

КЕЛЬТСЬКІ МОТИВИ В ІСТОРИЧНИХ ПЕРЕКАЗАХ ЗАКАРПАТТЯ

Проблема перебування кельтів на території України, а також їхньої взаємодії зі слов'янським населенням, належить до тих проблем вітчизняної історії, які ще й досі не отримали належного наукового розв'язання. Хоча серед археологів дискусія з цього приводу ніколи не припинялася¹, в історичній науці віддавна панує думка про незначну участь кельтів в етнокультурних процесах на українських землях в епоху раннього залізного віку. Водночас, останні дослідження у галузі лінгвістики показують, що вплив кельтського фактору на ці процеси насправді був набагато глибшим ніж це здавалося раніше². Додаткові аргументи до цієї дискусії могли б надати фольклорно-етнографічні джерела. Плідність такого шляху вже показав К.М. Тищенко, який у своїй нещодавній роботі виявив близькість деяких українських та кельтських фольклорних персонажів³.

Відправною точкою у подібному компаративному дослідженні може служити усна народна творчість Закарпаття – регіону, де тривале існування розвиненої кельтської культури на сьогоднішній день вважається доведеним. На рубежі IV – III ст. до н.е. кельтські племена, носії латенської археологічної культури, проникають у Верхнє Потисся, підкорюючи місцеве північнофракійське населення. Потягом двох наступних століть на цих теренах утворюється змішана етнічна група, кельтський компонент якої відіграє домінуючу культурну та політичну роль⁴. В сер. I ст. до н. е. Верхнім Потиссям оволодівають племена даків, які активно переймають здобутки місцевої культури⁵. Згодом сюди ж проникають германські племена⁶. Нарешті, з VI ст. відбувається інфільтрація на Закарпаття слов'ян, які могли запозичити від місцевого субстрату деякі архаїчні елементи усної традиції.

В межах однієї статті неможливо охопити весь комплекс закарпатського фольклору, тому, в якості прикладу, звернемося до двох, найбільш показових з погляду кельтології, стародавніх легенд, що збереглися на Закарпатті у багатьох варіантах. Перша з них – легенда про ужгородського князя Лаборця, відомості про якого подає також угорська хроніка XIII ст. “Gesta Hungarorum”. Анонімний хроніст повідомляє, що в період угорської експансії (кін. IX – поч. X ст.) Лаборець був васалом болгарського князя Салана і володів практично усією територією Верхнього Потисся, включаючи міста Ужгород та Земплін (суч. Словаччина)⁷.

Про життя і діяльність Лаборця практично нічого невідомо. З легенди ми знаємо лише те, що “ун був дуже славний, а за народ дуже гадав і любив. Зато й люди дуже любили єго. Ун свуй край любив”. Головною чеснотою Лаборця була щедрість. Коли його піддані зібралися на “велику раду”, Лаборець “красно гостив” їх, наказуючи “своїм кухорькам, абы давали усього добра, що напекли”. Однак “по великуй веселости став сум. Прийшли мадыаре и напали на Лаборця и на його войско”⁸. Лаборець програв війну і, тікаючи на коні з оточеного ворогами Ужгорода, потрапив у полон біля річки. Різні інформатори повідомляють, що вороги або повісили князя на березі, або відрубали йому голову, або втопили⁹. В одному з варіантів легенди Лаборця було закатовано кількома способами одночасно¹⁰. З того часу річку Свіржаву, де загинув князь, почали називати Лаборець. Один з варіантів легенди пов'язує смерть Лаборця з навалою монголів і повідомляє, що він загинув в місці злиття р. Лаборець з р. Широкою¹¹. Мешканці долини р. Бодрог переказували, що Лаборець програв битву з богатирем на ім'я Бодрог і загинув там де, р. Топля впадає в р. Ондаву¹².

