

УДК 811.1/22:801.631.5:[903'1:393]
DOI: <https://doi.org/10.17721/1728-2659.2022.31.09>

Назарій Назаров, канд. філол. наук, докторант
ORCID: 0000-0002-9051-7382
e-mail: nazarmia@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ІНДОЄВРОПЕЙСЬКА ПОЕТИКА ТА АРХЕОЛОГІЯ

Здійснено спробу співвіднести особливості поховального обряду багатьох археологічних культур, які нині асоціюються з давніми індоєвропейцями (Маріупольська, Ямна, Катакомбна, Середньостогівська, Усатівська), та поетичні кліше й міфологічні мікротексти, реконструйовані для спільної індоєвропейської періоду (індоєвропейська поетика). Унаслідок такого порівняння можна повніше інтерпретувати семантику окремих елементів поховального обряду, а також достовірніше ідентифікувати етнічний склад археологічних культур як носіїв індоєвропейських діалектів. Спочатку було складено список уже відомих у науковій літературі поетичних формул із давніх індоєвропейських традицій. Потім цей список було систематично класифіковано на тематичні групи: формули, пов'язані із сонячним культом, культом слави, культом коня тощо. Парадигматичні зв'язки (позитивна/негативна семантика) були виявлені в кожній із груп формул. Нарешті, було проведено кореляцію між окремими формулами й основними міфологічними мотивами індоєвропейців (наприклад, міф про близнюків, вбивство змія, першолодину тощо). Було з'ясовано стабільні поєднання мотивів, які можна порівнювати в різних типах медій: вербальному та невербальному. Ці мотиви та їхні послідовності проаналізовано з погляду їх втілення в артефактах, тобто в ритуальній знаковій системі поховального обряду. Встановлено, що поєднання людських тіл, тварин і предметів поховального обряду багатьох археологічних культур має прямий корелят у виявлених індоєвропейських поетичних формулах: парні поховання можуть відображати мотив близнюків, наявність кам'яних сокир співвідноситься з мотивом боротьби зі змієм, поєднання залишків собаки / коня / бика з нез'ясованою семантикою в похованнях відображають близькість образів цих тварин у поетичних традиціях індоєвропейців, пов'язаних із культом близнюків (два собаки / коні / бики у латвійському й осетинському фольклорі).

Ключові слова: індоєвропейська поетична мова, поховальний обряд, метод слів і речей, археологічна культура, міфологія, слов'янська фольклорна мова, грецька фольклорна мова, осетинська фольклорна мова, латиська фольклорна мова.

Вступ. Кожна з окремих галузей індоєвропейістики (суто лінгвістична, археологічна, порівняльно-міфологічна) накопичила достатньо багатий матеріал, аби перейти до вищого рівня міждисциплінарного синтезу. Однією зі спроб такого синтезу є теперішня стаття автора, що належить до серії статей із подібною метою: включити в індоєвропейські студії недостатньо використаний потенціал поєднання різних гуманітарних галузей (археологія і поетика, лінгвістика і етномузикологія тощо).

Методологія дослідження. Для реконструкції життєвого світу індоєвропейців здавна використовують метод "слів і речей" [2; 26; 29]. Він має свої слабкі і сильні сторони. Слабкість його полягає в тому, що фонетичний бік слова легше реконструювати, ніж його семантику. Проте стабільні поєднання двох і більше етимологічно споріднених слів (поетичні формули) значно спрощують інтерпретацію значення всієї формули, уточнюючи одне одного. Тому в цій статті ми б хотіли запропонувати підхід, який би полегшив використання результатів індоєвропейського порівняльно-історичного мовознавства іншими, суміжними галузями індоєвропейістики як суто міждисциплінарної наукової сфери. Можна було б назвати його "методом поетичних формул і ритуальних дій", адже поєднання лексем у поетичній формулі простіше (ніж окремі лексеми) ототожнити з певними ритуальними діями, які, у свою чергу, мають безпосередній відбиток у археологічному матеріалі.

Отже, ми спершу узагальнюємо головні здобутки індоєвропейістики в реконструкції поетичних кліше і мікротекстів ІЄ епохи (частина 1), а потім порівнюємо дві семіотичні [6] системи (частина 2): вербальну і "речову", тобто археологічний матеріал культур, які нині в науці вважаються безпосередньо пов'язаними з найдавнішими індоєвропейцями, а саме маріупольської, ямної, катакомбної, середньостогівської, усатівської та близьких до них [3].

Раніше вже було здійснено щонайменше декілька спроб інтерпретації археологічного матеріалу за допомогою давніх текстів різних індоєвропейських традицій, перш за все індоіранських – Авести і Рігведи [9; 16]. Проте наш підхід відрізняється тим, що ми спираємося не на кодифіковані тексти окремих традицій, а на

результати реконструкції ІЄ мотивів і мікротекстів, таким чином оперуючи матеріалом, який хронологічно і типологічно може бути ближчий до часу створення самих археологічних пам'яток. Адже у фольклорі носіїв відповідних археологічних культур цілком могли зберегтися певні архаїчні риси, не збережені або недостатньо відображені в пізніших писемних пам'ятках, навіть таких давніх, як "Рігведа" чи "Авеста".

Результати дослідження

Частина 1. Реконструкція поетичної мови й поетичного мовлення індоєвропейців.

Від індоєвропейської епохи дочірні мови й культури зберегли низку генетично споріднених явищ. Крім мови, такими є фольклор і сама мова фольклору (поетичні кліше), а також безпосередньо пов'язані з ними релігійні уявлення і норми звичаєвого права. Тобто ключовим для дослідження духовної культури і самих індоєвропейців, і дочірніх щодо них традицій є вивчення спільних поетичних формул.

Індоєвропейці можуть оперувати різними рівнями мови: реконструювати фонетичний склад, морфологію і лексику, порівнюючи між собою окремі одиниці відповідних мовних рівнів. На основі нижчих рівнів мови і тексту можна реконструювати певні елементи вищих рівнів: формульні словосполучення – поетичні кліше. Як і в будь-якому фольклорі, у фольклорі індоєвропейців вислови-формули слугували тим тезаурусом, із якого будувалися більші тексти. Тобто якщо в текстах різних індоєвропейських традицій ми бачимо послідовність чи стійке поєднання генетично споріднених слів, то існує значна ймовірність, що це поєднання функціонувало вже у спільноіндоєвропейську епоху.

Уперше таке кліше реконструював А. Кун в 1853 р., це й була славнозвісна "нев'януча слава". Невдовзі другу, не менш важливу формулу, було знайдено ним же – "колесо сонця". Очевидно, що обидві формули безпосередньо були пов'язані з ідеологічними уявленнями давніх індоєвропейців.

Станом натеper формулою можна вважати стійке поєднання мовних засобів (лексем, метричних і синтаксичних параметрів). Отже, формулою є не тільки поєднання

© Назаров Назарій, 2022

двох слів, а й послідовне вживання одного слова в початковій чи (частіше) кінцевій позиції рядка, бо ця позиція передбачає стабільний набір метричних і синтаксичних параметрів, які може задовольнити тільки обмежений набір слів [28].

