

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА
ШЕВЧЕНКА

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА
ШЕВЧЕНКА

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна
наукова праця на правах рукопису

КУХТА ВІКТОРІЯ АНДРІЇВНА

УДК

94(491.1):257.2:27]:398.22(=113.3)"9/12"(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ
**СИНКРЕТИЗМ ЯЗИЧНИЦЬКИХ І ХРИСТИЯНСЬКИХ РЕЛІГІЙНО-
СВІТОГЛЯДНИХ СИСТЕМ В ІСЛАНДІІ Х-ХІІІ СТ.**

032 — Історія та археологія

03 — Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Кухта В. А.

Науковий керівник: СМОРЖЕВСЬКА Оксана Олександрівна, кандидат історичних наук, доцент.

КИЇВ — 2026

АНОТАЦІЯ

Кухта В. А. Синкретизм язичницьких і християнських релігійно-світоглядних систем в Ісландії X-XIII ст. — Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 032 «Історія та археологія». — Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2026.

Дисертаційне дослідження висвітлює проблему взаємодії двох релігійних систем та їхнє функціонування в середньовічному ісландському суспільстві. Актуальність теми визначається тим, що будучи частиною європейського простору, ісландці змогли зберегти протягом щонайменше трьох століть після офіційного хрещення традиційний світогляд та елементи язичницької моралі, що співіснували з канонами і нормами християнства. Це у свою чергу дало змогу ісландському християнству не заперечувати місцеві язичницькі вірування, а обмежити обрядовість, не переслідуючи їхні моральні цінності. Що сприяло виживанню та набуттю все більшої на сьогоdnішній день популярності неоязичницьких культів та прагнень відродження давніх традицій. А також дає змогу, досліджуючи взаємозв'язок і співіснування двох релігійних систем, одна з яких категорично заперечувала іншу, не лише вивчати особливості ментальності та повсякдення суспільства, в якому відбувалися ці процеси. Але й відшукати відповідь на питання, чи дійсно християнство мусило витіснити та замінити собою місцеві культи та вірування, чи тією чи іншою мірою вони все ж таки могли співіснувати між собою.

Метою роботи є виявлення проявів традиційної язичницької моралі в умовах християнізованого суспільства Ісландії X-XIII століть. Об'єктом — дослідження ісландського суспільства в окреслений період крізь призму

релігійно-світоглядних трансформацій. Предметом — аналіз місця та ролі язичництва Ісландії як релігійно-світоглядної основи функціонування суспільства у контексті процесів християнізації. Зокрема вивчення процесів закріплення нової релігії у суспільстві, прояви традиційних вірувань, які існували паралельно із вкоріненням християнства, а також політичної та культурної ситуації в Ісландії у X-XIII століттях.

Обрання окресленої теми виявило необхідність проведення аналізу того, як змінювалися світоглядні уявлення середньовічних ісландців під впливом християнства. Конкретизуючись у часі й просторі, базуючись на корпусі сагової літератури, підкріпленому археологічними та іноземними джерелами, у роботі розкрито елементи синкретизму двох релігійних систем, язичницької та християнської. Запропонована структура забезпечує аналіз джерельної бази, стану розробки теми та методологічний апарат. Вона надає історичну ретроспективу для коректного аналізу синкретизму язичництва та християнства в ісландських умовах, дозволяє виявити та вивчити конкретні прояви синкретизму в міфології та побутових, обрядових, соціальних сферах, переходячи до висвітлення аспектів історії повсякденності. Тема, таким чином, має чітку історичну спрямованість, ґрунтується на аналізі джерел та спрямована на дослідження процесу культурної еволюції ісландського суспільства в окреслений період, залучаючи при цьому міждисциплінарний підхід.

Наукова новизна дисертації полягає у дослідженні повсякденного прояву релігійних вірувань та їхнього місця для населення Ісландії X-XIII століть, а також проблематики їхньої взаємодії та місця поруч із християнством як офіційною релігією. Отримані в ході дослідження результати окреслюють загальну картину побутових вірувань, їхнього місця у повсякденному житті та взаємозв'язок із християнською релігією, яка побутувала як державна релігія, але не утвердилася як панівна ідеологія.

У результатах дисертації висвітлено широке ідеологічне тло язичницької моралі, яка продовжувала зберігати свій вплив та домінувати у соціальній етиці середньовічного ісландського населення. Обґрунтовується думка про унікальний шлях симбіотичного розвитку суспільства, де дві релігійні системи існували поруч одна з одною, не заперечуючи одна одну, але доповнюючи. Лакуна у комплексному підході попередніх досліджень та їхня вузька направленість, висвітлення лише окремих питань та ігнорування загальної тенденції функціонування суспільства дозволили заглибитися в аналіз глибинної структури духовного життя середньовічних ісландців.

Результати дослідження представлено у чотирьох розділах. У першому розділі наведено аналіз джерельної бази, зазначено стан розробки наукової теми та визначено основні методологічні засади дослідження. Наголошено, що основним корпусом джерел стала сагова література, а саме родові саги, які найкраще зберегли свідчення про традиційні повсякденні уявлення ісландців. Також в якості додаткових джерел було залучено археологічні знахідки та свідчення іноземних авторів, завдяки яким стало можливо дійти більш обґрунтованих висновків. Стан розробки наукової проблеми на сьогоднішній день зосередився довкола окремих аспектів духовного життя середньовічних ісландців, не розглядаючи його як комплексне явище. Більшість сучасних досліджень лише зачіпають питання наявності, ролі й місця язичницьких вірувань у християнському суспільстві середньовічної Ісландії. Зазвичай звертаючись до критики літературних джерел, автори дискутують на тему їхньої історичної правдивості або ступеня впливу і християнізації текстів та викривлення давніх язичницьких текстів під впливом християнської ментальності їхніх записувачів, і лише окремі побутові та повсякденні теми привертають увагу дослідників.

Щодо методологічного апарату, то при підготовці дисертації використовувалися методи історії ідей, а саме виявлення елементів традиційної моралі та визначення їхньої ролі у повсякденному житті

суспільства. Це лягло в основу четвертого розділу, присвяченого віруванням середньовічних ісландців, їхнім проявам у звичайному житті. А також місцю традиційної моралі у прийнятті рішень та соціальній взаємодії.

Компаративістика, порівняльний аналіз, та історія релігій були залучені у третьому розділі у висвітленні питання походження та генези місцевих традиційних вірувань. За допомогою методів соціальної історії, зокрема історії повсякдення, вдалося розкрити широку картину побутового життя та уявлень середньовічних ісландців. Це стало доповненням до методології четвертого розділу, а також розкрило основні питання другого розділу, присвяченого впровадженню християнської релігії в Ісландії. Порівняльний аналіз особливостей ісландських світоглядних уявлень із практиками інших релігійних систем було використано у четвертому розділі, що допомогло сформулювати висновки більш повного висвітлення повсякденних вірувань ісландців.

У дисертації звертається увага на специфічний синкретизм нової релігії та місцевої традиції, притаманний скандинавським країнам, який найдовше зберігся в Ісландії та найяскравіше проявився саме там через специфічну соціо-політичну ситуацію, яка протрималась на острові до кінця XIII століття. Писемні джерела надають нам широке коло свідчень, в яких не стільки проходить тонка межа між християнством та язичництвом, скільки зображується паралельне функціонування нової віри та старих звичаїв. Це у свою чергу звертає увагу на можливість переосмислення поглядів на християнство як релігії, яка повинна домінувати в суспільстві шляхом часто войовничого і насильницького викорінення місцевих язичницьких культів.

Основним методом роботи з джерелами сагової літератури стала текстова критика наративів, а саме зосередженість на текстах, що дійшли до нашого часу, та їхньому змістовому навантаженню, аналіз наявних анахронізмів та можливих викривлень, а також аналіз питомо автохтонних мотивів, які дійшли до нашого часу з язичницької епохи і не були змінені, свідомо чи

несвідомо, християнськими викривленнями. Робота з текстами саг та скальдичної поезії, що супроводжує їх, передбачала використання методів історичної герменевтики, а саме текстологічного аналізу для виявлення різних історичних пластів у тексті.

