

*Джулай Ю. В.*

## В. ПЕТРОВ ТА Л. ВІТГЕНШТАЙН ЯК КРИТИКИ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ ПРАЦІ ДЖ. ФРЕЗЕРА «ЗОЛОТА ГІЛКА»

*Предметом статті є зіставлення підходів і контекстів критики праці Дж. Фрезера «Золота гілка» відомим українським письменником В. Петровим та видатним австрійським філософом Л. Вітгенштайном.*

На перший погляд здається, що формат тем і проблем, які стосуються безпосередньо праці Дж. Фрезера «Золота гілка» і присутні в інтелектуальному просторі повісті В. Петрова (В. Домонтовича) «Доктор Серафікус» важко зіставити із спеціальними критичними зауваженнями Л. Вітгенштайна, що теж присвячені цій праці британського антрополога. Але це так тільки на

© Джулай Ю. В., 2002

перший погляд. У повісті В. Петрова «Доктор Серафікус» головний герой — вчений, професор, викладач наукової організації праці та рефлексології, дописувач до німецькомовного «Архіву класичної давнини» ("Archiv für Klassische Altertumer") Василь Хрисанфович Комаха, по-перше, займає позицію «жерця-хранителя» раціональності магічно і міфологічно орієнтованої

поведінки людей [1]. По-друге, професор Комаха є активним критиком спроб переказувати раціональність казок, міфів, магічних ритуалів як гру уяви, дивацтво, натузну оригінальність і, врешті-решт, як помилку на тлі панування у житті сучасної цивілізації наукового світогляду [2]. Як і для головного героя повісті В. Петрова, для Л. Вітгенштайна також є неприйнятною спроба подавати магічні та релігійні погляди як хибні уявлення, що трималися довгий час у свідомості людини за рахунок недостатнього рівня знання про загальний порядок через відсутність відповідного знання сутності багатьох окремих явищ [3]. Не дивно, що начебто правильна на загальному рівні теза Дж. Фрезера про переваги наукового пояснення закономірностей у природі перед відповідними магічними або релігійними поясненнями при тлумаченні причин існування конкретно-історичних форм релігійних поглядів обертається на вкрай недолугу гіпотезу, що відразу впадає в очі. Так, у рецензії на працю Дж. Фрезера «Тотемізм і екзогамія» професор А. І. Максимов не без іронії відзначав, що пояснення існування тотемізму через відсутність у «дикунів» знання про фізичні стани та умови біологічного відтворення людей і тварин і, зокрема, відсутність знання про функції осіб чоловічої статі у цьому відтворенні є, м'яко кажучи, «сміливими висновками» [4].

Зрозуміло, що зняття з магії та релігії позначки «хибного уявлення» або «неправильної думки» могло відбутися лише шляхом їхнього виправдання як специфічних, але все ж таки різновидів раціональності, що вбудовано в них. Як варіант раціональності, ширшої за раціональність істини, саме в контексті критики Л. Вітгенштайном Фрезерового тлумачення хибності магічних і релігійних поглядів, пропонувалося прийняти для магії та релігії за зразок раціональність «образу життя» [5]. Але це не єдино можливий варіант тлумачення раціональності магії та релігії. На час очікуваного друку завершеної повісті у 1929 р., що тоді таки не відбувся, антропологи вже активно опановували психоаналітичні версії раціональності тотемізму, магії та релігії в цілому, функціоналістські тлумачення ритуально-міфологічних і ритуально-магічних комплексів.

З 1928 р. починає свою ходу структурний функціоналізм у тлумаченні раціональності чарівної казки. Серед цих варіантів тлумачення раціональності магічних та релігійних уявлень головний герой повісті «Доктор Серафікус» професор Комаха обирає шлях зближення їхньої раціональності саме з раціональністю істини, бо вони мають досить правдиво саму дійсність. «Чи варто було б жити в світі ...якщо

твої гадки хибні і твої поняття розходяться з дійсністю?» [6].