Перше, що привертає увагу кельтолога в переказах про Лаборця – ім'я самого князя. Легенда вочевидь помиляється, пов'язуючи походження назви річки Лаборець зі слов'янським князем IX ст. Лаборець – типово кельтський гідронім, один з кількох поширених на Закарпатті, який походить від *кельт. labara* – “та, що говорить, шумить”¹³. Гідроніми з цією основою широко представлені в Центральній Європі. Біля Ратісбонну (Німеччина) в Дунай впадають річки Шварцлабер, Гросслабер і Кляйнлабер, що вважається одним з найбільш переконливих доказів локалізації прабатьківщини кельтів в Рейнсько-Дунайському межиріччі¹⁴. Очевидно, у даному випадку ми маємо справу з явищем, коли пізніший слов'янський гідронім Свіржава якийсь час співіснував з давнішим кельтським, але поступово вийшов з використання.

Кельтське походження може мати не тільки ім'я князя Лаборця, але й пов'язаний з ним образ щедрого володаря, у якому втілено парадигму поведінки сакрального царя (*rex*), характерного для ранніх індоєвропейських суспільств. В доримській Італії, ведійській Індії та у стародавніх кельтів інститут царської влади, наділеної перш за все релігійними функціями, найдовше зберігав свою первинну форму¹⁵. “Архетипом кельтського володаря є той, кому плоди доброго правління і матеріальна вдача дозволяють дарувати, без скупощів, без рахунку і відмови” – зазначають К.-Ж. Гюйонварх та Ф. Леру¹⁶. Про щедрість кельтських вождів, яка вважалася одною з основних їхніх чеснот, ще за часів античності складали легенди. Плодючість земель, військові успіхи, відсутність стихійного лиха безпосередньо пов'язувалося з правильною поведінкою (*fir flathemon*) і фізичною досконалістю особи правителя. Водночас, неврожай або програна війна засвідчували втрату царем своєї сили. В середньовічних ірландських сагах, які є одним з найважливіших джерел вивчення кельтського язичництва, король, що втратив силу “помирає потрійною смертю жертви: його вбивають вороги, топлять в діжці з вином або медом, спалюють живцем...”¹⁷. Як правило, цій смерті передують остання урочиста трапеза. Даний мотив, який простежується у творах про смерті королів Діармайда, Конайре і Муйрхертаха, вважається реліктом поширеного у багатьох культурах обряду вбивства царя, який втратив силу¹⁸.

Наявність такого обряду у кельтів підтверджується археологічними джерелами. У 1984 р. у торф'яному болоті Чешира (Англія) було знайдено т. зв. “Людину з Ліндоу”, яка свого часу стала жертвою обрядового вбивства¹⁹. Рештки людини добре збереглися, що дало змогу з'ясувати деякі обставини ритуалу. Загиблий був чоловіком, приблизно 30-річного віку, атлетичної тілобудови. Він мав тонкі, не звиклі до важкої праці, руки і доглянені нігті з манікюром. Його тіло не мало слідів бойових поранень, а на пальцях не було звичних для музик мозолів. Чоловікові було нанесено два удари по голові, він був удушений, його горло було перерізане, а тіло кинуте на мілину болота, обличчям донизу²⁰. Оскільки знахідка датується I ст. н.е., її появу пов'язують з поразками кельтських (бриттських) племен під час римського завоювання Британії.

З великою мірою ймовірності можна припустити, що в закарпатській легенді про загибель князя Лаборця зберігся пережиток архаїчного ритуалу вбивства сакрального царя. Структура легенди нагадує структуру згаданих ірландських саг, а обставини смерті Лаборця викликають асоціації саме з ритуальним вбивством. Хоча людські жертвоприношення в стародавні часи практикували фракійці, германці, а, до певного часу, навіть римляни, наявність обряду у вигляді потрійного вбивства зафіксовано виключно у кельтів. За археологічними та писемними джерелами відомо, що у континентальних кельтів людські жертвоприношення, особливо під час війни, або в інших екстраординарних випадках, здійснювалися аж до часу римського завоювання (I ст. до н.е.).