У другому розділі розглянуто причини та впровадження християнства як офіційної релігії. Доведено, що прийняття нової віри стало необхідністю задля збереження торгових, економічних та культурних зв'язків із Норвегією та іншою частиною європейського простору, адже у X столітті вся Західна та Північна Європа вже була християнізована. Проте ісландське суспільство саме по собі не було готовим і не потребувало змін, тож нова релігія змогла затвердитися виключно поверхнево та не пустити глибоке коріння у соціальне та релігійне життя. Тож прийняте шляхом арбітражу, християнство утвердилося як «новий» звичай, закріплений законом. Воно увійшло до суспільного життя ісландців не як релігійна система з усім складним церемоніалом і централізованою інституцією церкви, яка в інших європейських країнах виступала окремим економічним, а інколи й політичним суб'єктом, а як законодавча норма, якої слід дотримуватися так само, як і інших норм. Нова релігія набула формальних ознак, не змінюючи звичний устрій ні політичного, ні економічного, ні суспільного життя. Лише втрата Ісландією незалежності у 1262 році та розповсюдження централізованої королівської влади сприяли посиленню позицій церкви та її виокремленню як окремого суб'єкта взаємодії, сприяючи також глибшому проникненню християнських ідей і цінностей у повсякденне суспільне життя.

У третьому розділі висвітлено картину дохристиянського духовного життя, базові космогонічні та міфологічні уявлення, які формували та впливали на світогляд і повсякдення ісландців. Відзначено, що однією з центральних особливостей ісландських вірувань було тісне переплетення реального і надприродного у скандинавській міфології. Світ богів вважався

віддзеркаленням світу людей і функціонував за тими ж законами. Закладена циклічність існування світу та роль і місце у цій циклічності кожного бога зрештою відобразилася й на повсякденних віруваннях скандинавів, зокрема втілюючись у сприйнятті часу як неперервного потоку людських поколінь, що не мав чіткого розподілу на минуле й майбутнє, зосереджуючись на точці теперішнього. Цикл передбачав повторення вихідного стану, через що існування не завершувалося смертю, знаходячи вияв у вірі спадкоємності нащадків, а також проявляючись у розповсюджених згадках активної діяльності невмерлих. Надприродне виявлялося пронизаним глибокою символічністю, витоки якої сягали своїм корінням ще індоєвропейської спільності. Разом з цим поступова трансформація культу під впливом зовнішніх факторів призвела до формування унікального міфологічного світогляду, одночасно ізольованого від зовнішнього світу і тісно переплетеного з повсякденням.

У четвертому розділі детальніше розглянуто конкретні побутові повсякденні приклади виявів традиційної моралі та їхнього співіснування з християнськими нормами. Наводяться свідчення про змішування релігійних практик, співіснування старих звичаїв із новими. І хоча ісландська традиція не зберегла візуальних символів поєднання християнської обрядовості з язичницькими елементами (або принаймні вони нам поки що невідомі), опираючись на свідчення сагової літератури, ми підтверджуємо наявність симбіозу співіснування двох релігійних систем. Християнські записувачі саг приділяли значну увагу елементу надприродного, органічно вплітаючи у розповідь та змальовуючи в якомога більш реалістичних тонах. У проявах надприродного ми не знаходимо огиди та відрази чи намагань висміяти язичницьку неосвіченість. Навпаки, надприродному виділяється особливе місце у загальній канві саги. Більше того, язичницьке надприродне ніде не замінювалося на християнське надприродне. Записувачі саг не робили спроб протиставити або заперечити язичницькі вірування, яких

дотримувалися навіть герої-християни. Також звернено увагу, що в текстах ніде не робиться свідомо спроба підмінити язичницькі образи християнськими, і ці образи залишалися незмінними, хоча в деякі з них могли додаватися зашифровані християнські сенси, про існування яких, втім, наразі можна лише дискутувати.

Представлена робота комплексно репрезентує співіснування язичницьких вірувань та елементів традиційної моралі в християнському суспільстві Ісландії X-XIII століть. Було розглянуто основні елементи традиційних вірувань, які залишалися незмінними та притаманними ісландцям протягом трьох століть після хрещення та до втрати незалежності. Проведений аналіз дозволив поглибити висновки, що ісландська християнізація була процесом поступовим та культурно адаптованим, а її результатом став стійкий релігійно-світоглядний синкретизм, який формувався не лише на рівні ритуальної практики, а й у щоденних соціальних і моральних проявах.

Соціально-політичне тло, яке супроводжувало історичний розвиток Ісландії протягом цього часу, сприяло збереженню та функціонуванню традиційних елементів язичницької культури поряд і паралельно із новою, принесеною ззовні християнською вірою. Відсутність централізованої королівської влади, альтінінг як єдина спільна політична інституція, а також важливість родових зв'язків стали передумовою того, що старі уявлення не були витіснені новою релігією, а трансформувалися разом із нею. Археологічні знахідки, які вказують на розташування християнських храмів на місцях давніх культових центрів, підтверджують тяглість сакрального простору та поступовість переходу від «старих» до «нових» звичаїв.

Нова релігія, християнство, набула своєрідного втілення, продовжуючи традиції функціонування місцевих вірувань. Церковний клір не зміг перетворитися на окремий стан та зосередити у своїх руках важелі влади, через що духовне життя змогло зберегти широку автономність та своєрідність. Прийняття нової віри стало в першу чергу політичною

необхідністю, яка гарантувала збереження торгових, економічних та культурних зв'язків з основним зовнішньополітичним партнером, Норвегією, а також надавала ширші можливості взаємодії з християнським населенням в інших країнах, де ісландці забезпечували власні інтереси. Офіційне прийняття нової віри сформувало культурну модель співіснування, а не протиставлення.

У цьому контексті адаптація нової релігії залежала не від примусу, а від соціальних потреб та локальної традиції, адже ісландське суспільство саме по собі не було готовим і не потребувало змін, тож нова релігія змогла затвердитися виключно поверхнево та не пустити глибоке коріння у соціальне та релігійне життя. Християнство набуло рис обрядовості та ритуалів як новий спосіб контактування із надприродним світом та нова можливість укладення суспільного договору із божеством. Проте у повсякденному житті традиційні патерни поведінки не зазнали разючих змін, так само як і не відбувся швидкий і безповоротний перехід до нової християнської моралі, що відкидала традиційні цінності.

Важливим результатом дослідження стало й уточнення ролі магічних та надприродних мотивів у саговій традиції. Сюжети про оживих мерців, фюлґ'ї, віщі сни, магію та невідворотність долі присутні навіть у текстах, записаних у найпізніших рукописах. Їхнє співіснування з християнськими уявленнями не лише демонструє пластичність народних вірувань, а й підтверджує, що християнство в Ісландії не сприймалося як альтернативна й виключна система, а радше як додаток, що доповнював цінності традиційної язичницької моралі.

Християнство не змогло закріпитися й набути глибокого та тотального контролю над усіма сферами життя, зокрема проникаючи та руйнуючи основи традиційної моралі. Навпаки воно переплелось з автохтонними язичницькими звичаями, утворюючи унікальний симбіоз, який допоміг не лише відносно легко прижитися новій вірі, а й зберегти давні вірування,

відгомін чого ми віднаходимо навіть у сучасності. Зокрема сучасні ісландці майже так само як їхні середньовічні предки поруч із вірою у Христа та відвідуванням церкви зберігають віру в духів природи й тролів, оберігаючи від забудови можливі ареали їхнього проживання.

Специфічний процес проникнення християнства та його початково формальна роль дозволили зберегти до сьогодення відгомін традицій і давніх вірувань, сприяючи поширенню популярності неоязичницьких рухів і зростання кількості людей, які сповідують язичницьку віру, а також відображаючи спалах зацікавлення дохристиянсько-скандинавською тематикою у масовій культурі. Разом із цим особливе місце нової релігії у суспільстві сприяло можливостям створення саг, які мов дзеркало відображають загальне тло суспільного життя, допомагаючи нам реконструювати середньовічний побут ісландців та краще зрозуміти світогляд тогочасних людей, який так сильно відрізняється від нашого сучасного сприйняття світу та свого місця у ньому.