До того ж слід зважити на те, що принцип єдності онто- і філогенезу, запропонований Е. Геккелем, повз який надалі не пройшов майже ніхто з істориків, антропологів, фізіологів, психологів, набув з причини такого поширення аксіоматичного вигляду. Грою в метафору про «дитинство людства» стала вимога розглядати дитинство як скорочене повторення стадій розвитку людства в цілому. Ось чому маленька дівчинка Ірця з повісті «Доктор Серафікус», її поведінка та судження стають для професора Комахи контекстом виправдання раціональності «дитинства людства». По-третє, особлива раціональність дитячої поведінки, за свідченням героя повісті «Доктор Серафікус», головним чином складається з оперування уявними предметами як реальними, але без ототожнення з останніми. Наявність такого твердого погляду є дивною, бо саме на світ уявних предметів, їхніх імен дитиною замкнено решту світу. Ось як про це пише особисто Василь Хрисанфович: «*Ніби* - улюблена схема слів, думок, вчинків Ірчиних. В *ніби*, в уявлене неначе замкнено всі події, все коло її днів. Вона задовольняється з *ніби*. Проводячи межу між *ніби* й тим, що є, вона ясно відчуває різницю, що відокремлює *ніби* від реальності ... Вона не заперечуватиме існування водяних, але фантастичними уявленнями вона оперуватиме з цілком тверезою логічною послідовністю» [7].

Саме контекст «раціональності дитинства» професор Комаха використовує для того, щоб непомітно перейти до етнологічної легітимізації значення тотемних факторів у справі запліднення жінки. «Усі народи певні, що жінка може завагітніти, приміром, од вихру, щось зівши або проковтнувши вишневу кісточку. Тубільне населення Австралії певне того, що для того, щоб запліднитись, досить подивитися на ератипу, "камінь дітей» [8]. Але саме тут, непомітно для самого професора, логіка дитячого «ніби» стосовно ролі тотемних факторів у заплідненні жінки, що могла б, попри все, відокремлюватися від реальних причин вагітності, заступає місце реального відображення цих причин. Додатковим аргументом на користь етнологічних версій позастатевого запліднення стає критика як окремих рис культури сучасної цивілізації, так і культури сучасної цивілізації в цілому. Наприклад, статеве запліднення, про яке вже йшла мова, за словами головного героя повісті «Доктор Серафікус», з одного боку, це — «плід чистого розумування, а з другого - висновок вульгарного і грубого емпіризму» [9]. Такий вульгарно-емпіричний висновок належить ері позитивізму, механістичного

світогляду та мислення [10]. Людство механічного світогляду, попри всю цивілізацію, «лишилося варварським у своїх почуттях і бажаннях» [11]. Не без іронії професор Комаха пропонує замінити назву книжечки німецького етнологу Вайле про дикунів «Культура безкультурних» ("Die Kultur der Kulturlosen") на «Безкультурність культурних» ("Die Kulturlosigkeit der Kulturullen") і використати останню назву для книжечки про сучасну західну цивілізацію [12].

Останній антропологічний поворот у бік праці Дж. Фрезера «Золота гілка» пов'язаний з критикою тлумачення останнім давньоєгипетської казки про «двох братів». Як відомо, з давньоєгипетської легенди (а не казки) у Дж. Фрезера починається цикл оповідей, що стосуються уявлень про перебування душі поза тілом у народів неарійської раси. Саме до цієї легенди Фрезер демонстрував приклади народних казок з арійського ареалу (від Ірландії до Індії), в яких теж душа здатна була існувати поза тілом. Зміст цієї легенди начебто простий і короткий: «Один з братів запарував власне серце і вклав його у квітку акації; але він миттєво вмирає, коли люди, яких підмовила його дружина, зривають цю квітку; він оживає, коли його брат знаходить загублене серце всередині ягоди акації та занурює його у чашу із свіжою водою» [13]. У Дж. Фрезера, на думку професора Комахи, ця легенда тлумачиться як переказ про трансформації та мандри душі, що є «вкрай недоречним, бідним тлумаченням» [14]. Отже, ця легенда аж ніяк не може виступати варіантом відомої орфічної схеми метемпсихозу — переселення душі та її функції під час вивільнення від тіла. Це означає, що більш багаті, слушні та органічні тлумачення цієї легенди не мають містити навіть натяку на смисл набуття досвіду душею під час метемпсихозу, перевтілення, воскресіння, відродження, участі у процесі трансформації [15].

