

## МОВНА КАРТИНА СВІТУ ДАВНІХ ГЕРМАНЦІВ

Школяренко В.І.

*Сумський державний педагогічний університет*

Мовна картина світу, що історично склалася в повсякденній свідомості даного мовного колективу і відбиває в мові сукупність уявлень про світ, визначає спосіб концептуалізації дійсності. Поняття мовної картини світу бере початок від ідей В.фон Гумбольдта і неогумбольдтіанців (Вайсгербер й ін.) про внутрішню форму мови, з одного боку, і від ідей американської етнолінгвістики, зокрема так званої гіпотези лінгвістичної відносності Сепира – Уорфа, – з іншого боку.

Сучасні уявлення про мовну картину світу виглядають у такий спосіб:

Кожна природна мова відбиває певний спосіб сприйняття й організації (концептуалізації) світу. Значення, що виражаються в ньому, складаються в якусь єдину систему поглядів, свого роду колективну філософію, що нав'язується в якості обов'язкової всім носіям мови. Властивий даній мові спосіб концептуалізації дійсності почасти універсальний, почасти національно специфічний, так що носії різних мов можуть бачити світ небагато по-різному, через призму своїх мов. З іншого боку, мовна картина світу є „наївною” у тому змісті, що в багатьох істотних відношеннях вона відрізняється від „наукової” картини. При цьому, відбиті в мові наївні уявлення аж ніяк не примітивні: у багатьох випадках вони не менш складні і цікаві, ніж наукові. Такі, наприклад, уявлення про внутрішній світ людини, що відбивають досвід інтроспекції десятків поколінь протягом багатьох тисячоріч і здатні служити надійним провідником у цей світ. В наївній картині світу можна виділити наївну геометрію, наївну фізику простору і часу, наївну етику, психологію і т.д.

Як уже говорилося, картини світу, що малюються різними мовами, у чомусь між собою схожі, у чомусь різні. Розходження між мовними картинами виявляють себе, у першу чергу, у лінгвоспецифічних словах, не перекладних на інші мови, які містять у собі концепти, специфічні для даної мови. Дослідження лінгвоспецифічних слів у їхньому взаємозв'язку й у міжкультурній перспективі дозволяє вже сьогодні говорити про відновлення досить істотних фрагментів давньогерманської картини світу та ідей, що її конституують.

До числа основних висновків по відношенню картини світу відносять припущення про те, що предмети, властивості та відношення у світі ідентифікуються не в термінах її зовнішніх значеннєвих форм, а в особливостях зоо-, антропо- і соціоморфних значень. У пізнавальному відношенні, щоб здійснити подібний аналіз, необхідно вказати на властивості міфологічної фабули, емоційно-почуттєві й семантичні властивості міфологічного сюжету. Властивості фабули виражали культурно-історичні риси сюжету; емоційно-почуттєві властивості виражали динаміку метаморфоз сюжетних образів; семантичні властивості сюжету виражали розмаїтість значеннєвих форм культури.

Картина світу при всіх самих недосконалих варіантах свого втілення завжди цілісна. Її характеризують єдність образів, погодженість частин. Найбільш фундаментальні культурні концепти погоджені зі структурою ключових метафор мови. Основним символом картини світу в давніх германців є дерево світу. Цей образ відбитий у сучасних нащадків різними відтінками, трансформованими через вплив етносоціокультурного середовища.

Майже у всіх міфоепічних сказаннях існує образ дерева. Відгомони уявлення про центр світу як про дерево світу в міфології простежуються в уявленнях про родове древо (дерево і птах – родоплеменні атрибути; цікавою є й можливість перетворення коня в родове древо), забороняється рубати поодинокі дерева .

Дерево світу в давніх германців поділяється на три рівні. Відзвуком давньогерманської космології варто вважати уявлення давніх германців про три світи: верхній (небесний), середній та підземний. Саме на ці три рівні світу накладається горизонтально символ світу – дерево. Представники верхнього світу – птахи знаходяться на верхівці дерева в образі орла. Але, судячи з переказів, самим давнім образом птаха-рятівника з верхнього світу є ворон. У давніх переказах германців про Ашине, тенгри – бог неба пролітає над болотом, у який вороги кинули знівченого хлопчика, в образі ворона, і посилає вовчицю врятувати його

Міфи про ворона незлічимі. Люди зображували ворона в наскальному живописі в кам'яному віці. У вавілонському епосі про Гильгамеша Утнапишти посилає ворона зі свого човна, на якій він рятується від потопу, довідатися, чи не з'явилася суша. Тут він виявляється посередником між водою і сушею, провісником верхнього та середнього світів.

Вовк виступає в міфах і заговорах у ролі злодія. Наприклад: *Der Wiener Hundsegen: Christ uuart gaboren er uuolf ode deiob. Do uuas sancte Marti Christas hirti. Der heiligo Christ unta sancte Marti*

*der gauuerdo uualtenhiuta dero hunto, dero zohono, daz in uuolf noh uulpa za scedin uuerdan ne megi, se uuara se geloufan uualdes ode uueges ode heido. Der heiligo Christ unta sancte Marti de fruma mir sa hiuto alia hera heim gasunta* [Топорова 1996: 35]. Віденське заклинання собак: „Христос народився раніш вовка або злодія. Тоді святий Мартін був пастирем Христа. Святий Христос і святий Мартін, дозвольте правити сьогодні кобелями і суками, щоб їм ні вовк, ні вовчиця не змогли б нашкодити, куди б вони не утекли: у ліс або на дорогу, або в поле. Святий Христос і святий Мартін, направте ви мені сьогодні всіх сюди додому здоровими”. Порівняйте розщеплення і переосмислення індоєвропейської міфологеми „злодій”- „волок”.