Можна стверджувати, що ісландська релігійна модель X-XIII ст. була цілісною, а не розірваною між язичництвом і християнством. Її особливість полягає у тому, що християнство не витіснило традиційних уявлень, а було інтегроване в уже наявну структуру вірувань та норм. Саме завдяки цьому процесу синкретизму обидві системи зберегли здатність впливати на світогляд, мораль і повсякдення ісландців, формуючи культурну тяглість.

Таким чином, проведене дослідження дозволяє розглядати Ісландію не лише як периферійний осередок Скандинавії, а як унікальний приклад тривалого релігійного синкретизму, що став можливим завдяки поєднанню соціальної структури, літературної традиції та специфіки колективної пам'яті. Норми традиційної моралі та язичницького світосприйняття зберегли свої позиції та виключне місце у духовному та культурному житті ісландців від часів хрещення і до завершення епохи народовладдя й втрати незалежності. Вони продовжили бути невід'ємною частиною повсякдення,

функціонуючи одночасно і паралельно із новою релігією, яка змогла утвердитися на провідних духовних і політичних позиціях лише після входження Ісландії до складу централізованих іноземних держав.

Проведене дослідження має не лише теоретичну цінність. Спираючись на його результати, у подальшому можна продовжувати дослідження повсякдення та ментальності середньовічних ісландців, інтегруючи отримані результати у сферу політичної та військової історії скандинавських країн. Дослідження розширює наші рамки знання і розуміння світоглядних уявлень середньовічного суспільства, яке на довгий час виявилось законсервованим від активних впливів ззовні, що дозволило зберегти його автентичну особливість. Окрім цього, взаємодія та взаємозв'язок між язичництвом та християнством на території Ісландії може бути включена у глобальне вивчення історії та розвитку самого християнства. Обрана тема може доповнити вже існуючі дослідження у галузі історії релігії та розширити їх.

Не менш важливим внеском результатів дисертації є їхня адаптація до перекладів саг українською мовою. На сьогоднішній день з усього корпусу сагових джерел перекладена лише незначна частина, тож питання перекладів текстів українською мовою досі залишається актуальною темою.

Окрім визначеного вище, дослідження в подальшому має перспективи стати підґрунтям для створення навчального курсу на історичному та/або філософському факультеті. В рамках історії ментальності та історії релігії результати дисертації спроможні стати основою для спецкурсу, присвяченого повсякденному життю та/або релігійно-світоглядним віруванням Скандинавії епохи вікінгів. Це, у свою чергу, матиме позитивні наслідки для розвитку скандинавських студій у стінах вищих навчальних закладів та сприятиме розширенню міжнародної наукової співпраці в рамках скандинавістики.

Ключові слова: Ісландія, родові саги, сагова література, релігійний синкретизм, Скандинавія, скандинавська міфологія, християнізація Ісландії, християнство, язичництво, історія релігій, релігійна віра, міф, традиційний світогляд, епоха вікінгів.

SUMMARY

Kukhta V. Syncretism of Pagan and Christian Religious and Ideological Systems in Iceland of the X-XIII Centuries. — A qualifying research work submitted as a manuscript.

A thesis for the Doctor of Philosophy degree in specialty 032 — «History and archaeology». — Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2026.

The dissertation research highlights the problem of the interaction of two religious systems and their functioning in medieval Icelandic society. The relevance of the topic is determined by the fact that, being part of the European space, Icelanders were able to preserve for at least three centuries after the official baptism the traditional worldview and elements of pagan morality that coexisted with the canons and norms of Christianity. This, in turn, allowed Icelandic Christianity not to deny local pagan beliefs, but to limit their rituality without persecuting their moral values. What contributed to survival and increasing of today's popularity of neo-pagan cults and aspirations for the revival of ancient traditions, as well as makes it possible, exploring the interconnection and coexistence of two religious systems, one of which categorically denied the other, not only to study the peculiarities of the mentality and everyday life of the society in which these processes took place, but also to find an answer to the question of whether Christianity really had to replace and replace local cults and beliefs, or to one degree or another they could still coexist with each other.

The purpose of the work is to study the manifestations of traditional pagan morality in the conditions of the Christianized society of Iceland in the X-XIII

centuries. The object is the study of Icelandic society in the outlined period through the prism of religious and ideological transformations. The subject is the analysis of the place and role of paganism in Iceland as a religious and ideological basis for the functioning of society in the context of the processes of Christianization, in particular, the study of the processes of consolidation of a new religion in society, the manifestations of traditional beliefs that existed in parallel with the rooting of Christianity, as well as the political and cultural situation in Iceland in the X-XIII centuries.

The choice of the outlined topic revealed the need to conduct a study of how the worldview of medieval Icelanders changed under the influence of Christianity. Concretizing in time and space, based on the corpus of saga literature, supported by archaeological and foreign sources, the work reveals the elements of syncretism of the two religious systems. The proposed structure analyzes the source base, the state of development of the topic and the methodological apparatus, provides a historical retrospective for the correct analysis of the syncretism of paganism and Christianity in Icelandic conditions, identifies and reflects specific manifestations of syncretism in mythology and domestic, ritual, social spheres, moving on to the coverage of aspects of the history of everyday life. The topic, therefore, has a clear historical orientation, is based on the analysis of sources and explores the process of cultural evolution of society, while involving an interdisciplinary approach.

The scientific novelty of the dissertation lies in the study of the everyday manifestation of religious beliefs and their place for the population of Iceland in the X-XIII centuries, as well as the problems of their interaction and place next to Christianity as an official religion. The results obtained in the course of the study outline the general picture of everyday beliefs, their place in everyday life and the relationship with the Christian religion, which existed as the state religion, But it did not establish itself as the dominant ideology.

The results of the dissertation highlight the broad ideological background of pagan morality, which continued to retain its influence and dominate the social ethics of the medieval Icelanders. The idea of a unique path of symbiotic development of society, where two religious systems existed next to each other, not denying each other, but complementing each other, is substantiated. The lacuna in the integrated approach of previous studies and their narrow focus, highlighting only certain issues and ignoring the general trend in the functioning of society made it possible to delve into the analysis of the deep structure of the spiritual life of medieval Icelanders.

The results of the study are presented in four chapters. The first chapter provides an analysis of the source base, indicates the state of development of a scientific topic and determines the main methodological foundations of the study. It is emphasized that the main body of sources was the saga literature, namely the family sagas, which best preserved the evidence of the traditional everyday ideas of the Icelanders. Also, archaeological finds and testimonies of foreign authors were involved as additional sources, thanks to which it became possible to reach more reasonable conclusions. The state of development of the scientific problem today is concentrated around certain aspects of the spiritual life of medieval Icelanders, without considering it as a complex phenomenon. Most modern studies only touch on the presence, role and place of pagan beliefs in the Christian society of medieval Iceland. Usually, turning to the criticism of literary sources, the authors discuss the topic of their historical veracity or the degree of influence and Christianization of texts and the distortion of ancient pagan texts under the influence of the Christian mentality of their scribes, and only certain everyday and everyday topics attract the attention of researchers.

As for the methodological apparatus, the methods of the history of ideas were used in the preparation of the dissertation, namely the identification of elements of traditional morality and the determination of their role in the daily life of society, formed the basis of the fourth chapter, devoted to the beliefs of medieval

Icelanders, their manifestations in everyday life and the place of traditional morality in decision-making and social interaction.

Comparative studies, comparative analysis, and the history of religions were involved in the third chapter in highlighting the origins and genesis of local traditional beliefs, and the methods of social history, in particular the history of everyday life, revealed a broad picture of everyday life and ideas of medieval Icelanders, both complementing the methodology of the fourth chapter and revealing the main issues of the second chapter, devoted to the introduction of the Christian religion in Iceland. A comparative analysis of the features of Icelandic worldviews with the practices of other religious systems was also used in the fourth chapter to more fully cover the broader picture of the everyday beliefs of Icelanders.

The dissertation draws attention to the specific symbiosis of the new religion and local tradition inherent in the Scandinavian countries, which has been preserved for the longest time in Iceland and was most clearly manifested there due to the specific socio-political situation that lasted on the island until the end of the XIII century. Written sources provide us with a wide range of testimonies, in which not so much the thin line between Christianity and paganism passes, but the parallel functioning of the new faith and old customs is depicted. This, in turn, draws attention to the possibility of rethinking views on Christianity as a religion that should dominate society through the often militant and violent eradication of local pagan cults.