Але не боячись будь-яких звинувачень у недоречних модернізаціях, можна припустити, що бажання сховати серце у квітку акації — це дія, до якої одруженого брата спонукало стійке відчуття небезпеки. Можливо, що відчуття загрози своєму життю для чоловіка було лише останнім проявом захисту у відповідь на агресію дружини, яку він відчував повсякденно. Цей страх щодо дружини і, ширше, «жінки взагалі», що спонукав у нашому випадку сховати серце у квітку акації, трохи згодом психологи почнуть переписувати в поняттях архетипічної моделі несвідомого. Тоді несвідоме відчуття небезпеки, що спровоковане «жіночим началом», має тихо закріпитися в душі кожного чоловіка під виглядом архетипічної «жінки взагалі» — «аніми». Майбутня архетипічна модель «аніми» засвід-

чить, що у своїх витоках до формування образу «жінки взагалі» перш за все докладає руку мати. Тому і чутлива до небезпеки з боку жінок душ; одруженого чоловіка з легенди про «двох братів» мала спочатку скластися внаслідок негативних дій матері. Як наслідок, душа хлопчика стала пригніченою, в ній з'явилося і почало зростати відчуття невпевненості і, врешті-решт, відчуття небезпеки [16]. До цієї гіпотези можна додати ще одну: дружина нашого «боягуза» лише свідомо допомагала своєму чоловікові кваліфікувати свої бажання як «гіньові», тобто такі, яких слід уникати і соромитися на людях [17]. Ця гіпотеза щодо джерел формування похливної душі в одного з братів давньоєгипетської легенди не є якимось перебільшенням у кожній з двох своїх частин. Тим більше, що Л. Вітгенштайн доречно вказує на використання Дж. Фрезером у праці «Золота гілка» таких понять, як дух і тіло в сучасному, але не архетипічному значенні [18].

Більш певно можна стверджувати, що місце для переховування душі у квітку акації було обрано не випадково. Відомо, що у давніх єгиптян та євреїв акація й тамариск позначені чи не найвищим рівнем релігійної шани. Це пов'язано із тим, що акація символізує безсмертя, бо сама по собі є дуже життєздатною та життєстійкою. Відомо, що акація є символом весняного рівнодення, бо саме в ці дні воскресає сонячне божество. Оскільки квітки акації є дуже чутливими — зморщуються від найменшого дотику, їх обрано як символ чистоти та цнотливості. І нарешті, акація є важливою емблемою у Великих Містеріях, присвячених Озірісу та Серапісу [19]. Саме під час цих містерій кандидати у посвячення перед випробуванням «несли з собою гілки цього священного дерева або невеликі букети цих квітів» [20]. Врахування символічних ознак квітки акації може дати поштовх до розвитку тлумачення легенди про «двох братів». По-перше, агресивна дружина могла використати функціональне призначення квіток акації у Великих Містеріях з тим, щоб уникнути підозри в організації вбивства свого чоловіка. По-друге, серце, в якому сховано душу, є водночас схованкою вищого вогню світу, матеріальним аспектом сонячної життєздатності. Серце є схованкою не сонця, а місцем символічного прояву принципу життєспроможності Природи, відомого древнім єгиптянам під ім'ям Озіріса [21].

Ось чому вбивство, навіть так тонко задумане, мало, врешті-решт, провалитися, бо не здатне подолати принципу вічного відновлення енергії Природи навіть у матеріальній царині — серці. Інша річ, що деякі активні дії допомогли швидше спрацювати силі цієї життєтворної

енергії. У легенді такими діями є братові пошуки серця, знахідка в ягоді (звичайно наповненій зернятками) серця та підключення до відновлення життя життєвідтворюючих властивостей води. Як результат, одружений брат повертається до життя. В певному розумінні це повернення є, до певної міри, народженням, що відбулося під час трансформації душі, яке аж ніяк не потребувало якогось там запліднення жінки. Якщо рахуватися з можливістю таких тлумачень окремих моментів легенди про «двох братів», можна побачити, що в них відсутні будь-які натяки на примітивізм фольклору давньоєгипетської культури часів правління Рамзеса Другого.

З повісті В. Петрова (В. Домонтовича) відомо, що саме наочна відсутність апеляцій до культурного примітивізму у тлумаченні легенди про «двох братів» в академічній доповіді професора Комахи вигідно вирізняла його на тлі обов'язкового використання тези про примітивізм магічно-релігійних поглядів «дикунів» представниками першої хвилі антропологічного еволюціонізму. Однак ця різниця впадала в око не академічним спеціалістам, котрі якраз не погоджувалися з багатьма моментами професорової доповіді, а зацікавленим слухачам, головними серед яких, за сюжетом повісті, стають інтелектуалка Вер Ельснер та її, удавано присутній, батько. «Мій батько, коли б він був присутній на вашій доповіді, не згодився б із вами і з вашою критикою Фрезероваго тлумачення "Казки про двох братів", бо він і досі лишається прихильником Фрезера, Тейлора і Моргана, як і тридцять років тому, коли він вивчав своїх голідів на Амурі, але я вас підтримуватиму проти мого батька» [22]. Але існує ще й прихований, внутрішній зв'язок між умовно «комашиною» версією тлумачення «казки про двох братів» та переживаннями професора другого розряду Комахи Василя Хрисанфовича, набутими під час спілкування з жінками.