У скандинавських легендах верховний бог Один з'являвся з двома воронами на плечах: це були Хугин (Думка) і Муни (Пам'ять). У Вавилоні воронів випускали моряки для пошуку суші. Так само робили вікінги і мореплавці Цейлону. Багато індійських племен Північної Америки вважають ворона богом, що створив землю, місяць, сонце, зірки і людей. У багатьох північних народів заборонено убивати ворона. Очевидно, уміння наслідувати людські мови і довголіття сформували уявлення про ворона як про мудрого птаха у всіх народів.

Давньогерманські боги - це Аси і Вани. Аси (Тів, Водан, Донар та ін.) відбивали вірування скотарського народу. Вани (Нертус, фрей, фрея та ін.) є божествами хліборобського народу. Візьмемо для прикладу „Друге Мерзебурзьке заклинання” (*Zweiter Merseburger Spruch*): *Phol ende Uuodan vuorun zi holza,du uuart demo Balderes volon sin vuoz birenkit, thu biguolen Sinthgunt, Sunna era suister, thu biguolen Frija,Volla era suister, thu biguolen Uuodan, so he uuola conda: sose benrenki,sose bluotrenki, sose lidirenki; ben zi bena, bluot zi bluoda, lid zi gelidin, sose gelimida sin* [Топорова 1996: 71]. Його переклад звучить так: „Фоль і Водан їхали до лісу. Тоді в кобили Бальдра була вивихнута нога. Тоді заклинала її Синтгунт, Сунна її сестра. Тоді заклинала її Фрейя, Фолла її сестра. Тоді закликав її Водан так добре, як він вмів і від вивиху кісти, і від вивиху крові, і від вивиху суглоба: кістка до кістки, кров до крові, суглоб до суглоба так приклеяться”. Двн. *Phol*, букв. „повний”, герм. *fullaz*, і.-є. *pj-nos* ототожнюється з богом Бальдром, ім'я якого з'являється в другому рядку. Семантичне мотивування Фолля як „повного” недвозначно вказує на мотив достатку і родючості, досить істотний для образу Бальдра. Тісним *Phol* зафіксовано також у топонімах: двн. *Pholes-piunt, Pholes-brunno, Po-les-chirichun* [Kluge 1960: 43]. У оригіналі зустрічається рідка присвійна конструкція з *dat.*, букв. „тоді кобилі Бальдра її нога вивихнулась”. Двн. *bigalan* „заклинати”, *hap. leg.*, важливе дієслово в заклинаннях (порівн. давн. ісл. *gala*, давн. англ. *galan*). З давньогерманською магичною піснею асоціюються однокореневі лексеми - двн. *galstar* „чарівництво”, *calstrare* „чарівник, чаклун”,

*gellan* „звучати”, *galm, gal* „шум, звук”. Двн. *Sinth-gunt* (*sint* „шлях” та *gunt* „битва”), букв. „(на) шляху битву має”, ім'я богині, що ототожнюється із сонцем. На думку деяких дослідників [Kluge 1975: 43], внутрішня форма теоніма вказує на властивість сонця переміщатися в просторі. Порівн. також мотив двобою дочки сонця, давн.ісл. *Alfrooull* із хтонічним чудовиськом, вовком Фенриром у давньоскандінавській есхатології. Двн. *Sunna*, букв. „сонце” поряд з *Sinthgunt* ідентифікується з давньогерманським жіночим солярним божеством. Двн. *Frija* має давньогерманські паралелі, порівн. теоніми: давн.ісл. *Frigg*, давн.англ. *Frig*. Двн. *Volla* „повна” утворює пару з двн. *Phol* „повний”, позначенням Бальдра. Мова йде про тілесні ушкодження трьох видів: перелом кістки, кровотечу в результаті розриву тканин і вивиху суглоба.

Давньогерманські міфи розповідають про те, що германці походять від богів. Основна ідея їхньої релігії – віра в долю. У світі відбувається постійна боротьба богів з демонами, які є втіленням різних сил природи, що негативно впливають на людське життя, - вогню, морозу, землетрусу, бур тощо. Давні германці вірили в те, що в останньому конфлікті цих ворогуючих сил відбудеться знищення всього світу. Після чого настане хаос, абсолютне ніщо. Наприклад: *Pariser Spruch gegen Fallsucht: Doner dutigo dietewigo! Do quam des tiufeles sun uf Adames bruggon unde sciteta einen stein ce wite. Do quam der Adames sun und sluog des tiufeles sun zuo zeinero studon. Petrus gesanta Paulum sinen bruoder, daz er Aderuna aderon verbunde. Pontum Patum, ferstiez er den Satanan. Also tuon ih dih unreiner athmo. fon disemo christenen lichamen. also sciero werde buoz disemo christenen lichamen. so sciero so ih mit den handon die erdon beruere* [Топорова 1996: 64]. Паризьке заклинання проти епілепсії: „Донер, милостивий, вічний для народу! Тоді прийшов син диявола на Адамів міст і розколов камінь у тріску. Тоді прийшов син Адама й убив сина диявола в лісі. Петро послав Павла, свого брата, щоб він з'єднав жили Адеруне. На широкому мосту він відіпхнув сатану. Так само я надійду з тобою, нечиста сила, у цьому християнському тілі. Так само швидко нехай вилікується це християнське тіло, як тільки я торкнуся руками землі”.