Для дисциплін, суміжних із порівняльно-історичним мовознавством, важливо чітко розуміти, які елементи мови й мовлення індоєвропейців можна реконструювати і з якою доказовістю

Отож, найкраще реконструйовано рівень "мови" у сосюрівському розумінні – тобто фонетику, граматику, класи лексики. Це той базовий обсяг інформації, який можна знайти у всіх вступях до індоєвропейського порівняльно-історичного мовознавства і в етимологічних словниках індоєвропейських мов, зокрема і в ЕСУМ.

Наступним за складністю рівнем є реконструкція семантики тих понять, які позначаються вже достатньо вірогідно реконструйованими фонетичними комплексами-словами. Інакше кажучи, коли ми впевнені, як слово могло звучати, нам треба докладніше зрозуміти, що саме воно могло означати. У цій галузі працювали видатні індоєвропейці на взір Емілія Бенвеніста, який створив "Словник індоєвропейських суспільних термінів".

Все сказане вище можна назвати сосюрівським терміном "мова", тобто набір параметрів і правил, вихідних форм, із яких творяться тексти, але це ще не саме "мовлення" – тобто тексти.

Реконструкція фрагментів індоєвропейського мовлення можлива тільки шляхом порівняння текстів найдавнішими індоєвропейськими мовами (ведійська, авестійська, давньогрецька, латина, давньоірландська, давні германські мови – давньоанглійська тощо) або ж текстів із тих традицій, що зберегли архаїчні формули до недавнього часу внаслідок консервативності способу життя і вірувань (латиські даїни, міфологічні і обрядові пісні слов'янських народів, осетинський і вірменський епоси тощо).

У реконструкції фрагментів текстів є дві крайні позиції: порівняння мотивів безвідносно їхнього конкретного словесного втілення (тобто етимологічна спорідненість слів не є обов'язковою) і порівняння тільки тих мотивів, де є однозначна етимологічна спорідненість мовних засобів, що їх виражають. Прикладом першого може бути праця [38], а другого – [34; 37].

Ми запропонували підхід, який мав би поєднувати сильні сторони обох інших: можна враховувати *послідовності* чи *серії* етимологічно споріднених мовних явищ різних рівнів [12; 13]. Також нами було вперше запропоновано корпусний метод виявлення етимологічно споріднених фольклорних кліше в слов'янських та інших індоєвропейських традиціях [30; 31].

У наступній частині статті ми спробуємо стисло узагальнити головні здобутки всіх методів.

Головні поетичні формули індоєвропейців. Типологічно поетичний тезаурус кожної із традицій не може бути дуже великим. Так, загальний розмір кореневого складу індоєвропейської мови, реконструйований на тепер, складає близько 2200 одиниць (Рокоту). Однак до поетичних формул входять лише кілька десятків (!) із цих 3000, а сталих поєднань двох лексем вдалося знайти близько 50. Тобто близько 2 % від усього лексичного складу мови є маркованими як особливо значимі, і лише деякі з них мають стабільні комбінації. Сьогодні ми б назвали це поетичною лексикою, проте для розглядуваної епохи слід вважати такі формули ритуально й міфологічно маркованими.

Ексклюзивність поетичної лексики на тлі решти лексичного складу є закономірною, і типологічно

підтверджується проведеними нещодавно дослідженнями поетичного тезаурусу слов'янських епосів і українських народних пісень. Так, для спільнослов'янського періоду вдалося реконструювати близько 40 ключових лексем-формул (ядро поетичної лексики) [30]. Приблизно така ж кількість стабільних кліше була виявлена в українських піснях у записах початку XIX ст. [31]. Тобто можна вважати, що ми реконструюємо відносно невелику кількість спільноіндоєвропейських поетичних формул не лише тому, що решта зникла і не може бути реконструйована, а й тому, що їх і не могло бути значно більше.

Базові кліше. Головною енциклопедією спільноіндоєвропейських поетичних кліше у вузьколінгвістичному розумінні (коли обидва елементи формули є етимологічно спорідненими) лишається праця Рюдигера Шмітта *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* (Schmitt 1967). Шмітт зосередився тільки на давньописемних джерелах різних індоєвропейських традицій (крім хетської), лишивши осторонь архаїчні фольклори балтів, слов'ян, осетинів, вірмен. Проте це не знизило цінності отриманих ним результатів, а лише спонукало інших індоєвропейців у подальшому доповнювати його знахідки своїми спостереженнями.

Усі виявлені формули так чи інакше стосуються ідеології індоєвропейців (імовірно, індоєвропейських воєвничих еліт), проте їх можна розділити на групи за ключовими поняттями: бог, слава, кінь, муж тощо. Праця Шмітта дуже громіздка і не містить експліцитного переліку всіх виявлених формул, тому подальший список ми уклали для полегшення дослідницької роботи як лінгвістів, так і археологів та інших спеціалістів.

Формули з елементом *dēiū- "бог, ясне небо" та близькі до нього за семантикою (Спершу подаємо український переклад семантики, потім саму реконструйовану ІЄ формулу і її рефлексі в дочірніх традиціях. Користуємося загальноприйнятими скороченнями давніх текстів: покликання на гомерівські поеми даються на пісню, позначену відповідною літерою грецького алфавіту (великі літери для Іліади, малі для Одиссеї) та на рядок, RV – Рігведа, AS – Атхарваведа Самхіта, Yt. – Яшт.).

"подавач блаз" (про божество) *dē̥st̥or-: δῶτορ ἑάων θ 335, dātā vāsu RS 8.51.5a, Av. vohunam dātārō [34, c. 10–11]

"(бог) / небо безсмертне" *dēiūo-: θεός ἄμβροτος Y 358, X 8, Ω 460, devaso / deva amṛtāsaḥ RS 1.123.1b, 3.4.11.d=10.70.11.d etc. [34, c. 193]

"(боги) / небо довговічні": θεοί δολιχαίωνες Empedocles fr.21, 12 Diels, dīrghayu- RS 4.15.9c, 10.85.39c etc. [34, c. 161–162]

"бого- / небо-народжений": Divaja- (nom.pr.), Διογένες [34, c. 127]

"бог / небо-батько" *dēiū- (*pətér-): Ζεῦ πάτερ Γ276=320=H202=Ω308 S 150, lat. Diespiter, Dies pater, Iuppiter, Umbr. iupater, S 151, dyaus pitar AS 6.4.3c, cf. RS 4.1.10d [34, c. 150]

"донька бога / неба" *dhughətér (*diuós): duhitar divah RS 1.30.22.b, 1.48.1b etc., Διὸς θυγάτηρ B 548, Δ 128, γ 337 etc., saulytē, diëvo dukte [34, c. 169–170]

"божественна / небесна ранкова зоря" *ə2ēūsós- (*dīu-iə2): ušo devi RS 1.123.3b, 1.124.12d, 3.61.2a etc., ἦώς ὅτε δια φανήη Ω 417 [34, c. 173–174]