У післямові до повісті «Доктор Серафікус», ідо подається як путівник — «Бедекер до роману», Ю. Корибут намагався показати, що у повісті жіночі персонажі є частиною негативного психологічного досвіду переходу професора із ізольованого інтелектуального світу в світ не-Я [23]. У стислій схематичній формі Ю. Корибут перетворює цей вихід у світ на втечу від нього. Любов до теплої, маленької рожевої жінки, п'ятирічної Ірці, про почуття до якої вголос говорить сам Комаха, не сприймається оточуючими ІК реальний прояв почуття любові [24]. Поява в житті Василя Хрисанфовича Тетяни Сергіївни Тасі) сягнула рівня звичайної розмови лише через десять років після їхнього знайомства. Цей час був потрібний для того, щоб «звикнути до

думки, що вони — він і Тася — знайомі один з одним і, звикши, тепер уперше розмовляли, як належить добрим і хорошим давнім друзям...» [25]. Тепер вони, можливо, будуть друзями, але не більше того. Біль та спогади прийшли тільки до Тасі [26]. Кохання до Вер Ельснер, де все через біль, поволі перетворилося на роздуми над власними почуттями. Ці роздуми перетворилися з уявної розмови двох закоханих на монологи, які Василь Хрисанфович записував і мав за листи, ніколи їх не відправляючи. Але назвати навіть ці дії втечею від світу можна лише частково. Скоріше за все, тут виявляється несумірність тягіння професора майже в усьому до «монументальності», за власним визнанням — до монументальності бажань, та егоїзмом швидкоплинних стосунків чоловіка та жінки. Десять років, щоб тільки стати співбесідником і кандидатом у друзі, тисячі сторінок читання заради невеличкого доробку. Звичайно, за такої логіки, для того щоб мислити, Комасі були потрібні тисячоліття.

Професор зізнається: «Вічність для мене реальніша, ніж століття. Чи не тому я досліджую міфи та казки?» [27]. Саме в контексті цього зізнання слід згадати про надання професором визначальної ролі тотемічним силам, тотемам у справі продовження людського роду. Якщо жінки тубільців Австралії хотіли завагітніти, вони йшли до кам'яного тотему, «каменя дітей». Ось чому, з уявної позиції тотему, бажання тисячі жінок завагітніти і надання їм можливості мати дітей аж ніяк не натякає на статеві стосунки тотему з ними. Відтак зізнання Василя Хрисанфовича у «надбажаннях» — бажанні кохати тисячу жінок і відповідна підозра його у «новому» донжуанстві або підозра у жонофобії — це, скоріше, різні боки не досить адекватного сприйняття демонстрації професором серафічної позиції у світі, схожій на позицію «каменю дітей» [28]. Тому легенда про «двох братів» підтримувала задоволення від перебування професора у серафічних станах бажань. Саме невпинна дія священних принципів відновлення природи на процес поновлення життя поза статевиими стосунками чоловіка та жінки тішила Василя Комаху.

Досить «серафічний» Л. Вітгенштайн здатний визнати, що не має симпатій до сучасної європейської цивілізації, не розуміє її цілей, якщо вони взагалі є, так само, як і герой повісті В. Домонтовича, не бачить необхідності в тому, щоб розглядати ритуально-міфологічну свідомість «дикунів» та їхні звичаї як купу всіляких дурниць, що підтримується тільки відповідним браком наукового знання [29].

Але повернення раціональності стародавнім міфам, ритуалам та звичаям для Вітгенштайна