У рукописі латинська вставка - *contra caducum morbum* „проти падучої хвороби”. Заклинання починається зі звертання до давньогерманського бога грому - двн. *Donar*, давньоангл. *Thunor*, давньосакс. *Thunar*, давньоісл. *Thorr*. *Nom. pr. Aderuna* позначає „та, яка має благородну таємницю”: давньоангл. *adal* „благородний” і *runa* „таємниця”. У заклинанні зустрічаються латинські вставки - *pontum pa-tum, beruere*. Апеляція до язичеського бога грому і

мотив руйнування каменю, що має стійкі есхатологічні конотації, свідчить про відображення в заклинанні архаїчних уявлень.

У рунічних текстах існують згадки про богиню Умай. У дохристиянських культурах Умай була покровителькою дітей і матерів, богинею родючості. У давньогерманські часи, імовірно, функції культу Умай ширшими. Судячи з рунічних написів, вона у певних випадках була покровителькою й знатних людей. Неодмінна приналежність Умай – невелика чашечка, де в освяченому молоці містилися душі дітей. Під час хвороби дитини з такої чашечки відбувалася обрядова годівля Умай. Ці звичаї прямо походять від уявлення про ритуальну роль чаші, що часто супроводжувала зображення людей давньогерманського часу. Джерела даних уявлень своїми коренями ідуть у скіфський час, де, судячи з творів Геродота, чаша шанувалася, тому що мала небесне походження.

Сюжети суворого і водночас насиченого яскравими подіями германського епосу підказані бурхливою епохою “великого переселення народів”. Лише значно пізніше старовинні епічні пісні, які усно передавалися в народі, були об’єднані невідомими авторами в одне ціле. Саме в такому вигляді до нас дійшли давньоанглійська поема “Беовульф”, “Старша Едда” — збірка скандинавських міфологічних і героїчних пісень, а також німецька “Пісня про Нібелунгів”. Слід зауважити, що у цих, на перший погляд, різних творах є багато спільного — побут, історія, географія, хронологія. Об’єднують ці епоси навіть спільні герої, як наприклад німецький Зігфрід (“Пісня про Нібелунгів”), скандинавський Сігурд (“Старша Едда”). Пісні про богів і героїв, умовно об’єднані під назвою “Старша Едда”, збереглися в давньоісландському рукописі XIII століття. Значна частина пісень присвячена переказам про богатиря Сігурда, далеким предком якого був Один — верховний бог скандинавської міфології, батько усіх богів і людей, бог війни, що дарує перемогу в битвах. Для героїв цих пісень найбільша нагорода — це добра пам’ять про них поміж людей. Вважалося, що загиблі у бою хоробрі витязі безжурно розважаються у небесному палаці Одина.

Безіменні автори германського епосу наче стверджують: все минуще – і рідня, і багатство, і навіть власне життя. Назавжди залишається тільки невмируща слава про подвиги героя та його добре ім’я, дочки Одина; світлі та чорні гноми (ельфи), велетні. З-поміж інших богів найбільше шанували Тора — бога грому, озброєного кам’яним молотом, яким він гамселив ворожих богам велетнів. Велетні, царство яких знаходиться у заморських землях, безнастанно воюють з богами і людьми. Карлики володіють незліченними скарбами, схованими у гірських надрах, і є неперевершеними ковалями. Приміром, карлик (гном) Регін скував для

Сігурда дві половинки зламаного меча, подарованого батькові героя самим Одином. Значну кількість легенд про германських богів, героїв і міфічних істот зібрав, ретельно вивчив та упорядкував у 1222 або 1223 році знаменитий ісландський історик, поет і політичний діяч Сноррі Стурлусон. Крім того, він написав славетну “Едду” — вчену працю про поетичну майстерність скандинавських співців-скальдів. А через чотири століття ісландський єпископ Свейсон відкрив ще один рукопис XIII століття. Цю збірку текстів міфологічних і героїчних пісень скандинавських народів за аналогією з “Еддою” Сноррі Стурлусона також назвали “Еддою”, щоправда доповнивши цю назву епітетом “Старша”. У давньогерманських переказах не менше справжньої поезії, ніж у міфах Давньої Греції, а мужні та могутні герої “Пісні про Нібелунгів”, “Беовульфа” та ісландських саг й досі викликають щире захоплення читачів.

Уявлення про світ у найширшому плані починається з питання: що ж таке світ. Наше завдання полягає в спробі з'ясувати, як відповідає на це питання давньоверхньонімецький переклад Євангелія, який образ світу стоїть за цим перекладом, як сполучаються давні вірування з новою християнською культурою.