"бого-духий" *ménes-: Διομένης власна назва у трагіків, devena no manasa... RS 1.91.23.ab [34, c. 108]

"не-смертельний" *mer-: véktar = ἄμβρόσιος // ved. amṛta, Avestan aməratātāt- [34, c. 48, 49, 189–191]

"розсіювач/ка стріл" (епітет божества?) *g'hers-: ἰοχέαιρα (Ἄρτεμις) Hom. I 538, Y 71 etc., iṣu-hasta- RS 10.103.2–3 [34, c. 177–180]

Батько (звертання до божества)

"*батько-родитель*" *g'enə1tor- (*pə2tér-): pitā janitā RS 1.164.33a, RS 3.1.10a etc., γενέτωρ πατήρ Euripides, Ion 136, o pater, o genitor Ennius Annales 120, zaḡā patā Y.44.3b [34, c. 152–154]

"*великий батько*" *még'ə2- (*pə2tér-): mahe ... pitra RS 1.71.5a, Ζεῦ πάτερ... κύδιστε μέγιστε Γ 276, Γ 320, Η 202, Ω 308 [34, c. 155–156]

Слава і пов'язані з нею формули

"з поганою славою" *dus'kléues-: δυσκλεῆς ἀπώλετο Sophocles Antig. 50, δαῦσ. srauaa hacimnō Y.11.1–3 [34, c. 87]

"з хорошою славою" *ə1su-k'léues-: εὐκλεῆς Pindar, Bakchylides, Aeschyles, su-śravas- RS 1.91.21cd, srauaahe Y.62.6, sochlu (Old Irish) [34, c. 81–86]

"*послухай, вчуї*" (у звертаннях) *k'leu-: ... śruta ... AS 20.127.1a, hliōd Voluspa 1.1, sraotā Y.45.1.ab [34, c. 31–32]

"*послухай*" (у звертаннях до божеств) *k'ludhi- (*moi): κλυθι μεῦ Hom A 37, sraotā mōi Yt 33.11c, śrudhi me RS 8.66.12d [34, c. 196–198]

"*слава мужів*" *k'léues- (*ə2nérōm): Hom. κλέα ἀνδρῶν [34, c. 102]

"*велика слава*" *k'léues- (*mégə2): mahi śravaḡ RS 9.9.9ab, μέγα κλέος Homer π 241, altnord. mikil fraegth: [34, c. 78–80]

"*нев'януха слава*" *k'léues- (*n'dhg'hitō-): κλέος ἄφθιτον (Hom I 413), κλέφος ἄφθιτον (напис 7 ст. до н.е.), śravo ... akśitam RS 1.9.7bc, akśiti śravaḡ RS 1.40.4b etc. [34, c. 61–64]

"*безсмертна слава*" *k'léues- (*n'mrto-): śravo amrtam RS 3.53.15cd, ἀθάνατον κλέος Bacchylides Epinikioi 13.65 [34, c. 69–70]

"*широко слава*" *k'léues- (*uérū-): κλέος εὐρύ t333, Pindar Ol 10, 95, Pṛthušravas, Uruśravas [34, c. 73–74]

Формули з елементом "слово / слава" є одними з найчастіших у спільнословянському пласті епічних формул, що є залишком індоєвропейської поетичної мови [30].

Кінь і пов'язані з ним формули

"*який стрімко летить*" *əeə3k'ú-: aśupatvan RS 4.26.4ab, ὠκυπέτα Θ 42, N 24 et al. [34, c. 232–233]

"*стрімкі коні*" *əeə3k'ú- (*ə1ék'uo-): ὠκέες ἵπποι Δ 500, H240, H15 etc., aśum aśvam RS 1.117.9b, 7.71.5b etc., aśuśca aspō Yt. 13.52 [34, c. 238–240]

"*коні і мужі*" *ə1ék'uo- (*uīro-): Mithra - aspa.vīraja, equi viri [34, c. 216]

"*доглядач, покровитель коней*" *ə1ék'uo-: aśvapati RS 8.21.3ac, ἵπποτά (*ἵπποπότης) Νέστωρ, eques, equitis [34, c. 23]

"з гарними кіньми" *ə1sú-ə1ék'uo-: Εὔιππος (Π 417), Εὐίππη (Hesiod), huaspō Yt. 10.76 [34, c. 242]

"*швидкі коні / пси*" *rg'rō-: RS 1.117.14cd rja aśva, kúnēs (*ἵπποι) πόδας ἀργοί Σ 578, ρ 62, υ 145 [34, c. 241]

Формули з елементом "кінь" є одними з найчастіших у спільнословянському пласті епічних формул, що є залишком індоєвропейської поетичної мови [31].

Сонце і колесо

"*колесо сонця*" *k'ček'čó-: ἥλιος ἐφέειδ Aeschylus Pers 504, Prom. 91; sura- cakram RS 1.130.9a, RS 1.174.5c etc. Nord. sunnu hvel Harmsól 36.7, altengl. suunu hweogul [34, c. 166–169]. Також є паралель в українському і білоруському фольклорах "колесом, колесом сонце нагору йде" та "сонейка колесом ідзе".

"*велике сонце*" *még'ə2-: ἥλιόν τε μέγαν Theogonia 19, suryo ... mahō RS 2.23.2c [34, c. 164]

Формули, пов'язані з коренем tep- "душа, мислення"

"з поганими думками / духом" *dus-: δυσμενής Hom. K 221, K 395, N 263 etc., durmanas (Mahabh.), duzmanah- Y.49.11ab [34, c. 117–118]

"з добрими думками / духом" *ménes- (*uésu-): μένος ἢ P456, Q442, εὐμενός, vasumana RS 10.179.3, sumana RS, vohu mana Y. [34, c. 121]

"*зухвалий духом*" *dhers- *menes: μένος πολυθάρσες P 156, T 37, v 387, dhṛṣan manaḡ RS 1.54.3b, 5.35.4c, 8.62.5a [34, c. 116]

"*святий духом*" *isə1ró- (*ménēs-): isireṇa te manasā RS 8.48.7ab, ἱερόν μένος Ἀλκινόοιο 167, θ 2, 4, 421, v 20, 24. [34, c. 109]

"*малий духом*" *ma'xi / *ma'xiə: μινύθει μένος O 493, indro manyum manyumyo mimaya RS 7.18.16c [34, c. 38]

Формули з поняттям "ім'я"

"*славний іменем*" *əzəpəzmi-: ὄνομα κλυτός hom.hymn. 5.111=146 etc., тохар. A ḡom-klyu, B ḡem-kälywe [34, c. 91]

"*багатоіменний*": πολυώνυμος Bakchylides Epinik.1.1 etc., puruṇāman RS 8.93.17b [34, c. 184]

"з приятним іменем" *əzəpəzmi- (*priiō-): priya nama RS 7.56.10a, Old Engl. freo nama (Beda) [34, c. 185]

Формули з поняттям "широкий"

"*широка земля*" *dhg'hóm- (*płtə2ú-), *dhg'hóm- (*uérū-): εὐρεία χθών Δ 182, Θ150, Λ741, A 387 et al., kṣam... pṛthivim RS 1.67.5ab [34, c. 181], zaṃ pəṛəθwim Y.10.4, Yt.13.9 [34, c. 182]

"з широким сидінням" *sédēs-: εὐρυεδέος (Simonides fr. 37, 24), uru... sadas (RS 1.85.6c) [34, c. 246–247]

також уже згадана *k'léues- (*uérū-): κλέος εὐρύ t333, Pindar Ol 10, 95, Pṛthušravas, Uruśravas [34, c. 73–74]

Формули з елементом "широки" є одними з найчастіших у спільнословянському пласті епічних формул, що є залишком індоєвропейської поетичної мови [31].

