

Міністерство освіти і науки України
Полтавський національний педагогічний університет
імені В. Г. Короленка

Михайло Рахно

**МОВНОСТИЛІСТИЧНІ
ЗАСОБИ РЕАЛІЗАЦІЇ СЛОВ'ЯНСЬКО-
СКАНДИНАВСЬКИХ ВІДПОВІДНОСТЕЙ
В ЕПІЧНОМУ ДИСКУРСІ**

Монографія

ПНПУ імені В. Г. Короленка
2019

Затвердила до друку вчена рада Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (протокол № 11 від 25 квітня 2019 року).

Рецензенти:

Н. Ф. Баландіна – доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри журналістики Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка;

К. В. Дегтярьова – кандидат філологічних наук, доцент, доцент кафедри українознавства та гуманітарної підготовки Української медичної стоматологічної академії.

Рахно М. Ю.

P27 Рахно М. Ю. Мовностилістичні засоби реалізації слов'янсько-скандинавських відповідностей в епічному дискурсі: монографія / Михайло Рахно; упоряд., ред. та кор. Р. Г. Шрамко; Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка. – Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2019. – 192 с.

ISBN 978-966-2538-63-2

Монографію присвячено системному вивченню лексичних та стилістичних відповідностей у текстах скандинавського й українського епосу. Робота проливає світло на значний ступінь близькості української та германської епічних традицій, зокрема низку спільних сюжетем, які стали підґрунтям для подальшого дослідження на лексико-семантичному й лексико-стилістичному рівнях. Основну увагу зосереджено на архаїчній лексиці доби слов'янсько-германської мовнокультурної взаємодії, окремих постійних епітетах, описових висловах, епічних образах і категоріях формульних дій із наявними скандинавськими паралелями.

Для мовознавців, літературознавців, культурологів, працівників мас-медіа.

УДК 82.091(=113)(=161):81'373

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ.....	5
ВСТУП.....	8
РОЗДІЛ I	
ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ПАРАЛЕЛЕЙ ТА ФОЛЬКЛОРНИХ МОТИВІВ В ЕПІЧНОМУ ДИСКУРСІ.....	12
1.1. Етнокультурні паралелі як лінгвістичне явище в їх науковому витаумаченні	12
1.2. Зіставні студії фольклорних мотивів у мовознавстві.....	22
Висновки до розділу I.....	34
РОЗДІЛ II	
РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ СКАНДИНАВСЬКИХ ЕПІЧНИХ МОТИВІВ В УКРАЇНСЬКИХ ДУМАХ.....	36
2.1. Епічна традиція середньовічних германців.....	36
2.2. Германські паралелі в мотивах української епіки.....	46
2.2.1. Зневага до смерті й героїчна загибель.....	46
2.2.2. Загибель трьох братів.....	50
2.2.3. Визволення з полону за допомогою жінки.....	51
2.2.4. Каяття грішника під час бурі на морі.....	52
2.2.5. Алегоричний образ сокола.....	56
2.2.6. Шанування за зовнішнім виглядом.....	57
2.2.7. Знахар і мова тварин.....	58
2.2.8. Перша військова звітяга і смерть молодого героя.....	60
2.2.9. Віщій сон.....	61
2.2.10. Атмосферні явища.....	63
2.2.11. Прокляття й благословення.....	64
2.2.12. Статус воїна.....	66
Висновки до розділу II.....	70
РОЗДІЛ III	
ЕТИМОЛОГІЧНЕ КОРИННЯ ЛЕКСИЧНИХ ОДИНИЦЬ ГОТСЬКОГО ПЕРІОДУ В МОВІ УКРАЇНСЬКИХ ДУМ.....	73
3.1. Функціонування слов'янських запозичень із готської мови.....	73
3.2. Проблема етимологічного аналізу готизмів в українських думах.....	79
3.2.1. Склад готизмів активної лексики.....	80
3.2.2. Готизми обмеженого вжитку.....	97
Висновки до розділу III.....	109
РОЗДІЛ IV	
ОСОБЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ ЛЕКСИКО-СТИЛІСТИЧНИХ ЗАСОБІВ	

В УКРАЇНСЬКОМУ І СКАНДИНАВСЬКОМУ ЕПОСІ.....	111
4.1. Постійні епітети в системі художніх засобів епосу.....	111
4.1.1. Епітети при власних іменах.....	112
4.1.2. Епітети для позначення матеріалу.....	114
4.1.3. Епітет як засіб творення контрасту і повторів.....	116
4.1.4. Епітети-кольороназви.....	120
4.1.4.1. Характеристика за світлом.....	121
4.1.4.2. Кольори в епосі.....	123
4.1.4.3. Червоний колір.....	125
4.1.4.4. Зелений колір.....	127
4.1.4.5. Синій колір.....	129
4.1.4.6. Порівняння кольорів.....	130
4.2. Інші засоби формування системи образів у думах.....	134
4.2.1. Епічні образи й описові вирази.....	134
4.2.2. Психологічний паралелізм.....	144
4.2.3. Епічні формульні вислови.....	145
Висновки до розділу IV.....	156
ВИСНОВКИ.....	159
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ.....	163

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

- алб. — албанська мова
англ. — англійська мова
бав. — баварська мова
біл. — білоруська мова
болг. — болгарська мова
брет. — бретонська мова
вал. — валійська мова
вепс. — вепська мова
влуж. — верхньолужицька мова
галльськ. — галльська мова
герм. — германський (-ого, -ому і т. п.)
гот. — готська мова
гр. — грецька мова
дан. — данська мова
дангл. — давньоанглійська мова
двал. — давньовалійська мова
двн. — давньовісхіднонімецька мова
дгерм. — давньогерманська мова
ддан. — давньоданська мова
діал. — діалектна форма
дінд. — давньоіндійська мова
дірл. — давньоірландська мова
дісл. — давньоісландська мова
днн. — давньоніжньонімецька мова
дпрус. — давньопруська мова
дсакс. — давньосаксонська мова
дсерб. — давньосербська мова
дсканд. — давньоскандинавська мова
дукр. — давньоукраїнська мова
дфр. — давньофранцузька мова
дфриз. — давньофризька мова
дч. — давньочеська мова
дшв. — давньошведська мова
ест. — естонська мова
ж. р. — грамема жіночого роду
іє. — праіндоєвропейська мова
індогерм. — індогерманський (-ого, -ому тощо)
ір. — іранська мова

- ісл. — ісландська мова
 іт. — італійська мова
 карел. — карельська мова
 кельт. — кельтська мова
 корн. — корнська (корнуольська) мова
 крим.-гот. — кримськоготська мова
 лапл. — лапландська мова
 лат. — латинська мова
 лит. — литовська мова
 лів. — лівська мова
 Лк. — Євангеліє від Луки
 лтс. — латиська мова
 м. — македонська мова
 мн. — грамема множини
 Мф. — Євангеліє від Матвія
 н. е. — нашої ери
 нангл. — новоанглійська мова
 нідерл. — нідерландська мова
 нім. — німецька мова
 норв. — норвезька мова
 норманд. — нормандська мова
 оркн. — оркнейський діалект шотландської англійської мови
 (Оркнейські острови)
 ос. — осетинська мова
 п. — польська мова
 пам. — памірська мова
 перс. — перська мова
 півн.-саамська — північносаамська мова
 поет. — поетичне мовлення
 полаб. — полабська мова
 пор. — порівняймо
 прагерм. — прагерманська мова
 пракельт. — пракельтська мова
 пров. — прованська мова
 прсл. — праслов'янська мова
 р.-цсл. — ранньоцерковнослов'янська мова
 род. відм. — грамема родового відмінка
 рос. — російська мова
 с. р. — грамема середнього роду
 сангл. — середньоанглійська мова
 свн. — середньовірнонімецька мова

серб̃. – сербська мова
сл. – слов'янський (-ого, -ому)
слат. – середньолатинська мова
слн. – словенська мова
слц. – словацька мова
снід. – старонідерландська мова
снім. – старонімецька мова
снім. – старонижньонімецька мова
сп. – старопольська мова
стп. – старопольська мова
стсл. – старослов'янська мова
стфр. – старофранцузька мова
суч. англ. – сучасна англійська мова
суч. ісл. – сучасна ісландська мова
суч. шв. – сучасна шведська мова
сфриз. – середньофризька мова
схфранк. – східнофранкська мова
удмурт. – удмуртська мова
фар. – фарерська мова
фін. – фінська мова
хорв. – хорватська мова
цсл. – церковнослов'янська мова
ч. – чеська мова
шв. – шведська мова
шетл. – говірка Шетландських островів
язг. – язгулямська мова
ятв. – ятвязька мова
ЕСУМ – Етимологічний словник української мови
ЭСБМ – Етимологічний словник білоруської мови

ВСТУП

Посилення інтересу до мови народної творчості зумовлене насамперед загальною тенденцією до її дослідження як семіотичної системи, що віддзеркалює ментальну картину світу носіїв. Слушною водночас видається думка визнаного дослідника української пісенної творчості Г. Нудьги про те, що жодний народ не творив і не творить своєї культури ізольовано від культур інших національностей [125, с. 34]. Героїчний епос як один із жанрів фольклору так само не є універсальним, слугуючи вагомим засобом, за допомогою якого історичні події, менталітет народу передають із покоління до покоління, а мовні архаїзми, безпосередньо чи опосередковано з ним пов'язані, маркують його походження.

Великоросійський епос, аргументовано вказував ще 1892 р. А. Лященко, тривалий час був предметом різного роду досліджень, тоді як малоросійські думи залишалися в забутті, і на них майже не звертали уваги дослідники [95, с. 109]. Як виняток можна навести окремі студії П. Куліша, В. Антоновича й М. Драгоманова. Такі вчені, проте, проводили дослідження українського епосу, приписавши йому дуже пізні формування й порівнявши з билинами росіян або юнацькими піснями південних слов'ян. У цих працях ХІХ ст. спостережено переважно описи й каталоги сюжетів дум. Архаїчна основа мотивів та їхні західноєвропейські паралелі залишалися поза колом активного наукового пошуку. Тоді ж український фольклор, передусім козацькі думи, віддзеркалили й усталили багато ранньосередньовічних скандинавських запозичень, як на власнелексічному, так і лексично-стилістичному рівнях. Думи зберегли низку давніх лексем, пов'язаних із суспільною, господарською, військовою та релігійною сферами. Такі одиниці давно вже не вважають запозиченими, вони й досі функціонують у фольклорі, що є вирішальним для формування культури кожного певного етносу. Упродовж ХІХ–ХХ ст. у роботах вітчизняних і закордонних науковців зустрічаємо лише окремі згадки про зв'язок творів українського епосу з германським, передусім скандинавським.

Обрана тема дослідження є актуальною у зв'язку з неперехідним інтересом до проблеми слов'яно-скандинавських міжмовних взаємин, до історії української мови загалом та лексики фольклору зокрема. Вивчення лексичного складу дум може стати тією безпосередньою передумовою, що дозволить з'ясувати їхню генезу. Епос у цьому разі виступає сукупністю текстів і водночас історичним феноменом, сформованим на певному етапі, який зазнав у подальшому істотних змін. Саме таку трансформовану стадію органічного колись явища

зафіксували збирачі на початку наукових записів. Необхідно ще й зрозуміти, яким був архетиповий текст, покладений в основу української думи неподільною цілісністю під час його продуктивного функціонування; спробувати узагальнити уявлення, на яких він забазований; простежити процес його зміни та її подальшого впливу на самобутність культури українського народу. Окреслення лексичних і лексико-стилістичних засобів козацьких дум за цих умов є особливо значущим як для українських граматистів та істориків української мови, так і для германістів, адже вможливить повноцінне визначення обставин, супутніх запозиченню. Це сприятиме реконструкції загального історичного тла для германських племен на території сучасних українських земель. Висвітлення згаданого вище фрагмента культури на етапі сучасся відкриє перспективу у виявленні всього обширу лексем, успадкованих від скандинавів та запозичених ними, їхньому системному описі й класифікуванні. Потенційно можливим є й облікування схожих сюжетів, численних загальних епічних місць, спільних для українців та германських народів. Думи загалом не просто виконували заради розваги – вони слугували потужним засобом виховання молоді в бойовому дусі, як і пісні готів, засобами передавання традицій. Такі пісні, попри очевидну подібність, різнилися відповідно до етнічної та регіональної специфіки в різних місцевостях українського світу.

Мета наукової роботи полягає в комплексному аналізі слов'яно-скандинавських епічних текстів із позицій мови (лексика й семантика) та стилістики.

Новаторство монографії полягає в тому, що в ній

- ✓ висвітлено науковий доробок дослідників із проблеми пошуку германських паралелей до українських дум XVI–XX ст.;
- ✓ схарактеризовано епічні мотиви, властиві українським думам XVI–XX ст., та їхні відповідності у скандинавському епосі;
- ✓ ідентифіковано лексику доби слов'яно-германської мовнокультурної взаємодії, на яку натрапляємо в українських думам XVI–XX ст., здійснено її детальний етимологічний аналіз;
- ✓ уточнено застосування лексико-стилістичних засобів у творах українського та скандинавського епосів.

Об'єктом дослідження слугують тексти українського й скандинавського епосу, а його предметом – слов'яно-скандинавські лексичні та стилістичні відповідності в текстах українського епосу.

Джерельну базу дослідження сформували публікації українського героїчного епосу (думи й історичні пісні) XIX–XX ст. (укладачі збірок і дослідники – В. Антонович і М. Драгоманов, К. Грушевська, О. Дей,

П. Житецький, Б. Кирдан, Ф. Колесса, П. Лукашевич, М. Максимович, П. Мартинович, А. Метлинський, Г. Нудьга, М. Плісецький, М. Сумцов, С. Грица, А. Новосельський, М. Гліщинський, Е. Руліковський, П. Куліш), а також епосу скандинавських народів (“Старша Едда”, “Молодша Едда”, ісландські саги, данські, шведські, норвезькі, фарерські героїчні пісні та балади), англосаксів (“Беовульф”), німців (“Пісня про Нібелунгів”, “Кудруна”, “Титурель”, “Демантін”, поема про смерть Альфарта, поема про Фрідріха Швабського), іспанських романсеро, французьких лицарських романів (“Пісня про Роланда”, “Ланселот” та ін.), південнослов’янських юнацьких пісень. Під час семантичного й етимологічного аналізу залучено матеріали етимологічних словників і наукових розвідок української (ЕСУМ, етимологічно-семантичний словник І. Огієнка, історичні словники за редакцією І. Крип’якевича, Є. Тимченка), російської (А. Преображенський, М. Фасмер), білоруської (ЭСБМ), польської (А. Брюкнер; Т. Лер-Сплавінський), чеської (В. Махек; І. Райзек), хорватської (Л. Скок), сорбської (Г. Шустер-Шевц) мов; етимологічні словники слов’янських мов О. Трубачова, Ф. Міклошича, готської (Г. Балг, К. Уленбек, С. Файст, В. Леман, Г. Кьоблер), кримсько-готської (М. Стірнз, Н. Ганіна, Х.-Ф. Байер, О. Грьонвік, А. Руссо, В. Томашек, Й. Тішлер, А. Васильєв), німецької (Ф. Клюге), середньовісньонімецької мов (Г. Бенеке); праць з етимології германських мов В. Орела, зіставного словника германських мов Л. Діфенбаха, давньоскандинавської мови (Я. де Фріз) та інші.

Основними методами, якими послуговувалися в роботі, є такі: *описовий* (характеристика лексичного складу текстів епосу), *зіставний* (зіставлення фактів семантики, структури функціонування виокремлених мовних одиниць), *компонентного аналізу* (моделювання семантичної структури слів), *порівняльно-історичний* (дослідження розвитку сюжетів і значень лексем, виявлення спільних і специфічних стилістичних елементів творів різних епосів), *контекстуального аналізу* (простеження своєрідності семантики лексем в умовах їхнього функціонування). Комплексне застосування таких методів у процесі аналізу матеріалів джерельної бази – підґрунтя документального забезпечення – дозволяє всебічно охопити досліджувану проблему.

Теоретичною й методологічною базою роботи стали наукові праці в галузі мовознавства, фольклористики, міфології та етнографії (Р. М. Підаль, Р. Майер, О. Люнінг, А. Ольрік, А. Б. Лорд, Р. Льове, В. Ягіч, В. Жирмунський, В. Топоров, О. Веселовський, Є. Мелетинський, В. Мартинов тощо).

Наукова новизна отриманих результатів дослідження полягає в тому, що вперше здійснено системний лексико-семантичний, етимологічний і зіставний аналіз слов'яно-скандинавських відповідностей в епічних текстах. Установлено наявність в українських думах архаїчної лексики, яка сягає часів безпосереднього спілкування слов'ян із германськими племенами, виявлено подібність лексико-стилістичних засобів, спільний фонд фольклорних загальних місць, що свідчать про вплив давньогерманської епіки на український епос.

Теоретичне значення праці вбачаємо в можливості засвідчення слов'яно-скандинавських міжмовних зв'язків на базі етимологічного аналізу лексики доби слов'яно-германської мовної взаємодії, наявної в українському епосі, а також зіставлення лексико-стилістичних засобів епосу відповідних народів.

Практична цінність роботи полягає в тому, що її результати доповнюють та збагачують відомості з історії формування мови й міжмовних лексичних взаємин, поглиблюють уявлення про мову як джерело й основу етно- / культурогенезу та роль мовознавства у пізнанні та тлумаченні уснопоетичної традиції. Фактичний матеріал наукової розвідки може бути застосований при розробці лекційних курсів і досліджень із загального мовознавства, германістики, етнолінгвістики, лексикології, стилістики, фольклористики, спецкурсів і спецсеминарів, присвячених вивченню мови й культури, історії слов'яно-германських міжмовних взаємин.

Структура дослідження. Монографія складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків і списку використаної літератури та джерел.

Автор висловлює щирі вдячність рецензентам: доктору філологічних наук, професорові Надії Францівні Баландиній (Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка) та кандидатів філологічних наук, доцентів Клавдії Віталіївні Дегтярьовій (Українська медична стоматологічна академія) за слушні зауваження.

РОЗДІЛ I

**ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ
ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ПАРАЛЕЛЕЙ
ТА ФОЛЬКЛОРНИХ МОТИВІВ
В ЕПІЧНОМУ ДИСКУРСІ****1.1. Етнокультурні паралелі як лінгвістичне явище в їх
науковому витлумаченні**

Українські народні думи є визначним явищем усної народної творчості. Незважаючи на цей феномен, сучасній науці бракує компаративних студій із такої проблеми. Особливо це стосується тих, які містять компаративістику із західноєвропейською епікою. Праці останніх років, зазначимо, уникають порівнянь, зосереджуючи свою увагу винятково на зображенні в думах історичних подій. На провагу такому факту існує тривала традиція пошуку західноєвропейських, зокрема германських, паралелей до сюжетів у козацькому епосі. Уже у 1827 р. український історик, фольклорист та етнограф М. Максимович указує на той факт, що українські заклинальні пісні схожі на скандинавські [102, с. X]. Славіст І. Срезневський видає тим часом у 1833 р. збірку українських дум, пісень і легенд, уточнивши, що всі вони збереглися в пам'яті виконавців та їхніх нащадків, в усьому подібних до скальдів Скандинавії. Вони супроводжували запорожців у всіх їхніх походах, спонукаючи їх до битв своїми піснями, також зберігали для нащадків у піснях і думах подвиги хоробрих людей [177, Кн. 1, с. 7]. Подальшим закономірним кроком після такого зіставлення мало би стати порівняння українського епосу зі скандинавським.

Першим звернув увагу на подібність українських дум до скандинавських саг російський письменник, журналіст та історик польського походження О. Сенковський. Саме він відкрив саги звичайному російському читачеві й дослідникам історії, видрукувавши у своєму журналі 1834 р. переклад саги про Еймунда, наголосивши при цьому на потребі активніше вивчати скандинавські джерела [168, с. 1–60]. Поглиблене знайомство науковця з останніми невдовзі призвело до цікавих висновків після ознайомлення з українським фольклором. Так, О. Сенковський у відгуку на згаданий вище збірник українських дум І. Срезневського висловив припущення, що ці твори не збігаються в часі з описуваними подіями, але являють собою віршовані переклади старовинних дум у прозі. Українські думи, сформовані загалом на зразок римованої прози, безпосередньо нагадали йому романтичні саги стародавньої Скандинавії. Їх, на думку

рецензента, слід було б назвати слов'янськими сагами, а бандуристів – спадкоємцями скальдів, що колись оспівували у тих самих місцях мовою норманів подвиги підкорювачів Києва. О. Сенковський був упевнений, що ця земля була справжнім осердям слов'янської Нормандії: тут зосереджені всі норманські звичаї та уклад, а подальші дослідження безсумнівно виявлять неперервний зв'язок між дніпровською Скандинавією русів та Україною Хмельницького.

Необхідно також указати на різочу подібність між звичаями, способом ведення війни та морськими звичаями запорожців і норманів X ст. Ще за Костянтина Багрянородного дніпровські пороги привертали увагу іноземців, їхні назви були відомі іншим народам. О. Сенковський вважав, що вже тоді ватаги нормано-русів траплялися на островах Дніпра і жили там незалежно від князів, займалися ремеслом балтійських витязів, яке згодом воскресло під грізним ім'ям козацтва. Дослідник не мав жодного сумніву в тому, що в X–XII ст. козаки вже існували на островах у гирлі цієї ріки, хоча ще не називали себе козаками і, вірогідно, говорили норманською. Науковець покликався на свідчення арабського космографа Дімешкі: *“Там є сім островів, що називаються островами русів: на них живуть розбійники й чинять безперервні набіги у всі сторони. На цих островах поселився народ, йменований русами: вони християни, й мають на своїх островах міста, села, виноградні сади й стада: острови ці надзвичайно гористі та рясні лісами”*. Інші подібні ватаги були розташовані поблизу Судака. Важко не впізнати в описуваних арабським автором островах пізніші житла запорожців. На думку О. Сенковського, вони були лише одним із локальних спадків норманів, що перебував у тіні віків і варварства, тривалий час невідомий Європі, коли нарешті розгорнувся з новою силою в колишньому дусі, щойно обставини знову стали сприятливими. Дослідник пропонував порівняти морські експедиції норвежців на Захід у IX ст., київських норманів – на Константинополь, чорноморських русів XI–XIII ст. – на Трєбизонд та інші приморські міста тієї частини Азії з експедиціями запорожців у ті ж самі місця в XVI та XVII ст. для того, щоби впевнитися, що козащина, котру влаштував С. Баторій, тісно поєднана з норманською, чи варязькою, добою нашої історії, з її духом і звичаями. Науковець не сумнівався в тому, що початок українських дум слід шукати в ісландській словесності [167, с. 17–19].

Український історик і фольклорист Й. Бодяньський висловлював у 1837 р. припущення про можливість створення з історичних пісень українців величних епопей за зразком давньогрецьких, порівнявши наших бандуристів не лише з грецькими рапсодами, але й скальдами,

мінезингерами. Грунтуючись на повідомленні П. К. Тацита, він зазначав, що й у стародавніх германців історія спиралася на усні перекази та національні героїчні пісні [13, с. 104–105]. Думку О. Сенковського про зв'язки між думами та ісландськими сагами проте відкидав М. Максимович, негативно поставившись до цієї тези із позицій антинорманізму [106, с. 12–13; 101, с. 535].

Питання про скандинавське коріння українських дум потому порушене 1845 р. у відомій дискусії між М. Максимовичем та М. Погодіним. Останній дотримувався погляду про те, що наші слова та саги мали спільне з ісландськими джерело. Ці саги, ці пісні, оповіді були першою прикметою князівських бенкетів на півночі й, поза всяким сумнівом, у Русі [142, с. 16–18]. Указану дискусію слід розглядати не просто як відгалуження диспуту між прихильниками й противниками норманського походження середньовічних русинів і Руської державності. Вона так само зачіпала інші важливі моменти етногенезу й культурогенезу українців. На одному з її етапів М. Максимович виступав захисником самотності слов'янської народної творчості. Натомість він звинувачував М. Погодіна в надмірному приписуванні провідної ролі у виникненні історичних пісень норманам. Як поборник скандинавства в руській історії, той, указував М. Максимович, хоче поширити його й на народну поезію, тому йому вбачається норманський конунг навіть у київському князі Святославі Ярославичі, що втішається у своєму теремі піснями та музикою, – наче тільки в норманських володарів і побутували пісні з музикою. А коли оспівуються подвиги князів і їхньої дружини, М. Погодіну здається, що українські пісні наслідують ісландські саги та походять з одного з ними джерела, ніби самі лише скандинавські співці величали своїх конунгів [103, с. 1]. Порівняльні студії з народної творчості різних слов'янських народів слугували для М. Максимовича вагомим доказом того, що історичний епос міг розвинутися в українців самостійно, незалежно від скандинавських впливів. Тому він протестував проти думки М. Погодіна, що від скандинавів перейнято нашу історичну поезію, а лірична – розвилася з власних, слов'янських, начал, ніби тільки з приходом варягів почалися в нас биліни, що відгукнулися піснями в народі, ніби історична піснетворчість у слов'янських племен не розвивалася з власних окремих обставин життя. Поезія сербського народу, така багата на історичні пісні, була для М. Максимовича уже яскравим свідченням того, що й наші предки-слов'яни, як дніпровські, так і ільменські, могли мати власну історичну поезію. Народна історична поезія до того ж, на його думку, є особною гілкою ліричної. Із неї вона виникає й усталюється, а отже,

має один спільний початок, саме через це найдавніші історичні пісні, як російські, так і українські, нічим, крім свого змісту, не відрізняються від інших пісень, які М. Погодін визначав як ліричні. М. Максимович вважав хибним цей поділ народної поезії, бо, відокремлюючи історичну пісню від ліричної, М. Погодін пов'язує історичну з сагою, під іменем якої в нього перебувають і пісня, і казка, проте, за розумінням народу, “казка – складка, а песня – *быль*”. Історична пісня, отож, за суттю своєю відрізняється від казки. Не все, прикрашене вигадкою й переказуване в народі про минувшину, запозичене з пісень. Пісню про прикрашену подію, найвірогідніше, можна вважати пізнішим наслідком казкового переказу, така пісня, проте, вже не є історичною в її безпосередньому значенні – це “*складка, а не быль*”. В Україні уже за часів М. Максимовича серед народу побутували численні доладні оповіді про київську старовину. Ці оповіді, логічно, ніколи не були піснями. Так само і деякі з наведених М. Погодіним оповідей, записаних Нестором, не можна, припускав М. Максимович, наводити як свідчення функціонування історичних пісень у давній Русі. М. Погодін починав такі перекази лише з часів Олега і всю поезію, названу ним історичною, прив'язував до Скандинавії чи принаймні до скандинавів. А вони, зауважував М. Максимович, могли внести до своєї саги й наші тутешні події, наприклад, Олегову смерть від коня, безсумнівно, колись уславлену і в наших піснях. Однак і така поезія частково, поза сумнівом, була й у наших предків своя, слов'янська [103, с. 1–3].

Звертався М. Максимович і до питання потенційного скандинавського походження козацьких дум, оскільки, за тезою про продовження скандинавських традицій у Запоріжжі, козацькі історичні пісні значною мірою мали б бути схожими на ісландські саги, але саме вони, на думку М. Максимовича, з усіх пісень руського народу найменше схожі на саги. Науковець гадав, що за спільних умов збігаються іноді не лише пісні різних народів, але й окремі подробиці часом повторюються у них самі собою, без запозичення. І скільки б не було у східнослов'янській народній поезії подібного до скандинавської чи навіть до грецької матеріалу, – а все ж вона є самобутньою та своєрідною. Насамперед, уважав М. Максимович, вона має бути порівняною не з ісландськими сагами, а з західнослов'янськими піснями, разом із якими вона формує одну рідну сім'ю, із ними в неї одне спільне джерело – живе почуття слов'янина [103, с. 3–4]. У відповідь М. Погодін указував на асиміляцію скандинавського етнічного елемента слов'янами за кілька поколінь, Рюрик прийшов до нас “*съ роды своїми*”. Спадкоємці його до Ярослава

перебували в неперервних зв'язках зі своєю батьківщиною, мешкали там тривалий час, одружувалися з норманками, навіть останні – Владимир із Рогнідою, Ярослав – з Інгігердою. Це були чисті нормани, до онуків Ярославових. І ось наступне покоління цілком ослов'янилося й перестало зовсім розмовляти своєю мовою, а почало місцевою. За висловом ученого, норман у п'ятому, шостому коліні став малоросіянином [144, с. 8–9]. Очевидним для М. Погодіна було те, що в процесі ослов'янення скандинавських поселенців відбулося засвоєння їхнього епосу, і видозміни останнього відбувалися подеколи водночас з етапами асиміляції. Якщо ж у північних літописах описи їхніх бенкетів і пісень схожі на наші, то не можна не визнати їх тотожними, не приписати їм одного походження, що М. Погодін, за його власним твердженням, і робить, і що саме М. Максимович і заперечує. У змісті таких пісень виявляється багато однакових рис, це є достатнім підтвердженням і для логічного висновку, і для історичного свідчення. Як змінилися людина, її мова, характер (норман став "малоросіянином"), так змінилися і її пісня, закон, звичаї. Руська билина вже є не тим, чим є ісландська сага, хоча й веде від неї своє коріння. Дослідник водночас утримувався від однозначного висновку щодо походження козацької епіки від скандинавської, оскільки, на його думку, спорідненість тут є надто віддаленою, порівнювати козацькі пісні з ісландськими сагами смішно, а звати сагами в переносному витлумаченні можна [142, с. 9]. Слід зауважити, що М. Погодін розглядав козаків як окремий народ, що утворився із суміші мешканців Придніпров'я, котрі виселилися за пороги, із рештками різних кочових племен, які здавна тут мешкали; приходили до них і співники з інших країн – Литви, Польщі, Кавказу, Криму [141, с. 86, 129]. Саме тому дослідникові важко було погодитися зі скандинавським походженням січовиків, що означало б визнати спадкоємність українців стосовно Київської Русі та її державності.

Невдовзі надійшла відповідь М. Максимовича, котрому важко було визнати скандинавську сагу родоначальницею вітчизняної історичної поезії. Віддаючи належне тому, що респондентові жаль буде відмовитися від цієї думки, виплеканої його переконанням у скандинавстві Русі, він вважав, що нею все ж варто пожертвувати заради прагнення до істини та наукової користі. М. Максимович стверджував, що він добре зрозумів ідеї М. Погодіна щодо зв'язку скандинавських саг із нашими піснями, які той додатково пояснював. Український учений протестував проти тієї думки, що до приходу норманів східні слов'яни не наважувалися на жодні подвиги, тому й не виникла в них своя історична поезія, що наше історичне життя

почалося з приходом норманів зі Скандинавії, тому наша історична поезія й розпочалася з того ж часу, у вигляді саг, проспіваних перед Рюриком та Олегом, і походить від ісландської саги, тоді як лірична поезія розвинулася із власних, слов'янських, джерел. У подальшому наші норманські конунги чи князі продовжували бути чистими норманами до онуків Ярославових, але те покоління вже повністю ослов'янилося, а норман перетворився на малоросіянина. Подібним способом змінилася в нас і сага ісландська: протягом часу вона переродилася в руську історичну пісню. У такому вигляді він витлумачував концепцію М. Погодіна й водночас застерігав, що у слов'ян і до закликання Рюрика їхні подвиги та події оповідано в піснях та переказах. Отже, історична поезія існувала ще до приходу Рюрика, виникши нарівні з ліричною із власне-слов'янських умов життя. М. Максимович стояв на думці, що в певні періоди вона могла дещо взяти від скандинавської, так само, як і від пісень інших народів, дотичних до найдавнішої та давньої Русі. Та це відрізняється від того, що сага набула в нас іншого, свого характеру, трансформувались у руську пісню. Так можна було б сказати, наприклад, про церковнослов'янську мову, із якої почалася й розвинулася писемна мова християнської Русі. Ісландська сага, проте, на думку М. Максимовича, ніколи не була вихідним джерелом нашої історичної поезії, що була до неї; вона, за висловом ученого, тільки впала до неї та потонула в ній, як Рось та інші ріки, зі сходу й заходу притікаючи до Дніпра, тонуть у нім, але сам він, незалежно від них, має свій власний, віддалений витік. Звертаючись до М. Погодіна, М. Максимович указував на тодішні студії народної творчості західних слов'ян, на класичне місце праці П. Й. Шафарика про давньослов'янські пісні і наполягав на відмові від неузгоджених із цим дослідженням поглядів на скандинавський епос як на джерело історичної поезії, на походження наших історичних пісень від саги. Український учений зробив висновок про те, що скандинавська сага не була родоначальницею нашої історичної поезії і не залишила в ній помітного сліду, що історична поезія в нас була до пришествя варягів, і початок в неї один із нашою ліричною поезією – власне життя народу й живе слов'яно-руське почуття [104, с. 47–49, 57]. М. Погодін погодився із цим до певної міри, однак згодом, 1856 р., полемізуючи з М. Максимовичем щодо стародавності української мови, писав про те, що хай його опонент доведе, що козаки походять від тмутороканців, тоді він зможе відповісти, що Тмуторокань – норманська колонія. Не лише русь-нормани, котрих оскаржує М. Максимович, але навіть козаки, за власним його дослідженням, виявляться норманськими

правнуками, тому М. Погодін чекав на його докази [143, с. 28]. М. Максимович у надрукованому за рік листі відкинув такі припущення, заявивши, що не погодиться з теоріями О. Сенковського [105, с. 96–97]. Отже, паралелі між українським епосом та скандинавськими сагами й квідами, а відповідно й між норманськими воїнами та запорожцями слугували аргументом у дискусії між норманістами й антинорманістами.

Утім, ще 1843 р. словацький історик і філолог П. Й. Шафарик у своїй праці “Слов’янські старожитності” зазначав, що найдавніші зв’язки між скандинавами і слов’янами сягають початку VI ст., саме в той час, на думку автора, скандинавські слова потрапляють до слов’янських мов. Він також бере до уваги можливість лексичного впливу слов’янських мов на скандинавські [316].

Варягів і козаків також ототожнював у своїх мовознавчих дослідженнях 1849 р. священник М. Богомолів [12, с. 2–16, 24–26, 29, 32, 34–40, 43, 45, 67–68]. В антинорманістських працях іноді можна натрапити на дуже цікаві спостереження щодо зв’язків між козаками та ранішою хвилею германців. Зокрема, відомий історик і громадський діяч Є. Классен виводив козацтво від готів. 1854 р., з-поміж іншого, він фіксував, що в писемних книгах Новгородських погостів можна знайти кінних гофейських козаків, які невідомо звідки переселилися в Бежецьку п’ятину, на спустілі землі. Кінні козаки неодмінно означали військових людей, що, судячи з усього, переселилися до Архангельської губернії і досі залишили там сліди перебування в називанні бездомних наймитів “казаками”, але такої назви не існує в тих губерніях, де в старовину не жили козаки. Гофейські козаки вказують на гот(ф)ів чи готів-гунів (*Gothunni*). Ця обставина засвідчила, на його думку, те, що козаки походять від північних готів, а за Нестором, “*гоѠѡ*” чи “*гѡтѡ*” споріднені з русами [82, с. 6]. Історик і антиквар О. Вельтман 1859 р. вказував на паралелі між українським козацтвом і бургундами та лангобардами [26, с. 80–88].

Тим часом, хоча й побіжно, тривало студіювання фольклорно-епічних паралелей. Анонімний рецензент збірки українських народних пісень А. Метлинського в 1854 р. зробив спостереження, що в українському фольклорі, як і в германському епосі, не зустріти картин фольклору поза зв’язком із подіями чи почуттями героїв. Свій огляд описів природи він завершує висновком, що зіставлення природи української народної поезії зі старою поезією скандинавів є цілком слушним. Це не збіг, бо в деталях може бути схожість, – але, аналізуючи їх загалом, можна знайти значну відмінність. Щоби ясніше показати подібність, він наважився навести слова відомого видавця

шведських народних пісень Гейера, за яким у стародавній скандинавській поезії особливо прикметними є стосунки з довкіллям, де ніколи з дитячою довірливістю й радістю не заспокоювалася людина на лоні матері-природи. Вона стає з нею лицем до лиця, як сила проти сили, чи, точніше, як дух проти духа; усю природу одухотворює та приписує їй наміри, звичайно, для того, щоби змагатися з рівним собі. І великі ліси та потоки, море й верхи гір, і копальні наділила вона особливими силами; на півночі більше, ніж будь-де, даються вони знаки. Тому чари, що пронизують усю північну поезію, є нічим іншим, як символічним вираженням душевної сили людини та її боротьби з силами природи, а північна поезія, не спинившись на описах, зображує тільки цю могутню владу людини над природою. Нерідко там із захватом описано чарівну силу арфічних звуків, від яких усе квітне та зеленіє [123, с. 28, 33]. Такою ж є і народна поезія українців. Ще до того, 1845 р., німецький славіст Ф. Боденштедт зазначив, що для нього цікаво було виявити в українських піснях і думках більш-менш адаптовані германські слова, і зауважив, що Хортиця, де первісно розташовувалася Січ, відома завдяки плаванням варягів [234, с. 1, 12].

Останню думку розвинули польські дослідники. Історик В. А. Мацейовський, зокрема, шкодував, що середньовічний хроніст М. Бельський, знавши руську мову й мавши змогу читати руські літописи, не дослідив глибше варягів, згаданих Я. Длугошем, і не спромігся вивести від них запорожців. Можливо, це привело б його до козаків, про яких він повідав одним із перших. Для пильнування своїх кордонів слов'яни ставили на околицях своїх держав сторожу, щоби не прокрадалися до них небажані їм гості. В. Мацейовський був переконаний у тому, що, опанувавши Київ, варяги облаштувалися на одному з островів Дніпра (нижче від водоспадів, якими славна та ріка) – так званому Варязькому острові, згаданому в літописах, спорудивши вартівні із засік. Воїни, перебуваючи в них, боронили б переправи через Дніпро, що відмежовували Європу від азійських народів. Ці вояки, що стали називатися козаками, і заснували те величне Запорожжя, осердя запорозьких козаків, знане в усьому світі. Слід пригадати, що в далекому минулому на Помор'ї прикордонна сторожа урядувалася правами, подібними до запорозьких. А у відозві до руського народу Б. Хмельницький заявив, що предки русинів первісно вийшли з Помор'я балтійського, або ж німецького. Спираючись на ці свідчення, В. Мацейовський у своєму дослідженні, видрукуваному 1852 р., стверджував, що поморяни, звані варягами, дали поштовх утворенню славного Запорожжя, слов'янської інституції, перенесеної з

Балтики на Дніпро [282, с. 711–713]. 1857 р. побачила світ книга польського етнографа А. Новосельського, на думку якого, при впаданні великих рік до моря – Дніпра, Бугу, Дону й Волги – на островах мали утворитися оборонні місця, або так звані Січі, – притулки морських грабіжників. Сам початок таких місць, поза сумнівом, сягав давніших часів, тим паче, малолюдні степи, якими плинуть великі ріки, що впадають до Чорного й Азовського морів, самим розташуванням сприяють формуванню в них осередків морських розбійників. Ще в IX ст. слов'яни, за зразком скандинавських піратів, займалися на Балтійському морі морськими розбоями. Нормани, або так звані варяги, під час переміщення територією слов'ян чи пропливавши їхніми ріками дорогою на службу до візантійських імператорів, могли самі створити прикордонні сторожі, із яких постали осередки морських розбійників. До таких Січей могли уходити слов'яни й нормани. Імператор Костянтин Порфирородний, описував спуск порогами Дніпровими, подавши їхні подвійні назви – норманські й слов'янські. Норманські грабіжники, котрі мали свої бази при гирлах рік, що впадали до Балтійського й Північного морів, називалися вікінгами. Звичаї та права норманських йомсвікінгів, зафіксовані на початку XI ст. Палнатоки, схожі на статут запорожців. Так, наприклад, ніхто з них не повинен був мати у твердині жінку, за що і серед запорожців передбачено кару. Якщо початком Запоріжжя вважати час ще до X–XI ст., то слід розуміти, що нашествя монголів у XIII ст. та знищення ними південної Русі мусило надати нової енергії січовому товариству й підняти його на вищий рівень [296, с. 179–180].

Дослідник проблеми походження Русі О. Васильєв, ознайомившись із працями своїх попередників, виявив, що версію про базу норманських воїнів на місці майбутньої Запорозької Січі не раз висловлювали задовго до нього. Такої ж думки про походження запорожців від варінгерів припускався і О. Сенковський, який зазначав, що запорозькі козаки розмовляли скандинавською мовою, сам початок українських дум пов'язував з ісландськими сагами, а Запоріжжя називав Дніпровською Скандинавією русів. Українська народна поезія цілком виправдовувала його припущення про походження запорожців [24, с. 69]. Варягів він від самого початку зіставляв із козаками, наголошуючи, що варяги Рюрика, перше в Русі війнолюбне козацьке товариство, не жили на Балтійському морі [24, с. 64]. О. Васильєв, спираючись на аналіз історичних джерел, висловлював думку про те, що з XI ст. на Хортицькому острові на Дніпрі почав формуватися осередок набридних варінгерів, де збиралися шукачі розгульного бойового життя. Скандинави

проникали на Хортицю, за його висловом, як у контору, де завжди знаходили наймачів на службу. Саме ці варінгери, геть чужі слов'янам, заплутали оповідь преподобного Нестора. Після знищення варінгерів і в Константинополі, набрідники, що лишилися на Хортиці, перетворилися на дике самоврядне товариство, котре згодом стало відомим під іменем запорозьких козаків [24, с. 68–69]. Дослідник солідаризувався з думкою про можливе скандинавське походження українського козацького епосу, не піддаючи сумніву тезу про те, що перехідні дружини збірних константинопольських варінгерів склалися зі скандинавів. Вони могли привнести на Дніпро свої слова та легенди, оповіді, а також могли, оповідаючи у Греції про свій осередок на Дніпрі, про Хортицю, по-своєму називати пороги Дніпра. Далі в тексті розвідки 1858 р. знайдено відомості про набрідників на Хортиці, варінгерів Константинополя [24, с. 69–70, 101]. Оригінальні й продуктивні висновки О. Васильєва отримали рішучий спротив та критику з боку носіїв офіційної версії історії. Рецензент О. Васильєва не погодився з тим, що варінгери, набрідне плем'я, здебільшого скандинави, що виселилися в XI ст. на острів Хортицю на Дніпрі, могли започаткувати Запорізьку Січ і руське козацтво. Початок козацтва в Русі, на його думку, випливає геть з іншого, суто народного, джерела, спричинене іншою, самотутньою, потребою, і забазоване не на скандинавських, а винятково на самотутніх, руських, началах. Громади козацькі почали все ж об'єднуватися не раніше, ніж наприкінці XIV ст., тому висновки дослідника визнано безпідставними [79, с. 58].

Із розвитком знань про германський середньовічний епос і вірування зростала й база для зіставлень. Аналізуючи збірник українських пісень М. Максимовича, фольклорист, мовознавець і міфолог Ф. Буслаєв, визнаний фахівець із германських мов та фольклору, 1861 р. звернув увагу на архаїчні, за його висловом, “кровожерні” епічні форми, котрі могли виникнути лише в жорстокі та криваві давні часи. Той факт, що вони настільки довго залишалися в українській поезії, засвідчує саме тривожне військове життя козаків, а також міцна пам'ять народу, котра до найпізніших часів зберегла ці образи, які з повним правом можна зарахувати до жорстоких часів скандинавської “Едди”. Учений вважав украй важливою різючу подібність цих грубих висловів південної української поезії зі звичними формами скандинавських пісень. Ф. Буслаєв детально простежив подібність описових висловів і міфологічних образів у картинах битв. Він упевнено доводив, що ці вислови, котрі мають

паралелі в скандинавській епічній поезії, дійшли до нас із язичницьких часів, уособлюючи весь дух тієї доби [21, с. 221–224].

Про те, що предками запорожців були нормани, 1862 р. писав літератор та етнограф І. Завалишин, який, опинившись на засланні, видав опис Західного Сибіру [63, с. 102]. Однак далі ідею скандинавського походження козацької культури, зокрема українських дум, тривалий час не розвивали. Причина цього полягала в тому, що лише 1859 р. вийшло друком видання всесвітньо відомої “Панчатантри”, у розлогій передмові до якого видатний мовознавець і фольклорист Т. Бенфей простежив міграцію мотивів у значній кількості національних фольклорних традицій і літератур. Таке видання стало наріжним каменем в історії європейської фольклористики [233]. Природно, що до нього такі питання, як запозичення мотивів одного народу іншим, перебіг і природу цих запозичень, співвідношення у фольклорі власне-національного й запозиченого не могли обговорювати на належному науковому рівні, переконливо й доказово. Яскравим свідченням цього і була започаткована М. Погодіним та М. Максимовичем дискусія та її подальші відгомони. Цілковито продуктивну думку про можливу наявність в українських думах мотивів германського походження та роль германського етнічного елементу у формуванні козацької культури, що спиралася на реальні факти, загублено в дискусії у зв'язку з тим, що одна зі сторін цілеспрямовано й наполегливо розглядала власних предків винятково як слов'ян, не бажаючи поступатися в чомусь “чужим” скандинавам, а інша, попри цікаві, перспективні спостереження над фольклором і глибоке розуміння складних етнокультурних процесів минулого, не змогла відмовитися від гіпотези про кавказько-тюркське походження козаків.

Загальний розвиток скандинавістики у першій половині XIX ст. дав потужний поштовх для пошуку паралелей між народною творчістю українців і скандинавським епосом.

1.2. Зіставні студії фольклорних мотивів у мовознавстві

Наукове вивчення скандинавських запозичень в українській епічній поезії, відокремившись від дискусії норманістів та антинорманістів, отримало продовження на новому етапі розвитку гуманітарних наук. Академік А. Лобода 1895 р. зазначив, що з часу відомої суперечки М. Погодіна та М. Максимовича щодо стародавності українського населення виникла ціла література про епос в Україні [96, с. 1]. Вона вже заbazована на наукових підходах і методах дослідження, відкривши перспективу у зіставленні

фольклорних мотивів різних народів та перевірці можливостей запозичення в народній творчості.

Галицький мовознавець і літературознавець О. Огоновський (1876), ознайомившись із працями Ф. Буслаєва, відкинув думку про скандинавські впливи на “Слово о полку Ігоревім” та народну поезію українців, хоча мусив констатувати їхню подібність до скандинавської епіки. Деяка подібність у висловах української військової поезії та давньої скандинавської, на його думку, ще не є вагомим приводом для їхнього зближення [127, с. XVIII].

Натомість О. Партицький, інший львівський учений, дотичний до віденської славістичної школи Ф. Міклошича, присвятив серйозний науковий пошук готсько-скандинавським впливам на історію, культуру і мову України та, зокрема, Галичини. О. Огоновський цілком слушно припустив, що “*время Бусова*”, про яке співають готські красні дівки на березі синього моря, є, поза сумнівом, тим часом, коли помер трагічною смертю Бус, король антів-слов’ян. Однак готські дівчата величали богатиря народу свого, Вінітара, що поборов плем’я, рідне сучасним русинам. Вони також зважали на те, що над ними панували половці; задля того, за словами автора, леліють вони “*месть Шароканову*”, тобто спонукають половців до помсти русинам [127, с. 86–87]. О. Партицький 1883 р. порівняв готських дів, що співають про помсту за розбитого русинами Шаруканя, із валькіріями, зробивши ще одне слушне спостереження. Тут простежено аналогію між співом готських дів і співами (думами) пізніших українських кобзарів. У багатьох думах, як відомо, описано побут козаків у турецькій неволі, їхнє потерпання, деколи й смерть за батьківщину й віру. А доля деяких половецьких князів, з-поміж них і Шароканя, почасти була схожою на долю цих руських невольників. Як українські кобзарі своїми думами закликали народ до боротьби з турками і до помсти за кривди своїх земляків, так і готські дівки, співаючи про смерть Шароканеву, закликали половців до помсти супроти Русі [131, с. 64–65; 154, с. 39–40]. Ці думки дослідника викликають зацікавлення з огляду на співучість кримських готів, на яку вказують джерела XVI ст., та невольницьку тематику в українській епіці.

Сербський учений В. Ягіч (1878) також висловлював думки про подібність між виконанням сліпими співцями речитативом народних пісень та поем і традиціями германської давнини, коли “*готи, за словами Йордана, оспівували подвиги предків під звуки кітар*” [226, с. 148].

Відомий англійський фольклорист Ф. Дж. Чайлд (1885) після ознайомлення з виданою М. Максимовичем думою про Олексія Поповича в перекладі німецькою Ф. Боденштедта, визнав її чудовою і навів у своєму зібранні пісенного фольклору як паралель до шотландської балади про сповідь Брауна Робіна разом із численними скандинавськими баладами [239, с. 13–16]. Обшир українських історичних пісень нагадував шотландські балади [16, с. 13]. Спираючись на матеріали Чайлда, скандинавські паралелі до думи про Олексія Поповича запропонував і видатний український етнолог-компаративіст М. Сумцов (1894), наголосивши на їхній особливій значущості та заявивши про глибоку пов'язаність українських дум із народнопісенною творчістю скандинавських народів [183, с. 6–7, 16]. Під час аналізу українських дум він також указав на спорідненість світосприймання “малороссів” із західноєвропейськими народами, представлену в існуванні у “малороссів” значної кількості західних легенд, новел і фацецій, а також комплексі запозичених німецьких, польських та румунських слів [184, с. 86].

До зіставних студій епічних текстів починають залучати науковий доробок мовознавців у галузі германських запозичень. Мовознавець Ф. Міклошич у праці “Зображальні засоби слов'янського епосу” (1889) обстоював значущість порівняльного дослідження епічного дискурсу, сигналізуючи про типологічну подібність сербського, російського, українського та болгарського епосів за чотирма критеріями: специфікою створення ретардації (сповільнення оповіді), особливостями тавтології (повторень), характеристикою постійних епітетів, уживаними сталими порівняннями. Він також уточнював, що існування народного епосу обмежене певним періодом (*epischer Weltzustand* у Гегеля), оскільки жодний народ не може назавжди відмовитися від взаємин з іншими народами. Автор приділив значну увагу дослідженню впливів на слов'янські мови і слов'янських – на інші, дефінувавши запозичення як один із найважливіших чинників розвитку мови, тому вивчення цього процесу має займати чільне місце в студіях з історії мови [118, с. 3, 4].

Для дослідження лексико-стилістичних засобів епічних текстів важливою стала праця німецького філолога Р. Майера “Давньогерманська поезія, описана за її формульними елементами” (1889), де автор поставив перед собою завдання зібрати й представити загальну картину всього формульного, що міститься всередині давньої германської поезії. Під поняттям “формула” він мав на увазі всі ті засоби вираження, які надають поезії властивого їй характеру. Являє собою цінність також його характеристика застосованих у германській

поезії формул, які стосуються мотивів, стійкої апозиції, вставних речень, повторів слів, анафори, метафори, паралелізму, антитези, символіки. Окремо розглянуто описові вислови для характеристики битви й озброєння, природніх явищ, смерті й поховання героя. Автор приділив пильну увагу епітетам, зокрема належним власним іменам і різним виробам, етимологічним епітетам, застосуванню епітетів-кольороназв і порівняння кольорів, а також тенденції ідеалізації засобами епітетів [286]. Усе згадане вище можна застосувати щодо дослідження творів українського епосу.

У процесі вивчення епосу південних слов'ян фольклорист М. Халанський (1893) указав на прикметну особливість українських дум, яка полягає в тому, що зміст цього епосу вибудовують, з одного боку, “темні” перекази національної минувшини, слов'янського побуту та історії, а з іншого – різноманітні поетичні перекази, запозичені з інших країн, особливо із середньовічної Франції та Німеччини. Ідеалізуючи рідну старовину, думи продовжували розвиток епосу засвоєнням нових сюжетів та їхньою переробкою відповідно до духу, характеру й ладу традиційної творчості [211, с. 142]. Автор визначив паралель між українською думою про Івана Коновченка та німецькою поемою XIII ст. “Смерть Альфарта” [211, с. 157, 158].

Німецький мовознавець Р. Льове, студіюючи історію причорноморських готів (1896), висунув припущення про необхідність пошуку слідів германської мови у говірці чорноморських козаків – нащадків запорожців [278, с. 101]. Вивчивши запозичення з германських мов у мові населення Балканського півострова (грецькій, румунській, албанській), Р. Льове не оминув і мови слов'ян, зазначивши, що більшість із розглянутих ним слів поширені не лише на території Балкан, а загалом функціують і майже в усіх слов'янських мовах. Вочевидь, поширення цих слів відбувалося ще в той період, коли весь слов'янський мовний світ мало чим різнився на рівні діалектів, сформувавши зв'язну спільність. Балканські германці впродовж багатьох століть були сусідами греків і балканських романців, зазнавши впливу їхньої значно розвиненішої культури, що так само надавало їм перевагу стосовно прибулих слов'ян і не могло не вплинути на культуру й мову останніх. Однак у кожному окремому випадку слід дослідити, де і як германське слово запозичене у слов'янські мови, і наскільки це можливо, засобами аналізу фонетичних, флексійних і семантичних критеріїв [277, с. 313].

Англійський філософ і культуролог Г. С. Чемберлен вважав, що на германський спадок у слов'ян може вказувати й те, як сербська

поезія зображує жінку – таку ніжну, чисту та відважну, яку високу роль вона їй надає. Сербський епос став відомим Європі раніше за епос інших слов'янських народів, викликавши неабияке зацікавлення в літературному середовищі [118, с. 2]. На думку Г. Чемберлена, лише фахівці можуть установити, чи існує спорідненість між двома воронами, котрі прилітають наприкінці битви під Косово, щоб сповістити сербський народ про його загибель, та воронами Вотана. Бо мова там могла йти про спільний індоєвропейський мотив, пережиток природного міфу, запозичення чи випадковий збіг. Зате значно вагомішим для Г. Чемберлена стало ознайомлення з працею Ф. Боденштедта “Поетична Україна”. 1899 р. він зробив висновок про те, що в російській поезії небагато успадковано від давнини, крім билин, казок і пісень, натомість для неупередженого погляду відкривається безсумнівна своєрідність германського духу в таких рисах, як меланхолія та внутрішнє ставлення до природи, особливо до тваринного світу. Мета й розміри його дослідження не дали змоги продовжити ці зіставлення, проте Г. Чемберлен був упевнений, що наука доведе справедливості того, що помітно кожному, хто наділений поетичною чутливістю. Ще одним виявом германського духовного елемента у слов'ян він визнавав глибоку релігійність, гадаючи, що там, де справді слов'янський елемент особливо сильний, а йшлося про Україну – батьківщину величної поетичної творчості, – виявляється інтенсивне внутрішнє релігійне життя, як у Німеччині чи Скандинавії, котрого не знайдеш у романських країнах. У зв'язку з цим Г. Чемберлен згадував про неймовірні зусилля, котрі знадобилися для того, щоби повернути слов'ян, зокрема, вендів і поляків, до християнства, що вказує на їхню велику побожність. Найлегше сприйняли італійські та галльські народи, саксів довелося наvertати силою меча, а щоби змусити слов'ян відмовитися від віри батьків, потрібні були тривалий час і часто жорстоке насильство. У цьому Г. Чемберлен убачав утілення самотнього германського духу, що зберігся протягом століть, незважаючи на всі змішування крові [238, с. 508, 510]. Розглянувши у своїй критичній статті пісню про Всеслава у “Слові о полку Ігоревім”, І. Франко (1907) також зазначив, що небагатослівний, похмурий, виразний стиль рядків нагадує нордичні рядки “Едди” [247, с. 301].

Питання про культурні й мовні впливи готів на слов'янські мови вивчав і російський славіст О. Погодін (1914) [140, с. 11–13]. Видатний український письменник, етнограф, мовознавець І. Нечуй-Левицький при укладанні своєї “Граматики української мови” (1914) виокремив

перелік слів, які в українську й польську мови були “внесені остготами” [216, с. 63].

Український мовознавець І. Огієнко (митрополит Іларіон), досліджуючи історію запозичень іноземних слів (1915), диференціював їх на 1) запозичені в давні часи (іноземне походження вже не відчувається); 2) суто іноземні, але часто вживані та присутні в народній мові; 3) уживані нечасто, але такі, що легко замінити відповідними питомими словами. Найдавніші запозичення до того ж зазнавали тих же мовних змін, що й рідні слова. Вони вже не здавалися запозиченими (князь, молоко та ін.). І. Огієнко вказував, що шлях запозичення міг бути усним або книжним. Запозичуватися міг різний мовний матеріал: іншомовний корінь, смисл слова (калькування), суфікси, додаткові значення слова (“собор” – “храм”, “зібрання” від грецької лексеми з тим же значенням), фразеологізми, синтаксичні структури. Дослідник удокладено описав методику визначення джерела запозиченого слова та можливі труднощі в його розпізнаванні [126, с. 10–14, 20–24]. Цей досвід у подальшому вчений застосував при укладанні етимологічно-семантичного словника української мови [69].

І. Свенціцький у праці “Основи науки про мову українську” (1917) зазначав, що іншомовні сліди в українській мові є наслідком взаємин культурно-творчих осередків. Автор дає огляд іншомовних запозичень з фінської, грецької, латинської, тюркських мов в українській. Не обходить увагою і скандинавські (в автора “норманнські”) та німецькі запозичення, а також польські, через які в українську мову теж потрапили деякі німецькі слова [165, с. 8–9]. Праця має оглядовий характер, тому аргументація добору лексики здебільшого відсутня. Водночас натрапляємо на стисло викладений широкий спектр проблем з україністики, зазначено перспективи для досліджень, що надає розвідці цінності. У роботі “Нариси з історії української мови” (1920) І. Свенціцький висловлюється про належність української мови до індоевропейської сім’ї мов (в автора – “до індоевропейської мовної громади”). Учений укладає порівняльну таблицю, де зіставляє церковнослов’янську, українську, литовську, староруську, готську, німецьку, латинську, грецьку, староіранську та староіндійську лексику, виокремивши спільне й відмінне в її звучанні, наголошуючи на первісній спорідненості української мови з іншими мовами індоевропейської сім’ї. Окремо проаналізовано українську фонетику крізь призму балто-слов’янських взаємин фонетики і словотвору, укладено перелік відповідностей українських та литовських голосних і приголосних звуків. Увагу також приділено

кельтському й готському походженню окремих українських топонімів (Карпати, Дунаєць, Буг, Сокаль, Галич тощо). Наголошено на кельтському походженні таких слів, як *бфага*, *слуга*, *кліть*, *тісто*. Натомість лексемам *князь*, *король*, *шолом*, *мити*, *верблюд*, *хоругва*, *хлів* та деяким іншим приписували готське походження. Стисло зазначено про латинські, грецькі та тюркські запозичення в українській мові [166, с. 3–12, 15].

Український фольклорист, дослідник кобзарства Д. Ревуцький 1919 р. указав на паралелі віщому сну Алкан-паші в думі про Самійла Кішку в германському та французькому епосі. Він погодився з наближенням думи про Олексія Поповича із шотландською баладою про Брауна Робіна [158, с. 109, 135]. На певні скандинавські паралелі до дум про Олексія Поповича та бурю на Чорному морі вказувала й Катерина Грушевська (1926) [46, с. 24, 33].

Вивченням германського епосу займався лінгвіст і літературознавець І. Шаровольський [215]. У праці “Німецькі позичені слова в українській мові” (1926) він зробив стислий, але доволі змістовний бібліографічний екскурс щодо вивчення питання германських запозичень, де увагу звернуто на висвітлення запозичення германізмів у словниках української мови та працях українських мовознавців. Дослідник уточнив, що до того не з’ясовано хронологію, фонетику, морфологію, соціально-економічні та культурно-історичні умови проникнення до української мови германізмів. Ці недоліки автор намагався компенсувати своїм дослідженням. Німецькі запозичення І. Шаровольський оформив у вигляді переліку, поділивши за шляхом запозичення (пряме чи за посередництва польської або інших мов) і за запозичуванним прототипом (складені німецькі основи, безпосередньо німецьке слово, загальногерманська лексема) [216].

Спробою простежити готські за походженням мотиви в киеворуському літописанні була стаття М. Тершаковця (1928) [187], котрий подав огляд ранньосередньовічних германських переказів про трьох братів, але, на жаль, не звернув увагу на український героїчний епос. Тоді ж фахівцями в галузі германістики введено до наукового обігу нові важливі матеріали щодо вірувань, обрядів, фольклору й епічної традиції германців. Слід проте й указати, що традицію вивчення західноєвропейських і, зокрема, германських паралелей до епосу українців пгтучно обірвали в 1930-х рр. Германський епос почали зіставляти з якутськими олонхо, але не з українськими думами, які дозволено було порівнювати лише з російськими піснями й тюркським фольклором.

Український археолог і історик М. Брайчевський (1961), дотримуючись германофобських та крайніх антинорманістичних позицій, усе ж розглянув, спираючись на М. Тершаковця, готські епічні джерела про події на теренах України, зробивши спробу пов'язати окремі сюжети готського та киеворуського епосів [15, с. 53–57, 104–107]. До схожих зіставлень під час аналізу билин удався й російський археолог, історик і фольклорист Б. Рибаків (1963), також антинорманіст. Оскільки германський вплив був для нього неприйнятним, явні паралелі дослідник сприймав як наслідок паралельного розвитку на одній території слов'янського й германського епосу [160, с. 16–18].

Білоруський мовознавець В. Мартинов тим часом уперше через багато років порушив питання слов'яно-германської лексичної взаємодії (1963) [109]. Він зазначав, що відносно пізні прошарки структури мови потребують класифікації за походженням. Це потрібно насамперед для дотримання розумного пріоритету в процесі їхнього розгляду. Уважали, що перш ніж шукати іншомовне джерело походження, варто вичерпати всі можливі пояснення на основі цієї ж аналізованої мови. На думку В. Мартинова, пошуку етимона завжди (навіть в очевидних, на перший погляд, випадках) повинна передувати просторово-часова стратифікація слова, а це де-факто приводить до пріоритету пошуку іншомовного джерела. Тільки тоді, коли виключити можливість інфільтрації іншомовного слова, варто переходити до пошуку етимона, або внутрішньої форми на основі цієї мови. На підставі вивчення міжмовних контактів, зокрема, лексики готського походження в поліських говірках білоруської мови [108], В. Мартинов почав сигналізувати про недооцінку можливостей лексичного взаємопроникнення найдавнішого часу. Він відмовився від пріоритету фонетичних критеріїв, звернувши увагу насамперед на словотворчі, семантичні й лінгвогеографічні аспекти лексичних проникнень (інфільтрації). Заперечивши той факт, що багато мов і діалектів найдавніших часів перебували в ізоляції один від одного, він погоджувався з тими вченими, які оцінювали лексичні зв'язки всередині балто-слов'яно-германо-кельто-італійського масиву в дусі *Lehnwortkunde*, гадаючи, що діалекти цього масиву не створили спільної мови, чому, вочевидь, перешкождали надто явні розбіжності між мовами, але внаслідок близьких контактів на території всієї групи мала, можливо, шляхом запозичення з'явитися нова лексика. Що до неї, важко визначити, в якій із мов ці слова виникли, а в якій – запозичені від сусідів [110, с. 4–6].

Добору доказової бази дослідження має передувати експериментальна перевірка їхньої діагностувальної сили. Таку перевірку здійснюють на історично задокументованому матеріалі. Якщо вона дає результати, що збігаються з уже відомими, тоді засоби, що мають подібні діагностувальні можливості, добирають для застосування на мові стародавніх періодів. Будь-яка лексична відповідність для двох територіально суміжних мов повинна розглядатися передовсім як результат лексичного проникнення. Критерії лексичного проникнення відомі. Це фонетична субституція, яку визначають взаємодією фонологічних систем мов при контакті; семантична субституція, яку встановлюють взаємодією семантичних мікросистем мов при контакті; словотворча інновація (спільно з семантичним словотвором) в гіпотетичній мові-джерелі; географічна суміжність мов. Останній критерій є основним при доборі випадків, що підлягають перевірці. В. Мартинов розрізняв лексичні проникнення й запозичення. Проникнення вимагає територіальної суміжності й прикордонної двомовності як необхідної й достатньої умови. Запозичення – вимагає культурного впливу й експорту-імпорту реалій (нові знаряддя й засоби виробництва, нові поняття суспільного життя). Таке розмежування має важливі наслідки. По-перше, лексичне проникнення й територіальна суміжність взаємозумовлені; по-друге, лексичне проникнення, не будучи пов'язаним з експортом-імпортом реалій, дозволяє досліднику ширше застосовувати методи внутрішньої (структурної) лінгвістики [110, с. 5, 8].