У двн. перекладі Євангельської Гармонії Татіана споконвічні німецькі уявлення про світ також вступають у взаємодію з новою християнською думкою. Так, латинське слово *mundus* (грецьк. κόσμος) могло перекладатися в цьому пам'ятнику дwoяко. По-перше, перекладачі використовували слово *mittilgart*, що зберігає прозору внутрішню форму й відбиває традиційні язичеські уявлення про трьохчленість світу: крім середнього світу, населеного людьми (*mittilgart*), існували ще верхній світ, житло богів і героїв, і царство мертвих, хоча Ф.Клюге відзначав, що цей композит у німецьких мовах носить унікальний характер, оскільки *gards* ніде більш не передає поняття „земля, світ” [Kluge 1975: 261].

Унікальність даного слова не може бути випадковою: вона свідчить про раннє усвідомлення людиною її місця у світі та її існуванні взагалі як щось особливе, чудесне, що має неповторний характер. Індоевропейська етимологія слова *gards* указує на розвиток значення в ряді мов „огорожа, обгороджене місце” [Шанский 1964: 139]. Таким чином, у слові *gards* була присутня ідея обмеженого (тобто освоєного, знайомого, „свого”) простору. Т.В. Топорова пише про це утворення в німецьких мовах, тому що воно відбиває „міфологему світу як „середнього обгородженого простору”, що має форму кола” [Топорова 1985: 28], тобто акцентуються три основні аспекти світу „огороженість, серединність, округлість” [Топорова 1985: 29]. Цей світ включений у німецькій міфології „у подвійну систему опозицій. По горизонталі він протипоставлений „зовнішньому обгородженому просторові”.., населеному велетнями, по

вертикалі – „верхньому світові”.., житлу богів і підземному царству” [Топорова 1985: 29]. Таким чином, на думку Топорової, найважливішою характеристикою цього світу є „його локалізація в центрі.., тобто в максимально сакральному місці” - і це розташування припускає антропоцентричний погляд на космос і його пристрій [Топорова 1985: 29].

Використання даного еквівалента актуалізувало значення „світ людей” і зберігало альтернативність цього світу іншому (у німецькій міфології не було різкого протиставлення світу людей і світу богів):

Іо. 17, 10-11: *Inti bin giberehtot in then, inti iu ni bin in mittilgarte (mundo), inti these sint in mittilgarte (mundo), inti ih zi thir cumu, fater heilago* (178, 2);

Іо. 17, 18: *So thu mih santos in mittilgart (mundum), inti ih santa sie in mittilgart (mundum)* (178, 9);

Mt. 18, 7: *Uue mittilgarte (mundo) fon asuuichin!* (95,3);

Mt. 13, 35: *ih aroffonon in ratissun minan mund, ih arrofozu giborganu fon mittilagartes gitati (a constitutione mundi)* (74, 3);

Mt. 5, 14: *Ir birut mittilagartes (mundi) liocht* (25,1) і т.п.

По-друге, слово *mundus* могло передаватися давнім композитом *uueralt* (*uuer* – ‘людина’, *alt* – ‘час’), що етимологічно виражає дві ідеї - часу і простору. Це слово, поряд з готським, „указує на простори і часи, наповнені [*erfüllt* - тобто „освоєні”] людьми”. Місцем людського життя був час його життя. Під християнсько-латинським впливом цей просторово-часовий аспект міг, з одного боку, розширятися до „вічності”, а з іншого боку - у цілому до людського роду. Невипадково цим же словом переводиться і латинське *saeculum* (що передає в основному грецьке αἰών - слов’янська відповідність вѣкъ), що вже в латинському перекладі Нового Завіту зближалося за змістом із грецьким κόσμος:

Іо. 16, 8: *Inti thanne her cumit, thanne thuingit her uueralt (mundum) fon sunton inti fon rehte inti fon duome* (172, 4);

M. 16, 15: *Get in alla uueralt (in mundum universum), praedigot euangelium allera giscefti...* (242, 2);

Mt. 25, 31: quemet, ir gisegenoton mines fater, inti gisizzet iu garo rihhi fon anaginne *uueralti* (mundi) (152,3);

L. 1, 70: So her sprah thuruh mund heilagero, thie fon uuerolti (saeculo) uuarun... (4, 15);

Mt. 13, 22: inti suorfulli therro *uuerolti* (saeculi) inti gitrog thero uuolono bithemphit thaz uuort (75, 3);

Ю. 9, 32: Fon *uuerelti* (saeculo) ni uuard gihorit thaz uuer gioffanoti ougun blint giboranes (132, 19) і т.п.

Фон Раумер виділяє наступні значення в слів *mittilgart* і *uueralt* у давньоверхньонімецькій мові:

- *mittilgart*: „1) *mundus*, *κόσμος* у природно-історичному змісті; 2) світло, яке погрузло в злі... Це друге значення може майже збігатися зі значенням *αἰών*, *saeculum* як позначення часу, відпущеного людському родові на землі, і людства самого по собі” [Kluge 1975: 375] ;

- *uueralt*: „Основне значення слова *uueralt* - *virorum, hominum aetas*. З цього тимчасового поняття розвивається потім просторове поняття *mundus, κόσμος*. У новозавітному змісті *uueralt* означає 1) *saeculum (αἰών)*, а) у загальному значенні „епоха”; б) у специфічному змісті „людський рід у відпаданні від Бога”; 2) *mundus (κόσμος)*, а) у змісті *αἰών*, „людський рід у відпаданні від Бога”; в) світоустрій [idem: 375-377].