The main method of working with the sources of saga literature was textual criticism of narratives, namely focusing on texts that have survived to our time and their content load, analyzing existing anachronisms and possible distortions, as well as analyzing specifically autochthonous motifs that have come down to our time from the pagan era and have not been changed, consciously or unconsciously, by Christian distortions. Working with the texts of the sagas and the skaldic poetry that accompanies them involved the use of the methods of

historical hermeneutics, namely textual analysis to identify different historical layers in the text.

The second chapter discusses the causes and implementation of Christianity as an official religion. It is proved that the adoption of the new faith became a necessity in order to preserve trade, economic and cultural ties with Norway and the rest of the European space, because in the X century the whole of Western and Northern Europe was already Christianized. However, Icelandic society itself was not ready and did not need to change, so the new religion was able to establish itself only superficially and not take deep roots in social and religious life. Therefore, adopted by arbitration, Christianity established itself as a “new” custom enshrined in law. It entered the social life of Icelanders not as a religious system with all the complex ceremonial and centralized institution of the church, which in other European countries acted as a separate economic and sometimes political subject, but as a legislative norm that should be followed in the same way as other norms. The new religion acquired formal features, without changing the usual structure of political, economic, or social life. Only the loss of Iceland's independence in 1262 and the spread of centralized royal power contributed to the strengthening of the position of the church and its separation as a separate subject of interaction, also contributing to a deeper penetration of Christian ideas and values into everyday public life.

The third chapter highlights the picture of pre-Christian spiritual life, basic cosmogonic and mythological ideas that formed and influenced the worldview and everyday life of Icelanders. It is noted that one of the central features of Icelandic beliefs was the close interweaving of the real and the supernatural in Norse mythology. The world of the gods was considered a reflection of the world of humans and functioned according to the same laws. The inherent cyclical existence of the world and the role and place of each god in this cyclicity was eventually reflected in the everyday beliefs of the Scandinavians, in particular, embodied in the perception of time as a continuous stream of human generations,

that did not have a clear division into past and future, focusing on the point of the present. The cycle provided for the repetition of the initial state, due to which existence did not end in death, finding expression in faith of the succession of descendants, as well as manifesting itself in widespread references to the active activity of the undead. The supernatural turned out to be permeated with deep symbolism, the origins of which were rooted in the Indo-European community. At the same time, the gradual transformation of the cult under the influence of external factors led to the formation of a unique mythological worldview, simultaneously isolated from the outside world and closely intertwined with everyday life.

The fourth chapter discusses in more detail specific everyday examples of manifestations of traditional morality and their coexistence with Christian norms. Evidence is provided of the mixing of religious practices, the coexistence of old customs with new ones. And although the Icelandic tradition has not preserved visual symbols of the combination of Christian rituals with pagan elements (or at least they are not yet known to us), based on the evidence of saga literature, we confirm the presence of a symbiosis of the coexistence of two religious systems. Christian saga writers paid considerable attention to the element of the supernatural, organically weaving into the narrative and depicting in the most realistic tones possible. In the manifestations of the supernatural, we do not find disgust and repulsion or attempts to ridicule pagan ignorance. On the contrary, the supernatural has a special place in the general canvas of the saga. Moreover, the pagan supernatural was nowhere replaced by the Christian supernatural. The saga writers made no attempt to oppose or deny the pagan beliefs that even Christian heroes adhered to. It is also noted that in the texts there is no conscious attempt to replace pagan images with Christian ones, and these images remained unchanged, although some of them could add encrypted Christian meanings, the existence of which, however, can only be discussed at the moment.

The presented work comprehensively represents the coexistence of pagan beliefs and elements of traditional morality in the Christian society of Iceland in the X-XIII centuries. The main elements of traditional beliefs that remained unchanged and inherent in Icelanders for three centuries after baptism and until the loss of independence were examined. The analysis made it possible to deepen the conclusions that Icelandic Christianization was a gradual and culturally adapted process, and its result was a stable religious and ideological syncretism, which was formed not only at the level of ritual practice, but also in daily social and moral manifestations.

The socio-political background that accompanied the historical development of Iceland during this time contributed to the preservation and functioning of traditional elements of pagan culture along with and in parallel with the new, brought from outside Christian faith. The absence of centralized royal power, the alþingi as a single common political institution, as well as the importance of family ties became a prerequisite for the fact that the old ideas were not replaced by the new religion, but were transformed along with it. Archaeological finds, which indicate the location of Christian churches on the sites of ancient cult centers, confirm the continuity of sacred space and the gradual transition from “old” to “new” customs.

New religion, Christianity, acquired a kind of embodiment, continuing the traditions of the functioning of local beliefs. The church clergy were unable to turn into a separate class and concentrate the levers of power in their hands, which is why the spiritual life was able to maintain wide autonomy and originality. The adoption of the new faith became primarily a political necessity, which guaranteed the preservation of trade, economic and cultural ties with the main foreign policy partner, Norway, and also provided wider opportunities for interaction with the Christians in other countries where Icelanders ensured their own interests. The formal adoption of the new faith has formed a cultural model of coexistence, not opposition.

In this context, the adaptation of the new religion depended not on coercion, but on social needs and local tradition, because Icelandic society itself was not ready and did not need changes, so the new religion was able to establish itself only superficially and not take deep roots in social and religious life. Christianity acquired the features of rituals and rituals as a new way of contact with the supernatural world and a new opportunity to conclude a social contract with the deity. However, in everyday life, traditional patterns of behavior have not undergone dramatic changes, as well as there has been no rapid and irreversible transition to a new Christian morality that rejected traditional values.

An important result of the study was the clarification of the role of magical and supernatural motifs in the saga tradition. Plots about the revived dead, fylgja, prophetic dreams, magic and the inevitability of fate are present even in the texts recorded in the latest manuscripts. Their coexistence with Christian ideas not only demonstrates the plasticity of folk beliefs, but also confirms that Christianity in Iceland was not perceived as an alternative and exclusive system, but rather as an addition that complemented the values of traditional pagan morality.

Christianity has not been able to gain a foothold and acquire deep and total control over all spheres of life, including penetrating and destroying the foundations of traditional morality. On the contrary, it was intertwined with autochthonous pagan customs, forming a unique symbiosis that helped not only relatively easy for the new faith to take root, but also to preserve ancient beliefs, the echo of which we find even in modern times. In particular, modern Icelanders, almost like their medieval ancestors, along with faith in Christ and church attendance, maintain faith in nature spirits and trolls, protecting their possible habitats from disturbing.

The specific process of penetration of Christianity and its initially formal role made it possible to preserve the echoes of traditions and ancient beliefs to the present day, contributing to the spread of the popularity of neo-pagan movements and the growth of the number of people professing the pagan faith, as well as

reflecting the outbreak of interest in pre-Christian-Scandinavian themes in mass culture. At the same time, the special place of the new religion in society contributed to the possibility of creating sagas, which, like a mirror, reflect the general background of social life, helping us to reconstruct the medieval life of Icelanders and better understand the worldview of the people of that time, which is so different from our modern perception of the world and our place in it.

It can be argued that the Icelandic religious model of the X-XIII centuries was integral, not torn between paganism and Christianity. Its peculiarity lies in the fact that Christianity did not replace traditional ideas, but was integrated into the existing structure of beliefs and norms. It is thanks to this synthesis process that both systems have retained the ability to influence the worldview, morality and everyday life of Icelanders, forming cultural continuity.

Thus, the study allows us to consider Iceland not only as a peripheral center of Scandinavia, but as a unique example of long-term religious syncretism, which became possible due to the combination of social structure, literary tradition and the specifics of collective memory. The norms of traditional morality and pagan worldview retained their positions and exclusive place in the spiritual and cultural life of Icelanders from the time of baptism to the end of the era of commonwealth and loss of independence. They continued to be an integral part of everyday life, functioning simultaneously and in parallel with the new religion, which was able to establish itself in leading spiritual and political positions only after Iceland became part of centralized foreign states.