Найновішими конвергентними процесами були мовні контакти: слов'яно-германські й слов'яно-кельтські. Особливістю слов'яно-германських міжмовних контактів, яка, на думку В. Мартинова, усе ще викликає значні труднощі в дослідників, є їхній неперервний характер від V ст. до н. е. до історичних часів. Учений гадав, що германські лексичні проникнення й запозичення до праслов'янської мови можна поділити на два етапи – прагерманський (V–III ст. до н. е.), який відбувався в басейні Одри, та готський (I–IV ст. н. е.), що територіально відбувався на басейнах Вісли, Прип'яті й Дніпра. Лише вкрай незначну кількість германізмів у праслов'янській мові можна впевнено зарахувати до першого [110, с. 154]. Крім того, В. Мартинов гадав, що принаймні частина слів, які доти вважали германізмами у слов'янських мовах, насправді є слов'янськими словами або навіть інноваціями, що проникли до прагерманської. При встановленні переліку прагерманських слів слов'янського походження, крім традиційного фонетичного критерію, знову застосовано семантико-словотвірний і лінгвогеографічний критерії. Останні відіграли

важливу роль там, де фонетичний критерій не спрацьовував. Слов'янське проникнення в прагерманську мову також обґрунтовували перерозподілом значень абсолютних синонімів [110, с. 16–17]. Хоча В. Мартинов і збудив науковий інтерес до найдавнішої контактної лексики, не всі його етимології були переконливими.

Російський лінгвіст, міфолог, літературознавець і культуролог В. Топоров (1983), вивчавши іспанський епос, дійшов висновку, що той дає право звернутися до схожих проблем на східноєвропейському матеріалі. Підставою була теорія готського походження іспанського епосу, висунута Р. М. Підалем, який виразно вказав на той факт, що ті чотири-п'ять віків між VII–VIII ст., коли готська традиція в Іспанії ще зберігалася, і XII–XIII ст., коли в Іспанії розквітла епічна поезія, не можуть стати перпоною для демонстрації зв'язків готської епічної техніки й топіки з особливостями іспанського епосу – романського за мовою, але насиченого готським духом. На думку В. Топорова, на півдні Росії ситуація була дещо іншою: розрив у часі поміж “останніми” готами (IV–V ст.) і вже досить сформованим слов'янським комплексом на тій же території (VI–VIII ст.) був навіть меншим, ніж в Іспанії, але якщо в Іспанії вестготи виступали спершу як адстрат, а пізніше як субстрат для романського начала, то в Причорномор'ї остrogоти були лише тимчасовим населенням, яке невдовзі повністю пішло на Захід. Прикметним також є те, що російський учений говорить про Північне Причорномор'я винятково як про Росію, також те, що він рішуче не може навіть припустити в Причорномор'ї такої ж етнічної ситуації, як і в Іспанії, тобто адстратної, а згодом і субстратної ролі остrogотів стосовно місцевих слов'ян. Питання для нього полягало лише в тому, чи встигли (і якщо встигли, то як – безпосередньо чи через конкретного посередника) готи передати свої навички епічної традиції східним слов'янам чи ні. Природно, що саме це питання зможе набути тих чи тих чітких обрисів лише в разі, коли в російському епосі, як висловився В. Топоров, будуть відкриті якісь відповідності тому, що відомо про готський епос у Причорномор'ї. Він шкодував, що не існує питання про можливі зв'язки між російським епосом і готським спадком [193, с. 252]. При цьому як можливого спадкоємця готської епічної традиції В. Топоров розглядав лише російський билинний епос, віддалений географічно від місць мешкання готів. Дещо згодом він висловився за реалізацію теми готського впливу на фольклорну традицію народів, які мешкають у сучасній Румунії, за зразком пошуку готського впливу на іспанську епічну традицію чи германського – на французьку. Він указував, що з часом цей слід може бути використаний для подальших

досліджень і реконструкцій готського й ширше – давньогерманського епосу [193, с. 252]. Обмежений ідеологією “східного слов’янства”, В. Топоров як учений мусив усе одно робити висновки, до яких його спонукав матеріал. У праці про землю Ойум у Йордана він зазначав, що наявність потужного готського впливу на слов’ян у III–V ст. у Причорномор’ї дає змогу окреслити на майбутнє можливі сфери, у яких він міг здійснюватися. Чи не найважливішою темою цього циклу було б, на його думку, співвіднесення між епічними мотивами й епічною технікою готів і слов’ян. Науковець констатував, що, незважаючи на недостатню кількість матеріалу, не можна відкидати можливість взаємних зв’язків і готського впливу на східно- й південнослов’янський епос [195, с. 138]. Зазначені думки В. Топорова вказують на актуальність теми й потребу її подальшого опрацювання.

Епічний сюжет про смерть Германаріха став предметом студії археолога О. Шарова (1997) [214]. Фольклористи М. та Н. Пазяки (1998) переконані, що пильніший погляд мусить пов’язати історичні протодуми зі специфічним середовищем давніх часів, яке було спричинене війною, а отже, із тим прошарком духовних явищ, який отримав у літературознавців назву дружинної поезії. Від тих давніх дружинних дум, у яких козаччина витіснила вже незрозумілі військові деталі, лишилася подекуди стародавня лексика, давні, уже затемнені, сюжетні ходи, а основне – дух воїнської героїки [130, с. 13]. Пролити світло на походження епосу мусить подальший розвиток мовознавства, адже з’явилися нові інтерпретації етимології слів. Йдеться, зокрема, про колективну працю С. Бурлак, О. Мельникова, А. Циммерлінга (2002), присвячену паралелям між германськими і слов’янськими мовами в царині історичної лексикології, фонетики, просодики й граматики. При цьому уточнені чи навіть заперечені попередні етимології. Зазначено, що слов’янські та германські мови цікаві для мовознавства передусім тим, що вони є двома порівняно близькоспорідненими мовними сім’ями, які розвивалися в Європі в безпосередній близькості одна від одної. Сам процес розпаду слов’янської та германської прамови і їхнього розгалуження на окремі діалекти пройшов при цьому досить пізно – упродовж останніх двох тисячоліть. Це означає, що більшість слов’янських та германських мов мають довгу писемну історію, що полегшує їхнє вивчення; в окремих випадках можна оцінити умови переходу цих мов від усного до писемного стану. Культурно-історичні факти відіграють не останню роль для успішного проведення порівняльно-історичної процедури, оскільки за наявності репрезентативного корпусу тексту й методів їхнього витлумачення можна робити точніші висновки про

формальні обмеження й семантику одиниць у мовах і діалектах, віддалених від нас у просторі й часі. Важливим екстралінгвістичним чинником є стан етимологічних знань: різні мови досліджено неоднаково. Оскільки мовознавець не може поклатися на те, що до початку його роботи будуть знайдені нові мовні відомості й миттєво з'являться нові етимологічні словники, ресурс прогресу лежить в оцінці коректності чинних етимологій. Дослідники, проглядаючи перелік слов'яно-германських ізогос, укладений їхніми попередниками, гадають, що загальна кількість надійних германо-слов'янських сходжень невелика. Основною метою своїх студій вони ставлять розмежування припущень про причини виникнення подібності між слов'янськими й германськими мовами, висловлених із позицій певних теорій, від строго доведених фактів, дійснити ревізію таких списків германо-слов'янських подібностей, сформулювати уявлення про основні напрями студій та результати в розробці проблем генетичної спільності мов, їхньої типологічної близькості на різних рівнях організації, близькості граматичних і фонетичних параметрів, а також словникових концептів та механізмів їхньої еволюції. Увагу приділено й контактам носіїв слов'янських та германських мов і діалектів [20, с. 113–114, 126].

Г. Клепікова (2007) розглянула стратифікацію й географію германізмів у мовах балкано-карпатського ареалу, разом із українськими говірками [83]. Скандинавські паралелі до образу Байди запропонував український філософ і культуролог О. Гуцуляк (2007) [49, с. 199].

Видатний український мовознавець і культуролог К. Тищенко (2008), студіюючи етимологію кримсько-готських слів, готську топоніміку на теренах України, готський спадок в українському словотворі, готсько-фіно-угорські мовні зв'язки, відгомін християнства ранніх германців, виявив готські впливи в культурі українського козацтва, зокрема, засвідчений М. Лесковим слід культу святого Сави, гота за походженням, якого українці визнавали козаком і протиставляли святому Миколаю як покровителю росіян (що має важливі наслідки у світлі класичної праці Б. Успенського про культ святого Миколая, де також залучено твори М. Лескова як етнографічне джерело) [190, с. 460; 206, с. 30, 32]. Усе це потверджує можливість існування в українського населення Північного Причорномор'я субстратних культурних явищ готського походження.

Історик І. Зіньковська (2008), услід за своїми попередниками, продовжила вивчати готську епічну традицію, зокрема, перекази про вбивство короля Германаріха [65]. Триває й дослідження спадку

готського християнства, наприклад, германське походження слов'янської лексеми на позначення хреста переконливо обґрунтував Б. Парашкевов (2008) [302]. Низку праць присвятила кримсько-готській мові та її взаєминам із сусідніми мовами, разом зі слов'янськими, російський мовознавець Н. Ганіна (2011) [37; 38; 39].

Узагальнивши позиції вчених в окреслених вище працях, дотримуємося концепції, згідно з якою слов'яно-скандинавські відповідності епічних текстів є наслідком тривалих мовно-культурних контактів. Для комплексного вивчення цієї проблеми дослідження доцільно провести такими напрямками: 1) тему відповідностей епічних текстів розглянемо з позицій семантики, здійснивши змістову верифікацію корпусу українських дум шляхом пошуку скандинавських відповідностей їхніх сюжетів з опертям на методологічні підходи Р. Підаля й В. Топорова. Це дасть підстави для переходу на наступні рівні аналізу – лексичний та стилістичний. Розгорнуте представлення існування семантичних відповідностей сюжетом українського і скандинавського епосів слугуватиме перевіркою діагностувальної сили цього мовного матеріалу та кроком до порушення питання про лексичний вияв мовнокультурної взаємодії; 2) для дослідження наявних у текстах дум германізмів доцільно застосувати методологічні доробки таких мовознавців, як Р. Льове, І. Огієнко, В. Мартинов, В. Топоров, С. Бурлак та ін. Для добору й етимологічного аналізу слід послуговуватися фонетичним, семантичним та словотворчим критеріями, описаними у згаданих вище працях, та етимологічними словниками, зазначеними в джерельній базі; 3) кроком у вивченні стане пошук відповідностей стилістичних засобів. Корисними для його реалізації будуть методологічні нароби для порівняльного дослідження епосу в царині особливостей тавтології, постійних епітетів, уживання сталих порівнянь Ф. Міклошича та характеристика застосованих в германській поезії формул, дотичних до мотивів, стійкої апозиції, вставних речень, повтору слів, паралелізму, а також описових висловів Р. Майєра.

Висновки до розділу 1

У першому розділі розглянуто історіографію пошуку європейських, зокрема германських, відповідностей до українського епосу. Окреслено й напрями вивчення проблеми слов'яно-скандинавських відповідностей епічних текстів у межах такого дослідження.

На нагальну потребу проводити порівняльне вивчення “малоруської” народної поезії для виявлення в ній запозичень і

визначення ступеня прямої й опосередкованої культурної взаємодії українців з іншими народами вказували ще В. Антонович і М. Драгоманов. Питання скандинавських упливів на епос зринали вже під час перших дискусій із проблем етногенезу українців та формування суспільного середовища, в якому цей епос продуктивно функціонував, тобто козацтва (М. Максимович, М. Погодін).

Упродовж ХІХ–ХХ ст. вивчення слов'яно-скандинавських взаємин вийшло за межі історичної проблематики. У центрі уваги опинилися окремі аспекти духовної культури українців. Мовознавці й фольклористи (О. Партицький, Г. С. Чемберлен, М. Тершаковець, І. Шаровольський та ін.) під час порівняння фольклорних текстів і вивчення германських запозичень дали поштовх для методично обґрунтованого студіювання епічних паралелей. Якщо спочатку, на відміну від першої половини ХІХ ст., науковці здебільшого уникали розгляду таких паралелей як свідчення середньовічних міжетнічних контактів, то з середини ХХ ст. під впливом досліджень іспанських філологів (Р. М. Пидаль), де історичний напрям мав незмінно міцні позиції, у спільних епічних мотивах почали вбачати віддзеркалення етногенетичних процесів. До наукового обігу введено декілька виявлених надійних паралелей між епічними мотивами (К. Грушевська, Д. Ревуцький та ін.), здійснено розвідки щодо наявності германізмів у слов'янських мовах (В. Топоров, В. Мартинов, С. Бурлак тощо).

Огляд попередніх публікацій виразно засвідчує, що тема українського героїчного епосу, його мотивів, лексики, художніх засобів у порівняльному аспекті, зокрема у зіставленні з поетичною традицією германського світу, є вкрай важливою, а також далеко не повною мірою вивчена, у зв'язку з чим потребує подальшого опрацювання.

Для комплексного вивчення слов'яно-скандинавських відповідностей в епічних текстах дослідження, крім лінгвістичних, вимагає й залучення відомостей із фольклористики та історії. Для досягнення поставленої мети напрацьовано такі напрями: 1) облік та аналіз відповідностей фрагментів епічних сюжетів; 2) дослідження семантики й етимології германських запозичень в українських думах; 3) пошук та зіставлення стилістичних засобів скандинавського та слов'янського епосу. Системне застосування зіставлень на лексико-семантичному й стилістичному рівнях мовної структури вможливить повноцінне ідентифікування виокремлених відповідностей.

РОЗДІЛ II

**РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ
СКАНДИНАВСЬКИХ ЕПІЧНИХ МОТИВІВ
В УКРАЇНСЬКИХ ДУМАХ****2.1. Епічна традиція середньовічних германців**

Ґрунтовне дослідження епічної традиції здебільшого варто розпочинати з доволі відомого тексту римлянина П. К. Тацита, де сказано, що всі германські племена в I ст. складали пісні, які слугували їм своєрідними історичними анналами [115, с. 108]. Те, що в прадавньому германському часі існували пісні, не підлягає щонайменшому сумніву. П. К. Тацит не раз повідомляв про пісні германців, він навіть, можливо, уніс до своїх повідомлень їхні повчальні вислови. Цілком природно припустити, що у своєму розділі про повсякдення германців він скопіював рубрики давнього зібрання сентенцій. У давніші часи германці, яких і в 98 р. вважали нецивілізованим народом, могли подарувати безцінні дари своєї мудрості й мистецтва сусідам. У перші століття нашої ери фіни й германці були сусідами і, за припущенням Р. Майєра, саме германці подарували фінам свій розмір вірша [286, с. 516]. Уже первісний час вимагав продукування поховальних гімнів з уславленням померлих героїв. Прикметною рисою таких гімнів було епічне розширення, оскільки слава героя перевершувала звичайний ступінь героїзму й переживала покоління. Такі епічно випрацьовані поховальні гімни передавали з роду в рід; у них збережено вдячну пам'ять про відомих людей давнини. Зазначимо, що слова Dank (вдячність) і Gedächtniss (пам'ять) мають одне й те ж походження – обоє мають корінь слова denken (думати, мислити). Саме тоді, коли думали, розмірковували про себе самих і бачили переваги сучасного світу, згадували з вдячністю заслуги минулих часів. Отже, історичний інтерес, натхненний почуттям удячності, сприяв збереженню поховальних пісень. Під його впливом відкинуто саму форму поховального гімну, і з неї розвинулася форма героїчної пісні. Племінна доба германців з IV до VIII ст. була періодом розквіту епосу. У V ст. героїчна пісня за своїм значенням і впливом була настільки відомою, що Аттіла – героїчна постать середини століття, – за певними історичними свідченнями, думав про увічнення своєї слави в пісні [91, с. 274, 277].

Германці складали стислі епічні пісні ще в доісторичний час. Ці пісні стали найважливішим елементом героїчної саги, а в язичницький час – оповідей про богів (міфів). А. Хойслер на підставі дослідження

германських саг наприкінці ХІХ ст. схилявся до думки, що там, де існували героїчні пісні, вони були важливими носіями героїчних саг, а руйнування пісні було руйнуванням і саги [261, с. 4; 262, с. 134]. Велике переселення народів створило передумови для відокремленого скандинавського розвитку. Воно порушило зв'язки північних племен із південними сусідами. Сакси й англї перемістилися до Англії, свеви й готи рушили на південь [299, с. 4]. Воїни з жінками, дітьми й рабами мечем прокладали шлях до територій, де вони сподівалися на кращі умови життя. Ці люди привнесли з собою потребу в героїчних піснях, суголосних із обставинами, до яких змушувало життя [299, с. 6]. На Чорному морі готи вперше з'явилися в 214 р., навівши страх на суші й на морі. Незабаром вони спустошили узбережжя до самого Егейського моря [91, с. 186].

Войовничі пісні, епічні чи ліричні, або ліро-епічні, завжди і скрізь супроводжували мужню й войовничу стать [31, с. 252]. Стислі епічні пісні у германців були надзвичайно поширеними ще в доісторичну добу. Вони являли собою найпосутніший елемент героїчної саги, а в язичницьку добу – і міфів [259, с. 4]. К. Мюлленгоф указував на готів як на героїчний народ, основних носіїв германських героїчних саг і героїчної поезії, які вирізняли королі Германаріх і Теодоріх. Знайшов цей народ свій кінець на чужині. Невеликі рештки трималися ще впродовж тривалого часу в нижній частині Вісли та в Криму, де лише на початку ХІХ ст. зникли останні рештки готів [294, с. 13].

Грек А. Марцеллін та аланогот Йордан із Равенни в ІV–V ст. свідчили про наявність у готів, які населяли тоді Східну Європу, подібних епічних переказів про минуле та витязів. Розповідаючи про те, як готи на чолі з королем Філімером переселялися разом зі своїми сім'ями й худобою зі своєї батьківщини Скандзії, або Скандинавії, до Скіфії, Йордан наводить такий епізод: під час переправи через широку річку провалився міст. Готи опинилися поділеними на дві групи, причому ті, хто вже переправився через річку, не могли повернути, а ті, хто ще залишився на старому березі, не змогли рухатися вперед. Земля та була, як говорять (*ut fertur*), непрохідною через численні водойми й трясовини. Згодом люди, що бували в тих місцях, чули вдалині ревіння худоби і крики людей. Готи, які разом з Філімером встигли переправитися через широку річку, перемогли жителів Спалоса і звитязно пройшли всією Скіфією аж до її земель біля моря Понт, *“про що розповідають складені ними спільно на згадку про ці події давні пісні, які служили їм своєрідним літописом. Про ці ж справи говорить і в Аблабія, достославного і правдивого історика готів”*. Тут

використано легендарно-казковий мотив про людей, чиї голоси чутно з глибини вод, або про місто, звуки дзвонів якого долинали із дна водойми чи з-під землі. Мотив цей часто повторювали у прозових і віршованих оповіданнях, де йшлося про різні річки, моря й озера. Йордан повідомляв про те, що цей переказ існував у старовинних історичних піснях готів (*in priscis eorum carminibus rene historico ritu in commune rescolitur*), і додавав, що його наявність в їхніх давніх піснях потверджує Аблабій (невідомий нам історик) у його “найправдивішій історії”. Отже, дослідники-історіографи готів уносили до своєї прозової оповіді зміст старовинних пісень. Автори “Загальних хронік” Іспанії подібно викладали в них події, оспівані в кантарес-де-хеста [115, с. 108–109].

У книгах, за Йорданом, містилися вказівки на те, що в пізніші часи готи тимчасово осіли у трьох районах: по-перше, у Скіфії біля Меотійських боліт, по-друге, у Мезії, Фракії й Дакії і, нарешті, у тій же Скіфії біля моря Понт. “Але, – застерігає Йордан, – ми ніде не знаходимо записів переказів, згідно з якими готи були обернені в рабство у Британії або на якомусь іншому острові, і хтось викупив їх ціною коня. І якщо хто-небудь скаже, що готи з’явилися в наших краях інакше, ніж про це розповіли ми, це буде неправдою, тому що на більшу довіру заслуговує те, про що ми дізнаємося з книг, ніж басчки старих людей”. Із наведеного уривка можна судити про те, що відомості про рабство й викуп готів отримали з “давніх пісень” (*prisca carmina*), які Йордан свого часу чув від готів. Історик абсолютно недвозначно стверджує, що в жодного автора йому не вдалося виявити записи (*nec eorum fabulas alicubi reperimus scriptas*) про обернення готів у рабство на острові. Незважаючи на таку категоричну заяву Йордана, деякі історики, які не врахували того, наскільки чіпкими є усні перекази, були впевнені, що Йордан знайшов цю легенду в Аблабія. Вони залишалися на цій думці навіть попри те, що Йордан назвав працю Аблабія “*verissima historia*”, тобто такою історією, в якій не могло бути місця “баєчкам старих людей”. Зауважимо проте, що Аблабій, як і Йордан, без усяких обмовок відтворюють іншу “*priscum carmen*”, яка, на їхню думку, заслуговує на довіру. Йдеться про пісню про міст, що обвалився й розділив народ навпіл. Інший же переказ Йордан відкидає, оскільки вважає його невірогідною казкою. Таке подвійне ставлення до фольклору було властивим і Альфонсу Мудрому, який багато разів послуговувався історичними переказами, почерпнутими, як він повідомляє, із кантарес-де-хеста, і водночас із презирством відкидав інші відомості, із того ж джерела. Йордан не вірить почутому ним усному переказу, протиставляючи йому те, що написано, те, про що можна прочитати в книгах (*scriptum... lectio*), тобто те, про що

писали Аблабій і Касіодор. Йордан уживав ті ж зневажливі вислови, що й Альфонс X, який викривав недоречності, допущені хугларами в кантарес-де-хеста. Альфонс X, зі свого боку, протиставляє їм “*lo que fallamos escrito en las crónicas et en los libros*” (‘те, що написано в хроніках і книгах’), тобто у Родриго Толедського або Лукаса Туйського, “*onde más deve omne creer a lo que semeja con razón, de que falla escritos et recabdos, que non a las fablas de los que cuentan lo que no saben*” (‘адже треба більше вірити повідомленому знавцями, написаному у книгах й інших надійних джерелах, а не довіряти розповідям людей нетямущих’). Готський історик VI ст. та іспанський історик XIII ст. відчували певну потребу зробити покликання на яку-небудь легенду, тому що вона відома усім, і водночас обидва однаково виражають свою зневагу до неї. У цьому видно прояв вічного тяжіння й вічного протиставлення між історією, віддзеркаленою в епосі, й історичною хронікою вчених. Зауважимо також, що Йордан, повідомивши нам про поневолення готів у Британії або на якомусь іншому північному острові (*in Britannia vel unaqualibet insularum*), виявив знайомство з різними версіями цієї легенди. Знав різні варіанти переказів і Альфонс X. Так, він згадує про існування різних версій щодо місця побачення мавританки Сайди із завойовником Толедо: “*Et unos dizen que veno ella a Consuegra, otros – dizen que a Ocaña, otros dizen que las vistas fueron en Cuenca*” (‘Одні говорять, що вона прийшла до Консуєгри, інші – до Оканні, а дехто вважає, що зустріч сталася в Куенці’). Тут помітно байдужість історика до варіантів, із якими він мав справу в епічних піснях. Майже однакове ставлення Йордана й Альфонса Мудрого до історичних переказів переконує врешті-решт у тому, що легенда, якою знехтував Йордан, була епічною піснею, так само, як і “*розповіді людей нетямущих*”, якими знехтував Альфонс Мудрий. Це була саме епічна пісня, оскільки плід швидкоплинної вигадки, що не має ні відчутного змісту, ні фіксованої віршем і пісенним виконанням форми, не міг би привернути уваги історика, котрий реферує навіть до тих варіантів, у яких названо той чи той острів. В оповіданнях казкового характеру, без усталеної форми, такі подробиці зазвичай не уточнюють і уваги не привертають. Незважаючи на те, що між такими істориками, як Йордан і Альфонс X, пролягає сім століть, їхні погляди на епос і наукову історіографію збігаються. Більше того, через сім століть Альфонс X знову звертається до легенди про викуп народу ціною коня, узятою ним таки ж з епічної поеми [115, с. 109–111].

Виклавши вигаданий епізод про поневолення готів на якомусь острові, Йордан знову називає три області їхнього розселення, остання з яких була розташована біля моря Понт, куди готи прийшли,

уже розділившись на вестготів, очолюваних родом Балтів, та остготів, якими правив рід Амалів. Від сусідніх племен готи відрізнялися своїми вправами в стрільбі з луку, під час яких вони “*виконували, співаючи голосом під звуки кіфари, пісні про діяння предків (maiorum facta) – Етерпамари, Ганали, Фрітігерна, Відігої та інших, яких це плем'я дуже шанує*”. Наведений текст показує, що готи створювали чимало героїчних пісень, невідомих у той час римлянам. Із чотирьох славних героїв, названих Йорданом, перші два нам цілком невідомі, а двоє інших були вестготами, що жили за два століття до Йордана. Відігоя жив у першій половині IV ст., коли вестготи оселилися на північ від Дунаю. Цей найсильніший серед готів чоловік був, як повідомляє Йордан, убитий сарматами. Король Фрітігерн очолював готів під час переправи через Дунай і привів їх на землі, підвладні Римській імперії. Фрітігерн урятував готів із голоду й злиднів, від яких вони потерпали з вини правителя Фракії, про що барвисто описано в Йордана. Фрітігерн був тим героєм, який завдав поразки імператорові Валенту в битві при Адріанополі (378 р.) і убив його під час битви. Саме він уклав вреспі-решт договір з імператором Феодосієм (382 р.) [115, с. 111].

У повідомленні про ці події Амміан Марцеллін (історик і воїн того часу) пише (XXXI, 7), що вестготи на чолі з Фрітігерном повстали проти володаря Фракії, спустошили цю провінцію, і що перед самою битвою, яка сталася 377 р., “варвари, безладно виспівуючи пронизливими голосами пісні, прославляли в них предків” (*Barbari vero maiorum laudes clamoribus stridebant inconditis*). Отже, Фрітігерн, якого, за Йорданом, готи оспівували як свого славного предка, так само прославляв пращурів. Упадає в око багатомітова традиція пісень такого зразка.

Хоча Йордан і сплутує готів і гетів, уважаючи, зокрема, що Дакія за часів Августа знаходилася під владою готів, він зображує вченого священика Дицинея як наставника останніх. Він називає певний клас цього племені “ті, що обросли волоссям” (*capillatos*; варіант: *capillutos*). Йордан додає, що це прізвисько “*готи прийняли прихильно і досі згадують його у своїх піснях*”. Цікаво, що, згадавши прізвисько, дане готам за їхнє нестрижене волосся, Йордан бере його з відомих йому пісень. У піснях, присвячених Філімеру, збережено пам'ять про переселення готів зі Скандинавії до внутрішніх районів Європи. У піснях про Фрітігерна йдеться про вступ вестготів – першими з германських племен – до меж Римської імперії. Чимало інших невідомих героїв, схожих на Етерпамару і Ганалу, було, мабуть, оспівано до й після Філімера і Фрітігерна. У період, що відділяє їх один від одного, жив герой ще більшої слави – володар остготів Германаріх із роду Амалів.

Цей вождь підпорядкував своїй владі вестготів до їхнього переходу на землі на південь від Дунаю. За словами Йордана, дехто (найвірогідніше, Аблабій) порівнював його з Олександром Великим, адже він підкорив усі скіфські й германські племена від Чорного моря до Балтійського. Йордан повідомляв, як розгніваний Германаріх наказав підступно вбити Сунільду, аби помститися її чоловікові за зраду, як потім довго загоювалися рани Германаріха, нанесені йому братами Сунільди, за смерть сестри, і, урешті, як він наклав на себе руки, побачивши, що могутності його загрожує навала гунів. На той час (у 375 р.) він мав уже 110 років. Таке довголіття ріднить його із зображенням в епічних поемах Карлом Великим і накладає певний поетичний відбиток на всю низку помст, так само властивих епосу. Усе це говорить про те, що готи й інші німецькі народи, поза сумнівом, повинні були складати пісні про Германаріха, тим паче, що середньовічні германські племена – англосаксів, німців, скандинавів – у пізнішій епічній поезії зберегли пам'ять про лютого остготського короля і його жертву [115, с. 112].

Дуже близький до Германаріха Генсемунд, теж із роду Амалів, якого Касіодор прославляє як найвеличнішу, завжди живу в пам'яті готів і всюди оспівувану людину: “*Gensemundus ille toto orbe cantabilis*”. Слід нагадати й про обставини смерті вестготського короля Теодореда в битві на Каталаунських полях (451 р.). Коли результат бою ще не був ясним, готські війська на очах супротивника виконали поховальний ритуал, ушанувавши пам'ять загиблого короля своїми піснями “*cantibus honoratum*”. Останнім серед спільних для низки германських племен героїв, що жили в епоху великого переселення народів, був Теодоріх із роду Амалів, який очолив похід остготів із Паннонії на землі на південь від Альп. Цього великого короля прославляли дуже довго. Присвячені йому поеми збереглися в “Едді” та в пізньому епосі інших германських народів [115, с. 113].

Коли скінчилася епоха великого переселення народів, германські племена, що осіли в провінціях зруйнованої Західної Римської імперії, далі виконували свої давні історичні пісні і складали нові про недавні події; вони славили в них сучасних їм героїв, створювали нових героїв і нові легенди, тобто далі жили неначе в умовах героїчної пори. Щоправда, тоді герої перестали отримувати загальне визнання, чутка про них уже не поширювалася серед різних германських племен, їхня слава не виходила за межі тієї нової народності, представниками якої вони стали. Англосакси, що облаштувалися в Британії, культивували свою епічну поезію: фрагменти поем “Вальдер” і “Беовульф”, що збереглися, засвідчують, що у VIII ст. зазнали переробки старі теми, а

у створеній через два століття поемі “Смерть Біртнота”, де йдеться про загибель героя у битві при Малдоні (991 р.), зустрічаємо вже з пізнішими подіями, наскільки можна зробити висновок із фрагмента цього твору, що дійшов до нас. Від так званого Поета-Саксонця ми дізнаємося, що франки, котрі оселилися в Галлії, далі складали епічні твори, оспівуючи королів Меровінзької династії, яка правила в VI–VII ст., – “Хлодвіга, Теодоріха і Хлотарія” (Hludowicos, Theodricos, Hlotariosque). Це свідчення потверджують найрізноманітніші інші відомості, наявні у розпорядженні вчених [115, с. 113].

Порівняно з цими історичними відомостями й пам’ятками інших германських народів, інформація про готів, що оселилися в Іспанії, та їхній епос вкрай обмежена. Іспанський архієпископ Ісидор Севільський у VI ст. засвідчив однак наявність у західної гілки готів повільних епічних пісень, які уславляють героїв. Їх виконували у супроводі струнного інструмента, вони мали виховну функцію, отже, цим були подібні до козацьких дум. Прелат католицької церкви в Севільї, прибічник сухого історіографічного стилю Ісидор, звичайно, не міг у своїй “Історії готів” повідомити якісь відомості про існування у вестготів в Іспанії їхніх власних пісень. Проте він наводить такі відомості у своїх творах, не причетних до історіографії. Ісидор відомий як автор посібника для навчання родовитих юнаків – “Повчання для занять науками”, написаного під впливом культурного руху, що його заохочував король Сисебут (612–621 рр.). У цьому невеликому за обсягом творі святий Ісидор чергує й поєднує греко-романські принципи з германо-християнськими. Це видно з його повчань, призначених дітям вищої знаті і “просто” родовитим. Так, перші ж уроки, присвячені вільним мистецтвам, граматиці й музиці (уроки, характерні для класичної освіти), містять особливу рекомендацію явно з готських звичаїв: “*вправляючи свій голос, слід співати під звуки кіфари серйозно і з приємністю не любовні або грубі пісні, а пісні про предків, які викликали б у слухачів прагнення до слави (praecinere carmina maiorum, quibus auditores provocati ad gloriam excitentur)*”. Це очевидний натяк на героїчні пісні готів.

Раніше деякі дослідники мали сумніви, чи справді *carmina maiorum*, згадані в тексті Ісидора, – то пісні про діяння, що прославляють національних героїв, тобто давніх предків вестготського народу, припускаючи, що під словом *maiores* малися на увазі святі отці, тобто перші проповідники християнства. У цьому разі згадка слова *gloria* означала б, що ці пісні закликали до небесної слави, і в тексті Ісидора знаходиться не зовсім ясний, але все-таки безперечний натяк на втрачений релігійний епос. Р. М. Підаль довів, що ці сумніви

цілковито необґрунтовані. Слово *maiores*, ужите в множині, у різних старих глосаріях пояснене за допомогою грецького πρόγονοι і може мати тільки це поширене значення, а саме – ‘предки’. Таке витлумачення цілком ясно випливає і з низки місць творів істориків, які пишуть про ранньосередньовічних германців. *Carmina maiorum* – пісні, що супроводжуються грою на кіфарі, які Ісидор рекомендував співати готам, що влаштувалися в Іспанії, – поезія того ж зразка, що *carmina prisca* і *maiorum facta*, виконувані під звуки кіфари готами Східної Європи, що їх описав Йордан, або *maiorum laudes* вестготів, згадувані давніше Амміаном Марцелліном, або *carmina antiqua*, своєрідні аннали або хроніки, поширені, за Тацитом, серед усіх германських племен у I ст. Ці пісні, які зберігали пам’ять про героїчні діяння, були чужими усьому життєвому устрою римлян тієї доби. Вони призначені, за словами Ісидора, також тому, щоби викликати у слухачів прагнення до слави (*auditores... ad gloriam excitentur*). Судячи з того, що повідомляє грецький історик Пріск Панійський, який чув на бенкеті в Аттілі, як двоє співаків із числа варварів виконували героїчні пісні, вони чинили саме такий моральний вплив на аудиторію: “Запрошені очей не зводили зі співаків: одні насолоджувалися поезією, інші згадували війни, і їх дух запалювався, люди похилого віку ж, чиє ослабле тіло прирідкало їх на бездіяльність, не могли стримати сліз” [115, с. 116].

Аналогічний моральний вплив чинили на слухачів згадані Амміаном Марцелліном *maiorum laudes*, які за старих часів співали готи для піднесення бойового духу перед початком битви. Стислі педагогічні повчання святого Ісидора говорять про те, що у першій чверті VII ст. готи в Іспанії не забули, усупереч деяким історикам, героїчних пісень III й IV ст., засвідчених давнішими джерелами. Святий Ісидор в Іспанії, а раніше Касіодор в Італії, як латиняни, бажали сприяти асиміляції готів із римлянами в єдину славу націю. Севільський єпископ уважав, що *carmina maiorum* панівного племені повинні стати важливим складником історичного минулого іспанського народу. І справді, сформована іспанська нація пишається родовитими готськими предками, прославленими в цих піснях [115, с. 117].

За півтора століття до того, як Карл Великий наказав зачувати напам’ять прадавні варварські пісні франків, Ісидор теж хотів, щоби родовиті вестготські юнаки ще до досягнення зрілості співали пісні про подвиги своїх предків. В Іспанії того ж хотів не король, а єпископ. Не слід вважати, що церковна реакція, що настала у Франції за часів Людовика Благочестивого, охопила й Іспанію. Оскільки готи були навернені до християнства більш ніж за сто років до франків, і їхня

християнізація була глибшою, давні пісні готів, мабуть, майже не зберегли явного сліду язичництва, який міг би тривожити церкву, грізну правительку іспанської монархії. Також слід урахувати, що Ісидор написав свій педагогічний трактат за вказівкою короля Сисебута, із яким святий отець вів учені бесіди, як стає відомо з його трактату “Про природу речей”. Сисебут успішно примножив могутність готів і, як Карл Великий, насаджував культуру у своїй державі. Подібність між Францією та Іспанією в цьому особливо яскраво видно ще з того, що видатний прелат вестготської церкви, як і видатний імператор франків, заохочували поширення прадавніх пісень варварів серед народів, у яких незабаром повинні були зародитися або, точніше, уже зароджувалися романські епічні поеми [115, с. 117].

Переправившись за Дунай, готи заселили прикордонні візантійські землі на правах федератів імперії. З-поміж них набирали гвардію, що охороняла палац і самого імператора, тож мала великий вплив при дворі. Костянтин Багрянородний у своєму творі “Про церемонії” фіксує близько 950 р. звичай візантійського імператорського двору, за яким на Різдво четверо готів у карнавальних масках та волохатих шкурах мають прийти привітати володаря стуком у щити, танцями та співом у супроводі інструмента пандура (πανδοῦρον). Коли традиція мати готських охоронців пішла в небуття, греки – придворні партії прасинів і венетів – далі одягали шкури, здійснювали обрядовий танок варварів і співали їхню привітальну пісню, у якій науковці згодом розпізнали германські слова [270, с. 224–227; 248, с. 249–254; 29, с. 15–18]. Проте й “на Дніпрі були скупчені значніші сили готів по містах. От оці то готи мали вплив на формуцію українського народу. Здається, що під їхнім впливом у нас почав ширитися індогерманський шлюб (де закладає родину муж, купуючи собі жінку) та індогерманська родина з головенством батька. Це факт дуже важний” [221, с. 111]. Також простежується паралель з українськими народними звичаями співу ряджених на Різдво й акомпанементу на бандурі.

“Слово о полку Ігоревім”, написане приблизно 1185 р., указує на існування епічної традиції в кримських готів: “*Се бо готьскыя красныя дѣвы вѣспѣша на брезѣ Синему морю: звоня рускым златомъ, поютъ время Бусово, лелѣютъ мечь Шароканю*” [172, с. 20, 25–26]. І якщо “*время Бусово*” стосується часу виникнення остготської держави Германаріха [127, с. 86–87], то помста за розбитого русинами Шаруканя, як слушно зауважив О. Партицький, є натяком на події, сучасні кримським готам XI–XII ст., і має паралелі з такими темами кобзарських дум, як поразка від ворога, полон і неволя [131, с. 64–65; 154, с. 39–40]. Як зазначає

В. Ягіч, “Слово о полку Ігоревім” засвідчує наявність пісень у кримських готів [265, с. 307].

В укладеному 1404 р. творі “Книга пізнання світу”, який підбиває підсумок його перебуванню на Сході, архієпископ Іоанн де Галоніфонтібус повідомляв, що готи, котрі живуть уздовж і довкола Чорного моря, а також у Татарії та Куманії, є християнами грецького обряду, розмовляють германською мовою і розповідають про своє походження від північних народів [35, с. 13].

Венецієць Й. Барбаро, який прибув до Тани 1436 р. і прожив там близько шістнадцяти років, засвідчив, що готи говорять німецькою та що його слуга-німець міг із ними порозумітися так само, як носії близькоспоріднених романських мов між собою. Як і І. де Галоніфонтібус, Й. Барбаро, що цікавився старовиною, зафіксував у готів щось на зразок епічних переказів про минулі часи. *“Колись першими у цих місцях були алани, потім прийшли готи, які завоювали ці країни і змішалися з ними”*. Венецієць також указав на те, що кримські готи, алани й приазовські черкеси дотримуються обрядів грецької церкви [8, с. 131–132, 157; 278, с. 21, 51, 55, 116, 177, 178, 197, 201, 254; 5, с. 237–238; 190, с. 360–361].

Силезький хроніст Й. Куреус переказав почуту ним близько 1554 р. історію про нюрнберзьких торгівців, які мандрували на венеційському кораблі й зазнали аварії біля берегів Чорного моря неподалік від Боспора. Вони почули там, як один юнак, який їхав на возі, співав германською. Він сказав їм, що батьківщина його недалеко і що там живе його плем'я, яке є готами [278, с. 47–48, 116–124; 333, с. 273–274; 311, с. 152; 5, с. 242–243]. Це ще одна вказівка на співучість готів.

Однак найцікавіші для германістів відомості містяться в Ож'є Гіслена де Бюсбека (1522–1592) – усебічно освіченого фламандського гуманіста, письменника, ботаніка й дипломата на службі в трьох поколіннях австрійських монархів. Від 1556 р. упродовж семи літ він обіймав посаду посла в Константинополі. Знаючи кілька мов, де Бюсбек поєднував особисту лінгвістичну обдарованість із кращими досягненнями науки свого часу, що й визначило його неоціненний унесок до германістики. Перебуваючи в Константинополі, дослідник часто чув, що на Кримському півострові мешкають люди, мова, звичаї й зовнішній вигляд яких указують на їхнє германське походження. Близько 1560 р. він зустрівся з двома чоловіками з Криму, один із яких був готом і виглядав як фламандець чи голландець, а другий був греком із типовою зовнішністю, але, живучи серед готів, непогано володів їхньою мовою. Це були посланці від кримських германців до

султана. Від них де Бюсбек багато дізнався про готів – войовничий народ, що жив у численних селах біля своїх основних міст Мангуп і Сківарін, виставляючи на вимогу татарського хана вісімсот піхотинців із рушницями. Слід підкреслити заслугу вченого фламандця. На противагу всім іншим мандрівникам, які задовольнялися згадкою про германську говірку цих людей, він мав наукове сумління, що спонукало його записати 80 слів і стислих висловів, а також уривок пісні, які є нашим єдиним джерелом про мову кримських готів [330, с. 57–58; 278, с. 127–179; 5, с. 244–258]. На думку науковців, у пісні висловлювалася туга за якимось втраченим у минулому містом [311, с. 157–158; 330, с. 66–67; 256, с. 34, 77, 100; 5, с. 258–258]. І якщо озброєні вогнепальною зброєю готи нагадують козаків-запорожців, то готська пісня-кантилена перегукується з тематикою кобзарських плачів і дум. “Солодку меланхолію” українських дум і наявність у них “*сили та поетичних картин*” засвідчив у своєму листі до варшавського часопису відомий польський письменник К. Бродзінський [17, с. 54].

На існування в середньовічних германців сліпих співців указує місце в “Титурелі”, де говориться так: “*So singent us die blinden das Sifrid hürnein waere...*”. В одному німецькому вірші 1343–1349 р. також згадано співців, що співають на вулиці [174, с. 41; 21, с. 54]. Тут також наявна паралель зі сліпими кобзарями й бандуристами українців.

Отже, тематика германського епосу є дуже близькою до українського, про що свідчить наявність журливих пісень-тужинь, урочистих прославлянь войовничих героїв минулого. Пісні виконували в супроводі струнного інструмента. Вони мали спонукати слухачів, особливо молодь, до здобуття слави у такий же спосіб. Епічна традиція середньовічних германців, іншими словами, типологічно подібна до української козацької, що є наслідком тривалої слов'яно-скандинавської культурної взаємодії.

2.2. Германські паралелі в мотивах української епіки

2.2.1. Зневага до смерті й героїчна загибель

В українських думах виявляють сюжети, що мають відповідності в германській епіці, причому переважно в тій її частині, що стосується Північного Причорномор'я. Показовою є дума про Байду, що дуже відрізняється від північноросійських билин про богатирів [4, Т. 1, с. 157; 158, с. 82]. Ознайомившись зі спробою зіставити думу про Байду з південнослов'янським епосом, український дослідник кобзарства Д. Ревуцький робить такий цікавий висновок: “*порівняння пісні з аналогічними темами болгарської й сербської героїчної поезії... зазначає самотійність головної теми – зневагу до смерті й героїзм духу серед найтяжчих*

мук тіла, що виявив український козак, тоді як у піснях південнослов'янських уславляється дотепність героя, що, зневаживши султана й його віру, щасливо тікає від нього" [210, с. 207–213, 217–218; 158, с. 82]. Щоправда, він не йде далі й не повідомляє, якому саме епосові відповідає ця деталь. Справа в тому, що дума про Байду відтворює германський епічний ідеал героїчної смерті. Герої північних саг та переказів помирили, граючи на арфі, співаючи перед смертю про свої подвиги. Середньовічний германець звикав до кровопролиття й "звичайності" вбивств, що виховувало в нього силу духу, необхідну для спокійного сприймання такого укладу речей. Звичка вбивати викликала звичку бачити й переносити вбивства. Германський воїн мусив дивитися на них як на справу звичайну, котра одного дня може торкнутися і його самого. Щоби думка про загибель не підтинала сили його духу, не знищувала в ньому жаги діяльності, він мав звикнути до очікування смерті, дивитися безстрашно їй у вічі. І він справді навчився навіть посміхатися серед мук. Помирати сміючись було в германців епічною ознакою незламної мужності, як показав російський фольклорист О. Міллер (1869) [119, с. 134].

Українські фольклористи й історики В. Антонович і М. Драгоманов (1874) дійшли висновку, що в думах про Байду історичну канву життя князя Дмитра Вишневецького покладено на набагато давнішу героїчну пісню чи оповідь: *"Всі ...обставини дають підставу гадати, або що раніше Дмитра Вишневецького існувала на Півдні Русі пісня-казка про Байду, яка потім прийняла в себе деякі подробиці історії Дм. Вишневецького (висіння на гаку), а потім і повністю була пристосована до цієї особи, у всякому разі не пізніше першої половини XVII століття; або що раніше тієї енергійної участі південноруського народу в своїй історії, яка знаменується козацтвом в XVI–XVII століть, і яке складає причину того реально-історичного характеру, яким в значній мірі вирізняється південноруський народний епос, – сучасники Дм. Вишневецького, найближчі їхні нащадки не були здатними втримати в поетичній пам'яті реальні подробиці його історії, і, передаючи розповідь про неї, уподібнилися казкарям..., запозичуючи при цьому образи із вживаного масиву старовинних казкових образів. В цьому випадку обидва ці припущення зводяться до одного, а саме, якщо не вся пісня про Байду, то значна частина її подробиць є давнішою за Дмитра Вишневецького, до якого пісня пристосувалася, ймовірно, вже на початку XVII століття, якщо не в кінці XVI"* [4, Т. 1, с. 157–158]. І, так, обставини смерті героя українських дум та пісень мають відповідності в стародавніх скандинавських переказах.

Саксон Граматик у своїх "Діяннях данів" згадує напівлегендарного англо-ісландського вікінга Рагнара (Регнара)

Лодброка (помер 845 р.), популярного в Данії. Говорить він і про його синів Бйорна та Вітсерка. Вітсерк був *Suetie principians*, володар Суетії, розташованої у Східній Європі, до складу якої входили й володіння балтійських курів та сембів, межувала з Бйармією (Перм), і до Рагнара нею правили якісь “геллеспонтики”, чії вожді мали зв'язок із рутенськими та скіфськими королями. Інші назви Суетії – Аустрікі, Аустрвег, Рейдготаланд та Віндланд – теж стосуються Східної Європи. Захоплює те, що Вітсерк загинув за обставин, схожих на смерть Байди. Разом із дванадцятьма товаришами він потрапив у полон до короля Геллеспонту (*rex Hellesponti*) біля Дуни (Дон?) – Даксона. Останній, марно пробуваючи здолати Вітсерка у відкритому бою, завів своїх воїнів до нього в місто під видом купців із возами, напав на Вітсерка й отримав перемогу. Король пообіцяв не тільки зберегти йому життя, а й запропонував руку своєї дочки та половину королівства в посаг. Однак гордий вікінг висловив лише одне бажання: самому вибрати собі спосіб смерті. Даксон задовольнив його прохання, і його з усіма зв'язаними полоненими спалили. Довідавшись про смерть сина, Рагнар глибоко засумував і занедужав. Лише тривалими переконаннями дружина зуміла спонукати його до помсти [148, с. 223, 226; 162, с. 177].

У скандинавській та російській науковій літературі давня зіставляли цей епізод із перевдягнутими купцями та його паралель, що міститься в ісландській сазі й приурочена до боротьби англосаксів із данцями в XI ст., з українськими легендами, зокрема, про хитромудре взяття міста Торча – літописного Торчеська. Судячи з топографічних відомостей, дія в Саксона Граматика відбувається десь у Східній Європі, на теренах майбутньої Київської Русі чи поряд із нею. Норвезькі вчені вбачають у Геллеспонті уособлення уявлень про водний шлях Дніпром до Чорного моря [162, с. 177–178, 182]. Це також не єдина відповідність українській думі про Вишневецького. У “Пісні про синів Рагнара” та “Сазі про Рагнара” говориться, що близнюки Агнар і Ейрік, сини Рагнара і Тори, дочки готландського ярла, разом попливли до Східного шляху (Аустрвега) – володінь короля (Холодної) Швеції Ейнстейна – у пошуках морських пригод. Агнара було вбито, а Ейрік потрапив у полон. Відданий своєму братові та як один із божественних близнюків, котрий має лише півсили, Ейрік відмовляється від компенсації за загиблого брата. Так само, як і Вітсерк, він відхиляє і шлюб із принцесою, зажадавши лише одного – самому обрати собі спосіб смерті, і його бажання виконують [148, с. 223]. Аналогічно помирає і Байда.

Висіння Байди на гаку за ребро та звитяжний подвиг під час цього дослідники зіставляють із мотивами жертвопринесення Одіна шляхом приштрикування себе списом Гунгнір до світового дерева – ясена Ігдрасіля та отримання внаслідок цього подвижництва знань про руни. Galgenberg – ‘Гора повішених’ наявна і в поморському Волині – славетному Йомсборгу скандинавських саг, де вшановували культ Одіна [49, с. 199; 92, с. 209]. Особливо прикметним із погляду германських паралелей є кінець думи про Байду-Вишневецького, записаний у селі Рулікова Васильківського повіту польським фольклористом Е. Руліковським (1879) і вилучений царською цензурою з однієї з публікацій. Там до порубаного яничарами героя, який помирає, прилітають янголи й забирають на небо його душу й тіло: *“Як стрелив, то вцелив в серце царя, / А царицю в потилицю, / А царівну в помісницю: / “Ото ж тобі, цару, за твою кару”. / Узлились яниченьки, стали його рубати, / стали янтели крильми трепати, / стали його тіло і душу до небес брати”* [312, с. 135].

Остання обставина, що суперечить християнському канону, указує на ледь трансформований скандинавський мотив валькірій (*valkyrja*) – войовничих дів, які виконують різні доручення бога Одіна [119, с. 128, 136], зокрема забирають витязів, що помирають, на небо до Вальгалли, маючи на меті їхнє пізніше оживлення. Кожний великий герой належить до сонму обраних. Цих героїв забирають валькірії в царство богів. Я. де Фріс тлумачить давньоскандинавське *valkyrja* як ‘знаюча магію жінка’ [286, с. 46; 334, с. 641]. Саги взагалі не розглядали мирне життя як гідну тему для оповіді, тому в сучасному сприйнятті в них існує підвищена цікавість до жорстокості [180, с. 82].

Дума про смерть Корецького виявлена в рукописному збірникові Кондрацького 1684 р. Самійло Корецький, історична особа, 1622 р. у бою під Цецорою потрапив у полон до турків і був скараний на смерть. Цим сюжетом дума близька до думи та пісень про Байду-Вишневецького. У думі Корецький, названий Дмитром, був гетьманом війська, що стояло обозом у чистім полі на Цецорі. В обідню пору татари напали на табір, вирубали всі полки, Корецького захопили в полон, привели в Царигород. Корецький посилає листа додому, просить, аби продали маєтки Корець та Межиріччя і викупили його з неволі. Мати відмовляє йому, бо вже тричі викупляла сина з полону, більше багатств утратити не хоче. Цар турецький пропонує Корецькому прийняти його віру, обіцяючи віддати за нього свою сестру. Бранець відмовляється, гордо кажучи, що послужив би цареві турецькому тільки гострим мечем – зняв би йому голову з пліч. Корецького повісили на гак над Чорним морем. Через два дні він

просить у яничарів лук і стріли, щоби застрелити голуба з голубкою на сніданок і обід цареві. Та вбив Корецький царевича з царівною, що перекинулися голубами. Припроваджений після цього до царя, Корецький глузує з нього, на те цар відповідає, що ніхто не може перехитрувати Корецького, крім смерті [138, с. 300]. У лицарській поемі XIV ст. про Фрідріха Швабського Віланд бачить трьох голубів, що сідають коло джерела. Торкнувшись землі, вони перетворюються на дівчат і, скинувши свої вбрання з голубиною пір'я, ідуть купатися [231, с. 308-309; 241, с. XXXIX]. Епос про коваля Віланда належить до готського кола.

2.2.2. Загибель трьох братів

Іншою дуже відомою й поширеною кобзарською оповіддю, одним із шедеврів українського епосу, є дума про трьох братів азовських. Двоє старших братів, що втікають на конях з Азова, відмовляються взяти з собою молодшого, пішого, якого вони в кількох варіантах думи визнають *“чужим-чужаницею”*. Старші брати кидають молодшого напризволяще у степу, а в деяких варіантах він просить їх убити його. Згодом вони гинуть, усвідомлюючи, що покарані за ставлення до молодшого брата. Брати – явно досвідчені, бували воїни [2; 138, с. 15–33].

Прикметно, що у прозовому переказі думи про трьох братів азовських, записаному від лірника в селі Носівці на Чернігівщині, наявна певна передісторія, якої немає в більшості поетичних текстів: *“Колись жили три брати, і пішли вони на войну, як із турком воювали (це колись – давнє, давнє діло). Усі три вони попали в плен. Два з них воювались на конях, а третій був піхотинець...”* [81, с. 312]. Цей прозаїчний вступ указує на існування якогось давнього переказу, що розпочинався саме рушанням трьох братів, один із яких був пішим, у похід. Існує також початок думи, який містить аналогічний фрагмент сюжету: *“А в городі Зазові там жила баба Азова: / Ана жила-праживала, трох синув мала, / Дай на вайну виправляла”* [201, с. 133].

Цей сюжет майже точно відповідає скандинавському переказові, відомому як з епічних творів – *Namđismál* “Едди” Сноррі Стурлусона, “Саги про Вольсунгів”, так і з повідомлень ранньосередньовічних істориків Амміана Марцелліна та Йордана з Равенни. Брати Сьорлі й Гамдір (в історичних пам'ятках – Сар і Аммії) вирушають на конях до остготського короля Йормунрека (Германаріха), щоби помститися йому за смерть сестри. Дорогою їм зустрічається їхній зведений брат Ерц, що пропонує свою допомогу, але вони відмовляються, презирливо звуть його напівкровкою, чорнишем і убивають. Він для

них є братом по матері від іншого батька, причому низького, нешляхетного походження. Здолати ж Йормунрекка брати не змогли. Вони гинуть, усвідомлюючи, що смерть їхня – через те, що немає з ними молодшого брата Ерпа, який мертвий лежить на дорозі. Дія відбувається в Північному Причорномор'ї [15, с. 105–106; 214, с. 100; 187, с. 892, 913–914].

У росомонах убачають германське плем'я, що прийшло разом із готами зі Скандинавії й осіло в причорноморських степах. Їхню назву виводять від готського *raus* 'комиш', указуючи на герулів, які, згідно з Йорданом (117), мешкали поблизу Азовського моря в болотах і комишових плавнях [65, с. 30–31]. У Саксона Граматика (275–282) брати називаються гелеспонтськими розбійниками [15, с. 107; 214, с. 100; 187, с. 894, 915–916].

Сцена вбивства Германаріха висічена в горішній частині славетного надгробку з Ардре VIII. Тут ліворуч зображено фігуру чоловіка з піднятим мечем (Йормунрекк), поряд – фігура чоловіка, що лежить долі (Ерп), і над ним праворуч стоять фігури двох чоловіків і однієї жінки (Гамдіра, Сьорлі і Сванхільди відповідно) [65, с. 34–35].

2.2.3. Визволення з полону за допомогою жінки

Типовим для дум є сюжет про визволення з полону. Він теж знаходить відповідності в готській епіці. Зокрема, згідно з Саксоном Граматиком, який зберіг успадкований данцями стародавній переказ, Ярмерікус / Германаріх ще дитиною разом із молочним братом Гуном потрапляє в полон до короля слов'ян Ісмара, мусить працювати для нього вдома й у полі та поступово стає довіреною особою короля, отримує його прихильність. Ярмерікус, який у душі зберіг ненависть до своїх ворогів, займає найвищі посади при королівському дворі. Через багато років він тікає разом зі своїм братом з полону, прихопивши золото й убивши слуг-сторожу та королеву, що не довіряла йому й побоювалася його помсти [214, с. 100; 60, с. 344; 187, с. 893].

Думу про Івана Богуславця дослідники порівнюють з епізодом французько-італійського роману про Бову, в якому дочка сарацинського султана Малгарія, закохавшись у християнського лицаря, приходять до нього в темницю, щоби врятувати з полону, якщо він погодиться прийняти мусульманство. Дума про Івана Богуславця має таку ж сюжетну лінію. Бова рішуче відмовляється, але, знайшовши у в'язниці свій старий меч, убиває варту й рятується з полону. Можна навести ряд прикладів як із італійських прозових переспівів французьких епічних поем ("I Reali di Francia") –

Фіораванті і Дусоліна, Рінальдо і Фіоріто, так і з французьких оригіналів – Гі де Бургонь і Флоріпас (“Ф’єрабрас”), Елі і Розамонда (“Елі де Сен-Жиль”) та інші. Можна розглянути й інші приклади. Дуже рано цей “модний” сюжет засвідчено на Заході у віршованому лицарському романі “Ланселот” Кретьєна де Труа (близько 1170 р.), до того ж у двох епізодах. По-зрадницьки взятий у полон своїм ворогом Мелеаганом, Ланселот ув’язнений у вежі замку, із якої його звільняє дружина тюремника, що покохала лицаря: вона відпускає його для участі в турнірі за умови, що він добровільно повернеться до місця свого ув’язнення. Удруте і вже остаточно Ланселота звільняє сестра його ворога; він вчасно прибуває на місце поєдинку і вбиває Мелеагана. У прозовому романі про Ланселота мотив цей застосовано ще двічі. Пізніші твори французького героїчного епосу, наближені до лицарського роману, неодноразово зображують прекрасну язичницю, дочку сарацинського царя, яка закохується в героя і йде за ним, зраджуючи заради нього свою батьківщину та віру. Так, у поемі “Гюон де Бордо” (близько 1220 р.), типовому творі героїко-романічного жанру, що виник унаслідок такого зближення, Есклармонда, прекрасна дочка сарацинського еміра, приходить у в’язницю до полоненого Гюона та пропонує йому свою любов. Гюон відмовляється, тому що Есклармонда – язичниця, але вона погоджується прийняти християнство; тоді він обіцяє їй свою любов і вірність, і вона звільняє його з темниці. У поемі “Облога Оранжа” (рукопис XIII ст.) із циклу про Гійома Оранзького молодий герой потрапляє також у полон до сарацинського еміра; красуня Орабль, дружина еміра, звільняє Гійома з полону, допомагає йому здолати ворога і, прийнявши християнство, стає його вірною дружиною під ім’ям Гібург [60, с. 137–138].

2.2.4. Каяття грішника під час бурі на морі

Широко відомою є дума про Олексія Поповича, котру вважають однією з найдавніших. Існує близько тридцяти записів цього твору. У більшості з них буря на морі вщухає від одного визнання своїх гріхів Олексієм Поповичем, який пливе на кораблі у складі великого козацького війська. Олексій просить прив’язати йому до шиї камінь, зав’язати очі й кинути в море, щоб не загинуло через нього багато безневинних воїнів. В одному з варіантів море заспокоюється тільки після принесеної жертви, яку символізує кров із відрубаного за наказом отамана мізинця головного героя думи. У думі про бурю на Чорному морі такими грішниками, що сповідаються в своїх недобрих

учинках, виступають двоє братів, які зазнали корабельної аварії. Після каяття вони рятуються та повертаються додому.

В одному з варіантів думи про Івана Богуславця той зізнається, що є найбільшим грішником з усіх, бо не шанував, як належить, свого батька й бився зі старшим братом, тому радить укинути себе в Дунай [204, с. 375]. Так само в думі про бурю на Чорному морі сповідаються брати, які вважають, що їх карає *“отцева молитва і материна”*, оскільки вели себе негідно стосовно членів родини [201, с. 84].

Микола Сумцов указував: *“Якщо вже й шукати родичів малоросійського Олексія Поповича, то останні виявляться не у Великоросії, а у Швеції, Норвегії, Данії, Англії...”* [183, с. 3]. За висновком ученого, *“набагато ближче до малоруських дум пасують ...північноєвропейські балади”* [183, с. 5]. Зокрема, балада з аналогічним сюжетом поширена в Швеції, у багатьох варіантах записана в Норвегії й Данії, один данський варіант до того ж відомий за рукописом 1590 р. За винятком двох данських варіантів, які мають незначні особливості, зміст решти балад про необережний виїзд у море такий: Петер питає свою годувальницю, якою смертю він помре. Та відповідає, що він не помре ні в ліжку, ні на полі битви, але мусить стерегтися морських хвиль. Петер не переймається хвилями. Він буде чудовий корабель і вирушає в море, забувши згадати про Бога – *“не вважаючи на Отця, Сина і Святого Духа”*, як каже пісня. Рік, два роки триває плавання по бурхливому морю, і коли корабель одного разу був перед великою глибиною, він став (або ж був зупинений змією, рибою). В одній данській баладі корабель спиняє морський троль, що лежить на дні. Стерничий питає, чому корабель не пливе далі. Троль відповідає, що серед них є грішна людина, її слід викинути. Очевидно, затримання грішників – це обов'язок язичницького троля. Шкіпер і капітан кинули жереб для визначення грішника, і жереб випав на Петера, котрий саме спав у своїй каюті. Він приносить покаєння перед щоглою, яка мала вигляд хреста, або ж перед веслом, на якому було написано Христове ім'я. У данському варіанті XVI ст. Петер зізнається, що він церкви й монастирі грабував, образив багато *“шляхетних дівчат”*, здійснював у лісах грабунки й розбої і погубив багато синів селян, закопуючи їх живцем у землю. Петера кидають у море, і корабель вільно йде далі. Про врятування грішника балада не говорить: чудесний порятунок трапляється тільки в найдавнішому записі. У данському варіанті XVI ст. Петер, падаючи в море, хреститься, море під ним перетворюється на вкриту травою землю, і Петер благополучно повертається на батьківщину. Пісня не говорить, чому це сталося, але треба розуміти, що в нагороду за чесну сповідь

[239, с. 13–14; 46, с. 10; 183, с. 6–7]. В оповіді Саксона Граматика про чудесну подорож Торкіля залого трьох кораблів потерпає від голоду, аж раптом натрапляє на острів, де пасуться череди овець. Торкіль застерігає, щоб люди не брали овець більше, ніж їм конче треба, бо місцеві боги не дозволять їм відплисти. Але люди не слухають і навантажують кораблі м'ясом. Уночі різні чудовиська оточують кораблі в морі, а найбільше з них, озброєне великою довбнею, виринає з води і погрожує мореплавцям, що коли їм не дадуть по людині за кожну вівцю, то не пустять кораблі. Тоді Торкіль задля загальної безпеки дає їм трьох людей, вибраних жеребом, очевидно, по одному з корабля, і кораблі відпливають під добрим вітром [239, с. 14–15; 46, с. 10–11]. За словами К. Грушевської, оповідь Саксона Граматика – це *“моряцьке оповідання без церковного впливу”* [46, с. 33].

Згідно з сагою, король Гальф на своєму шляху з військової експедиції несподівано наштовхнувся на такий несамовитий шторм, що його корабель був близький до загибелі. Вирішено було кинути жереб, аби визначити того, хто має стрибнути за борт. Однак жереб не знадобився, говорить сага, оскільки моряки змагалися один з одним, хто мусить стрибнути за борт за своїх товаришів [239, с. 15]. В одному лише варіанті відома шотландська балада про Робіна Брауна та бурю, що захопила його в плаванні. У четвер його люди вирушили в море, вони не побачили ні сонця, ні місяця, і сяйво зірок було чуже їхнім очам. Моряки кинули жереб, щоб подивитися, хто з них *“нещасливий”* чоловік на кораблі. Жереб упав на Робіна Брауна, очільника корабля. Тоді Робін прилюдно сповідався й покаявся у гріху кровозміщення з матір'ю й сестрою і велів прив'язати себе до дерев'яної дошки та кинути в море, не чіпати його, якщо він буде тонути, а якщо попливе, то залишити його на милість долі. Так і вчинили. Робін Браун поплив, і його залишили. До потопаючого з'являється Богородиця і за його чесну сповідь обіцяє повернути його до людей або взяти з собою на небо. Робін не хоче вертатися до людей, бо вони його злякаються, він проситься на небо. І Пречиста Діва та її Син, завдяки щирому каяттю, забрали Робіна до себе [239, с. 13, 16; 46, с. 10; 183, с. 5–6]. По всьому, балада виникла під скандинавським впливом. Кидання жеребу, щоби визначити, із чиєї вини корабель зупинився, є і в інших старовинних шотландських баладах XVII ст. Чайлд наводить також баладу про кидання капітана Глена в море, але без жереба, а за доносом боцмана, – це теж заспокоює бурю [239, с. 16; 46, с. 11]. *“Таким чином замітки Чайльда ввели нашу думу в доволі широкий круг мандрівних пісенних мотивів, звісних серед мореплавних народів, як скандинави...”* [46, с. 33]. Ф. Колесса вважав,

що моряцькі вірування щодо покарання грішника на кораблі могли поширитися серед східних слов'ян через вплив греко-римської культури і через взаємини з варягами [87, с. 55].