Додатковим підтвердженням гіпотези про релікт стародавнього ритуалу в переказах про Лаборця є топографія місця загибелі князя. Один з варіантів легенди повідомляє, що князь був убитий на високій скелі, в місці злиття річок Лаборця і Широкої²¹. Там з незапам'ятних часів стояв дубовий хрест і “рік-річно” до нього сходилися люди “з цілої наддунайської долини”. Цей опис з точністю відповідає топографії найдавнішої форми кельтського сакрального простору – неметону. Такі святилища були широко розповсюджені по всьому кельтському світу від Британії до малоазійської Галатії. Вони влаштовувалися в лісах (*nemeton* – священний гай), особливо в дібровах, на пагорбах та біля водоймищ²². Нечисленними рукотворними прикрасами неметона могли служити поодинокі вертикальні дерев'яні стовпи, а також огоро-

жа або рів. Святилище служило, зокрема, місцем щорічних зібрань мешканців прилеглої місцевості, при чому традиція цих зібрань у деяких регіонах зберігалася ще у ХХ ст.²³

У нас не має підстав заперечувати можливість існування історичного ужгородського князя Лаборця, тим більше, що події викладені в “Gesta Hungarorum”, а саме боротьба слов'янського населення з угорською навалою, підтверджуються археологічними джерелами²⁴. Скоріш за все, ми маємо справу з добре відомим феноменом, коли історична пам'ять народу вбирає в себе архаїчні легендарні елементи. Ім'я Лаборця походило від кельтомовного гідроніму і тому не виключено, що слов'янські перекази змішалися з певною, кельтською в своїй основі, топонімічною легендою, яка зберігала спогади про давнє святилище і ритуали, які в ньому здійснювалися.

Кельтські мотиви релігійно проступають в переказах про Поган-дівча, які, за свідченнями етнографів, ще й досі побутують у селах Невицьке і Кам'яниця Ужгородського району Закарпатської області. Легенда повідомляє, що в Кам'яницькому замку жило непереможне Поган-дівча, яке “всіх царів звоювало”, багато людей тримало в тюрмах і змушувало місцевих мешканців, навіть вагітних жінок, тяжко працювати на будівництві замку. Жінки повинні були приносити молоко, яйця і материнське молоко для будівельного розчину. За провину людей били залізною палицею; повз замок вони мали проходити навколішки і кланятися Поган-дівчаті. Неслухняних Поган-дівча наздоганяла на коні і відрубувала їм голови. В іншому варіанті переказу цим займалися її воїни (дружина)²⁵. Легенду про Поган-дівча прийнято пов'язувати з феодальною експлуатацією місцевого населення родом Другетів, який мав значні земельні володіння в Ужанському комітаті. В. Мельник на підставі одного з варіантів легенди припустив, що Поган-дівча була сестрою Юрія Другета. На його думку, прізвисько “Поган-дівча” означало “погану”, люту і жорстоку поміщицю²⁶.

Водночас, перекази про Поган-дівча містять значну кількість архаїчних елементів, які дозволяють зі впевненістю віднести формування основи легенди до язичницьких, “поганських”, часів. Образ Поган-дівчати, відсутність в неї “нормального” імені (у багатьох давніх релігіях ім'я божества табуйоване), дари від жінок у вигляді молока та яєць, особливий акцент на вагітності та материнстві – все це викликає асоціації з матрілінійними хтонічними культурами, широко розповсюдженими в Європі з часів неоліту.