Формули з поняттями худоби, майна (*rək'u-)

"*худоба і мужі*" *rək'u- (*uīro-): pecudesque virosque (Ovid Metam 1.286), ueiro pequo (Tabulae Iguuinae Via 30.32.39), pasəuś viraatca (Y.31.15c) [34, c. 213–214]

"*худоба і раби / служники*" *rək'u-seruo-: spa pasuś.hauruo Avest., servanti pecudes Ovid. Ars. Amat. 1.27f [34, c. 257–258]

Нер- "муж" і пов'язані з нею формули

"*мужовбивця*" *ə2nṛ-g'hén-: nṛhan- RS 4.3.6b, jənəṛam Y.53.8c, "Εκτορος ἀνδροφόνου Ζ 498, Ρ 638, Ω 724 etc. [34, c. 123–127]

"*дух мужів*" *ə2nṛ-ménes-: μένε ἀνδρῶν Δ 336, Θ60, Θ 363, Μενέσσανδρος (n.p.), nṛmanas- RS 1.51.5c, 10c, 4.16.9a, 7.19.4a, Nəṛəmanah- (n.p.) Yt. 5.50, Yt. 19.77 [34, c. 104–106]

(Ритуальні) формули з конкретизацією дій

"*даю / кладу серце = довіряю*" *k'red-dhē1-: ved. śraddha-, avest. grazdā-, лат. credo, ірл. cretīm [34, c. 217–218]

"*деоногі і чотириногі (= люди і тварини)*" *dui-pod-: dvipad- catuṣpad- RS 1.49.3b, 1.94.5b et al. [34, c. 210], Umbr. dupursus peturpursus Tab. Iguuinae, Vlb. 10, лат. non bipedum solum, sed etiam quadrupedum Cicero De domo sua 18.48 [34, c. 212], bizangranam... саbwarə.zangranam Y.9.18 [34, c. 212], εἶσι δίπουν ἐπί γῆς καὶ τετράπουν (загадка Сфинги [34, c. 213])

"*принесіть...*" (заклик під час обряду?) // (// позначає початок поетичного рядка.) *bher: // φέρτε δε σεροῖν ὕδωρ Η. I 171, // bhārti svadhavām iva dyam... RS 1, 173 6d [34, c. 262]

"*запалив вогонь*": inde ignem in aram Plautus Miles 411, ny agnim jātavedasam dadhātā devam ṛtvijam RS 5.22.2ab [34, c. 25]

"*фарбований і змайстрований / витесаний*" *dhig'h tseke ṣi peke ṣi pat arāmpāt tāṣ Tochar. fr.5a4, in pictis fictis caelatisque formis De natura deorum 2.145 [34, c. 20]

"*стоїть прямо*" *əzə3dhuō-: ūrdhva- sthā RS 10.1.1ab etc., στη ὄρθος Ψ 271 = 657 = 706 = 752 etc. [34, c. 252]

"хто (ти) еси" *kʰis *ə́i:éssi: τίς ... ἔσσι Z 123, O 247, ciš ahī Y. 43.7.ac [34, с. 135–136]

Формули, що стосуються сакральної поезії

"слово і діло" *wekwesh₁ ... *wergoh₁ [38, p. 79]

"зшивачі слів" *tek's: vacastašta Y.58.8, vacamsy... takšam RS6.32.1d, ἐπέων ... τέκτονες Pindar Pyth. 3.113 [34, с. 296–297], лат. texere [38, p. 38]

"солодкогосий" *mélit-: вед. madhujihva-, грец. μελίγλωσσοσ (← Hom. ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν ἀυδῆ A 249 [34, с. 256–257])

"жрець" *mregʰhmén-: flamen, μορφή ἐπέων λ 367 [34, с. 305–306]

"із солодкими словами" *sueə₂dú- (*uékʷes-): vacah svadoh RS 1.114.6ab, ἔδουεπής Hom. hymn. 21.4. [34, с. 255]

"поет / співець сакрального" *ueə₂téi-: uates, fáith, othr S302 ve'tiji OCS [38, с. 28]

"слова говорити" *uékʷ: ἔπος εἴπειν, vacas- vac [34, с. 265] (figura etymologica)

"посланець (бога)" *keə₂gú-: indrah kārūm abūbudhad AS 20.127.11ab, κάροξ, κήρυξ [34, с. 301–302]

"звертатися до божества" *ə₁éugʰh //: eūkto... // Thebais fr.3.3, ... aogəḏā // Y.32.10a [34, с. 262]

"поет / співець" *gwrh₂-dhh₁-o-: bard, giras... dha (RV), garo... da (Avesta) [38, с. 28].

Інші: "три дні і три ночі" [38, с. 91]

Для виокремлення міфологічно насаженої лексики і формул із нею можуть слугувати й реконструкції ранньобалтослов'янської поетичної мови, яка могла ще бути доволі близькою до праїндоевропейської. Так, Т. Лукінова [8] показала, що праслов'янська мова виробила спеціальний морфологічний засіб для підкреслення міфологічної значимості об'єкта, а саме – додавала відомий і в ІЄ час суфікс -s-. І справді, майже всі з перелічених у її статті лексем мають сакральний статус, а деякі входять до вже перелічених вище (чи далі) ІЄ поетичних формул. Ці слова зберегли донині суфікс -s- у множині у східних та інших слов'янських мовах: небеса, колеса (від старого коло), словеса, чудеса, телеса (як тіло жертвовної істоти), очеса (від очі), деревеса (від древо, імовірно, жертвне багаття).

Отож, поетичні формули групуються довкола кількох важливих понять: небо / бог, слава, кінь, думки / дух, широкий, муж. Найбільше формул пов'язане з поняттями небо / бог, кінь і слава, що свідчить про особливе значення цих понять для ідеології індоевропейських еліт.

Також можна помітити, що навіть у самому переліку формул уже простежується певна системність, зокрема попарне групування формул за принципом (добра / погана) + (слава / дух).