Має певні перегуки з думою й унесена до 1114 р. в “Історії англів” Генріха, архідиякона Гантінгдонського – латиномовного письменника XII ст., оповідь про воєначальника Рейнера, що палив і руйнував церкви, а під час подорожі морем своєю присутністю спричинив зупинку судна. Кинуто жереб – він упав на Рейнера, і його, разом із дружиною, кинули в море, де їх поглинув вир, а корабель легко поплив собі далі [183, с. 9]. Дослідники вказували також на епізод старофранцузького роману “Tristan le Léonois”: його герой убив свого шурина, що зазіхав на честь його дружини, і разом із нею втікає на кораблі; здійснюється буря, котра, на думку старійшини корабля, послана через гріхи когось із подорожніх; за жеребом винуватцем бурі виявляється вбивця; він сам радить кинути його в море, після чого буря стихає. Серед схожих оповідань про заспокоєння моря – розповідь Цезарія Гайстербахського про подорож богомольців до Святої землі, під час якої піднялася буря і не вщухла, аж поки один великий грішник, який був на кораблі, прилюдно не покався [28; 46, с. 12; 337, с. 283, 286]. Існувала середньовічна розповідь про вродливу жінку, яка спокусила всіх чоловіків, що пливли на кораблі, і цим накликala бурю. Коли вона й усі присутні прилюдно сповідалися, то буря припинилася [183, с. 9–10].

Опис морської бурі в думі близький до шотландської балади [183, с. 13]. Думку про це висловлювала й К. Грушевська: “...В морських піснях, як і в думі про Олексія, виступає цілком своєрідне поняття неправильного виїзду... Так, злочинець шведської балади виходить в море, не послухавши остороги своєї названої матері, в бурю, навіть не перехрестившись. Торкілеві моряки не слухають свого старшого, що їх остерігає: якщо наберуть овець, то не будуть мати доброго відпливу” [46, с. 24]. Увагу до себе привертає також те, що всі гріхи Олексія Поповича мають відповідності в західних переказах. Зокрема, образи матері (і сестри) є в шотландській пісні, зневажання й розграбування церкви є не лише в українській думі, але й в оповіді архідиякона Генріха XII ст., шведських і датських піснях, убивство дітей зринає не лише в думі, але й у данській пісні з рукопису 1590 р., там само міститься також образа громади, односельців [183, с. 16]. В іншій англійській баладі, що погано збереглася, але вкрай цікава своєю відмінністю від інших, капітан корабля звів багату дівчину обіцянками оженитися на ній в Ірландії і намовивши її обікрати батьків, утік із нею на корабель. У дорозі починається буря, а в цей час Енні народжує у великих муках дитину. Енні каже, що

корабель не може плисти через неї, моряки кидають жереб, він падає на неї, і її разом із дитиною кидають у море [235, с. 452–453].

М. Сумцов доходить такого висновку: *“Можна гадати, ще в глибоку давнину у європейських народів, які мали зв’язок з морем, особливо у скандинавів, існували оповіді про те, як на морі зупинився корабель через присутність на ньому злочинця, і як потім цього злочинця було кинуто в море, і корабель поплив далі. Такі перекази могли бути і до прийняття християнства, причому персонажем міг бути Морський цар, котрий бажав взяти з корабельників данину чи людську жертву, або морський змії... Основний мотив про покаяння грішника на морі у малорусів міг існувати з давніх часів, як прямиий наслідок їх никання по Чорному морю ще при перших руських князях, або міг бути запозиченим у ті ж давні часи від скандинавських чужинців. На початку XVII століття, в блискучу добу розквіту малоруської художньої творчості, мотив про покаяння на морі був розроблений в чудову думу...”* [183, с. 10]. К. Грушевська говорить про цю думу так: *“в своїй основі вона належить верстві мореплавців”* [46, с. 24].

Цікавим є факт пожертви (кров), яку приносять у вказаній думі. Таку жертву німецький дослідник Е. Могк визначає як *“магічну”*, що є прадавньою за часом існування та давнішою, ніж *“пожертва в подяку”* чи *“урочиста обітниця пожертви”*. Якщо людина хотіла щось отримати від богів, вона або зверталася до мага, або ж сама приносила жертву, сподіваючись цим спонукати вищі сили до віддяки. Крім того, тут можна простежити й *“культурне послаблення”*: замість людини в жертву приносять лише її кров [291, с. 4, 5]. Молитва і жертва майже завжди тісно пов’язані між собою. Тільки деякі народи знають жертву без молитви. Молитва служить мотивуванням жертви, це слова, завдяки яким повідомляють вищі сили про те, чому роблять пожертву і що просять за це натомість для власної користі. У скандинавських джерелах зазначено, як закликають богів при несприятливому вітрі, перед битвою. Сама собою молитва в них не існує, майже завжди вона пов’язана з жертвою [292, с. 155]. Саме після покаяння і, у деяких варіантах думи, принесення жертви (*“пальца-мизинца урубали, / Християнскую кров в Черное море впускали”*), буря стихає [201, с. 63]. У варіантах думи про Олексія Поповича і думи *“Буря на морі”* з принесенням жертви й каяттям християнські мотиви переплетені з прадавніми язичницькими уявленнями про духів моря.

2.2.5. Алегоричний образ сокола

У думі про бурю на Чорному морі вся початкова частина збігається з думою про Олексія Поповича. Тут також є заспів про ясного сокола, названого ще й *“білозірцем”*, який сидить на синьому морі на білому камені й жалібно квилить, поглядаючи на небо. Він

бачить бурю на морі, яка загрожує загибеллю людям на судні [138, с. 34, 154–155, 163]. За скандинавським уявленням, хижі птахи своїм криком викликають бурю. У германців буря та вітри асоціювалися з хижим птаством [21, с. 8]. О. Люнінг зазначає, що для германців сидіння на камені є символом трагізму. Сидіння на камені є знаком глибокого смутку на противагу сидінню в зеленій траві [280, с. 180].

Зовсім іншу роль відіграє сокіл у думі про сокола й соколя. У неділю рано-пораненьку вилетіли соколи з чужої далекої сторони, сіли-впали в лісі, на “*преудобному*” дереві, на горісі, звили собі дорогоцінне “*шарлатне*” (пурпурове) гніздо, знесли яйце жемчужне і вивели дитя бездольне, безрідне ясне соколя. Усі ці епітети соколяти пояснюються, звичайно, його подальшою долею, мають виражати його безпорадність. Сам ясний сокіл полетів у чисте поле (або “*на чужу україну*”, тобто в чужий край) добувати живності, та через це безродне своє ясне соколя втратив. Ішли “*стрільці-булахівці*” із Цареграда, побачили гніздо, зрубали горіх-дерево, узяли ясне соколя, віднесли в Цареград та й віддали “*на втіху*” Івану Богуславцю. Той велів накласти соколяти срібні пута на ноги, перлами очі прикрити і, гуляючи по Царигороду, носив його на руці. Старий сокіл, повернувшись додому, не знаходить соколяти і визнає правду від сизокрилого орла; той радить соколу летіти в Царигород, сісти на городському валу й жалібно квилити, аби почуло соколя та “*головку склоняло і крилечки опускало*”. Може б тоді Іван Богуславець змилюстивився та зняв срібні пута з ніг і перли з очей соколяти [138, с. 301–302]. Соколина символіка принагідно до батька й сина є характерною для готського епосу. У “Молодшій Едді” радник Біккі робить наклеп на Германаріхового сина Рандвера, і того вішають на дереві. Перед смертю він передає батькові свого сокола, вискубавши в нього пір’я. Йормунрекк розуміє: як безпомічний безперий птах, так беззахисна його держава, бо він старий, і немає в нього більше сина. У “Сазі про Вольсунгів”, коли Рандвера вирішують повісити за зраду батькові-конунгу, він передає йому обскубаного сокола. Йормунрекк розуміє, що він не матиме честі, як сокіл – пір’я, якщо стратить сина, і вимагає вийняти сина із зашморгу, але злий радник Біккі вже його умертвив [181, с. 139–141; 163; 214, с. 99]. “Пісня про Нібелунгів” відкривається віщим сном Кримхільди: сокіл (коханий), розтерзаний двома орлами [240, с. 4; 60, с. 162].

2.2.6. Шанування за зовнішнім виглядом

Герой іншої думи, Хвесько Ганжа Андибер, приїздить до міста Килії на Дунаї та йде в шинок. Там бенкетують троє багатіїв, “*дуків-*

сребраників”. Вони спершу не звертають уваги на бідно вбраного козака, а далі насміхаються, глузують із нього. Козак підходить до вікна, поглядає на бистрі ріки і закликає їх, *“річки низовії, помічниці Дніпровії”*, щоби вони або допомогли йому, або забрали з собою. І тоді з’являються три козаки: перший несе і надягає на нього шати, другий несе боти сап’янові, узуває його, третій – шличок козацький надіває йому на голову. Тільки тоді дуки здогадалися, з ким мають справу, зрозуміли, що це не просто бідний козак, а Хвесько Ганжа Андибер, гетьман запорозький. Вони кланяються йому, запрошують до своєї компанії, хочуть із ним поговорити, починають частувати медом і горілкою. Він частування приймає, але не випиває, а проливає на свої багаті шати, приказуючи: *“Ей, шати мої, шати! Пийте, гуляйте: не мене шанують, а вас поважають: як я вас на собі не мав, ніхто мене й гетьманом не почитав”* [138, с. 316–328]. Думу про Ганжу Андибера намагалися пов’язати з анекдотами й казками тюркських народів, вважаючи, що до неї легко знайти багато східних паралелей [81, с. 118; 138, с. 327]. Однак це доволі відомий мотив, коли мудрого чоловіка запрошують на бенкет вельмож, але не дозволяють йому увійти, бо бідно вбраний; коли ж він переодягається в багаті шати, його впускають, але тоді, коли подають їжу, мудрий чоловік виливає її в свої шати і пояснює, що це тому, що одяг є саме тим, кого запросили. Мотив цей наявний не лише на Сході, але й у народів Північної, Центральної й Південної Європи, зокрема у фризів і німців. Популярний він також як приказка [332, с. 295–296; 251, с. 514–515; 293, с. 123–124].

2.2.7. Знахар і мова тварин

Важливою є думка про втечу матері з сином із турецького полону. Належить вона до великого циклу про бранців і записана лише один раз 1928 р. у селі Пагурці Вінницької області [200, с. 59–60]. Твір є недостатньо вивченим. Основне у творі – долі матері й сина, які не скорилися в турецькій неволі. Татари наїхали й забрали в матері дочку, зосталася мати з сином. За другим разом вони забрали сина, а потім і саму матір. Стару матір узяв на службу турок; виявилось, що її дочка одружена з ним, але дочка не впізнала своєї матері, примусивши її тяжко працювати. Загадала зразу кілька робіт: руками кужіль прядсти, ногами дитя колихати, очима товар пасти. І от усі троє зійшлися: мати впізнала дочку, а син упізнав їх обох; дочка розказала чоловікові, що то її рідня, і турок довірив їм своє господарство. Коли турок *“з дочкою на бал виїжджали”*, то залишили золоті ключі бранцям. Вони випустили з льохів усіх невільників, засіддали коней і втекли з ними до свого краю. Під час переправи через Дунай турки, що мало не

наздогнали їх, гукали на тім боці щось, як пишуть дослідники [138, с. 55], *“не зовсім зрозуміле”*: *“Ой Іване, Іване! / Знаєш ти та знаєш, / Та напийся зілля чорнобиллю, / То ще будеш краще знати!”* А отаман Іван Корсун гукав їм у відповідь: *“Переплив я Дунай-ріку, / Відшурався ворога довіку!”*

Безперечно, у творі широко використано популярну давню українську пісню-баладу про тещу в полоні у зятя, багаторазово зафіксовану в різних місцевостях України. Вона має пісенні паралелі в російському фольклорі (на зв'язки думи з відповідною російською піснею звернули увагу видавці), а також у творчості болгар та ще низки народів Європи. Пісенні паралелі є в багатьох збірниках. Уже Антонович і Драгоманов [4, Т. I, с. 286-296] навели п'ять варіантів пісні, а також деякі паралелі. У збірнику *“Історичні пісні”* вміщено сім варіантів, записаних на Буковині, в Івано-Франківській, Вінницькій та інших областях. Можна назвати ще низку паралелей. Із пісні взято: образ матері, що потрапляє невільницею в господу своєї раніше забраної в полон дочки, одруженої з турком; три роботи, що їх загадала дочка матері виконувати одночасно. Усі три роботи цілком відповідають переліченим і в думі; у деяких піснях вони навіть текстуально збігаються з думою [74, с. 87–91; 138, с. 55–56]. *“Закінчення думи, – пише М. Плісецький, – становить певний інтерес: не виключено, що Іван Корсун (або “Корсунець”) був конкретною особою, хоча серед видатних діячів в історії України такий не зафіксований. Чорнобиль – це звичайний полин, який широко застосовується в медицині; чому турки радили козакові випити вивару з чорнобиллю, важко сказати, може, мається на увазі питво, яке змушує забути все те, що сталося. В кожному разі, залишається багато недоказаного в образі сина, названого наприкінці твору отаманом Іваном Корсунем. Як став він отаманом (з тексту можна гадати, що то був звичайний молодий козак, який жив з матір'ю), як ставились до нього турки, чому він повинен випити зілля, що дає забуття, чому в тексті нічого нема про те, як він попав до того самого турка, що й сестра та мати?”* [138, с. 56].

У Вінницькому повіті побутувала оповідь про те, як під час набігу кримських татар захопили вони у полон одного козака. Він із татарським знахарем поїхав у ліс по трави, і саме тут, уночі, козак став свідком татарської вечері, для якої татарин, піймавши живу гадину, варив її в десяти водах. Татарин узявся їсти порізану гадюку, і козак з'їв шматочок того м'яса. На зворотному шляху козак почув мову всіх степових рослин. Чорнобиль казав: *“Я від чорної хвороби”*, терлич кричав: *“Я талісман кохання”*. Козак засміявся. Почувши це, татарин здогадався, що козак уже все знає. Уважаючи його суперником, відпустив на волю, і той козак став відомим знахарем [213, с. 210]. Це явно частина тієї ж думи.

Вона має паралель у германських епічних переказах про Зігфріда (Сігурда), який з'їдає смажене серце дракона Фафніра і починає розуміти мову всього живого. На одній скелі в Швеції (Рамсундсбергет, Сьодерманланд, початок XI ст.) є низка малюнків, які зображають найважливіші моменти з переказів про Сігурда, а саме: Сігурд підсмажує на вогнищі серце дракона й суне собі до рота палець – він його обік, пробуючи, чи достатньо серце підсмажилося [179, с. 23]. Сцени з переказів про Сігурда, з-поміж них і та, де Сігурд убиває дракона й підсмажує його, є в різьбленні на ганку церкви XII ст. у Хюлестаді [179, с. 24]. На початку *Guðrúnarkviða I* “Едди” говориться, що Гудрун скуштувала серце Фафніра і тому розуміла мову птахів (*Guðrún hefði etit af Fáfnis hiarta, ok hón skildi því fugls rodd*) [243, с. 215].

2.2.8. Перша військова звітяга і смерть молодого героя

В. Жирмунський зазначає, що франкський епос охоче зображує героїчне дитинство і перший подвиг своїх паладинів (Карла Великого, Роланда, Вів'єна, Емері Нарбоннського і багатьох інших). Молодий герой, якого старші вважають занадто юним, поривається в бій і здійснює подвиг, непосильний для старших. Іноді він при цьому гине, як Вів'єн в Алісканській битві [60, с. 16]. Як приклад творів із таким сюжетом М. Халанський наводить українську думу про Івана Коновченка та німецьку поему XIII ст. “Смерть Альфарта” (вона має глибші корені, оскільки розповідає про часи війни готів і гунів). Обидва молоді герої епічних творів намагаються першими вступити в бій із ворогом. Їх віраджують старші, досвідченіші воїни, аргументуючи це молодістю й недосвідченістю Коновченка й Альфарта. В обох творах Коновчиха і герцогиня Уте стурбовані, сумують і плачуть через від'їзд та можливість втрати своїх вихованців. Однак молоді воїни не дослухаються застережень старших і вступають у бій самі. Тобто, в обох творах бачимо типову колізію – герой вирушає на подвиг усупереч забороні, попередженню, поганому передбаченню, життєвій пораді. Розв'язка обох творів схожа: Коновченко й Альфарт гинуть. Їхні тіла відбивають у ворога і віддають героям останні почесті. Як зазначає Халанський, схожість обох творів є безсумнівною [211, с. 157, 158].

М. Тершаковець слушно вказує на те, що давні пісні “не могли дійти до нас у своїй первісній формі, річ зовсім зрозуміла: нові бурхливі події, що заєдно відбувалися на землях нашої вітчизни, затемнили первісні образи і сцени, первісні герої змішувалися з новими або нові події звязувалися з давними іменами, повстали нові наслосення та перехресування на основі своєрідної та чужинної традиції, суцільні ланцюги порозривалися, а їх відорвані звена опинилися серед

других, ближчих і дальших племен, з котрими наші предки були у культурних або політичних взаєминах. У традиції... тих племен, а саме германських..., ми й приневолені шукати за розгубленими звенами нашої власної традиції” [187, с. 910].

2.2.9. Віщій сон

У скандинавській літературі значну роль відігравали так звані дива (ісландською *jarteikn*, буквально ‘знак, знамення’) [179, с. 121; 180, с. 35–36]. Пояснюючи етимологію зазначеного слова, Я. де Фріс вказує на середньоніжньонімецьке слово *wartêken* ‘розпізнавальний знак’ [334, с. 291]. Серед багатьох можливих видів знамень у давніх германців (іржання священних коней, приліт птахів, напрямок і шум вітру, звук заклику до бою) значне місце займали сновидіння. На думку Р. Майєра, сон є сповненою таємницею проблемою. Уявлення про віщі сні є дуже давніми. За віруваннями германців, під час сну душа покидала тіло, подорожувала, зустрічалася з душами померлих та богами, бачила віддалені предмети. Часто сон асоціювали зі смертю, а пробудження трактували як відродження [285, с. 78]. Сновидіння пов’язані з “*патетичним моментом*”, який може настати завдяки хвилюванню перед битвою чи урочистому настрою перед важливою зустріччю, або ж вони можуть свідчити про наближення загибелі самого героя чи його близьких. За сновидіннями робили спроби пророкувати, чи буде вдалим полювання, коли розпочати битву з ворожим плем’ям, чи правильно вибране місце для житла [285, с. 143].

Віра в долю, зринаючи у віщих снах, передчуттях і передбаченнях, відіграла важливу роль у сагах. Сні віщували майбутнє [180, с. 111–113]. Часто такий сон сниться герою епосу, а відгадати його належить тим, кому він про це розповідає. Крімгільда бачить уві сні, як два орли вбивають сокола, що жив у її домі. Уте, її мати, убачає в соколі майбутнього чоловіка Крімгільди та пророкує можливе нещастя. Згодом сон збувається, Зігфріда вбивають, а Крімгільда страждає [240, с. 4]. Так само в українській думі про Івана Коновченка вдова звертається до сторонніх людей (сусідів, ворожки) щодо свого сну. Інколи персонаж епічного твору бачить уві сні свого вбивцю. Ангантюр, герой “Переказу про меч Тюрфінг” бачить у віщому сні своїх супротивників в образі птахів [215, с. 30]. Атлі каже Гудрун, що йому снилося, начебто саме вона, Гудрун, донька Г’юкі, устромила отруєний меч у його тіло [243, с. 248]. Так само в думі про Самійла Кішку Алкан-паша розповідає про свій сон: “*А видится, Кішка Самійло, гетман Запорозській, мене на руки брал, / Мені сплеч голову снімал, /*

В *Черное море вкидал*” [61, с. 228]. Д. Ревуцький, ґрунтуючись на дослідженнях попередників, указав, що сон “*барзо дивен*”, який пророкував Алкану-папі смерть від Самійла Кішки, є “*однією із самих улюблених форм всесвітньої епічної народньої творчості, починаючи від самих старих часів*”, після чого порівнює його зі снами Кримгільди в “Пісні про Нібелунів” та снами Карла Великого французької “Пісні про Роланда” [158, с. 109]. Аналізуючи епічний засіб ‘віщий сон’, можна помітити, що він складається з послідовно з’єднаних кількох епічних форм. Схему можна позначити так: 1) віщий сон, зокрема 1.1 – образне уявлення, 1.2. – пояснення цього образу; 2) здійснення сну.

Описуючи картини із життя козацтва, думи не залишають поза увагою сім’ю, родинні стосунки. Основною фігурою сімейно-родових стосунків у думах є жінка. У багатьох думах ми бачимо близький до готського образ жінки-вдови, яка сама виховує дітей, а потім страждає від їхніх вчинків [155, с. 225–227]. Віщий сон, який знаменує смерть козака, становить невіддільну ознаку думи про Івася Коновченка: “У вдови, старенької жени по імінію Грицихи, по прозванію Коновчихи, приснився сон чуден-пречуден, барзо дивен да й предивне” [61, с. 27]; “То в городі Корсуні то сницця вдові Коновчисі сон чуден та й прецуден, дивен та й предивен, що баця мій син Івась Коновченко сю ніч оженився і понимає собі жінку пишну та горду. За білуру ручку водить, ніякому пану, царю головки не склонить” [202, с. 38]; “То тогда і приснився матушки Грицихи по прозванію Коновчихи сон дивний – не дивний, чудний – не чудний, што кажется оженився молодець Івась Вдовиченок на Черкеній долині, на Вкрайні, поняв собі Анну пишную” [202, с. 40]; “А в городі у Черкасві та й приснитъся сон вдові старенькій Коновчисі чуден та й прецуден, дивен ще й предивен, і вдова старенька од сна вставала, за двір вихожала, і свій сон женам стареньким оповідала” [202, с. 43]. У деяких варіантах Коновчиха не тільки розповідає про свій сон, просить допомогти його розгадати, але не отримує розгадки: “Що проти святої неділі приснився удові сон прецуден, предивен. Вона обідної години за двір вихожає, старим женам повідає: “Гей старій жени! Відгадайте міні сон прецуден, предивен. Що неначе мій син Івась Конівченко поняв собі туркєню, препишну прегорду; мимо двір іде, на двір не погляне, а платтям слід замітає, і мов моє серце ножем пробиває”. А старі жени добре знали, удові Грицисі правди не сказали” [202, с. 46].

У думах сон часто стосується долі близьких людей. У думі про вдову й синів “приснився меншому брату у сильно великій далекій дорозі предивний сон. Він став плаче-ридає, своєму браттю словами промовляє: “О, мабуть, браття-товарищі, мабуть моїй матусі удома немає, шось мені у дорозі фортуна не пособляє?” [202, с. 107].

Окрему думу про сон, яка майже не привернула увагу дослідників, Ф. Колесса зараховував до найдавнішої верстви жанру, порівнюючи з народними піснями про одруження з дівчиною або вдовою чи про дівочу та вдовину любов [86, с. 118]. У Святу неділю, на Великдень, приснився удовиченку пречудний і предивний сон. Він не може розгадати його і просить матір зробити це, адже вона своїм вгадуванням багато в чому зарадити може і навіть малим дітям помагає. А приснилося йому, що тут, на батьківському дворі, “процвітали” (тобто прикрасились) три кам’яні гори. Перша гора, “виновая”, розцвіла червоним цвітом, друга, теж “виновая”, – зеленим цвітом, третя, кам’яна, – білим цвітом. Мати розгадує сон. Гора, червоним цвітом прикрашена, – то заміжня жінка хоче з ним “мандрувати” (очевидно, через неможливість жити в рідному селі), але не буде в нього з нею ніякого “про мешкання” (тобто постійного житла); проживе він із нею до Різдва чи, найдовше, – до Світлого Воскресіння (тобто, до Великодня, один рік). І почне вона квартиру відчиняти, на ринок поглядати: чи не йде перший чоловік шукати її? Друга гора, яка стала зеленою, означає, що багата й горда вдова хоче вийти за нього, удовиченка. Мати відверто каже, що вона проти такого одруження, бо не буде син “щастя й долі мати”, доживе до Різдва, чи, знову ж таки, до Пресвітлого Воскресіння, і з’їдуться до неї куми-побратими, будуть пити й гуляти, а він буде коло порога стояти, вони його наймитом прозиватимуть та ще й на сміх підійматимуть. А третя гора, білим цвітом уквітчана, означає, що хоче за нього вийти заміж “сирота безщасна, безрідна, дівчина молода”. Завершується дума сентенцією: коли чоловік і жінка в злагоді живуть, то святий Миколай із радістю до них приходить [116, с. 354; 202, с. 230–231].

Ще О. Партицький зазначав, що в скандинавській міфології часто згадується про зловісні сни, зокрема, він навів приклад з *Baldrs draumar* “Едди”, коли Бальдр скликає богів асів і розповідає про свій сон. Аси пророкують Бальдру лихо і всіма силами намагаються відвернути загрозу небезпеки. В *Atlamálar* “Едди” дружина Гуннара розповідає чоловікові свій сон, а той розуміє, що його дружині наснилися місце вічного спочинку Вальгала та валькірії, які приставляють туди душі полеглих, що є лихим знаменням [131, с. 64–71; 132, с. 199–200].

2.2.10. Атмосферні явища

Хмара зазвичай має при собі епітет ‘чорна’. О. Потебня указував на спорідненість слів ‘хмара’ і ‘чорна’, аргументуючи це наявністю чеського *mrak* ‘хмара’. Пор. укр. *морок*, д.-болг., ст.-сл. *mrakû* (<

*morkos) ‘відсутність світла, темрява’, д.-сканд. myrkr (< герм. *merkwia), дан. mørk, д.-англ. mierce ‘темний, чорний, похмурий’ [334, с. 398]. Символічне значення хмари – смерть, сум. Ворога і ворожнечу уявляють хмарою, яка закриває сонце [145, с. 314]. У вигляді грізної хмари зображає українська дума “Битва Чигиринська” вороже нашестя: *“Із-за гори хмара виступає, виступає, виходжає, до Чигирина громом вигримляє, на українську землю блискавицею лискає”*. Така поетична форма неначе вказує на перехід одного предмета в інший, нагадуючи про глибоку давнину, коли живою була віра в перевертництво [177, Кн. 1, с. 87; 21, с. 214]. Чорна хмара віщує смерть у думі: *“Стала чорна хмара наступати, / Став дрібен дощик накрапати, / стали три братіки помірати”* [203, с. 580]. У декількох варіантах “Думи про Івана Коновченка” прибуття полковника, який закликає до походу, пов’язане з бурею, вітром: *“Ой з-за гори, з-за крутої / Буйний вітер повіває, Чорна хмара наступає”*, *“А з-за гори, з-за крутої / Буйний вітер повіває, Чорна хмара наступає, / Бусн дощик накрапає”*, *“Із-за гори за крутою чорна хмара наступає, / Дробен дощик накрапає”* [202, с. 53, 55, 65, 91]. О. Партицький пов’язує бурю, грозу з образами скандинавської міфології. Германський бог Одін завжди з’являвся на бойовище серед великої хмари в оточенні орлів, круків, вовків, псів. Розпочиналася битва з того, що бог війни кидав свого списа у бік ворога. Вірування в бога війни були принесені скандинавами на Київську Русь і зберігалися ще довго після прийняття християнства. Зокрема, битва могла розпочатися тільки після того, як князь, що виступав у ролі представника бога війни, кидав списа у бік ворога [131, с. 36–37]. Такий факт можна знайти і в піснях “Едди”. Про Гелгі сказано, що він відмовився платити викуп за вбитого Гундінга, а сказав, що чекає на бурю велику, сірі списи і гнів Одіна (*Létat buðlungr / bótir uppi, / né niðja in heldr / nefgiöld fá; / ván kvað hann mundu / veðrs ins mikla / grára geira / ok I gremi Oðins*) [243, с. 152]. А далі в Helgakviða Hundingsbana йдеться про те, як перед початком битви раптом виблиснули біля Логафьоль промені, почали бити блискавиці (*fá brá lióma / af Loafillum, / en af þeim lióttum / leiptrér kvámu*) [243, с. 153].

2.2.11. Прокляття й благословення

Викликання надприродних сил відбувається або коли звертаються до визначених сил (заклинання), або намагаються здійснити зв’язок із певними силами шляхом прокляття чи благословення. Застосування засобу заклинання щодо елементів природи (особливо моря) Р. Майер визначає як чаклунство. За віруваннями германців прокляття і благословення були сферою діяльності жіноцтва [286, с. 47]. Гудрун, дізнавшись, що її чоловіка

вбив Даг, висловлює прокляття брату: “*Skerðiat þat skip, er und þér skerði, þótt óskabyrr eptir leggisk! rennia sá marr, er und þér renni, þóttu fiánder þína forðask eigir!*” ‘Нехай не пливе віднині твій корабель, хоча б який і не дув погожий вітер! Хай не біжить твій кінь слухняно, коли від ворога ти шукатимеш рятунку’; “*Bitia þér þat sverð, / er þú bregðir, / nema siálfum þér / sungvi um bofði!*” ‘Нехай твій меч не вражає під час битви, хіба що ним ти сам будеш уражений’ [243, с. 170]. У думі “Козак і козачка” розгнівана дружина “*кляне, проклинає: – Щоб тобі, козаче, кінь пристав, Щоб ти козаків не нагнав, / Щоб тебе козаки не влюбили / І отаманом не постановили!*” [202, с. 214].

Благословення і прокляття є магічними діями, давні германці сприймали їх як надійний засіб впливу на дії вищих сутностей. Так само й українці вірили в те, що “*батькова та материна молитва зо дна моря рятують, а прокльони і в калюжі втоплять*” [68, с. 41]. Слово могло стати благословенням чи прокляттям в урочисто оформленому викладі. Вимова й порядок слів, а також символічні дії є при цьому важливими. Заклинання підсилюється завдяки застосуванню магічних засобів, які збільшують силу (давньоскандинавською *taufr*). Насамперед, це кров (предмет, намочений кров’ю), оскільки кров є образом життя. Інколи в ролі таких магічних засобів можуть виступати предмети, фарбовані в червоний колір [285, с. 139, 148]. Я. де Фріс пов’язує слово *taufr* із давньоанглійським *teafor* ‘червона фарба’, пояснюючи етимологію останнього зі звичаєм малювати руни червоними, а також впливом уявлень про магію [334, с. 583]. Германська міфологія вважала, що магія, можливість благословення чи прокляття, пророцтва підвладні лише певній категорії людей, які володіють достатньою для цього силою. Такими властивостями наділяли, зокрема, жерців чи священиків [285, с. 140]. Як підтвердження цьому можна розглядати той факт, що в “Думі про Олексія Поповича” головний герой “*Бере святое письмо въ руки, читае, / Всихъ простыхъ людей на все добре научае*” [201, с. 65]. З іншого боку, прокляття козачки не діє, адже та не володіє достатньою силою, і козак “*жіночу клятьбу канчуком отбиває*” [202, с. 214].

Ніщо не рятує героя, якщо так напропорочено йому долею, чи є результатом справжнього прокляття. Навіть заклинання щодо всіх засобів нападу не рятує бога Бальдра [286, с. 48]. За віруваннями українців, прокляття батьків робить дитину нещасною, причому це прокляття, а особливо материнське, часто негайно виконується [68, с. 42]. У думі “Самарські брати” найменший брат каже перед смертю: “*А це нас отцева та матусіна молитва покафала*” [201, с. 166]. Подібну згадку про покарання містять у собі думи про бурю на морі та Олексія

Поповича. Прокляття матері має більшу силу, ніж батькове. Показова дума про Івася Коновченка, якого карає материне прокляття, що підкреслює святість матері, яка об'єднує навколо себе сім'ю. Але разом зі страшним наслідком для проклятих, слова лягають тяжким гріхом і на душу батьків, які через гнів чи роздратування вдалися до такого страшного злочину проти дітей [68, с. 42]. Через те Коновчиха, зрозумівши свій гріх, “*собі смуток мала*” [202, с. 42]. Так само в гніві “*кляла–проклинала*” Коновчиха полковника, якого вважала винуватцем загибелі сина. Та потім вона розуміє, що даремно це робила.

2.2.12. Статус воїна

Під час сварки Локі з Одіном останній, у відповідь на звинувачення щодо несправедливих нагород героям, відповідає співрозмовнику образливими словами, щоби той сидів вісім зим під землею і доїв там корів як жінка (*átta vetr / vartu fyr iðrð neðan / kęyr mólkandi ok kona*) [243, с. 38]. Аби зрозуміти всю образливість цих слів, слід звернутися до історії давніх германців. На думку Ф. Буслаєва, із поділом давньогерманського суспільства на класи, худобу також наче поділили між класами: свині і кози припали рабам, корови і бики – хліборобам, кінь став належністю людини шляхетної, героя [22, с. 99]. Із Rígsþula “Едди” видно, що справою рабів було ставити огорожі, угноювати поля, годувати свиней, стерегти кіз, добувати торф (*logðu garða, / akra tǫddu, / unnu at svinum, / geita gættu, / grófu torf*) [243, с. 114]. Селянин (бонд) приручав биків, будував будинок, налаштував кузню, робив вози, орав землю (*oxn nam at temja, / arðr at gorva, / hús at timbra, / ok hlǫður smíða, / karta at gorva / ok keyra plóg*) [243, с. 116]. Інакшою була доля у представника найвищого стану – ярла: він кидає списа, підносить щит, скаче верхи на коні, здійнявши меч; починає війни, закривавляє поля, убиває ворогів, завойовує землі (*Skapt nam at dýja, / skelfði lind, / besti hleypti, / ok hiorfi brá; / víg nam at vekja, / vǫll nam at rióða, / val namat fella, / vá til landa*) [243, с. 119]. Саме тому на пропозицію пасти гусей Греттір відповідає, що це мерзенна й рабська робота [164, с. 20]. Щоби принизити у Вальгалі Гундінга, який за життя був конунгом, Гельгі вказує йому, що той сміє йти відпочивати тільки після того, як все виконає для героїв: поміє всім ноги, розпалить вогонь, прив'яже собак, догляне коней, дасть свинням пійло (*þú skalt, Hundingr, / hverjum manni / fótlaug geta / ok funa keynda, hunda binda, / besta gæta, / né er hildingum / gefa svinum soð, / heimfǫr gefin. / áðr sofa gangir*) [243, с. 171].

Аналогічні уявлення виражені в думі про Івася Коновченка. Ф. Колесса щодо цього зазначає: “козаки-воїтники згорда гляділи на

мирні заняття хліборобів, ремісників, купців” [86, с. 102]. За словами Ю. Липи, фантазійний і неспокійний характер чоловічого первня українців не знаходив виходу в щоденній розміреній праці хлібороба [93, с. 147]. Козак Іван Коновченко дистанціюється стосовно “*мужиків*”-хліборобів, боїться визнання іншими належності його долі до жіночої (ведення домашнього господарства), боїться навіть думки про те, як поставляться до нього козаки, якщо він не піде у похід: “*Будуть мене козаки прозваніє прокладати: / Гречкосеємь, полежаємь называты*” [99, с. 38], “*Будуть мене козаки домарем / гречкосієм прозываты*” [86, с. 102], “*Тилько будуть мене маты, / На пидпытку, гречкосіємь, домонтаремь величаты, / Коня мого прибудую называты. / Евже мине нечесть неподоба порильям спотыкаты*” [202, с. 28], “*Ек буду я плуги в полі займати, / Будуть мене гречкосієм називати*” [202, с. 39], “*Не хочеця мени свого красного сапьяну по борознах каляты, / Одамашкового жупану пыломь набываты, / Своимь гласомь козацьким – молодецькимь на волив вже гукаты, / Щоб мене мужыки – сиромахи гречкосіємь не вzywалы*” [202, с. 45], “*То будуть на мене нарикати, / Бабієм, чипієм, козієм незвычайно називати*” [202, с. 83]. Порівняння з жінкою (бабій), знаряддями хліборобської праці (чепій), тваринами (козій), сидіння вдома (домонтар, домар) було для козака образою [45, Т. 1, с. 14, 452; 45, Т. 2, с. 266; 45, Т. 4, с. 452].

Для дослідження мотивів українського козацького епосу важливе значення має перехід епічних творів в інші, неепічні жанри народної поезії, зокрема, дум у пісні, котрі могли виконувати не лише професійні співці, та прозаїчні перекази, особливо коли кобзарі й лірники забували думу чи не вивчили її. У фольклорних творах різних жанрів утілилися сюжети чи окремі епізоди українських народних дум, у яких використано й розвинуто образи окремих героїв [81, с. 309–322], крім того, змішана віршовано-прозова форма є архаїчною рисою германської поезії. Із готами слід також пов’язати деякі мотиви українських і білоруських легенд, особливо про людей, худобу, церкву, село, що внаслідок якогось нещастя опинилися під землею чи під водою, звідки й досі чути їхні голоси та звук дзвонів [194, с. 165–167; 193, с. 255].

Кожен елемент культури від покоління до покоління відтворюється самостійно: тексти завжди походять від текстів, зображення відтворюють раніші зображення. Тому можна дійти висновку, що епічні мотиви Північного Причорномор’я, які мають скандинавські відповідності, походять від епічних пісень минулого, котрі з часом трансформувалися в українські козацькі думи. При дослідженні виявлено 12 епічних мотивів в українських думах, котрі мають відповідності в германській епіці (табл. 2.1).

Таблиця 2.1

Паралелі епізодем в українських думах та германському епосі

Мотив	Епізодема з тексту думи	Епізодема з германського епосу	Джерело
1. Зневага до смерті і героїчна загибель	Зневага до смерті й героїзм духу серед тортур (“Байда”/ “Дмитро Корецький”)	Помирати сміючись у германців – епічна ознака незламної мужності	германський епос
	Смерть Байди	Вікінг Вітсерк відмовився взяти шлюб із донькою свого переможця й висловив лише одне бажання: самому вибрати собі спосіб смерті	Саксон Граматик “Діяння данів”
	Смерть Байди	Вікінг Ейрік зажадав сам обрати собі спосіб смерті, і його бажання виконують	“Пісня про синів Рагнара”, “Сага про Рагнара”
	Висіння Байди / Корецького на гаку за ребро	Висіння Одіна, який простромив себе списом Гунгнір і прип'яв до світового дерева	“Старша Едда”
	До порубаного яничарами героя, прилітають янголи й забирають на небо його душу й тіло	Валькірії (valkyrja) забирають витязів, що помирають, на небо до Вальгалли	“Старша Едда”, “Молодша Едда”
2. Загибель трьох братів	Три брати йдуть на війну (“Дума про трьох братів Озівських”)	Брати Сьорлі й Хамдір вирушають на конях до остготського короля Йормунрека	“Старша Едда”, “Молодша Едда”, “Сага про Вольсуннів”, Амміан Марцеллін, Йордан
	Старші брати кидають молодшого напризволяще у степу / вбивають його.	Зустріч зі зведеним братом Ерпом, пропозиція допомоги, відмова й убивство брата	Там само
	Загибель як покарання за смерть молодшого брата	Загибель через відсутність молодшого брата Ерпа, усвідомлення помилки	Там само
3. Визволення з полону	Визволення з полону лицаря за допомогою прихильності дочки (дружини, сестри) чужоземного правителя (“Іван Богуславець”)	Звільнення Бови з полону дочкою султана Малгарія; Ланселота – сестрою ворога; Гюона – дочкою еміра	“Бев із Антона”; давньофранцузький роман про Ланселота; поема “Гюон де Бордо”

4. Каяття грішника під час бурі на морі	Грішник на морі, його прилюдне каяття, принесення жертви (“Буря на Чорному морі”, “Олексій Попович”)	Пошук грішника на кораблі, його каяття і принесення в жертву	Шведські, норвезькі, данські, шотландські балади про Робіна Брауна, капітана Глена, короля Гальфа; оповідь про Рейнера (“Історія англів”); старофранцузький роман “Tristan le Léonois”; Цезарій Гайстербахський
	Предбачення майбутньої бурі соколом, який сидить на камені (“Буря на морі”)	Хижі птахи викликають бурю / асоціюються з вітром, грозою	Скандинавські народні вірування
5. Але-горичний образ сокола	Сокіл і соколя – метафора батьківської любові до сина (“Дума про сокола і соколя”)	Сокіл як символ сина	“Сага про Вьольсуннів”, “Молодша Едда”
6. Шанування за зовнішнім виглядом	Головного героя шанують тільки в багатих шатах; у бідному одязі з нього насміхаються; він пошановує свої шати й насмішливо звертається до них (“Хвесько Ганжа Андибер”)	Мудрого чоловіка запрошують на бенкет вельмож, але не дозволяють йому увійти, бо бідно вбраний; коли він перевдягається, його шанують – він звертається до свого одягу з глузливими словами	Фольклор фризів, німців та інших народів Північної, Центральної й Південної Європи
7. Знахар і мова тварин	Уживання козаком у їжу м'яса гадюки; як наслідок – дар розуміння мови рослин, птахів і звірів (Дума про втечу матері із сином з турецького полону)	Зігфрід з'їдає смажене серце Фафніра і отримує дар розуміння мови живих істот. Гудрун куштує серце Фафніра і починає розуміти мову птахів.	“Старша Едда”
8. Перша військова звігяга подвиг і смерть героя	Прагнення молодого героя Коновченка, незважаючи на попередження старших, вступити в бій. Його загибель (“Іван Коновченко”)	Лицар Альфарт, не дослухаючись до застережень старших, вирушає назустріч ворогу і гине.	Поєма “Смерть Альфарта”

9. Віщій сон	1. Віщій сон Алкана-папі про власну загибель від руки Самійла Кішки. 2. Сон Коновчихи про смерть сина. 3. Синові сниться віщій сон, він радиться з матір'ю. 4. Синові сниться, що щось сталося з матір'ю (Самійло Кішка/Іван Коновченко/ Дума про сон/ Дума про вдову і трьох синів)	Віщі сні про загибель близьких, або власну загибель. Сон Бальдара. Сон Крїмгільди про загибель Зігфріда. Сон Ангагтюра. Сон Атлі про власну загибель. Сни Карла Великого.	“Пісня про Нібелунгів”; “Сказання про меч Тюрфінг”; “Старша Едда”; “Пісня про Роланда”
10. Атмосферні явища	Хмара – символ (ворожого) війська. (“Битва Чигиринська”)	Одін з'являється на полі бою, оточений хмарою.	“Старша Едда”
	Хмара – символ загибелі, смерті, війни (“Про братів Самарських”)	Перед битвою починається гроза / чекають на бурю	“Старша Едда”
11. Прокляття і благословення	Дружина проклинає чоловіка-козака, мати проклинає непокірного сина (“Іван Коновченко”, “Олексій Попович”, “Три брати Озівські”, “Про трьох братів Самарських”)	Гудрун проклинає брата за вбивство чоловіка	“Старша Едда”
12. Статус воїна	Протиставлення доль воїна і селянина. Образливість прирівняння козака до хлібороба (“Іван Коновченко”)	Доля селянина – пасти худобу, доглядати за господарством. Доля воїна – війна.	“Старша Едда”, “Сага про Греттіра”

Висновки до розділу II

У другому розділі досліджено скандинавські епічні мотиви та віддзеркалення середньовічної епічної традиції германців в українських думах. Як відомо, у письмовій традиції збереглося мало свідчень про фольклор готів періоду перебування в Причорномор'ї. Тому надзвичайно важливо, що в українських козацьких думах вдається встановити слід стародавнього готського світогляду. Специфіка сюжетів дум, що мають скандинавські паралелі, є одним із чинників етнічної ідентифікації і складником національної ідентичності українців.

Оскільки пісенну творчість того чи того народу не можна сприймати як властиву лише йому одному, вона має бути вивчена у нерозривному порівнянні з епікою споріднених народів. У сучасному мовознавстві спостерігається перехід до аналізу тексту загалом, при

цьому ефективним є міждисциплінарний підхід. Комплексний підхід до вивчення слов'яно-скандинавських відповідностей в епічних текстах вимагає в межах цієї роботи залучення позамовного матеріалу (зіставлення епічних традицій українців і германців як чинника формування епосу і передачі його наступним поколінням). Констатація близькості згаданих традицій і наявності змістових перегуків в епосі за таких умов збагачує відомості про тривалі міжкультурні контакти, що є передумовою для взаємного мовного впливу і підставою для студій різнорівневих запозичень (як лексичних, так і стилістичних). Дослідження мотивів українського епосу показує, що вони сягають доби герmano-слов'янської взаємодії, маючи паралелі в германських народах. Саме до таких результатів призводить облік численних епічних мотивів, спільних для українців та германських народів.

На слов'яно-скандинавську мовну й культурну взаємодію вказує і те, яким було сприймання активних у традиційній культурі епічних текстів про козаків, яким ціннісним орієнтирам й нормативним приписам надано перевагу під час їхнього виконання.

Установлено, що епічні перекази давніх германців стали основою для створення пісень про битви й героїв у негерманських народів, які асимілювали їх після Великого переселення народів. Героїчні пісні виникли з поховальних гімнів і оспівували полеглих витязів та значні історичні події минулого, існували в середньовічній германській епіці також невільницькі плачі й інші відповідності кобзарського репертуару. Вестготи й вандали привнесли скандинавську епічну традицію на Піренейський півострів, а остготи, герули й інші германські племена – до Північного Причорномор'я. Ці пісні передавали з покоління в покоління. Нові епічні твори зберігали мотиви й окремі елементи стилю героїчної пори.

В українських думах виявлено мотиви, котрі мають відповідності в германській епіці, причому саме в тій її частині, що стосується подій у Північному Причорномор'ї (героїчна смерть, утеча з полону, буря на морі, віщі сни тощо). Загалом досліджено дванадцять сюжетних паралелей між українськими думами та скандинавським епосом. Науковою новизною дослідження стало узагальнення корпусу сюжетно-змістових відповідностей епічних текстів. Думи переважно не просто виконували у супроводі струнного інструмента, але й слугували потужним знаряддям для виховання молоді славними войовниками, для піднесення бойового духу перед битвами, як і пісні готів. Такі пісні були засобами передачі традиції, але, попри очевидну подібність, у різних місцевостях українського світу демонстрували

певну етнічну й регіональну специфіку. Козацька епіка, яка є знаковою для культури українського народу і визначає її обличчя, зберігає помітний спадок готського часу, котрий українці могли успадкувати лише внаслідок складних етногенетичних і мовно-культурних процесів, що передбачали участь германського етнічного елемента. Це й стало підставою для обрання козацьких дум предметом студій лексичних і стилістичних виявів такої взаємодії.

РОЗДІЛ III

ЕТИМОЛОГІЧНЕ КОРИННЯ ЛЕКСИЧНИХ ОДИНИЦЬ ГОТСЬКОГО ПЕРІОДУ В МОВІ УКРАЇНСЬКИХ ДУМ

3.1. Функціонування слов'янських запозичень із готської мови

Українська мова за лінгвістичними (типологічними) критеріями належить до слов'янської мовної спільноти, водночас вона має спільний фонд лексико-семантичних одиниць із германськими мовами. Він сформувався внаслідок тривалих інтенсивних контактів та інтерференції, маркуючи спільність історичних доль народів Північного Причорномор'я, специфічних форм господарювання, духовної культури тощо. Проблема германських запозичень належить до питань, які потребують залучення відомостей із фольклору для свого детального дослідження, це, зокрема, героїчний епос. За словами Ф. Міклошича, епічні пісні передають із уст в уста, від покоління до покоління, їх успадковують як мову [118, с. 3].

Традиційним є завдання етимологічної верифікації лексичних елементів, які визначають як германізми. Відомо, що говірки надніпрянської макрозони перебували під глибоким впливом мов ранньосередньовічних германських народів (готів, герулів, гепідів, вандалів та інших), організована й масова присутність яких у цьому регіоні в перші віки н. е (приблизно з II до VIII–IX ст.) засвідчують писемні джерела. *“Ще неділимим слов'янам доводилося межувати з кількома германськими племенами, наприклад, готами, від яких вони запозичили деякі слова та поняття (олтар двн. altari; пость – fasta; букы – гот. bōka; п̄нязь двн. phenning i in.)”* [78, с. 139]. У період Великого переселення народів прадавні слов'яни контактували з племенами черняхівської культури, яку дослідники пов'язують із германцями [152, с. 112]. При цьому *“...в амальгамі германських племен Причорномор'я готи були... центральним елементом”* [193, с. 228, 231]. На останньому етапі свого перебування в Придніпров'ї готи взаємодіяли з історично відомими угрупованнями слов'ян – антами й склавинами. Із ними предкам українців і білорусів *“один час довелося сусідити..., коли готи мешкали між ними й Чорним морем і мали навіть “місто на Дніпрі” (Danpar stadir), за вказівкою деяких північних саг”* [78, с. 139]. До 375 р. слов'яни входили до імперії уславленого в епосі готського владаря Германаріха, котрого джерела окреслюють *“войовничим королем просторих придніпрянських остроготських країв”* [34, с. 20, 130–135; 47, с. 140]. Далі в процесі міграцій на південний захід готи відходили до Італії, на південь Франції, в Іспанію, де згодом

романізувалися; вочевидь, значна їхня частина ще лишалася певний час у місцях попереднього мешкання.

За висновком В. Топорова, сама значущість готського культурного шару в праслов'янській (усупереч відносно короткому часу безпосередніх контактів – два-три століття) недвозначно вказує на вкрай важливу роль готсько-слов'янських мовних і культурних взаємин, на наявність “*потужного готського впливу на слов'ян у III–V ст. у Причорномор'ї*”. І тут “*дуже важливі... запозичення з готської до праслов'янської зі сфери духовної та матеріальної культури, які відслонюють захопливу сторінку готсько-слов'янських культурних зв'язків*”. Учений указує на істотну особливість у розподілі готських запозичень у слов'янських мовах, а саме, на безперечні випадки, коли “*південносхіднослов'янські мови краще зберігають готський спадок. Вірогідно, це може бути пояснене тим, що саме предки південних і східних слов'ян перебували в переважному (зокрема, в найбільш тривалому) спілкуванні з готами*” [195, с. 137–138; 193, с. 249]. Подальші дослідження засвідчили, що це спілкування тривало не два-три століття, а набагато довше. Йдеться не лише про готів Криму й Кубані, що зберігали свою мову і культуру в чужому середовищі аж до XVIII ст. [330; 278; 333; 320; 256; 193; 136; 311; 5; 190; 38]. Після перемоги 454 р. над гунами на р. Недао (Нетава у Словенії [222, с. 296]) германці ще на довгий час відновили своє панування у Правобережній Наддніпрянщині: “*На всьому просторі від Карпатських гір до Борисфену (Дніпра) зміцнив свою владу Ардарих*” [25, с. 436], – король гепідів, близького до готів племені. На захід від нього знову запанували остготи і свеви, на півночі – лангобарди. І навіть близько 770 р. Етик з Істрії, перегукуючись з Ісидором Севільським, фіксує германських піратів, вочевидь, нащадків герулів, у пониззі Дніпра [325, с. 81–85]. Готи залишили слід у топонімах, гідронімах на сучасних слов'янських територіях [166, с. 17; 192, с. 270–271; 190, с. 366–367; 153, с. 236–237; 152, с. 112–115].

Слов'янськими запозиченнями з германських мов займалися такі відомі вчені, як Р. Льове, Ф. Міклошич, І. Свенціцький, І. Огієнко, І. Шаровольський, В. Топоров, В. Мартинов, С. Бурлак, К. Тищенко та ін. Питання про давні запозичення германських слів, які увійшли до слов'янських мов, вирішували неоднозначно. Переважна більшість науковців підкреслювала германський вплив і вважала його вельми розлогим, інші ж заперечували його й зводили до кількох десятків слів, пропонуючи альтернативні етимології. Для визначення можливих запозичень дослідники послуговувалися переважно такими критеріями: 1) фонетичний: нім. *Becher* – укр. пекар; індогерманський дифтонг *ai* у слов'янських мовах перетворюється на монофтонг *e* чи *i*

(hlaifs – хліб, хлеб); готське *-e* в кінці IV ст. наближається за артикуляцією до *-i*; германське *ō* з'являється в складі кореня слова як слов'янське *-u* (бук, дума, Дунай); 2) флексійний: гот. *brnjū – двн. brunja – д.-болг. – укр. броня; гот. mōta, змінивши закінчення, перейшло з жіночого в середній рід (укр. мито); 3) семантичний (визначення спорідненості за спільними варіантами значення): слово *буки* слов'яни отримали в своєму подвійному значенні від германців, зокрема, у значенні дерев – коли побачили їх на сході Німеччини; сканд. muta, як і гот. mōta, означає 'мито; податок' [277, с. 313]. Уплив може бути не лише прямим (через лексичне запозичення), але й опосередкованим (за допомогою калькування, запозичення ідіом).

У дослідженнях учених наведено запозичення в галузі культурних зв'язків з готської в праслов'янську, зокрема, *лікар* – гот. lēkeis 'цілитель', lēkenōn 'лікувати, зцілювати'; *художник* – гот. handugs 'мудрий', handus 'рука'; *блідий* – сангл. blāt 'блідий, бляклий', двн. bleiza 'блідість'; *класти* – гот. afhlaþan 'навантажувати', двн., дсакс., дангл. hladan 'вантажити'; *вабити* – гот. worþan 'голосно кричати, вигукувати', at-worþan 'підкликати', дісл. œra 'гукати, кричати', óр 'зойк, крик', дангл. wēran 'плакати', дсакс. wōrian, двн. wuofan 'жалітися'; *глумитися* – дісл. glaur 'шум, гул, веселощі'; *глядіти* – свн. glinzen 'блищати, вирізнятися', glanz, норв. (діал.) gletta 'дивитися', 'кинути погляд'; *лестощі, лестити* – гот. lists 'List', двн., дсакс., дангл., дісл. list, що є похідним від дієслова гот. lais, laisjan, двн. lēren, lirnēn; *полуда* – гот. liuts 'лицемірний, святенницький'.

Серед готських за походженням лексичних елементів вирізняємо ще кілька тематичних груп. Існує, зокрема, низка термінів, пов'язаних із домашнім господарством: *хижа* – гот. -hūs, двн., дангл., дфриз. hūs, дісл. hús, англ. house, нім. Haus 'дім', гот. heīro 'кімната'; *хлів* – гот. hlaiw, двн. hlaeo, дангл. hlaew 'могила, печера', *стіна* – гот. stains, дісл. steinn, двн. stein 'камінь'; *тин* – від прагерм. *tuna 'тверда огорожа', дісл. 'обгороджена ділянка', дан. tun, дсакс. tūn, двн. zūn 'паркан', спорідненого з англ. town – 'місто'; *пліт* – прагерм. flut- 'пліт, який сплавляється по ріці'; *колодязь* – дісл. kelda 'джерело', *стадо* – гот. anastodjan 'розпочинати', дісл. stoéda 'встановлювати', stodva 'зупиняти', дісл. stóð 'Stutenherde', дангл. stód 'табун коней', двн. stuot 'стадо', дан. stod 'дванадцять коней', сннім. stót 'загін для коней, кінний завод', свн. stuot 'кобила'; *гнітити* – двн. knetan 'давити, м'яти', дісл. knoða, *глей* 'глина, глей, мул' – дсакс. klei 'глина', дангл. clæg 'глина, глей' з прагерм. *klei.

Зустрічаються й економічні терміни: *довг* 'борг' – гот. dulgu, *лихва* – гот. leihvan 'позичати', *пінязь* – від прагерм. *pennings – 'шматок

металу, що використовували як гроші', дсакс. penning, pfenning, англ. penny, нім. Pfennig з лат. pondus, *шеляг* – англ. shilling, нім. Schilling, староукраїнське *желедь* 'штраф' – гот. gilds 'податок', fra-gildan, дангл. gieldan – 'платити податок', *скот* 'рогата худоба, власність, гроші' – прагерм. *skattaz, гот. skatts – 'багатство, гроші, худоба', нім. Schatz. Укр. *мзда* відповідає гот. mizdo 'виплата військам'.

Знаходимо окремі одиниці, пов'язані з віруванням народів: *мара*, *марити*, *марєво*, *примара*, *марний* – ці слова пов'язують з снім. mar, снід. mare, маер, двн., дсканд. mara, нім. Mahr, англ. nightmare, дангл. mære 'incubus' від дгерм. *maran-, *marōn; *тризна* – гот. trigon 'смуток'.

Серед запозичень є терміни для позначення тварин, птахів, комах і рослин, наприклад, *кібець* – двн. habuh 'Habicht', дісл. haukr (слово проникло і в прибалтійсько-фінські мови, пор. фін. haukka 'яструб, сокіл', вепс. habuk 'яструб', ест. haugas 'яструб'), *міль* – гот. mal, дісл. mōlr 'міль', *клен* – дісл. hlunr 'клен'. Назви екзотичних тварин і рослин запозичені через готську з латини: *осел* – гот. osilu, *верблюд* – гот. ulbandus 'верблюд', *смоква* – гот. smakka.

Із мови германців також запозичено предмети домашнього вжитку, зокрема, *блюдо* – гот. biuþs 'стіл'; *стілець* – крим.-гот. stul 'сидіння, стілець', гот. stols, дісл. stóll, дангл., дфриз. stōl, двн. stuol 'сидіння' > 'стілець', *пилка* – двн. fila, fihala, дсакс. fila, дангл. fil, нім. Feile, *брад*, *барда*, *бартка* – прагерм. *bardō, *віха* – дісл. vísir 'брунька, паросток, верхівка рослини', норв. (діал.) vîse 'мітелка'; норв. visk 'жмут, в'язка', двн. wîse 'пучок, солом'яний джгут', нім. Wisch; дісл. visk 'в'язанка соломи, комишу', *ступа* – дісл. stappa 'бити, товкти', дангл. stempan 'товкти в ступі', снім. stampen 'розчавлювати', дангл. stampe, дсакс. stamp 'ступа'.

Військові терміни отримали активне функціонування: *витязь* – від герм. viking, hvetingr, *король* – дісл. karl 'стара людина; муж вельможного роду', пор. фін. германізм karilas 'старий дід', *цесар*, *цар* – гот. kaīsar з латини, *шолом* – гот. hīlms 'шолом', яке лишило слід і в балтійських мовах, *труба* 'духовий музичний інструмент' – двн. trumba 'духова труба'. Вони вказують на важливість готсько-слов'янських мовних і культурних взаємин.

Деякі запозичення того часу мають прямий стосунок до культури й побуту такого пізнішого суспільно-політичного явища, як козацтво, наприклад, *котел* – *katils '(мідний) казан, котел' (засвідчена лише форма род. відм. мн. katilē), *серга* – гот. ausihriggs 'сережка', *спритний* – гот. sprauto 'хутко, швидко', дангл. sprūtan 'давати пагінці, швидко розвиватися', *хвацький* – дісл. hvatr, дангл. hvæt, дсакс. hvat 'швидкий, хоробрий, спритний', і інші [193, с. 249; 108, с. 16–17; 272, с. 122, 155,

183, 230, 309, 320-321; 20, с. 115–122; 126, с. 40; 34, с. 166, 168; 192, с. 267, 269, 334–336; 5, с. 264; 38, с. 154; 100, с. 67; 110, с. 19–20; 109, с. 36, 43–47, 52–55, 61–63, 65–70, 75–76, 88–90, 93–96, 105–107, 116–120, 152–154, 190–195, 211–213; 190, с. 303–307; 166, с. 17], що становить інтерес під час аналізу лексики героїчного епосу. О. Погодін, а вслід за ним і М. Тершаковець стверджували, що слова на позначення князя, міста, меча, сережки й персня, первісно готського походження, отримали друге життя у східнослов'янських, литовських та фінських племен, і цю обставину пояснювали вони наявністю готських торговельних факторій, які працювали під опікою готських королів та торгували, серед іншого, названими вище предметами “готського” стилю (мечами, сережками, перснями) [140, с. 11–12; 187, с. 908]. І. Свенціцький зазначав, що з норманської і німецької мови маємо такі слова: *князь, пенязь, буки, суд, буква, війт, якорь, карась, крейда, пава, парус, гвалт, плуг, пошта, ринок, столець, смакувати, мусити, рахувати, танцювати, чинш, банки, бальки, фунти, шаг (шеляг), дах* і т. д. [165, с. 9].

Дослідники вказують, що й готи запозичували до своєї мови окремі слов'янські слова, зокрема, гот. *plinsjan*, снн. *plansen* ‘танцювати’ вважається запозиченим із прасл. **plęsati*, що позначало ритуальний танок [193, с. 249; 272, с. 273; 230, с. 309; 246, с. 384]. “Єдине слов'янське запозичене слово має стосунок до танців; можливо, слово *plinsjan* походить від первісно чужої готам і тому незвичної культової практики” [34, с. 168]. Тут варто згадати не лише українське лемківське *плясати* ‘стрибати; танцювати’ [27, с. 451], але й гуцульське *пльисанники* ‘виконавці ритуального танцю з топірцями в складі колядників’ [220, с. 17–19]. Українські говірки, на відміну від російської мови, зберегли це культове значення.

Готи були одним із перших германських народів, які прийняли християнство. Приблизно 348 р. аріанський єпископ Вульфїла почав перекладати Біблію готською мовою, у зв'язку з чим у нього виникла потреба в запозиченні нових слів для позначення різних християнських понять, які потім були запозичені слов'янами. Завдяки готам до слов'янських мов потрапила, наприклад, лексика, що позначала християнських священників різного рангу. Сюди, зокрема, належать такі слова, як *airiskaupus* ‘єпископ’, *diakon* ‘диякон’ і *rara* ‘молодший священнослужитель’, останнє зустрічається в текстах купчих (*ik Uftahari rara...*). Ці слова згодом запозичено й у решту германських мов, причому слово *rara*, котре в слов'ян означає попа, сильно змінило своє значення (у V ст. це був титул римського єпископа, але з IX ст. він позначає очільника католицької церкви, пор.

нім. Papst, англ. Pope). Що стосується слова *airiskaupus*, то його значення збереглося в сучасних германських мовах майже незмінним; у готській мові відновлюється однокореневе утворення – *airiskaurei* ‘єпископат, резиденція єпископа’. Ще один різновид лексики цієї групи – позначення різних надприродних істот у біблійному контексті. Крім позначення небесних вісників *aggilus*, із грецької мови до готської прийшло й слово *diabalus/diabulus* чоловічого роду з варіантом *diabula* жіночого роду ‘диявол’. До особливих релігійних дій слід зарахувати таке поняття, як ‘піст’. *Fastubni* ‘піст’ і відповідне дієслово *fastan* ‘триматися, поститися’ мають значну кількість германських відповідностей і, за висновком учених, запозичені до слов’янських мов. *Fastan* ‘не приймати їжу протягом якогось періоду’ під впливом латинського перекладу Біблії набуло значення ‘поститися’ [192, с. 267; 272, с. 17, 90, 109, 271; 83, с. 191–192, 194–195; 7, с. 316–320]. “Слова, запозичені в готів у слов’янський переклад Св. Письма у місцевостях по Дунаю, були цілком зрозумілими згодом і русинам, коли вони стали християнами при св. Володимирі: у старій писемності немає слідів нерозуміння їх. Звідси сам собою напрашується висновок, що подібні слова були знайомі й русинам унаслідок спілкування з готами” [78, с. 139–140]. Деякі готизми й сьогодні легко впізнати, наприклад, укр. *паска* ‘великодній обрядовий хліб’ відповідає готському *paska* ‘Великдень’ [272, с. 271; 230, с. 308]. Наявність цих слів у пам’ятках, які найповніше віддзеркалюють живу стихію мови свого часу, свідчать про поширення цих германізмів у живій розмовній мові доби народності. Це підтверджує й те, що вказані германізми є і в сучасній літературній мові, в яку вони могли проникнути лише з народної мови [62, с. 53].

Отже, готське походження має ціла низка слів українського словника. На думку археолога Марка Щукіна, “частку готської крові можна було б виявити у сучасних італійців, іспанців, французів, болгар, мадярів, кримських татар, росіян і українців, а може, навіть деяких народів Кавказу” [222, с. 10]. Білоруси, зокрема, (лит. *gudaĩ* ‘білоруси’ при ятв. *guti* ‘хрестоносці’ та гот. *gutfrūda* ‘народ готів’ у календарі VII ст., *gutani* род. відм. множини на обручці IV ст. із П’єтроаси й у низці античних фіксацій етноніма [129, с. 125]) уже розглядають готів як учасників генези свого етносу, як своїх предків [41, с. 58–73]. Германські запозичення в українській мові свідчать, що готи стали своєрідними донорами, які сприяли розвитку культури. Кількість слов’янських запозичень у германських мовах незначна порівняно з кількістю запозичених германських слів у слов’янських. Політично перевершуючи слов’ян, готи здійснили значний вплив на матеріальну й духовну культуру своїх підданих, зосібна й на епос.