При цьому він відзначає, що різниця між цими словами полягає в тому, що для слова *mittilgart* основним значенням є просторове, а для *uueralt* - тимчасове [Kluge 1975: 375] . Хоча, на його думку, цей поділ чисто умовно і випадково, оскільки вже в латинській мові розходження між *mundus* і *saeculum* носило випадковий характер, тому що обидва слова збігалися в значенні „gegenwärtiges verderbtes Zeitalter” [Kluge 1975: 375]. Але на вибір того або іншого слова в перекладі впливає не тільки фактор мови, якою виконується переклад, але й особливості сприймаючої мови. За вибір того або іншого слова з близькозначних (зокрема, *mittilgart* і *uueralt*) у Татіана могла вплинути така особливість німецької текстобудови, як алітерація:

155, 1: mit diu her minnota sine, thie dar uuarun in mittilgarte, in ente minnota sie;

174, 5 giboran ist man in mittilgart;



176, 5: ih ubaruuan thesa uueralt.

До цих прикладів можна додати ще наступні:

164, 3: geist uuares, then thisu uueralt intfahan ni mac, uuanta her inan ni gisihit noh ni uueiz inan...;

169, 2: oba thisu uueralt iuuuih hazzot, uuizzit thanne thaz siu mih er iu in hazze habeta;

174, 4: uuar, uuar quidih iu, uuanta ir vvuofet inti riozet thisu uueralt gifihit.

Але з іншої сторони можна навести ряд прикладів з тексту, де при сприятливих умовах створення алітераційної рими, перекладач не використовує цю можливість:

76, 4: ...thie accar uuarlihho ist *mittilgart*...;

177, 4: ih giougozorhtota thinan namon mannon thie du mir gabi fon *uueralti*;

119, 2: thaz ist thie tuom: thaz liobt quam in *uuerolt*, inti minnotun man mer finstornessu thanne liobt...;

178, 5: ih gab in thin uuort, inti mittilgart sie in hazze habeta, uuanta sie ni sint fon *mittilgarte*... і т.п.

Утім, автор цієї теорії попереджає нас про її неоднозначності [Arens 1897: 527].

Зрозуміло, що алітерація - лише один з факторів, що впливають на вибір того або іншого слова. Інші фактори так само не носять абсолютного характеру - їх можна розглядати лише як певні тенденції. Намітимо деякі з них:

1) Превалювання просторового значення в слова *mittilgart* виявляється, наприклад, в алегоричному зіставленні світу і поля (76, 4: her tho antligenti quad: thie thar sauuit guotan samon, ther ist mannes sun, *thie accar uuarlihho ist mittilgart*, thie guoto samo thaz sint kind rihhes, thie beresboto thaz sint kind thes abuhen - Mt. 13, 37-38), а також у численних контекстах, що характеризують *mittigart* як місце перебування або ціль шляху:

178, 2: inti bin giberehtot in then, inti iu ni bin in mittigarte, inti these sint in mittilgarte... - Io. 17, 10;

178, 9: so thu mih santos in mittilgart, inti ih santa sie in mittilgart - Io. 17, 18;

174, 5: uuanta giboran ist man in mittigart - Io. 16, 21;

195, 6: ih bin in thiu giboran, inti zi thiu quam ih in mittilgart thaz ih sageti giuuizscasf uuare - Io. 18, 37 й інші.

Але відразу можна навести „контр-прикладі” зі словом *uueralt* у цьому ж значенні, хоча набагато менш численні, ніж з *mittilgart*:

175, 6: uzgieng fon fater, quam in uueralt, abur forlazu uueralt inti faru zi themo fater - Io. 16, 28;

133, 3: in duom quam ih in thesa uueralt - Io. 9, 39;

134, 8: then der fater giheilagota inti santan in uueralt - Io. 10, 36;

138, 6: uuar quidiu iu, so uuar gipredigot uuiridit thiz euangelium in alleru uueralti - Mt. 26, 13 і інші.

2). *Mittilgart* має скоріше „пасивний”, неакціональний характер:

187, 2: ih offano sprah thesemo mittilgarte... - Io. 18, 20;

143, 4: ni quam ih zi thiu thaz ih duomti mittilgart, oh thaz ih heile mittilgart - Io. 12, 47;

139, 8: nu ist duom theses mittilgartes: nu ther herosto theses mittilgartes uuiridit eruuophan uz - Io. 12, 31 і т.п.

*Uueralt* часто актуалізує значення „людство”, що впливає і на його сполучуваність - зокрема, з дієсловом відчуття і розумової діяльності:

164, 3: geist uuares, then thisu uueralt *intfahan* ni mac, uuanta her inan ni *gisihit* noh ni *uueiz* inan: ir uuizzut inan, uuanta her mit iu uonet inti in iu ist - Io. 14, 17;

169, 2: oba thisu uueralt iuuuuh *hazzot*, uuizzit thanne thaz siu mih er iu in hazze habeta - Io. 15, 18;

164, 4: noh nu ein luzil inti thisu uueralt mih iu ni *gisihit* - Io. 14, 19 і ін.