Мікротексти, сталі послідовності формул. Перш ніж навести доволі надійно реконструйовані фрагменти ІЄ текстів, треба зрозуміти, як вони могли виглядати, якщо орієнтуватися на відомі фольклорні традиції інших індоевропейських народів. Особливо цінні ті традиції, які однозначно зберегли ще дописемний спосіб побутування тексту. Наприклад, латиські пісні дуже гарно ілюструють спосіб існування міфологічних текстів у дописемну добу. Зазвичай це невеликий текст із 4 рядків, рідше 6, який має у своєму складі найменування одного божества, рідше двох і більше, і певні дії, що вони виконують. Кожна дайна описує мікроситуацію, мінімальний міфологічний мотив, який уже є завершеним текстом. Натомість такі мікро-мотиви-катрени можуть групуватися в довші послідовності, і цей процес "монтажу" дуже добре помітний у міфологічних латиських міфологічних піснях.

Цей процес був зафіксований ще живим, плінним. Однак висока повторюваність формул у Рігведі та, скажімо, у Гомера [4] свідчить теж про наявність ядерних мікроформул, які могли розгортати в розлогіші тексти й поєднувати в довші послідовності. Тому лапідарність реконструйованих поетичних текстів ІЄ епохи не має здаватися чимось винятковим. Якраз навпаки, вона й відповідає дописемному способу передачі текстів.

На відміну від простого порівняння мотивів [29; 36; 38], ми більше покладаємося на ті мотиви, безпосередні етимологічні рефлексії яких можуть бути знайдені в дочірніх традиціях і на основі них можуть бути реконструйовані послідовності мотивів.

Міф про першолюдину. Відображений у германців у міфі про Міміра, у слов'ян у "Голубиній книзі", але найпоширеніше зберігся саме на рівні вербального тексту в Рігведі (X.90.11–12) у гімні про першолюдину Пурушу, із частин тіла якої постала світобудова: "Коли Пурушу розчленували, на скільки частин його розділили? Як стали називатися його рот, руки, стегна, ноги? Рот його став брахманом, руки – раджання, стегна – вайшья, ноги – шудра". Подібна семантика розчленованого тіла жертвовної істоти і в жертвопринесенні коня, яке на рівні ритуалу збереглося у давніх римлян, на Поліссі і в давній Індії (ашвамедха): так, у Бріхадараньяка Упанішаді частини тіла коня ототожнюються з частинами світобудови.

Змієборчий міф. Його іноді називали "основним міфом", хоча він швидше був одним із основних. Величезна кількість етимологічно споріднених висловів у різних ІЄ традиціях дає підстави реконструювати формулу (h₁e)gʷhént h₁óǵʷhim [37] (Старіший запис Р. Шмітта передає ларингали як ə, новіший запис Воткінса та Веста як h), тобто "(герой) вбиває змія". Найменування героя може змінюватися від традиції до традиції, але його функції лишаються незмінними. Важливим елементом міфу є те, що змії спершу викрадає світила, воду і / або наречену, а герой вбиває змія і повертає їх.

Близнючий міф. Поряд зі змієборчим, близнючий міф є одним із центральних міфів індоевропейських традицій, і часто переплітається зі змієборчим. Близнюки (Ашвіни, Діоскури, Яма і Ямі ін.) пов'язані з культом світил і коней, вони є покровителями плодючості. Раніше [36] міфологему було реконструйовано на основі порівняння мотивів, ми ж запропонували етимологічно обґрунтовану реконструкцію близнючого міфу [13, с. 171]:

1) двоє братів / дітей: // *bher-...*duv- АБО // *duv-...*bher-

2) обидва мають спільність: // *abuduva... АБО *abuduva //

3) один має зв'язок зі світилами, з одним зі світил, є позитивним героєм: // *oin- + (*gvēzda/*gʰuoi-; *suln-/*sauel; *mens-/*mes-)

4) інший має зв'язок з іншим зі світил або ж є негативним героєм: // *dhroǵh-

Узагальнена схема індоевропейського гімну. У низці праць було виокремлено основні композиційні елементи індоевропейського гімну [11; 23], і врешті було показано, що можна реконструювати схему ІЄ гімну як послідовності конкретним граматичних значень, а відповідно і морфем [13, с. 163]. Виокремлюють три послідовні частини:

1) інвокативна, звернення до божества (іменник у кличному відмінку): I. N + *e

2) "епічна", яка оповідає про прецедентну міфологічну подію / події (дієслово *дійсного* способу і іменники в непрямих відмінках): E. (V + ind) + (N + indir)

3) "лірична", прохальна частина (дієслово зі змінною, бажальною модальністю й іменники в непрямих

відмінках): L. (V + *-ih- / *-ieh1 + fin) + (N + indir), де fin – закінчення змінюваної форми дієслова, indir – непрямий відмінок іменника).

Особливо важливою є зміна модальності із описової на перформативну, що відбувається між 2 і 3 частинами, адже так передається зміна настанови мовця під час ритуальної дії: спершу виражається оповідь у нейтральній модальності, а врешті виражається змінена модальність, що на рівні дій могло виражатися жертвними діями.

Отож, фрагменти ІЄ текстів реконструюються як набір міфологічно значимих лексем і синтаксичних відношень між ними, або ж як послідовності мінімальних формул.

Стан індоєвропейської релігії у спільноіндоєвропейський час. Дюмезілівська концепція трьох функцій була гарним приводом для структурованих системних досліджень міфології ІЄ саме як системи, однак у конкретиці з нею важко погодитися цілком. Етап релігії праслов'янських племен демонструє, наприклад, певні стабільні міфологічні сюжети при доволі розмитих образах їхніх учасників, які не персоналізуються настільки чітко, як члени розвинених пантеонів Греції чи Риму. І це свідчить на користь підсумків, яких дійшов Е. Polomé [33].

Частина 2. Індоевропейські поетичні формули й археологічний матеріал

Семантика "діл і слів". Із ІЄ поетичних формул можна виокремити ті, що мають більше й менше значення для інтерпретації археологічних даних. Сама формула "слово і діло" *wekweš1 ... *wergoh1 спонукає до пошуків паралелей між вербальними текстами та "акційним" текстами (текстами дій), тому що з неї випливає чітко простежувана паралель між обома видами текстів.

Інтерпретувати слід не окремі формули, а саме системи формул, які й передають знакову "мову", універсальну для всіх сфер діяльності давнього суспільства.

Це дозволить з'ясувати схильність певних лексем до сполучуваності, а відповідно може пролити світло на спільне використання певних елементів поховального обряду. Оскільки в поховальному обряді за рідкісними винятками не буває випадкових елементів, його семантика за строгістю організації цілком відповідає складності "формульної" поетичної мови й може інтерпретуватися подібними способами.

Сполучуваність елементів поховання можна корелювати з відомими міфологічними мікротекстами, що дозволить не лише встановити їхню співвідносність із певними міфологемами, а й встановити функціональну семантику обрядових дій у момент поховання, розкрити їхній зв'язок із ширшим контекстом культури – міфів і самої мови.

Міф про першолюдину. У похованнях іноді знаходять розчленовані трупи. Не можна точно з'ясувати, чи мало таке розчленування певну охоронну функцію (якщо за життя індивід асоціювався у спільноті з "негативними" міфологічними уявленнями), проте в контексті поховального обряду, у якому немає випадкових дій, актуалізуються всі можливі міфологічні комплекси, спрямовані на повернення до життя.