3.2. Проблема етимологічного аналізу готизмів в українських думах

Питання лексики фолкклору та її походження є актуальними, про що свідчить вагома кількість публікацій у цій галузі. Як зазначає Р. Майер, германці запозичили в давнину багато слів, спочатку від кельтів, потім від римлян (і опосередковано – від греків). Як правило, слова поширювалися завдяки усному мовленню. Запозичені слова часто зазнавали змін звукової форми. Запровадження чужих термінів пояснюють перевагою чужого в певних галузях (торгівлі, ремеслах, назвах знарядь) або ж вони стосувалися духовного життя [287, с. 18]. Германські народи перебували у постійних зв'язках зі слов'янами, які запозичували культурні досягнення германців, і навпаки. Лексичний матеріал дає для цього вагоме свідчення [324, с. 476].

Унікальна здатність мови до накопичення в її семантичній структурі культурного й історичного досвіду народу є важливим джерелом інформації: *“Думи, зберігані століттями в колах професійних співців, виявляють у мові деякі архаїчні (старовинні) ознаки в більшій мірі, ніж усім доступні звичайні пісні”* [85, с. 86]. Тому важливо обстежити український епос на наявність слів доби Великого переселення народів, насамперед тих, що запозичені германцями від слов'ян та слов'янами від германців. У разі виявлення вони слугуватимуть додатковим хронологічним маркером.

Лексика українського героїчного епосу, що зберігає чимало архаїзмів, разом із давніми запозиченнями, є дуже цінною для науковців. Однак цей мовний матеріал досі так і не став предметом окремого дослідження, якщо не брати уваги спроб пояснити деякі слова в коментарях і невеликих глосаріях до видань. Дослідники вивчали переважно сюжети дум, історію їхньої фіксації та публікації, надаючи їм першочерговий пріоритет. Проте аналіз лексики народних епічних творів є не менш важливим як для відтворення історії козацьких дум, так і для дослідження формування словникового складу української мови. Тому видається актуальним встановлення семантики й етимології архаїчних лексем, притаманних саме думам.

Нерідко кобзарі вживали стару й рідкісну лексику [81, с. 245–246; 130, с. 13]. У думі про проводи сестрою брата говориться, зокрема, що його треба дождатися у старовинній формі *“з буйного вою”*, причому кобзарі пояснювали збирачам, що це означає *“з війни”*, але в думі треба казати так. Уживали також слова *“барзо”*, *“опрощенець”* [59, с. 89; 53, с. 14; 111, с. 67; 202, с. 223, 226]. О. Вересай, виконуючи думу про втечу трьох братів з Азова, мовив: *“І тожє оліці-сірохманці з великих степів набігали...”*, зауваживши при цьому: *“Усе їдно – вовки, тільки тут не можна так казатъ”* [53, с. 10].

Загальна кількість надійних германсько-слов'янських окремих надходжень невелика. Вона навряд чи більша, ніж між будь-якими двома прамовами-нащадками праїндоевропейської, – і число їх із розвитком індоевропейстики (прогресом албанської етимології, появою нових анатолійських або тохарських відомостей, майже не врахованих у давніх роботах тощо) з часом може дещо й поменшати. З іншого боку, численні славізми в германських мовах і германізми у слов'янських (*пруг, бич, село, сідло, тин, робота, стодола* й інші), як і інформація з археології та історії, свідчать про довгі й інтенсивні слов'яно-германські контакти. Що ж до обмеженого числа сепаратних сходжень, які демонструють індоевропейські відповідності, то це говорить про те, що контакти відбувалися після довгого незалежного розвитку як прагерманської, так і праслов'янської мов [13, с. 36; 277, с. 313, 314; 20, с. 126].

Германські лексичні запозичення у праслов'янській мові походять із двох періодів: прагерманського (V–III ст. до н. е.) і готського (I–IV ст. н. е.). Відмінні ці процеси й територіально: басейн Одри – для прагерманського періоду, басейни Вісли і Прип'яті – для готського. Визначення контактної зони за формальними ознаками праслов'янських германізмів вкрай важко здійснити. Водночас визначення найдавніших слов'яно-германських контактів на підставі наявності германських слов'янізмів цілком однозначне – це басейн нижньої та середньої Одри, а сам процес датований III ст. до н. е., що також відповідає часу перед розпадом германської мовної єдності [110, с. 16].

3.2.1. Склад готизмів активної лексики

У думках наявні ті слов'янські слова, які, за висновками мовознавців (В. Мартинов, В. Топоров, С. Бурлак та ін.), були запозичені із германських мов у період міжетнічних контактів. Частина готизмів дум і досі перебуває в активному лексичному фонді української мови, використовуючись в літературній і розмовній мовах.

● БІР – сосновий або інший шпильковий ліс; також мішаний ліс із переважанням сосни [170, Т. 1, с. 188]. Цсл. *боръ* (мн. *'борове'*) *'сосна'*, рос., біл. *бор*, п. *bór*, зіставне з дісл. *borr* *'дерево, хвойне дерево'* (поет.), *barr* *'те ж саме'*, дангл. *bearu* *'ліс, зарослі'*, у родовому відмінку *bear[wes]* *'ліс'*, двн. *þaro, þaro* *'перелісок, ліс'*, *þara-wari* *'лісовий сторож; священик'*, *barræn* *'підніматися вгору'*, ісл., шв. *barr*, норв., шв., дан. *bar*, звідки оркн. *bar* *'остюки колоска'*, а також шв., дан. *burre* *'реп'ях'*, норв. *borren* *'гордий'*. У давньоанглійській чітко протиставлені *wudu* *'ліс, дерева (збірно), дерево (матеріал)'* і *bearu* *'гай, ліс'*. І в слов'янській, і в германській мовах представлена u-основа. Етимологічно споріднені дінд. *bhrstǐb-* *'вістря'*, дір. *brot* *'шип, колючка'*, пракельт. *barros* (дірл. *barr*, вал., корн. *bar*, брет. *barr* *'вістря, вершина, листя'*, галльськ. *barros* *'кущ,*

верхівка дерева’), проте лише германські мови виявляють семантичний розвиток, тотожний слов’янським формам. Крім германських мов, аналогічне значення представлено у віддаленому фонетично алб. *breth* ‘ялина’. На запозиченні псл. **borъ* до германської наполягав В. В. Мартинов, проте ще І. Огієнко визнав його готизмом [126, с. 40; 202, т. 1, с. 193; 109, с. 108–112, 237; 334, с. 27, 70; 20, с. 121]. У думі про вдову: “То не сосна в бору шуміла” [190, с. 245], “то не сосна в бору зашуміла” [111, с. 44].

●ВИНО із прагерм. **vina*, гот. *wein* з гр. *οἶνος*, лат. *vīnum*, від іє. **we/oi-n-o* ‘вино’ (Мф. 9, 17), *weinabasi* і гр. *σταφυλή* ‘ягода винограду, виноградина’ (Мф. 7, 16, Лк. 6, 44), *weinatains* і гр. *κλήμα* ‘гроно винограду’ (Ін. 15, 4), *weindruckja* з гр. *οἰνοπότης* ‘винопій, п’яниця’ (Лк. 7, 34), *weina-triu* і гр. *ἀμπελος* ‘виноградна лоза’ (Ін. 15, 1); дісл. *vin*, дангл., дфриз., днн., двн. *wīn* ‘вино’, дісл., дангл. *vintre*, *wintreow* ‘виноградна лоза’, *vin-drukkin* ‘п’яний’, *vin-drykja* ‘пити вино’, дангл. *win-druncen* ‘напитися вина’, *wīn-trinco* ‘п’яниця’, *wīn-trunchan* ‘п’яний’. Сюди ж крим.-гот. *wingart*, яке глосується у Бюсбека як ‘vitis’, тобто ‘виноградна лоза, виноград’, а не як ‘vinsa’ ‘виноградник’. Це значення крим.-гот. *wingart* розходиться з класичним гот. *weinagards* до гр. *ἀμπελών* (Ін. 20, 9) (не *ἀμπελος*, відповідником якого є гот. *weinatru*), але збігається зі стсл., укр. *виноградъ* ‘виноградна лоза, виноград’, запозиченим із германської в тому ж значенні, з аналогічним семантично порожнім компонентом **gard-* і *οἶκος*, *οἶκία* ‘дім; двір’ (Ін. 12. 3) – < **gardiz*, іє. **ghordhos* (*ghortos*) ‘огорожене місце’, ‘сад’; гот. *aurtigards* і гр. *κῆπος*, ‘сад’ (Ін. 18, 1), *midjun-gards* і гр. *οἶκουμένη* ‘всесвіт’ (Лк. 2, 1).

Очевидно, кримсько-готська мова зберегла в цьому разі свідчення про побутову практику переносу найменування ‘виноградника’ на саму лозу. Композит із такою структурою засвідчений не лише в готській, але й в інших давньогерманських мовах: дісл. *vingardr*, дангл. *wīngeard*, дсканд. *wīngardo*, двн. *wīngart(o)* ‘виноградник’; стсл. *виноградъ* – раннє запозичення з германської. У германських мовах проте є два слова, подібні, але не споріднені, що мають у сучасній німецькій форму *Gerte* (‘прут, батіг’), і *Garten* (‘сад’). У нідерландській від обох слів утворюються складні слова з означуваним словом ‘вино’, а саме *wingerd*, що означає ‘лоза’, і *wijngaard* ‘виноградник’. У середньовіснійнімецькій зовнішній вигляд слів тотожний: *wingart* означає ‘лоза’, *wingarte* і *wingart* – ‘виноградник’. У російській мові маємо *виноград* у значенні ‘лоза’, у хорватській і сербській мовах ‘*vinograd*’ у значенні ‘виноградник’, укр. *виноград* у значенні ‘лоза’ збігається з крим.-гот. *wingart*, а його фольклорному значенню – ‘виноградник’ – відповідає гот. *weinagards*

[306, с. 444, 1121; 225, Вып. 7, с. 37–38; 38, с. 162–163; 36, с. 647–655; 303, с. 92; 230, с. 542–543; 334, с. 664; 331, с. 169; 272, с. 147–148, 399–400; 5, с. 264–265].

Існує припущення, що готи вплинули на українське виноробство. Гіпотезу потверджує той факт, що виноградарство відіграє вагомий роль у Криму до нашого часу. Свідченням цього можуть бути й кафійські згадки щодо виноградарства в Готії 1351 р. Це матеріали ревізії фінансової діяльності адміністрації генуезьких колоній на Чорному морі. Серед значної кількості податків, законність стягнення яких повинні були перевірити провідитори Романії, називався “*податок на вино, яке вирощують у Готії і доставляють у Кафу (з розрахунку) 10 аспрів з бочки*” (*impositio super vino quod nascitur in Gotia et defertur in Caffa de asperis decem pro botte*). У той час цей податок давав Кафі 26 тисяч аспрів річного прибутку, що дає змогу оцінити ввіз кримських вин на ринок Кафи в 2600 бочок (12 532 галони), тобто понад половину потреб міста. Отож, саме надходження продукції місцевих виноградарів уможливлювало подолання дефіциту вина у Кафі і навіть створювало певний резерв для реекспорту. У будь-якому разі, поширення кримської тарної кераміки, традиційної для транспортування вин, Волзьким і Донським шляхами аж до Москви варто пов’язувати з торгівлею місцевим алкоголем [5, с. 177–178, 265, 281; 56, с. 121]. Існують свідчення про виноградарство саме у гірському Криму. Уже у VI ст., між 553 і 555 рр., Прокопій із Кесарії (III 7, 13–17) схвально говорить про сільське господарство готів. Вони, пише Прокопій, не лише найкращі щодо військових дій, але “і щодо сільського господарства (*γεωργία*), вони вміло обробляють свою землю, і найгостинніші з усіх. Ця країна Дори (*τὸ Δόρου*) лежить на підвищенні землі, вона, однак, не камениста і не сувора, але добра і родюча, дає найкращі плоди”. Й. Шильтбергер між 1416 і 1427 рр. виявив гарне вино в околицях Чуфут-кале (*Karkery, Karkeri*), де жили, недалеко від готів, алани: “*і є християни в ній у грецькій вірі, і вона має гарний ріст вина (und hatt gut weinwachs) і розташована на Чорному морі (bey dem schwarzen mer)*”. Про те, що готи заробляли на життя обробіткою виноградарів у першій половині XVI ст., до нас дійшли свідчення швейцарця Я. Циглера (1480–1549), про яке повідомляє його земляк, учений К. Геснер (1516–1565): “*Готи, однак, які дотепер залишаються в горах, здебільшого обробляють виноградники (vineas colunt) і таким чином забезпечують своє життя*” [5, с. 39, 232–237, 243, 264–265, 281; 333, с. 40, 61, 252]. Вино (*vín*) зустрічаємо в “Едді” [232, с. 117, 259, 262]. У думі про сон: “*Перва гора процвітала красним цвітом виновая*”, “*Друга гора процвітала зеленим цвітом виновая*” [202, с. 230].

●ГАК – прагерм. *hakōn, дсканд. особове ім'я Накі 'так', ісл., фар. haki, норв., шв. hake, дан. hage, із якого походять англ. діал. hake, а також шетл. hagi, норманд. Hague. Сюди ж дангл. hasa 'засув', дсакс. haso, двн. hāko, свн. hake також дангл. hōs, дфриз. hōk, нідерл. hoec, hoec 'Haken', стп. hak і т. д., попри те, що, на думку деяких учених, для похідних від цього кореня значення 'так' – відсутні у слов'янській [300, с. 154; 334, с. 203; 20, с. 115]. І. Шаровольський указує на спорідненість цього слова з лит. kegis (милиця) [216, с. 72]. В українській мові XVI ст. 'так' – металевий або дерев'яний стержень, загнутий на одному кінці; знаряддя для обтягування бочки обручем; деталь завіс для дверей, вікон [171, Вип. 6, с. 183]. Гак – крюк; небезпека [189, Кн. 1, с. 169]. Уважали, що в українську й білоруську запозичено з середньовісньонімецької [57, Т. 1, с. 454]. У думі про князя Корецького: "Скиньте його на гак високий", "Подіте князя Корецького з гаків здійміте" [52, с. 20].

●ГАРАЗД – як і р.-цсл. *gorazdъ* 'досвідчений, спритний', біл. *gorazdyi*, рос. *gorazdyi* 'проворний, моторний, меткий, спритний', ч. *horazditi* 'лаяти, шуміти, гомоніти, галасувати' від гот. *garazds 'здатний добре говорити', утвореного з префіксу ga- і іменника razda- 'мова, промова, говірка', дісл. rodd 'звук, голос', дангл., сангл. reord 'голос, мова', дангл. reordian, сангл. reorde 'говорити', двн. rarta 'голос', суч. ісл. rödd, фар. *rødd*, дшв. *rad* [272, с. 283; 334, с. 457; 331, с. 122; 230, с. 319; 57, Т. 1, с. 470]. В українській мові означає 'згода; чудово, нехай буде так; добре; як слід, належним чином' [170, Т. 2, с. 29; 189, Кн. 1, с. 171]. У думі про повстання під проводом Хмельницького так: "Ей чи гаразд, чи добре наш гетьман Хмельницький починив" [4, Т. 2, с. 110].

●ГОЛИЙ – стсл. *голь* 'оголений', рос. *голый*, п. *goły* та інші, що мають відповідності у двн. *kalo* 'лисий', дангл. *calu*, – навіть якщо не зараховувати до цього ж кореня лтс. *gāls* 'Eisglatt', то можна навести запозичені з германської (*kalwaz) фін. *kalju*, *kalja*, *kalea* 'гладенький, слизький, лисий', мокша-мордовське *kalys* 'голий, лисий' [70, с. 289; 20, с. 119; 300, с. 209]. Голий – непокритий; щирий, чистий; без волосся, безшерстий; гладкий, лисий [73, с. 558]. У думках це слово зустрічаємо в описі шапки саме у значенні 'лисий' "хутро голе, околиці Біг має" [54, с. 82].

●ДОЩ – цікавим є зближення укр. *дош*, рос. *дождь*, стсл. *дъждь*, болг. *дъжд*, п. *deszcz* із норв. *duskregn* 'дрібний дощ', норв. (діал.) *dusk* 'feiner Regen', шв. *regndusk*, двн. *tun(i)st* 'гроза', дісл. *dust*, снн. *dust*, норв. *dust* 'пил' [334, с. 88; 20, с. 115]. Адже в думках якраз натрапляємо на таке: "Дрібен дощик накрапає" [190, с. 87].

●ДРІБНИЙ – як і стсл. *дробьнь*, киеворус. *дробьныи* ‘дрібний’, бр. *дроб*, рос. *дробь*, п. *dròb* ‘свійська птиця, дрібниця’, ч. *drob* ‘крихта, дірбниця’, слц. *dròba* ‘діти, молоді тварини’, влуж. *drob*, *drobjeńca* ‘крихта’, болг. *дробя* ‘дроблю’, м. *дробен* ‘дрібний’, серб. *дробан*, хорв. *droban* ‘дрібний’, слн. *dròb* ‘дрібні частинки’, *dròban* ‘дрібний’, – споріднене з готським *ga-draban* ‘витесувати, видовбувати’, дісл. *draf*, *draef*, англ. *draf*, суч. шв. *drav*, двн. *trebir* ‘крупинки, дрібні часточки, рештки, осколки’; дісл. *drafna* ‘подрібнювати’, *blōð-dreffjar* ‘розбризування крові’ [272, с. 136; 334, с. 79; 331, с. 53–54; 57, Т. 2, с. 129]. Дрібний (дробний) – мілкий; дрібчастий [189, Кн. 1, с. 233]. У думках бачимо таке: “за дрібними сльозами світа Божого не видає” [202, с. 247]; “дрібен дощик накрпає” [202, с. 53]; “Не дрібная птиця у бору защебетала” [202, с. 283].

●ДУМА – те саме, що думка; народна ліро-епічна пісня, що виконується сольним співом-декламацією у супроводі кобзи, бандури або ліри і має нерівномірну будову вірша [170, Т. 2, с. 434]. Найраніше застосування цього слова в значенні епічного твору – перший повний переклад Біблії польською мовою, де лат. *carmen* ‘пісня’ перекладено “дума”. Уже в XVI ст. дума мала елегійний характер, сумний відтінок і оспівувала героїчну смерть лицаря [151, с. 150].

Слово **dumati* Ф. Міклошич вважає запозиченим із готської [290, с. 13]. Саме готські слова він визнавав найдавнішими запозиченнями у слов’янських мовах. Гот. **dōms* відоме лише в формі акузатива *dom* ‘судження’, ‘проникливість, мудрість’, ‘знання’, ‘розпізнавання’, ‘думка’, цю лексему зіставляють з дангл. *dom* ‘вирок, судження, думка, рішення, слава’, дсканд. *domr* ‘судження’, дсакс. *dom* ‘рішення, вирок, слава’, двн. *tuom* ‘стан, якість, положення’, ннім. суфіксом *-tum*, що позначає якість, стан чи положення і відповідає сучасному англійському суфіксові *-dom* у словах *kingdom*, *christendom* тощо. Походження виводять від праформи **dōmaz*, гот. *domjan* ‘судити’, ‘судити, вважати, думати’, ‘критикувати’, ‘міркувати, гадати’, ‘відгукуватися (про щось, когось)’, дсканд. *dōma* ‘міркувати, думати, гадати, говорити (про щось, когось)’, дангл. *déman*, дсакс. *dōmain* ‘спрямовувати’; двн. *tuomjan* ‘відгукуватися’, ‘приговорювати’, ‘шанувати, поважати’, ‘прославляти, звеличувати’, дісл. *dōmr* ‘судження’, ‘думка’, ‘міркування’, ‘погляд’, дсакс. *dōm* ‘судження’, ‘думка, переконання’, ‘повага’, ‘авторитет, слава, славетність’, дангл., дфриз. *tuom*, дісл. *domo*, споріднене з сангл. *deme*, суч. англ. *deem* ‘вважати, визнавати, думати’, двн. *tuomjan* ‘судити’, звідки фін. *tuomari* ‘суддя’. Походить від герм. кореня *do-* (*de-*), індогерм. *dho-* (*dhe-*) – дангл. *don*, дфриз. *duo*, дсакс. *don*, старонімецьке *tuon* з протоіндоевропейським

формантом -mo-. К. Уленбек та інші дослідники вважали, що *duma ‘порада’ і *dumati ‘мати думку, згадувати, думати про щось, когось’ запозичені з мови германців [230, с. 72–73; 272, с. 93; 300, с. 73; 331, с. 33; 109, с. 82–84].

Перехід давньогерманського (готського) ô у слов’янське û спостережений у словах dumati, dumъ, дума від готського dôms, dômjān. Крім того, ô в устах готів звучало як û [295, с. 295]. Позначення германським словом пісень є вочевидь запозиченою слов’янами калькою з північноіранських (аланських) говірок. Джерела XVI–XVII ст. засвідчують, що українські думи носили винятково сумний, тужливий характер і оспівували полеглих витязів, тяжіючи до голосінь [33, с. 425–428; 226, с. 176, 230–231, 246]. В осетинській мові saǧæс – ‘дума’, ‘роздуми’ (часто з відтінком смутку, збентеження, неспокою). В осетинському фольклорі назва saǧæс застосовується до пісень лірико-побутового характеру. Не випадково перший осетинський поет Т. Мамсуров (1845–1898) свій відомий вірш, написаний у народній традиції і повний гірких роздумів про долю батьківщини, назвав “Saǧæstæ”. Сусіди осетин – адиги – назву saǧæс – застосовують до пісень, присвячених загиблим героям, походить вона від ос. saǧæс. Пор. також перс. saudā ‘меланхолія’, від якого пам. язг. sawd ‘пісня’ [1, с. 19–20]. У думах натрапляємо на таке: “про отця–матусю думати-гадати” [201, с. 166]; “Обзадумав середульший брат”; “Думала при синах до старости доживати” [202, с. 255].

●ДУНАЙ – слов’яни часто згадують у своїх піснях Дунай. Але особливо впадає в око те, як зазначив В. Ягіч, що “саме у малоросіян, давніх слов’ян, та річка відіграє таку значну роль, що перед нею на задній план відходять всі інші річки України, як Дніпро і Дністер, Дін і Десна” [264, с. 311]. Назву Дунай – *Dunavъ/Dunajъ слід розглядати як один із найпереконливіших праслов’янських готизмів. Прикметно, що південнослов’янські форми слова з мов, що належать племенам, які знали колись Нижній Дунай, мають -v-, пор. болг., м. Дунав, серб. і хорв. Дунав, Dunav, тоді як в інших слов’ян – -j-: Дунай, Dunaj, також слн. Dunaj. Безпосереднє джерело запозичення гот. *Dōnawī-, свн. Tuonowhe спирається якраз на архаїчнішу кельтську форму назви, відомої в латинізованій формі Dānuvius (втім, і кельтське джерело не є кінцем ланцюжка, пор. ір. dān- та ін.). Посередницька роль готської в цьому разі potwierджена двома парами діагностично важливих відповідностей: кельт. ā – герм. ō, герм. ō – псл. u. Перехід від дгерм. (гот.) ō до сл. ū тут такий самий, як у словах dumati, dumъ, дума з гот. dôms, dômjān. На думку Р. Льове, герм. ō у складі кореня найчастіше постає як псл. u (наприклад, Дунай, дума, плуг). Такий перехід учений

вважає можливим для закритого \bar{o} у західних германців, а ще більшою мірою – у готів на узбережжі Чорного моря близько 400 р. н. е. Як Карпати були для слов'ян переважно Горами, так Дунай став Рікою взагалі (а нерідко навіть Морем) для всіх історично відомих груп слов'ян, а в міфопоетичній творчості образ Дунаю став одним із ключових у слов'ян, зокрема в епосі й обрядових піснях. Від VI ст. Дунай став актуальним південним рубежем слов'янського світу (хоча окремі слов'янські групи ще раніше, мабуть, були втягнуті в міграційний рух на південь і доходили до Дунаю, як це сталося у північніших слов'ян після V ст. По тому, як у III ст. імператор Авреліан поступився готам Дакією, почалося їхнє перше знайомство з Дунаєм: після навали гунів візиготи виходять до Дунаю (із 376 р.), а після ослаблення гунів по Каталаунській битві й подальших подіях від 453 р. причорноморські остроготи теж досягають Дунаю, переправляються через нього у своєму русі на Балкани, згодом мігруючи на захід, на Середній Дунай [193, с. 247–248; 277, с. 332]. Як покордонна ріка володінь гунів Дунай (Donowe) згадується в тексті “Пісні про нібелунгів” [240, с. 220, 221, 226]. На думку К. Мюлленгофа, слов'яни отримали назву Dunavъ / Dunaj від готів, а ті так само від свевів (Sueben) [295, с. 292, 295]. І. Свенціцький говорить про кельтське або готське походження багатьох українських гідронімів, зосібна Дунаєць [166, с. 17]. У думах бачимо таке: “У тихий Дунай замчала” [201, с. 85]; “Промолвит тихій Дунай” [61, с. 244]; “Да вкинте мене в Дунай глибокий”, “гирло дунайське” [203, с. 375, 728].

●КАМІНЬ – рос. *камень* і т. д. – **hamaraz*, дісл. *hamarr* ‘камінь, скеля’, ісл., норв. *hamar*, шв. *hammare*, дан. *hammer* ‘те саме’, звідки оркн., шетл. *hammer* ‘гостра скеля’, фін. *hamara*, двн. *hamar*, дангл. *hamor*, дфриз. *hamer*, дсакс. *hamur* ‘молоток (первісно кам’яний)’ і т. д. (на думку Х. Станга, розвиток іє. **akmen-* ‘камінь’ полягає в метатезі двох початкових звуків, пор. гр. *ἄμων* ‘ковадло, кам’яна підставка’), – еволюція слов’янської форми, що містила, по-перше, сепаратний балто-слов’янський розвиток **ķ* > **ċ* (замість звичайної для мов *šatem* спірантизації), а по-друге, сепаратну слов’янсько-германську (без балтійської, пор. лит. *akmuo* ‘камінь’) метатезу. Пор. влуж. *katjeń* [225, Вип. 9, с. 138; 334, с. 207; 300, с. 158; 318, с. 489; 20, с. 115]. У думах спостережено так: “На білес каміння” [203, с. 337]; “На камені білому” [201, с. 71–72]; “Третя гора процвітала білим цвітом кам’яная” [202, с. 230]; “Там стояла темниця кам’яная” [203, с. 209].

●КУПИТИ – гот. *kaupôn* ‘займатися торгівлею’; пгерм. *kaupôn* і **kaupjan* ґрунтуються на дгр. *χᾰπυλος* ‘дрібний торгівець, крамар, шинкар’, лат. *сауро* ‘торгівець, шинкар’, пор. двн. *koufo* ‘кмарар’. Дісл.

каура, дангл. *sēarian* ‘продавати, міняти’, середньовічне англ. *chēare*, *chēre*, *choufōn*, двн. *koufen* ‘торгувати, гендлювати, купувати, продавати, займатися торгівлею’ дфриз. *kāria*, днн. *kōrian*, Далі дангл. *sēar* ‘купівля, ціна, продаж, худоба’, середньовічне англ. *chēar*, *chēr* ‘купівля, ціна’, сучасне англ. *shear* (застаріле, нині вживане як прикметник, із Шекспірової фрази “good shear”, середньовічне англ. *gōd chēr* ‘вигідний, добра угода’ (пор. французьке *bon marché*), двн. *chouf*, свн. *kouf*, сучасне нім. *Kauf* ‘купівля, торговельна угода’. Похідні: дангл. *sēarman*, середньовічне англ. *chērman*, *charman*, нангл. *charman* (коротке *char*), свн. *koufman*, сучасне нім. *Kaufmann* ‘торгівець’. Від германців корінь *каур перейшов до балтів і слов’ян. Пор. влуж. *куроваś* [331, с. 89; 230, с. 215; 272, с. 216; 300, с. 211; 109, с. 161–166; 318, с. 731]. Дослідники пояснюють, що готські федерати вчилися торгувати, *каурōn* (пор. нім. *kaufen* ‘купувати’); вони ходили до шинкаря чи до крамаря, сауро, що дозволяє зробити висновок про наявність торгових відносин, які спочатку зав’язували з римлянами невисокого соціального стану. Латинське слово ‘торгівець’ відіграло в готській мові таку ж роль, яка відповідала в інших германських ідіомах работоргівцям, *manrones* [34, с. 167]. Як зазначає О. Шрадер, деякі германські слова, які раніше перейшли до слов’янських мов, пережили зміну *ai* (*oi*) на *i* [317, с.139]. У думі про Івана Коновченка бачимо: “*І Тому коня доброго купила*” [202, с. 75].

● ЛЕБІДЬ – рос. *лебедь*, болг. *лебед*, п. *labėdž*, слов. *labód*, слов. (діал.) *lebed*, серб. *lābūd*, ч. *labut’* – двн. *albiž*, *elbiž*, дангл. *ælbitu*, *ielfetu*, дісл. *ǫlptr*, *elptr* – у слов’янських мовах суфікс із носовим, у германських – без носового [20, с. 121; 324, с. 477; 334, с. 101, 686]. У думі про тугу сестри за братом сказано: “*Через бистрії води білим лебедоньком перепливи*” [202, с. 284]; “*Ой на морі, ні морі синенькім, там плавала біла лебедонька із маленькими лебедятами. Де ся взяв сизоперий орел, став лебедку бити й забивати, стала лебедка до його промовляти...*” [102, с. 11]. У думі про Хведора Безрідного так: “*То як лебеді ячать, то ти озовися*” [202, с. 119].

● ЛІС – стсл. *лѣсь*, рос. *лес*, п. *las* ‘лес’, влуж. *lēs*, нл. *lěso* ‘листяний ліс’, дч. *les*, множина *lesy* ‘листя, пагони’ – дангл. *læs*, род. в. *læswe* ж. р. ‘вигін, пасовище’, – у германській мові слово має обмежене поширення і не означає ‘ліс’, тоді як для слов’янської це значення є первинним [20, с. 116; 318, с. 828]. У думках бачимо так: “*темні ліса*”, “*темний ліс*” [203, с. 500; 202, с. 279].

● МИСА, МИСКА – як і біл. *міса*, стсл., болг., м., рос. *миса*, ч. *mísa*, слц., п. *mísa*, запозичення через посередництво германських мов – гот. *mēs* ‘стіл’, ‘тарілка’, двн. *meas*, *mias* ‘стіл’, дангл. *mēse*, снім. *mísa* ‘страва’, ‘стіл’ – народно-лат. *mēsa*, лат. *mēnsa* ‘стіл’, як і дірл. *mias*

(родовий *mēse*), двал. *muiss*, вал. *mwys* ‘тарілка’ [57, Т. 3, с. 465; 69, Т. 3, с. 47; 224, с. 49; 290, с. 198; 209, Т. 2, с. 627; 236, с. 338; 309, с. 380; 281, с. 364; 230, с. 279; 272, с. 252; 331, с. 110]. Миса в значенні ‘чаша, блюдо’ зустрічається в джерелах XV–XVIII ст. [189, Кн. 1, с. 429]. У думі про Ганжу Андібера йдеться так: “*під мисник голову козацьку-молодецьку ховає*” [202, с. 139, 143].

●МИТО – укр. *мито* (із XIV ст. податок за товар, який провозили через державний чи феодалський кордон) [169, Т. 1, с. 626], п. *myto*, хорв. *míto*, ч. *mýto*, влуж. *myto*, якому відповідають гот. *mōta* від *mitan* ‘міряти’, *meta* ‘мірка’, *mōtastafs* ‘митниця’, *mōtareis* ‘митар’, дангл. *mōta* ‘плата, мито’, дшв. *mōt* ‘міра’, двн. *mūta*, свн. *muoze*, бав. *Muess* ‘плата мірошникові’, бав. *Maut* ‘податок, мито’ з готської під час правління Теодоріха Великого, слат. *mūta* з германських мов, пор. також топонім *Mautern* ‘митне місто на південному Дунаєві’ від гот. *motarjam* ‘митарі (у цсл. з гот. суфіксом), митники, збирачі мита’, дісл. *mūta* ‘хабар, плата’, ісл. *múta*, норв. *muta* ‘таємниця, заборгованість’, хоча тут, на думку деяких дослідників, можливе латинське посередництво [20, с. 152; 304, с. 89; 272, с. 259; 230, с. 287–288; 334, с. 397; 309, с. 399; 318, с. 976; 78, с. 142]. Варто додати, що суфікс -ар в слові ‘митар’ має латинсько-готське походження [191, с. 80–82]. Є. Тимченко виводить походження слова від нім. *Mauth* ‘грошовий збір’ [189, Кн. 1, с. 443]. Про германське походження слова (від *Mauthe*) говорить І. Свенціцький [166, с. 17]. І. Райзек і К. Уленбек вважають, що слово походить із готської [309, с. 399; 331, с. 113]. За словами Р. Льове, найкраще ‘мито’ виводиться із такого германського діалекту, в якому воно є засвідченим, не будучи там запозиченим словом, а саме, із давньоскандинавської мови. Вивчаючи давньоскандинавське слово *múta* (підкуп; хабар; плата; винагорода), Р. Льове вказує на збіг у його значенні зі стсл. *мыто* (платня; прибуток; гроші; подарунок; хабар), що потверджують етимологічні словники [57, Т. 3, с. 467; 277, с. 323; 334, с. 397]. У думках про орендарів у виконанні Андрія Шутя сказано так: “*На славній Україні всі козацькі торги заорандували да брали мито-промито: од возового по пів-золотого, од пішого-пішениці по три денешки мита брали*” [4, Т. 2, с. 21]; “*По три денешки мита брали*” [6, с. 330]. У думі про Корсунську битву орендарі “*великій мита брали*” [4, Т. 2, с. 34].

●ПЛУГ – найдавніші форми слів *пуг*, *боронувати*, *сіяти*, *косити*, *молоти* складають надбання південних і північних європейських мов [91, с. 38]. Існує низка думок щодо слова *пуг*. Й. Пайскер вважає це слово запозиченим слов’янами із пгерм. **plōga* ‘пуг’ (дісл. *plōgr*, дангл. *plōg*, двн. *pfluos*, *pfluog*, нідерл. *ploeg*). Етимологію слова

пояснювали при цьому німецьким словом *pflegen* (доглядати). В “Едді” ми також бачимо слово *plóg* (плуг). Два варіанти індоєвропейського кореня **pel-/pleu-gh.* відбиті в генетично тотожних зі слов’янськими формах – нгерм. *felgan/flōgan* (дангл. *fielg*, двн. *felga* ‘розоране поле, борона’, дісл. *fliuga* ‘летіти’, дангл. *fleogan* ‘летіти, бігти’ тощо). Про германське походження цього слова говорить і Р. Льове, пояснюючи перехід германського *ō* у слов’янське *u* в низці слів. Як зазначав Ф. Міклошич, існують певні сумніви в тому, чи є це слово праслов’янським. На ймовірність запозичення цього слова слов’янами (*plog*-плуг) вказує також Я. Грот. Однак деякі етимологи повертаються до старого пояснення походження псл. *plugъ* зі слов’янського дієслова, первинного щодо іменника *plugъ* (ч. *plouhati*, *ploužití* ‘тягнути по землі’, влуж. *pluh*, сп. та п. діал. *pluzyc* ‘тягатися, волочитися’). Припускають однак, що псл. *plugъ* є суфіксальним утворенням і так само походить від **plu-g*, а нгерм. *plōga* є наслідком слов’янського проникнення до германської мови. Корінь **plu-* походить від і.-є. **plou-* (стсл. *плоти* ‘пливти’, лит. *plústi* ‘попливти’, дінд. *plávate* ‘пливе, летить’ та ін.). На думку В. Мартинова, сюди ж з іншими голосними у складі належить ч. *plihati* ‘підкрадатися плазом’, слц. *pl’uha* ‘гадюка’, п. *plugawić* ‘забруднювати’, укр. *плюгавий* та ін. Це порівняння дає можливість реконструювати іє. **pleu-/plou-gh.* Більш поширеним є інший варіант того ж кореня **pel-gh* (стсл. *пльзя* ‘повзу’, *пльжъ* ‘равлик’, болг. *пльгам се* ‘ковзати’, ч. *plznouti* ‘повзати’, п. *pelzać* ‘повзати’ (пор. біл. *паўзуха* ‘різновид плуга’). Показово, що значення, у якому виступає дангл. *plōg* ‘певна міра землі’, відповідає слов’янському (пор. дсерб. *плуг* ‘певна міра землі’, дукр. **плогъ* ‘міра землі, виораної за один день одним плугом’) [110, с. 24–25; 109, с. 175–177; 257, с. 135; 304, с. 4; 291, с. 87–88, 243, с. 116; 290, с. 46; 277, с. 316; 300, с. 292; 318, с. 1092; 169, Т. 2, с. 154]. У думках бачимо: “*За плугом спини ломати*” [99, с. 57–58]; “*Плуг і рало в полі покидає*” [202, с. 86].

●ПОЛК – **rǫlkъ*, киеворуське *плькъ*, стсл. *плькъ*, болг. *плькъ*, а також *палльч* ‘шарварок’, рос. *полк*, діал. *полок* ‘гурт (дівчат)’, серб. *пук* ‘народ, натовп’, хорв. *пук* ‘народ, полк’, ч., слц. *pluk* ‘купа’, п. *pułk* ‘полк’, влуж. *połk* при праформі **fulka-đruxtiz*, гот. **fulks* > *fulkus* у глосах із Райхенау, представленому у дфр. *fouc* (пров. *afoucar* ‘супроводжувати’), іт. діал. **folco* тощо, пор. франк. *befulci* ‘безполкові (слов’яни-венеди в аварському війську)’, що вказує на германське походження полку як військової одиниці. Двн. *folk*, дангл. *folc* ‘військо, загін’, дісл. *fylking* ‘бойовий порядок’, *fylki* ‘загін’. Германське слово споріднене з алб. *plogu* ‘натовп’, лит. *pułkas*, лтс. *pułks*, *pułks* ‘натовп, загін, згряя’ [193, с. 249; 323, Кн. 3, с. 71; 209, Т. 3, с. 311; 197,

с. 405–407; 109, с. 223–227; 198, с. 405–406; 301, с. 117]. У думах бачимо: “Тогді ж то не могли знати ні сотники, ні полковники...” [116, с. 391]; “Вийшла на гору: Ой всі полки йдуть...” [107, с. 117].

●ПОМИНАТИ – слово ‘поминки’ є спорідненим зі сканд. *mínni*, що означає ‘пиття на честь покійних’. Двн. *mínpa* означає ‘любов’, *mínpôn* ‘любити’, ‘згадувати миле’; у мові скандинавів дієслово *mínpa* ужито тільки у значенні ‘згадування’ [21, с. 59, 140]. Підтвердженням цьому можуть бути дсканд. *mínpa* ‘пам’ятати’, ‘згадувати’; *mínni* ‘пам’ять, згадка’; *mínijar* ‘згадка, спомин, пам’ять (про когось)’; *mípa* ‘пам’ятати, згадувати’; *gamunds* ‘пам’ять’; *eimuni* ‘незабутній’; *ei* ‘завжди’. Праформа **mundiz* ‘згадка’, **menpan* ‘пам’ять’, гот. *mipan*, дангл. *mipan*, *gemipan*, англ. *mune*, ісл., фар., норв., шв. *mínpa*, дан. *mínde* ‘згадувати, пригадувати, думати’, пор. двн. *fírmanen* ‘гудити, засуджувати’, дсакс. *farmipan* ‘не думати, бути бездумним’, *mínnian*, дфриз. *mínnia*, нідерл. *mínnen* ‘любити’. Ісл., фар. *mínni*, норв., шв. *mínni*, дан. *mínde*, дангл. *mínpa*, гот. *gamínpí* ‘спогад, пам’ять’ при аблативі *gamunds*, дангл. *gemund*, двн. *gimunt* ‘спогад’, середньовічне англ. *imind*, сучасне англ. *mind*, звідки перехід до значення ‘любов’, дсакс. *mínpa*, дфриз., снід. *mínpa*, двн. *mínpa* [334, с. 95, 96, 388, 395, 398; 230, с. 125, 289–290; 272, с. 145, 260; 300, с. 275; 331, с. 58, 113]. В “Едді” аси згадують про славетні події (*ok minnask þar á megingótta*) [243, с. 16]. У думі про Хведора Безрідного є таке: “А тим вони його поминали, / Що у себе мали” [54, с. 61]. Орел в думі каже до козака: “Будем твоїм тілом та тебе поминати” [116, с. 447].

●РЕБРО – праформа **rebjan*, рос. *ребро*, серб. *ребро* і т. д. – ісл. *rif*, фар., норв. *rív*, шв. *rev*, дан. *rív*, *rev*, дангл., дфриз. *ribb*, дсакс. *ribb(i)*, двн. *ribbi*, *ripri*, *ripra*, *ribba* ‘ребро’, дісл. *rif* ‘ребро’, – у слов’янській мові наявний суфікс *-p-* [20, с.121; 334, с. 444; 300, с. 300]. У думі про Байду бачимо так: “На гак ребром заченіте”, “За ліве ребро гаком заченіте” [4, Т. 1, с. 146, 147].

●СІДЛО – прагерм. **sađulaz*, пгерм. *sadula* ‘сідло’ (дісл. *sōđull*, ісл. *sōđull*, фар. *sađil*, *seđil*, норв., дан. *sadel*, – звідки шетл. *sedel*, дірл. *sadall*, – а також дангл. *sadol*, дшв. *sařul*, двн. *sattel*, снід. *sadel* та ін.). Спільне значення для германських форм – назва реалії пізнього походження, що знімає питання про генетичну тотожність із праслов’янським *sedьlo* чи *sedьlo* (стсл. *оседьлати*, киеворуське *седьло*, слн. *sedlo*, ч., слц. *sedlo*, п. *siodło*, влуж. *sedlo* та ін., пор. ест. *sadul*, лів. *saddol*, фін. *satula*, запозичені з германської). Одні дослідники, розглядаючи германське слово, обмежувалися риторичним питанням, інші виводили від питомого германського кореня *sitia* ‘сидіти’ чи знаходили спільне першоджерело для слов’янської і германської мов в

іранській. Основну перешкоду при обґрунтуванні своєї тези вони вбачали в наявності інтервокального *l*, не властивого іранській групі, і значну частину свого дослідження присвячували доведенню можливості існування інтервокального *l* у скіфській. Прагерманське *sadula* пробують витлумачити і як результат проникнення з праслов'янської, де германське *ǣ* – звук, який мав виникнути в корені праслов'янського *sedъlo* під час його адаптації до акцентологічної структури прагерманської: *sedъló > sæduló > sádula* (ǣ > ǣ̆, ŷ > ŷ̆, ǒ > ǒ̆). Звукосполучення *dl* неможливе у прагерманській, тому ймовірною видається субституція *dl > dul* (*ul* як рефлекс *l*). Я. де Фріс вважає запозичення зі слов'янської невірогідним. Широкий ужиток цього слова пов'язаний із поширенням дружинної культури [110, с. 25–26; 109, с. 178–180; 113, с. 71–72; 318, с. 1278; 334, с. 577–578; 300, с. 311]. У варіантах думи про отамана Матяша бачимо так: “*Стали козацькі сідла од себе далеко одкидати*”; “*Сідла козацькі під голови не покладайте*” [158, с. 76]; “*Стали козацькія седла от себе далеко откидати*” [61, с. 238].

● СІРИЙ – рос. *серый*, болг. (діал.) *сѣр*, дч. *šěry*, п. *szary* (< **choiro*) – дісл. *hárr*, *hærr* ‘сірий, сідий’, дан. *hår*, дангл. *hār*, нангл. *hoar* ‘сірий’, дфриз., дсакс., двн. *hēr* ‘достойний, величний’, хоча з семантичної точки зору не менш вірогідним виглядає зближення з сірл. *siar* ‘темний, темно-коричневий’, яке теж може походити від **к(h)eiro-*. Сл. ‘сірий’ зазвичай вважають спорідненим із ‘сідий’, можливо, також ‘сивий’, ‘сизий’ и ‘синій’ [209, Т. 3, с. 590; 334, с. 212; 20, с. 118]. На думку Н. Ганіної, ‘сивий’ і ‘сизий’ виражені в германських мовах однією лексемою, яка походить від **grēwaz* [39, с. 102]. В українській мові ‘сірий’ у застосуванні щодо одягу означає приналежність до непривілейованого класу [170, Т. 9, с. 229]. В українських думках зустрічаємо ці слова для позначення кольору тканини, темного забарвлення птахів і звірів: “*Ой, да тож то-то не сизий орли заклекотали*” [158, с. 82]; “*Орли сизопері налітали*” [201, с. 111]; “*Вовки сіроманці*” [201, с. 104]; “*сірії вовки*” [4, Т. 2, с. 19]; “*в сірячині*” [203, с. 354].

● СКЛО, ШКЛО – як і біл. *шкло*, рос. *стекло*, діал. [скло], киеворуське *стъкло*, серб.-цсл. *стъкло* ‘кришталь’, стсл. *стъклѣница*, болг. *стъкло*, *цкло*, серб. *стакло*, *скло*, *цкло*, слн. *stəklò*, дч. *stkle*, ч. *sklo*, слц. *sklo*, п. *szkło*, влуж., нлуж. *škla* ‘миска’, влуж. *škleńca* ‘віконне скло’, нлуж. *šklanica*, запозичене з гот. *stikls* ‘кубок’, двн. *stechal*, *stehhal* ‘calix’, дсканд. *stikill* ‘кінчик питного рогу’, дангл. *sticel*, снн. *stekel*, *stichil* ‘вістря’, бо гот. *stikls* первісно стосувалося рогу, а далі перейшло на скляний посуд. Лит. *stiklas* ‘скло, склянка’, лтс. *stilks* ‘скло’, а також дпрус. *sticlo* ‘скло’ також можуть бути запозиченими з германської [290, с. 328; 331, с. 140; 272, с. 325; 300, с. 378; 209, Т. 3, 753]. Ще

П. Шафарик зазначав, що *stǣklo* запозичено до слов'янських мов із готського *stikls* [316, с. 429]. Так само вважав І. Свенціцкий [166, с. 17]. У значенні посуду для рідини зустрічаємо в думках: “*Ни медом шклянкою, ни горілки чаркою*” [202, с. 136]; “*...ляха за чуб хватає, / І скляницею межі очі порскає*” [4, Т. 2, с. 114].

●СНІП – стсл. *снопъ*, рос. *сноп*, серб. *сноп*, ч., п. *snop* – двн. *snuaba* ‘пов’язка’, *snuobili* сер. р. ‘ланцюжок’, – сюди ж відносимо лат. *parurae* мн. ‘Strohseile’ [20, с. 125]. В українському епосі бачимо так: “*як узяв панов / якъ снопиков класти*” [99, с. 33].

●СЯЯТИ, СІЯТИ – праформа **skīnanan*, стсл. *сияти* ‘сяяти’, рос. *сиять*, серб. *sjati*, серб.-цсл. *sinuti*, якому відповідають гот. *skeinan* ‘*leuchten, scheinen*’, дісл. *skina*, дангл. *scīnan*, середньовічне англ. *schīne*, сучасне англ. *shine*, дфриз. *skina*, дсакс., двн. *skīnan* ‘сяяти’; нім. *scheinen*, нідерл. *schijnen*, дісл. *skin*, дфриз., дсакс., двн. *skin* ‘сяяти’; ісл. *skima*, дангл. *scīma* ‘світло’, англ. *shimmer*, дсакс. *skimo*, свн. *sheme* ‘тінь’, дангл. *scīn* ‘примара, привид, фантом’, середньовічне англ. *schīn* в *dēofelshīn*, дангл. *dēofol-scīn* ‘диявольське видіння’; дсакс. *skīn* ‘світло, блиск’, двн. *scīn* ‘сяйво, яскравість, блиск’, свн. *schīn* ‘те саме; свідчення, заповіт’, *Schein* ‘сяйво, блиск, поява’; дісл. *skirr*, дангл. *scir*, дфриз. *skire*, дсакс. *skir*, *skiri* ‘чистий, ясний’ (див. ЩИРИЙ), дісл. *skira*, дангл. *sciran*, дфриз. *skiria*, снн. *schiren* ‘пояснювати’, пор. півн.-саамське *čaje-ti* ‘показувати, виглядати’ (із тим же розвитком семантики, що й нім. *scheinen*), удмуртське *šij-al* ‘блищати, мерехтіти’, мордовське *sija* ‘срібло’ [70, с. 199; 272, с. 311; 230, с. 370–371; 331, с. 133; 300, с. 340–341; 20, с. 120]. У думі бачимо таке: “*Мечем своїм як блискавка сяє*” [107, с. 85].

●ТІЛО – українське *тіло*, киеворуське *тѣло*, біл. *цела*, болг. *тяло*, п. *ciało*, хорв. *tijelo*, ч. *tělo*, слц. *telo*, влуж. *ćeło*, нлуж. *śeło*, слн. *teló*, м., рос., серб. *тело* є етимологічно неясним. Можливо, воно пов’язане зі стсл. *тѣлѣти* ‘псуватися, пропадати, гинути’, *тѣлѣньнѣ* ‘минуций, земний’, *тѣлѣти* ‘знищувати, псувати’, киеворуським *тѣлѣти* ‘гнити’, укр. *тліти*, болг. *тлея* ‘тліти, гнити’, слн. *tletī* ‘тліти’, ч. *tłiti* ‘тліти, зітлівати’, п. *tied* ‘тліти’, з біл. *тло* і п. діал. *tlo* ‘попіл’, серб. *тлѣ* і слн. *tla* ‘земля, підлога’, укр. *тло* ‘підлога, основа’, рос. *тло* ‘те ж’, п. *tlo* ‘основа, ґрунт’ та іншими (пор. лат. *solum* ‘земля, ґрунт, підлога’). Проте тоді воно нерозривно пов’язане також із прагерм. *tīla* ‘оброблена земля’, що розглядається як джерело для фін. *tīla* ‘місце, простір; маєток; ложе, випадок, положення, стан’. Крім того, відомі такі похідні: *tīlanhaltija* ‘поміщик’, *tīlallinen* ‘землевласник’, *tīlaton* ‘безземельний, неосідлий’. Якщо зіставити ці значення давнього фінського германізму з давньоанглійським відіменниковим дієсловом

tilian ‘обробляти землю’, також дангл. іменником tīlia ‘землероб’, дфриз. tīlia ‘обробляти землю’, снн. tilen ‘обробляти землю’, teler ‘землероб’, внім. діал. zielen ‘вирощувати’ та іншими, то можна реконструювати пгерм. tīla ‘оброблена земля’. При цьому виникає ймовірність подальшого семантичного зрушення: пгерм. tilian ‘обробляти землю, вирощувати’ > пгерм. tīlian ‘досягати успіху’ (пор. псл. spētī ‘дозрівати’ (про рослини) і псл. spētī ‘досягати успіху’). Звідси зрозумілі семантичні варіації в гот. gatils ‘придатний’, gatilon ‘досягати’, двн. zil ‘ціль’ та ін. Для гот. tīl ‘сприятлива умова’ може бути реконструйоване конкретне значення ‘оброблена земля’ завдяки скіфському готизму, віддзеркаленому в ос. tillæg ‘урожай’. Є безсумнівні індоєвропейські паралелі: лат. tellus ‘земля’, дірл. talam ‘земля’, лат. Tellus ‘богиня родючості’. Відомо, що лише в частині європейських мов паралелі ці виражають поняття ‘земля, ґрунт’ (лат. tellus, дірл. talam та інші). У низці інших мов вони мають значення ‘підлога, дерев’яна підлога, дно’ тощо (дпрус. talus, дісл. řilja й інші). Деякі вчені доходять висновку, що tīla є слов’янським проникненням до прагерманської [110, с. 29–31; 109, с. 140–145; 57, Т. 5, с. 579; 309, с. 655]. У текстах дум бачимо так: “*Мог би я в чистому полі тіла шукати*” [90, с. 37]; “*своїм тілом комарів годувати*” [212, с. 38]; “*Тілом своїм панським комарі годувати*” [116, с. 387–388].

●ХВИЛЯ – а також біл. хваля, п. fala, є запозиченнями від германців. Їм відповідають гот. *wulan ‘кипіти, бурлити’, дісл. vella ‘бурлити, здійснюватися хвилею’, дангл. weallan, дфриз. walla, дсакс., двн. wallan ‘здійматися хвилею, бурлити, кипіти’; дісл. vella ‘кипіння, бурління’, дангл. wielle. wiell(a), дфриз. walla, снн. welie ‘бурління, джерело’, суч. англ. well ‘колодязь, ключ, джерело’; двн. wella ‘хвиля, приплив’, свн. wëlle ‘хвиля’, wellen ‘закипати, здійснюватися хвилею’, ддан. valm, дангл. wíelm, англ. та двн. walm ‘кипіння, жар’ [272, с. 411; 230, с. 573–574; 334, с. 653; 331, с. 175; 57, Т. 6, с. 165; 236, с. 117; 268, с. 420]. У думках про Олексія Поповича і про бурю на морі сказано так: “*бистрая хвиля наступає*”; “*хвилешна хвиля вставає*” [201, с. 76, 155].

●ХЛІБ – праформа *xlaibaz, *xlěbъ при гот. hlaifs ‘хліб, корж, круглий пиріг’. Назва хліба на дріжджах – крим.-гот. broe, дсканд. braud, дангл. bréad, дфриз. brād, дсакс. brōd, двн. brōt, нім. Brot, англ. Bread тощо – витіснила в більшості германських мов старішу назву бездріжджового хліба нім. Laib, англ. Loaf, якраз представленого у гот. hlaifs, звідки і стсл. хлѣбъ, укр. хліб. Як видно з реконструкції В. Томашека, у кримськоготській мові XVI ст. зберігалася й форма clep. У германських мовах воно витіснене назвою дріжджового хліба Brot/bread. Основа слова збережена в англ. Lord (< дангл. *hlāfweard,

hlāford, середньовічне англ. lāverd, lōverd ‘господар дому’, первісно ‘Brotwart, хлібодавець’). Дангл. cyne-hlaford ‘суверенний правитель, родоначальник’. Рунічне з Туне wita(n)da-halaiban ‘охоронець хліба, пан’. Нім. Laib, як назва формованого хліба – давніша, ніж Brot, свн. leip(b), двн. leip, leib (brōtes), старе hleib, (h)laiba, дфриз. hlēf, дангл. hlāf, середньовічне англ. lōf, англ. Loaf, дісл. hleifr, ісл. hleifur, норв. leiv, дшв. lēver, шв. діал. і ддан. lev, гот. hlaihs ‘хліб’, фар. leiva ‘місити тісто’ походять від *kloibho- ‘хліб, спечений на сковороді’. Із пов’язаної з цією основою аблаутної форми *klībo походять свн. lēbezelte, lēbekuoche, нім. Lebkuchen ‘печиво, пряник’ і гр. klībanos ‘глиняна посудина для випікання хліба’. До давніх запозичень із германських мов належать фін. й удмурт. leirä, ест. і вепс. leib, лів. lēba, leib, лтс. klāirs і стсл. *хльбь*, також лит. klīēras ‘хліб з борошна грубого помолу’. У сучасній німецькій мові Laib відступило перед словом Brot. Так само невідоме воно в Нідерландах, його немає і в поемі “Геліанд” (біблійна поема каролінзької епохи, написана нижньонімецькою мовою саксів). Важливими є свідчення давніх германських мов: гот. gahlaiba, двн. galeipo, дфранк. *gahlēbo ‘компаньйон’, буквально ‘товариш коло хліба’ – за одними даними, калька з вульгарно-латинського *com-rānio, лат. rānis ‘хліб’, звідки стфр. comrain, comraignon та інші, за іншими, це якраз вульгарно-латинське слово базується на германських, – а також англ. Lord, Lady (дангл. hlæfdige ‘володарка хлібу’, середньовічне англ. læfdi, lāfdi, lādi) і , середньовічне та сучасне англ. Lammās ‘свято вдячності за врожай у англосаксів’ – дангл. Hlāfmæsse ‘хлібна месса’ [193, с. 249; 330, с. 67; 272, с. 139, 185–186; 324, с. 480–481; 331, с. 78–79; 230, с. 172; 334, с. 236; 300, с. 173; 190, с. 371; 109, с. 85–88]. “*Чи не лучче нам із ляхами, мостивими панами, з упокоєм хліб-сіть повік вічний уживати*” [116, с. 386]. “*Один одного вітає на хліб, на сіть, на бенкет зазиває*” [203, с. 688]. “*А як колись з нами хліб-сіть поважали... В той час кумами, побратимами звали!*” [107, с. 64].

●ХМАРА – висунуто гіпотезу щодо готського походження укр.-біл. *хмара*, п. chmara, ч. діал. chmāra, chmār, слц. chmāra. При цьому мається на увазі семантичний зв’язок між поняттям грозової хмари й молотом германського бога грози (шперм. hamaraz) [108, с. 16; 192, с. 267]. Цікаво, що в козацькому епосі хмари виступають саме грозовими і чинять грим: “*Тая буря не унімала; а все злійш громом по небу тарахтала, да блискавкою між хмарами блискала*” [107, с. 28]; “*Чи то із-за мора хмара наступає*” [249, с. 262]. “*То не хмари по небу громом вигрімляють, то не святих вони до Бога проважвають...*” [107, с. 22]. “*Стала чорна хмара наступати, став удовиних синів громовим огнем Господь карати*” [202, с. 250].

●ХРЕСТ – за однією з версій витоком загальнослов'янського слова вважають втрачену готську лексему, пор. дісл. kross, krúss, ісл., норв. kross, фар. krossur, шв., дан. kors, звідки норв.-лапл. ruossa, дірл. cros, воно ж у шотландських і північноанглійських власних назвах Corserig, Corstorphine і говірках, а також дангл. crūs, англ. crouch, англ. cross, cruche, дфриз. kross, двн. krûzi, свн. kriuze, нім. Kreuz, дсакс. krûse(-wika), днідерл. crûse, сучасне нідерл. kruis, дфр. kriôze від лат. cruce(m) (акузатив до crux 'Kreuz') [334, с. 331–332; 310, с. 143–144; 302, с. 423–427]. “А поперед гарматами три хрести вколотили” [107, с. 23]; “бо на чорта хрест, на кулю є слово” [249, с. 262]; “На собі хреста не покладав” [201, с. 65].

●ЦАП – як і рос. діалект. *цап*, п. й слц. *сар*, ч. *сар*, *сър*, *сарек*, м. *цап*, болг. *цап*, *цапчи*, серб. *цап*, хорв. *сар*, слн. *сър*, є запозиченням через готську мову – крим.-гот. *star* ‘коза’, від якого дісл. *hafr*, суч. ісл. *hafur*, фар. *havur*, звідки фін. *kauris*, карел. *kabris*, лів. *kabr*, лапл.-норв. *harves*, лапл.-шв. *habres*, а також дангл. *hæfer* ‘козел’, схфранк. *haberling* ‘однорічна коза’, суч. нім. діал. *Nabergeisz* ‘бекас; демонічна істота’ – іллірійського пастушого терміну, що впізнається в алб. *сар*, *сџар*, *sqар*, *sq’ар*, *sqер*, *сјар*, *tsјар*, *sjар vath* ‘козел’, а також у похідних [257, с. 450; 5, с. 253; 326, с. 154, 261, с. 323; 334, с. 201; 197, с. 336; 38, с. 150; 37, с. 11–12; 190, с. 379; 300, с. 47; 84, с. 48–49; 75, с. 48; 225, Вип. 3, с. 173].

У старовинній козацькій жартівливій пісні співається: “Славні хлопці-запорожці... як забачили та й у полі *цапа*...” [223, с. 105]. У думі про Андібера: “За *чуб*, як тіх *цапів*, з-за столу виходжайте” [202, с. 146].

●ЦЕРКВА – як і стсл. *църкы*, киеворус. *църкы*, біл. *цафква*, п. *cerkiew*, п-каш. *cerkvjo*, ч. *съркев*, слц. *съркев*, влуж. *съркеі*, нлуж. *cerkwja*, *cerkwa*, полаб. *сърк’аі*, хорв. *сърква*, болг. *църква*, м. *църква*, рос. *церковь*, слн. *съркев*, – походить від гот. **kyrkō*, слідами якого є дсканд. *kirkja*, *kyrkja*, суч. ісл., фар. *kirkja*, суч. норв. *kyrkja*, суч. шв. *kyrka*, суч. дан. *kirke*, – звідки шотл. *kirk*, шетл. *kirk*, фін. *kirkko*, ест. *kirik*, удмурт. *čerikko*, норв.-лапл. *girikko*, *kirkko*, – а також дангл. *сърисе*, *сърисе* ‘церква’, дфриз. *kerke*, двн. *kirihha*, дсакс., днн. *kirika*, які так само походять від гр. *κυριόν* (*οικίον*) ‘Господній (дім)’ [334, с. 310; 272, с. 15; 209, Т. 2, с. 266; 57, Т. 6, с. 241; 69, Т. 4, с. 467; 323, Кн. 1, с. 275; 225, Вип. 8, с. 198–199; 83, с. 191]. Р. Льове вважає, що слово було запозичене від остготів [277, с. 327]. У думках бачимо так: “*стафа Коновчиха до церкви вихожає*” [202, с. 50]; “*Проти церкви проїздили*” [201, с. 85]; “*Мимо сорока церков пробігав*” [202, с. 138].

●ЧУБ, ЧУПРИНА – укр. й біл. *чуб*, п. *czub*, ч. й слц. *čub*, серб. *чупа*, рос. діал. *чуб*, *чуп*, яким відповідають прагерм. **skuftan*, дісл. *skúfr*

‘махор, пучок’, двн. *scoub* ‘сніп, зв’язка соломи’, свн. *schour*, нвн. *Schaub* ‘зв’язка, пучок соломи, пасмо’. У германській також можна вбачати слід вагання $b \sim p$, зокрема у таких формах, як гот. і двн. *skuft* ‘волосся на голові’, дісл. *skort*, свн. *schort*, *schorpf* ‘чуб, вихор’, пор. також свн. *ein schober hār* ‘пучок волосся’, *scobar* ‘купа’, *scubil* ‘пучок’. Цю етимологію дослідники вважають надійною і звертають увагу на те, що у слов’янській, на відміну від германської, проглядаються рефлексии r -, а саме укр. *чуприна*, бр. *чупрына* (як *зуб* – *зазубрина*, *дуб* – *діброва*), – явно досить давнього [272, с. 313; 300, с. 345; 20, с. 123]. Чуб у готів був ознакою воїнів, можливо, й князів [34, с. 153]. “Що невидко чубатих, не то по степах, не то й по лугах...” [107, с. 29]. “Двох дукію-срібникію за чуба й брали” [202, с. 146]. “А що чуби – мов чортяка джугти поробив: у крові усі, да й позасихали...” [107, с. 29]; “Козака-нетягу за чуб брала, в потилицю з хати вибивала” [202, с. 139].

● ШАТИ – укр. *шата*, *шати* – ‘лати, броня й одежа, золотом обшита’, ‘золоті ризи’ [207, с. 370], п. *szata* ‘шати; покров, покрив’, ч. *šat* ‘вбрання’, *šatu* ‘одяг’, слц. *šat(a)* ‘вбрання’, влуж. *šat* ‘одяг, убрання, частина вбрання; сукня, окрема частина білизни’, *šatu* ‘білизна’, на думку більшості вчених, є давнім запозиченням із германських мов, очевидно, з нгерм. **hetaz* ‘одяг’, свн. *hāz*, *hæze* ‘каптан, одяг’, швабське, швейцарсько-алеманське *häss* ‘одяг’, швейцарське *häss* ‘одяг, білизна’ [57, Т. 6, с. 388; 309, с. 625; 209, Т. 4, с. 412–413; 69, Т. 4, с. 504]. “Правда, на козакові шати дороги” [90, с. 15]. “Чи на мої коні воронії, чи на мої шати дороги?” [52, с. 13]. “Ей шати мої, шати! Пийте, гуляйте: не мене шанують, а вас поважають, як я вас на собі мав, ніхто мене й гетьманом не почитав” [116, с. 381]. “Сам не випивав, а все на свої шати проливав” [202, с. 144]. “Не набігаю на твої коні воронії, ані на твої шати дороги” [52, с. 13]. “Гей, шати мої сухо-злоті!” [202, с. 146].