Але до цих приклади можна навести ряд текстових контраргументів:

165, 7: ...oh thaz *forstante* these mittilgart thaz ih minnon then fater... - Io. 14, 31; 179, 1: ...mittilgart *giloubi* thaz thu mih santos - Io. 17, 21;

179, 4: fater rehto, inti mittilgart thih ni *forstuont* - Io. 17, 25;

104, 2: ni mag ther mittilgarto *hazzon* iuuuihi: mih hazzot - Io. 7, 4 і т.д. і т.п.

3) *Mittilgart* і *uueralt* можуть вживатися в абсолютно однакових синтагменних оточеннях.

Порівн.:

178, 6-7: ...uuanta si ni sint fon *mittilgarte*, soso ih ni bin fon *mittilgarte*... fon mittilgarte ni sint si, so ih ni bin fon *mittilgarte* (Io. 17, 14, 16) - 131, 8: ir birut fon *derro uueralti*, ih ni bim fon *therro uueralti* (Io. 8, 23), те ж -169, 3;

145, 14: ist thanne arabeit mihil, sulih so ni uuas fon *mittilgartes* anaginne...(Mt. 24, 21) - quemet, ir gisegenoton mines fater, inti gisizzet iu garo rihhi fon *anagine uueralti* (Mt. 52, 31);

139, 8: nu ist *duom thesses mittilgartes*: nu ther herosto theses mittilgartes uuiridit eruuophan uz (Io. 12, 31) - 133, 3: in *duom* quam ih in *thesa uueralt* (Io. 9, 39);

131, 1: ih bim *lioht mittilgartes* (Io. 8, 12), те ж 132, 3 - 119, 12: thaz ist thie tuom: thaz *lioht quam in uuerolt*... (Io. 19, 119) і ін.

У деяких випадках ці коливання можна пояснити суб'єктивними мовними перевагами різних книгарів, які перекладали даний пам'ятник,але, навіть виходячи з цієї теорії, важко пояснити варіативність усередині фрагментів, що належать - умовно - тому самому перекладачеві. Варіювання підтримується насамперед наявністю загальних сем в обох словах, а саме „світ як витвір”, „світ як людство”.

Подібна нестійкість у позначенні одного, але складного, багатоаспектного, полісемантичного явища демонструє саме сприйняття нової (християнської) культури, що вміщається в семантичний обсяг слів народної мови, у дії, у перехідний період, усю складність цього процесу, у якому вже намічаються наступні шляхи розвитку поняття „мир” у німецькій мові. Із семантичної точки зору, таке варіювання свідчить про синкретичном характер

древненімецького слова, що дозволяє пристосувати його семантичний обсяг до нових культурних категорій.

Сполучення тимчасового і просторового поняття є можливим на базі філософського ототожнення минущого часу і простору, що руйнується. Тобто фактично мова йде про матерію (час і простір - форми її існування), яка протиставляється ідеї, що знаходиться поза просторово-тимчасовими відносинами. Одним з мовних виражень цієї ідеї в давньоверхньонімецькому тексті так само є слово *lioht* (*lux*, „світло”). От приклад яскравого протипологання *saeculum* і *lux*:

L. 16, 8: *Inti lobota ther herro then ambaht thes unrehtes, uuanta her uuislicho teta, bidiu uuanta thiū kind therra uueralti (saeculi) uuiseron then liohtes (lucis) kindon in iro cunne sint* (108, 4).

Слова *mittilgart* і *uueralt* у тексті часто супроводжує *demonstrativum* (*thisu uueralt, ther mittilgart*), у той час як у латинському дослівнику він не виявляється:

Іо. 18, 20: *ih offano sprah thesemo mittilgarte (mundi), ih simblun lerta in samanungu inti in temple* (187, 2);

Іо. 21, 25: *Noh thaz selba ni uuaniu thesan mittilgart (mundum) bifahan magan thio zi scribanne sint buoh* (240, 2);

Іо. 7, 7: *ni mag ther mittilgarto (mundus) hazzon iuuuih: mih hazzot* (104, 7);

Іо. 14, 27: *Ih forlazzu iu sibba i mina sibba gibu ih iu, nalles soso thisu uueralt gibit gibu ih iu* (165, 5);

Іо. 16, 33: *In therru uueralti (mundo) habet ir thrucnessi, oh gitruuuet: ih ubaruuan thesa uueralt (mundum)* (176, 5) і т.п.

Появу цього *demonstrativum* можна пояснити рядом факторів. По-перше, варто враховувати вплив латинського оригіналу, у якому слово *mundus*, а особливо *saeculum*, часто зустрічається в сполученні з вказівним займенником (*hic mundus, hoc saeculum*). По-друге, поява *demonstrativum* зв'язана з розвитком граматичної категорії означеності-неозначеності в німецькій мові, що є наслідком загальної тенденції розвитку німецької мови від синтетизма до аналітизму. По-третє, із семантичної точки зору, виникнення цих сполучень також

невипадкове: таким чином, есплікується уявлення про світ, який протиставляється трансцендентному буттю.