Серед індоєвропейських народів уявлення про божественну і войовничу жінку-володарку було найбільш розповсюдженим саме у кельтів, що значною мірою відображало реалії соціального життя. В ранньому кельтському суспільстві жінка практично не поступалася в правах чоловікові, що зафіксовано як античними, так і ірландськими джерелами. В Ірландії жінка-землевласниця була військовозобов'язаною ще в епоху раннього середньовіччя (до VII ст.). У стародавніх кельтів жінка могла займати найвище положення на соціальній драбині. Археологам відомі надзвичайно пишні “князівські” поховання жінок гальштаттської та ранньолатенської доби, майже аналогічні похованням вождів-чоловіків. У писемних джерелах зафіксовані випадки, коли кельтська жінка ставала на чолі племені. Найвідоміший з них – Боудікка, войовнича предводителька антиримського повстання бриттських племен I ст. н.е.²⁷

В ірландському епосі уявлення про божественну жінку-володарку втілюється в образі королеви Медб, ключового жіночого персонажу в легендах т. зв. ульстерського циклу. З Медб пов'язані уявлення про жорстоку богиню війни; вона завжди виступає в оточенні чоловіків-воїнів, над якими має беззаперечну владу. Водночас, для Медб характерна потужна сексуальна енергія, що пов'язує її образ з культом плодючості й достатку. Такий дуалізм прадавніх хтонічних божеств добре відомий релігієзнавцям, які займаються індоєвропейськими релігійно-міфологічними системами. Медб – уособлення богині-матері та богині-землі. Вона є абсолютним втіленням Влади і той хто оволодіває нею, оволодіває країною. Не випадково, під час ритуалу інтронізації королі язичницької Ірландії вступали з Медб у символічний шлюб. Ідеально красива молода жінка з надприродного світу, яка вступає у зв'язок з майбутнім королем – один з найбільш розповсюджених мотивів ірландських саг²⁸.

Медб – не єдине ім'я ірландської богині-матері. Характерні для неї риси має переважна більшість першорядних жіночих персонажів ірландських та валлійських легенд. У континентальних кельтів також відомо чимало втілень хтонічної богині-матері, яка виступає під багатьма теонімами. Найбільш шанованим жіночим божеством континентальних кельтів була

Епона (від *галл.* *epo* – “кінь”), покровителька конярства та коней, яка в іконографії виступає або у супроводі коня, або в зооморфному вигляді кобили. Епона – єдине кельтське божество, яке увійшло до римського пантеону. У кельтських племен Балканського півострова Епона вшановувалася як велика володарка, “Свята Королева”²⁹. Очевидно, саме від уявлень про Епону походить один з образів легенд про Поган-дівча, а саме “проклята цариця”, якій належить стадо коней, що пасеться в гаю. В іншому місці цього ж переказу “проклятим” названо диявола, що красномовно свідчить про язичницьке, “прокляте” християнством, походження образу. “Проклятій цариці” належить, зокрема, “стадниця, що вродила щомісяць лошака” – характерна деталь, яка вказує на зв'язок образу з культом плодючості³⁰. Не виключено, що “проклята цариця” і Поган-дівча – один і той самий персонаж, адже остання в легенді, як правило, з'являється в образі вершниці.

В закарпатських переказах Поган-дівчати протистоїть хоробрий та винахідливий герой, який найчастіше пов'язується інформаторами з угорським королем Матяшем Гуняді (1458 – 1490 рр.), але не має з цим історичним діячем нічого спільного. Матяш закарпатських легенд – бідний юнак, про батьків якого нічого не повідомляється. Відомо лише те, що він був слугою попа або коваля. В одному з варіантів легенди, супротивником Поган-дівчати є просто безіменний коваль³¹. Ця обставина дуже важлива, адже вона зближує образ легендарного Матяша з ірландським епічним героєм Кухуліном, який протистоїть королеві Медб. Кухулін немає земного батька: він син або безпосереднє втілення вищого солярного божества Луга, спільного для всіх кельтських племен від Ірландії до Карпат. Так само як і Матяша, Кухуліна виховує коваль³². Зауважимо, що в ранньому кельтському суспільстві ковалі належали до жрецького прошарку³³, а звичай віддавати дітей на виховання жерцям-друїдам зберігався у кельтської знаті до римського завоювання, а в Ірландії до раннього середньовіччя (пор. Матяш, як слуга попа).