● ЩИРИЙ – укр. *щирий* ‘істинний, справжній, прямий, вірний, відвертий’ [207, с. 371; 170, Т. 11, с. 585], ч. *čirý* ‘чистий’, слц. *čirý*, п. *szczery* ‘чистий, щирий’ – прагерм. **skīriz*, гот. *skeirs* ‘світлий, ясний, явний’, дісл. *skīrr* ‘чистий, ясний’, дангл. *scīr*, дфриз. *sker*, *skire*, дсакс. *skir*, *skiri*, двн. *schir*, свн. *schīr* ‘ясний’, дсканд. *skærr*, сангл. *scēre*, *schēre* ‘світлий’, *scheer* ‘чистий, ясний’; дісл. *skīra*, дангл. *scīran*, дфриз. *skiria*, *skeiria*, *skiria*, снн. *schiren* ‘пояснювати’ – зближення видається ймовірним. Гр. *σῆλον* ‘біла парасолька від сонця’ і алб. *hir* ‘милість Божа’, навіть якщо походять від того ж кореня, на відміну від слов’янських і германських слів, не є прикметниками і віддалені за значенням. Додатковим аргументом на користь цієї етимології є семантична структура біл. *шчыры*. Білоруське словосполучення *шчыры бор* зазвичай протиставляють *цёмнаму лугу*, тобто *шчыры* вживається у

значенні ‘світлий, ясний’. Білий гриб має назву *шчыры гриб*, що говорить про те ж [108, с. 16; 230, с. 371; 272, с. 311; 244, с. 246; 300, с. 345; 20, с. 125; 190, с. 306]. Лексему не раз вжито в думках у значенні ‘істинний, справжній’: “*Шцирі жіноцькі рядняні*” [90, с. 15]; “*щифозлотний перстень ізняв*” [116, с. 387]; “*щифрий бір*” [116, с. 437]; “*щифу правдоньку*” [116, с.410], “*щифозлотний обушок з-за пазухи виймав*” [202, с. 138].

● **ЯНГОЛ** – слово *ingdolou* з кримськогоготської пісні трактують як *янгол* [315, с. 253; 326, с. 124]. У церковноготській відповідає йому *aggil(j)us* ‘ангел, посланець’, дсканд. *engill*, дсакс. *engil*, двн. *engel, engil, angel*, нвн. *Engel*, а також дфриз. *angel*, стфр. *angele, angle*, звідки дангл. *angel, ængel*, нангл. *angel* [269, с. 12; 272, с. 9; 230, с. 4]. У думі про Байду “*стали янгели крильми трепати, стали його тіло і душу до небес брати*” [312, с. 135].

3.2.2. Готизми обмеженого вжитку

Частина запозичень із германських мов належить до пасивного лексичного запасу української мови, функціуючи як історизми й архаїзми. Ці германізми, що збереглися в думках, інколи вживають як елементи високого стилю.

● **БАЛАКИ** – ‘щось недобре, шкідливе’ – знаходить відповідність у двн. *balō* ‘згуба, зло’, дісл. *bōl*, ‘втрата, ушкодження, руйнування, біда, нещастя’, дангл. *bealu*, гот. *balwawesei* ‘злість, злісність, злоба’, *balwjan* ‘мучити, катувати, турбувати’, *balweins* ‘тортури, покара’; **balws* ‘згубний, шкідливий’. Сюди ж уносимо дангл. *bealu*, дфриз. *bealu, balu, bal(e)* ‘шкода, зло, згуба’; дангл. прикметник *bealo* – ‘згубний, злий’, англ. *bale* ‘зло, нещастя’, суч. англ. *bale, baleful*, дісл. *bōl* ‘лихо, збиток’, *bōlwīs* ‘злобний, шкідливий’, *bōlva* ‘прокляття’, нісл. *bōl*, фар. *bøl-*, пор. шетл. *bøli* ‘віщування лиха’, дсакс. *balu* ‘зло’, *balawiso* ‘чорт’; двн. *balō* ‘нещастя, загибель, зіпсуття’, ‘розорення’, снід. *bal-* у *baldadich* ‘поганий, злий’, *balsturich* ‘упертий’. Спільним є значення чогось недоброго, шкідливого. Для давньогерманського **balō* можливо віднайти інваріантне значення ‘активне зло/‘щось шкідливе’ [110, с. 195–198; 230, с. 44; 272, с. 60; 331, с. 24; 334, с. 70; 20, с.123–124]. “*Але ж доведеться Хмельницького козакам... на балаки покидати*” [90, с. 223; 54, с. 78].

● **БАРВА** – ‘одяг’, як і біл. *барва* ‘святковий одяг’, п. *barwa* (XV ст.), ч. *barva*, сч. *barba*, слц. *barva*, нл. *barwa*, влуж. *barba*, слн. *bárva* запозичено із германських мов; гот. *farwa* ‘форма, вигляд’, сфриз. *ferwe*, снідер. *verwe*, днн. *farawī*, свн. *varve, varwer*, двн. *faro, far(a)wa* ‘колір’ походять від прагерм. **fahrwa-*, **farxwō* ‘кольоровий’ [216, с. 72; 19, с. 37; 272, с. 109; 300, с. 93; 69, Т. 1, с. 120; 159, с. 78–79; 57, т. 1, с.

140]. У думі про Івана Коновченка матері “*сина барву несуть*” [202, с. 33] (тобто несуть одяг сина на знак його загибелі). Лексема ‘*барва*’ присутня в пласті германізмів білоруських пам’яток XV–XVII ст., однак не властива сучасній білоруській мові [19, с. 37; 62, с. 53]. Із XVI ст. зафіксовано розлогий ряд значень цієї лексеми: ‘колір, фарба, масть’; ‘знак, ознака, характер’; ‘уподоба, міра’; ‘покривка, шкура’; ‘тканина або убрання якої барви’; ‘військовий форменний одяг’; ‘ліврея’ [73, с. 57–58; 189, Кн. 1, с. 43]. Із цих семи значень у сучасній українській мові залишилося одне: барва ‘колір, забарвлення’ [170, Т. 1, с. 104].

● **БИСТРИЙ** – архаїзм в українській мові, що вживається нечасто, звичніший у складі висловів [69, Т. 1, с. 135]. Течія води поєднується в мові з поняттям швидкості [145, с. 329]. Бистрий – який дуже рухається (бігає, літає, плаває, тече і т. ін.), швидкий. Бистрина – швидка течія, а також місце, де найшвидше тече вода [170, Т. 1, с. 167]. Бистринь – бистра вода [73, с. 162]. Рос. *быстрый*, дісл. *bysja* ‘з великою силою витікати’ і т.д., але значення ‘швидкий’ відсутнє для цього кореня в германських мовах. Шв. *bysja* ‘текти вперед з великою силою’, норв. *bysja* поряд з *bøysa* ‘стрімко поспішати вперед’, норв. *būsa*, шв. *busa*, дан. *buse* ‘бігти’, фриз. *būsen* ‘мчати, поспішати’, днн. *bausen* ‘рухатися шумливо’. Корінь **bheu* ‘прибувати (про воду)’ [20, с. 115; 334, с. 68]. У думках цей епітет фігурує саме в такому значенні, близькому до скандинавського відповідника: “*через бистрий води – білим лебедем пливи*” [107, с. 63]; “*через бистрий ріки білим лебедоньком перепливи, розвій мою тугу, [...] моє горе розжени*” [203, с. 688]; “*Хочай би чи не встала на Чорному морю бистрая хвиля*” [86, с. 65]. Епітети ‘бистрий’ і ‘тихий’ щодо Дунаю зустрічаємо і в білоруському фольклорі. Пор. також влуж., нл. *bystrosć* ‘річка, потік’ [307, с. 449; 318, с. 89].

● **ВОЛОХ** – від гот. **Walhs* із германського **walh-*, двн. *walah*, *walh*, свн. *walch* що позначало чужинця, конкретно – представника кельтських, пізніше й романських народностей, і так само було передачею кельтського етноніма *Volcae*, засвідченого вже в Юлія Цезаря. Від готів чи гепідів його запозичують слов’яни. Ставши позначенням романських етносів, цей термін почав також слугувати назвою, а почасти й самоназвою деяких романських і слов’янських етносів, що сповідували християнство грецького обряду, а в устах слов’ян-мусульман – визначенням християнина грецького чи римського обрядів. Це вказує на значення готської доби ‘латиномовна людина християнського віросповідання, римлянин’ [73, с. 301; 323, Кн. 3, с. 606; 57, Т. 1, с. 422; 66, с. 77; 193, с. 247; 109, с. 79–80; 83, с. 194–195]. Волохи – жителі Молдавського князівства – згадуються в подіях

1497 р. [171, Вип. 4, с. 211]. У думі про молдавський похід Хмельницького бачимо таке: “*Мою землю Волоську*”, “*Усім моим Волохам*” [202, с. 190]; “*Славної Волощини*” [4, Т. 2, с. 103].

● ВРАГ – ‘диявол’, праформа *wariaz, прагерм. warga ‘злочинець, диявол, вовк’. Гот. *ga-wargeins ‘прокляття’, *ga-wargjan ‘оголошувати поза законом, проклинати’, launa-wargs “невдячний”, дангл. wiergan, wearigean, wuŕigean ‘проклинати’, днн. gi-waragean, двн. for-wergen ‘карати як злочинця’, буквально: ‘робити руйнівником, вовком’, дісл. vargr ‘вовк, розбійник, ізгой, той, хто коїть зло’, дангл. wearg, днн. warg, warag, двн. warch ‘злочинець’, свн. ware в родовому відмінку ‘злочинець’, wari, weri ‘віллан’, середньолатинське запозичення з германських мов vargus ‘вигнанець’. Існують і табуїстичні значення пгерм. warga (дангл. wearg ‘диявол’, двн. warch ‘диявол’). За законами табуїстичної семантики германці давали ‘нечистому духові’ найменування, призначене для ‘людини поза законом’ (гот. wraka ‘переслідування’, дангл. wræk ‘вигнання’, лат. urgeo ‘тоню’). Спільне значення для слов’янської групи відповідностей vorǵь ‘ворог, злочинець, людина в немилості, диявол’ – рос. *враг*, болг. *враг*, серб. *враг*, хорв. *vrag*, слн. *vrag* ‘диявол’. Сюди також псл. vьrgati ‘шттовхати, кидати’, пор. киеворуське *изврагь* – ‘вигнанець, парія’, *извьргати* ‘виганяти’. За думкою ряду дослідників, слов’янські та германські форми не пов’язані між собою. Інші вважають цю лексему запозиченням із праслов’янської до прагерманської, тим паче, що і з формального погляду вони цілком еквівалентні. Істотно, що фін. vargas, родовий відмінок varkaan ‘злодій’ запозичений із германської. Гот. wargiŕa, дангл. wiergru ‘прокляття’ і слат. wargida (з германської) ‘перебування поза законом, відсутність миру’ (=‘ворожнеча’) відповідають прасл. vorǵьda ‘ворожнеча’, де готський суфікс -iŕa є розвитком іє. *-ēta і відповідає слов’янському суфіксу -ьda (наприклад, *pravьda*) [110, с. 34–35; 109, с. 153–154; 272, с. 153, 229, 394; 331, с. 63, 100, 167; 254, с. 203, 204; 300, с. 448]. В українській мові ‘враг’ – ворог; чорт, диявол; ‘вражий’ – ворожий; чортів, бісів (XIV–XVIII ст.) [73 с. 326; 170, Т. 2, с. 757]. У козацьких піснях “*почав ляшків, вражих синів, як снопики класти*”, “*вражий сину*”, “*вражий здобичник*” [116, с. 404, 405, 454].

● ДОМОНТАР – це слово-калька заслуговує на увагу. *Домаф* (домонтар) – ‘домосід’, ‘домогосподар’ [45, Т. 1, с. 418, 420; 170, Т. 2, с. 365]. Міклошич зазначає, що для слова domator поряд зі значенням ‘глава сім’ї’ існує значення ‘ледар, лежень’ [290, с. 12]. Сканд. heimskr – ‘дурний’, ‘нерозважливий, безрозсудний’, ‘безглуздий’; heima – ‘будинок, дім’, heimr – ‘батьківщина, світ’. Слова того ж кореня мають

значення ‘домосід’, ‘сидень’: двн. heimisc – ‘той хто живе у своєму власному домі’, тому ‘відсталий’, ‘дурний’. Слова цього кореня вживано в “Едді” для позначення негативно маркованих якостей людини: нерозважливості (heimska), нерозсудливості (heimskum), нерозумності (heimska, heimskan, heimski). У той же час у скандинавських мовах fara – їхати, подорожувати; днорв. farrit – ‘виїхати’, ‘виїжджати’; гот., двн., дсакс. faran означає ‘досвідчений’, ‘бувалий’, ‘той, хто багато бачив’ [21, с. 56; 243, с. 88, 99, 124; 334, с. 9, 112, 218]. У “Думі про Івана Коновченка” головний герой вважає негідним для себе, коли козаки будуть його “домонтарем величати” [202, с. 28]. Зустрічається й інший, можливо, етимологізований варіант цього слова: “Домотуром узивати” [202, с. 35].

●КНЯЗЬ, як і біл. та рос. князь, киеворус. і стсл. кънязь, п. książe ‘князь’, ksiądz ‘священик’, ч. kníže ‘князь’, kněz ‘піп’, слц. kniežza ‘князь’, kňaz ‘піп’, влуж. knjez ‘пан; князь; дідич; піп’, полаб. k’naz ‘дворянин, шляхтич’, болг. і м. кнез, серб. кне́з, kněz ‘князь’, слн. kněz, knéz ‘граф; князь’, запозичене від готів (*kuniggs, похідне від kunī ‘рід’). Дсканд. konungr, суч. ісл. konungur, суч. шв. konung, дан. kunung, konung, – звідки дірл. conung, фін., ест. kuningas, удмурт. kunikas, норв.-лапл. gonǵés, лит. kunigas ‘пан, піп’, дпрус. konagis ‘король’, лат. kungs ‘пан’, – дангл. cyning, сангл. kuning, kining, king, англ. king, дфриз. kening, kining, дсакс. cuning, двн. chuning, свн. kunic, kunc(g), kunine, konig, köninc, суч. нім. König [272, с. 222; 109, с. 47–48; 230, с. 220–221; 331, с. 96–97; 334, с. 326; 209, Т. 2, с. 266; 57, Т. 2, с. 490; 69, Т. 3, с. 84; 323, Кн. 2, с. 446; 78, с. 141; 166, с. 17]. У думі про вдову бачимо: “князи будуть пити, гуляти”, “пани та князі” [202, с. 239, 246]; “міждо князями” [203, с. 244]. “Ще ти, наш старший князю, наша голова народна”, “А позволь тобі красную княгиню достать” [90, с. 171]. “Тут старший князь усміхнувся... Да красную княгиню затримать і шановать...” [90, с. 172].

●МЕЧ – існують не лише германізми у слов’янських мовах та слов’янізми у германських, але й низка слів неясного походження, спільних для обох мов. Хоча останні й сприймають як германізми, однак вони могли проникати до обох мов через посередництво іншого народу. Час і місце подібних переходів точно встановити неможливо. До таких слів можна зарахувати, з одного боку, слов’янське слово ‘меч’, а з іншого – гот. mēki (дсакс. māki, дангл. mēse, сканд. тоесіг, дан. mākia, фарер. mæki, лів. mök) [334, с. 399]. При цьому можна зауважити, що і германці, і слов’яни мали сусідами кельтів, даків і сарматів [324, с. 476; 316, с. 430].

Мова германців Криму містить загальногерманські кельтизми, до яких, наприклад, належить крим.-гот. mycha ‘ensis’ ‘меч’ (не ‘gladius!’)

[5, с. 254; 37, с. 16; 193, с. 239]. Готська відповідність – *mēki* до гр. *μάχαιρα* ‘короткий меч’ (знахідний відмінок однини у контексті біблійного послання апостола Павла до ефесян 6, 17), якому відповідають ддан. рунічне *taikija* (Вімозе), дісл. *mækir*, дангл. *maese*, дсакс. *taiki* [230, с. 250; 331, с. 104]. Основа його – не одвічно германське позначення меча, а крос-культурний термін, який бере початок із зовнішнього джерела. Факт запозичення нової іншомовної назви виду озброєння зазвичай фіксує імпорт досконалішої, якіснішої зброї. Тому найпереконливіша версія його проникнення до германської – із кельтської, як похідне основи **mess-* ‘сяяти, блищати’, що збереглася у брет. *meset*, *micet* ‘сяяти, блищати, іскритися’, звідки *andemeset* ‘честь, достоїнство’ і власне ім’я *Kenmicet*, у галльськ. *ed-tugu* ‘милуватися’, *myged* ‘захоплення, захват’, ірл. *de-mesim* ‘перетирати, псувати’. Закінчення дієслова *meset*, *micet* з огляду на їхню мінливість, за такого їхнього зближення з *mēki*, можна не брати до уваги. Слід зважати, крім того, на власні галльські імена *Messius* (на теренах сучасної Бельгії) і *Maesius* (на землях Німеччини), фонетично й територіально близькі до гот. **mēkeis* у називному відмінку. Сюди ж слід віднести й давньокельтські власні імена *Mici-o*, *Micia*, *Mic-ius* [128, с. 106, 110; 225, Вип. 18, с. 41–42]. Джерело культурного й мовного імпульсу при цьому пропонують вбачати не на Кавказі, як раніше [34, с. 149; 110, с. 218; 114, с. 198–202], а у Центральній Європі з її розквітом металургії заліза та металообробки латенської доби й такою технічною новинкою, як довгі мечі, що походили саме звідти і які запозичували в кельтів сусіди. Остання гіпотеза виглядає переконливішою з огляду на надійне семантичне й культурне обґрунтування: позначення клинкової зброї як ‘білої, блискучої’ – відома лінія розвитку семантики, а співвіднесення основи з кельтською враховує роль кельтів як металургів і цього ареалу як джерела культурних впливів за латенської доби безпосередньо перед християнською ерою [128, с. 107–111; 225, Вип. 18, с. 38–41]. Важливо також вказати на відповідність цієї версії загальній картині германських запозичень із кельтської (терміни металообробки, бойового спорядження). Фонетичне оформлення основи дає підстави припустити запозичення у часи до першого пересування приголосних, що ж до виникнення кримсько-готської форми, то її пояснює чергування кореневих *e/i* у кельтських мовах. Із давньогерманської ця значуща основа була запозичена до фіно-угорських і слов’янських мов [193, с. 239; 128, с. 106–112; 326, с. 62, 148; 37, с. 15; 38, с. 140–141; 153, с. 233–234]. Р. Льове вважає, що ‘*i*’ у слові ‘*mьсь*’ в Південній Росії (Україні) завдячує остготській мові [277,

с. 316]. Це чергування кореневої голосної готизму притаманне й думам: “*Та через мечу положено*”, “*м’їч твоя*” [201, с.132]. У думі про князя Корецького йдеться так: “*Ей, коли б тепер при мені був мій острый мїч, то я б тобі, поганче, зняв голову з плїч; научив би я тебе віри свої, мїч свій утопивши у кровї твої*” [52, с. 20].

Слід звернути увагу також на архаїчні вислови “*перед мечем положено*” та “*через мечу положено*”, які зустрічаються в багатьох варіантах думи про Хведора Безридного та є, безсумнівно, калькою з німецької [202, с. 113, 116, 117, 121; 203, с. 630, 660]. Німецькою словосполучення *durch den Schwert* (дослівно ‘через меч’) і *vor dem Schwerte* (дослівно ‘перед мечем’) означають ‘мечем’. Вони є елементом високого стилю. Вислів *vor dem swerte* присутній ще в пам’ятках давньоверхньонімецької мови, наприклад, у поемі “Демантін” Бертольда фон Голле, поета XIII ст.: “*Swâr hin karte Dêmantîn, dâr muste vor dem swerte sîn strûchin manig ûf den sant*” [263, с. 335], у перекладі “Енеїди”: “*ouch mochte her (Turnus) nicht geschirmen vor dem swerte daz her (Eneas) truoc*” [235, с. 125; 237, с. 34]. Нарешті, він є у деяких списках “Пісні про Нібелунів”: “*durch die starken vorhte die si ze vor dem swerte hâten und an den kâenen man*” [232, с. 385].

●МНОГИЙ – численний [170, Т. 4, с. 766]. В основі укр. *много*, *многий*, як і киеворус. та цсл. *мъногъ*, болг. й серб. *много*, слн. *mnôg*, *mnôga*, ч. і слц. *mnohý*, *mnoho*, п. і хорв. *mnogo*, нлуж. *mnogi* (застаріле), *młogi*, *mogi*, лежать гот. *manags* ‘багато; значний у розмірі, великий’, *managdûps* ‘велика кількість’, *managei* ‘велика кількість, натовп, народ’, *managfalps* ‘різноманітний, численний’, дісл. *mangr* ‘багато’, дангл. *manig*, англ. *manu*, дфриз. *monich*, снідерл. *manich*, *menich*, дсакс., двн. *manag*, *menig*, свн. *manes(g)* ‘багато’, снн. *mannich*, суч. нім. *manch*, де *ch* замість *g* під нижньонімецьким впливом, дшв. *manger*, суч. шв. *mången*, суч. дан. *mangen* – звідки фін. *moni*, удмурт., ест. *mõni*; дісл. *mengi*, фар. *meingi*, ддан. *mænge*, дангл. *mengiu*, *menigu*, дсакс. *menigi*, снідерл. *menige*, двн. *managē*, *menigī*, суч. нім. *Menge*; двн. *managfalt* ‘частий’, ‘численний’, *manogfalti* ‘численність’, дсакс. *managfald*, дангл. *manigfeald*, суч. англ. *manifold* ‘різноманітний, численний’, свн. *vermenigen* ‘поширювати’ [272, с. 243; 230, с. 266–267; 331, с. 106; 334, с. 378, 384; 209, Т. 2, с. 633; 147, с. 543; 57, Т. 3, с. 490; 69, Т. 3, с. 84; 323, Кн. 2, с. 446]. Як постійне місце, у закінченні дум знаходимо: “*на многїї літа*” [202, с. 55]; “*на многи літа*” [116, с. 352]; “*От нам мати многи літа*” [4, Т. I, с. 332].

●ТРУНОК – напій (переважно алкогольний) [170, Т. 10, с. 298]. Праформа **ḍrenkanan*, дгерм. **drunki*, гот. *dragk*, *draggk*, **ana-drigkan* ‘напитися, сп’яніти’, *drigkan*, *driggkan* ‘пити’, *gadrakjan* ‘давати пити’,

drugkanei ‘сп’яніння’, дангл. drync, drinc, сангл. і суч. англ. drink, днорв. drynkr, дсакс. dranc, двн. trunk, свн. trunc, суч. нім. Trunk означає ‘напій’; дангл. druncen, druncnian, середньовічне англ. druncne, дісл. drekka, дангл. drincan, дфриз. drinka, дсакс. drinkan, днім. trinkan, дісл. drykkja, дшв. drykkja ‘бенкет, змагання в питті алкоголю’, дісл. drykkni, дангл. druncenness, середньовічне англ. drunkenness, суч. англ. drunkenness, а також дангл. drunkenhâd, середньовічне англ. drunkenhêd, свн. truncheni ‘сп’яніння’ (від дісл. drukkin, пор. також дангл. drunken, середньовічне англ. drunke, суч. англ. drunk, drunken, двн. trunchan, снн., суч. нім. drunken ‘п’яний, нетверезий’, суч. англ. druncard); дісл. drykkr, дангл. drync, снн. drunk, двн. trunch ‘пити’ [331, с. 33; 230, с. 75; 272, с. 94–95; 334, с. 85; 300, с. 75]. Напій (drykkju) зустрічаємо в “Едді” [243, с. 71, 286]. У думках бачимо так: “*трунок-напиток виставляє*”; “*всякий трунок-напиток ізпустами виставляла*”, “*горького трунку вживати*”; “*трунку випивати*” [202, с. 68, 84, 98].

●УШКАЛИ – укр. *ушкал* ‘річковий розбійник, пірат, корсар, морський розбійник’, *ушкуй* ‘те ж саме’ [10, с. 370; 137, с. 270; 58, с. 1023–1024; 205, с. 372, 852; 45, Т. 4, с. 372; 124, с. 813; 88, с. 329; 3, с. 1092]. Рос. *ушкуйники* ‘річкові розбійники, що відкрито гуртом вирушали на грабунок, а потім торгували здобиччю’ [50, с. 529], літописне *ушкуиницьи, ушкуиници, ушкуиници разбоиници* 1371, 1384, 1385, 1389 років [178, Т. 3, с. 1344], яке Макс Фасмер відносить до гнізда *ушкуй* ‘вид річкового судна’ [209, Т. 4, с. 180–181]. *Ушкуйничать* ‘вирушати на грабунок ватагами на ушкаях’ [50, с. 529]. Рос. олонецьке і заонезьке діалектне *ушкай, ушкой, ушкойка* – ‘човен-довбанка, маленький човник, душогубка, байдак’ [89, с. 126; 97, с. 70], також *ушкуйка, ушкой, ушкуй* ‘човник, невеликий човен’ [121, с. 411; 120, с. 54–55, 245–346; 122, с. 111], *шкоя* ‘різновид судна’ [50, с. 638]. Укр. *ушка* ‘річкове піратське судно’ [137, с. 270].

Із літописів відома така інформація: *ушкуи* – 1320, 1366, 1380 роки, *ускуи* – 1418 рік, *скуй* – 1463 рік (виникло гаплогологічно), *оскуи* – 1473 рік, *ушколь* – 1553 рік [178, т. 3, с. 397, 1266, 1344; 178, Т. 2, с. 1344; 267, с. 235]. Крім того, наприкінці XVII – на початку XVIII ст. у російській мові є варіанти назв кораблів: *ушкаль, ушколь* [267, с. 235]. Лексема *ушкол* – ‘лодія, човен’ існує в російських говірках [50, с. 529]

Готи могли стати посередниками при передачі терміна, що виник у зоні германо-фінських контактів, хоча фіно-угорське походження цих слів безперечне. Зокрема, видатний фінський лінгвіст Й. Ю. Міккола обґрунтовує їхнє вепське походження, виводячи від давньовепського *wiskoī ot uin ‘плаваю’. У Тавастії дві місцевості, Сааріс і Кулсіала, у 1507 і 1508 р. були обкладені штрафом

“через їхні *wisko*”, а з іншого джерела бачимо, що *wisko* – це щось, що належить громаді. В одному джерелі 1539 р. це слово пояснене як *färdebåtar* ‘човни’, а в іншому джерелі того ж часу – як *sochnebåtar* [289, с. 163–164]. Міккола обґрунтовує давньовепське походження аналізованого слова. Старошведська хроніка Еріха, укладена близько 1320–1321 років повідомляє у розповіді про події на Ладозькому озері, що шведи, які вирушили під проводом Торкеля Кнуттсона, аби заснувати укріплення Ландскрона, після важкого штурму на березі Карельської землі, “*drapo ther folk ok brendo thera by ok manga vsko gambla ok nu*” ‘перебили люд і спалили їхнє село і багато старих та нових usko’. У наступному рядку, як продовження попереднього, стоїть: “*The huggo sunder thera hapa ok brendo*” ‘вони розбили їхні *hapa* й спалили їх’. Зафіксоване *hapa* ‘однодеревка’, тотожне сучасному фінському *haapio* ‘човен з осики’, ясно показує, що й у випадку слова *vsko* йдеться про човен. Ця форма *vsko* (*usko*), що не має *-i*, є дуже цікавою. Описана битва сталася на Ладозькому озері, і досліджуване слово могло походити з діалекту карельської мови, можливо, також за руського посередництва [289, с. 164].

Й. Міккола гадає, що вепська форма **ushoi* походить від давнішого **wiskoī*, оскільки в олонецьких говірках карельської (спорадично) та у вепській мові після дифтонга з прикінцевим [j], [s] переходить в [š], утрачаючи другий компонент дифтонга. В естонській мові відоме південно-західне діалектне *huisk*, *huizu* ‘човен, шаланда, яхта’ [289, с. 164-165; 121, с. 411; 120, с. 54-55, 245-346; 122, с. 111]. Інший фінський славіст Я. Каліма загалом погоджується з етимологією Й. Мікколи [267, с. 235]. Поділяє її й М. Фасмер [209, Т. 4, с. 180–181]. Прибалтійсько-фінське **uj-* ‘плавати’ та суфікс **-sk-* скандинавського, імовірно, готського походження (дослівно ‘плавзасіб’) закономірно дають руське *ушкy-й* (*й* в кінці – для морфологічної адаптації в слов’янській).

Північноросійська лексема може бути привнесена з півдня чи виникнути паралельно, що менш вірогідно. Вепси – літописна весь Приладожжя, а найдавнішою можливістю засвоїти їхнє слово було перебування разом із вепсами (*vasinabroncas*) та іншими фіно-угорськими народами разом в одній державі. Такою було готське королівство Германаріха у IV ст. [64, с. 129; 18, с. 126; 161, с. 30–31, 33; 190, с. 393–394]. Вірогідно, що готи справді є посередниками при засвоєнні слов’янами терміна, що виник у зоні германо-фінських контактів.

Незвичне для сучасних читачів дум слово ‘ушкали’ зустрічається в одній з найпопулярніших дум – про смерть Федора Безрідного, де

позначає якусь певну категорію козацьких ворогів: *“То не верби луговий зашуміли, як безбожні ушкали налетіли; Хведора Безрідного, отамана курінного, постріляли, порубали, тільки чури не піймали”*. *“Послухай ти, чуро: чи то гуси кричать, чи лебеді ячать, чи ушкали гудуть, чи може козаки Дніпром ідуть? Коли гуси кричать, або лебеді ячать – то сжени; коли ушкали гудуть – мене схорони”* [212, с. 48–50] – записано, по всьому, на Миргородщині, 1814 р. У думі, почутій 1873 р. від славетного О. Вересая в селі Калюжинці Прилуцького повіту на Полтавщині, мовиться так: *“То як ушкала гудуть, так ти схоронися”* [53, с. 19]. *“Як понад лугом ідуть і ушкала гудуть – схоронися”*, – говориться в думі, зафіксованій наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. у Миколаївці Харківської губернії [204, с. 428]. У тексті, записаному в Лохвиці 1876 р., знаходимо пораду: *“А як ушкала гудуть, то ти схоронися”* [111, с. 12]. Такі ж вислови наявні в думі, проспіваній 1882 р. у Лохвиці на Полтавщині: *“Як будуть ушкали густі, то ти схоронися, а як будуть козаки Дніпром-Славутою іти, то ти озовися”*, *“ушкали гудуть, а козаки Славутою не йдуть”* [44, с. 511]. 1902 р. у Волосківцях Сосницького повіту на Чернігівщині цей вислів був так само в ужитку: *“Як ушкали гудуть, то ти схоронися”* [175, с. 195]. *“А як ушкали гудуть, то мене сховай”* – при цьому кобзар Терешко Жадан із села Петрівка Костянтиноградського повіту на Полтавщині, зі слів якого 1932 р. записано думу, пояснив: *“Ото ушкали ж такі татарські розбійники”* [204, с. 443].

Уживаємо це слово також і в думі про плач невільника, наприклад, у записі 1832 р. із околиць Яготина на Полтавщині або з-під Ромнів: *“Будуть ушкали, турки, яничаре набігати, за Червоное море у Орабськую землю запродаати, будуть за них сребро, злато, не лічачи, сукна дорогі, поставами не мірячи, за них брати”* [99, с. 64]. Подібний варіант записаний 1902 р. у Волосківцях Сосницького повіту на Чернігівщині: *“Будуть ушкали, турки, яничари набігати, за Червоне море у Рабську землю продавати, будуть за нас сребро-золото, не лічачи, брати, сукна дорогі, поставами не мірячи, за нас брати”* [175, с. 190].

Це слово розуміли вже не всі кобзарі. За словами О. Вересая, *“ушкала – то пулі, чи бомби, як кажуть тепер”* [53, с. 19; 202, с. 116]. У записі Порфирія Мартиновича 1903 р. бачимо: *“Як у щалах гудуть”*. При цьому пояснюється щодо слова ‘щали’: *“Це називається все однаково, що щали, що пещери, то однаково. Там чужоземці загибали у тих щалах”* [204, с. 435, 437]. В іншому варіанті цього ж запису: *“Там чужоземці засідали у тих щалах”* [204, с. 439, 442].

В двох останніх записах бачимо прояви “народної етимології” щодо цього слова. Народна етимологія зустрічається у всіх мовах і є певною мірою засобом, завдяки якому два загалом етимологічно

неспоріднені слова, пов'язані між собою. Прагнення народної свідомості спрямоване на перетворення незрозумілого в загальнозрозуміле. Як зазначає Клеменс Ганкевич, якщо сприймання першопочаткового внутрішнього значення кореня запозиченого слова забулося або при запозиченні не було в наявності, то відчуття мови може знайти помилковий шлях, тоді зіставляє незрозуміле слово з іншим і робить його з тим останнім фонетично схожим. Цей процес граматичного зв'язку й асиміляції двох слів, які є етимологічно неспорідненими одне з одним і не мають між собою нічого спільного, і називають народною етимологією. Для такої подібності можуть бути дві точки дотику: або певне слово подібне за формою звучання до іншого, або ж у мовця є бажання, крім фонетичної подібності, відчувати ще й спорідненість між функціями обох слів [229, с. 4; 258, с. 478].

Отже, у випадку слова 'ушкал', яке вживається в українському героїчному епосі, зі значною вірогідністю йдеться про лексему прибалтійсько-фінського походження, котра могла бути засвоєною за германського посередництва, починаючи з готських часів. Вона мала значення 'річковий або морський розбійник, пірат, корсар', із видань дум і старовинних словників потрапивши до поезії, історичної белетристики та навіть наукової літератури. Залишило це слово слід і в прізвищах на території України [156, с. 227].

● ХОРУГВА – запозичення гот. hrugga, *hari-hrunga > *hurrunga могло бути в період VIII–IX ст. із германської, коли слов'яни могли сприймати християнство від залишків готів, якщо розглядати це слово як християнський прапор із зображенням святого. Хороуговъ – військовий прапор; військовий загін (XV ст.). Дангл. hrung 'жердина, важка палиця, балка', сангл. rung, снн. runge 'жердина', двн. *runga, *hrunga, нім. Runge 'жердина, перекладаина', суч. англ. rung 'щабель драбини' [166, с. 17; 189, Кн. 1, с. 378; 272, с. 192; 230, с. 181; 300, с. 189; 324, с. 481; 78, с. 142]. Р. Льове і К. Уленбек теж вважають, що дцсл. choragy (є значенні 'прапор') є запозиченням з германської, пор. вл. chorhoj 'прапор' [277, с. 318; 318, с. 395–396; 331, с. 78]. В "Думі про Івана Коновченка": "*Короговъ крещату выставляе; Червону короговъ; червону корогов; Чорну корогов*" [202, с. 24, 44, 57, 83]. В думі "Самійло Кішка": "*Червоньги, хрещатьги, давнїи Корогвы*" [201, с. 48]. "*Вели цвѣтну хришьчату козацьку хоругву на гардан виносити, / та до гори на списах підносити... То козаки стару хоругву на гардан виносили*" [204, с. 559].

● ЦЕБЕР, ЦЕБРО – нім. Zimmer, свн. zum(m)er, zimber, двн. zimbar 'будівельний ліс, дерев'яна будівля, житло, кімната', дсакс. timbar, нідерл. timmer 'будівля', дфриз., дангл., англ. timber, днорв.

timbr, шв. timmer, дан. tømmer ‘будівельний ліс’. Звідси виводять дієслово нім. zimmern, свн. zimberen, двн. zimbarōn, дсакс. timbrian, снідерл., нідерл. timmeren, дфриз. timbria, дангл. timbr(i)an, днорв. timbra, шв. timra, дан. tømra, гот. tim(b)rjan ‘(із дерева) будувати’. Звук b у праформі герм. ‘будівельний ліс’ – епентеза до старішого *temra- з *demro-.

Укр. *цебер*, бр. *цэбар*, рос. діал. *цебарь*, *цыбар* ‘кадівб, відро’, киеворус. *цебрь* ‘міра вівса’, пол. *seber*, стп. *czebr*, *czeber*, *czber*, ч. *džber* ‘відро’, стч. *čber* ‘ночви, діжка’, словацьке *džber*, словенське *čebèr*, сербське і хорватське *čàbar*, болг. *чебър*, полаб. *cabar*. В українській мові слово має низку варіантів: *цебро*, *цебер*, *цеберко*, *цебрик*, *цебриця*. Тлумачний словник спеціально звертає увагу у визначенні на те, що це ‘велика дерев’яна посудина’, ‘конічна переважно дерев’яна посудина з дужкою’, ‘велика циліндрична посудина; кадівб, чан, відро’. Воно засвідчене і в рум. *ciubar* ‘цебер’, і в уг. *cseber* (заст.). Про колишню більшу поширеність лексем цього кола свідчить і полтавське діалектне слово *цебро* ‘шматок дерева, видовбаний у вигляді миски, рід великої дерев’яної тарелі (для хліба, різання кавунів тощо)’. На готське походження його вказує матеріал говірок альпійської області, де в VI ст. мешкали лангобарди. Так, це ж саме слово позначене в алеманських діалектах Швейцарії у значенні ‘шаплик, цебер’ – *zober*, *zéber* (Люцерн), *söber* (Золотурн), *zuber* (Тургау, Гларус) – і вказує на продовження цієї ізолекси в італійській Ломбардії (*seber*, *ziber*), у П’ємонті (*seber*, *sebréta* ‘дерев’яна посудина з двома вухами’: *seber* у Павезе, *suvrèt* ‘посудина для напування худоби’ у Кварні), в генуезькому *sebru* тощо. У тексті “Кодекс Кастанус” існує вокабула *soibrum* (1028 р.) із близьким значенням ‘скриня’. Відомості з української мови засвідчують дуже схожий вокалізм українських діалектних форм: *цэбер* на Правобережжі, *цобер* у кількох селах на півночі Рівненщини, *цебѣр* на Поділлі, крім того – *цебрик* від Волині до Дністра, *цеберка* на Лівобережжі [170, Т. 11, с. 191; 189, Кн. 2, с. 469; 190, с. 376–378; 273, с. 68; 230, с. 437–438; 272, с. 345; 300, с. 404; 331, с. 146]. Знаходить застосування в думі про Хвеська Андибера так: “По *цебру* меду, оковитої горілки постановляли”; “Насті кабашиї за *цебер* меду застановляв”; “Тепер міні *цебер* меду, а други горілки насипай”; “Шинкариці молодій за *цебер* меду застановляє” [202, с. 135, 138, 140, 143, 190].

Аналіз лексики українських дум виявив у ній архаїчні запозичення зі скандинавських мов, які сягають доби слов’яно-готської культури. Етимологія сорока семи відібраних лексем (табл. 3.1) показує їхню належність до готизмів, запозичень через готське посередництво з інших мов або кальок із германської і засвідчує

збереженість у деяких із них семантики, властивої джерелу запозичення.

Таблиця 3.1

Глосарій готських запозичень в українських думах

Лексика українських дум (значення)	Прагерманська форма, готський (або скандинавський) відповідник	Лексика українських дум (значення)	Прагерманська форма, готський (або скандинавський) відповідник
БІР	Дісл. <i>borr</i> 'дерево, хвойне дерево', ісл., шв. <i>barr</i>	ПЛУГ	* <i>plōga</i> , дісл. <i>plógr</i>
БАЛАКИ 'щось недобре, шкідливе'	* <i>balns</i> – згубний, шкідливий; гот. <i>balwawesei</i> 'злість, злісність, злоба', <i>balwjan</i> 'мучити, катувати, турбувати', <i>balweins</i> – 'тортури, покара'	ПОЛК	* <i>fulka-druxtiz</i> , двн. <i>folk</i>
БАРВА 'одяг'	* <i>fabrwa-</i> , * <i>farxwō</i> 'кольоровий', гот. <i>farwa</i> 'форма, вигляд'	ПОМИНАТИ	* <i>mundiz</i> 'згадка', гот. <i>gaminþi</i> 'спогад, пам'ять'
БИСТРИЙ	ісл. <i>bysja</i> 'з великою силою витікати', норв. <i>boysa</i> 'стрімко поспішати вперед'	РЕБРО	* <i>rebjan</i> , дісл. <i>rif</i> 'ребро'
ВИНО	* <i>vīna</i> , гот. <i>wein</i>	СІДЛО	* <i>sadulaz</i> , ісл. <i>söðull</i>
ВРАГ 'диявол'	* <i>waraz</i> , Гот. * <i>ga-wargeins</i> , * <i>ga-warwjan</i> 'проклинати', "невдячний" <i>launa-waraz</i>	СІРИЙ	* <i>grēwaz</i> , * <i>κ(h)eiro-</i> , дісл. <i>bárr</i> , <i>barr</i> 'сірий, сідий'
ВОЛОХ	* <i>walh-</i> , гот. * <i>walbs</i>	СКЛО, ШКЛО	дсканд. <i>stikill</i> 'кінчик питного рогу', гот. <i>stikls</i> 'кубок'
ГАК	прагерм. * <i>hakōn</i> , нісл, фар. <i>baki</i> , норв., шв. <i>bake</i>	СНІП	двн. <i>snuaba</i> 'пов'язка'
ГАРАЗД	* <i>garazds</i> 'здатний добре говорити', дісл. <i>rodd</i> 'голос'	ТІЛО, укр. <i>тло</i>	<i>tila</i> 'оброблена земля'
ГОЛИЙ	* <i>kalwaz</i> , дангл. <i>calu</i>	ТРУНОК	* <i>drenkanan</i> , гот. <i>dragk</i> , <i>draggk</i> , * <i>andrigkan</i> 'напитися, сп'яніти'
ДОМОНТАР	Сканд. <i>heimsker</i> 'нерозважливий, безрозсудний', <i>heima</i> – 'будинок, дім', двн. <i>heimisc</i> – 'той, хто живе у своєму власному домі'	УШКАЛИ	* <i>usboi</i> , * <i>wiskoī</i>
ДОЩ	двн. <i>tun(i)st</i> 'гроза', норв. (діал.) <i>dusk</i> 'feiner Regen'	ХВИЛЯ	гот. * <i>wulan</i> 'кипіти, вирувати'
ДРІБНИЙ	дісл. <i>drafna</i> 'подрібнювати', <i>ga-draban</i> 'витесувати, видовбувати'	ХЛІБ	* <i>xlaibaz</i> , гот. <i>blaiþs</i> (бездріжджевий хліб)
ДУМА	гот. * <i>dōms</i>	ХМАРА	пгерм. <i>xamaraz</i> (молот бога грому)
ДУНАЙ	* <i>Dunaw</i> / <i>Dunaj</i>	ХОРУГВА	гот. <i>brugga</i> , * <i>hari-brunga</i>
КАМІНЬ	дісл. <i>hamarr</i> 'камінь, скеля'	ХРЕСТ	дісл. <i>kross</i> , <i>krúss</i> , дсакс. <i>krúce(-wika)</i>
КНЯЗЬ	* <i>kunigys</i> , похідне від <i>kuni</i> 'рід'	ЦАП	крим.-гот. <i>stap</i> 'коза', дісл. <i>hafr</i>
КУПИТИ	* <i>kaupjan</i> , гот. <i>kaupōn</i> 'займатися торгівлею'	ЦЕБЕР, ЦЕБРО	* <i>temra-</i> з * <i>demro-</i> , гот. <i>tim(b)r-jan</i> '(з дерева) будувати'
ЛЕБІДЬ	дісл. <i>olþr</i> , <i>elþr</i>	ЦЕРКВА	гот. * <i>kyrikō</i> , дсканд. <i>kirkeja</i> , гр. <i>κυριχόν (otxíov)</i>
ЛІС	дангл. <i>las</i> 'вигін, пасовище'	ЧУБ, ЧУПРИНА	прагерм. * <i>skuftan</i> , гот. і двн. <i>skuft</i> 'волосся на голові'
МЕЧ	крим.-гот. <i>mycha</i>	ШАТИ	пгерм. * <i>betaz</i> 'одяг', свн. <i>bāz</i> , <i>hæze</i> 'каптан, одяг'
МИСА, МИСКА	гот. <i>mēs</i> 'стіл', 'тарілка'	ЩИРИЙ	прагерм. * <i>skiriz</i> , гот. <i>skeirs</i> 'світлий, ясний, явний'
МИТО	гот. <i>mōta</i> від <i>mitan</i> 'міряти'	ЯНГОЛ	<i>Ingdolon</i> , <i>aggil(j)us</i> 'посланець', дсканд. <i>engill</i>
МНОГИЙ	гот. <i>manags</i> 'значний у розмірі', <i>managdīps</i> 'велика кількість'		

Частина з них присутня також і в інших слов'янських, а також у балтських, романських і фіно-угорських мовах, які зазнали скандинавського впливу. Окремі з них стали надбанням літературної мови та широко вживані в побуті, інші перейшли до розряду історизмів та архаїзмів, звузивши сферу вжитку.

Висновки до розділу III

У розділі III здійснено огляд слов'янських запозичень із готської мови та проведено етимологічний аналіз лексики готського періоду в мові дум. Основним доказом прадавності формування словника дум є лексичні елементи часів слов'яно-готської міжмовної взаємодії. Значна насиченість наведених тут слів германського походження зазвичай побутує і в інших фольклорних жанрах, але такої насиченості ними, як у думах і близьких до них творах, ніде більше немає. Важливо, що багато слів українського епосу має такі ж специфічні відтінки семантики, як і їхні германські відповідники. Новизною дослідження є те, що вперше в українських думах виявлено коло лексем, успадкованих від скандинавів та отриманих за скандинавського посередництва, здійснено їхній етимологічний аналіз.

Добір цієї лексики проведено, спираючись на результати етимологічних праць і методологію таких мовознавців, як В. Мартинов, В. Топоров, С. Бурлак та ін. Для додаткової аргументації залучено етимологічні словники германських та інших мов. Дібрані лексеми в думах наведено в їх найближчому контексті для перевірки їхньої семантики і специфіки вживання. Дослідження лексики дум проливає світло на їхню генезу, окресливши коло вірогідних запозичень із ранньосередньовічних скандинавських мов, насамперед готської, які віддзеркалилися і закріпилися в українському фольклорі, переважно в козацькому епосі.

Наявність цих слів у пам'ятках, які найповніше уособлюють живу стихію мови свого часу, свідчить про поширеність германізмів у тогочасній розмовній мові.

За результатами поглибленого вивчення різних сфер народної культури можна зробити висновок, що слов'яно-скандинавська мовна взаємодія мала місце майже в усіх сферах життя традиційного суспільства, а запозичені слова активно вживали у процесі міжетнічної комунікації. Вони стали невіддільною часткою мови нашого народу; тісно пов'язані з релігійними уявленнями, зокрема ранньохристиянськими, із військовою сферою, господарством.

Отже, вивчення лексики козацьких дум являє собою для

дослідників історії української мови та германістів особливу цінність, оскільки висвітлює певні обставини запозичення, що сприяють реконструкції загальної історичної картини перебування германських племен на українських землях. Це підтверджуємо й тим, що вказані германізми застосовують і в сучасній літературній мові, куди вони могли проникнути лише з народної мови. Водночас, у пам'ятках епосу XV–XVII ст. представлено і пласт германізмів, які не властиві сучасній мові (*барва, ушкали, балаки, трунок, домонтар/домотур* та ін.).

СТИЛІСТИЧНІ ЗАСОБИ В УКРАЇНСЬКОМУ І СКАНДИНАВСЬКОМУ ЕПОСАХ

4.1. Постійні епітети в системі художніх засобів епосу

Епітет – один з основних компонентів художньої організації вербальних текстів епосу. Якщо сюжети виникали і забувалися, то ритміка, епітети, композиційні схеми, а також деякі образи й порівняння були сталими елементами народної поезії, які зазнавали лише зовсім повільних змін [42, с. 236]. Підтвердженням стародавності епосу може бути схожість прийомів творчості з найдавнішими пам'ятками:

- а) значна кількість епітетів, тобто таких означувальних слів, які вказують на якусь суттєву рису предмета і постійно супроводжують його;
- б) застосування тавтологічних виразів;
- в) застосування порівнянь;
- г) застосування паралелізмів [78, с. 167].

Саме тому важливим є дослідження поетичних образів і стилістичних засобів їхнього зображення в українському епосі для порівняння його зі скандинавським.

Уживання поетичних засобів зумовлене потребою художньо збагатити суто історичний матеріал [335, с. 332]. Володіння засобами епічного стилю є найважливішою основою знання і уміння співця-імпровізатора. Імпровізаційний стиль виробляє свою окрему техніку, яка спирається на *“сталіх схемах епічного оповідання, епічних повторах і традиційних формулах епічного стилю”*. Співець має у своєму розпорядженні епічні вислови, епітети, символи, порівняння, взагалі постійні формули для зображення подій, осіб, предметів, природи і різних ситуацій [87, с. 32]. Він продовжує творчу роботу, інакше розуміючи, чи, можливо, інакше висловлюючи подробиці. Чимало предметів оживає завдяки постійним епітетам, порівнянням. Жоден виконавець не повторює дослівно почуту ним пісню. Кожна епічна пісня має стільки ж варіантів, скільки співців, які виконували цю пісню раніше. Епічний співець може зображати тільки ті події, які живуть в пам'яті його народу: на всі інші не відгукнуться його слухачі [118, с. 3].

Народний епос ґрунтується на таких чотирьох засадах:

- 1) на повільності розповіді – співець затримує розповідь на окремих, навіть незначних моментах дії;

2) на повторенні – народний співець декілька разів висловлює думку чи цілу низку думок; він не може швидко звільнитися від уявлення, що захоплює його увагу, і за допомогою повторів не лише полегшує слухачу запам'ятовування, але й підсилює враження;

3) на застосуванні постійних епітетів – за їхньою допомогою співець досягає своєї мети – зобразити предмет у його почуттєвій визначеності;

4) на застосуванні порівнянь, які роблять предмет наочнішим і затримують на ньому увагу слухачів [118, с. 5].

Постійний епітет є однією з характерних особливостей епосу. Епітет, за словами М. Сумцова, є уламком прадавнього світогляду і побуту, уламком найдавнішого образного стану. В епосі епітети фіксують традиційне, характерне для народу сприйняття світу. Постійний епітет є не просто прикрасою, він робить предмет наочнішим, вказуючи на ознаку, яка його оживляє. Особлива форма дум робить епітети дум відмінними від епітетів пісні. Основний характер дум – поважний і повчальний – опрацьовує епітети на свій лад [118, с. 17; 42, с. 292; 30, с. 180]. Ф. Міклошич називає думи баладами і зазначає, що в них збереглося багато рис народного епосу, зокрема поетичні епітети [118, с.25].

4.1.1. Епітети при власних іменах

Кожне доповнення, яке взагалі може існувати, використовується в епосі, щоби надати маленькому реченню нову вершину. Самі поняття, які поєднані апозиційно з епітетами, змінюють своє значення. В. Хавел указує на важливість у германському епосі епітета-прикраси при іменах людей. Власні імена постійно виступають в ролі приймача епітета [259, с.14]. Власне ім'я вже самі собою є поезією. Тут є й інше завдання – підпорядковувати окреме поняття більшій категорії, наприклад, вказавши належності до роду, племені [286, с. 197]. У думі про Івана Коновченка говориться, що козаків збирає “Филоненко, Корсунський Полковник” [202, с. 29]. Епітети до власних імен відзначаються стабільністю щодо імен власних у давньоскандинавській поезії: наприклад, в *Hyndluljóð* для Оттара багаторазово застосовують вислів “*Óttar heimski*” ‘Оттар нерозумний’ або “*Óttar unga*” ‘Оттар юний’ [243, с. 122–125; 286, с.198]. Часто в ролі епітетів біля власних імен у скандинавському епосі виступають прізвиська, які вказують на особливості тіла, окреслюють ознаки особистості, майстерність, родинні зв'язки [275, с. 54]. Схоже є і в українському епосі: Перебийніс, Кривоніс, Криворук. Інколи у функції епітетів біля власних імен в скандинавському епосі виступають

прізвиська, які вказують на колір волосся. В “Едді” згадано Сафарі, сина Свена Рудого (*Safari Swan enit rauða*) [243, с. 123]. Поряд із Самійлом Кішкою стоїть “Марко Рудий, Суддя військовий” [201, с. 45]. Як бачимо, в останніх обох випадках епітет ‘Рудий’ застосовується однаково для ідентифікації та диференціації певної особи. Як ідентифікація персонажів ісландських саг також виступають інші кольороназви, функціуючи як прізвиська (Білий, Сірий, Чорний, Червоний Плащ, Сірий Плащ, Руда Борода).

Як прикметник, так і іменник, навіть усе речення можуть бути формульно пов’язані з іменником, який потрібно визначити як особливий. Це пояснення з кількох слів, розташованих після означуваного імені у функції прикладки. Така характеристика персонажа зафіксована за ним і зустрічається упродовж твору неодноразово. Стійка апозиція трапляється у найдавніших піснях “Едди”, особливо в *Frymskviða* і *Volundarkviða*. Інколи це може бути такого роду апозицією, яку можна поставити в один ряд з повторенням: “*Oddin, aldinn gautr*” ‘Одін, старий гаут’; “*Niðuð Niarra dróttin*” ‘Нідуд, ньярів володар’ [243, с. 18, 133]. Схоже явище бачимо в іспанських романсеро: “*Viara y Galve, capitanes de Almanzor*” ‘Віара і Гальве, воеводи Альмансора’ [72, с. 77]. Апозиція, що позначає ранг, тут стоїть ще поряд з ім’ям власним, не так як згодом на місці ім’я. До апозиції належать також вказівки на рід, ступінь спорідненості (батько, мати, сестра, син), але всі вони стоять поряд з іменем. Атлі називає свою дружину *Guðrún Guúka dóttir* ‘Гудрун донька Г’юкі’ [243, с. 248]. У думі “*вдова мала собі сина Івася вдовиченка Коновченка*” [202, с. 28]. Схоже свідчення давності застосування таких епітетів бачимо в українських думках і щодо очільників козаків: “*Барабаш, гетьман молодий*”, “*Филоненко, Корсунський Полковник*” [202, с. 29, 31, 161].

Розрізняють за допомогою епітетів людей і за віковою межею, поділяючи на молодих і старих. Найулюбленишим епітетом для окремих осіб у народів Півночі є ‘старий’ – Альф старий, Горм старий. Одін зветься просто “Старий”, Гільдебранд – старий гун. У фінів бог грому зветься Укко, що фінською означає ‘старий’. Типовими епітетами є ‘старий’ в “Пісні про нібелунгів” (*der alte Hildebrant*) [286, с. 201]. Постійним епітетом для Вате, одного з героїв “Кудруни”, поряд з *küene* ‘відважний’, *wise* ‘мудрий’ та *grimme* ‘лютий’ є також часто *alte* ‘старий’ [271, с. 91, 147, 160, 278, 281, 452]. У думках під час походів сім’ю молодому козакові заступає колектив вояків, а батьківські напутні слова він отримує з вуст полковника (отамана). Тому полковник для Коновченка “*батько старий*” [202, с. 36]. Розум і досвід отамана Матяша показано в думі “Отаман Матяш старий” [202,

с. 127]. Для підсилення драматизму загибелі Коновченка епітетом постійно підкреслюється його вік: “дитя молодое”, “молодого Коновченка постріляли, порубали” [202, с. 32, 78]. Епітет ‘молодий’ зустрічаємо в “Пісні про нібелунгів”. Якщо Гернот “сміливий”, “відважний”, то Гізельгер постійно “молодий” (*Giselher der junge*) або “дитя” (*Giselher das kind*) [240, с. 2, 50, 64, 79, 353, 354].

Епітет ‘старий’ народи Півночі так само вживають для опису природи. Фризи приязно називають північно-західний вітер *Uald* ‘Старий’ [320, с. 78]. Прекрасний епітет для моря *aldinn marr* зберегла “Едда”, щоб підкреслити існування моря з прадавніх часів [286, с. 197; 243, с. 94]. Цей епітет бачимо у А. Метлинського для шанованої українцями ріки: “старий Дніпр” [116, с. 452]. У думі “Вдова Сирка Івана” козаки приїздять “до стародавнього Гору” [202, с. 124].

Підсумуємо, епітети при власних іменах в обох епосах стають типовими. Їхнє призначення – вирізнити певну особу серед інших за віком, станом, належністю до роду, характером. Обидва епоси застосовують епітети у вигляді давнього стилістичного прийому апозиції.

4.1.2. Епітети для позначення матеріалу

Варто звернути увагу й на епітети для позначення матеріалу, особливо щодо обробленого металу. Давньоскандинавська поезія показує пристрасть до епітета ‘золотий’ як бажаного ідеалу. Епітетні сполуки з компонентом *золотий* актуалізують сему коштовності в епосі. Із золотом пов’язують зброя коня, кубки, оздоблення одягу, зброя, прикраси. Універсальним ідеалізуючим епітетом для всіх цих речей є *gullin* (золотий) і близькі до нього *gullbókaði* (гантований золотом), *gullbiartra*, *gullbiartna* (блискучий від золота), *gullnum*, *gullit*, *gullnar* (вкритий золотом), *gullroðna* (укритий червоним золотом), *gyltum* (позолочений) [243, с. 16, 22, 49, 71, 72, 101, 158, 168, 173, 201, 242, 259, 267, 300]. “Прикрашена золотом” (*gullvarið*) є звичайним епітетом для жінки, золото і коштовності, наявні у посазі нареченої, належать до її спадку [335, с. 189; 280, с. 19]. Кінь героя скандинавського епосу має на собі достатньо золота, як-от золоті вудила, підкови [286, с. 210].

Подібне бачимо і в українців. Федір Безрідний залишає своєму джурі у спадок “сідельця золотий, жупани голубий й гантовання золотий” [204, с. 428]. Про козацького коня говориться: “На тім коні золотес сідло, / А на тім коні золота грива” [4, Т. I, с. 3]. В українських колядках співають про “золоті перстні”, “золотий човен”, “золотий стілець” [4, Т. I, с. 2, 8]. У думі про Івана Богуслава “молодая паня” і головний герой “приходять у світлицю, / Сідають на золоту скамницю” [204, с. 380]. Закликають козаки

Івася Коновченка не збивати за плутом “золотих підків” [202, с. 65]. Символом влади гетьмана Барабаша є “щирозлотний перстень” [202, с. 157]. Хвесько Андібєр став “щирозлотний обушок виймати”, полковник для Івана Коновченка “щирозлотії кубки виставляє” [202, с. 136, 294]. Як уважає О. Міллер, ця ідеалізація могла залишитися в народній поезії внаслідок того, що народна уява звикла мати справу з золотом у піснях міфічних – цій споконвічній і колись єдиній поезії [119, с. 621].

Срібло зустрічається у давньоскандинавській поезії так само часто. Навіть найвеличніший із залів богів оздоблено золотом і сріблом. У найдавнішій героїчній пісні “Едди” Volundarkviða срібло (*silfri*) як оправа для прикраси фігурує поруч із золотом [243, с. 138]. Як зазначає Тацит, давні германці навіть надавали перевагу сріблу перед золотом [185, с. 355]. У срібному посуді подають їсти Рігу: “*Fram setti hón / fulla skutla, / silfri varða*” [243, с. 117]. Срібло згадуване і як частина скарбу: “*silfri snæhvítu, silfr*” [243, с. 283, 288]. Фрея називає золото і срібло рівноцінними речами, коли говорить про свої обладунки, не вирізняючи їх між собою: “*þótt or gulli væri, / ok þó selja, / at væri or silfri*” ‘віддала б його, хоч би був із золота чи срібла’ [243, с. 22]. Схоже є і в українському епосі. Як ознаки достатку згадано у козаків “по кишенях срібні гроші” [202, с. 182]. Звертається в думі брат до сестри: “Помой миски сребнії, / ІІ ложечки золотий” [99, с. 111]. Для брата “старшая сестра коненька виводить, / Середня зброю срібную виносить” [203, с. 89]. Як одне ціле (скарб, багатство) звучить “срібло-злато” в думі про невільників [201, с. 6]. В одному з варіантів думи про козака Голоту татарин каже, що збирається за полоненого козака взяти “срібнії гроші”, в іншому – “много червоних не лічачи” [4, Т. 1, с. 170, 172].

У давні часи обидва метали вважали дуже цінними, хоча золото частіше репрезентує цінність предмета. Пізніше цінність срібла падає щодо вартості і служить, аби відтінити контраст щодо золота, як металу вищої вартості. Однак в ідеалістичній поезії, на відміну від реалістичної, обидва ці метали є рівноцінними [286, с. 212]. У середньовічній поезії вони також стоять поруч. Порівняння металів іде тільки за їхнім блиском. Багряний колір золота (*gull glóðrautt*) протиставлено сірому кольору срібла (*grá silfri*) в “Едді”, коли Гудрун порівнює Сігурда зі своїми братами [243, с. 118]. В ісландській сазі про Стурлуга Працелюбного (близько 1300 р.) давній меч після того, як ним ударяють об камінь і з нього обсипається іржа, блищить наче срібло, там же для порівняння краси дівчини говориться: “як червоне золото сяє яскравіше, ніж мідь, або сонце світить яскравіше, ніж інші світила” [40, с. 117, 133]. В ісландських сагах про мідь, на противагу золоту,

кажуть, що вона жовта [71, с. 110]. Тільки у пізньому середньовіччі мідь, срібло й золото утворюють справжню градацію за своєю вартістю. Водночас в епосі сербів бачимо чітку межу щодо цінності металів. У творі “Цар Константин і самоук” для різних категорій священнослужителів ставлять різні столи: для архіпастирів – із чистого золота, для ченців – зі срібла литого, для послушників – із дерева [42, с. 34].

Що до давніх германців, то згадки про залізо з’являються лише в пізніших творах англосаксонської і північної поезії. За небагатьма винятками, залізо кували вони тільки для військових цілей [185, с. 356]. У давніших піснях “Едди” є поодинокі згадки про залізо, вони частішають у пізніших піснях (*меч, щит, кольчуга*). При цьому *járn* означає як залізо, так і залізну зброю (*меч*) [243, с. 150, 248, 299]. В англосаксонській поезії слово *iren* зазвичай теж застосовують для зброї, – у формі як іменника, так і прикметника для позначення і людей, і загону воїнів [9, с. 45]. У давні часи залізо ще вважали таємничим, чарівним металом, тільки у пізніший час вводять у поезію реалістичніші поняття для металів замість золота [286, с. 214]. В українському епосі про ‘залізо’ йдеться рідко – це хіба що епітет-тавтологія (“*кайдани-залізо*”, “*кайдани, залізо*”) [201, с. 6, 7]. Як зазначає І. Срезневський, таке поєднання заліза з мечем і кайданами як символами влади свідчить про давні германські уявлення [176, с. 13]. Зокрема в данській баладі “*Holger Danske og stærk Didrik*” у Хольгера Данського владним символом є його корона з червоного золота (*Han lader sig krone med røde Guld*), а у троля Свертінга, супротивника Хольгера, – великий залізний жезл (*stor Staalstang*) [297, с. 24, 25].

Для ідеалізації й позначення цінності предметів побуту, зброї, прикрас в українському і скандинавському епосах використовують найчастіше епітети ‘золотий’, ‘срібний’, які є майже рівноцінними. Про залізо і мідь згадується менше.

4.1.3. Епітет як засіб творення контрасту і повторів

Епітет служить у семантичному просторі епосу як для позитивної емоційної оцінки, так і для негативної, а також для опозиції ‘свій’ / ‘чужий’. Контраст у цьому разі ґрунтується на епітетах, які загалом є прямими емоційно забарвленими характеристиками своїх і не своїх. В епопеї “Беовульф” про Гренделя сказано, що він “*зловісний татъ*”, “*гість-убивця*”, “*демон чужинний*”, “*богоборець*”, “*недруг*”, “*почваръ*”, “*той, хто лиходійствами [...] роду людському завдавав скорботи*” [9, с. 40, 43–44]. Водночас Беовульф – “*корабельник мужній*”, “*муж міцнодуший*” [9, с. 31, 41]. У думі “Плач

невільників” про турецького пашу сказано: “*баша турецький, бусурманський, / Недовірок християнський*” [201, с. 7]. Якщо у варіантах думи про герць козака з татариним, записаних М. Максимовичем і П. Кулішем, про козака говорять, що він “*молодий*”, “*сердечний*”, то в обох варіантах “*татарин старий бородатий*” [202, с. 8, 11]. Інколи епітет замінює собою іменник і виступає у функції підмета: “*Сивий бородатий з лівого боку найжджає*” [202, с. 46]. Подібне протиставлення можна помітити й у скандинавських творах. Гудрун так описує тих, хто прийшов зі співчуттям до неї: “*Inn gengu þá iirum líkir Langbarðs líðar, hfðu loða rauða, stuttar brynjur, steypa hiálma, skálmum gyrðir, hfðu skarar iarpar*” ‘до палати ввійшли, подібні до князів, Лангобарда воїни, у червоних плащах, кольчуги їхні в золоті, гострі шоломи, мечі біля стегна, волосся темне’ [243, с. 244]. На противагу червоному кольору та золотому оздобленню щитів у попередній фразі, сірий колір обладунків у наведеному далі прикладі віщує зло, його вжито як вираження негативного ставлення до ворогів. Ода, герой “Переказу про меч Тюрфінг”, у своїй пісні зображує супротивників так: “*Я бачу людей, які йдуть від Минарвагар, в сірих панцирях, які прагнуть бою, / вони злі почали битву*” [215, с. 92].