The research carried out is not only of theoretical value. Based on its results, it is possible to continue studying the everyday life and mentality of medieval Icelanders in the future, integrating the results obtained into the field of political and military history of the Scandinavian countries. The study expands our scope of knowledge and understanding of the worldview ideas of medieval society, which for a long time turned out to be preserved from active influences from the outside, which made it possible to preserve its authentic feature. In addition, the

interaction and relationship between paganism and Christianity in Iceland can be included in the global study of the history and development of Christianity itself. The chosen topic can complement and expand existing research in the field of the history of religion.

An equally important contribution of the results of the dissertation is their adaptation to the translations of sagas into Ukrainian. To date, only a small part of the entire corpus of saga sources has been translated, so the issue of translating texts into Ukrainian is still a topical topic.

In addition to the above, the research has prospects for further becoming the basis for the creation of a courses at the Faculty of History and/or Philosophy. Within the framework of the history of mentality and the history of religion, the results of the dissertation can become the basis for a special course on everyday life and/or religious beliefs of Scandinavia in the Viking Age. This, in turn, will have positive consequences for the development of Scandinavian studies within the walls of higher education institutions and will contribute to the expansion of international scientific cooperation within the framework of Scandinavian studies.

Key Words: Iceland, family sagas, saga literature, religious syncretism, Scandinavia, Scandinavian mythology, Christianization of Iceland, Christianity, paganism, history of religions, religious faith, myth, traditional worldview, Viking Age.

Список публікацій:

Статті у наукових фахових виданнях, включених до переліку наукових фахових видань України:

1. Кухта, В., 2021, Вірність канонічного порядку розташування частин «Молодшої Едди» з погляду сприйняття цілісності твору, Вісник Київського національного університету (Історія), 3 (150), 29-35.

2. Кухта, В., 2023, Постать скандинавського вождя як приклад взаємного відображення міфологічних уявлень і реальності у добу Раннього Середньовіччя, Етнічна історія народів Європи, 71, 16-23.

3. Кухта, В., 2024, Відображення уявлень середньовічних ісландців про долю на прикладі «Саги про Гіслі», Етнічна історія народів Європи, 74, 65-73.

4. Кухта, В., 2025, Місце надприродного у світоглядних уявленнях середньовічних ісландців X–XIII століть, Етнічна історія народів Європи, 77, 37-49.

Матеріали наукових конференцій:

5. Кухта, В., 2023, Берсерки як соціально-релігійне явище середньовічної Скандинавії. Кліо: питання з дня завтрашнього до дня вчорашнього: Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 113-116.

6. Кухта, В., 2024, Відображення концепції часу й простору через призму скандинавської міфологічної свідомості. Шевченківська весна: XXII наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 102-106.

7. Кухта, В., 2025, Місце та роль Локі у скандинавській міфологічній уяві. Всеукраїнська наукова конференція студентів, аспірантів та молодих дослідників «Primavera storica». Львів, 26-29.

8. Кухта, В., 2022, Протиставлення «свій-чужий» на прикладі «Саги про Олава Святого». «Свій» vs «чужий»: ідентичність в суспільствах стародавньої доби та середньовіччя: Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 111-114.

9. Кухта, В., 2025, Роль і місце концепту удачі у повсякденних віруваннях середньовічних ісландців. XV міжнародна конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки — 2025». Київ, 126-130.

10. Кухта, В., 2025, Роль закономовця Торгейра зі Світлого Озера в остаточному прийнятті християнства як державної релігії Ісландії. Кліо 2025: III міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ,

11. Кухта, В., 2024, Роль міфотворчості у сучасному сприйнятті скандинавського язичництва. Міфи в історичних наративах: вплив на науку і суспільство: Всеукраїнська наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 35-39.

12. Кухта, В., 2024, Специфіка сагової літератури як історичного джерела. Клію 2024: II міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ,

13. Кухта, В., 2023, Християнство та язичництво в Ісландії XI-XIII ст. Шевченківська весна: XXI наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 150-153.

ЗМІСТ

ВСТУП	25
РОЗДІЛ 1. СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ТЕМИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ	36
1.1. Стан наукової розробки теми	36
1.2. Джерельна база дослідження	50
1.3. Методологія дослідження	77
РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІ Й ПОЛІТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ПЕРЕБІГ ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ ІСЛАНДІЇ.....	84
2.1. Історико-культурне та політичне тло Ісландії напередодні хрещення	84
2.2. Офіційне хрещення та його суспільно-політичні наслідки.....	90
РОЗДІЛ 3. СКАНДИНАВСЬКА КОСМОГОНІЯ ТА МІФОЛОГІЯ ІСЛАНДІЇ	99
3.1. Космогонічні уявлення	99
3.2. Міфологічні уявлення	111
РОЗДІЛ 4. ІСЛАНДСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО X-XIII СТОЛІТЬ КРІЗЬ ПРИЗМУ ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕЛІГІЙНО-СВІТОГЛЯДНИХ ВІРУВАНЬ (НА МАТЕРІАЛАХ РОДОВИХ САГ)	146
4.1. Суспільна роль язичництва та християнства	146
4.2. Язичницькі уявлення християнізованого суспільства, відображені у родових сагах	154
ВИСНОВКИ.....	179
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	185

ВСТУП

У дисертації на тему «Синкретизм язичницьких і християнських релігійно-світоглядних систем в Ісландії Х-ХІІІ ст.» нами вивчається проблема взаємодії двох релігійних систем та їхнє функціонування у суспільстві. Дослідження включає в себе аналіз проявів язичницької ментальності, короткий огляд політичної ситуації, яка сприяла виникненню взаємодії між двома релігійно-світоглядними системами, а також висвітлення аспектів духовного та ментального життя населення, яким було притаманне збереження елементів традиційної язичницької моралі.

Ісландія була заселена у Х столітті біженцями з Норвегії, які тікали від влади Гаральда Прекрасноволосого. Незгодні з його політикою, переселенці колонізували Ісландію, яка через свою географічну віддаленість змогла зберегти та законсервувати на довгий час скандинавські традиції, цінності та релігійні вірування. Близькість з Норвегією у культурних зв'язках сприяла поступовому поширенню християнства на території Ісландії та її офіційному хрещенню у 1000 році, однак нова релігія не змогла проникнути у всі сфери життя населення.

Невелика кількість населення та специфіка соціально-політичного устрою зробили неможливим встановлення централізованої влади, а католицьке духовенство було політичним союзником перш за все королів. У Ісландії воно не змогло закріпитися і не отримало моральної влади над суспільством, як це було в інших країнах Європи. Християнство стало пануючою релігією переважно в обрядовій сфері, а не у ментальності та повсякденних практиках населення.

Хрещення ісландців утвердилося у відмові від жертвопринесень та поїданні м'яса жертвних тварин, у той час як язичницька традиція продовжувала зберігати сильні позиції у суспільних нормах соціального та приватного життя через постулати традиційної моралі та повсякденні вірування.

Нова віра виявилася мало привабливою та мало зрозумілою для більшої частини населення. Християнське вчення було складним для розуміння й сприймалося людьми у звичних їм категоріях язичництва. Навернення у християнство було формальністю, яка співіснувала з традиційними віруваннями, адже навіть священники на місцях були вихідцями з одного культурного простору із мирянами та дотримувалися тих же морально-етичних норм, пропагуючи їх [111; 78].

Сучасні дослідження лише зачіпають питання наявності, ролі й місця язичницьких вірувань у християнському суспільстві середньовічної Ісландії [96; 97; 98; 105; 165; 167; 181]. Зазвичай звертаючись до критики літературних джерел, автори дискутують на тему їхньої історичної правдивості або ступеня впливу і християнізації текстів та викривлення давніх язичницьких текстів під впливом християнського світогляду їхніх записувачів [221; 208; 185; 188]. Окремі побутові та повсякденні теми, як-от дослідження емоційного досвіду або виявів специфічних тваринних духів-двійників, привертають увагу дослідників лише останні півтора-два десятиліття [158; 147; 153; 215; 97; 121; 140; 174; 181; 193]. Актуальні дослідження зосереджуються довкола конкретних тем, які опосередковано стосуються релігійних тем, і в контексті впливу і місця християнської релігії, наголошуючи на змінах, які вона привносила зі своїм впровадженням [97; 105; 108; 11; 221].