Оскільки розчленування першолюдини – це акт творення світу, то такі дії в момент поховання могли означати, що ритуально розігране народження світу компенсує смерть індивіда. Розчленовані поховання зафіксовані, зокрема, в усатівських могильниках [14, с. 52].

Змієборчий міф. У похованнях ямної культури чітко розрізняються типи поховань із кам'яними булавами та кам'яними сокирами [5]. Кам'яні "булави" відомі і з маріупольського могильника [20, с. 19]. Кам'яні сокири, на відміну від крем'яних, можуть бути асоційовані з цим міфологічним комплексом. У деяких традиціях

підкреслюється, що змія вбито кам'яним знаряддям (давньогр. фр. Еврипіда: ὄν ἐπὶ χέρνιβας μολών / Κάδμος ὄλεσε **μαρμάρω**, у північнорос. казках [18, с. 59–60]: Змей покотився колесом, хотів ударити хвостом, а Іван-перекати горошек замахнувся і три голови отрубив йому... Взяв камінь отворотил і под **камінь** голову змея затолкав і придавив).

Подальша інтерпретація може навести на думку, що покійний мав би й сам зустріти змія і стати з ним на поєдинок. Так, у "Бібліотеці" Псевдо-Аполлодора (розділ 1.6.3) змія має викрасти тіло померлого. У грецьких і слов'янських казках мотив боротьби зі змієм пов'язаний із спуском у через колодязь у підземне царство, де сам двобій відбувається (на відміну від боротьби зі змієм у билинах), і після боротьби герой повертається з підземного царства (= воскресає). Часто з того світу його приносить птах. Цей мотив уже спільний для іранських, слов'янських і румейських (грецьких) казок (напр., [25]). Вбачати тут тільки пізні запозичення (у такому випадку як визначити його напрям?) у світлі архаїчності міфологеми не можемо, хоча можна говорити про "взаємопідсилення" мотивів через контакти генетично споріднених етносів.

Важливо, що з самим змієборчим міфом пов'язаний мотив колодязя. Герой або вбиває змія біля устя колодязя (Гомерівський гімн до Аполлона, фр. із трагедій Еврипіда, румейська народна пісня – пор. [37]), або сам спускається в колодязь (слов'янські, грецькі, іранські народні казки), де врешті знову-таки вбиває змія. Мотив колодязя, у який на мотузках спускають героя, може бути семантичним еквівалентом спускної шахти поховань каткомбного типу, і в такому разі маємо справу з цілим комплексом: спуск у потойбіччя не є випадковою контамінацією, а природною частиною змієборчого міфу у його застосуванні до поховальної обрядовості.

Солярний міф. Якщо в ІЄ час існували міфологічні тексти (що підтверджується реконструкцією), то їхні сюжети і могли визначати сполучуваність елементів у межах поховального обряду: елементи, асоційовані із різними сюжетами, не поєднувались у межах одного поховання. Так, було помічено, що "погребення с повозками, в основному, зв'язуються з 1-й обрядовою групою, а с топорами – с левосторонне розположеними погребеннями" [5]. Тобто є всі підстави вважати, що перед нами два різні "сюжети", які мають свій набір елементів, і судячи з усього, поховання з колісницями слід пов'язувати з солярним культом та культом колеса, а з кам'яними сокирами – зі змієборчим міфом.

Із культом вогню, що міг бути продовженням солярного культу, пов'язують і те, що в поховальному обряді спершу "розпалювали сильний вогонь, після цього на вимазану глиною місцину кляли тіло" [20, с. 13].

В катакомбній культурі заслоном між шахтою і власне камерою могло слугувати колесо чи його частина [17].

Цікаво, що у структурі балтійського пантеону, як він зберігся в латиських народних піснях [35], щодо божеств чітко розрізняється семантика дієслів пересування – пішки, на колісниці чи верхи на коні. Так, божества усіх груп (Перконс, Сауле, Дьєвс, Лайме, Велняс) пересуваються на колісниці (у всякому разі, точно не верхи: брауса від braukat "ездить (в повозке)" [7, с. 37], що відрізняється від jāja (інфінітив jat "ехать (верхом)" [7, с. 86] і pāsa (інф. pakt "іти (пішки)"). Це вказує на те, що пересування на колісниці було одним із сакральних атрибутів усіх груп божеств.

Близньочий міф і культу коня, собаки та бика. Розрізнені елементи міфологеми, представлені в похованнях,

можна розглядати як одне семантичне ціле на основі паралелей у відомих індоєвропейських традиціях.

Парні чоловічі поховання деяких пізніших культур (сінташта) пов'язують із культом Марутів-Ашвінів (Сотникова 2019). Є підстави припускати, що й раніші парні поховання репрезентують ту саму міфологему близнючності, адже як мовний текст вона цілком реконструюється для спільноіндоєвропейського періоду.

До бінарних протиставлень, які лежать в основі близнючного міфу, можна зарахувати і симетричне тілопокладання (головами у протилежні сторони) у парних похованнях маріупольської культури [20, с. 8, 72], у якій кількість попарних поховань в одному могильнику іноді сягало 10 [20, с. 64]. Серед поховань середньостогівської культури теж є парні, зокрема із симетричним тілопокладанням [21, с. 10; 22, с. 102, 110], серед катакомбних поховань відсоток парних поховань хоч і невеликий (12,4 %), але теж фіксується [16, с. 39]. Парне поховання із симетричним тілопокладанням відоме щонайменше з одного усатівського поховання, яке примітне ще й тим, що в ньому була велика кількість срібних прикрас і вперше в похованнях цієї культури було знайдено фрагмент антропоморфного зображення [14, с. 73–74]. Парно погрупповані поховання простежуються і в деяких похованнях культури кулястих амфор.

"Діти / сини неба", "божественні близнюки" були безпосередньо пов'язані з багатьма тваринами, насамперед із кінями (звідси їхня назва "Ашвіни" у ведійській традиції). У балтійській традиції, а саме в міфологічних піснях латишів, "сини неба" (*dieva deli*) уособлюються парами тварин (адже це варіант близнючного міфу, згаданого раніше), і ці пари не випадкові, а саме: два коні, два пси, два бики (див. цитати далі).

І отже три тварини, які мають важливі ролі в поховальному обряді культур, пов'язаних із індоєвропейцями, об'єднуються зв'язками із важливою міфологемою: близнючним міфом.

Кінь

Кінь був мало притаманний попередникам середньостогівської і ямної культур, причому в археологічному матеріалі це разюче відображено: в культурах на захід від Дніпра частка кісток коня не перевищує 10 %, а на схід складає іноді до 80 %. Це ареал поширення таких культур: дніпро-донецької, середньостогівської, раннього етапу ямної культури, ямної культури Нижнього Подніпров'я [1, с. 61]. Рештки коня трапляються в похованнях катакомбної спільності значно частіше, ніж інших тварин [16, с. 41]. Зображення коней поруч із зображеннями людини (на стінці кромлеха) було знайдено і в похованні усатівської культури, причому зображення має кілька часових пластів: спершу поряд із постаттю людини був зображений олень, а коні були висічені пізніше [14, с. 107–108].