А. Ольрік, розглядаючи закони епічної поезії і зокрема “закон антагонізму”, зазначає, що сценічний дуалізм скандинавської саги завжди поляризований. Сильний Тор має поряд з собою розумного Одіна чи хитрого Локі; поряд із сумною жінкою знаходиться та, що її втішає чи радіє з її горя. Цей досить простий закон є основним правилом епічної композиції: молодий і старий, великий і малий, добрий і злий [298, с. 6]. Таке протиставлення, що служить для підсилення емоційного впливу, бачимо при застосуванні епітетів у семантичних різновидах ‘розміри’ і ‘світлова характеристика’ в думі “Про сестру і брата”: “*темні луженьки ясним соколоньком перелети, / Широкої поля хоч малим невеличким перепелоньком перейди*” [202, с. 288].

При дослідженні скандинавського епосу Р. Майер указує, що в деяких випадках замість тавтології тут застосовують антитезу, коли всередині вищої мовної одиниці наявний контраст двох членів, який втім створено для взаємодоповнення понять. Так *jung und alt* ‘старий і молодий’ в такому разі може означати, що молоді люди такі ж хороші, як і старі. У *Vafþrúðnismál* флективне повторення слів *fótr við fati* потрібно розуміти як ‘права нога й ліва’, тобто ‘все тіло’ [286, с. 230; 243, с. 65]. В українському епосі бачимо схожий спосіб застосування антитези: “*Гей витоптала орда татарська кіньми маленькій діти, / Ой маленьких витоптала, великих забрала*” [4, Т. 1, с. 73]; “*Старого козака совстречає – Гордим словом сневажас; / Молодого совстречає – О прощаніє не*

приймає” [202, с. 32]. Указано, що орда не залишила після набігу ні малих, ні великих дітей. В іншому випадку – нетверезий Коновченко веде себе негідно стосовно всіх козаків, незважаючи на вік.

Власний зміст слова підтримувано в пам’яті народній зіставленням цього слова з іншим, яке має близьке до нього основне значення. Звідси поетичні епітети та інші тавтологічні вислови (білий світ, червоні золоті) [145, с. 285]. Багаторазове повторення тих самих слів залишає враження величі в поезії нецивілізованих народів і, можливо, є визначальним для давнього періоду такої поезії. Скорботні фрагменти кримськоготської пісні [330, с. 66] починаються саме з “*wara, wara*”, що як зазначає Майер, досить близько стосується початку сьомого періоду Горация *quo quo saleges ruit*. Тобто, уже на самому початку твору стоїть факт, вартий надалі постійної уваги дослідника: такі глибокі корені має повтор слова з історичного і психологічного погляду [286, с. 227].

Як і Ф. Міклошич, А. Ольрік, досліджуючи скандинавський епос, виділяє “*закон повторення*”, яке є необхідним не тільки і не стільки для драматизму, гостроти викладу, скільки для підсилення й повноти зображеного. Пізніша поезія послуговується іншими засобами, щоб підкреслити якесь явище: завдяки змалюванню окремих частин вона передає розмір і значення всього предмета. У народній поезії переважно це живе розмаїття відсутнє, а без нього опис був би швидким і коротким. Щоби запобігти цьому, у неї є єдиний вихід – повтор. Скрізь, де поезія винайшла ефектні сцени і на те є умови, вона застосовує повтор. Без повторів сага не може ані виникнути, ані існувати [298, с. 4]. М. Сумцов зазначає, що поряд із застосуванням епітетів і порівнянь, повторення слів і цілих речень є прикметним явищем у мовленні слов’янського епосу, зокрема дум [184, с. 81].

Давньогерманській поезії властива алітерація. Важливе місце у скандинавському епосі займають алітеровані епітети (*god guta, sunningo craftigost*). Як зазначає Р. Майер, коли вибір епітета визначено змістом іменника, то отримуємо надзвичайно цікаву фігуру “*етимологічного enimema*”. Якщо король в епосі мусить бути милосердним, то саме *riki, mildi* ‘милосердний’ буде постійним епітетом для нього. Епітет може поєднувати обидві властивості (етимологічну і тавтологічну), якщо він виник з кореня головного слова, тобто прикметник чи прислівник утворився від іменника вірша. Це найулюбленіший засіб у народній поезії середньовісній німецькою мовою (*daꝛ wipliche wip; O, wunscher Wunsch*), однак не менше місця він займає і в давньонімецькій, особливо коли прикметник (чи прислівник) походить від іменника того ж вірша (*Daꝛ klaget er klagelisch*). Оскільки тут ідеться не про гру

слів, а про підсилення поняття, то синонім служить саме цьому. Водночас право на існування отримує і варіація. В певному сенсі всі алітеровані епітети поєднують обидві властивості [286, с. 218]. У сербській поезії до іменника ‘темниця’ епітетом є “*клета*” ‘проклята’, “*злая*”, в українському епосі – “*темная*” (“*темная темниця*”) [30, с. 220; 42, с. 37; 203, с. 116]. До цього ж типу епітетів належать “*слава славна*”, “*піший піхотинець*”, “*піший-пішениця*”, “*чужий чужениця*”, “*сирая сириця*”, “*хвилешна хвиля*” [201, с. 107, 110, 125; 202, с. 33; 203, с. 130, 393]. У цьому разі провідний засіб виділення змістовно важливого місця – прадавній, бо найпростіший: це засіб подвоєння. Контексти з тавтологічним епітетом стилістично виразні, емоційно забарвлені. Тавтологічний епітет підсилює риму висловлювання, доводить зв’язок між іменником і прикметником до омонімічної (повної) рими [286, с. 504].

Думи полюбують тавтологію, і в них на кожному кроці трапляються зіставлення синонімів, подвійні слова, повтор прислівників і прийменників [184, с. 82]. Основна відмінність між піснею і епосом полягає, поза сумнівом, у способі оповіді. З одного боку є стислий, ощадливий стиль, який відображає найактуальніше, “*пісенна небагатослівність*”. З іншого боку – неквапний стиль, який змальовує подію повільно, затримуючи увагу на певних місцях розповіді, “*епічна широчінь*” [261, с. 21]. У думках немає ліричної пориву пісні. Дума неквапно і спокійно розповідає. Повторення без усіляких пропусків і скорочень – це не тільки загальне явище, але і загальне правило в думках. Якими болісними і прикрими не були б деякі сцени, образи, вони збуджують поетичну увагу, від них неможливо відірватися, і епос повертається до них [31, с. 249]. О. Веселовський вважає епітети-дублети властивими давньонімецькому епосу, наприклад, *edel und küene*. Те саме бачимо і в українських думках (“*чуден-пречуден*” [202, с. 27]). Пояснює О. Веселовський появу таких епітетів розвитком і розкладанням постійного епітета і вважає їх стародавніми вираженнями плеоназму. Таке накопичення повинно було піднести тон, підкреслити настрій [30, с. 191]. Схожі формули давнього епосу зустрічаємо в дієсловах та прислівниках дум: “*плаче-ридає*”, “*грає-виграваває*”, “*тяжко-важко*”. Безперечним атрибутом дум, за словами М. Плісецького, є приспів “*Гей-гей, гей*” після кожного рядка [138, с. 261]. Він відповідає приспіву “*huj, huj*”, “*hej*” найдавніших епічних пісень лужицьких сербів (сорбів), які сягають ще доби раннього середньовіччя, бо в них згадуються гуни (*Huntše*). Це ще раз може свідчити про давні корені дум. Цей приспів має функцію бойового заклик, який характеризує здобичницькі

настрої сорбських вояків, які повертаються додому, і засвідчений хроністами у варварських народів [308, с. 37–43, 57–59, 64].

Повтори і протиставлення служать для урельєфнення емоцій автора чи зображених героїв. Мета повтору – досягти більшої виразності і експресії у змісті епічного твору. Тавтологічні однокореневі сполуки затримують на собі увагу та сприяють виразнішому зображенню дійсності. Прадавня фігура повтору збереглася і активно вживана в українських думах і скандинавському епосі.

4.1.4. Епітети-кольороназви

Давність виникнення лексики, пов'язаної з кольором, наявність позначення кольору в більшості мовних систем, складність семантичної структури лексики з значенням кольору свідчать про важливу роль цієї сторони когнітивної діяльності людини. Колір, а поготів його семантика є важливими складниками культурного простору, в якому вони функціонують, що й визначає наукову значимість дослідження колористики у межах лінгвосеміотики і семіотики культур [217, с. 418]. О. Микитенко зазначає, що дослідження колористики фольклорного тексту є важливою проблемою сучасної лінгвістики і фольклористики [117, с. 73].

В епосі прикметники кольору часом можуть виступати у своїй прямій денотативній функції, тобто для позначення реальної характеристики предмета, однак при дослідженнях заслуговує на увагу їхня конотативна функція. Епітети кольору виявляють у давньогерманській поезії схильність до постійного супроводу певних іменників, тоді як інші епітети вживані вільніше. Вони найпоширеніші серед епітетів [30, с. 186; 184, с. 84].

Колір як частина образу світу пов'язаний із його сприйняттям і невіддільний від предметного (речового) змісту образу. Існує сталий асоціативний зв'язок між концептом кольору та його прототипом. Зіставний аналіз творів епосу, літературних джерел і наукових праць, присвячених студіям кольору, дає змогу виявити всі значення, приписувані кольору в певній культурі, та порівняти їх. У середовищі носіїв російськомовної, англомовної, німецькомовної та змішаної європейської культур психологи відзначають, що спільними для мовного сприйняття ними кольору є одвічні образи доквілля: для чорного – ніч, ворон, волосся; для білого – сніг, світло; для червоного – кров, вогонь, вино; для жовтого – пісок, сонце; для зеленого – природа, трава, рослини, дерево, листя; для синього – море, небо.

4.1.4.1. Характеристика за світлом

Епітети кольору, які належать безперечно до найдавніших, неможливо відокремити від ширшої категорії епітетів, які уособлюють зорове враження про предмет, його не лише кольорову, але і світлову характеристику (світлий, темний, блискучий, сяючий, блідий). Як виявляється, традиційні форми цієї кольорово-світлової характеристики зумовляють як власно зорові враження, так і певні додаткові мотиви міфології. Вона має, крім того, значення оцінки й узагальнення при ідеалізації [112, с. 116]. У піснях “Едди” шляхетні жінки замість епітета ‘*прекрасна*’ постійно мають епітет ‘*блискуча, світла*’.

Блиск, гострота зброї, пишність кольорів супроводжують опис зброї і спорядження германців за допомогою епітетів, що вказують на ці властивості [286, с. 200]. Як зазначає О. Люнінг, найпомітніше це явище бачимо в епосі германців Півночі, які загалом залишили більше творів давнього пісенного спадку, ніж їхні південні брати. Особлива роль опису зброї помітна при зображенні початку походу чи битви. Так, у кольчuzі майже завжди підкреслюється блиск, коли ж йдеться про щит, наголошують на його розмірах. В “Едді” *skínn af sverði sól valtíva* ‘вблискує сонце на мечах богів війни’ (*sól valtíva* є поетичною перифразою, кенінгом для ‘блиск меча’) [280, с. 25; 243, с. 14].

Навіть пил, який закриває під час битви весь простір, не може затьмарити блиск щитів нібелунгів [240, с. 38]. Характерною особливістю скандинавської поезії є те, що вже у давні часи її поетична майстерність черпала з глибоких джерел патетики, вражала щедрим застосуванням типових порівнянь [91, с. 143].

У семантично-функційному аналізі епітетів скандинавського епосу особливого значення набувало врахування прагматичних функцій означуваних об’єктів, що у фольклорному контексті не тільки виконують семіотичну та когнітивну ролі, а й мають спрямованість на магічну практику. Сакралізація ритуальних предметів та атрибутів, відбитих у текстах епосу, значною мірою ґрунтується на передаванні ознак з усталеною позитивною оцінкою. Меч був особливим об’єктом схвалення, найпершим серед скарбів скандинава і, згідно зі звичаєм надавати коштовним речам власні імена, отримував назву, яку славлено нарівні з ім’ям героя [186, с. 167]. Скандинави в мечі уявляли собі приховане життя. “Сага про Греттіра” називає його “*клинок шляхетний*” [164, с. 32]. Якщо меч розбивався, прийнято було казати, що він “*помер*” [280, с. 329].

Германці особливо шанували богів-мечоносців (Zіо чи Тур, Saxnôt, Heru). Меч, як і інша гостра зброя (спис, стріла), у первісному значенні був символом світлоносного променя, світла. Озброєний

мечем, списом бог світла, як переможець темряви, отримував войовничий характер. Германського бога Неру наближали до балтійсько-слов'янського Геровіта (Herovitus), якого вважали богом війни, і, за словами середньовічного хроніста Герборда, називали латиною Марсом [208, с. 46]. Фіни приписували блискавці сяйво мерехтливого меча бога грому Укко [320, с. 99].

В епосі зустрічаємо предмети, “*двійники*” яких у побуті належать до різних епох та історично несумісні. До таких предметів в епосі ставляться як до реальних, а їхні гіперболічні розміри та ідеальні якості трактують як зовсім природні та повсякденні [149, с. 123]. Саме таким предметом в українському епосі є меч. Застосування слова ‘меч’ виконавець дум Остап Вересай прокоментував так: “*Шабля – меч – усе одно*” [202, с. 116].

Саме з цим словом в українському епосі зустрічаємо епітети і порівняння, пов’язані з віруваннями германців. Порівняння меча з блискавкою знаходимо в думі про Коновченка, коли той “*мечем своїм як блискавка сяє*” [107, с. 85]. У думі про Богданка головний герой, неначе бог-мечоносець, “*виходить серед них, блищить мечем своїм*” [177, Кн. 3, с. 105]. В українському епосі слово ‘меч’ постійно супроводжується епітетами, що вказують на блиск та ідеальні властивості: “*ясний міч*” [201, с. 110]; “*ясенький міч*”, “*ясен міч*” [4, Т. I, с. 129, 332]; “*гострий міч*” [305, с. 304], “*мої зброї ясні*”, “*твою зброю ясную*” [52, с. 13]. Спорідненість швидкості і світла вбачає в епітеті ‘ясний’ О. Потебня [145, с. 319].

Блиск вогню і зброї поєднується в епосі. У думі “Розмова Дніпра з Дунаєм”: “*Огнем мечем воювали*”, а в думі про Івана Богославця, гетьмана запорозького, “*город Козлов огнем-мечем воювати*” [61, с. 223, 244]. У цьому разі очевидне застосування семантичного епітета. Давні германці вірили, що стихію вогню можна закласти у зброю, якщо загартувати її у вогні, відповідним чином відкувати і “*накласти на неї слово*”, щоб зброя стала вогнем, який знищує все [255, с. 188]. Brandr в давньоскандинавській мові може означати однаковою мірою ‘вогонь’ і ‘меч’ [334, с. 54]. У німецькій мові ці значення збереглися для іменника der Brand. В англійській літературній мові brand є поетичною назвою для меча. Пор. дсканд., дангл. brandr ‘лезо меча’ [300, с. 54]. Порівняння меча з вогнем ми знаходимо в поезії скандинавів, де полум’я стало ім’ям меча. У Скегті, одного із героїв ісландської “Саги про Гіслі”, був меч на ймення “Полум’я битви” [71, с. 26]. О. Люнінг згадує меч на ім’я “Полум’я Одіна” [335, с. 191].

Меч порівнюють із вогнем, оскільки вогонь знищує все [286, с. 183]. Часто в давньогерманському епосі під час битви вогонь

зображено спорідненим повітря, від мечів двох супротивників в “Пісні про Нібелунгів” під час поєдинку віє вогнисто-червоний вітер: “*von ir zweier swerten gie der fiverróter winl*”, від вогнисто-червоного вітру спалахує полум’я: “*deiz lougen began von fiverróter winde*” [240, с. 347, 384]. У словнику Я. де Фріса знаходимо: “log – світло, свічка, полум’я, меч (поет.); logi – полум’я, яскраве полум’я, меч (поет.)” [334, с. 364]. У скандинавській міфології бог Локі (Loki), пов’язаний із вогнем (Loki ідентичний Logi, logi – дсканд. flamma, гот. lauha – полум’я), має ще інше ім’я Loptr (гарячий, червоний вітер) [280, с. 72; 334, с. 367; 253, с. 148]. У мові і переказах вітер стоїть у зв’язку з вогнем. У фінській мові tuuli ‘вогонь’ одного походження з tuuli ‘вітер’. Із обопільним переходом понять вітру і вогню узгоджується прекрасна епічна форма в “Пісні про Нібелунгів”: “*von fiverróter wind*” (вогняно-червоний вітер) [21, с. 9]. Такі само спалахи вогню від мечів під час бою бачимо і в “Кудруні” [271, с. 257].

4.1.4.2. Кольори в епосі

У давньогерманській поезії кольороназви є найважливішими і найчастіше вживаними серед епітетів. Йдеться про споконвічно популярні серед народу характеристики кольору: зелений, червоний, білий, також сірий; зрідка згадано коричневий, синій і жовтий. Суворий клімат півночі навчив давніх германців особливо цінувати сонячне тепло, особливо ставитися до яскравих насичених кольорів: зеленого, білого, червоного, наділяти їх особливою семантикою, здатною зробити їх в епосі одним із засобів втілення ідеалу (лице біле, золото червоне, земля зелена). Зелений, білий і червоний аж до пізнього середньовіччя залишалися типовими узагальненнями на шкалі кольорів. Ще у XVIII ст. на теренах Німеччини їх звали “*кольорами тіла природи*” [286, с. 201]. Ці ж кольори бачимо в українському епосі. Уві сні бачить козак почергово кам’яну гору червоного, зеленого і білого кольору в думі “Ворожба із сну” [86, с. 118].

У давньоанглійській поезії найуживаніші кольори – зелений, червоний, жовтий. Також згадують білий, коричневий. Немає там синього [284, с. 171]. Майже позбавлений епітетів кольору англосаксонський “Беовульф”. У ньому містяться лише поодинокі згадки кольору (чорний ворон, сиве волосся, гніді коні, білі скелі) та відтінків кольору (блискучий золотий колір речей, світле сяйво меча, полум’я).

Давні люди співвідносили колір з сонцем, світлом, вогнем, водою, розмаїттям живої природи. Колір стає оцінкою, яка висловлює

почуття людини від контакту з тією чи іншою частиною світу. Колористична система, яка відображає особливості “бачення” й розуміння певним етносом навколишнього світу, складалася в кожній країні по-своєму в кожний час. Слова зі значенням ‘білий’ етимологічно ведуть своє походження від індоєвропейської основи *bhel ‘бути яскравим, світлим, сяяти, блищати’ чи *šveit ‘світло, світлий, білий’, а зі значенням ‘чорний’ – від слів з негативною конотацією (темний, похмурий, гнити) [39, с. 102; 23, с. 10].

Чорними в скандинавському епосі є ніч, люди, звірі, хмари, море і хвилі, пекло і вогонь. Сіримі названі в піснях “Едди” люди, велетні, цверги, звірі, зброя, панцир [286, с. 206]. В “Едді” згадані сірий кінь (*grár iór*), сірий спис (*grára geira*) Одіна, сіре срібло (*gra silfri*) [243, с. 152, 212, 240, 296]. Сірий кінь в ісландських сагах є провісником смерті [71, с. 69, 738]. Сірого кольору не зустрінемо в “Кудруні”. Там наявні синій, коричневий, жовтий, червоний, варіації цих кольорів [286, с. 206]. У зображенні природи в українському епосі переважають суворі темні кольори (*нічка темна, хмари темні, ліс темний, тумани сиві, кінь вороний або сивий, зозуля сива або сиза, орел сизокрилий або чорнокрилий, вовк сірий*) [61, с. 26].

З епітетом ‘білий’ давня скандинавська поезія тісно пов’язує поняття ‘блискучий’, ‘світосяйний’, ‘променистий’. Білими у скандинавському епосі названі чоловік, жінка, частини тіла, щит, срібло, одяг ангелів, богів. Скандинавська поезія не сполучає зі словом ‘білий’ слів *полотно, борошно, сонце* [286, с. 203]. Ф. Міклошич звернув увагу на усталені зв’язки між художніми засобами і ключовими словами [118, с. 18]. Так ворон одного разу отримав епітет ‘чорний’, сніг – ‘білий’ і ці найменування відтоді так пристали до вигляду забарвлення об’єкта, що сам епітет тепер підсилюється іменником [286, с. 221]. При цьому обидва слова зростаються так тісно, що іменник надалі служить показником найвищого ступеню для прикметника. Білий вживають як порівняння з оцінкою якості кольору [284, с. 204]. Білий, червоний і золотий, на противагу чорному, виступають як основні позитивні епітети кольору у фольклорі й міфології слов’янських народів [67, с. 38]. В українському епосі білим є тіло, лице, шия, рука, тканина, світ, день, лебідь, камінь. ‘Білий’ є одним із найзвичніших постійних епітетів в епосі південних слов’ян: білими є бісер, ріка Дунай, шатра, обличчя, дороги, пісок, шовк, хліб, латинянин, башта, річка Призрен, полотно, дим, рука, пшениця, одяг, тканина, церква, лебеді, місто, камінь, місяць, зоря. Зазначимо, що в текстах епосу південних слов’ян трапляються епітетні сполуки-кольороназви, на перший погляд, алогічні за своїм змістом.

Ф. Міклошич наводить, як приклад, парадокс застосування такого епітета, коли навіть у “*арана*” рука біла [118, с. 17]. Більшість цих понять (за винятком одягу, частин людського тіла, каменя, лебедя) давньогерманській і українській епос з білим кольором не пов'язують. Жодна з поезій котрогось народу не зазначає ‘біле волосся’ стосовно людей, а застосовується епітет ‘сивий’ (італійська не відрізняє ‘сивий’ від ‘білого’: і *capelli bianchi*, букв. ‘біле волосся’).

4.1.4.3. Червоний колір

В давньогерманській поезії немає виразнішого кольору, ніж червоний. На думку О. Вайзе, індоевропейці сприймали червоний як особливий колір, вважаючи, що він має найбільший вміст життєвої сили. Білий, жовтий і червоний кольори пов'язані з поняттям ‘горіти’, ‘світити’, ‘блищати’ [336, с. 274]. Так само в українців червоний колір завжди користувався перевагою в порівняння з іншими кольорами [68, с. 128]. Епітет ‘червоний’ не зводиться тільки до позначення кольору, а має характер ідеалізації. Якщо основою поняття ‘білий’ є сонячне світло, то червоного – блиск золота. Епос не раз нагадує, що колір золота – червоний. В. Мід пояснює це мовним штампом, пов'язаним з тим фактом, що золото тих часів було темнішим, ніж за пізнішого часу, через підвищений вміст в ньому міді. У героїчних піснях “Едди” епітет ‘червоний’ належить до вельми поширених, адже ті пісні повніше зберегли картини побуту епохи вікінгів і раз-у-раз згадують золото і оздоблену ним зброю [286, с. 209; 284, с. 195].

Найчастіше з цим постійним епітетом в піснях “Едди” згадано золото і вироби з нього: золото (*gulli rautt, raudu*) [243, с.133, 136, 255]; золоті обручки (*baugar rauda, bring rauda, bauga raudur*) [243, с. 26, 135, 161, 201, 260, 268]. Фафнір пророкує Сігурду, що того занапастить “*gialla gull ok it / glóðrauda fē*” ‘яскраве, світле золото, вогняно-червоне золото’ [243, с. 197]. Так само червоним названо золото (*rot gölt*) в “Кудруні”, “Пісні про нібелунгів” (*von alrôtem golde, golt vil rôl*) та у варіанті поетичної пісні про короля Гайдрека (*raydhargull*), записаному на Фарерських островах у другій половині ХІХ століття [271, с. 99; 240, с. 77, 119; 276, с. 125]. Часто поетична цінність полягає в тому, що порівнювані предмети схожі тільки за певною ознакою, але саме на ній і зосереджено увагу оповідача. Так, вогонь в епосі є типовим представником червоного кольору, золото і полум'я теж для цього зводять разом [286, с. 184, 208; 283, с. 142]. Червоними названі в давньогерманському епосі кров, вогонь, одяг воїна. В українському епосі кров і одяг козаків також червоні. У сучасній українській мові

існує епітет ‘вогняно-червоний’ – червоний з відтінком полум’я, червоний, як вогонь [170, Т. 1, с. 715].

У думках зустрічаємо для монет, карбованих із золота, вираз “червоні золоті” [4, Т. I, с. 246]. Водночас для південних слов’ян колір золота жовтий (“жут дукат”) [76, с. 205; 77, с. 296; 228, с. 154; 134, с. 441], що збігається із спостереженнями Ф. Міклошича та сучасними уявленнями про колір золота у мовах народів Європи [118, с. 21; 157, с. 108]. Власне, пслов. *zolto споріднене з сх.-лит. želtas ‘золотий, золотисто-жовтий’, двн., днн. gold (від *ghlt-), гот. gulþ ‘золото’, іє. *g’holt-, *g’hel- ‘жовтий, жовтозелений’ [57, Т. 2, с. 276]. Так само Гете жовтий колір пов’язує з золотом (пізніший час) [250, с. 307].

Червоний колір у скандинавському епосі пов’язаний з війною. К. Вайнгольд зазначає, що для давніх скандинавів щит, спис і меч (або бойова сокира) були трьома безумовно необхідними видами озброєння. Червоні й білі щити зажили визнання серед скандинавів [335, с. 207]. Це підкреслюють і тексти пісень “Едди”: “*Lauk hann mik skiqldum / í Skatalundi / raudum ok hvítum*” ‘спорудив для мене / огорожу із щитів / білих і червоних’ [243, с. 237]. Білий щит мав символіку миру; підняти білий щит під час бою означало просити про примирення. Навпаки, червоний щит був ознакою війни. Підтвердження цьому ми знаходимо в ісландських сагах [71, с. 122, 123]. Червоний колір, за словами Гете, справляє враження поважності й гідності [250, с. 314, 839]. Червоний був кольором щитів на Півночі у найнасихеніші війнами роки. Зокрема, король Норвегії Магнус Гакорнасон своїм указом звелів, щоб щит був подвійним і червоного кольору [335, с. 191]. Червоні щити (*raudum skildi*) згадано в піснях “Едди” [243, с. 156, 161, 236, 243]. Підняті щити правили у скандинавів за прапори. Червоний щит з покритою золотом облямівкою (*raudum skildi, rond var or gulli*), як ознаку бойової дружини Гельгі, піднімають на щоглу човна при наближенні до ворожого берега [243, с. 156]. Пізніше, коли щити стали пишно прикрашати, червоний так і залишався кольором щита у скандинавів, а зображення герба було вкрите позолотою. Лише окремими винятками були тоді вишукані щити синього кольору із золотим гербом [335, с. 191, 207, 208]. На противагу скандинавським, колір щитів гунів вказаний в “Едді” через колір деревини липи як блискучий жовтий (*bleikum*) [243, с. 262].

У давній Русі найпоширенішим і улюбленим був одяг теплих кольорів (червоний, жовтий, жовтогарячий) [23, с. 17]. Описи українців в дослідженнях Чубинського, Головацького, Кольберга теж зазначають велику пристрасть народу до яскравих кольорів, переважно червоного [68, с. 129]. У думках постійно підкреслюють

належність червоного кольору до козацтва. Оздоблення золотом і сріблом одягу червоного кольору (це загальне місце дум) вказує на коштовність такого одягу. Іван Коновченко “*Червоныя тыляги подъ / сребром, подъ златомъ на себе надевае*” [99, с. 42]. Федір Безрідний у спадок залишає “*тягеля червоний*”, “*сапьяны червоныйи*”, його тіло кладуть на “*червону китайку*” [204, с. 422, 424, 439]. Інколи червоний (малиновий) колір одягу козаків згадано не прямо, а метонімічно – через назву самого одягу: “*Взяли зняли з Морозенка кармазин*” [116, с. 441; 45, Т. 2, с. 222]. На червоний колір козаків може вказувати і алегорія: “*По городах маки цвѣтуть, / Та тож не маки, то й козаки / То козаки у Крим ідуть*” [4, Т. 2, с. 262].

У героя епосу південних слов'ян одяг зазвичай зелений. ‘Червоний’ вживають тільки на означення окремих елементів одягу ворогів-турків (пурпурові плащі, фески), а також для вина, крові, троянди. Водночас у сербському й хорватському фольклорі демонічні сили часто з'являються з якимось червоним знаком [118, с. 18, 23; 42, с. 200; 150, с. 133].

4.1.4.4. Зелений колір

‘Зелений’ як і ‘червоний’ є одним із епітетів з найбільш розлогою парадигмою означуваних в фольклорі. Епітет ‘зелений’ є звичайним у кожному епосі в сполученні з назвами частин ландшафту, вкритих рослинністю (*зелені луки, ліси, гори*), тобто, як атрибут рослинності, що вказує на властивість ‘бути зеленим’. З назвами артефактів він виконує функцію диференціації і використовується при характеристиці предметів, фарбованих в зелений колір. Зелений і чорний є найвживанішими кольорами в англосаксонській поезії [284, с. 203]. Гете зазначав, що наше око знаходить в зеленому кольорі справжнє задоволення [250, с. 316].

Зелений колір у скандинавському епосі символізує спокій, молодість, символ життя, він є кольором плодючості, весни. Слово ‘зелена’ є поетичною назвою для землі – завжди зелена (*ígræn, gróandǫ*), для земної поверхні (*gróin, grœnari*), для дороги (*grænar*), для трави (*græn, grænit*); дерево (ясен) – також завжди зелене (*æ grænn*) [243, с. 3, 6, 82, 112, 201, 240; 276, с. 128]. Зеленими в українському епосі є трава, ліс, луки, байраки. Козак просить поховати його “*по-під зеленими яворами*” (явір, як і дуб, вважався українцями образом Світового дерева) [201, с. 137]. Однак, тут, як і в скандинавському епосі, гори не прийнято називати зеленими.

Укажемо, що для епітетів-кольороназв у епосі характерним є розширення семантичної структури за рахунок конотації. Іноді

зелений колір ландшафту застосовують не для позначення кольору, а як спеціальний описовий засіб. Коли Гуннар разом із своїми людьми вирушив до Атлі, вони їхали горами (*um fill*), через невідомий їм ліс Мюрквід (*Myrkevid inn okinna*), вони гнали коней по зовсім зелених (*algræna*) полях (*follu*) [243, с. 261]. Як бачимо, поняття ‘*græna*’, підсилене ‘*al*’, разом з попередніми вказівками на місце перебування, вказує на ніким неходжений шлях. Зеленими шляхами (*grænar brautir*) мандрує Ріг. Вони, як це почув від птахів Сігурд, ведуть до володінь Г'юкі [243, с. 112, 201]. На думку О. Веселовського, основою для таких означень нерідко служать побутові чи етнографічні перекази, збережені у переживаннях. Саме цим пояснюють існування поняття ‘зелені шляхи’ (*grænir brautir, greno straeta*) в англосаксонській і північній поезії: немає второваної дороги, шлях пролягає через зелені поля [30, с. 181]. Подібний епічний образ неходжених доріг бачимо і в українських думках, коли зелена трава чи зелене поле свідчить про відсутність дороги. Тому й залишає в “Думі про трьох братів азовських” середній брат для молодшого шматки одягу, коли старші брати “*стали из тернивъ, изъ байракивъ вибегати, / Стали на зеленягъ травы поглядати*” [61, с. 199]. Підтвердженням цього можуть служити рядки з інших варіантів цієї думи: “*І не стало ні байраків, ні мелюсів ставати, / І тільки поле лиліє, / На йому трава зелена зеленіє*”; “*Не стало ни Миусивъ, ни байраків, тільки трава зелена зеленіє*” [4, Т. 1, с. 108; 201, с. 109]. У російській історичній пісні для дороги, яка веде до Москви і якою ведуть наступ війська Наполеона, вжито словосполучення “*зеленая путь дорожка*”. Епітет ‘зеленая’ сприймається тут як контекстуальний синонім до означень ‘гарна’, ‘квітуча’, ‘рідна’ [146, с. 73].

У німецькій мові до числа поширених належить узагальнення зеленого кольору як синоніма свіжого, юного, сильного, наприклад *grünes Bier, grüner Fisch* ‘молоде пиво, свіжа, несолена риба’ [30, с. 186]. Готське **grōnis* має відповідності у вигляді дісл. *grœnn*, дангл. *grēne*, двн. *gruoni* – зелений, свіжий. Як зазначають психологи, в деяких культурах і в наш час ‘зелений’ означає як незрілий, так і свіжий, необроблений [39, с. 109; 157, с. 109]. Зелений в розумінні ‘соковитий, молодий’ вжито у словах середнього брата з “Думи про братів азовських”, коли він пропонує зупинитися для перепочинку: “*Трави зелені, очерета въздобні і вода довольна*” [201, с. 116]. Так само в значенні ‘свіже, якісне’ функціонує зелений колір в українських думках, коли козак перед походом “*коневі частенько зеленого сіна підкладає*” [202, с. 212]. Епос південних слов’ян застосовує епітет ‘зелений’ ширше: з назвою річки (“*зелена Бояна через луг зелений протікає*”), для обличчя (“*то зелена весь день*”), для меча (“*меч зелений*”), для одягу (“*зелені каптани*”), для

птаха (“*сив-зелений сокіл*”), для прапора (“*зелене знамено*”), для предметів одягу (“*зелений доломан*”, “*зелена хустка*”). Тут помітні уявлення, зумовлені впливом культурно-історичних чинників та світоглядних уявлень [145, с. 321; 133, с. 453]. Схоже застосування цього епітета стосовно артефактів зустрічаємо в билинах та історичних піснях північної Росії: “зелений лук”, “зелений порох”, “зелений сап’ян”, “зелений ковпак” [146, с. 72, 74]. В українському й давньогерманському епосах таких сполук з епітетом ‘зелений’ не знайдено.

Епос південних слов’ян застосовує також предикативну конструкцію ‘я (він) молода (молодий), зелена (зелений)’ стосовно людей у значенні молодого, недосвідченого: “*Один яничарик, молодий зелений*”, “*гину я зелена, молода*” [42, с. 46]. У македонському фольклорі щодо молодої людини сказано: “*уште младо и зелено*” [117, с. 85]. В билинах Симбірської губернії Росії в тридцяти відсотках словосполучень з прикметником ‘зелений’ зафіксоване значення ‘молодий’ стосовно людей (наприклад, “*То-то молода, то-то зелено*”) [146, с. 72]. В українському і скандинавському епосі таких конструкцій не знайдено.

4.1.4.5. Синій колір

У давньогерманському епосі згадки синього кольору обмежені. На противагу жовтому кольору, який несе з собою світло, синій викликає відчуття холоду, яке нагадує про тінь, про темне, чорне [250, с. 310, 312]. Із синім кольором, його відтінками індоєвропейські народи познайомилися найпізніше порівняно з іншими кольорами [336, с. 274]. Значення ‘синій’, ‘темний’, ‘чорний’ у давньогерманській системі кольороназв передаються однією лексемою *blár*, яка включає в себе темно-, і світло-синій колір. У давньоанглійській поезії синій згадується взагалі тільки раз, за припущенням В. Міда цей колір називали темним [39, с. 102; 334, с. 42; 284, с. 171]. У Московщині синій колір протягом довгого часу зберігав негативну конотацію. Ставлення до синього кольору європейців відмінне від усталеного в Росії. У германських міфах синій символізує вияв божественного, загадковості, значущість. За словами Гете, “*ми охоче дивимося на синє, воно нас вабить*” [23, с. 24].

‘Синій’ не раз згадано в “Едді” для позначення кольору моря (“*né svá blár*”), одягу (“*unning inar bláhvítu*”, “*serk bláfán*”) [243, с.117, 205, 291, 297]. Ознакою елегантності чоловіків був синій одяг, за приклад їм слугував найвищий бог Одін, який у своєму світло-синьому одязі (*feldi blám*) спостерігав за земними подіями [243, с. 70; 335, с. 161]. Синьо-чорним (*blásvort*) названо корабель, на якому Гельгі разом з дружиною

наближається до ворожого берега [243, с. 160]. Синій колір моря бачимо і в українських думах: “*синє море*”, “*На синьому морі*”, “*На морі на синіму*” [201, с. 69, 82, 84, 85; 204, с. 299, 373; 99, с. 61]. Поряд з епітетом ‘синє’ для позначення моря в українському епосі вживано й епітет ‘чорне’.

І давньогерманська поезія, і українські думи не звать небо синім. На думку Гете, похмуре північне небо вигнало колір [250, с. 329]. Небесна синь є рідкісним і незвичним явищем для скандинавів. Саме цим пояснима різниця в уявленнях про небо мешканців Півночі й Півдня [283, с. 92]. Еддична поезія говорить не про синє небо, а про закрите шаром хмар, зіткане вітром (*vindofni*), пряме, плескاته небо (*a inn sletta himin*). Словом *slettr* передано враження від неба, коли воно стає темним, похмурим. Небо без хмар у скандинавській поезії називається “*fagra ræfr*” ‘блискучий дах’, “*heida himin*” ‘ясне, блискуче небо’, в англосаксонській поезії небо має епітет “*sveglbefealden*” ‘оточене блиском’ [243, с. 47, 82; 286, с. 205].

Тоді, як у скандинавському й українському епосі про небо не говорять, що воно синє, у сербському епосі саме так сказано у сцені сварки сил неба і землі, коли небосхил називано блакитним і ясным [42, с. 5]. Водночас для кольору річок епос південних слов’ян вживає як епітети прикметники ‘блакитний’, ‘зелений’ і ‘білий’: “*блакитні дунайські хвилі*” [42, с. 201], “*зелена Бояна*” [42, с. 46], “*Дунай білий*” [133, с. 911], чого не зафіксовано в українському і давньогерманському епосах.

4.1.4.6. Порівняння кольорів

Своєрідні епітетні парадигми можуть утворювати постійні епітети, які в епосі зазвичай вживаються не з одним, а кількома означуваними іменниками і це зумовлює виникнення асоціативних полів багатьох епітетів. Епітети не є звичайною прикрасою епічного твору: називаючи характерні семи опорного слова, вони передають нормативну оцінку предмета чи явища. Для всіх епітетів давньої поезії спільним є те, що вони поза сумнівом є символами ідеального. Вони називають речі не такими, якими вони є насправді, а нібито досконалими. Це й пояснює існування у давньогерманському епосі епітетів в імперативній формі, тобто, якщо все гаразд, то й корабель добре збитий цвяхами (*scip sceal genägled*), і земля постійно зелена (*ígræn, gróandi*) [286, с. 220].

Типовим кольором для дороги в епосі скандинавів є зелений. Коні героїв зазвичай сірі, гніді, вороні. Якщо вжито інші епітети, то це ознака особливих обставин. Загиблій Гельгі, який за життя їздив на сірому Грані, каже Сігрун, що мусить їхати у Вальгалу на білому коні

(*folva ið*) по червоній дорозі (*roðnar brautir*) [243, с. 174]. На початку думи про Івана Коновченка колір корогви зазначено як червоний, а чорна корогва наприкінці думи віщує новину про смерть героя: “*To de vǫzvas kozak bǫzitsʹ, / Čornu korogov u ruках імчить*” [202, с. 83]. Луки мають в думках епітет ‘зелені’, тому епітет ‘темні’ в словах думи вказує на драматичну подію: “*I stav najmenšij bratʹ pomerati / za temnimi lугами*” [201, с. 164]. Так само поля самарські, які “*почорніли та ясними пожарами погоріли*”, контрастують з “*байраками зелененькими*” [201, с. 143]. Якщо ‘зелений’ співвідноситься з молодістю, життям, то чорний колір, який веде своє походження від вогню, має значення суму, смерті [145, с. 314].

Інколи застосування кольорів розростається в алегоричні зображення сумної події, яка з’являється спочатку у вигляді сновидіння, а потім зі всією очевидністю невблаганної правди [61, с. 26]. Головний герой ісландської “Саги про Гіслі” розповідає про свій віщій сон: “*Снилося мені, Гільд – володарка / хвиль бойовиська війну / На потилицю кольору житньої стерні / Криваво-червоний ковпак одягла*” [71, с. 73]. В подальшому він каже про себе: “*Скальд приречений розлучитися з життям і з любовою дружиною*” [71, с. 75]. Червоний колір через алегорію вказав на рани й подальшу смерть.

Подібне бачимо в українській думі про Івана Коновченка. Коновчиха бачить уві сні жінку, на якій нібито одружився її син “*въ зеленомъ сукне подь белъми позументами*” [61, с. 26]. У варіанті цієї думи, записаному А. Метлинським, козак розкриває цю алегорію: “*Поняв соби панянку – / У чыстим поли могылу-землянку; / На могыли травы зелененьки / II цвितы биленьки*” [116, с. 424]. “Зелена трава”, “зелена мурава” – звичайні і часті в народній поезії епітети. Проте, окрім значення реального, і трава, і зелений колір в народній поезії часто мають і значення символічне, метафоричне і метонімічне, означають смерть або могилу [43, с. 68]. Через алегорію кольорів висловлює поранений козак свою близьку смерть, коли каже, що матиме три барви (козацький одяг) на рік: весною – зелену, восени – чорну, взимку – білу [202, с. 33].

Особливим є застосування кольору одягу в епічних творах. Проте, що давні германці високо цінували одяг, свідчать слова Одіна “*Váðir mínar / gaf ek velli at / tveim trémnum; / rekkar þat þóttusk, / er þeir rípt þofði: / neiss er nokkviðr halr*” ‘Одяг свій віддав я двом фігурам із дерева, вже завдяки бідній одежині стали вони на людей схожі: гола людина не знає сорому’ [243, с. 92]. У давньогерманському епосі мало приділяють уваги кольору одягу. Однак це не стосується тих випадків, коли дані про колір застосовуються для надання особливого акценту.

Сірий і коричневий були кольорами повсякденного одягу скандинавів. Свідченням цього можуть бути слова ісландської саги: “*На тобі вовняний одяг з коричневими смугами. Під цим одягом повинен бути прихований твій гарний одяг*” [71, с. 194]. Зелений і білий вважали кольорами поганої тканини. Синій, червоний, червоно-коричневий (*mórand*) були кольором найкращих тканин. Синім (*serk bláfán*) був верхній одяг матері Ярла [243, с. 117]. Саме про такий одяг високого на зріст чоловіка, який прийшов до данського короля Ельріка, що приніс жертву Одіну, розповідає сага про битву біля Упсали [299, с. 41].

Сірий, як зазначає Н. ван Д'юзен, був одним із кольорів виробів із нефарбованої овечої вовни, широко вживаних у Скандинавії за часів вікінгів і пізнішої пори. В середньовіччі ‘сірий’ означав покірність, каяття, бідність і асоціювався з одягом селян, він означав втрату тепла, надії і життя [242, с. 58]. В ісландських сагах наявність фарбованого одягу, навіть без зазначення кольору, підкреслюється: “*ідуть восьмеро і четверо з них – у фарбованому одязі*” [71, с. 29, 244]. В темно-синьому верхньому одязі відвідує конунга Рінга головний герой давньоісландської “Саги про Фрїтьофа Сміливого”. Фарбований одяг асоціювався із заможністю, а синій колір був символом розкоші і достатку, належності до божественного. Ще в 30-х роках ХХ ст. в Ісландії синій зберігав цю конотацію, порівнюючись з одягом Діви Марії [242, с. 62]. В українському епосі, поряд з червоним, синій колір одягу теж слугує ознакою шляхетності. У думках зустрічаємо “*синій каптан*”, “*своїх голубіх жупанів*”, “*тільки жупан синій*”, “*жупан голубенькій*” [202, с. 57, 147]. Як бачимо, традиція зберігає деяке відчуття осмисленості епітета, і завдяки цьому іменник, як і все словосполучення наділяються якимось особливим змістом. Епітет набуває такого значення завдяки специфічній і своєрідній функції усного епосу, який перш ніж стати героїчним, був магічним і ритуальним [98, с. 81].

Часто кольороназви можуть підкреслювати контрастність внутрішніх почуттів героїв твору, розкриваючи сприйняття світу ними. Як і у скандинавських уявленнях, в думках ознакою бідності служить верхній одяг із нефарбованого селянського сукна (“*сермяга семилатна*”, “*sermiažupa po kolina*”) та теплий верхній одяг із товстого сірого сукна (“*сірячина*”) [202, с. 7, 8, 245]. Протиставлення синього, як ознаки достатку та шляхетства, і сірого, як ознаки бідності, бачимо в наступних рядках думи про вдову: “*Бо будуть у нас [гості] / У синіх каптанах, / Китасвих штанах, / А ти будеш у сірій сімряжині / Міждо нами проходжати*” [203, с. 240]. В епосі південних слов'ян не знаходимо синього і сірого кольору одягу.

Зіставлення епітетів кольору в українському і скандинавському епосах показує схожість вираження зорового враження (блиск) про предмет в основному щодо зброї (меча), що підкреслює її особливий статус для воїна. Розкрито семантику особливо цінуваних кольорів (червоний, синій, зелений) в обох епосах, що вказує на спільність світобачення.

Постійні епітети підкреслюють тільки ті властивості, які виглядають найбільш значущими, даючи нормативну оцінку предмета чи явища. Зауважимо, що серед постійних епітетів скандинавського і українського епосів переважають ті, що виникли внаслідок сприйняття людиною довкілля за допомогою зору (матеріал, розмір, загальна оцінка, колір тощо). Водночас відсутні в них епітети, що означають смакові характеристики, як, наприклад, солена кров, солоне море в епосі південних слов'ян [42, с. 46; 118, с. 20].

Аналізуючи роль постійних епітетів, можна виокремити аналогії у їхньому вжитку в українському і скандинавському епосах, зокрема, щодо власних імен, вікової різниці, зовнішнього вигляду, позначення матеріалу. Це стосується також ідеалізації золота, срібла. Значну роль в епосі відіграють епітети-кольороназви. Саме в них вербалізується осмислення навколишнього простору, знаходять відображення реальне світобачення та історико-культурні традиції, природно-кліматичні особливості певного етносу, особливості відчуття й розуміння довкілля, національно-специфічних та міфопоетичних рис. Особливості світобачення кольорів представниками різних етносів дають підстави говорити про існування етнічних кольорових картин світу. Порівнюючи епос давніх германців, українців і південних слов'ян, можна встановити, що попри деякі відмінності, найближчими серед розглянутих епічних творів щодо застосування основних кольорів (зеленого, червоного, білого, синього, сірого) є скандинавський і український епоси. Стосовно червоного, зеленого, сірого, синього кольорів, то виявлено близькість семантики застосування епітетів, що може свідчити про вплив скандинавського епосу на український. В обох епосах для підкреслення ефекту незвичності застосовують інколи замість прийнятого епітета-кольороназви ситуативний, особливий. Водночас із наведених матеріалів зіставного аналізу видно відсутність впливу південних слов'ян на систему епітетів українського епосу. Указавши, що початок дум слід віднести до глибокої давнини, М. Дашкевич на підставі деяких історичних даних припускав можливість впливу сербського і болгарського епосу на українські думи, зокрема, на епітети дум, посилаючись на М. Сумцова. Таке припущення цілком заперечував

М. Тершаковець, на думку якого на перешкоді до глибшого аналізу тут стоять однобокий добір матеріалу і бідність компетентної літератури. При цьому він зазначав, що Сумцов висловив тільки побажання порівняти українські епітети в думках із сербськими і болгарськими, однак без остаточного висновку. Услід за М. Тершаковцем гіпотезу сербського чи болгарського впливу на думи відхилили і В. Ягіч у своїх коментарях до статті М. Тершаковця, і Є. Тимченко [327, с. 232, 235–236; 188, с. 241–242].

4.2. Інші засоби формування системи образів у думках

4.2.1. Епічні образи й описові вирази

Як зазначав Ф. Буслаєв, у народній поезії всякий вислів зберігається як звичайна форма якогось загальноприйнятого уявлення, всіма визнаного світобачення, а в такому випадку кожне слово слід розуміти в зв'язку з образом мислення і уявлення, який панує в народі [21, с. 223]. Діалектні відмінності, різний словарний запас, несхожість історії мови і культури, за словами А. Лорда, неодмінно впливають на усну творчість [98, с. 63]. Тому важливим є аналіз і зіставлення описових виразів, образів і порівнянь в творах епосу різних народів.

Описові вислови надають епічній розповіді особливо наївного відтінку і ведуть свій родовід від прадавнього кола понять і уявлень [21, с. 224]. Про переможця, який вражає своїх ворогів, говорить, що він залишає багато вдів. Звідси вирази в думках “*Гей, не один лях лежить головою в воду, / Не по одному ляху заплакали дітки, / Не по однім ляху зісталась вдовиця*” [158, с. 165]; “*Не одна мати, гди б хто дал знати, козацькая завила*” [158, с. 177]. У “Пісні про Нібелунгів” щодо Хольгера і Гагена сказано, що через них багатьох чоловіків, яких вбили соратники, мусили оплакувати шляхетні дами (*muosen edele vrouwen beweinen græzlichen sit*) [240, с. 305].

В епосі кров і забарвлені нею предмети, наприклад, “*sverd at rjoda*” ‘забарвлений кров’ю меч’, є символічними образами битв, смерті [286, с. 204]. В *Rígsþula* молодий Ярл “*voll nam at rióða*” ‘поля закривавлював’ [243, с. 119]. У данській баладі про часи готів “*Holger Danske og stærk Didrik*” зазначено про кінець битви: “*Blodet det rinder i striden Strøm / baade over Bjerg og Høj, / og Røgen stander i Himmelen op, / at Solen bliver blodig og rød*” ‘Кров тече потужним потоком через гори і пагорби, і в хмарах дивиться криваво-червоне сонце’ [297, с. 26]. Схоже бачимо в іспанських романсеро, що сягають вестготської поезії: “*... mira el campo tinto en sangre, / la cual arroyos corría*” ‘бачить луг, почервонілий від крові, яку несли струмки’ [72, с. 72]. Герой ісландської саги Гіслі бачить сни про свою загибель і розповідає про

них дружині: “Бився я хоробро і завзято, / Та були нерівними сили / Скальда червона кров / руки твої обагрянила” [71, с. 74]. В українському епосі як наслідок битви: “течуть річки, та все криваві”, “чуби ... у крові усі, та й позасихали”, “а вже з ляшків, вражих синів, кров ріками тече”; “Де були в полі глибокі долини – / Волоською кров’ю повиповнював”; “назад його коня вороного кровава річка тече” [107, с. 29, 116; 4, Т. 2, с. 56; 116, с. 394, 402, 403, 407].

У скандинавському епосі долю людей визначають норни: “*kveld lifir maðr ekki / eptir kvíð porna*” ‘жодний не доживе до вечора після того, як заклинання норнами вимовлене’ [243, с. 6, 302]. Віру в долю бачимо і в українському епосі. У думі про трьох братів азовських молодший брат жаліється: “побило мене в полі три недолі” [4, Т. 1, с. 110]. В думі ‘Про козака Голоту’ козак дякує полю “килійському” за те, що “при нещасливій годині сподобило” [202, с. 11].

Описовий вислів для висловлення презирства застосовується в скандинавському і українському епосах. Брjонгільд каже про Сігурда після загибелі того: “*Væria þat sæmt, / at hann svá reði / Giúka arfi / ok Gota mengi*” ‘Не подобало там йому правити Г’юкі спадком, величезною кількістю готів’ [243, с. 213]. Так само звучить презирство в словах козаків в бік Юрія Хмельницького: “не подобало б тобі над нами козаками гетьманувати” [4, Т. 2, с. 122].

Як зазначає Є. Мелетинський, елегії відомі і в давній англосаксонській поезії, але тільки в давньоскандинавській літературі елегія трактує традиційні епіко-героїчні теми. Класичними героїчними елегіями є пісні про Гудрун [112, с. 314]. Побачивши закривавленого Сігурда, Гудрун схиляється над тілом коханого, щоби її червоніють, волосся розсипалось, сльози падають дощем на коліна (*þá hné Guðrún / höll við bólstri, / haddr losnaði, / hlýr roðnaði, / en regns dropi / raim niðr um kné*) [243, с. 217]. Сам її плач (строфи 17–22) містить типові мотиви і зберігає основну композиційну схему голосінь (вихваляння загиблого, ремствування щодо своєї долі, звертання до причин смерті та прокляття в бік винуватців, згадка про кращі часи).

Такі описові вислови спостерігаємо і в думах. Побачивши коня свого сина, вдова Коновчиха “Як скоро тое узріла, / То барзо умліла / На ногах не устояла, / к сирой земле грудю упала / В гору руки поднімала / Полковника проклинала” [202, с. 27]. В іншому варіанті думи є згадки про минуле і сподівання: “Отожем тебе годувала й пелегнувала, / І у військо передавала. / Я собі то полагала, / Що при старості свіх літ / Буду головку при тобі принижала. / Отож бо я бідна, / Не мала з ким в младості прожити, А при старості своїх літ / Нема де головки приклонити” [202, с. 99]. Схожі сподівання висловлює в давньонімецькій поемі “Смерть

Альфарта” щодо свого вихованця герцогиня Уте: *“Ich habe dich erzogen, wo sind nun meinen Lohn?”* ‘Я ж тебе виховувала, де ж мій сенс тепер?’ [321, с. 102]. В обох останніх творах мотив очікування нещастя, позначений експресією елегійності, створюють дієслова і словосполучення відповідної семантики (годувати, виховувати, голову приклонити, мати сенс).

Досліджуючи світогляд давніх народів, Ф. Лукас відзначив як схожість, так і відмінність у їхніх космогонічних поглядах і теоріях. Серед пісень про богів “Едди” чільне місце належить космогонічним пісням – *Völuspá, Vafþrúnismál, Grimnismál, Alvissmál*. Найдавніші поняття про ставлення до природи у всій виразності проявилися в народних уявленнях германців про створення світу. В основі виникнення світу тут лежить рівняння ‘людина = світ’, тобто германські перекази застосовують мікрокосм до макрокосму. Я. Грімм зазначав, що схожі вірування зберігалися в антропогонічних віруваннях фризів навіть після їхньої християнізації. Дослідження Ф. Шварца зазначають, що сонце та інші світила самі по собі викликають до себе менше уваги, аніж зміни, які з ними відбуваються [320, с. VIII; 319, с. XVII; 243, с. 3; 252, с. 2; 22, с. 143; 279, с. 231, 236].

Записаний на Полтавщині під Лубнами заспів думи про Севрюка містить у собі цікавий міфологічний елемент – космогонічні пізнання головного героя-богатиря, що охоплюють ієрархічно організовану світобудову: *“Севрюк – він не простой син... Севрюк все знав, / як світ настав, / як сонечко заходить, / так і місяць зиходить, / і зорюшки по піднебесю блищать”* [227, с. 545, 551]. Такі ж зауваження щодо елементів космічної структури містяться в тексті донських козаків зі станиці Єсауловської: *“Ай, кто бы, кто бы-то дознал, дознал, / Как бельгий свет настал, настал, / Красное солнце зашло, зашло, / Ясный месяц взойёл, / Ай, солнце красное, месяц взойёл! / А Севрюк-то дознал, дознал”* [94, с. 172–173, 235].

У білоруському тексті із Суразького повіту на Чернігівщині поставлено низку космогонічних запитань: *“Ой хто ж того нязнаў, / як бельгий свет настаў? Як і солнышко взойшло, / як і яркі місячко, / як і частыя звёздочки, / як і тцёмныя хмарычкі, / як і сільныя дожджачкі?”*, – а далі вказано, що відповіді на все це знає непереможний богатир Сяврук [218, с. 178].

Цю думу хибно вважають версією російської історичної пісні XVI століття “Кострюк” (“Мастрюк”) про події часів царя Івана IV Грізного [138, с. 260; 139, с. 396–397; 96, с. 17–19]. Проте наявна й протилежна точка зору, за якою білоруська пісня про Севрюка містить сліди стародавнього світогляду і ставить, як найдавніші пам’ятки

індоєвропейської традиції, важливі космогонічні питання [51, с. 341]. Не лише ім'я головного героя (пор. чеське *Severan* 'скандинав', *severský* 'скандинавський'[192, с. 338–347, 392, 395]), але й сама географія фольклорних загадок про Севрюка вказує на готів.

Слід зазначити, що словосполучення “*все знав*” має характер епічної формули на основі дієслова ‘знати’, коли мова йде про певні знання, які не підвладні іншим. Пророчиця в *Voluspá* каже щодо Світового дерева: “*Ask veit ek standa, heitir Yggdrasil*” ‘Я знаю, стоїть ясен на ім'я Ігдрасіль’. Тор в *Alvissmál* перед кожним запитанням щодо космогонічних уявлень, з яким він звертається до карлика Алвіса (‘всезнавець’), повторює: “*Segðu mér þat, Alvís! / Þú of rok fíra / vorumk, dverg, at vitir*” ‘Скажи мені, Алвісе! Долі всіх людей ти, карлику, знаєш’. Так само Один, змагаючись щодо мудрості з велетнем Вафтрундіром (*Vafþrúðnismál*), перед кожним запитанням повторює: “*Segðu þat / alls þik svinnan kveða / ef þú, Vafþrúðnir, vitir*” ‘Скажи мені, Вафтрундіре, якщо розум твій на це здатний, і ти це знаєш’ [243, с. 6, 63, 82, 178]. Щодо самого Одіна, слід зазначити, що його магія, розум і знання є невіддільними одне від одного [55, с. 143].

Походження землі й неба, рух місяця і сонця, зміна дня і ночі – ці питання у скандинавському епосі Один ставить Вафтрундіру й отримує на них відповіді. Так само у вигляді запитання Одіна і відповіді Гайдрека подано космогонічні вірування щодо освітлення землі у варіанті поетичної пісні про короля Гайдрека, записаному на Фарерських островах у другій половині ХІХ ст. Разом із гармонією, створенням правильних форм простору і рівномірного перебігу часу боги привнесли у цей світ смерть і руйнування. Всесвіт створений із тіла вбитого велета – первісної істоти, що була злою, проте не скоїла злочинів. Заснований на крові світ приречений на загибель – її чекають боги й люди [276, с. 127; 174, с. 65; 21, с. 127; 135, с. 78–83].

Радість від світла знаходить живе втілення в поетичних творах давніх германців, і найчастіше саме у тих, хто відчував особливу потребу у світлі, а саме скандинавів і англосаксів. Серед чотирьох найважливіших речей для людини “Едда” називає по порядку *eldr* (вогонь), *solár sýn* (можливість бачити сонце), *hailinde* (здоров'я) і *at lifa án þorst* (необхідність вести безгрішне життя) [284, с. 171; 280, с. 8; 243, с. 95]. У давніх епічних піснях людей Півночі є не тільки радість від споглядання навколишнього світу, але й довгі роздуми про те, що все загине, чути натяки на час, коли Один вступить в бій з ворожими силами, що прагнуть кінця світу. Саме тут вражає поетична тенденція виділити кольорові сцени на темному фоні можливої перспективи [299, с. 25; 322, с. 5]. Тетяна Топорова відзначає “автономність”

давньогерманської есхатології. На тлі багатьох міфологій, для яких, незважаючи на актуальність теми ‘початок – кінець’, відсутній мотив катастрофи, який замінюється уявленням про дисоціацію, поступову трансформацію різних етапів існування всесвіту, в давньогерманській есхатології підкреслюється головним чином мотив руйнування, знищення; зображення відродженого світу явно відходить на другий план. Тема ‘кінця’ є дуже суттєвою для давньогерманської моделі світу. Різним позначенням ‘початку’ (гот. *frumisti*, *anastödeins*, дісл. *urphaf*, *byrja*, днн. *ana-fang*, дангл. *an-gin*) протистоїть загальне для всіх ареалів слово ‘кінець’ – **andjaz* (іє. **antjos*, герм. **andia*), гот. *andeis*, дісл. днн. *endi*, дангл. дфриз. *ende*, днн. *enti* [196, с. 132, 133, 136; 334, с. 102].

Якщо доля окремих людей обмежувалася народженням і смертю, то, за віруваннями давніх людей, так само повинен був народитися і померти світ. На відміну від грецької міфології, давньогерманська обмежує час існування богів, поняття вічності на них не поширюється. Про кінець світу сповіщають дві пісні “Едди” – *Völuspá* і *Vafþrúnismál* [266, с. 436, 438]. Кінець світу в них зображено так: “*Griotbiörg gnata*” ‘рушаються кам’яні гори’; “*Sól ter sortna, / sigr fold I mar, / hverfa a himni / heidar stjornur / geisar eimi / ok aldrnari, / leiker hár hiti / við himin siálfan*” ‘Сонце стає темним, занурюється земля в море, падають з неба ясні зорі, бурхає дим; вогонь, хранитель життя, високо здіймається до самого неба’ [243, с. 14, 15]. Вогонь і вода із життєдайних засобів в кінці світу перетворюються на руйнівників. Давньоанглійський епічний твір *Christ III*, давньобаварська поема *Muspilli*, давньосаксонський текст *Heliand*, перекази давніх фризів схоже описують кінець світу [196, с. 136, 137].

В Україні на Поділлі так само вірили, що, коли світ гинутиме, земля горітиме і вода кипітиме, а небо скотиться у клубочок і впаде додолу на землю [213, с. 221]. Описові вирази для кінця світу в давньому українському повчальному вірші, записаному П. Житецьким в Ушицькому повіті на Поділлі, виразно схожі на давньогерманські: “*А впадуть зорі з високого неба, / Займеться море й глибокі криниці, / А зірвуться вітри – а дуже буйнії, / А поносять гори, що будуть рівні*” [61, с. 64]. Варіант цього духовного вірша був почутий В. Боржковським у Вінницькому повіті: “... *Буде земля горіти, / А живі то й мертві будем всі видіти, / Як зірвуця вітра так сильно буйнії, / А висохнут ріки хоч які бистрії, / ...Як зірвуця вітра а барзо буйнії / Ах ізнісуть гори; гори з долинами станут всі урівні... / Як зірвуця вітра так сильно буйнії, / Як же спаруть дощі так барзо тушнії, / Так барзо тушнії, так барзо вогнені / А погорать в полі всі трави зелені, / А погорать скоти, а погорать скоти, / Страх великий буде ще й не був ніколи*” [14, с. 694–695]. Зображення кінця

світу з подібними складовими (землетруси, руйнування каменю, затемнення сонця і місяця, падіння зірок на землю, вогонь, що знищує все) існує і в народних віршах білорусів [11, с. 98–102; 78, с. 569]. Як бачимо, бінарні опозиції (світло – темрява, верх – низ, вогонь – вода) утворюють однакову ієрархію у віруваннях давніх германців, білорусів і українців. О. Снитко зазначає, що схоже сприйняття образу апокаліпсису існує і в наш час [173, с. 317].

Проведений аналіз окремих елементів природи українських і давньогерманських есхатологічних уявлень показує їх схожість. Однак апокаліпсис стосується не тільки природного оточення, але й моральної сфери. Про кінець світу пророчиця в “Едді” говорить так: *“Bræðr munu berjask / ok at bnum verðask, / munu systrungar / sífjum spilla; / hart er í heimi, / hórdmr mikill, / skeggld, skálmld, / skildir ‘ru klofnir, / vindld, vargold, / áðr verld steypisk / man engi maðr / ðrum þyrma”* ‘Брати будуть битися між собою і гинутьимуть, діти сестер будуть порушувати родинні зв’язки, тяжко буде в світі, перелюбство багаточисельне, час сокир і воєн, щити тріснуть, час буревіїв, час вовків, до загибелі світу ніхто з людей не пощадить нікого’ [243, с. 12]. Українці теж гадали, що погіршення світу і наближення його до кінця проявляється в занепаді добрих родинних відносин, коли батьки гніваються на дітей, діти здійсмають руки на батьків, брати на братів, сестри на сестер, а війни, ненависть і кровопролиття розкладають громадську солідарність, теж колись оперту на родові стосунки [48, с. 254]. У записаній на Поділлі українській думі “Прощання козака з родиною” вказується схоже до давньогерманських пророцтво про кінець світу: *“Споганили люде, бо на війнах свет почався, / свет почався і кінчається, / злоч время наступає, / бо син отця не вважає, / а ще гірше наступає, / бо син отця не вважає, / а ще гірше наступає – / дочка матір проклинає, / брат на брата ворогує, / брат на брата ворогує, / й друг другу смерть готує; / сестра сестру не шанує – / ідна другу обчарує”* [202, с. 217].

“Сутінки богів” (*ragnarök*) є не тільки наслідком кінця світу, а й більшою мірою його причиною. Скандинавські боги були дуже близькими в моральному відношенні до людей, які їх оточували. Прагненням добрих богів було підсилити любов до доброго і прекрасного серед людей, щоб зло ніколи не перемогло добро. Германці не відчували відразу до війни, вони жили в битвах і боротьбі. Причина початку кінця світу полягає в неправедній війні, війні брата проти брата, сімейних чварах [55, с. 137; 314, с. 29, 34; 322, с. 116].