Матяш стає королем випадково. Під час коронації чарівну корону, яка має властивість літати, “пускають”, і вона тричі сідає на голову юнака, демонструючи його обраність. Подібні ритуали, коли володаря обирає Божий промисел або магічний предмет, відомі в багатьох архаїчних суспільствах, у тому числі у стародавніх кельтів. Цей мотив, зокрема, лежить в основі кельтської легенди про короля Артура, який лише один був здатний витягти з каменя чарівний меч і цим продемонструвати легітимність своєї влади.

Подальший хід подій вказує на зв'язок легенди з поширеним в усіх традиційних культурах міфологічним сюжетом про боротьбу та перемогу порядку і світла над хаосом і темрявою. Поган-дівча викликає Матяша на бій. Вночі той наказує людям зібрату всю худобу і, прив'язавши до кожної тварини дзвінок та палаючу свічку, гнати її до замку Поган-дівчати. Ця військова хитрість нагадує ритуал очищення худоби, який проводився в язичницькій Ірландії наприкінці та на початку скотарського сезону, 1 листопада та 1 травня, коли всю наявну худобу приводили до місця зібрань і проганяли поміж палаючих вогнів³⁴.

Вважаючи себе оточеною величезним і невідомим військом, Поган-дівча втікає на коні крізь діброву і по дорозі кидає у криницю “золоту колиску”³⁵. Ця важлива обставина викликає асоціації з широко розповсюдженим серед кельтів і добре засвідченим археологічними джерелами, обрядом складання вотивного дару у вигляді ритуального котла (часом срібного або позолоченого)³⁶. Втеча не рятує Поган-дівча від Матяша. Вона пропонує стати його дружиною, однак Матяш, підозрюючи підступ, вбиває її. Всі інформатори одноставні щодо обставин загибелі Поган-дівчати: Матяш відрубав їй голову, при чому голова або “скакала де з на три милі д'землі” або “аж у поділя впала”. Матяш бере голову Поган-дівчі і спинає її на свою шаблю³⁷. Слід відзначити, що в жодній релігії символ відрубаної людської голови не мав такого істотного значення як у кельтській. А. Росс зауважує, що цей символ “втілює у собі всю кельтську релігію і є настільки ж характерним її атрибутом, як знак хреста в християнській вірі... Символ відрубаної голови є надзвичайно стійким і зберігся до сьогодні в забобонах і фольклорі кельтських народів”³⁸. Здобуту на війні голову супротивника кельти вважали найдорогоціннішим трофеєм. Тіт Лівій повідомляє, що кельтські вершники прикріплювали голови вбитих римлян до коней, або насаджували їх на списи [Titus Livius, X, 26, 11]. Після війни відрубані голови прибивали до стін осель, бальзамували в кедровій олії і оберігали як найдорогоцінніший скарб [Diodorus Siculus, V, 29]. Вважалося, що голова вбитого супротивника захищала дім від зла і ворожіння, дарувала удачу і щастя.

Переказ, в якому з Поган-дівчам змагається не Матяш, а коваль, пропонує наступний варіант завершення легенди. На світанку коваль, який відпочивав після битви з Поган-дівчам, зустрічає селянина, що вийшов орати землю. Коваль просить в нього плуг і закладає борозду. Потім він чистить плуг “істиком” і, закінчивши, втикає його у землю. З “істика” виростає “великий дуб”. Семантика цього пасажу є досить прозорою. Після хаосу (боротьби, втечі і т. п.) герой встановлює порядок, зорюючи землю – поширена міфологема в європейському язичництві. Ніч змінюється на день, солярне (чоловіче) божество перемагає хтонічне (жіноче) і ця перемога втілюється в образі дерева – символу непорушності світобудови в індоєвропейських традиційних релігіях. В даному випадку цим символом є дуб – найбільш священне дерево у стародавніх кельтів. З дубом були пов’язані найурочистіші обряди кельтських жерців-друїдів, ба більше, античні письменники пов’язували з цим деревом виникнення самої назви “друїд” [Plinius Maior, XVI, 249]. Слід відмітити, що символіка дуба (дубовий хрест на місці загибелі князя Лаборця, діброва крізь яку тікає Поган-дівча, образ “великого дуба”) пронизує обидві легенди, які є предметом аналізу цієї статті.

