-102.

Kayssarov, A. von. 1804. *Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung*. Göttingen: J. C. Baier.

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

Kirkor, A. H. 1877. Wycieczka na Podole Galicyjskie. *Kłosy*, XXIV (624), s. 378-379.

Kirkor, A. H. 1883. Sprawozdanie i wykaz zabytków złożonych w Akademii umiejętności z wycieczki archeologicznej w roku 1882. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, VII, s. 51-65.

Komar, O., Chamajko, N. 2013. *Idol ze Zbrucza: zabytek z epoki romantyzmu?* Supplement do Materiałów i sprawozdań Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, XXXIV. Rzeszów.

Kozłowski, R. 1964. Badania technologiczne posagu Światowida z Muzeum Archeologicznego w Krakowie. *Materiały Archeologiczne*, V, s. 61-67.

Leńczyk, G. 1964. Światowid Zbruczański. *Materiały Archeologiczne*, V, s. 5-60.

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

Luczyński, M. 2015. «Światowid» ze Zbrucza — kontrowersyjny symbol pogańskiej słowiańszczyzny. *Slavia Antiqua*, 56, s. 53-85.

Montfaucon, B. de. 1722. *L'antiquité expliquée et représentée en figures*. II. 2: La religion des Egyptiens, des Arabes, des Syriens, des Perses, des Scythes, des Germains, des Gaulois, des Espagnols et des Carthaginois. Paris: F. Delaune, etc.

Naruszewicz, A. 1836. *Historia Narodu Polskiego*. II (III). Lipsk: Breitkopf i Haertel.

Niederle, L. 1924. *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů*. II (1). Praha: Bursík & Kohout.

Sammes, A. 1676. *Britannia antiqua illustrata: or the Antiquities of Ancient Britain*. I. London: Roycroft.

Szymański, W. 1996. Posag ze Zbrucza i jego otoczenie. *Przegląd Archeologiczny*, 44, s. 75-116.

Tyniec, A. 2016. Zbruczański posag — więcej pytań niż odpowiedzi? In: Chudzińska, B., Wojenka, M., Wołoszyn, M. (ed.). *Od Bachórze do Światowida ze Zbrucza. Tworzenie się słowiańskiej Europy w ujęciu źródłoznawczym. Księga jubileuszowa Profesora Michała Parczewskiego*. Kraków; Rzeszów, s. 373-380.

Vulpis, Ch. A. 1826. *Handwörterbuch der Mythologie der deutschen, verwandten, benachbarten und nordischen Völker*. Leipzig: W. Lauffer.

Zaborowski, T. 1936. *Pisma zebrane*. Warszawa: Gabinet Filologicznego Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.