Германській міфології властивим є те, що вона передбачає кінець світу і навіть робить його головним предметом своїх емотивно-оцінних уявлень, причому цей язичницький спадок є спільним і для

українського епосу. Найсерйознішим із того, що заслуговало на осуд у германців, є злочин проти представників власного роду, як видно з численних лайливих слів у “Едді” на адресу тих, хто таке вчинив [286, с. 20, 110]. Д. Ревуцький вказує, що неослабна сила родинної основи є тим першим, що впадає в око в українських думках [158, с. 18]. Саме тому і для українців, і для давніх германців порушення родинних зв’язків виглядає як кінець світу.

Споглядаючи живу природу, давні люди неодмінно порівнювали індивідуальне життя та поведінку представників тваринного світу з власним світобаченням [21, с. 221]. Те, що деякі представники живої природи часто з’являлися на місці битв, поступово створило в уяві давніх людей асоціацію смерті, загибелі з певними тваринами. Уважалося, що тіла полеглих, залишені без традиційного поховання (спалення) є жертвами хижим тваринам і птахам. Це неодноразово підкреслюють пісні “Едди”. Гьогні каже Гудрун про вбитого Сігурда: “*þá heyrir þú / hrafna giälla, / orni giälla / æzli fegna, / varga þjóta / um veri þinum*” ‘*ти чуєш, ворони крячуть, орли клекочуть, радіють поживі, вовки виють над чоловіком твоїм*’. У відповідь Гудрун проклинає Гьогні: “*þútt skuli hiarta / hrafnar slita*” ‘*нехай ворони розірвуть твоє серце*’ [243, с. 241]. Уві сні бачить дружина Гуннара ознаки майбутньої загибелі чоловіка: закривавлений меч, який виймають з одягу (*blóðgan hugða ek mæki borinn or serk þinum*), виття вовків навкруги (*emjudi úlfar á endum báðum*), змії шматують його тіло (*æti þik ormar, yrða ek þik kvikvan*) [243, с. 274]. Тілами полеглих живиться чудовисько у вовчій подобі *Mánagarmr* (місячний вовк) в “Едді”. Як зазначає В. Грімм, окрім *úlfr* в мовах народів Півночі для позначення вовка з’явилося слово *varg* (*varg, vargur, vargr*), яке, окрім позначення вовка, мало значення ‘злочинець’, ‘лиходій’, ‘присяголомник’, ‘опальна, зловмисна особа’, ‘поставлений поза законом’, ‘розбійник’, ‘вигнанець’, ‘злий дух’, ‘чудовисько’. Подібні значення В. Грімм фіксує і в слов’янських мовах (бог. *wrah*, польське *wrag*, серб., слн. *vrag*) [254, с. 212]. В ісландських сагах воїн називається утішником ворона, а труп – поживою Муніна (Мунін – ворон Одіна) [71, с. 790].

Підкреслює скандинавський епос також взаємозв’язок між орлами, воронами, вовками і воїнами. Передчуваючи народження Гельгі, майбутнього воїна, орли в ті давні часи клекотали (*Ar var alda / þat er arar gullu*) [243, с. 150]. Через заняття війною ворони звать Гельгі *varga vinr* (друг вовків) і вже при його народженні радіють поживі, яку він їм надасть: “*sá er varga vinr, / vit skulum tetir*” ‘*він друг вовкам, це принесе нам радість*’ [243, с. 151]. Убивати ворогів означає потішити воронів (*hugin gladdi*) [243, с. 191]. Так само орел був обов’язковим учасником

зображення битв в епосі. В “Беовульфі”: “*ac se wonna hrefn, / fús ofer fágum / fela reordian, / earne secgan / hú him æt æte speow, / þenden he wið wulfe / wæl reáfode*” ‘а темний ворон, охочий до мертвих, багато розкаже орлу, як разом із вовком трапезував на трупах убитих’ [328, с. 204]. Перед битвою і після битви: “*fara Viðris grey*” – поспішають (до місця битви) вовки; “*brafna sedja*” – ворони наїдаються вволю; “*orni sedja*” – орли наїдаються вволю; “*bugin gladdi*” – ворон радіє; *glada orni* – радіють орли [243, с. 152, 156, 158, 169, 191]. Запровадження до сюжету цих трьох супровідників битв із змалюванням їхньої радості поглиблює вдалий похмурий ефект [280, с.176].

У наведених уривках з “Едди” чим жахливішою здається доля людини, яку віддають у владу тварин, тим переконливішими були чародійне всевідання і могутність сил тварин і птахів [21, с. 221]. У германців було прийнято передбачати майбутнє за голосами птахів і прильотом птахів [185, с. 357]. Орел на фоні червоних хмар, за їхніми віруваннями, був передвісником нещастя [21, с. 8]. Населення півночі Німеччини ворона називало “*птахом смерті*”. Якщо він кричав, казали, що хтось помре. Німецькі народні перекази зазначають, що поява вороння знаменує нещастя [285, с. 143; 274, с. 29; 313, с. 50]. Хижих птахів скандинави називали *bræsvelgr* (*hræ* – труп, *svelgr* – пожирач) [243, с. 80, 263]. Схожі уявлення про приліт воронів з криками в якості недоброго знаку мали з давніх часів і слов’яни [182, с. 65; 145, с. 317]. В той же час, як вважає Одін, добрими передумовами для перемоги є наявність темного ворона (*dokkva brafnis*) та виття вовка під ясенем (*heyvir ulf und askinum*) [243, с. 191, 192].

Вітер і буря асоціювалися давніми скандинавами з виттям вовків (собак) Одіна. Норвезька загадка про вітер і бурю зазначає: “*Стоїть собака на скляній горі і гавкає на морі*” [320, с. 35, 67]. В українській думі “Татарський похід Серпяги” про початок бурі розповідається: “*Буйний вітер повіває. Супротивна хвиля уставає, та по Чорному морі вовком сіроманцем лає й гукає*” [177, Кн. 1, с. 83].

Великим нещастям для героя епосу вважали відсутність поховання його тіла. Тяжкопоранений Б’яркі в данській героїчній пісні *Vjarkatal* каже на полі битви своїй дружині, що разом з іншими він дає поживу голодним орлам, а хижі ворони шматують тіла загиблих. В *Ingjalldslid*, звертаючись до сина вбитого данського короля Фродді, Старкад ставить риторичне запитання, чи повинні чужинці володіти скарбами Фродді, чи мусять стати вони здобиччю голодних воронів, оскільки тілам поганців не належить бути спаленими, їх шматуватимуть ворон і вовк [299, с. 196].

Смертельно поранений Іван Коновченко просить його *“на Черкени-долыни по козацькій поховати”* [54, с. 102]. В думі про втечу трьох братів із Азова менший брат просить старших: *“У чистому полі поховайте, / Звіру-птиці на поталу не дайте”* [3, Т. 1, с.114].

В українських думах ворони, орли і вовки є так само трагічними і зловісними епічними образами, їх поява несе з собою смерть і горе: *“Над ричкою ворон кряче, / А по сину мати плаче”* [116, с. 448]; *“Летить орел понад хутір, / А в повітрі вьється, / Ой там бідний козак / С поляками бьється”* [4, Т. 2, с. 20]; *“От і вовки сіроманці квилять, про... проквильють / І орли чорно крильці попід небесами літають”* [203, с. 244]. Син, намагаючись сповістити матір, що буде вбитий, висловлює це образно: *“Там я буду своєю кров’ю море допоювати, а своїм білим тілом орлів годувати”* [21, с. 221]. Зовсім як в давніх *“Едді”* і *“Беовульфі”* звучать слова *“Налетят орли хижі, стануть жалкувати, / А ворони налетять, та й стануть здобичі ждати й піджидати”*; *“Орли чорнокрильці, / Козацькі дозірці, / Налітають, / Козацькую душу доглядають”*, *“чорний ворон все залітає, / А з слідів кровцю все випиває”* [4, т. 1, с. 24; 201, с. 146; 107, с. 30]. Давні германці вважали, що орел, який свої крила вмочає в кров загиблого, залітає потім високо вгору, щоб донести до бога смуток вбитого [280, с. 306].

В українській поезії орли відчувають свою поживу і вказують шлях козакам: *“тоді ж то під Бендерами сизі орли політали, козакам молодцям здобич..”*. Такі епічні форми, як зазначає Ф. Буслаєв, по праву могли належати жорстокій добі скандинавської *“Едди”*. Там, де українські пісні говорять про участь птахів і звірів в битвах і смерті воїнів, вони майже слово в слово узгоджуються з піснями давньої *“Едди”* [21, с. 219, 221].

Зовсім в дусі давньої похмурої поезії *“Едди”* і *“Слова о полку Ігоревім”* наступні поетичні образи української думи *“Похід на поляків”*: *“Закряче ворон, летючи над степом, заплаче зозуля, закуркують кречети сизі, загадаються орликі хижі”* [21, с. 221; 177, Кн. 1, с. 104]. В думі про втечу трьох братів із полону справляють свого роду поминки за померлим козаком *“сиві зозулі”*, які *“його обкували, / Як рідні сестриці облакали”* [201, с. 121].

У скандинавській поезії і в українському епосі образи живої природи і героїв є тісно пов’язаними. Чудесною є мова птахів в піснях *“Едди”* Helga kvíða Hiorvarðs sonar i Fáfniismál. В думі називає козак орла *“товариш мій сердешний”* [116, с. 447]. Зозуля жаліє за козаком, кажучи, що тому *“довелось по степах валятись, / Звіру птиці на поталу податись”* [201, с. 120]. Дума розповідає, що в степу кряче ворон, плаче зозуля, схиляє голову орел *“все о братьях своих, о буйных товарищах своїх”*

козаках” [177, Кн. 3, с. 148]. Коли в думі про втечу трьох братів із Азова молодший брат почав “*склоняють свою голову*”, то “*стали налетать сизокрылые орлы*”, “*мелкие птички*”, “*сбегались и серые волки*”. При цьому звірі і птахи заміняють полеглому його сім’ю: “*То они все отравлялы похороны козаку молодому*” [177, Кн. 3, с. 159].

Гомерівський епос неухильно слідкує за тим, щоб наруга над тілами загиблих була завжди чимось лише можливим, але ніколи не перетворювалась в реальність, і тіла повергнутих ворогів, при всій лютій епічній моці, люті і похвалянні щасливіших супротивників, не ставали поживою ні троянських, ні данайських псів [219, с. 127]. Всупереч цьому, долю ворогів український епос зображує у спосіб, близький до скандинавського: “*їли ляхів собаки і сірії вовки*”. Радіють орли і змії, пожираючи в Могилеві “*ляшкіє трупи*” [4, Т. 2, с. 19; 177, Кн. 3, с. 82].

Але епос зображає не тільки хижих тварин і птахів. Незмінними супутниками героїв епосу є коні. Про увагу до коней свідчить те, як часто згадується колір цих тварин в “Едді”, а в англосаксонській поезії оспівується блиск хутра коня [280, с. 209; 284, с. 177].

Кінь у скандинавів належить людині шляхетній, герою. Біля храмів коні, присвячені богам, своїм іржанням передрікали майбутнє [285, с. 143; 22, с. 100]. Кінь в епосі є товаришем героя. Скірнір звертається до свого коня: “*Myrket er úti, mál keð ek okker fara / úrig fiöll yfir*” ‘Сутінки настали, нам їхати час по нагір’ях вологих’ [243, с. 54]. В українських творах ми теж бачимо звертання героя до коня [4, Т. 1, с. 270, 271]. О. Люнінг звернув увагу на сповнений значенням епізод з Guðrúnarkviða II “Едди”, коли Грані повертається без Сігурда з полювання разом з іншими кіньми, на яких сидять вершники (*Gráni rann af þingi*) [243, с. 240]. Плачучи, Гудрун іде до коня, щоби якого вологі від сліз, щоб запитати про його господаря (*Gekki ek gratandi / við Grána ræða, úrug-hlýra / ió frá ek spiella*). Надалі сумний Грані схиляє голову, голова торкається трави, неначе кінь сповіщає про загибель господаря (*hnipnaði Gráni þa, drap i gras hofdi: iór þat vissi, eigendr ne lifðit*) [280, с. 211; 243, с. 241]. В фрагменті Brot af Sigurðarkviðu “Едди” сірий кінь (Грані) з пониклою головою тужить над тілом убитого господаря (*gnafir æ grár iór yfir gram dauðit*) [243, с. 212]. О. Люнінг вказує на паралель з природи, порівнюючи благородного коня з деревом, яке плаче, підкреслюючи “*наївні вірування*” в давньогерманській поезії, де образи живої і неживої природи наділені людськими почуттями [280, с. 212, 313].

Аналогічні описові вирази знаходимо у варіантах думи про Івана Коновченка: “*Кінь до дому йде й дрібні сльози ллє / І низько голову до долу*

кладає, / Сам же кривою ногою шкандибає: – “Бо вже мого пана на світі немає!” [202, с. 80]. Сумного коня бачимо біля тіла смертельно пораненого козака: “Тільки вороний кінь білогривий у головах над ним смерті доглядає” [111, с. 12].

Як бачимо, тварини і птахи при зображенні трагічних подій в українському і скандинавському епосі відіграють подібну роль і служать для підсилення поетичного ефекту. Установлено близькість художніх уявлень щодо цих образів.

При дослідженні виділено дев'ять груп описових висловів (плач вдів, закривавлене поле бою, віра в долю, “не подобало б тобі...”, голосіння над убитим, створення світу, “все знав”, початок / кінець світу, поховання після загибелі), а також ряд епічних образів (кінь-товариш; вовк, орел, ворон – супровідники битв). Зіставний аналіз показав повну відповідність застосування цих лексико-стилістичних засобів в обох епосах. Ці засоби мають прадавні язичницькі корені і спрямовані на підвищення емоційного впливу на слухача.

4.2.2. Психологічний паралелізм

Поезія скандинавів вирізняється завдяки картинності описів, порівнянь – залишку давніх засобів прикрашання давньогерманської поезії гімнів [260, с. 51]. Особливу групу в “Едді” складають паралелізми, які містять порівняння і “*прихований психологічний паралелізм*”. Як зазначає Д. Ревуцький, паралелізм є основою віршової будови дум, він злучає паралельні рядки змістом і формою [158, с. 21]. За визначенням Ф. Колесси, “*паралелізм – це установлення один побіч одного в рівнобіжних рядках двох образів: найчастіше із царства природи й із людського життя, обидві картини сполучує зв'язок асоціації, близької аналогії, з якого виходить порівняння або антитеза*” [85, с. 25]. Прикладом є образна картина стану Гудрун після смерті чоловіка. Вона так сильно сплеснула руками, що задзвеніли кубки в кутку і закричали гуси надворі. Цей дзвін кубків і крик гусей не тільки “*вимірюють*” силу руху жінки, яка впала у відчай, але і вказують на своєрідний психологічний паралелізм (за термінологією О. Веселовського), коли картина природи (побуту) символізує стан людини [32, с. 4]. Порівняння роблять предмет наочнішим і затримують на ньому увагу присутніх при виконанні твору [118, с. 5]. Загальна схема психологічної паралелі є відомою: зіставляються два мотиви, один підказує інший, вони увиразнюють одне одного [32, с. 21]. Саме таким чином склалися під впливом побутових стосунків поняття весільних пісень: місяць – хазяїн, сонце – хазяйка, зорі – їх діти [32, с.24]. У варіанті Антоновича,

Драгоманова “Думи про невільників” невільники благають: “*Господи милосердний! создай з неба ясне сонце-мати*” [204, с. 127].

В обох епосах бачимо застосування асоціативно-образних пов’язаних лексем-фольклоризмів, що виявляють схожість. Такі фольклорні асоціативні словесні формули реалізуються в компаративних конструкціях. У вигляді порівняння схожий “психологічний паралелізм” виражений в словах Гудрун, коли вона зіставляє свою самотність після смерті Сігурда з маленьким вербовим листком без стовбура (*nú em ek svá lítil, / sem lauf sé / opt ilstrum, / at ifur dauðan*) [243, с. 218]. Слід зазначити, що в даному випадку психологічний паралелізм не отримав повного формального вираження, такого, щоб один рядок давав ситуацію із життя людини, а другий – із життя природи. Замість цього вводиться відкрите порівняння і паралелізм дає рівноправні варіанти такого порівняння, що відповідає в повному смислі “епічному” принципу [112, с. 55]. М. Сумцов наводить приклад такого психологічного паралелізму в одному з найдавніших латинських поетичних творів середньовіччя *Confessio poetæ*, укладеному між 1162 і 1165 р. У ньому поет скаржиться, що створений з легкого матеріалу і схожий на листок, яким грається вітер, на корабель без керманіча. О. Люнінг наводить вірш із данської балади: “*Huru skal graset på marken kunna gro, naer fadren intet wie sonen tro*” ‘як може рости трава на лузі, коли батько не бажає більше вірити своєму сину’ [280, с. 293]. Як відзначає М. Сумцов, такого роду порівняння не могли не вплинути на “малоруські вірші і пісні”. Приклади цього можна побачити в П. Житецького: “*Люди до церкви идуть, / Як бчелки гудуть, / Из церкви выступают, / Як розса процвитають*” [61, с. 190]. В думі “Чужина” сестра, звертаючись до брата, каже: “*То так-то тяжко, та так важко – / Земли без травы, рыбы без воды, / Птицы без лиса пробовать; / То так то тяжко та важко чоловіку в чужій сторони, / Без отца, без няньки, без сердешного роду пробовать!*” [202, с. 281].

Паралелізми на зразок перерахування, що мають дидактичний і магічний характер, в епічних творах українців і скандинавів з одного боку несуть конкретну корисну інформацію про правила народної мудрості і засоби магічної дії, з іншого є дуже близькими до повтору [112, с. 53].

4.2.3. Епічні формульні вислови

Особливістю усного епосу є те, що майже у кожного кращого оповідача неодмінно з’являються свої засоби мистецької розповіді. Оповідач, за словами А. Лорда, – це власне традиція і одночасно

індивідуальність, автор-митець, який творить в рамках традиції [98, с. 15]. Розповідь може пробудити: 1) симпатію чи антипатію; 2) психологічний інтерес; 3) певний настрій; 4) роздуми; 5) фантазію. Напруга, що зростає, повинна інтригувати, стимулювати слухача співпереживати. У багатьох випадках для цього застосовуються такі засоби, які носять характер формул, “живих явищ віршованого мовлення” [287, с. 165].

Формула є художнім стереотипом, в якому закріплюються і узагальнюються різноманітні елементи поетичного зображення, опису. Вона зберігається в народній пам'яті поета-імпровізатора і використовується ним для ефективнішого зображення ситуації. В процесі творчості формули можуть змінюватися і часто породжують нові [98, с. 14, 334]. Коли такі психологічні деталі додаються до загальної “схеми”, то помітна значна схожість, яку виявляє епос різних народів. Особливо потрібно, як зазначив Р. Майер, рахуватися з формальними елементами при порівнянні міфів і переказів, аналізуючи міфологічні схеми та епічні художні засоби [288, с. 88].

До числа зазначених формул відноситься насамперед застосування чисел, що мають певне смислове навантаження, наприклад, три перепони герою важче подолати, ніж дві. Двічі переможно закінчує свої бої герой української думи Іван Коновченко, на третій раз гине. “Магічні” числа три, сім, дванадцять та інші, а також кратні їм числа часто застосовуються в епосі. Три мудрі діви (*Urð, Verðandi, Skuld*) керують долями людей [243, с. 6]. Останні почесті Беовульфу віддають “сини старійшин, разом дванадцять” [9, с. 146]. Зігфрід каже щодо кількості супроводу: “*ich wil selbe zwelfte in Gunteres lant*” ‘Я хочу сам бути дванадцятим в краю Гунтера’ [240, с. 14]. У всіх варіантах думи про вдову вона має трьох синів. Іван Коновченко збирається своїй матері “дванадцять турків-яничар на послугу послати”. Щоб заманити Коновченка, турки відступають на сім миль. Поки вони з ним воювали, “сімсот чоловік втратили” [202, с. 26, 232, 295].

Слід звернути увагу на те, що в фольклорі часто зустрічаються числа зі збільшенням чи зменшенням на 1 основного числа (наприклад, 11, 12, 13). Це, за словами Р. Майера, існує не як випадковість, а є глибоко ґрунтовним явищем. Як приклад можна розглядати утворення числівника 19 (*undeviginti*) латиною: (*unus + de + viginti*). Тобто мова йде про дві прадавні і поширені форми вираження, які математично можна виразити формулами $n+1$ або $n-1$. Першу Майер називає ключовим словом “надлишок”, другу – “всі окрім”. В “правових давніх звичаях” числа надлишку відіграють велику роль, особливо стосовно термінів (50 років і один день, тисяча і одна ніч),

оскільки вказують на повне право здійснення певної дії, умови. Звідси походить вираз “*через рік і день*” [288, с. 88].

У таких випадках основне число є лише початковим засобом для розкриття певного значення. Уявлення про шкідливість надлишкового є дуже давніми, однак зберігаються в свідомості людей і досі, якщо згадати про число 13. У пісні Lokasenna “Едди” на банкет, де трапезують дванадцять богів, приходить бог Локі, якого не запросили, і все закінчується сваркою та прокляттями [243, с. 44]. На такий надлишок вказують слова українського епосу: “*Чи не то твій син, що сім полків убив, за восьмим полком голову схилив?*” [107, с. 117].

В основі формули “*всі окрім*” лежить поняття, яке повинне повністю гарантувати виконання певної умови. Та вступає в дію непередбачений фактор і умова не відбувається. Випадок, коли герою-богу ніщо не могло нашкодити – крім однієї речі, належить разом з численними доказами в героїчних сагах і міфах до “*відносної невразливості*”. Там, де якийсь тіло завдяки чарам стає “*міцним*”, все одно знайдеться засіб, завдяки якому чари не допомагають. Ахілл є невразливим за виключенням його п’яти. Зігфрід невразливий скрізь окрім місця на тілі, де прилип листок з липи. Дума про Івана Коновченка показує головного героя непереможним без зазначення міфологічних моментів. Однак знаходиться вразливий фактор: хмільні напої. І тут бачимо негативну роль “*надлишку*”, який призводить до загибелі: “*Так його полковник захвалює, / По три штони вина йому виставляє, / А він тее випиває, / Ще й на четвертого по шинкарку гукає*”. У схемі “*всі окрім*” про смерть Сігурда в Guðrúnarkviða II і про смерть Івана Коновченка в українській думі Гудрун і мати Коновченка дізнаються, коли в першому випадку всі коні повертаються після полювання з вершниками окрім коня Сігурда, а в другому – після походу всі коні проходять мимо матері Коновченка з вершниками за виключенням коня її сина [202, с. 32, 68; 288, с. 94; 243, с. 241].

Так само застосування цієї формули, коли до бажаного місця прибувають двоє із трьох героїв, можна побачити в Hamðismál “Едди” і українській думі про втечу трьох братів з Азова. У першому випадку Гамдір і Сьорлі, які прагнуть помститися конунгу Йормунрекку за смерть сестри, по дорозі зустрічають свого зведеного брата Ерпа, котрий пропонує їм допомогу. Брати відмовляються від допомоги, вбивають Ерпа, чим зменшують свою силу на третину (*þverðu þeir þrótt sinn / at þriðjimgi*), і вдвох їдуть далі. І тільки під час нерівної битви Гамдір жаліє щодо зробленого та вважає, що вони б втрьох перемогли, якби вбитий ними Ерп був із ними (*ef Erpr lifði, / bróðir okkarr inn boðfrækni*) [243, с. 299, 302]. У думі два кінні брати, утікаючи з

полону, залишають меншого напризволяще, оскільки старший брат боїться погоні. Однак навіть повернення двох братів додому не приносить їм щастя через осуд рідних. В деяких варіантах думи обох братів татари доганяють і вбивають. Лише у варіанті думи, записаному в Харківській губернії, молодший брат, незважаючи на труднощі, повертається додому. Але і тут, в фіналі думи, батьки шанують лише меншого та середнього брата, який вступався за меншого, а старшого *“клянуть-проклинають”* [201, с. 100, 107, 115]. Так само дію вказаної формули бачимо в думі про Олексія Поповича. Коли отаман запитує, чи не має хтось із козаків гріха, то *“всі замовчали, бо вони на собі великого не мали; / А тільки обізався писар військовий, козацький вістровий Олексій Попович”* [203, с. 715].

Співець постійно ставить свого героя над усіма. Виокремлює Сігурда серед усіх Гудрун [243, с. 240]. Після заклику *“на герці погуляти”* полковника *“всі козаки замовчали”*. Тільки Івась Удовиченко дає згоду. Герой по суті невразливий, а мусить все ж померти, і померти саме як герой. Отож в наявності маємо випадок *“виконання неможливого”*, частой схеми в сагах і міфах [202, с. 36; 288, с. 94, 97; 243, с. 218].

Іншим засобом впливу на слухача є формула *“викрадення символу влади”*. Під словами ‘символ влади’ Р. Майер розуміє абстрактне поняття щодо конкретного *“атрибуту”*, який характеризується виразною властивістю чи силою, завдяки яким істоту розпізнають як представника свого класу. Так, знаком індійських богів є те, що вони ніколи не пітніють; знаком велетнів є повсюди їхня сила, гномів – спритність і майстерність. Часто символ влади перетворюється безпосередньо в атрибут. Тор, велетень серед скандинавських богів, має пояс сили, так само як Афродита має пояс краси; стріли символізують вміння Аполлона попадати в ціль. Як відомо, первісні люди дотримувалися певних правил і звичаїв. Вони при цьому розрізняли за певними ознаками ранг героїв міфів і сказань: маг повинен був мати чарівну палицю чи чарівний перстень, король – корону на голові, тобто щось особливе. При цьому не урочисте освячення, видіння, пророцтво надають особі святості, а святість особи надає їм вартісність. Чим наївніше мислить народ, тим матеріальнішими він розуміє ці атрибути. У Самсона сила міститься у його волоссі, а коли волосся зрізають, сила зникає.

При важливості цих знаків велике значення має те, що їхній носій їх береже. Коли у бога Тора (в пісні Þrymskvíða “Едди”) вкрали молот, то цим самим посягнули не тільки на його найкращу зброю, але й на честь. Але саме цей парадокс збуджує і звертає на себе увагу; і тому міфологічна схема викрадення символу влади присутня скрізь в

епосі. Особливим мотивом у міфах є символ влади, втрата якого перетворює надлюдську істоту в людину та змушує робити те, чого вона не робила б за інших умов. Той, хто втрачає символ, природно, намагається знайти і повернути його. Зовнішнім символом валькірій є одяг із пір'я, який дає їм можливість швидко рухатись у всіх стихіях, а втрата цього одягу призводить до того, що валькірія залишається жити на землі, як в історії про Вьолунда (Volundarkviða). Тому й розповідають у “Пісні про нібелунгів” валькірії Гагену пророцтво, щоб повернути свій одяг [240, с. 260]. Після викрадення молота найгоноровитіший із асів, щоб повернути свою власність, мусить переламати свою гордість, переодягнутися в жіночий одяг, змінитися [243, с. 24].

Формулу викрадення символів влади, звичайно, не міфічних, ми знаходимо і в українській думі “Про Хмельницького і Барабаша”. В ролі таких “значків” в різних варіантах виступають “ключі”; “ключі, перстень і хустка з-за пояса”; “шапка, перстень і пояс”; “з-під пояса шовковий платок, ключі, щифозлотий перстень”. Ці символи, викрадені Хмельницьким, повинні засвідчити дружині Барабаша, що саме її чоловік-гетьман наказав віддати слугі Хмельницького листи польського короля. Так само непомітно “значки” повертаються до Барабаша, оскільки, як правило, формула передбачає повернення будь-яким способом символу влади власникові [202, с. 152, 159].

Важливими для поезики українського та германського епосу є формульні символічні дії. Тільки давньоскандинавським є скликання зборів у важливі моменти [286, с. 373]. Як зазначає К. Лампрехт, велике народне зібрання у давніх германців, в якому народ виступав сам в якості суверена, по суті своїй є військовим союзом. Події зібрання (фолкстінга) мали переважно військовий характер. Там вирішували питання про війну і мир, а також про політичні заходи, оскільки останні мали серйозне значення для питань внутрішнього і зовнішнього спокою; таким же чином вибирали герцогів і королів [91, с. 119]. Скликаються люди на тінг, або альтінг (загальний тінг, для всієї Ісландії) [71, с. 145]. Збирає зібрання всіх той, хто має на це право: король Гайдрек, коли хоче довести зраду своєї дружини [215, с. 36], конунг, щоб повідомити про свої подальші плани [40, с. 55], король Ортвін перед вирішальною битвою з норманами [271, с. 247].

Очевидні аналогії наявні в українських думах. Перед битвою Чигиринською “ляхи у бубни вдаряють, усе військо своє докупі скликають, щоби йшли усі до Громади на послушаньє, слухати Гетьмана Жолкевського оповіданьє” [177, Кн. 1, с. 88]. Перед походом на Волощину “пан

Свирговський / До Килії прибував, / Усіх козаків собірав, / На раді прохав" [177, Кн. 1, с. 28].

Як правило, народ у давньоскандинавському епосі представлено королем і його оточенням, двором. Замість народного зібрання [185, с. 358] це зібрання придворної знаті, яка збирається щоб приймати важливі рішення [286, с. 52]. Як зазначає К. Лампрехт, інколи, перед зібраннями германців, корпорація очільників повинна була попередньо розглянути все те, що підлягало обговоренню, та прийняти тверде рішення щодо справи. Таким чином можливо було запропонувати фолкстінгу нагальне питання, як вже було обговорене, а необхідним було тільки "так" чи "ні". Правда, при цьому могла бути і можливість пояснення з боку керівників зібрання, але подібне мало обмежений характер [91, с. 120]. Скликає перед смертю Богдан Хмельницький козаків: *"Ей козаки, дитя, друзі! / Прошу я вас, добре дбайте: / Собі гетьмана настановляйте"* [202, с. 203]. Однак в іншому варіанті цієї думи він збирає козацьку старшину (сотників, полковників): *"То Гетьман добре їх приймає / Словами промовляє: / Панове, молодці! Добре ви дбайте / Собі Гетьмана наставляйте, / Бо я стар, болію, / Більше Гетьманом не здолію!"* [202, с. 206].

Але якщо очільник у германців на власний розсуд пропонував зібранню відважний план з метою, іноді безрозсудного, вторгнення на чужу територію з надією на багату здобич або славу загибель, фолкстінг перетворювався на вербувальне зібрання. Добровольці присягали новому вождю на вірність, на життя і смерть. Отже, народні зібрання були вихідним пунктом добровільних військових походів [91, с. 119]. Саме так полковником скликаються козаки в думі про Івана Коновченка *"в охотне військо"*, *"на Черкентю долину гуляти, / Слави рицарства козацькому війську доставати"* [202, с. 28, 34]. Перед походом в Молдавію Хмельницький звертається до козаків на зібранні в Чигирині: *"Прошу я вас добре дбайте / Да в охотное войско поспішайте"* [202, с. 190].

Тільки давньоскандинавським є знак, що герой проходить через приміщення, входить в приміщення чи виходить з нього і змальовує свою ситуацію [286, с. 373]. В Volundarkviða "Едди": *"a um gekk / endlangan sal, / stóð á gólfi, / stilti roddu"* 'в дім зайшла, пройшла через довгу залу, сказала тихим голосом' [243, с. 134]. В Brot af Sigurdarkviða "Едди": *"Úti stóð Guðrún Giúka dóttir, ok hón þat orða alls fyrst um kvæð"* 'Стоючи зовні, Гудрун, дочка Г'юкі, такі слова сказала першою' [243, с. 212]. Аналогічно бачимо в думі "Про Коновченка": *"Тогда ж то Хвилоне, корсунський полковниче, / из намету виходжає, / До козаків стиха словами промовляє"* [202, с. 64]. Після того як море стихає, Олексій

Попович, щоб виголосити свої настанови, “Із судна виходжає / І всім козакам читає” [204, с. 607].

Так само давньоскандинавським є те, коли розділ починається із прокидання зі сну [286, с. 375]. “*Vreidr var þá Vingþórr, / er hann vaknaði, / ok síns hamars / um saknaði*” ‘Вінг–Тор зі сну розлючений встав, побачив, що молот його зник’ в Фрумсквіда “Едди” та “*ok hann vaknaði / viljalaussi / vissi sér á hundum litfgar nauðir*” ‘Прокинувся безрадісно – руки міцно зв’язані’ в Volundarkвіда служать формулами вступу для подальших подій [243, с. 21, 134]. Так само в українських думках: “*То Алкань–паша оть сна прочиває, / Промежду турками – янычарами похожає*”; “*оттогда-то Барабаш, гетьман молодой, од сна уставає, / Крoлевськи льгсты у кума свого Хмельницкого зоглядає*” [201, с. 41; 116, с. 388]. Після того як Коновчиха прокляла свого сина “*Удова старенька од сна уставала, / По своему двору похожала, / А ще більший собі смуток мала*” [202, с. 42]. Потім вона кається і намагається виправити свою помилку.

Загальногерманським явищем у епосі є сміх у сповнені значенням моменти [286, с. 375]. Після здійснення своєї помсти “*Hlæjandi Volundr / hófsk at lopti*” ‘сміючись, Вьолунд в повітря здійнявся’ [243, с. 139]. Задоволення від здійсненого демонструє Гудрун: “*hlæjandi Guðrún / hvarf til skemmu*” ‘сміючись, Гудрун в комору пішла’ [243, с. 292]. Про Івана Коновченка сказано, що він перед боєм “*Бесурманів на сміх піднимає*” [202, с. 29].

Так само загальногерманським явищем є плач чоловіків. В Atlamál “Едди”: “*Leiddu landrogni / lýðar óneisir grátendr gimnhvatan / or garði hína*” ‘Прощались люди з конунгом, плачучи, коли сміливці залишали двір гунів’ [243, с. 261]; “*grétu þörn Hína*” ‘плакали гуни’ [243, с. 268]. Аналогічно в українських думках: “*Промовить старший брат до середульшого словами, / Обильетя дробными слезами*” [61, с. 205]. Вважаючи своїх братів загиблими, найменший брат “*гірко плаче–ридає*” [201, с. 117]. Козаки “*Івася Коновченка з коня здіймали, / Слізми обливались*” [202, с. 46].

Як зазначає Є. Мелетинський, плач і сміх в еддичній поезії складають своєрідну смислову пару для висловлення горя і радощів [112, с. 96]. Наприклад: “*þogðu allir / við því orði, / fár kunni þeim fljóðalátum, / er hón grátandi / gorrðisk at segja, / þat er hlæjandi / holda beiddi*” ‘Почувши ці слова, замовкли всі, зрозуміти не могли, чому веде себе так жінка, вона з плачем говорила про те, про що зі сміхом людей просила’ [243, с. 213]. Часто в межах однієї строфи контрастують сміх одного з героїв і плач чи сум іншого: “*Hlæjandi Volundr / hófsk at lopti, / grátandi Þoðvildr gekk or eyju*” ‘Сміючись, здійнявся Вьолунд в повітря, плачучи, пішла з острова Бьодвільд’; “*Hlæjandi Volundr / hófsk at lopti, / en ókátr Niðuðr sat*

þá eptir” ‘Сміючись, Вьолунд в повітря здійнявся, Нідуд сумний сидіти залишився’ [243, с. 137, 139]. Гамдір, звертаючись до Гудрун, каже про трагічний момент смерті Сігурда: “*saxtu á bed, / en banar hlógu*” ‘сиділа ти на ліжку, а вбивці сміялись’ [243, с. 297]. П. Житецький відзначив схоже оригінальне злиття сміху і суму в “*малоросійських віршах*” [61, с. 58]. В думі “Про удову і трьох синів” цей контраст показано так: “*Пішла бідная вдова, плаче, / Стежечки не баче, спотикається, / А сидить найменший син / Край віконечка, насміхається*” [202, с. 255]. А. Ольбрік пояснює це явище дією закону антагонізму [298, с. 213].

Тільки давньоскандинавським є застосування формули “*поки не*” [286, с. 376]. Мова йде про певний статичний, спокійний стан життя, який раптом змінюється. В *Völuspá* “Едди” сказано, що в прадавні часи, коли жив Імір (*Ar var alda / þar er Ymir bygdí*), нічого не було, поки сини Бора, які створили Мідгард розкішний, землі не створили (*aðr Burs synir / bióðut um urði, / þeir er niðgarð / mæran skófu*) [243, с. 3]. Як зазначає провидиця, до певних пір у богів панували спокій і веселощі, все в них було тільки із золота, поки не з’явилися три велетки, могутні діви із Йотунхайма (*var þeim vettergis / vant or gulli; / unz þriár kvámu / þursa rneyjar, / ámatkar miqk, / or íotunheimum*) [243, с. 4]. Після цього почалися зміни. В українській думі так само жаліється сестра брату про зміни, що настають з певного часу: “Що якъ бувъ у насъ отецъ и мати, / Тогди могли насъ все люди родомъ знати, / Якъ померъ отецъ и мати, / Не сталь насъ никто вже знати” [61, с. 190].

За словами Р. Майєра, формульна плеонастична фігура “*Mit Worten sagen*” ‘сказати словами’ та її різновиди при введенні прямої мови теж заслуговують на увагу при аналізі германського епосу. Особливо популярним є цей різновид в англосаксонській поезії [286, с. 372]. В *Brot af Sigurðarkviða* “Едди” застосовано саме таку фігуру: “*úti stóð Guðrun / Giúka dottir, / ok hón þat orða / alls fyrst um kvæð*” ‘зовні стояла Гудрун, донька Г’юкі, словами мовила вона насамперед’ [243, с. 212]. Різновид цієї фігури “*orð kvæð*” або “*orð mælti*” ‘слово сказати’, ‘слово мовити’ як загальне місце зустрічаємо в інших піснях “Едди”: “*Orð kvæð hitt Hogni*” ‘Гогні сказав слово’; “*mælti Mims hofuð / frodlikt it firsta orð*” ‘мовила голова Міміра мудро перше слово’; “*nás orð um kvæð*” ‘мовила мертве слово’ [243, с. 18, 206, 277].

У думах введення прямої мови за допомогою фігури “*словами промовляти*” є теж загальним місцем. У “Думі про Марусю Богуславку” – “*словами промовляє*”, “*словами промовили*” [201, с. 24]; в думі “Сокіл” – “*то старий сокіл до орла сизокрилого словами промовляє*” [201, с. 31]; в думі “Кішка Самійло” – “*стал словами промовляти*” [201, с. 42]. Д. Ревуцький називає такі фігури “*епічними висловами*” [158, с. 32].

Зупинившись на особливостях давньоскандинавської поезії, К. Лампрехт зазначав, що вже в ті далекі часи поетичні твори розчленовувалися по строфах; вони брали свій початок із глибокого джерела патетичних слів і зворотів, типових порівнянь [91, с. 143]. Специфічними в “Едді” є невербальні прояви здивування, розпачу, страху. Коли Гудрун проснулася з сумом і страхом, побачивши біля себе смертельно пораненого Сігурда, то “*svá sló hón svaran / sinni bendi, / át rammbugaðr / rewis upr við bed*” ‘так сильно вона сплеснула руками, що духом могутній піднявся на ліжку’ [243, с. 225]. Емоційне виявлення розпачу бачимо в думі про Івана Вдовиченка: “*Тогда то вдова, / Старенька жена, / Ударытья об полы руками, / Обильлеться дрибными слезамы*” [116, с. 424].

Як указує Р. Майер, давня гномічна поезія є набагато менше наказовою, ніж описовою. Тільки пізніше давньоскандинавська поезія скаже “*повинен*”; прадавня дидактика дає описові практичні правила поведінки. Давні повчальні твори розповідають про сили, які діють у світі та вчать, як потрібно вести себе [286, с. 43]. Масш справу з кимось, кому не довіряєш, то захисти себе будь-яким способом. Показовими щодо цього є слова Одіна, що не бачити здобичі лежачому вовкові, а перемоги – тому, хто проспав (*sialdan liggjandi úlfr lær um getr, né soíandi maðr sigr*) [243, с. 94]. Саме так веде себе отаман Матяш старий, коли бачить необачність молодих козаків-небувальців і навчає їх: “*Не безпечно вы майте / Козацкихъ коней изъ препона не пуцайте, / Седла козацкія подъ головы не покладайте*” [202, с. 127].

Цікавим є звичай, описаний в “Беовульфї”: “*Піднесли йому келих (him wæs ful boren) і словом ласкавим у дружбі запевнили*” [9, с. 65; 328, с. 80]. Природно, що готи не тільки торгували вином, але й пили його самі. Ймовірно, що і їх звичаї пиття поширилися разом з продуктом на півночі. *Iel uburt – Sit sanum* ‘на здоров’я’ і особливо *kilemschkeor – Ebibe calicem* – ‘вищий склянку’ – два вирази, зрозумілі нам лише через латинський переклад, який до них додав Бюсбек, за значенням так близькі до українських звичаїв, що одностайність двох менталітетів навряд чи випадкова. Звичай готів, що полягав у примушуванні випивати [5, с. 265, 281], перегукується з давно зафіксованою у кримських готів гостинністю і явно був запозичений українцями, про що свідчать слова українського епосу: “*Іще ж бідного козака летяги не витаять ни медом шклянкою, ни горілки чаркою*”. “*Тоді стали його витати медом шклянкою і горілки чаркою*” [202, с. 136].

У скандинавському епосі перемога, смерть героя та інші урочисті випадки дають привід до розкішних бенкетів. Те ж є і в українській думі про Івана Коновченка. Водночас багато сентенцій “Едди”

застерігають від пияцтва і вказують, як легко воно може стати причиною біди. Сп'яніння, як зазначає “Едда”, схоже на злодія: *“Hann stelr gedi guma”* ‘у багатьох воно вкратило розум’. Підтвердженням цьому є і німецький афоризм, який зазначає: *“Wenn wein eingeht, so geht witz aus”* ‘коли входить вино, то виходить гострота розуму’. В “Едді” вказуються і наслідки пияцтва: *“margan stelr viti vin”* ‘багатом принесло нещастя вино’; *“Sennur ok l / hefir seggjum verit / mergum sinnum at móðtrega / sumum at bana, / sumum at bilstfum: / fild er þat er fira tregr”* ‘Словесна суперечка і пиво, як кажуть люди, стали їхнім горем, декого це згубило, декому принесло нещастя: багатом смуток’ [243, с. 87, 88, 209; 245, с. 391].

Схожий дидактичний характер мають висловлювання про хмільне у варіантах “Думи про Івана Коновченка”: *“Я слыхал от старих людей, / Что сая оковитая горелка барзо вадить, / Не одного человека с сього світа збавить”* [61, с. 217]; *“Тільки вона барзо ізрадлива, / Вона усякому чоловіку шкодлива”* [202, с. 43]. Полковник каже Івану: *“ти тепер горілочку підпиваєш, / А горілочка часом ізрадлива, / Не одного козака із світа збавила”* [202, с. 50]. Тому і звучить побажання в думі про Коновченка: *“прошу поменше трунку пивати, / Бо як будеш много трунку пывав, / То рицарство втратишь, в сиру землю ляжеш”* [202, с. 48].

Як бачимо, формули сентенції в обох епосах служать: 1) засобом переконання; 2) умовиводом; 3) дидактичним засобом; 4) висловленням позиції мовця.

Войовничі пісні, епічні чи ліричні або лірико-епічні, завжди були належністю мужньої і войовничої статі [31, с. 252]. У скандинавів велич і смерть пов’язані нерозривно і це є виявом життя і основою героїчної пісні. Усі воїни в епосі є бездоганними героями чи легкодушними зрадниками [260, с. 32]. Ті, хто гинуть в епосі, умирають непереможними. Темою героїчної поезії є повторення подвигу героя, готового і байдужого до можливої смерті, оскільки саме такою є доля воїна. Лейтмотивом цьому є слова із “Едди”: *“góðs hufum tírar fengit, / þótt skylim nú eða í gær deyya; / kveld lifir maðr ekkí / eptir kvíð norða”* ‘зі славою помремо сьогодні чи завтра, нікого не омине вирок норн’. Данська героїчна пісня в унісон цьому зазначає, що будь-який щит не допоможе тому, хто боїться смерті, прийде день, якого жодний не уникне [243, с. 302; 299, с. 65, 198]. Хочеш мати вічне благо, заслужи собі посмертну славу, оскільки як вчить досвід, всі інші речі є минуцями. Один зазначає: *“Deyr fé, / deyya frændr, / deyr siálfr it sama; / en orðstírr / deyr aldri / hveim er sér góðan getr”* ‘Загине худоба, помре рідня, смертний ти сам; тільки гучна слава не помре ніколи’; *“ek veit einn / at aldri deyr: / dómr um dauðan hvern”* ‘я знаю одне, що ніколи не помре слава

загиблого' [243, с. 96, 97]. Закінченням багатьох дум є схожі формули у вигляді заклинання: “*Ой помер козак! Слава козацькая не вмре, не поляже / Одъ ныни до века*” [201, с. 149]; “*Нехай буде Воїнові слава до кінця віка*” [202, с.94]; “*Того слава не погине й не поляже / однині до віка*” [2020, с. 44, 99, 101, 105, 188]. Поетичний вислів “*помер козак – слава не вмре, не поляже*” переходить в постійну формулу в закінченні дум, які оспівують лицарську смерть козака. Цю “*обрядову формулу*” Ф. Колесса зараховує до найдавніших складових мотивів епосу [87, с. 40]. На думку А. Лорда, формула “*нев’януча слава*” є найдавнішою поетичною формулою праїндоевропейської доби [98, с. 345].

Герой епосу не боїться смерті, навіть у смертний час він піклується про ближніх. Гельгі просить: “*skal engi maðr / angrlióð kevða, / þótt mér á brjósti / benjar líti?*” ‘ніхто не співайте сумних пісень, побачивши рани на моїх грудях’ [243, с. 173]. Тяжко поранений Іван Коновченко просить козаків: “*Прошу моїй неньці правди не казати, / Тільки ж мою неньку жартами звеселяти*” [202, с. 49].

Там, де в основу дії ставиться формула, маємо скрізь приклад прадавнього, оскільки в психології розповіді лежить забезпечення майстерності оповіді. Слухач, за словами Р. Майера, не повинен відволікатися в своїх думках на інші проблеми, не повинен дарувати оповідачу “*ein halbes Ohr*” ‘половину вуха’, а, зацікавлений, мусить стати “*ganx Ohr*” ‘цілим вухом’ [287, с. 166]. Саме в цьому полягають психологічні основи епічних схем із застосуванням епічних образів та описових виразів – формул, які в епосах скандинавів і українців стають “загальними місцями”.

У табл. 4.1. показано високий ступінь подібності застосування ряду формульних дій в українському і скандинавському епосі.

Таблиця 4.1

Епічні формульні дії в українському і скандинавському епосах

Формульні дії	Українські думи	Скандинавський епос
1. Надлишок (n+1)	“ <i>сім полків убив, за восьмим полком головку схилив</i> ”	“Едда” – 12 асів + Локі
2. Всі окрім (n-1)	Всі коні проходять повз матір Коновченка з вершниками за винятком коня її сина	Всі коні повертаються після полювання з вершниками окрім коня Сігурда
3. Викрадення символів	Викрадення Хмельницьким “значків” Барабаша	Викрадення молота Тора
4. Скликання зборів	Перед походом на Волощину “ <i>пан Свирговський / До Килії прибував, / Усіх собірав, / На раді прохав</i> ”	Король Гайдрек збирає збори, коли хоче довести зраду своєї дружини
5. Вхід/ вихід з приміщення	“Про Коновченка”: “ <i>Тогди ж то Хвилоне, корсунський полковниче, / из</i>	Volundarkviða “Едди”: “ <i>a um gekk / endlangan sal, / stóð á gólfi, / stilti roddu</i> ”

і промова	<i>намету виходжає, / До козаків стиха словами промовляє</i>	‘в дім зайшла, пройшла через довгу залу, сказала тихим голосом’
6. Прокидання зі сну	<i>“оттогда-то Барабаш, гетьман молодий, од сна устає, / Крелевські льстьє у кума свого Хмельницького зоглядає”</i>	<i>“Vreiðr var þá Vingþórr, / er hann vaknaði, / ok síns þamars / um saknaði”</i> ‘Вінг–Тор зі сну розлючений встав, побачив, що молот його зник’ (в Þrymskviða “Едди”)
7. Сміх/ плач (чоловіків); Злиття сміху і плачу.	Іван Коновченко <i>“Бесурманів на сміх піднімає”</i> ; Козаки <i>“Івася Коновченка з коня здіймали, / Слізми обливались”</i> <i>“Пішла бідная вдова, плаче, / Стежечки не баче, спотикається, / А сидить найменший син / Край віконечка, насміхається”</i>	<i>“Hlaðandi Volundr / hófsk at lofti”</i> ‘сміючись, Вьолунд в повітря здійснюється’; <i>Atlamál “Едди”</i> : <i>“Leiddu landrogni / þýðar óneisir grátendr gimnhvatan / or garði húna”</i> ‘Прощались люди з конунгом, плачучи, коли сміливці залишали двір гунів’; <i>“Hlaðandi Volundr / hófsk at lofti, / en ókátr Niðuðr sat þá eptir”</i> ‘Сміючись, Вьолунд в повітря здійснюється, Ніду сумний сидіти залишився’
8. “Сказати словами”	Дума “Сокол” – <i>“то старий сокол до орла сизофрислого словами промовляє”</i>	Brot af Sigurðarkviða “Едди”: <i>“úti stóð Guðrun / Gjúka dottir, / ok hón þat orða / alls fyrst um kvæð”</i> ‘зовні стояла Гудрун, донька Г’юкі, словами мовила вона насамперед’
9. Невербальне вираження емоційного стану	<i>“Тогда то вдова, старенька жена, / Ударыться об полы руками, / Обильлется дрибными слезами”</i>	‘так сильно вона сплеснула руками, що духом могутній піднявся на ліжку’
10. Повчальні сентенції	<i>“А горілочка часом ізрадлива, / Не одного козака із світа збавила”</i>	<i>“margan steln viti vin”</i> ‘багатом принесло нещастя вино’
11. Велич і смерть	<i>“помер козак – слава не вмре, не поляже”</i>	<i>“ek veit einn / at aldri deyr: / dómr um daudan þvern”</i> ‘я знаю одне, що ніколи не помре слава загиблого’
12. Останнє прохання	<i>“Прошу моїй неньці правди не казати, / Тільки ж мою неньку жартами звеселяти”</i>	‘ніхто не співайте сумних пісень, побачивши рани на моїх грудях’

Висновки до розділу IV

У розділі IV вперше здійснено комплексний аналіз відповідностей лексико-стилістичних засобів в українському і скандинавському епосах, досліджено вживання постійних епітетів та ряду засобів формування системи образів в епосах. Дослідження поетичних образів і стилістичних засобів їхнього зображення в українському епосі для порівняння його зі скандинавським є важливим, оскільки епітети, композиційні схеми, а також деякі образи і порівняння були сталими і характерними елементами народної поезії, майже не зазнаючи змін упродовж віків.

Епітети, порівняння, епічні вислови, психологічний паралелізм, постійні формули для зображення подій, осіб, предметів, природи і різних ситуацій, які мав у розпорядженні виконавець епосу, дозволяли збагатити історичний матеріал в художньому плані. Ключову позицію в розробці тем та ідей українського і скандинавського епосів займає образність, яка лежить в основі творів, а самі образи є найважливішими елементами кожного епічного твору. Епітети є особливим засобом стилістичної виразності епічного тексту. За їхньою допомогою не лише виділено характерні ознаки предметів і явищ, а й передано почуття, емоційне ставлення мовців, оцінку довкілля. Художні означення відбивають світогляд народу, займаючи важливе місце в національно-мовній картині світу. Епітет оновлює загальне значення слова або підсилює якусь характерну визначну якість предмета. Блиск, гострота зброї, пишність кольорів супроводжують опис зброї і спорядження за допомогою епітетів, що вказують на ці властивості. Звернуто увагу і на вид позначення матеріалу, особливо щодо обробленого металу.

В епітетах зібрано ті чи ті народні погляди, елементи місцевої історії, різні сторони свідомості і аналогії. Звідси пристрась до епітета ‘золотий’, ‘срібний’ як бажаного ідеалу. Саме ті предмети, які своїм застосуванням вказують на належність до шляхетного, займають в епосі найбільше місця.

Власні імена, які вже самі по собі є поезією, постійно виступають в обох епосах в ролі епітета. В найдавніших піснях “Едди” зустрічається стійка апозиція (пояснення із кількох слів, які стоять після означуваного імені у вигляді прикладки). Така характеристика персонажа закріплена за ним і зустрічається на протязі твору неодноразово. Схоже свідчення давності застосування таких епітетів бачимо в іспанських романсеро, які сягають вестготської епічної поезії, й українських думах.

Епітет служить в епосі не тільки для позитивної емоційної оцінки, а й для негативної, а також для опозиції “свій” / “чужий”. Прадавнім, найпростішим головним засобом виділення змістовно важливого місця є тавтологічний епітет – стилістично виразний, емоційно забарвлений засіб подвоєння. У скандинавському і українському епосах застосовуються мікропарадигми епітетів-постійних означень у семантичних різновидах ‘колір’, ‘вік’, ‘зовнішній вигляд’, ‘особливості характеру’. Для всіх епітетів давньої поезії спільним є те, що вони без сумніву є символами ідеального. Вони називають речі не такими, якими є в даний час, а неначе ті є досконалыми. Порівняльне вивчення творів епосу, а також

літературних та наукових джерел, присвячених кольору, дало можливість виявити всі значення, які приписуються кольору в обох епосах та порівняти їх.

У більшості випадків іменники мають постійні епітети-кольороназви, які за ними закріпилися в епосі та є фольклорними кліше: чорна ніч, сірий вовк, червона кров, зелений ліс, зелена трава, зелене листя стали нерозривними поняттями. Колір, а ще більше його семантика, є важливим складником культурного простору, в якому він функціонує, що, безумовно, окреслює наукову значимість дослідження колористики в дискурсі лінгвoseміотики і семіотики культур.

Ключову позицію в розробці тем та ідей українського і скандинавського епосів займає образність, яка лежить в основі творів, а самі образи є найважливішими елементами кожного епічного твору. Окремою групою є епічні образи хижих птахів і звірів, які є невід'ємними атрибутами трагічних подій. При дослідженні окреслено семантичні поля описових виразів (вираження емоцій, міфологічні, космогонічні і апокаліптичні уявлення).

Особливу групу в обох епосах формують описові вислови, які містять порівняння і прихований психологічний паралелізм. Паралелізм є основою віршової будови дум, він з'єднує паралельні рядки змістом і формою.

У багатьох випадках застосовують такі засоби, які мають характер формул, де зафіксовано й узагальнено різноманітні елементи поетичного зображення, опису, за рахунок чого зображення ситуації стає ефективнішим. В основі застосуванням епічних образів та описових виразів-формул (надлишок $(n+1)$, "всі окрім" $(n-1)$, викрадення символів, скликання зборів, вхід\вихід в\з приміщення і промова, прокидання зі сну, злиття сміху і плачу, "сказати словами", невербальне вираження емоційного стану, повчальні сентенції, велич і смерть, останнє прохання) лежить забезпечення майстерності оповіді з метою привернення уваги слухача. Ці засоби мають прадавні язичницькі корені і спрямовані на підвищення емоційного впливу на слухача. Зіставний аналіз показав високу відповідність застосування цих лексико-стилістичних засобів в епосах і підтверджує найдавніше їх походження.

ВИСНОВКИ

Аналіз історії дослідження слов'яно-скандинавських відповідностей епічних текстів показав, що спершу вітчизняний епос виступав аргументом у дискусіях щодо ролі й місця скандинавів в українському етногенезі та формуванні козацтва. Далі, із появою наукової методики, дослідники почали звертати увагу на окремі спільні мотиви, робили спроби зіставити епічні тексти. Мовознавці, фольклористи, історики ввели до наукового обігу значний джерельний матеріал, проте бракувало послідовних зіставних студій. Вивчення наявної літератури виявило недостатність і неповноту дослідження зв'язків дум із германською епікою, наявності в них мотивів скандинавського походження, архаїчної германської лексики, перегуку стильових особливостей двох епічних традицій. Тому тільки застосування системного міждисциплінарного підходу дозволило підсумувати й проаналізувати наявні фактичні матеріали для вирішення поставлених завдань дослідження.

Установлено подібність епічної традиції українців і скандинавів. Епос ранньосередньовічних германців сформували переважно пісні про звитяжні діяння, що прославляли загиблих національних героїв, тобто стародавніх предків того чи іншого народу, оплакували долю невільників або ж утрачену батьківщину, берегли пам'ять про історичні події минувшини, що неабияк нагадує тематику українських дум. Як і думи, германські епічні пісні, зміст яких здебільшого збережено у Скандинавії, мусили піднімати бойовий дух воїнів перед битвою, стимулювати слухачів, особливо молодь, до прагнення військової слави. Виконувані під акомпанемент струнного щипкового інструмента, вони мали своїх виконавців, часто сліпих, що теж перегукується із побутом українців. Знайдені подібності епічних творів спонукали до подальшого комплексного дослідження впливу скандинавського епосу на український епос.

Виявлено, що епічна поезія українців вирізняється чіткою стабільністю традиційних мотивів і форм. Це насамперед стосується козацьких дум. Незважаючи на зруйнованість багатьох текстів, різні нашарування та неминучі еволюційні зміни, в українському епосі збереглося чимало архаїчних сюжетів, структур і мотивів, які в сукупності своїй утворюють досить цілісну систему глибинних смислових значень, взаємовідзеркалень та взаємоперегуків. Простежено специфіку цих мотивів, які є одним із етноідентифікуючих факторів, виявлено їхні скандинавські паралелі. Дані епічні твори, що є складником національної ідентичності українців, мають відповідності переважно саме в тих творах

германського епосу, що стосуються періоду перебування германських племен у Північному Причорномор'ї. Деякі з таких мотивів, фрагментарно представлених в українській традиції, можна краще зрозуміти лише за умови зіставлення з генетично спорідненими явищами скандинавської традиції, що отримали глибокий розвиток і краще збереглися, і лише сукупне їх вивчення дозволяє сформувати повноцінний погляд на логіку розвитку й функціонування козацького епосу. Це вибір полоненим героєм смерті на противагу життю; загибель молодого норувистого воїна, що не послухався старших; прирікання двома старшими братами молодшого на смерть і їхня власна загибель унаслідок цього; грішник, чия присутність на кораблі викликає бурю, а каяття й пожертва заспокоює її; визволення з полону, часто за допомогою жінки; сокіл й соколя як уособлення батька й сина; зміїне м'ясо, поїдання якого дає чаклунські здібності; пошанування людини виключно за багатий одяг і її відповідний жарт, та інші. Загалом досліджено дванадцять спільних мотивів. Історичний і зіставний аналіз мотивів германського походження дав змогу судити про те, яким був архетиповий текст, що ліг в основу української думи. Розкрито суму уявлень, на яких він ґрунтувався, простежено процес його видозмін і вплив мовно-культурної взаємодії слов'ян і германців на самотність культури українського народу. Також усе це послужило підставою для дослідження лексики германського походження в українських думах і відповідностей стилістичних засобів.

Виявлено лексику доби слов'янсько-германської мовної взаємодії в текстах українського епосу, проведено її етимологічний аналіз із залученням фонетичного, семантичного та словотвірного критеріїв. Закцентовано на тому, що думи зберегли низку давніх слів германського походження, пов'язаних із суспільним устроєм, господарством, військовою сферою, релігійними уявленнями: *бистрий, бїр, вино, Дунай, камїнь, купити, лебїдь, меч/міч, мито, плуг, полк, поминати, ребро, сїдло, сяти, тїло, хлїб, хмара, хрест, цебер, чуб, шати, шклянка, щирїй* та інші. Ці лексеми, що давно вже не сприймаються як запозичені, досі функціонують у мові, і зокрема в фольклорі, який є вирішальним для формування культури кожного конкретного етносу, і саме в епічній поезії їх найбільше. Деякі з них, наприклад, *балаки, барва, враг, трунок, хоругва, домотур/домонтар*, децю змінили нині свою семантику або вийшли з активного вжитку, інколи ставши ознакою високого, книжного стилю. Усього проведено етимологічний аналіз сорока семи лексичних одиниць, який дав змогу виявити лексеми як готського походження, так і запозичені за готського посередництва з інших мов,

а також кальки з германської. На їхнє походження вказують також фонетичні риси та специфічні відтінки семантики. Германські мовні елементи, які збереглися у мовах негерманських європейських народів, у тому числі й слов'ян, тепер тлумачаться як органічні форми, що забезпечують цілісність національної культури як такої, як визначальні фактори етнічної ідентичності. Проте характерно, що саме в епосі вони часто вживають у тих специфічних значеннях, які мають їхні етимологічні відповідники в германських мовах, і виступають складовими традиційних епічних формул.

Досліджено героїко-епічний стиль козацького епосу. Одним із важливих доказів схожості дум до скандинавського епосу є спільність постійних епітетів. Скандинавський і український епоси застосовують низку семантично близьких постійних епітетів стосовно більшості понять. Розглянуто постійні епітети при власних іменах (рід, вікова різниця, особливості зовнішності), для позначення матеріалу (золото, срібло тощо), зброї (блиск і порівняння меча з вогнем), формування контрастів (“позитивний \ негативний”, “свій \ чужий”) і повторів. Яскравим засобом зображення і характеристики осіб, предметів і подій, в обох епосах служить антитеза, яка шляхом зіставлення полярних характеристик дає можливість краще оцінити зображене.

У роботі з точки зору семантики і поетики фольклорного тексту розглянуто колористичний код українських дум у порівнянні зі скандинавським епосом, що засвідчує близькість цього феномену в скандинавській і українській традиції. В обох епосах колір не просто визначає свій об'єкт, а й здатний надавати йому тієї або іншої символіки чи оцінки. Спільною словесно-образною структурою в текстах українського і скандинавського епосів є мікропарадигма епітетів-кольороназв з характерним розширенням семантичної структури за рахунок конотації, за допомогою яких створюються образи істот та пейзажні картини. При цьому в багатьох випадках збігається застосування кольороназв не тільки в денотативному, але і в конотативному значенні (як спеціальних описових засобів). Виявлено подібність функціонування червоного (колір золота), червоного і синього (шляхетний одяг), сірого (бідність одягу), зеленого (неходжені шляхи, ознаки свіжого/якісного) кольорів, близькість семантики застосування яких може свідчити про вплив скандинавського епосу на український.

Розглянуто дев'ять груп описових виразів з наявними скандинавськими паралелями, низку епічних образів і дванадцять категорій формульних дій. Розгляд епічних кліше дум вказує на тематичну й стилістичну подібність певної їхньої частини до епічних

творів скандинавів. На користь цього промовляє чимало постійних місць дум, що визначають характер їхнього стилю, особливо ті, що мають воїнську спрямованість. Своїми образними елементами вони часто схожі на образні елементи стародавніх епічних переказів германців доби Великого Переселення народів, а це свідчить, що період їхнього формування припадав на одну й ту саму епоху.

Традиційні описові вирази й порівняння у вигляді формул, які виступають загальними епічними місцями, теж виявляють певну стилістичну єдність дум з германським, зокрема, скандинавським епосом. Історичний огляд епічних виразів української поезії вказує на найдавніше їх походження. Схожими є формульні символічні дії (“надлишок” $(n+1)$), “всі окрім” $(n-1)$, викрадення символів, скликання зборів, вхід/вихід в/з приміщення і промова, прокидання зі сну, злиття сміху і плачу, “сказати словами”, невербальне вираження емоційного стану, повчальні сентенції, велич і смерть, останнє прохання). Повне співпадіння описових виразів, що містять давні язичницькі уявлення, відзначено в зображенні участі хижих тварин і птахів у битвах, результатів битв, апокаліптичних подій. Навіть постійна формула безсмертя слави в закінченні дум, які оспівують лицарську смерть козака, має прадавнє походження і подібна до скандинавських уявлень про долю воїна.

Тексти козацького епосу українців містять дуже давній мовний матеріал. Найархаїчніші його шари сягають доби Великого переселення народів, а також епохи виокремлення предків українців із загальнослов'янського масиву та їхньої консолідації. Залучення фольклорного матеріалу дум та їх зіставлення з героїчним епосом і відомими пам'ятками середньовічної германської літератури дали можливість розширити уявлення про історичне минуле української мови та шляхи формування народної творчості.