У давньоверхньонімецькому тексті, незважаючи на його тісний зв'язок з оригіналом, виявляється ряд фрагментів, що свідчать про творчі пошуки перекладачів. Так, латинське *universus orbis* („всесвіт”) передається і як *uueralt* (Mt. 24, 14: *Inti uuiridit gipredigot thiz gotspel riches in alleru uueralti* (in universo orbi) in giuuizscefi allen thioton, inti thanne cumit enti - 145, 10), і як композит *uumbiuuerft*, що калькує латинське словосполучення (L. 2, 1: *Uuard tho gitan in then tagun, framquam gibot fon themo aluualten keisure, thaz gibrieuit vvurdi al these umbiuuerft* (universus orbis) - 5, 11).

На основі слова *uueralt* створюється новий композитум - *uueroltuuolo*, що передає латинське слово *tammona*, запозичене з арамейського, у значенні „багатство”: *Ni mugut ir gote thionon inti uueroltuuolon* (37, 2: Mt. 6, 24). В інших випадках слово *tammona* перекладається як *uuolo* „багатство”: *Oba ir in themo unrehten uuolen gitriuuue ni uuarut, thaz dar iuuuer ist, uuer bifilihit iz iu* (108, 5: L. 16, 11; те ж - 108, 4). У даному фрагменті мова йде про несправедливе багатство (*unrehten uuolen*), тому інших пояснень не потрібно. У першому ж випадку протиставлення „бог – багатство” здалося перекладачеві невиразним, оскільки в Новому Завіті функціонує також поняття багатства небесного (*treso in himile*), тому він есплікує: не можна служити богові й земному багатству.

*Omnia regna mundi* одержує несподівана відповідність: *allu thisu erdrichu* (15, 5: Mt. 4, 8). Композит *erdrichu* (букв. „земні царства”) намічає ще одну проблему, а саме співвідношення понять світу (*mundus, uueralt, mittilgart*) і землі (*terra, erda*): наскільки перетинаються вони в семантичному відношенні, у чому їхні розходження. Не зупиняючись докладно на цій темі, відзначимо лише, що „земля” є членом іншої опозиції „земля – небо”, пропорційної опозиції „світ/час - світло/вічність”. Якщо опозиція „світ/час - світло/вічність” є аналогічним тлумаченням загального філософського протиставлення матерії й ідеї, то опозиція „земля – небо” відбиває його тропологічно.

Дослідження сутності та специфіки міфологічно-язичницького світогляду давніх германців має незаперечне значення для дослідження проблем зародження й становлення культури й світогляду Німеччини. Міфологічний світогляд виступає не як якийсь докультурне утворення або передлогічне мислення, а навпаки, як досить складна світоглядна система, як

один з головних чинників, що утворює світоглядний базис давньогерманської духовної культури.

Світовідчуття й світосприйняття давніх германців, їх вірування, соціальні відносини, етичні й естетичні цінності, навики мислення, ставлення до природи, переживання ними простору й часу, уявлення про смерть й потойбічне життя, тлумачення реального людського життя взаємно переплітаються й утворюють, хоч і з певними елементами калейдоскопічності, деяку цілісність, „модель світу”. Різноманітні явища, процеси, тенденції, які реалізують себе в цій моделі, відрізняючись засобами вираження, структурно утворюють певні світоглядні стереотипи, домінанти, прототипи мислення, які й складають міфологічно-язичницьку світоглядну парадигму.

Давньогерманське язичництво являє собою велетенський багатогранний масив обрядів, вірувань, воззрінь. В епоху формування державності давні германці знали не тільки поклоніння тому чи іншому божеству, а й створили систему міфологічного розуміння світу, яка увібрала в себе складний комплекс розуміння й специфічних тлумачень тих чи інших фактів та явищ навколишнього світу. Мова, таким чином, йде про міфологічну свідомість, або, точніше, про міфологічний тип свідомості, який був сутністю язичницького світосприйняття. Людина потребує пояснення питання походження світу, його сутності та свого місця в ньому. Вона „будує”, творить міф, котрий і допомагає їй орієнтуватися в навколишньому світі.

Свідомість давніх германців носила нерозчленований характер. Головний зміст єдиної первісної духовної культури складали нерозривно поєднані між собою міф і первісний обряд. При цьому обряд виступав формою об'єктивації міфу. Разом вони були складними утвореннями, в яких поєднувались і переплітались елементи магії, тотемізму, соціальні норми тощо. Відношення язичників до навколишнього світу було опосередковано їх ставленням до долі своїх божеств, переживаючи яку, вони творили різні обряди. Саме в обрядовій сфері найбільшого вираження набула єдність міфологічної свідомості й релігійно-магічної практики давніх германців.

Дослідження специфіки міфологічно-язичницької світоглядної парадигми давніх германців передбачає звернення до широкого соціально-практичного й культурного контексту. Основним джерелом при вивченні міфологічно-язичницького світосприйняття давніх германців є багата фольклорна традиція, народна творчість.

Народна творчість, незважаючи на неминучі нашарування та зміни, зберегла багато архаїчних міфологічних понять, образів, мотивів, сюжетів та структур, які в сукупності утворюють досить цілісну картину світоглядних установок, орієнтирів та значень. В найдавнішій фольклорній творчості сформувалися основні світоглядні поняття - кліше, які відігравали важливу роль у формуванні й функціонуванні давньогерманської світоглядної культури в цілому, виступаючи її підґрунтям. У напівстертому вигляді вони ще довго зберігалися в німецькій світоглядній культурі і деякою мірою - аж до сьогоднішніх часів. Використовуючи ці кліше, міфологічне світобачення, розвиваючись, ускладнюється. Над ними та обрядовою практикою, яка конкретизує їх, і виникають світоглядні парадигми, котрі впорядковують розуміння світу, стають певним світоглядним зразком.