Хоча лейтмотив переказів про Поган-дівча і короля Матяша – діалектичне протистояння солярного і хтонічного божеств – заглиблюється коріннями у спільну індоєвропейську давнину, наявність значної кількості специфічних символів вказує на зв’язок саме з кельтською міфологією.

Слід звернути увагу ще на одну деталь. Прийнято вважати, що легенда про Поган-дівча і Матяша стосується середньовічного Невицького замку, однак інформатори вперто називають резиденцію Поган-дівчати Кам’яницьким замком. Мимоволі виникають асоціації з кельтським топонімом Карродунум (від *кельт.* *kar* – “каміння” та *dun* – “фортеця”), який географ II ст. н. е. Клавдій Птолемей згадує десь “вище” Тираса (Дністра) і “поблизу” Дакії (суч. Румунії) [Claudius Ptolemaios, III, 5, 15]. Питання локалізації Карродунума досі залишається дискусійним, тож не виключено, що закарпатська легенда може мати якесь відношення до кельтської “Кам’яної фортеці”.

Отже, проведений аналіз дозволяє впевнено говорити про наявність кельтської першооснови в закарпатських легендах про князя Лаборця та Поган-дівча. Сюжети цих легенд типологічно подібні до деяких творів кельтської (ірландської) епічної та міфологічної традиції; в них простежуються зв’язки з кельтською топонімією. Практично усі найважливіші елементи обох легенд знаходять прямі аналогії в кельтських джерелах. Зокрема, типово кельтськими є мотиви потрійної смерті, вкидання до криниці “золотої коліски”, символіка дуба та відрубаної голови, яка наскрізь пронизує обидві легенди (щоправда, ці два символи можуть мати ширше, індоєвропейське, тлумачення), образи “проклятої цариці”, Поган-дівчати а також, певною мірою, князя Лаборця та короля Матяша. Виявлення численних кельтських елементів в усній народній творчості українців Закарпаття свідчить про те, що етнографічні джерела і компаративістська методологія повинні ширше залучатися до вирішення проблеми перебування кельтів на землях сучасної України.

¹ Бандрівський Й., Йосипшин Я. Кельти на заході України // Україна в минулому. – К., 1997. – Вип. 9. – С. 8–16; Максимов Є. Про перебування кельтів в Україні // Етнокультурні процеси в Південно-Східній Європі в I тисячолітті н.е.: Зб. наук. пр. – К.; Львів, 1999. – С. 143–150.

² Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. – М., 1991. – С. 41–45; Стрижак О. Кельти й Україна // Україна. Наука і культура. – К., 1989. – Вип. 23. – С. 266–277; Тищенко К. М. Кельтські етимології. I – III. Етнос // Мовознавство. – 2003. – № 4, 5, 6.

³ Тищенко К.М. Мова про довге співжиття з кельтами //Українознавчі зошити. Вип. III. (в журналі “Урок української”, №5 – 6, 2004) – С. 14–15.

⁴ Давня історія України в 3-х т. – Т. 3: Слов’яно-руська доба. – К., 2000. – С. 191–192; Еременко В.Е. “Кельтская вуаль” и зарубинецкая культура. – СПб., 1997. – С. 36; Котигорошко В. Г. Верхнє Потисся в контексті стародавньої історії Карпато-Дунайського ареалу. – Ужгород, 2003. – С. 38.