аж ніяк не означає повернення їм раціональності істинного судження. Більше того, звичай не слід пояснювати через відповідні погляди на устрій світу, природи, бо і погляди, і звичай просто співіснують разом [30]. Слід стерегтися сприйняття співіснуючих явищ як таких, що породжують одне одного. Якщо цього не усвідомлювати, тоді виникатимуть порожні гіпотези про тотожність у мисленні дикуна ритуальної дії та фактичної дії попри те, що обидва класи дій можуть сприйматися як одна складна подія. Ритуальне вбивство звіра, що породжує імпульси спонукаючого натхнення та задоволення від переживання таких імпульсів попри те, що символічно заступає місце реального звіра, аж ніяк не стає від цього завершальним акордом успішного полювання. Наприклад, коли «під час церемонії всиновлення названа мати витягає дитину з-під спідниці, то буде безглуздом думати, ніби тут має місце помилка і жінка вірить в те, що вона дійсно народжує дитину» [31]. Це означає, що, скажімо, спілкування професора Василя Комахи з повісті «Доктор Серафікус» із маленькою Ірцею заступає бажання мати дитину (символізує його) і надалі набуває мовного вираження в зізнаннях професора про любов до цієї дитини. Але це аж ніяк не означає, що цього бажання достатньо, щоб вкупі із тотемом, як це робили жінки австралійських племен, народити дитину. Цього недостатньо навіть не тому, що для цього потрібна така дія, як статеве запліднення, а тому, що ритуал лише надає бажанню мовно-символічного вираження. Зображення певного бажання є, таким чином, зображенням його реалізації. Магія якраз і перетворює на зображення бажання; вона надає бажанню вираження [32].

Для Л. Вітгенштайна останнє відношення вираження має надзвичайно велике значення. По-перше, тлумачення Вітгенштайном ритуально-церемоніальних практик як форм «вираження» бажання дозволяло, як йому здавалося, зблизити суттєво поняття звукового та письмового оперування знаками у мові і поняття оперування образами, образним світом у межах фантазії [33]. В певних межах саме тотожність знаків та образів характеризує внутрішні особливості фантазії. По-друге, саме мовна форма фіксації фантазії робить, як це не дивно, фантазії нібито примітивних «дикунів» досить сучасними. «Коли я говорю,— зазначає Л. Вітгенштайн,— <мене бог покарав>, це є свідченням на користь того, що у такий спосіб я маю на увазі дещо, що аж ніяк не потрібно пов'язувати з цією вірою» [34]. По-третє, семантичне поле мови і, відповідно, кількість уже напрацьованих форм вираження образів фантазії настільки значні, що дозволяють вважати будь-яку істо-

рично-конкретну версію існування ритуалу не черговим ступенем його розвитку, а інтегрально «прозорою формою», інтегральним формальним зв'язком ритуалів усіх часів в єдиній релігійній або магічній церемонії. Саме ця «прозора форма», формальний зв'язок ритуалів заступає схему гілкування рослин, що мала відображувати розвиток ритуалів [35].

Остання теза означає, що сам мовно-знаковий простір форм, котрі надають виразності враженням, має дуже специфічну просторову транскрипцію часу. Найдавніші ритуали — це мовно-знакові форми вираження перших глибоких вражень від майже усіх явищ та їхніх зв'язків. А теперішній час — це гра вже давно не наївної фантазії, що знов і знов відкриває глибини та перспективи для вираження власних вражень і переживань у ритуалах давніх часів [36].

Але утворення інтегрально «прозорої форми» ритуалів не пов'язується Л. Вітгенштайном тільки із можливістю переживати глибини чаруючого примітивізму ритуальної поведінки. Інтегрально «прозора форма» ритуалів також пов'язана із сучасним життям, яке є відкритим щодо творення нових ритуалів із значним символічним резонансом. Чого вартий ефектний ритуальний жест брата композитора Шуберта, який розрізає партитури після його смерті! [37]. Саме щось схоже на динамічний коловорот психічних асоціацій ідей стає у Вітгенштайна аналогом динамічної основи відбудови «прозорої форми», що відкриває живий характер старої традиції і водночас незрозумілу для давнини її сучасну глибину. Цим гіпотетичним, кожному з нас доступним агентом відкриття глибини стародавніх ритуалів є не просто дівчача гра фантазії або асоціації ідей. Якби це було тільки так, то кожен з нас був би здатний відкрити самостійно у давніх ритуалах щось «своє», особисто значуще і привабливе для себе [38]. Але такий висновок може підштовхнути нас відмовитися від того, щоб пам'ятати про необхідність бачити реальний сенс речей. Останній перетворюється для нас на систему, кожен елемент якої є «принадним» для когось явищем.