З християнізацією відбувається рішучий поворот, який назавжди відрізає доступ до міфологічно-язичницького світосприйняття. Разом з тим, нова християнська світоглядна культура не руйнує міфологію зразу й повністю. Міф відокремлюється від релігії, від сфери комунікацій, від світогляду тощо. Але він стає предметом фольклорного мистецтва, фактом поезії, естетичним феноменом.

Протягом тривалого часу, поступово втрачаючи світоглядну парадигматичність, міфологічно-язичницьке світовідчуття переходить зі сфери світоглядних орієнтацій, домінант, установок у сферу нижчої міфології й художньо-поетичних образів, продовжуючи відчутно впливати на німецьку світоглядну культуру.

С.Аверинцев визначає християнську міфологію як „комплекс уявлень, образів, наочних символів, зв'язаних з релігійною доктриною християнства, які розвиваються у взаємодії цієї доктрини з фольклорними традиціями народів” [Аверинцев 2001: 193-194.]. Причому взаємодія ця є суперечливою.

Пласти характерного міфологічного матеріалу в каноні християнського Писання і Переказу практично відсутні. Їх можна зустріти в християнських апокрифах або у фольклорних і напівфольклорних текстах, але від офіційної доктрини вони відособлені. „Християнська міфологія найбільш „міфологічна” у тих проявах, які за логікою християнської доктрини лежать найдалі від центра останньої. З іншого боку, периферійні явища мають не меншу соціальну дійсність і культурну продуктивність, ніж центральні, а за масовістю навіть перевершують їх” [Аверинцев 2001: 194.].

Сакралізація елементів світу та їхніх „похідних” (фетишизм і анімізм) є спробою первісної людини пояснити навколишню дійсність, психологічно захистити себе. Архетипи як соціально-історичний феномен є універсальними, це підтверджують дані з міфології та лінгвістичні (етимологічні) факти. Архетипи разом із мовою, яка постійно розвивається, та іншими примітивними семіотиками є матеріальним засобом розпредмечування дійсності. Із самого початку дійсність пояснювалася з міфологічної точки зору.

Міф є особливим, первинним типом людської свідомості. Міфолого-магічна свідомість первісної людини була синкретичною; вона не розрізняла глибоких причинно-наслідкових зв'язків у світі і в його емоційному фрагменті. На своїй ембріональній стадії свідомість архаїчної людини не диференціювала дійсність реальну, яка сприймалася тактильно, зримо, аудитивно від дійсності суб'єктивної, що перебуває в ній у формі дифузних, не чітко оформлених образів; вона не відрізняла зовнішнє від внутрішнього.

В основу пізнавальної діяльності архаїчної людини лягли переживання первинних елементарних інстинктивних емоцій (страх, небезпека). Оскільки первинні реакції давньої людини на взаємини із зовнішнім світом емоційні, емоційно забарвленими виявляються її уявлення про предмети дійсності. Інстинктивні уявлення-емоції є певною реакцією архаїчної людини з її нерозвиненою психікою на об'єкти світу, тобто зовнішні стимули. Про синкретизм свідомості давньої людини свідчать мовні факти, численні дифузні номінації об'єктів різних форм дійсності – фізичної, фізіологічної, психологічної. Феномен синкретизму свідчить про дефіцит людських знань, про обмеженість евристичних можливостей на певному етапі розвитку цивілізації й культури.

Таким чином, „фразеологічна”, „наївно-народна” картина світу давньоверхньонімецького періоду спирається у своєму розподілі на дві глобальні сфери: матеріальну (побут людини, пов'язані з ним звичаї) і духовну (язичництво, християнство).

Таким чином, „фразеологічна”, „наївно-народна” картина світу давньоверхньонімецького періоду спирається у своєму розподілі на дві глобальні сфери: матеріальну (побут людини, пов'язані з ним звичаї) і духовну (язичество, християнство). Для реконструкції повної картини уявлення про світ, тобто створення архетипу ми прибігаємо до більш ранніх міфологій і епічних сказань давніх германців за допомогою давньогерманського фразеологічного фонду.

## Література



*Аверинцев С.С. (2001). Софі-Логос. Словник.- К.: Дух і Літера.*

*Топорова Т.В. (1985). Семантическая мотивировка концептуально-значимой лексики в древнеисландском языке.: Дисс. ... канд.филол.наук. – М., 1985. – 207 с.*

*Топорова Т.В. (1996). Язык и стиль древнегерманских заговоров. – М.: Высшая школа.*

*Чекмишев О.В. (1996). Міфо-символічна система публіцистичних текстів у контексті національної міфології. - К., 1996. -16с.*

*Шанский Н.М. (1964). Лексикология современного русского языка. Пособие для пед. ин-тов. - М.: Просвещение.*

*Kluge F., Götze A. (1975). Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. – Berlin-New-York: De Gruyter.*