При цьому важливість місцевої язичницької традиції зазвичай випадає з фокусу або просто опускається. Тож ми вважаємо за доцільне звернутися до окресленої проблематики, щоб заповнити лакуну в дослідженнях і проаналізувати специфічну соціально-релігійну ситуацію, яка склалася в Ісландії протягом X-XIII століть. Адже саме вона стала одним із ключових факторів виживання та набуття все більшої на сьогоднішній день популярності неоязичницьких культів та прагнень відродження давніх традицій.

Актуальність дослідження зазначеної тематики полягає в тому, що ісландці були частиною європейського простору, мали тісний контакт з державами континентальної Європи, переймаючи від них культурний та релігійний досвід. Але при цьому змогли зберегти протягом щонайменше трьох століть після офіційного хрещення традиційний світогляд та елементи язичницької моралі, що співіснували з канонами і нормами християнства. Ісландія була долучена до єдиного європейського релігійного простору, однак вкорінення християнства проходило своїм власним шляхом, відмінним від аналогічних процесів в інших частинах Європи.

Зокрема, говорячи про унікальність процесу проникнення нової віри, варто згадати, що рішення про прийняття християнської релігії як державної було оголошено на альтінгу, законодавчих зборах. При цьому початкова заборона старої язичницької віри обмежувалася лише заборонаю проводити жертвопринесення, поїдати м'ясо жертвних тварин та поклонятися старим ідолам, у той час як сповідування старих звичаїв, скажімо, у сімейному колі не заборонялося [5: 105; 26: 7], на відміну від інших європейських країн, у тому числі й скандинавських (зокрема у Норвегії), де християнство насаджувалося силою [30; 31].

Відсутність централізованої влади позбавила християнську церкву міцних політичних і соціальних позицій. Священники були вихідцями з місцевих заможних родин, тож поряд із проповідями нових християнських цінностей заохочували кровну помсту та інші традиційні методи врегулювання соціальних конфліктів. Поодинокі монастирі стали центрами писемності, де ченці переписували та перекладали ісландською релігійні тексти, паралельно з ними створюючи саги та записуючи скальдичну поезію. Ісландське християнство не заперечувало місцеві язичницькі вірування, обмеживши їхню обрядовість, але не переслідуючи їхні моральні цінності, відображення чого ми бачимо у збереженні віри у духів-двійників, значеннях віщих снів, ролі удачі в житті людини тощо.

Досліджуючи взаємозв'язок і співіснування двох релігійних систем, одна з яких категорично заперечувала іншу, можна не лише вивчати особливості ментальності та повсякдення суспільства, в якому відбувалися ці процеси, а й відшукати відповідь на питання, чи дійсно християнство мусило витіснити та замінити собою місцеві культи та вірування, чи тією чи іншою мірою вони все ж таки могли співіснувати між собою? Пошук відповіді на це питання є не лише актуальною проблематикою розвитку скандинавських студій, а й викликом для розуміння віх розвитку та становлення європейської ментальності, одним із виявів якої у сучасному світі є повернення інтересу до традиційних практик і вірувань, який особливо яскраво і активно проявляється саме через популяризацію скандинавського язичництва. Наприклад, через все більш зростаючу популярність культурно-релігійного руху Асатру або через все більше поширення репрезентації у медіа: комп'ютерних іграх, кінематографі, музиці тощо.

Метою роботи є дослідження проявів традиційної язичницької моралі в умовах християнізованого суспільства Ісландії X-XIII століттях та їхнього синкретичного характеру, що витворило унікальну ісландську культуру.

Завданнями, поставленими для досягнення визначеної мети, є, *по-перше*, аналіз джерельної бази, головним чином саг, та визначення місця обраної теми в історіографії й огляд існуючих досліджень. *По-друге*, необхідним є виявлення причин та перебігу християнізації населення. *По-третє*, огляд вірувань скандинавів для розуміння специфіки їхніх релігійних уявлень до приходу християнства. *По-четверте*, аналіз проявів традиційної моралі та її місця у суспільному житті населення Ісландії.

Об'єктом роботи є ісландське суспільство в окреслений період крізь призму релігійно-світоглядних трансформацій.

Предметом дослідження є аналіз місця та ролі язичництва Ісландії як релігійно-світоглядної основи функціонування суспільства у контексті процесів християнізації. Зокрема йдеться про вивчення процесів

закріплення нової релігії у суспільстві, прояви традиційних вірувань, які існували паралельно із вкоріненням християнства, а також політичної та культурної ситуації в Ісландії у X-XIII століттях.

Географічні межі зосереджуються на території Ісландії, однак частково зачіпають території Данії, Швеції та Норвегії. Це обумовлено, по-перше, тісними культурно-політичними зв'язками ісландців, а по-друге, поширенням археологічних знахідок, що репрезентують спільні культурно-релігійні особливості, які можуть бути екстрапольовані на конкретно ісландське дослідження.

Хронологія дослідження зосереджена на періоді X-XIII ст., що обумовлено наступними причинами:

— нижня межа дослідження визначає завершення колонізації Ісландії, початок «століття саг» та офіційне хрещення в 1000 році;

— верхня межа обумовлена втратою Ісландією у 1262 році незалежності, що призвело до суспільно-політичних змін, які сприяли зміні культурної та релігійної ситуації.

Обґрунтування теми виходить із необхідності проведення дослідження, як змінювалися світоглядні уявлення середньовічних ісландців під впливом християнства, що є завданням історичної антропології та напрямком історії ментальності. Конкретизуючись у часі й просторі, базуючись на чітко визначеній джерельній базі, у роботі розкрито елементи синкретизму двох релігійних систем, що є предметом вивчення історії культури та історії релігії. Запропонована структура аналізує джерельну базу, стан розробки теми та методологічний апарат, надає історичну ретроспективу для коректного аналізу синкретизму язичництва та християнства в ісландських умовах, виявляє та відображає конкретні прояви синкретизму в міфології та побутових, обрядових, соціальних сферах, переходячи до висвітлення аспектів історії повсякденності. Тема, таким чином, має чітку історичну спрямованість, ґрунтується на аналізі джерел та досліджує процес

культурної еволюції суспільства, залучаючи при цьому міждисциплінарний підхід.

Наукова новизна дисертації полягає у тому, що *вперше* комплексно досліджено повсякденний прояв релігійних вірувань та їхнього місця для населення Ісландії X-XIII століть, а також проблематики їхньої взаємодії та місця поруч із християнством як офіційною релігією.

Розвиток зазначеної теми *уточнює* існуючі дослідження, які зачіпають питання релігії, її впливу на населення та місце в ньому на прикладі Ісландії. Проблематика попередніх наукових праць зосереджується довкола окремих аспектів духовного життя середньовічних ісландців, не розглядаючи його як комплексне явище. Тож отримані в ході дослідження результати окреслюють загальну картину побутових вірувань, їхнього місця у повсякденному житті та взаємозв'язок із християнською релігією, яка побутувала як державна релігія, але не утвердилася як панівна ідеологія.

Це у свою чергу сприяло збереженню духовної традиції до нашого часу, що проявляється у зростаючій по всьому світу популярності неоязичницьких скандинавських рухів, зокрема Асатру. Зацікавлення і повернення до релігійних уявлень минулого знаходить відображення й у культурному просторі через музику (зокрема норвезький гурт «Wardruna», американський — «Munknör», британський — «Gealdýr», німецький — «Heilung», данський — «Danheim», шведські — «Hindarfjäll» та «Forndom» та низка інших), реконструкції ритуалів (зокрема на головні сезонні свята сонцестоянь та рівнодень, а також більш приватні, як-от весілля), езотеричні практики рунічної магії тощо.

Окрему увагу слід звернути на те, що ідеї скандинавського язичництва набувають популярності й серед українського населення, широко репрезентуючись не лише у неоязичницьких спільнотах однодумців, а й серед військовослужбовців (варто згадати батальйон «ASGARD» 412 окремої бригади безпілотних систем «NEMESIS»). Тенденції переходу та

сповідування скандинавського язичництва зростають, послідовники традиції спираються та інтерпретують писемні язичницькі свідчення, які дійшли до нашого часу з епохи Середньовіччя [202; 207; 215]. Ми вважаємо, що саме особливий синкретизм «старих» та «нових» звичаїв, себто язичництва та християнства, сприяв збереженості та тягlostі скандинавських вірувань.