Звичайно, така поширеність коня і його важливе значення відобразилися на великій кількості поетичних формул, у яких фігурує кінь (див. вище). Так, у середньостогівській культурі коні налічували понад 60 % відсотків великих свійських тварин, і в цій культурі, яка могла відігравати "віршальну роль у формуванні давньоямної культури", вперше в Європі приручили дикого коня [21, с. 16, 19, 21]. Таке високорозвинене конярство вирізняло цю культуру з-поміж синхронних і сусідніх їй культур, та й культуру Європи й Азії 4–3 тис. до н. е. загалом [22, с. 135].

Кінь і пес

У нікопольському могильнику маріупольської культури знайдено щелепу собаки та інші рештки тварин на жертвовнику [20, с. 51]. Окреме зображення собаки на

камені знайдено в усатівському могильнику [14, с. 64]. Біля одного з жител середньостогівської культури знайдено поховання собаки, що ймовірно, є будівельною жертвою [22, с. 36]. Східний напрям, у який спрямований тулуб собаки, може вказувати на зв'язок із солярним культом, що пояснюється подальшим викладом зв'язку собаки й коня з культом близнюків-дітей неба.

Проте ще ціннішими є свідчення суміжного функціонування коня і собаки в ритуальних практиках. Так, у похованні середньостогівської культури "в одній із ям розчищено повний кістяк собаки, який лежав на боці із випростаними ногами, а в другій – череп і нижня частина лівої ноги коня та залишки двох собак (череп, кінцівки) [21, с. 8]. У середньостогівській культурі зафіксовано і інший випадок поєднання решток коня і собаки (собак) в одному ритуальному комплексі. Д. Телегін описує його так: "скупчення, що складалося з черепа коня і залишків передньої частини кістяків двох собак... Кістяки собак виявлені частково під черепом коня і трохи збоку", що "слід пов'язувати з якимось ритуалом" [22, с. 45].

Поєднання коня і пса на тлі свідчень давніх текстів індоєвропейських традицій узагалі не є випадковим (пор. вище формулу "швидкі коні", де замість "коні" можуть бути і "пси"). Цікаво, що в грецькій і ведійській традиції є собаки з етимологічно тотожними епітетами, при чому цей епітет вживається і щодо коней [34]. На функціональну міфологічну близькість коня і собаки вказує і те, що в сакральних ієрархічних переліках тварин у хетських ритуалах і в одному поліському ритуалі на другому після людини місці стоїть відповідно пес і кінь [2, с. 469–470]. У кельтській традиції зближення коня і пса доходить до прямого злиття обох тварин: "И была у того коня песья голова, так что в сражении и схватке грыз он тела людей" [15, с. 345]. У балтійських міфологічних піснях теж є мотив ототожнення собаки і коня: 33647. *Aiz Daugavas siliņā / Divi melni suņi rēja; / Tie nebija melni suņi, / Tie bij Dieva kumeliņi.* (Із лісу над Даугавою гавкають два чорні пси. То не чорні пси, то коні бога / неба).

№ 33773 *Ko tie tēva suņi rēja, / Uz ezera lūkodami? / Divi sirmi kumeliņi / No ezera izpeldēja.* (Чому батькові чорні пси гавкають, дивлячись на озеро? Два сірих коня виринають із озера) [35].

На тлі цих текстів можна припустити, що кількість кістяків собак із середньостогівського ритуального комплексу (два) могло мати зв'язок із близнючним культом.

Очевидно, що таке зближення коня і пса мало підґрунтя і в практиці скотарства, у якому обидві тварини допомагали людині випасати великі отари [27].

Кінь і бик

Про функціональну близькість коня і бика вже писалося раніше [9, с. 28]. В маріупольському могильнику була знайдена кістка бика [20, с. 13], а також – кістяна фігурка цієї тварини [20, с. 65]. В одному з усатівських поховань у кромлеху знайдено кам'яне зображення голови бика, яка спрямована прямо на схід, при чому в похованнях у цьому ж кургані знайдені зуби коней [14, с. 60–61, пор. с. 81]. Це дозволило дослідниці Є. Лагодзькій припустити, що в похованні були рештки людини, причетної до культу бика [14, с. 82].

Двоє биків фігурують як важливий міфологічний образ в кількох традиціях. Зокрема, в осетинській пісні [24, с. 31–35]: В Кумських степах два чорних вола, / В дни Тутыра рожденных / Их приводят, / Их запрягают / Они выравнивают борозду (зап. 1930), в оригігалі [24, с. 70]: Хъуми будури Тотури гурд дууа сау гали. / Уони йимæ æрбакæнунцæ, / Уони йибæл исефтиндзунцæ, / Йетæ ауæдзæ рарацæ кæнунцæ.

Yamna culture of the Northern shore of Black Sea]. Monografiya. Odessa: Druk. (In Rus.).

6. Ivanova, S. (2021). Naydavnishi kurhany yak znakovaya sistema [The oldest kurhans as a sign system]. *Arheologia*, №1, s. 17-28. (In Ukr.).

7. Loya, YA. (1946). *Latyšsko-russkij slovar'* [Latvian-Russian dictionary]. Moskva: OGIZ. (In Rus and Latvian).

8. Lukinova, T.B. (1983). Iz sposterezhen' nad semantikoju slov'yans'kykh s-osnov [From the observations concerning the semantics of Slavic stems]. *Movoznavstvo*, №6, s. 51–56. (In Ukr.).

9. Manzura, I.V. (1997). Arheologija osnovnogo mifa [Archeology of the main myth]. *Stratum: Struktury i katastrofy*, Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya, s. 26-46. (In Rus.).

10. Mel'nychuk, O. S. (1983–2012). *Etymologichnyy slovnyk ukrajyns'koyi movy* [Etymological dictionary of the Ukrainian language] T. 1–6. Kyiv. (In Ukr.).

11. Nad', G. (2002) *Grecheskaya mifologiya i poetika* [Greek mythology and poetics]. Moskva: Progress. (In Rus.).

12. Nazarov, N. (2017). Sledy indoevropejskogo bliznechnogo mifa v formulakh balto-slavyanskikh pesen [Trace of Indo-European twin myth in the formulas of Baltic and Slavic songs]. *Scando-Slavica*, Vol. 62 (2). Doi: 10.1080/00806765.2017.1390923 (In Rus.).

13. Nazarov, N. (2015). Indoevropejskoe proiskhozhdenie poeticheskogo yazyka "Slova o polku Igoreve": grammaticheskie svidel'stva [Indo-European origins of the poetic language of the Slovo o polku Igoreve: Grammatical evidence]. *Studia Slavica Hung*, Vol. 60 /1, c. 151-166. DOI: 10.1556/060.2015.60.1.14 (In Rus.).

14. Patokova, E.F. (1979). *Usatovskie poseleniya i mogil'niki* [Usatovo settlements and tombs]. Kiev: Naukova dumka. (In Rus.).