⁵ Котигорошко В.Г. Населення Верхнього Потисся в давнину. – Ужгород, 2002. – С. 30.

⁶ Вакуленко Л. Етнокультурна ситуація на українському Закарпатті в першій половині I тис. н.е. // Археологія. – 2003. – № 3. – С. 56 – 67.

- ⁷ Котигорошко В.Г. Верхнє Потисся в контексті стародавньої історії Карпато-Дунайського ареалу. – Ужгород, 2003. – С. 111; Кобаль Й. Ужгород відомий і невідомий. – Львів, 2003. – С. 15; Мельник В.М. Історія Закарпаття в народних переказах та історичних піснях. – Львів, 1970. – С. 21.
- ⁸ Історичні перекази українців / Зібрання та впорядкування В. Сокола. – Львів, 2003. – С. 31–32.
- ⁹ Мельник В.М. Вказ. праця. – С. 21–23; Історичні перекази... – С. 31–33.
- ¹⁰ Писана керниця: топонімічні легенди та перекази українців Карпат / Сокіл В. – Львів, 1994. – С. 89.
- ¹¹ Історичні перекази... – С. 32.
- ¹² Мельник В.М. Вказ. праця. – С. 21–22.
- ¹³ Пап С. Історія Закарпаття. Т. 1. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 57.
- ¹⁴ Широкова Н. Культура кельтов и нордическая традиция античности. – СПб., 2000. – С. 76.
- ¹⁵ Шкунаев С. Община и общество западных кельтов. – М., 1989. – С. 21.
- ¹⁶ Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. – СПб; М., 2001. – С. 79.
- ¹⁷ Там само.
- ¹⁸ Рис А., Рис Б., Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уельсе. – М., 1999. – С. 390; Лики Ирландии. Книга сказаний. – М.; СПб, 2001. – С. 210–211.
- ¹⁹ Green M. The Archeology of Religion in Pagan Celtic Europe // *Celtica Helsingiensia: Proceedings from a symposium on Celtic studies*. – Helsinki, 1996. – P. 22.
- ²⁰ Подгаец А., Дубровина М. Кельты: что мы знаем о них. – Пермь, 1988. – С. 58.
- ²¹ Історичні перекази... – С. 32.
- ²² Powell T. *Celtowie*. – Warszawa, 1999. – S. 166–175; Росс А. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. – СПб., 2004. – С. 181–187.
- ²³ Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы. – СПб., 2000. – С. 202.
- ²⁴ Пап С. Вказ. праця. – С. 194–208.
- ²⁵ Історичні перекази... – С. 57–63; Мельник В.М. Вказ. праця. – С. 41–42.
- ²⁶ Мельник В. М. Вказ. праця. – С. 42.
- ²⁷ Cremin A. *Celtowie*. – Warszawa, 2001. – S. 24–37.
- ²⁸ Botheroyd S., Botheroyd P. F. *Słownik mitologii celtyckiej*. – Katowice, 1998. – S. 255–256.
- ²⁹ Там само. – S. 127–130.
- ³⁰ Історичні перекази... – С. 57.
- ³¹ Там само. – С. 62–63.
- ³² Botheroyd S., Botheroyd P. F. Вказ. праця. – S. 84–88.
- ³³ Казакевич Г. Роль жерців стародавніх кельтів в організації виробничої діяльності // Сумська старовина. – 2003. – №XI – XII. – С. 85–91.
- ³⁴ Пенник Н., Джонс П. Вказ. праця. – С. 168.
- ³⁵ Історичні перекази... – С. 61.
- ³⁶ Филип Я. Кельтская цивилизация и её наследие. – Прага, 1961. – С. 166; Taylor T. The Gundestrup Cauldron // *Scientific American*. – March 1992. – № 266(3). – P. 66–71.
- ³⁷ Історичні перекази... – С. 58, 61.
- ³⁸ Росс А. Вказ. праця. – С. 204.