Отже, дослідження лінгвістичних відомостей українського епосу показало перспективність наукових студій у цьому напрямі, оскільки дозволяє ще реальніше усвідомити всю багатовимірність і глибину історико-культурного фундаменту мови українського народу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ

1. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка / Вассо Иванович Абаев. – Москва–Ленинград : изд. АН СССР, 1979.
Т. 3 : S – Tʹ. – 1979. – 358 с.
2. Андриевский М. А. Козацкая дума о трех азовских братьях [в пересказе] / М. А. Андриевский. – Одесса : Типо-лит. В. Кирхнер, 1884. – 85 с.
3. Андрусишин К. Українсько-англійський словник / К. Андрусишин, Я. Крет. – Саскатун : The Gospel Press, 1955. – 1169 с.
4. Антонович В. Исторические песни малорусского народа с объяснениями / В. Антонович, М. Драгоманов. – К. : Тип. М. Фрица, 1874.
Т. 1. – 1874. – 336, [24] с.
Т. 2. – 1875. – 166, [11] с.
5. Байер Х.-Ф. История крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро / Ханс-Файт Байер. – Екатеринбург : издательство Уральского университета, 2001. – 500, [20] с., 1 табл.
6. Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда / Г. Базилевич // Этнографический сборник. – СПб. : В типографии Министерства внутренних дел, 1853. – Вып. I. – С. 313–336.
7. Бакулина А. С. Христианская и языческая лексика готского языка: краткий сравнительный анализ / А. С. Бакулина // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета: материалы. – М. : ПСТГУ, 2005. – Т. 2. – С. 316–320.
8. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. / [Вступ. статьи, подгот. текста, пер. и коммент. Е. Ч. Скржинской]. – Ленинград : Наука, 1971. – 160 с.
9. Беовульф / [Из англосакс. розміром оригіналу перекл. Олена О'Лір; наук. редактори Катерина Шрей і Олег Фешовець]. – Львів : Астролябія, 2012. – 208 с.
10. Білецький-Носенко П. Словник української мови / Павло Білецький-Носенко. – К. : Наукова думка, 1966. – 419 с.

11. Бессонов П. Калеки переходные: [Сборник стихов и исследование П. Бессонова] / П. Бессонов. – М. : Типография Лазар. Инст. Вост. языков, 1863. – Вып. V. – XI, 260 с.

12. Богомолов Н. О значении слов: варяг, казак, росс и рет, или Как должно понимать эти слова в истории / Никита Богомолов. – Тифлис : Типография Канцелярии Наместника Кавказского, 1849. – 72 с.

13. Бодянский И. О народной поэзии славянских племен / Иосиф Бодянский. – М. : Типография Николая Степанова, 1837. – 154 с.

14. Боржковский В. Лирники / Валериан Боржковский // Киевская старина. – К., 1889. – Т. XXVI. – Сентябрь. – С. 653–708.

15. Брайчевский М. Ю. Когда и как возник Киев / М. Ю. Брайчевский. – К. : Наукова думка, 1964. – 184 с.

16. Брик І. Чужі про українські народні пісні / Іван Брик. – Львів : Накладом товариства “Просвіта”, 1927. – 162 с.

17. Бродзинский К. О некоторых песнях славян / К. Бродзинский // Вестник Европы. – М. : Универ. типография, 1826. – Июль и август. – С. 42–55.

18. Буданова В. П. Готы в эпоху великого переселения народов / В. П. Буданова. – М. : Наука, 1990. – 232 с.

19. Булыка А.М. Даўнія запазычанні беларускай мовы / А. М. Булыка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1972. – 383 с.

20. Бурлак С. А. Параллели между славянскими и германскими языками / Бурлак С. А., Мельников А. С., Циммерлинг А. В. // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 112–184.

21. Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства / Ф. Буслаев. – СПб. : Типография товарищества “Общественная польза”, 1861. – Т. 1. – 662 с.

22. Буслаев Ф. Древне–северная жизнь / Ф. Буслаев // Старшая Эдда (Семунда Мудраго). – СПб. : Типография Глазунова, 1897. – С. 99–112.

23. Василевич А. П. Этимология цветоименований как зеркало национально-культурного сознания / А. П. Василевич // Наименования цвета в индоевропейских языках: Системный и исторический анализ / [отв. ред. А.П. Василевич]. – М. : КомКнига, 2007. – С. 9–28.

24. Васильев А. О древнейшей истории северных славян до времен Рюрика, и откуда пришел Рюрик и его варяги / Александр

Васильев. – СПб. : Типография Главного Штаба его Императорского Величества по Военно-Учебным Заведениям, 1858. – 167, [10], [2] с.

25. Вегнер В. Рим. Начало, распространение и падение Всемирной империи римлян: в 2 т. / Вильгельм Вегнер. – Минск : Харвест, 2002.

Т. 2. – 2002. – 446, [1], [8] с.

26. Вельтман А. Атиллы и Русь IV и V века. Свод исторических и народных преданий / А. Вельтман. – М. : Универ.типография, 1858. – 219 с.

27. Верхратский І. Про говор галицких лемків / Іван Верхратський. – Львів : накладом Наук. т-ва ім. Т. Г. Шевченка, 1902. – 481 с.

28. Веселовский А. Н. Былина о Садко / А.Н. Веселовский // Журнал Министерства народного просвещения. – 1886. – Ч. ССXLVIII. – С. 251–284.

29. Веселовский А. Генварские русалии и готские игры в Византии / Александр Веселовский // Журнал министерства народного просвещения. – СПб., 1885. – Часть ССXLI. – Сентябрь. – С. 1–18.

30. Веселовский А. Н. Из истории эпитета / А. Н. Веселовский // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1895. – Ч. СССIII. – С. 179–199.

31. Веселовский А. Н. Новые исследования в французском эпосе / А. Н. Веселовский // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1895. – Ч. ССXXXVIII. – С. 239–285.

32. Веселовский А. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля / А. Веселовский // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1898. – Ч. СССXVI. – С. 1–80.

33. Возняк М. С. Історія української літератури. У двох книгах: Навч. вид. – 2-е вид., випр. / М. С. Возняк. – Львів : Світоч, 1994.

Кн. 2. – 1994. – 560 с.

34. Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века. Опыт исторической этнографии / Хервиг Вольфрам. – СПб. : Ювента, 2003. – 654 с.

35. Галонифонтибус И. де. Сведения о народах Кавказа (1404 г.) / Иоанн де Галонифонтибус. – Баку : Элм, 1980. – 42 с.

36. Гамкрелидзе Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический

анализ праязыка и пракультуры / Тамаз Валерианович Гамкрелидзе, Вячеслав Всеволодович Иванов. – Тбилиси : Издательство Тбилисского университета, 1984. – 1330 с.

37. Ганина Н. К новой этимологической редакции крымско-готских данных / Наталья Ганина // *Latvijas universitātes raksti*. – Rīga : Latvijas Universitate, 2007. – 720. sējums. Valodniecība. Studia etymologica germano – balto – slavica. – С. 7–20.

38. Ганина Н. А. Крымско-готский язык / Н. А. Ганина. – СПб. : Алетейя, 2011. – 288 с.

39. Ганина Н. А. Система цветообозначений в готском языке и восточногерманском ареале / Н. А. Ганина // Наименования цвета в индоевропейских языках: Системный и исторический анализ / [отв. ред. А. П. Василевич]. – М. : КомКнига, 2007. – С. 101–111.

40. Глазырина Г. В. Исландские викингские саги о Северной Руси / Г. В. Глазырина. – М. : НИЦ “Ладомир”, 1996. – 237 с.

41. Голденков М. Русь – другая история / М. Голденков. – Минск : Современная школа, 2009. – 384 с.

42. Голенищев-Кутузов И. Н. Эпос сербского народа / Илья Николаевич Голенищев-Кутузов. – М. : Издательство АН СССР, 1963. – 356 с. – (Литературные памятники).

43. Гординський С. Слово о полку Ігореві і українська народна поезія / Станіслав Гординський. – Вінніпег : Накладом УВАН, 1963. – 96 с.

44. Горленко В. Бандурист Иван Крюковский (Текст девяти дум, с биографической заметкой) / В. Горленко // Киевская старина – К., 1882. – Т. IV. – Декабрь. – С. 481–518.

45. [Гринченко Б.] Словарь української мови: в 4 т. / Борис Грінченко. – К. : редакція журналу “Киевская старина”, 1907.

Т. 1 : А – Ж. – 1907. – 495 с.

Т. 2 : З – Н. – 1908. – 573 с.

Т. 4 : Р – Я. – 1909. – 564 с.

46. Грушевська К. Дума про пригоду на морі Поповича : Причинок до дослідження звичаїв, звязаних з подорожуванням / Катерина Грушевська // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Примітивна культура та її пережитки на Україні, соціальна преісторія, народня творчість в соціологічному освітленню. Науковий щорічник. – К. : Державне видавництво України, 1926. – Вип. 1 і 2. – С. 1–35.

47. Грушевський М. Історія України-Руси / Михайло Грушевський. – К. : друкарня Першої Спілки, 1913.
Т. 1 : До початку XI віка. – 1913. – 648 с.
48. Грушевський М. С. Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. / Михайло Сергійович Грушевський. – К. : Либідь, 1994.
Т. 4 : Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII. – Кн. 2. – 1994. – 320 с.
49. Гуцуляк О. Пошуки Заповітного Царства: Міф – Текст – Реальність / Олег Гуцуляк. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2007. – 540 с.
50. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка / Владимир Даль. – М. : Изд. книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1882.
Т. 4 : Р – V. – 1882. – 684 с.
51. Дёмин В. Н. Тайны русского народа. В поисках истоков Руси / Валерий Никитич Дёмин. – М. : Вече, 2000. – 560 с.
52. Думи: (Історико-географічний цикл) / [Упор. О. Дей]. – К. : Дніпро, 1982. – 159 с.
53. Думы и песни, исполняемые Вересаем и записанные гг. Чубинским и Русовым // Записки Юго-Западного Отдела Императорского Русского географического общества. – К. : Типография Императорского университета св. Владимира, 1873. – Т. 1. – За 1873 год. – Материалы. – С. 1–62.
54. Думы кобзарські / [Видано підъ доглядомъ Б. Гринченка]. – У Чернигови : З друкарни “Губернского Земства”, 1897. – 107 с.
55. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Жорж Дюмезиль. – М. : Наука, 1986. – 234 с.
56. Еманов А. Г. Север и Юг в истории коммерции: на материалах Кафы XIII–XV вв. / А. Г. Еманов. – Тюмень : Тюменский государственный университет, 1995. – 225 с.
57. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / [АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; укл. Р. В. Болдирєв та ін.]. – К. : Наукова думка, 1982.
Т. 1 : А – Г. – 1982. – 633 с.
Т. 2 : Д – Кошці. – 1985. – 572 с.
Т. 3 : Кора – М. – 1989. – 552 с.
Т. 5 : Р – Т. – 2004. – 704 с.
Т. 6 : У – Я. – 2012. – 668 с.

58. [Желеховский Є.]. Малоруско-німецкий словарь / Є. Желеховский, С. Недільский. – Львів : друкар. тов. им. Шевченка, 1886.

Т. 2 : П – Я. – 1886. – 1117 с.

59. Жемчужников Л. М. Полтавщина (Из записной книжки 1856 года) / Л. М. Жемчужников // Основа. – СПб., 1861. – Октябрь. – С. 77–90.

60. Жирмунский В. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки / В. Жирмунский. – Москва–Ленинград : Гослитиздат, 1962. – 435 с.

61. Житецкий П. Мысли о народных малорусских думах / П. Житецкий. – К. : Типография Г.Т. Корчак-Новицкаго, 1893. – 250 с.

62. Журавский А. И. Германизмы в памятниках белорусской письменности XV–XVII веков / А. И. Журавский // Тезисы докладов, предназначенные для обсуждения на 1-ой Всесоюзной конференции по вопросам славяно-германского языкознания (27–30 ноября 1961 г.). – Минск : Институт языкознания им. Якуба Коласа АН БССР, 1961. – С. 52–55.

63. Завалишин И. Описание Западной Сибири / Ишполит Завалишин. – М. : Типография Грачева и комп., 1862. – 419 с.

64. Зиньковская И. В. О новых подходах к интерпретации списка “северных народов” в “Гетике” Иордана / И. В. Зиньковская // Этнографическое обозрение. – М., 2011. – № 4. – С. 123–133.

65. Зиньковская И. В. Росомоны Иордана в свете германской эпической традиции и этимологии / И. В. Зиньковская // Вестник Воронежского государственного университета. – Серия : История. Политология. Социология. – Воронеж, 2008. – № 2. – С. 25–36.

66. Иванов В. В. К вопросу о происхождении этнонима “валахи” / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Этническая история восточных романцев (древность и средние века). – М. : Наука, 1979. – С. 61–85.

67. Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период) / Вячеслав Всеволодович Иванов, Владимир Николаевич Топоров. – М. : Наука, 1966. – 248 с.

68. И[ванов] П. Сила родительского проклятия / П. И[ванов] // Этнографическое обозрение. – М., 1889. – Кн. 3. – С. 41–53.

69. Іларіон, митрополит. Етимологічно-семантичний словник української мови / митрополит Іларіон. – Вінніпег: накладом Товариства “Волинь”, 1979.

Т. 1 : А – Д. – 1979. – 365 с.

Т. 3 : М – О. – 1988. – 419 с.

Т. 4 : П – Я. – 1994. – 557 с.

70. Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь (б – қ) / Владислав Маркович Иллич-Свитыч. – М. : Наука, 1971. – 370 с.

71. Исландские саги. Ирландский эпос / [ред. С. Шлапоберская]. – М. : Художественная литература, 1973. – 864 с. – (Библиотека всемирной литературы; т. 8).

72. Испанская поэзия в русских переводах 1792–1976 / [сост., автор предисл. и коментар. С. Ф. Гончаренко]. – М. : Прогресс, 1978. – 1024 с.

73. Історичний словник українського языка / [ред. Є. Тимченко].

Т. 1 : А – Ж. – Харків–Київ. – Державне видавництво України, 1930. – С. 1–528.

Т. 1 (Зошит 2) : Г – Ж. – Харків–Київ. – Українська Радянська енциклопедія, 1932. – С. 529–947.

74. Історичні пісні. – К. : видавництво АН УРСР, 1961. – 1068 с.

75. Калужская И. А. Палеобалканские реликты в современных балканских языках (К проблеме румыно-албанских лексических параллелей) / И. А. Калужская. – М. : Индрик, 2001. – 176 с.

76. Караџић В. С. Српске народне пјесме / Вук Стеф. Караџић. – Беч : штампарија Јерменскога манастира, 1845, Књига друга, у којој су пјесме јначке најјстарије. – 666, [4] с.

77. Караџић В. С. Српске народне пјесме / Вук Стеф. Караџић. – Липисац : штампарија Брејткопфа и Ертла, 1823, Књига трећа, у којој су пјесме јначке позније. – 413, [4] с.

78. Карські Я. Беларусы / Яўхім Карські. – Мінск : Беларускі кнігазбор, 2001. – 640, [8] с.: іл. – (Беларускі кнігазбор; сер. II. Гісторыка-літаратурныя помнікі).

79. К-ий В. О древнейшей истории Северных Славян до времен Рюрика и откуда пришел Рюрик и его Варяги. Александра Васильева. / В. К-ий // Русское слово: Литературно-учебный

журнал. – СПб. : Типография Рюмина и комп., 1859. – апрель. – С. 51–59.

80. Кирдан Б. П. Украинские народные думы (XV – нач. XVII в.) / Б. П. Кирдан. – М. : Издательство АН СССР, 1962. – 288 с.

81. Кирдан Б. П. Украинский народный эпос / Б. П. Кирдан. – М. : Наука, 1965. – 351 с.

82. Классен Е. Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и Славяно-Русов до рюриковского времени в особенности с легким очерком истории руссов до Рождества Христова / Егор Классен. – М. : Университетская типография, 1854. – 68, [6], [24] с.

83. Клепикова Г. П. О стратификации и географии германизмов в языках балкано-карпатского ареала / Г. П. Клепикова // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. – М. : Индрик, 2007. – С. 190–200.

84. Клепикова Г. П. Славянская пастушеская терминология (её генезис и распространение в языках карпатского ареала) / Г. П. Клепикова. – М. : Наука, 1974. – 256 с.

85. Колесса Ф. Українська усна словесність (Загальний огляд і вибір творів) / Філярет Колесса. – Львів : накладом фонду “Учітеся, брати мої”, 1938. – 644 с.

86. Колесса Ф. Українські народні думи : перше повне вид. з розвідкою, поясненнями, нотами і знімками кобзарів / Філярет Колесса. – Львів : накладом товариства “Просвіти”, друкарня Ставропиг. ін-ту під управою Ю. Сидорака, 1920. – 160, [8], [4] с., табл., ноти, [8] арк. іл. – (Загальна бібліотека “Просвіти”).

87. Колесса Ф. Формули закінчення в українських народних думах / Філярет Колесса. – Б. в., 1939. – С. 29–67.

88. Кримський А. Російсько-український словник / А. Кримський. – Київ: Державне видавництво України, 1929. Т. 2. – Вип. 1 : З – К. – 1929. – 392 с.

89. Куликовский Г. И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении / Г. И. Куликовский. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1898. – 150, [5], [6] с.

90. [Кулиш П.] Записки о Южной Руси / П. Кулиш. – СПб. : Типография Александра Якобсона, 1856. Т. 1. – 1856. – 322 с.

91. Лампрехт К. История германского народа: [в 2 т.] / Карл Лампрехт; пер. с нем. П. Николаева. – М. : Типолитография В. Рихтер, 1894.

Т. 1. – 1894. – 608 с.

92. Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе: Историко-археологические очерки / Глеб Сергеевич Лебедев. – Ленинград : Изд. Ленинградского университета, 1985. – 288 с.

93. Липа Ю. Призначення України / Юрій Липа. – Львів : Просвіта, 1992. – 271 с.

94. Листопадов А. Песни донских казаков / А. Листопадов. – М. : Музгиз, 1949.

Т. 1. – Ч. 1. – 1949. – 246 с.

95. Л-нко А. А. Н. Лисовский. Опыт изучения малорусских дум / Арк. Л-нко // Живая старина. – СПб. : Типография С. Н. Худекова, 1892. – Вып. 1. – С. 109.

96. Лобода А. М. Белорусская народная поэзия и русский былевой эпос / А. М. Лобода // Этнографическое обозрение. – М., 1895. – Кн. XXV. – № 2. – С. 1–34.

97. Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – нач. XX в.) / К. К. Логинов. – СПб. : Наука, 1993. – 147 с.

98. Лорд А. Б. Сказитель. Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левингтона / А. Б. Лорд. – М. : Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1994. – 368 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

99. Лукашевич П. А. Малороссийские и червонорусские народные думы и песни / Платон Акимович Лукашевич. – СПб. : Типография Э. Праца, 1836. – 170 с.

100. Мавродин В. В. Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века) / В. В. Мавродин. – СПб. : Наука, 2002. – 416 с.

101. Максимович М. Критико-историческое исследование о русском языке / М. Максимович // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб. : Типогр. Императорской Академии Наук, 1838. – Ч. 17. – С. 533–563.

102. [Максимович М. А.] Малороссийские песни / М. Максимович. – М. : Типогр. Августа Семена при Императорской Медико-Хирург. Академии, 1827. – 234 с.

103. [Максимович М. А.] О народной исторической поэзии в древней Руси (Письмо профессора Максимовича к

М. П. Погдину) / М. А. Максимович // Москвитянин. – М. : Университетская типография, 1845. – Ч. 2. – № 3. – С. 1–7.

104. [Максимович М. А.] О народной исторической поэзии в древней Руси (Письмо профессора Максимовича к М. П. Погдину) / М. А. Максимович // Москвитянин. – М. : Университетская типография, 1845. – Ч. 2. – № 7–8. – С. 47–57.

105. Максимович М. Ответные письма М. П. Погдину / М. Максимович // Русская беседа. – М. : Типография Александра Семена, 1857. – Ч. 2. – Кн. 6. – С. 80–104.

106. Максимович М. Откуда идет русская земля: по сказанию Несторовой повести и по другим старинным писаниям русским / Михаил Максимович. – М. : Университетская типография, 1837. – 148 с.

107. Максимович М. Украинские народные песни / М. Максимович. – М. : Университетская типография, 1834. – 180 с.

108. Мартынаў В. У. Уводзіны / В. У. Мартынаў // Лексіка Палесся ў прасторы і часе. – Мінск : Навука і тэхніка, 1971. – С. 3–35.

109. Мартынов В. В. Славяно-германское лексическое взаимодействие древнейшей поры: (К проблеме прародины славян) / В. В. Мартынов. – Минск : издательство Академии наук БССР, 1963. – 250 с.

110. Мартынов В. В. Язык в пространстве и времени. К проблеме глоттогенеза славян / В. В. Мартынов. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 112 с.

111. Мартинович П. Українські записи / П. Мартинович. – К. : Типографія Н. Т. Корчак-Новицького, 1906. – 317 с.

112. Мелетинский Е. М. “Эдда” и ранние формы эпоса / Елизар Моисеевич Мелетинский. – М. : Наука, 1968. – 368 с.

113. Мельникова Е. А. Древнерусские лексические заимствования в шведском языке / Е. А. Мельникова // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1982 год. – М. : Наука, 1984. – С. 62–75.

114. Менгес К. Г. Восточные элементы в “Слове о полку Игореве” / К. Г. Менгес. – Ленинград : Наука, 1979. – 268 с.

115. Менендес Пидаль Р. Готы и происхождение испанского эпоса / Рамон Менендес Пидаль // Р. Менендес Пидаль. Избранные произведения. Испанская литература средних веков и эпохи Возрождения. – М. : Издательство иностранной литературы, 1961. – С. 107–134.

116. Метлинский Ам. Народные южнорусские песни / Амвросий Метлинский. – К. : Университетская типография, 1854. – 477 с.

117. Микитенко О. Хромотизам народне тужбалице у балкано-словенској и украјинској традициј / Оксана Микитенко // Српска књижевност и балканске књижевности: историја и историчари српске књижевности. – Београд. – 2004. – 32 / 2. – С. 73-85.

118. Миклошич Фр. Изобразительные средства славянского эпоса / Франц Миклошич. – М. : Типография Э. Лиссвера и Ю. Романа, 1895. – 34 с.

119. Миллер О. Илья Муромец и богатырство киевское: Сравнительно-критические наблюдения над словесным составом народного русского эпоса / Орест Миллер. – СПб. : Типография Н.И. Михайлова, 1869. – 830 с.

120. Мызников С. А. Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада: Этимологический и лингвогеографический анализ / С. А. Мызников. – СПб. : Наука, 2004. – 492 с.

121. Мызников С. А. Русские говоры Обонежья: Ареально-этимологическое исследование лексики прибалтийско-финского происхождения / С. А. Мызников. – СПб. : Наука, 2003. – 540 с.

122. Мызников С. А. Русские говоры Среднего Поволжья: Чувашская республика. Марий Эл / С. А. Мызников. – СПб. : Наука, 2005. – 635 с.

123. Народныя Южно-русския песни. Издание Амвросия Метлинского. Киев. В Университетской типографии // Вестник Императорского Русского географического общества за 1854 год. – СПб. : Типогр. Эдуарда Праца, 1854. – Кн. 5. – С. 13–40.

124. Ніковський А. Словник українсько-російський / А. Ніковський. – К. : Горно, 1926. – 864 с.

125. Нудьга Г. Українська дума і пісня в світі / Г. Нудьга. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1997.

Кн. 1. – 1997. – 424 с.

126. Огиенко И. И. Иноземные элементы в русском языке: История проникновения заимствованных слов в русский язык / И.И. Огиенко. – К. : Типография В. П. Бондаренко и П. Ф. Гнездовского, 1915. – 136 с.

127. Огоновський О. Слово о пълку Игоревѣ. Поетичний пам'ятник руської писемності XII віку: Текст с перекладом и с

поясненнями / Омелян Огоновський. – Львів: накладом видавця, 1876. – 138, [64] с.

128. Одинцов Г. Ф. К истории др.-рус. мечь I / Г. Ф. Одинцов // Этимология 1982. – М. : Наука, 1985. – С. 104–113.

129. Орел В. Э. Наблюдения над балтийским языком польско-“ятвяжского” словарика / В. Э. Орел, Е. А. Хелимский // Балто-славянские исследования 1985. – М. : Наука, 1987. – С. 121–134.

130. Пазяк М. Поетика народних дум, її джерела і традиції: (на матеріалі варіантів “Думи про втечу трьох братів з Азова, з турецької неволі”) / Михайло Пазяк, Надія Пазяк // Народна творчість та етнографія. – К., 1998. – № 1. – С. 12–17.

131. Партицький О. Темни мѣстця въ “Словѣ о Пльку Игоревѣ” / Омелян Партицький. – Част. перша. – Львів : Друкарня Товариства ім. Шевченка, 1883. – 112 с.

132. Партицький О. Скандинавщина въ давнѣй Руси / Омелян Партицький. – Львів : друкарня Товариства ім. Шевченка, 1887. – 205 с.

133. Песни южных славян. – М. : Художественная литература, 1976. – 480 с. – (Библиотека всемирной литературы. Серия 1. Том 11).

134. Петрановић Б. Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине. Епске пјесме старијег времена / Богољуб Петрановић. – Биоград : државна штампарија, 1867. – 700, [28] с.

135. Петрухин В. Я. Мифы древней Скандинавии / В. Я. Петрухин. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2010. – 464 с. – (Мифы народов мира).

136. Пиоро И. С. Крымская Готия (Очерки этнической истории населения Крыма в позднеимперский период и раннее средневековье) / И. С. Пиоро. – К. : Лыбидь, 1990. – 200 с.

137. [Пискунов Ф.]. Словарь живого народного, письменного и актового языка русских южан Российской и Австро-Венгерской империи. Словник живої народнеї, письменної і актової мови руських югівців Російської і Австрійсько-Венгерської цесарії / Фортунат Пискунов. – К. : Типографія Е. Я. Федорова, 1882. – 304, [5] с.

138. Плісецький М. Українські народні думи. Сюжети і образи / М. Плісецький. – К. : Кобза, 1994. – 364 с.

139. Плисецкий М. М. Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса / М. М. Плисецкий. – М. : Изд. АН СССР, 1963. – 446 с.

140. Погодин А. Л. Киевский Вышгород и Гардарики / А. Л. Погодин // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1914. – Т. XIX. – Кн.1. – С. 1–33.

141. Погодин [М.] Начертание русской истории. Для гимназий. Сочинение профессора Погодина / М. Погодин. – М. : Университетская типография, 1837. – 410, [15] с.

142. Погодин М. Ответ М. А. Максимовичу / М. Погодин // Москвитянин. – М. : Университет. типография, 1845. – Ч. 2. – № 3. – С. 7–10.

143. [Погодин М.] Ответ на филологические письма М. А. Максимовича / М. Погодин // Москвитянин: Учено-литературный журнал. – М. : Типогр. Л. Степановой, 1856. – Т. 4. – С. 26–43.

144. Погодин М. Письмо к С. П. Шевыреву о десятой его лекции / М. Погодин // Москвитянин. – М. : Университет. типография, 1845. – Ч. 1. – Отд. Моск. летопись. – С. 14–22.

145. Потебня А. А. Слово и миф / Александр Афанасьевич Потебня. – М. : Правда, 1989. – 624 с.

146. Праведников С. С. *Зеленый* в русском песенном фольклоре / С. С. Праведников // Традиционная культура. – М., 2010. – № 2. – С. 68–76.

147. Преображенский А. Этимологический словарь русского языка / А. Преображенский. – М. : Типогр. Г. Лиснера и Д. Совко, 1910–1914.

Т. 1 : А – О. – 1910. – 674 с.

148. Прицак О. Походження Русі / Омелян Прицак. – К. : АТ “Обереги”, 1997.

Т. 1 : Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг). – 1997. – 1080 с.

149. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность / Борис Николаевич Путилов. – Ленинград : Наука, 1988. – 225 с.

150. Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах / Л. Раденкович // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. – М. : Наука, 1989. – С. 122–148.

151. Рахно М. Ю. Дума: етимологія і історическіе корні слова / М. Ю. Рахно // Альманах сoвременной науки і образования. – Тамбов : Грамота, 2013. – № 8 (75). – С. 149–151.

152. Рахно М. Ю. Кельтська ономастика Кримської Готії / М. Ю. Рахно // Філологічні науки. – Полтава : Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка, 2011. – Вип. 9. – С. 111–116.

153. Рахно М. Ю. Кельтизми кримсько-готської мови / М. Ю. Рахно // Мовні і концептуальні картини світу. – К. : Київський національний університет імені Тараса Шевченка, ВПЦ “Київський університет”, 2012. – Вип. 39. – С. 232–239.

154. Рахно М. Ю. Омелян Партицький як дослідник германських впливів на киеворуський епос / М. Ю. Рахно // Англійська філологія: проблеми лінгвістики, літературознавства, лінгвометодики: Збірник наукових праць. – Полтава : Видавець Шевченко Р. В., 2011. – Вип. 5. – С. 35–41.

155. Рахно М. Ю. Семейно-родственные отношения в украинских думах / М. Ю. Рахно // Семья в традиционном и современном обществе: этнокультурный и социально-исторический опыт: материалы Международной научно-практической конференции / [отв.ред. В. В. Шалин]. – Краснодар : КубГАУ, 2013. – С. 225–233.

156. Рахно М. Ю. Ушкали: прибалтійсько-фінська лексема в українських думах / М. Ю. Рахно // Київська старовина. – К. : Київський славістичний університет, 2012. – № 5–6 (407). – С. 224–230.

157. Рахно М. Ю. Функція кольору в давньогерманському та українському епосі / М. Ю. Рахно // Філологічні науки. – Полтава : Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка, 2012. – Вип. 11. – С. 106–112.

158. Ревуцький Д. Українські думи та пісні історичні / Д. Ревуцький. – К. : Видання товариства “Час”, 1919. – 300 с.

159. Рудницький Я. Б. Етимологічний словник української мови / Я. Б. Рудницький. – Вінніпег : Українська Вільна академія наук, 1972.

Т. 1 (Вип. 1–11) : А – Г. – 1972. – 968 с.

160. Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи / Б. А. Рыбаков. – [М.] : издательство АН СССР, 1963. – 361 с. с ил. и карт.

161. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1988. – 784 с.

- 162.** Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. (Материалы и исследования) / Е. А. Рыдзевская. – М. : Наука, 1978. – 240 с.
- 163.** Сага о Волсунгах // Корни Иггдрасиля. Древнеисландская литература. – М. : Терра – Terra, 1997. – С. 177–257.
- 164.** Сага о Греттире. – Новосибирск : Наука, 1976. – 176 с.
- 165.** Свенціцкий І. Основи науки про мову українську / І. Свенціцкий. – К. : Час, 1917. – 72 с.
- 166.** Свенціцкий І. Нариси з історії української мови / І. Свенціцкий. – Львів : Діло, 1920. – 100 с.
- 167.** [Сенковский О.] Запорожская старина. Харьков, в тип. Университетской, 1833, две части, стр. 132–140 / Осип Сенковский // Библиотека для чтения, журнал словесности, наук, художеств, промышленности, новостей и мод, составленный из литературных и ученых трудов. – СПб. : Типография вдовы Плюшар с сыном, 1834. – Т. 2. – С. 15–19.
- 168.** Сенковский [О.] Эймундова сага / Осип Сенковский // Библиотека для чтения, журнал словесности, наук, художеств, промышленности, новостей и мод, составленный из литературных и ученых трудов. – СПб. : Типография вдовы Плюшар с сыном, 1834. – Т. 2. – С. 1–60.
- 169.** Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.: у 2 т. – К. : Наукова думка, 1977.
Т. 1 : А – М. – 1977. – 632 с.
Т. 2 : Н – Ф. – 1978. – 592 с.
- 170.** Словник української мови: у 11 т. / ред. кол.: Білодід І. К. (голова) та ін. – Київ : Наукова думка, 1970.
Т. 1 : А – В. – 1970. – 801 с.
Т. 2 : Г – Ж. – 1971. – 550 с.
Т. 4 : І – М. – 1973. – 840 с.
Т. 9 : С. – 1978. – 917 с.
Т. 10 : Т – Ф. – 1979. – 659 с.
Т. 11 : Х – Ї. – 1980. – 700 с.
- 171.** Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 1996.
Вип. 3 : Б – В. – 1996. – 252 с.
Вип. 4 : В. – 1997. – 260 с.
Вип. 6 : В – Г. – 1999. – 256 с.
- 172.** Слово о полку Игореве / [Под. ред. В. П. Андриановой-Перетц]. – Москва-Ленинград : Изд. АН СССР, 1950. – 482 с.

173. Снитко О. С. Образні стереотипи негативної оцінки в контексті проблеми “Етнос і мова” / О. С. Снитко // Мовні і концептуальні картини світу. – К. : Київський національний університет імені Тараса Шевченка, ВПЦ “Київський університет”, 2012. – Вип. 39. – С. 314–320.

174. Созонович И. Литературная судьба Песни о Нибелунгах / И. Созонович. – Б.м, б.г. – 68 с.

175. Сперанский М. Южно-русская песня и современные ее носители (по поводу бандуриста Т. М. Пархоменка / М. Сперанский // Сборник Историко-филологического общества при Институте князя Безбородко в Нежине. – К. : Типогр. И. И. Чоколова, 1904. – Т. 5. – С. 98–230.

176. Срезневский И. И. Былина о суде Любуши / И. И. Срезневский // Русский филологический вестник. – Варшава, 1879. – Т. 1. – С. 1–34.

177. Срезневский И. Запорожская старина / И. Срезневский. – Харьков : В Университетской типографии, 1833. – Ч. 1.

Кн. 1. – 1833. – 132 с.

Кн. 3. – 1834. – 165 с.

178. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / И. И. Срезневский. – СПб. : Типография Императорской академии наук, 1902.

Т. 2 : А – П. – 1902. – 1802 с.

Т. 3 : Р – Я и дополнения. – 1912. – 1684 с.

179. Стеблин-Каменский М. И. Древнескандинавская литература / М. И. Стеблин-Каменский. – М. : Высшая школа, 1979. – 192 с.

180. Стеблин-Каменский М. И. Мир саги / М. И. Стеблин-Каменский. – Ленинград : Наука, 1971. – 140 с.

181. Стурлусон С. Младшая Эдда / Снорри Стурлусон. – Ленинград : Наука, 1970. – 254 с.

182. Сумцов Н. Ф. Ворон в народной словесности / Н. Ф. Сумцов // Этнографическое обозрение. – М., 1890. – Кн. 4. – № 1. – С. 61–86.

183. Сумцов Н. Ф. Дума об Алексее Поповиче (посвящается памяти Феофана Гавриловича Лебединцева) / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – К., 1894. – Т. XLIX. – Январь. – С. 1–20.

184. Сумцов Н. Ф. Заметки о малорусских думах и духовных виршах / Н. Ф. Сумцов // Этнографическое обозрение. – М., 1894. – Кн. XXIV. – № 1. – С. 79–107.

185. Тацит К. Сочинения в двух томах / Корнелий Тацит. – Ленинград : Наука, 1969.

Т. 1: Анналы. Малые произведения. – 1969. – 444 с.

186. Тегнер Э. Сага о Фритьофе. Древнеисландская сага о Фритьофе Смелом / Эсайас Тегнер. – М. : Терра, 1996. – 349 с.

187. Тершаковець М. Переказ про Кия, Щека і Хорива та їх сестру Либідь: (Епізод із українсько-германських взаємин давньої доби) / Михайло Тершаковець // Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергієвича Грушевського з нагоди шістьдесятої річниці життя та сорокових роковин наукової діяльності. – К. : Українська академія наук, 1928. – Т. 2. – С. 891–917.

188. Тимченко Є. До питання про стосунок українських дум до південно-слов'янського епосу / Є. Тимченко // Записки Українського Наукового Товариства. – К. : З друкарні Першої Київської Друкарської Спілки, 1908. – С. 239–247.

189. Тимченко Є. Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV – XVIII ст. : у 2-х кн. / Є. Тимченко. – Київ – Нью-Йорк : Державне видавництво “Преса України”, 2002-2003. – (Пам’ятки української мови. Серія словників).

Кн. 1: А – Н. – 2002. – 512 с.

Кн. 2: О – Я. – 2003. – 512 с.

190. Тищенко К. Етномовна історія прадавньої України / Костянтин Тищенко. – К. : Аквілон-Плюс, 2008. – 480 с.

191. Тищенко К. Італія і Україна: тисячолітні етномовні контакти Костянтин Тищенко. – К. : Аквілон-Плюс, 2009. – 192 с.

192. Тищенко К. Мовні контакти: Свідки формування українців / Костянтин Тищенко. – К. : Аквілон-Плюс, 2006. – 426 с.

193. Топоров В. Н. Древние германцы в Причерноморье: Результаты и перспективы / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования – 1982. – М. : Наука, 1983. – С. 227–263.

194. Топоров В. Н. Об одной готско-румынско-южнобалтийской параллели (Мотив людей и скота под землей) / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования–1985. – М. : Наука, 1987. – С. 163–168.

195. Топоров В. Н. Oium Йордана (Getica, 27-28) и готско-славянские связи в Северо-Западном Причерноморье / Владимир Николаевич Топоров // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. – М. : Наука, 1984. – С. 128–142.

196. Топорова Т. В. Семантика “конца” в древнегерманской модели мира и проблема реконструкции германского

эсхатологического мифа / Т. В. Топорова // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. – М., 1987. – Т. 46. – № 2. – С. 132–140.

197. Трубачев О. Н. Труды по этимологии / Олег Николаевич Трубачев. – М. : Языки славянской культуры, 2004.

Т. 1. – 2004. – 800 с.

198. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования / Олег Николаевич Трубачев. – М. : Наука, 2004. – 489 с.

199. Украинские народные думы / Подг. В. П. Кирдан. – М. : Наука, 1972. – 560 с.

200. Українські народні думи та історичні пісні. – К. : Вид. АН УРСР, 1955. – 660 с.

201. Українські народні думи: в 2 т. / [тексти №№ 1–13 і вступ Катерини Грушевської]. – К. : Держ. вид. України, 1927.

Т. 1. – 1927. – 176 с.

202. Українські народні думи: в 2 т. / [тексти №№ 14–33 і вступ Катерини Грушевської]. – Харків – Київ : Держ. вид. “Пролетар”, 1931.

Т. 2. – 1931. – 304 с.

203. Українські народні думи / [за заг. ред. М.К. Дмитренка, С.Й. Грици; відп. ред. Г.А. Скрипник]. – К. : ІМФЕ НАН України, 2007. – 824 с.

204. Українські народні думи: у 5 т. / [упорядк., підгот. до друку С. Грица, А. Іваницький, А. Філатова, Д. Щириця; відп. ред. Г.А. Скрипник]. – Київ: ІМФЕ НАН України, 2009.

Т. 1 : Думи раннього козацького періоду. – 2009. – 856 с.

205. Уманець М. Словарь російсько-український / М. Уманець, А. Спілка (М. Комар). – Берлін : Українське слово, 1924. – 1149 с.

206. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Б. А. Успенский. – М. : Изд. МГУ, 1982. – 245 с.

207. Ёжинок рідного поля, вистачиний працею М. Г. ... – Москѡа: Типографія Каткова і К°, 1857. – IV, 371 с.

208. Фаминцын А. Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян / Александр Фаминцын // Этнографическое обозрение. – М., 1895. – № 3. – С. 1–48.

209. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М. : Прогресс, 1986.

Т. 1 : А – Д. – 1986. – 576 с.

Т. 2 : Е – Муж. – 1986. – 672 с.

Т. 3 : Муза – Сят. – 1987. – 832 с.

Т. 4 : Т – Ящур. – 1987. – 864 с.

210. Халанский М. Малорусская дума про Байду / М. Халанский // Сборник историко-филологического общества, состоящ. при императорском Харьковском университете. – Харьков, 1908. – Т. 15. – 1908. – С. 205–219.

211. Халанский М. Южно-славянские сказания о королевиче Марко в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа / М. Халанский // Русский филологический вестник. – Варшава, 1895. – Т. XXXIII. – С. 25–204.

212. [Цертелев Н.] Опыт собрания старинных малороссийских песен / Н. Цертелев. – СПб. : Типография К. Крайя, 1819. – 6, 64 с.

213. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом / П. П. Чубинский. – СПб. : Типография В. Безобразова, 1872.

Т. 1 : Верования и суеверия. Колдовство. – 1872. – 467, [20] с.

214. Шаров О. В. Смерть Германариха: история и эпос / О. В. Шаров // Stratum: структуры и катастрофы. – Кишинев : Нестор, 1997. – С. 95–106.

215. Шаровольский И. В. Сказание о мече Тюрфинге / И. В. Шаровольский. – К. : Тип. ун-та св. Владимира, 1906. – 257 с.

216. Шаровольський І. Німецькі позичені слова в українській мові / Іван Шаровольський // Записки Київського інституту народної освіти. – Київ: Видавництво Київського І. Н. О., 1926. – Т. 1. – С. 52–79.

217. Шевченко Л. І. Знаковість колористики в семіотиці культури: європейський контекст / Л. І. Шевченко, Д. В. Дергач // Мовні і концептуальні картини світу. – К. : Київський національний університет імені Тараса Шевченка, ВПЦ “Київський університет”, 2012. – Вип. 39. – С. 416–426.

218. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном / П. В. Шейн. – СПб. : Типогр. Император. Академии наук, 1893.

Т. 2 : Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. – 1893. – 715, [20] с.

219. Шталь И. В. Художественный мир гомеровского эпоса / Шталь Ирина Владимировна. – М. : Наука, 1983. – 296 с.

220. [Шухевич В.] Гуцульщина. Четверта часть / Володимир Шухевич // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів: друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1904.

Т. 7. – 1904. – 271 с.

221. Щербаківський В. Формация української нації: нарис Праісторії України / В. Щербаківський. – Нью-Йорк: Говерля, 1958. – 147 с.

222. Шукин М. Б. Готский путь (готы, Рим и черняховская культура) / М. Б. Шукин. – СПб. : Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2005. – 576 с.

223. Эварницкий Д. И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа / Д. И. Эварницкий. – СПб. : Издание Л. Ф. Пантелеева, 1888.

Т. 1. – 1888. – 294 с.

224. Этымалагічны слоўнік беларускай мовы: у 12 т. – Мінск : Беларус. навука, 1986.

Т. 7. – 1986. – 316 с.

225. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под редакцией О. Н. Трубачева. – М. : Наука, 1976.

Вып. 3 : *bratrъc – *сырку. – 1976. – 199 с.

Вып. 5 (*dělo – *dъrъzъlъ). – 1978. – 232 с.

Вып. 7 : *golvaць – *gyžati. – 1980. – 224 с.

Вып. 8 : *ха – *jъvъlga. – 1981. – 252 с.

Вып. 9 : *jъz – *klenъje. – 1983. – 197 с.

Вып. 18 : *matoga – *meкушька. – 1993. – 255 с.

226. Ягич В. О славянской народной поэзии / В. Ягич // Славянской ежегодникъ. – Киевъ : Типографія В. Давиденко, 1878. – С. 140–270.

227. Янчук Н. А. О музыке былин / Н. А. Янчук // Русская устная словесность. – Москва: издание М. и С. Сабашниковых, 1919.

Т. 2 : Былины. Исторические песни. – 1919. – С. 527–572.

228. Ястребов И. Обычаи и песни турецких Сербов: в Призрене, Ипекке, Мораве и Дибре. Из путевых записок / Иван Ястребов. – СПб. : Типогр. В. С. Балашева, 1886. – 498 с.

229. Andressen K. G. Ueber deutsche Volksetymologie / Karl Gustaf Andressen. – Heilbronn : Verlag von Gebr. Henninger, 1878. – 278 S.

230. Balg G. H. A Comparative Glossary of the Gothic Language with Especial Reference to English and German G. H. Balg / G. H. Balg. – Mayville–New York–London–Halle : B. Westermann & Co; Truebner & Co; Max Niemeyer, 1887–1889. – XVI, 667 p.

231. Baring-Gould S. Curious Myths of the Middle Ages / Sabine Baring-Gould. – Philadelphia–London : L. J. Lippincott & Co; Rivingstons, 1868. – 374 p.

232. Benecke G. F. Mittelhochdeutsches Wörterbuch / Georg Friedrich Benecke, Wilhelm Müller, Friedrich Zarncke. – Leipzig : Verlag von S. Hirzel, 1861. – Dritter Band : T – Z. – 963 S.

233. [Benfey T.] Panchatantra: fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen / [Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Benfey]. – Leipzig : F. A. Brockhaus, 1859. – Erster Teil. – 556, [39] S.

234. Bodenstedt F. Die poetische Ukraine. Eine Sammlung kleinrussischen Volkslieder / Friedrich Bodenstedt. – Stuttgart und Tübingen : O. Gotta'scher Verlag, 1845. – 138 S.

235. Brillowski A.-H. Altdeutsche Sprachproben aus dem 4ten bis 14ten Jahrhunderte: Ein Hilfsbuch beim Vortrage der Geschichte der deutschen National-Litteratur / Ant.-Heinr. Brillowski. – Rastenburg : gedruckt bei A. Haberland, 1836. – Erste Abtheilung. – 2, 138 S.

236. Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego / Aleksander Brückner. – Warszawa : Wiedza Powszechna, 1985. – 806 s.

237. Budde F. Chrestomathie zur Geschichte der deutschen Sprache und Poesie: Für die obern Klassen der Gymnasien / Franz Budde. – Muenster : Theissing, 1829. – Erster Theil. Von Ulphilas bis Haller. – 363, [8] S.

238. Chamberlain H. S. Foundations of the Nineteenth Century / Houston Stewart Chamberlain. – Munchen : F. Bruckman, 1911. – Volume 1. – 578 p.

239. Child F. J. The English and Scottish Popular Ballads / Francis J. Child. – Boston and New York : Houghton, Mifflin and company, 1885.

Part III. – 1885. – 495, [9] p.

Part VIII. – 1885. – 531, [9] p.

240. Das Niebelungenlied / [herausgegeben von Karl Bartsch]. – Leipzig : F. A. Brockhaus, 1875. – 420 S.

241. Depping G.-B. Wayland Smith: A Dissertation on a Tradition of the Middle Ages / Georges-Bernard Depping, Francisque Michel, Singer Samuel Weller. – London : William Pickering, 1847. – XCV, 67 p.

242. Deusen N. M. v. Colours, Colour Symbolism and Social Critique in Halldór Laxness's Salka Valka / Natalie M. van Deusen // Scandinavian–Canadian Studies. – Volume 18 (2007–2009). – P. 56–70.

243. Die Lieder der älteren Edda / [herausgegeben von Karl Hildebrand]. – Paderborn : Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1876. – 550 S.

244. Diefenbach L. Vergleichendes Wörterbuch der germanischen Sprachen und ihrer sämtlichen Stammverwandten, mit besonderer Berücksichtigung der romanischen, lithauisch-slavischen und keltischen Sprachen und mit Zuziehung der finnischen Familie / Lorenz Diefenbach. – Frankfurt : Verlag von Joseph Baer, 1851. – Zweiter Band. – 824 S.

245. Dietrich W. Zu Havamal / Warburg Dietrich // Zeitschrift für deutsches Altertum. – Leipzig : Weidmann'sche Buchhandlung, 1843. – Dritter Band. – S. 385–432.

246. Feist S. Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache. Mit Einschluss des Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Überreste des Gotischen / Sigmund Feist. – Leiden : E. J. Brill, 1939. – 710, [28] S.

247. Franko I. Beiträge zur Quellenkritik einiger altrussischer Denkmäler / I. Franko // Archiv für slavische Philologie. – Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1907. – Neunundzwanzigster Band. – S. 282–304.

248. Forster J. R. History of the Voyages and Discoveries Made in the North / Johann Reinhold Forster. – London : Printed for G. G. J. and J. Robinson, 1786. – XVI, 489 p.

249. Gliszczyński M. Znaczenie i wewnętrzne życie Zaporozża podług Skalkowskiego oraz, Hetmani Małorossyjscy i Kozacy do czasów unii / Michał Gliszczyński. – Warszawa : nakład i druk S. Orgelbranda, 1852. – 373 s.

250. Goethe's Theory of Colours / [translated from the German]. – London : John Murrau, Albemarle Street, 1840. – 423 p.

251. Gonzenbach L. Fiabe siciliane / Laura Gonzenbach. – Roma : Donzelli Editore, 1999. – 585 p.

252. Grimm J. *Altfriesische Kosmogonie* / Jacob Grimm // *Zeitschrift für deutsches Altertum*. – Leipzig : Weidmann'sche Buchhandlung, 1841. – Erster Band. – S. 1–2.

253. Grimm J. *Deutsche Mythologie* / Jakob Grimm. – Göttingen : In der Diechterschen Buchhandlung, 1835. – 919 S.

254. Grimm W. *Die mythische Bedeutung des Wolfes* / Wilhelm Grimm // *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur*. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1865. – Zwölfter Band. – S. 203–228.

255. Grönbach W. *Kultur und Religion der Germanen* / Wilhelm Grönbach. – Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1937. – 343 S.

256. Grønvik O. *Die dialektgeographische Stellung des Krimgotischen und die krimgotische cantilena* / O. Grønvik. – Oslo : Universitetsforlaget, 1983. – 120 S.

257. Grot J. K. *Bemerkungen über das gegenseitige Verhältniss einiger slavischer und nordischer Wörter* / J. K. Grot // *Archiv für slavische Philologie*. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1884. – Siebenter Band. – S. 134–141.

258. Hankiewicz C. *Ein Beitrag zur Volksetymologie im Kleinrussischen* / Clemens Hankiewicz // *Archiv für slavische Philologie*. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1888. – Elfter Band. – S. 478–480.

259. Hawel W. *Das schmückende Beiwort in den mittelhochdeutschen volkstümlichen Epen* / Walter Hawel. – Greifswald : F.W. Kunike, 1908. – 143 S.

260. Heinzel R. *Über den Stil der altgermanischen Poesie* / Richard Heinzel. – London : Trübner & Comp., 1875. – 54 S.

261. Heusler A. *Lied und Epos in germanischer Dichtung* / Andreas Heusler. – Dortmund : Druck und Verlag von Fr. Wilh. Ruhfus. – 53 S.

262. Heusler A. *Werden und Leben des Volksepos* [Rede gehalten den 15 november 1907 am Jahresfeste der Universität Basel von John Mejer] / Andreas Heusler // *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1909. – Dreiunddreissigster Band. – S. 129–136.

263. Holle B. v. *Demantin* / Berthold von Holle. – Tübingen : gedruckt von H. Laupp, 1875. – 400 S.

264. Jagić V. *Dunav – Dunaj in der slavischen Volkspoesie* / V. Jagić // *Archiv für slavische Philologie*. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1876. – Erster Band. – S. 299–333.

265. Jagić V. Slavisches in nordischen Sage / V. Jagić // Archiv für slavische Philologie. – Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1888. – Elfter Band. – S. 305–308.

266. Kahle B. Der Ragnarökmythos / B. Kahle // Archiv für Religionswissenschaft / [herausgegeben von Albrecht Dieterich]. – Achter Band. – Leipzig : Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1905. – S. 431–455.

267. Kalima J. Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen / Jaolo Kalima // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. – Helsingfors : Société Finno-Ougrienne, 1919. – Bd. XLIV. – 265, [25] S.

268. Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache / Friedrich Kluge. – Straßburg : Karl F. Trübner, 1899. – 510, [26] S.

269. Köbler G. Gotisches Wörterbuch / Gerhard Köbler. – Leiden : E.J. Brill, 1989. – 716 S.

270. Kraus C. Das gotische Wehnachtsspiel / Carl Kraus // Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur. – Halle : Max Niemeyer, 1895. – Band XX. – S. 224–257.

271. Kudrun / [herausgegeben von B. Symons]. – Halle : Max Niemeyer, 1883. – 306 S.

272. Lehmann W. P. A Gothic Etymological Dictionary / Winfred P. Lehmann. – Leiden : E. J. Brill, 1986. – 712 S.

273. Lehr-Splawiński T. Słownik etymologiczny języka połabskiego / Tadeusz Lehr-Splawiński, Kazimierz Polański. – Wrocław–Warszawa–Kraków : zakład narodowy imienia Ossolińskich; wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1962. – Zeszyt 1. A – D'üzd. – 142 s.

274. Lexer M. Volksüberlieferungen / Matthias Lexer // Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde / [begründet von W. Manhardt]. – Dritter Band. – Göttingen : Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1855. – S. 29–36.

275. Liliencron R. Zur Runenlehre. Zwei Abhandlungen / R. Liliencron, K. Müllenhof. – Halle : Verlagshandlung von C. A. Schwetschke & Sohn, 1852. – 64 S.

276. Literatur // Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde / [begründet von W. Manhardt]. – Dritter Band. – Göttingen : Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1855. – S. 123–147.

277. Loewe R. Altgermanische Elemente der Balkansprachen / Richard Loewe // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. –

1906. – Bd. XXXIX. – Gütersloh : Druck und Verlag von G. Bertelsmann. – S. 265–334.

278. Loewe R. Die reste der Germanen am Schwarzen meere / Richard Loewe. – Halle : Max Niemeyer, 1896. – 270 S.

279. Lukas F. Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker / Franz Lukas. – Leipzig : Verlag von Wilhelm Friedrich, 1893. – 277 S.

280. Lüning O. Die Natur in altnordischen und mittelhochdeutschen Epik / Otto Lüning. – Zürich : Druck und Verlag von Friedrich Schulthess, 1889. – 314 S.

281. Machek V. Etymologický slovník jazyka českého / Václav Machek. – Praha : Academia, 1968. – 866 s.

282. Maciejowski W.A. Piśmiennictwo polskie, od czasów najdawniejszych aż do roku 1830: z rękopisów i druków zebrawszy, w obrazie literatury polskięj historycznie skręslonym / Waclaw Aleksander Maciejowski. – Warszawa : nakładem i drukiem S. Orgelbranda, 1852. – T. II. Wstęp do dzieła, tudzież zwroty piśmiennictwa i literatury, wewnątrznie aż do roku 1650 roxważone. – 986, [2] s.

283. Marty A. Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes / Anton Marty. – Wien : Druck und Verlag von Carl Gerolds Sohn, 1879. – 160 S.

284. Mead W. E. Color in Old English Poetry / William E. Mead // Publications of the Modern Language Association of America. – 1899. – Vol. XIV. – P. 169–206.

285. Meyer R. M. Altgermanische Religionsgeschichte / Richard M. Meyer. – Berlin : Verlag von Quelle & Meyer, 1910. – 645 S.

286. Meyer R. M. Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben / Richard M. Meyer. – Berlin : Verlag von Wilhelm Hertz, 1889. – 549 S.

287. Meyer R. M. Deutsche Stilistik / Richard M. Meyer. – Muenchen : C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1906. – 237 S.

288. Meyer R. M. Mythologische Fragen / Richard M. Meyer // Archiv für Religionswissenschaft / [herausgegeben von Albrecht Dieterich]. – Zehnter Band. – Leipzig : Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1907. – S. 88–103.

289. Mikkola J. J. Altfi. uiskoi 'fährboot' / J. J. Mikkola // Finnisch-ugrische Forschungen. – Helsingfors–Leipzig : Red. des Zeitschrifts; Otto Harrassowitz, 1913. – Band XIII. – S. 163–166.

290. Miklosich F. Fremdwörter in den slavischen Sprachen / F. Miklosich. – Wien : Aus der keiserlich–königlichen Hof– und Staatsdruckerei, 1867. – 68 S.

291. Mogk E. Die Menschenopfer bei den Germanen / Eugen Mogk. – Leipzig : Bei B.G. Trübner, 1909. – 43 S.

292. Mogk E. Germanische Mythologie / Eugen Mogk. – Strassburg : Karl J. Trübner, 1909. – 177 S.

293. Moos P. v. Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel / Peter von Moos // Unverwechselbarkeit: Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft. – Köln : Böhlau Verlag GmbH & Cie, 2004. – S. 123–146.

294. Müllenhof K. Deutsche Altertumskunde / K. Müllenhof. – Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1900. – Vierter Band. Die Germania des Tacitus. – 751, [24] S.

295. Müllenhof K. Donau – Дунавъ – Dunaj / K. Müllenhof // Archiv für slavische Philologie. – Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1876. – Erster Band. – S. 290–298.

296. [Nowosielski A.]. Lud ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabobony, obrzędy, zwyczaje, przysłowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tańce, gry i t.d. / Zebrał i stosownemi uwagami objaśnił Antoni Nowosielski. – Wilno : nakład i druk Teofila Glücksberga, 1857. – Tom drugi. – 282 s.

297. Olrik A. Danske Volkeviser i Udvalg / Axel Olrik. – København : Ghidendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & Søn), 1899. – 170 S.

298. Olrik A. Epische Gesetze der Volksdichtung / Axel Olrik // Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1909. – Einundfünfzigster Band. – S. 1–12.

299. Olrik A. Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit / Axel Olrik. – Heidelberg : Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1908. – 228 S.

300. Orel V. A Handbook of Germanic Etymology / Vladimir Orel. – Leiden–Boston : Brill, 2003. – 683 p.

301. Orel V. Albanian Etymological Dictionary / Vladimir Orel. – Leiden–Boston–Köln : Brill, 1998. – 670, [42] p.

302. Paraschkewow B. Bemerkungen zum Begriff des Kreuzes im Westgermanischen und in den slawischen Sprachen / Boris Paraschkewow // Studien zu Literatur, Sprache und Geschichte in Europa. Wolfgang Haubrichs zum 65. Geburtstag gewidmet. – St. Ingbert : Röhrig Univeritätsverlag, 2008. – S. 423–427.

303. Peisker J. Neue Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Slawen / J. Peisker. – Stuttgart–Berlin–Leipzig : Verlag von W. Kohlhammer, 1905. – 243 S.

304. Peisker J. Neue Grundlagen der slavischen Altertumskunde / J. Peisker. – Stuttgart–Berlin : Verlag von W. Kohlhammer, 1910. – 8 S.

305. Petrow A. Die Niederlage Bogdan Chmelnicki's bei Berestecko am Fluss Styr, in gleichzeitiger poetischer Bearbeitung / A. Petrow, P. Žitecki // Archiv für slavische Philologie. – Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1877. – Zweiter Band. – S. 297–307.

306. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch / Julius Pokorny. – Bern–München : A. Francke Verlag, 1959. – Volume 2. – 495 S.

307. Polivka G. Federowski, Folkloristisches aus Weissrusland / G. Polivka // Archiv für slavische Philologie. – Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1907. – Neunundzwanzigster Band. – S. 445–454.

308. Rawp J. “Naše golcy z wojny jědu” – staroserbski episki spěw / Jan Rawp // Lětopis Instytuta za serbski ljudospyt. – Budišin : Domowina, 1954 – 1957. – Rjad C. – Čislo 2. – S. 35–65.

309. Reizek J. Český etymologický slovník / Jiří Reizek. – Brno–Praha : Leda, 2001. – 752 s.

310. Ross A. S. C. Etymology: With Especial Reference to English / Alan S. C. Ross. – London : Methuen & Co Ltd, 1965. – 186 p.

311. Rousseau A. Esquisse d'une histoire du Gotique de Crimée. La rôle du Busbecq / André Rousseau // Sur les traces de Busbecq et du Gotique. Travaux & Recherches. – Lille : Diffusion Presses universitaires de Lille, 1991. – P. 143–166.

312. Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / Edward Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – Tom III. – S. 62–166.

313. Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen / [gesammelt und herausgegeben von Adalbert Kuhn]. – Leipzig : F. A. Brockhaus, 1859. – 330 S.

314. Saubert B. Germanische Welt- und Gottanschauung in Märchen, Sagen, Festgebräuchen und Liedern / B. Saubert. – Hannover: Helwingsche Verlagsbuchhandlung, 1895. – 285 S.

315. Scardigli P. Lingua e storia dei Goti / Piergiuseppe Scardigli. – Firenze : Sansoni, 1964. – 398 p.

316. Schafarik P. J. Slawische Altertümer / Paul Josef Schafarik. – Leipzig : Verlag von Wilhelm Engelmann, 1843. – 549 S.

317. Schrader O. Zur Geschichte und Methode der linguistisch-historischen Forschung / Otto Schrader. – Jena : Hermann Costenoble, 1906. – 235 S.

318. Schuster-Šewc H. Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache / H. Schuster-Šewc. – Bautzen : VEB Domowina Verlag, 1978. – 1888 S.

319. Schwartz F. L. W. Sonne, Mond und Sterne. Ein Beitrag zur Mythologie und Culturgeschichte der Urzeit / F. L. W. Schwartz. – Berlin : Verlag von Wilhelm Hertz, 1864. – 322 S.

320. Schwartz F. L. W. Wolken und Wind, Blitz und Donner. Ein Beitrag zur Mythologie und Culturgeschichte der Urzeit / F. L. W. Schwartz. – Berlin : Verlag von Wilhelm Hertz, 1879. – 234 S.

321. Simrock K. Das kleine Heldenbuch / Karl Simrock. – Stuttgart und Augsburg : J. Gotta'scher Verlag, 1857. – 613 S.

322. Simrock K. Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen / Karl Simrock. – Bonn : Bei Adolf Markus, 1878. – 645 S.

323. Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika / Petar Skok. – Zagreb : Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1971.

Knjiga prva : A – J. – 1971. – 788, [38] s.

Knjiga druga : K – poni. – 1972. – 700 s.

Knjiga treća : Poni – Z. – 1973. – 692 s.

324. Sobolevskij A. Mladenov, alte germanische Elemente in slavischen Sprachen (bulg.) / A. Sobolevskij // Archiv für slavische Philologie. – Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1912. – Dreiunddreissigster Band. – S. 473–482.

325. Stang H. The Naming of Russia / Henrik Stang // Meddelelser. – Oslo, 1996. – Nr. 77. – 323 p.

326. Stearns M. Crimean Gothic: Analysis and Etymology of the Corpus / MacDonald Stearns. – Stanford : Anma Libri, 1978. – 172 p.

327. Teršakovec M. Beziehungen der ukrainischen historischen Lieder, resp. "Dumen" zum südslavischen Volksepos / Michajlo Teršakovec // Archiv für slavische Philologie. – Berlin : Weidmannische Buchhandlung, 1907. – Neunundzwanzigster Band. – S. 221–246.

328. Thorpe B. The Anglo-Saxon Poems of Beowulf, the Scôp or Gleeman's Tale, and the Fight at Finnesburg with a Literal Translation, Notes, Glossary, etc. / Benjamin Thorpe. – Oxford : Printed by James Wright, Printer to the University, 1855. – 330, [20] p.

329. Tischler J. Neu- und wiederentdeckte Zeugnisse der Krimgotischen / Johann Tischler. – Innsbruck : Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1978. – 37 S.

330. Tomaschek W. Die Goten in Taurien / Wilhelm Tomaschek. – Wien : Alfred Hödler, K. K. Hof- und Universitäts-Buchhändler, 1881. – 77 S.

331. Uhlenbeck C. C. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache / C. C. Uhlenbeck. – Amsterdam : J.Müller, 1896. – 174 S.

332. Uther H.-J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography / Hans-Jörg Uther. – Helsinki : Suomalainen Tiedekatemia, 2004. – Part 2. Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. – 536 p.

333. Vasiliev A. A. The Goths in the Crimea / A. A. Vasiliev. – Cambridge : The Mediaeval Academy of America, 1936. – 292 p., 1 tabl.

334. Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch / Jan de Vries. – Leiden–Boston–Köln : Brill, 2000. – 689 S.

335. Weinhold K. Altnordisches Leben / Karl Weinhold. – Berlin : Weidmansche Buchhandlung, 1856. – 512 S.

336. Weise O. Die Farbenbezeichnung der Indogermanen / O. Weise // Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprache / [herausgegeben von Adalbert Bezzenberger]. – Göttingen : Verlag von Robert Peppmüller, 1878. – Zweiter Buch. – S. 273–290.

337. Wesselofsky A. N. Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos: IV. Das russische Lied von Sadko-Sadok / A. N. Wesselofsky // Archiv für slavische Philologie. – Berlin : Weidmansche Buchhandlung, 1886. – Neunter Band. – S. 282–291.

Наукове видання

Рахно Михайло Юрійович

**МОВНОСТИЛІСТИЧНІ
ЗАСОБИ РЕАЛІЗАЦІЇ СЛОВ'ЯНСЬКО-
СКАНДИНАВСЬКИХ ВІДПОВІДНОСТЕЙ В
ЕПІЧНОМУ ДИСКУРСІ**

**LINGUOSTYLISTIC DEVICES
OF SLAVONIC AND SCANDINAVIAN
PARALLELS' REALIZATIONS
IN THE EPIC DISCOURSE**

Монографія

Літературний редактор – *Р. Г. Шрамко*

Дизайн та верстка – *А. І. Тимошук*

Підписано до друку 14.06.2019 р.

Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура Garamond

Друк цифровий офсетний. Умовн. друк. арк. 11,6.

Наклад 300 шт. Замовлення 1912

Віддруковано в ПНПУ імені В. Г. Короленка

вул. Остроградського, 2, м. Полтава, 36003

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи

до державного реєстру

серія ДК 3817 від 01.07.2010 р.