15. *Pokhishchenie byka iz Kual'ng'e* [Táin Bó Cúailnge] (1985) Izd. podgot. T. Mikhajlova, S. Shkunaev. Moskva: Nauka. (In Rus.).

16. Pustovalov, S. (2015). *Etnosotsial'na kharakterystyka yamno-katakombnoho suspil'stva Pivnichnoho Prychornomor'ya* [Ethnic and social characteristic of the Yamna and Catacomb cultures' societies of the Northern Black Sea coast] spetsial'nist' 07.00.05 – etnolohiya Dysertatsiya na zdobuttya naukovoho stupenya doktora istorychnykh nauk. Kyiv. (In Ukr.).

17. Pustovalov, C. (2006). Obrádi perehodu ta katakombnij pohoval'nij ritual [Rites of passage and catacomb funeral ritual]. *Naukovi zapiski NaUKMA*. T. 49 : Teoria ta istoria kultury. S. 62–67. (In Ukr.).

18. *Russkie geroicheskie skazki Sibiri* [Russian heroic fairy tales of Siberia] (1980). Sost. R. I. Matveeva. Novosibirsk: Nauka. (In Rus.).

19. Sotnikova, S. (2019). Yunosheskie pogrebeniya s oruzhiev i ukrasheniyami: problema interpretacii (po materialam pamyatnikov sintashinskogo i petrovskogo tipa). [Adolescent tombs with weapon and jewelry] *Drevnosti Vostochnoj Evropy, Central'noj Azii i Yuzhnoj Sibiri v kontekste svyazey i vzaimodejstvij v evrazijskom kul'turnom prostranstve (novye dannye i koncepcii)*. T. 2. Sankt-Peterburg: IIMK RAN, s. 229-231. (In Rus.).

20. Telegin, D. (1991). *Neoliticheskie mogil'niki mariupol'skogo tipa* [Neolithic tombs of Mariupol type]. Kiev: Naukova dumka. (In Rus.).

21. Telehin, D. Ya. (1970). Osnovni rysy ta khronolohiya seredn'ostohivs'koyi kul'tury [The main features and chronology of Seredniy Stig cultures]. *Arheologia*, №23, s. 3-22 (In Ukr.).

22. Telehin, D.Ya. (1973). *Seredn'ostohivs'ka kul'tura epokhy midi* [Seredniy Stig Chalcolithic cultures]. Kyiv: Naukova dumka. (In Ukr.).

23. Toporov, V. (2012). *Pindar i Rigveda* [Pindar and Rigveda]. Moskva: RGGU. (In Rus.).

24. Khamicaeva, T. (1992). *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [The monuments of the folklore of the Ossets]. Vladikavkaz: Ir. T. 1. Trudovaya i obryadovaya poehziy. (In Rus. and Ossetic).

25. Chernyshova, T. [Pol'ovyy zapys rumeys'koyi kazky "Aykhylakh"] [Field recording of rumeian (Azov Greek) folk tale Aykhylakh] *Instytut rukopysu Natsional'noyi biblioteki imeni V. Vernad's'koho*. F. 364. №893, ark. 6–8 zv. (In Rumeian / Azov Greek).

26. Shrade, O. (2016). *Indoevropejcy* [The Indoeuropeans]. Moskva: Editorial URSS. (In Rus.).

27. Haarmann, H. (2012). *Die Indoeuropäer: Herkunft, Sprachen, Kulturen*. [s.l.]: c. H. Beck.

28. Lord, B. A. (2000). *The Singer of Tales*. New York: Atheneum, 2000. 307 p.

29. Mallory, J., Adams, D. (2013). *Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. E-book.

30. Nazarov, N. A. (2021a). Reconstruction of the common Slavic thesaurus of epic poetic formulas: the corpus approach. *New Philology* 2(81), C. 24–31. p. 99–108 <https://doi.org/10.26661/2414-1135-2021-81-2-3>

31. Nazarov N. (2021b). Selected entries from the etymological dictionary of common Slavic poetic formulas against the Indo-European background. *Contemporary Studies in Foreign Philology*, Vol. 19, No. 1 <https://doi.org/10.32782/2617-3921.2021.19.99-108>

32. [Pokorny J.], Slocum J. (sine anno) *Indo-European Lexicon*. <https://lrc.la.utexas.edu/lex>

33. Polomé, E. C. (1997). "Indo-European Religion." In *Historical, Indo-European, and Lexicographical Studies: A Festschrift for Ladislav Zgusta on the Occasion of his 70th Birthday*, ed. H. H. Hock, Berlin/New York: Mouton de Gruyter. 129–145.

34. Schmitt, R. (1967). *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

35. Švābe, A. et al. (1956). *Latviešu tautas dziesmas, (Chansons populaires lettonnes)*. Tom XI. Arveds Švābe, Kārlis Straubergs, Edīte Hauzenberga-Šturma. Copenhagen: Imanta, l. 329–435/

36. Ward, D. (1968). *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

37. Watkins, C. (1995) *How to kill a dragon*. New York; Oxford: Oxford University Press.

38. West, M. L. (2007). *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press.

Надійшла до редколегії 29.04.22

Nazarii Nazarov, PhD in Philology, postdoctoral student
ORCID: 0000-0002-9051-7382
e-mail: nazarmia@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

INDO-EUROPEAN POETICS AND ARCHEOLOGY

The article attempts to correlate the features of the funeral rite of a number of archaeological cultures that are now associated with ancient Indo-Europeans (Mariupol, Yamna, Catacomb, Middle Stog, Usatovo), and poetic clichés and mythological microtexts reconstructed for Common Indo-European period (Indo-European poetics). As a result of such a comparison, the semantics of certain elements of the funeral rite can be interpreted more fully, and the people of archaeological cultures are more reliably identified as locutors of Indo-European dialects. First, the list of poetic formulas from ancient Indo-European traditions, already known in the scientific literature, was compiled. Then this list was systematically classified into thematic groups: formulas related to the solar cult, the cult of glory, the cult of the horse etc. Paradigmatic connections (positive / negative semantics) were found within each of the groups of formulas. Finally, a correlation was made between individual formulas and the main mythological motifs of Indo-Europeans (like twin myth, snake-slaying, first human being). Thus, semantic combinations of motives, which are quite easy to compare, were derived. These motives and their sequences were analyzed in terms of their embodiment in the artifacts, i.e., in the ritual sign system of the funeral rite. It was found that the combination of human bodies, animals and objects of funeral rite of a number of archaeological cultures has a direct correlate in the identified Indo-European poetic formulas: paired burials may reflect the motif of twins, the presence of stone axes may correlate with the motif of snake fighting, non-obvious combinations of dog / horse / bull remnants in burials reflect the closeness of images of these animals in the poetic traditions of Indo-Europeans, connected to the cult of twins (two dogs / horses / bulls in Latvian and Ossetian folklore).

Keywords: Indo-European poetic language, funeral rite, method of words and things, archeological culture, mythology, Slavic folklore language, Greek folklore language, Ossetian folklore language, Latvian folklore language.