Насправді ж більш реальним агентом творення інтегрально «прозорої форми» ритуалів, обрядів та звичаїв є т. зв. «внутрішня природа» обряду, те, що Вітгенштайн назвав «душею свята» [39]. «Душа свята» — це поняття інтегрального портрета агентів свята, їхні дії, характер ігор, яким живе кожен з учасників свята поза святом. Врешті-решт, це портрет творців та рядових учасників обряду, що може дати додаткові значення для відкриття глибини обрядів, у порівнянні із тими, які може дати сам ритуал, обряд, свято в цілому. Саме цей, позаобрядовий,

«контекст життя» авторів та акторів обрядової дії, що серйозно ставляться до гри, розглядається Л. Вітгенштайном як реально діюче підґрунтя прозорої ритуальної форми. Саме через цю присутність позаобрядового «контексту життя» в ритуально-обрядовому житті розігрується можливість виникнення неочікуваного, вражаючого уяву значення ритуалу. Л. Вітгенштайн при цьому не забуває сказати, що поворот обряду в бік неочікуваного значення аж ніяк не схожий на моральний урок театральної дії. Навіть якщо людині колись дістався особливий кусень пирога «Бельтана» і це «призначило» його на посаду «чорта» або «мерця», то це вражає нас саме тоді,

коли ми розуміємо, що вся ця дія схожа на жереб, який відкриває комусь шлях (важко навіть уявити) до приниження людини за будь-яку припустиму межу [40]. Відчуття безглуздя вказує і на незрозумілість самого існування ритуальної форми збереження для можливості подібного приниження. Якщо ж відмовитися від гіпотези «жереба», тоді на місце однієї тривоги прийде інша — відчуття, що ритуальна дія не має ніяких пояснень [41]. Але всі ці неочікувані психологічні горизонти гіпотетичних значень ритуальної дії відкриваються людині з її власного досвіду щодо дивної поведінки інших людей, хоча вони і не стояли біля витоків цих обрядів.

1. Домонтович В. Доктор Серафікуе. — Мюнхен: Нова українська трибуна, 1947. — С. 24; 26; 28—29.
2. Там само. — С. 25; 28; 55—56; 108; 111—112.
3. Вітгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера // Историко-философский ежегодник. — М., 1989. — С. 251—252.
4. Максимов А. Рецензия на работу: Frazer J. «Totemism and exogamy». Vol. I—VI // Этнографическое обозрение. — Кн. LXXXVI—LXXXVII. — № 3—4. — М., 1910. — С. 197.
5. Касавин И., Сокулер З. Рациональность в познании и практике. — М: Наука, 1989. — С. 156.
6. Домонтович В. Вказ. праця. — С. 15.
7. Там само. — С. 30.
8. Там само. — С. 28.
9. Там само.
10. Там само.
11. Там само. — С. 56.
12. Там само.
13. Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. — М: Политическая литература, 1986. — С. 629.
14. Домонтович В. Вказ. праця. — С. 21.
15. Юнг К. Душа и миф. Шесть архетипов. — К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. — С. 250—274.
16. Франц М.-Л. Процесс индивидуации // Человек и его символы. Под ред. К. Г. Юнга. — СПб., 1996. — С. 225.
17. Там само. — С. 225.
18. Вітгенштайн Л. Вказ. праця. — С. 256—257.
19. Холл Мэшли П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. — Новосибирск, 1992. — С. 68.
20. Там само. — С. 340.
21. Там само. — С. 138, 331.
22. Домонтович В. Вказ. праця. — С. 108.
23. Корибут Ю. Доктор Серафікуе: Бедкер до роману II Домонтович В. Доктор Серафікуе. — Мюнхен: Нова українська трибуна, 1947. — С. 160.
24. Домонтович В. Вказ. праця. — С. 109—110.
25. Там само. — С. 154.
26. Там само. — С. 157.
27. Там само. — С. 156.
28. Там само. — С. ПО—111, 156.
29. Wittgenstein L. Culture and value. — The University of Chicago Press, Chicago, 1980. — P. 6.
30. Вітгенштайн Л. Вказ. праця. — С. 251.
31. Там само. — С. 259.
32. Там само. — С. 253.
33. Там само. — С. 255.
34. Там само. — С. 256.
35. Там само.
36. Там само. — С. 255, 257, 260.
37. Там само. — С. 254.
38. Там само. — С. 257.
39. Там само. — С. 259.
40. Там само. — С. 262.
41. Там само.

Y. V. Dghulay

## V. PETROV AND L. WITGENSTEIN AS CRITICS OF ANTHROPOLOGICAL IDEAS OF FRAZER'S «GOLDEN BOUGH»

*The subject of this article is the correlation of critic attitudes and contexts of Frazer's «Golden Bough» by V. Petrov, wellknown Ukrainian writer and by L. Wittgenstein, outstanding austrian philosopher.*