У результатах дисертації висвітлено широке ідеологічне тло язичницької моралі, яка продовжувала зберігати свій вплив та домінувати у соціальній етиці середньовічного ісландського населення. Обґрунтовується думка про унікальний шлях синкретичного розвитку суспільства, де дві релігійні системи існували поруч одна з одною, не заперечуючи одна одну, але доповнюючи. Лакуна у комплексному підході попередніх досліджень та їхня вузька направленість, висвітлення лише окремих питань та ігнорування загальної тенденції функціонування суспільства дозволили нам заглибитися в аналіз глибинної структури духовного життя середньовічних ісландців.

Термін «синкретизм» у нашій дисертації характеризує функціональну модель співіснування, а не догматичного змішання елементів традиційної язичницької моралі з прийшлими нормами християнства. Зосереджений на соціокультурній взаємодії, термін описує співіснування світоглядних моделей у повсякденній практиці, що знаходить певне відображення у працях Мірчі Еліаде, Міхаеля Стрміски, Орі Вестейнссона, Стефані фон Шнурбайн, Маргарет Клюні Рос та низки інших дослідників [135; 215; 225; 207; 116; 117; 118].

При підготовці дисертації використовуються методи діджитальної гуманітаристики для віддаленої роботи з оригіналами рукописів, зокрема залучення до джерелознавчого огляду цифрових копій текстів. Також були залучені додаткові галузі історії ідей, історії релігії, що значно розширило рамки дослідження та розкрило означену тему з різних сторін. Методи історії ідей, а саме виявлення елементів традиційної моралі та визначення

їхньої ролі у повсякденному житті суспільства, лягли в основу четвертого розділу, присвяченого віруванням середньовічних ісландців, їхнім проявам у звичайному житті та місцю традиційної моралі у прийнятті рішень та соціальній взаємодії.

Компаративістика, порівняльний аналіз, та історія релігій були залучені у третьому розділі у висвітлені питання походження та генези місцевих традиційних вірувань, а методи соціальної історії, зокрема історії повсякдення, розкрили широку картину побутового життя та уявлень середньовічних ісландців, як доповнивши методологію четвертого розділу, так і розкриваючи основні питання другого розділу, присвяченого впровадженню християнської релігії в Ісландії. Порівняльний аналіз особливостей ісландських світоглядних уявлень із практиками інших релігійних систем (зокрема індуїстськими, українськими, корінних народів Північної Америки та низкою інших) також було використано у четвертому розділі для більш повного висвітлення ширшої картини повсякденних вірувань ісландців.

У дисертації звертається увага на специфічний синкретизм нової релігії та місцевої традиції, притаманний скандинавським країнам, який найдовше зберігся в Ісландії та найяскравіше проявився саме там через специфічну соціо-політичну ситуацію, яка протрималась на острові до кінця XIII століття. Писемні джерела надають нам широке коло свідчень, в яких не стільки проходить тонка межа між християнством та язичництвом, скільки зображується паралельне функціонування нової віри та старих звичаїв. Це у свою чергу звертає увагу на можливість переосмислення поглядів на християнство як релігії, яка повинна домінувати в суспільстві шляхом часто войовничого і насильницького викорінення місцевих язичницьких культів.

Основним методом роботи з джерелами сагової літератури стала текстова критика наративів, а саме зосередженість на текстах, що дійшли до нашого часу, та їхньому змістовому навантаженні, аналіз наявних анахронізмів та

можливих викривлень, а також аналіз питомо автохтонних мотивів, які дійшли до нашого часу з язичницької епохи і не були змінені, свідомо чи несвідомо, християнськими викривленнями. Робота з текстами саг та скальдичної поезії, що супроводжує їх, передбачала використання методів історичної герменевтики, а саме текстологічного аналізу для виявлення різних історичних пластів у тексті.

Апробація матеріалів дослідження була проведена в рамках публікації низки наукових статей, участі у наукових конференціях та науковому семінарі. Зокрема, окремі питання, розкриті у дисертації, у другому, третьому та четвертому розділах, були висвітлені на наступних наукових конференціях та науковому семінарі:

— «Свій» vs «чужий»: ідентичність в суспільствах стародавньої доби та середньовіччя: Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 27-28 жовтня 2022. С. 111-114.

— Шевченківська весна: XXI наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 18 березня 2023. С. 150-153.

— Військове мистецтво стародавньої та середньовічної доби: Наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 25 травня 2023.

— Науковий семінар (вебінар) «Східна Європа у політиці Скандинавських країн: український аспект», присвячений 105-річчю встановлення країнами Скандинавії дипломатичних відносин з УНР. Київ, 13 червня 2023.

— Клію: питання з дня завтрашнього до дня вчорашнього: Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 13 жовтня 2023. С. 113-116.

— Міфи в історичних наративах: вплив на науку і суспільство: Всеукраїнська наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 28-29 березня 2024. С. 35-39.

— Шевченківська весна: XXII наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 12 квітня 2024. С. 102-106.

— Кліо 2024: II міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 8-9 листопада 2024.

— Всеукраїнська наукова конференція студентів, аспірантів та молодих дослідників «Primavera storica». Львів, 28-29 квітня 2025. С. 26-29.

— XV міжнародна конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки — 2025». Київ, 16 травня 2025. С. 126-130.

— Кліо 2024: III міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 14 листопада 2025.

Дослідження складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури. Чотири розділи подані з підпунктами та розкривають наступні аспекти дослідження:

1. *Стан наукової розробки теми, джерельна база дослідження та методологія.* У розділі наведено історіографічну довідку щодо стану розробки теми та її висвітлення у науковій літературі. Також надано характеристику джерельної бази включно з оглядом основних манускриптів родових саг, які є основним джерелом роботи. Окреслено характеристику основних методів дослідження.

2. *Історико-культурні й політичні передумови та перебіг християнізації Ісландії.* У розділі розглянуто основні причини впровадження християнства та місце нової релігії у суспільстві.

3. *Скандинавська космогонія та міфологія Ісландії.* Розділ присвячений огляду вірувань скандинавів для розуміння їхніх релігійних уявлень до приходу християнства.

4. *Ісландське суспільство X-XIII століть крізь призму трансформації релігійно-світоглядних вірувань (на матеріалах родових саг).* У розділі зосереджено увагу на проявах елементів традиційної моралі у повсякденному житті християнізованого суспільства та її місці в ньому.

Проведене нами дослідження має не лише теоретичну цінність. Спираючись на його результати, у подальшому можна продовжувати дослідження повсякдення та ментальності середньовічних ісландців, інтегруючи отримані результати у сферу політичної та військової історії скандинавських країн.

Дослідження розширює наші рамки знання і розуміння світоглядних уявлень середньовічного ісландського суспільства, яке на довгий час виявилось законсервованим від активних впливів ззовні, що дозволило зберегти його автентичну особливість.

Окрім цього, взаємодія та взаємозв'язок між язичництвом та християнством на території Ісландії може бути включена у глобальне вивчення історії та розвитку самого християнства. Обрана тема може доповнити вже існуючі дослідження у галузі історії релігії та розширити їх.

Не менш важливим внеском результатів дисертації є їхня адаптація до перекладів саг українською мовою. На сьогоднішній день з усього корпусу сагових джерел перекладена лише незначна частина, тож питання перекладів текстів українською мовою досі залишається актуальною темою.

Окрім визначеного вище, дослідження в подальшому має перспективи стати підґрунтям для створення навчального курсу на історичному та/або філософському факультеті. В рамках історії ментальності та історії релігії результати дисертації спроможні стати основою для спецкурсу, присвяченого повсякденному життю та/або релігійно-світоглядним віруванням Скандинавії епохи вікінгів. Це, у свою чергу, матиме позитивні наслідки для розвитку скандинавських студій у стінах вищих навчальних закладів та сприятиме розширенню міжнародної наукової співпраці в рамках скандинавістики.

РОЗДІЛ 1. СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ТЕМИ, ДжЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ

1.1. Стан наукової розробки теми

Проблема язичництва та християнства в Ісландії з різних сторін висвітлювалася науковцями протягом XIX-XXI століть. У контексті цього питання значна увага приділялася опису та дослідженню давньоскандинавської міфології, релігійних культів, богів та космології. У XX та XXI століттях з розвитком таких напрямків історичної науки, як історія релігій, історія ментальностей, інтелектуальна історія, соціальна історія коло досліджуваних тем значно розширилося. Підходи науковців зосередилися не тільки на описових питаннях міфології та пошуках свідчень про релігійні культи і їхнє функціонування, а й на більш вузьких питаннях зв'язку релігії й повсякдення, дослідження релігії через прояви ментальності.

Одним з найперших науковців, який проводив дослідження скандинавської космології, був ісландський археолог та історик Фіннур Магнуссон. У своїй роботі «Вивчення Едди та її походження» (1824 р.) він зосередив увагу на порівнянні космологічної системи давніх скандинавів з іншими світовими релігіями, зокрема релігіями давніх греків, персів та індусів. Його порівняльний аналіз та ілюстрація системи взаємозв'язку між дев'ятьма світами залишалися найпопулярнішим вступом у скандинавську міфологію протягом XIX — першої половини XX ст. [178].

Незважаючи на фундаментальний характер роботи, Фіннур Магнуссон зосередився скоріше на огляді релігійних вірувань, а не їхньому глибокому аналізі. Проте автор зачіпає питання зв'язку давніх вірувань з тотемічними кльтами, від яких залишилася традиція іменувати дітей на честь тварин (наприклад, Бйорн — «ведмідь», Ульв — «вовк», Орм — «змій», Арн — «орел» тощо), а також віра у духів-двійників людини (т. з. фюлг'я), які можуть приймати тваринну форму. Також Фіннур Магнуссон звертається до

фігури Одіна, приділяючи значну увагу його космогонічним функціям, пов'язуючи суть цього бога не лише з війною, а й акцентуючи увагу на двох інших іпостасях, зокрема Мандрівника й Шамана, які пов'язані з розумом і духом, і через них може міняти форму, стаючи таким чином більш складною та триєдиною постаттю [178].

Поглиблення аналізу давньоскандинавської релігії відбулося у фундаментальній праці «Німецька міфологія» (1835 р.) німецького міфолога і філолога Якоба Грімма. На відміну від попередніх досліджень, зосереджених головним чином на богах, Грімм вивчав релігії у більш широкому масштабі, не обмежившись у своєму дослідженні виключно давньоскандинавськими віруваннями, але охоплюючи всю германську міфологію. Його методологія підкреслювала важливість фольклору та етимології, через те що він вважав, що більш ранні вірування, які не дійшли до наших часів у чистому та незмінному вигляді, відображаються та розкриваються у пізніших традиціях, словах та наративах [131].

Продовжувачем традицій глибинного аналізу, порівняння та дослідження генези релігійних вірувань став французький міфолог та лінгвіст Жорж Дюмезиль. У своїй праці «Міфи та божества германців» (1939 р.) він висунув концепцію, висловивши припущення, що раннє германське суспільство характеризувалося виокремленням тих самих соціальних груп, що й у раннього індоіранського суспільства. Тим самим він сформулював теорію трифункціональності, згідно з якою рання індоєвропейська спільнота характеризувалася ієрархією, за якою виділялися три основні «стани»: жерці, воїни та землероби. Ця ієрархія згодом розповсюдилася на всі народи, що мають індоєвропейське коріння, та у скандинавській міфології проявилася виділенням в якості найважливіших божеств Одіна (покровитель жерців), Тора (покровитель воїнів) та Фрейра (покровитель землеробів) [129].

Досліджуючи вплив та взаємозв'язок релігійних вірувань з ментальністю та повсякденним життям населення середньовічної Ісландії, не можна не згадати праці філологів та літературознавців, що займалися дослідженням і аналізом джерел. Зокрема, одним з найвидатніших фахівців та класиків літературознавчих студій був данський філолог Фіннур Йоунссон. Його фундаментальна праця «Історія давньоскандинавської та давньоісландської літератури» (1920-1924 рр.) зосереджена на дослідженні історії давньоскандинавської літератури [163]. Фіннур Йоунссон, працюючи з корпусом сагової та скальдичної літератури, вперше підіймає в якості наукової проблеми питання достовірності та правдивості описаних у сагах подій. Незважаючи на те, що він не піддавав сумнівам правдивість саг, своєю працею він уперше порушив це питання та розпочав наукову дискусію, яка до його часу вважалася абсурдною, адже саги сприймалися як достовірне джерело за замовчанням [163].

Продовжувачем та одночасно опонентом започаткованої Фіннуром Йоунссоном традиції став ісландський літературознавець, лінгвіст та філолог Сігурдур Нордаль. В есе «Гравнкатла» (1940 р.), присвяченому «Сазі про Гравнкеля Годі Фрейра», автор висунув думку, що всі події та головні герої саги вигадані та не мають історичного підґрунтя. Ця смілива думка стала ударом по старій школі, яка розглядала родові саги як приклад достовірного та історичного джерела [185].

Розвиток висунутої концепції критики достовірності саг на прикладі «Саги про Гравнкеля Годі Фрейра» відобразився у праці «Історичний елемент в ісландських родових сагах» (1957 р.), де Сігурдур Нордаль пояснював свою точку зору подвійною метою саги як такої, що проявляється у намаганнях авторів саг зберегти старі розповіді та ідеал правдивості, хоча без звертання ретельної уваги на достовірність, і у той же час бажання написати цікаву історію. Він акцентував увагу, що написання саг і події, які в них зображуються, розділяє щонайменше два, а інколи й три

століття, через що втрачається їхня повна автентичність [188]. Разом з цим Сігурдур Нордаль висував думку про те, що перш ніж були записані, саги існували виключно в усній традиції і саме вона зрештою стала головною основою для письмового викладу [188].

Вивчення історії вікінгів та скандинавського язичництва набуло більш активного імпульсу після Другої світової війни. У не-скандинавських країнах вивчення Скандинавії епохи вікінгів було тісно пов'язане із нацистським режимом, який привласнив ряд тогочасних символів та історії, обґрунтовуючи власну ідеологію [174, р. 38]. І хоча низка місцевих вчених продовжувала свої дослідження під час війни, лише у 1950-х багато не-скандинавських вчених звернули свою увагу на скандинавське язичництво [174, р. 38]. Саме з цієї причини більша частина історіографії, що стосується питань релігії на території середньовічної Скандинавії, була обмежена до другої половини ХХ століття. Зокрема, можна побачити, що такі історики як Андреа Гойслер та Пол Каус узагальнили свій погляд на скандинавське язичництво, послуговуючись лише християнськими першоджерелами, виключаючи археологічні знахідки та опускаючи особливості соціального функціонування скандинавських громад [114, р. 416-425].

Говорячи про дослідників воєнного періоду, ми не можемо оминати свою увагу нідерландського релігієзнавця, медієвіста та історика літератури Яна де Фріза, який присвятив свою наукову діяльність вивченню давньоскандинавської релігії та літератури. Його праця «Історія давньогерманської релігії» (1935-1937), яка була опублікована німецькою мовою, критикувала расову теорію про перевагу нордичної раси над іншими та висловлювала сумніви щодо спадковості германської культури до сучасних автору днів, що стало опозиційною думкою до панівної на той час у Німеччині нацистської ідеології [228].

Проте під час окупації Німеччиною Нідерландів де Фріз змінив свою ідеологічну думку. Він підтримував нацистський режим та співпрацював із

ним, що відобразилося на його подальшій науковій кар'єрі. Праця «Історія давньоскандинавської літератури» (1941-1942) стала узагальнюючим дослідженням проблеми історії давньоскандинавської літератури, в якій, хоч неявно, але прослідковуються певні ідеологічні наративи про тяглість германських традицій та їхній зв'язок із скандинавською літературою [228].

Після завершення війни де Фріз був засуджений за «інтелектуальний колабораціонізм» з нацистами, звільнений з Лейденського університету та виключений з Королівської нідерландської академії мистецтв. Він також був засуджений за співпрацю з нацистським режимом, але зрештою зміг повернутися до викладання в якості вчителя, а з другої половини 50-х років — відновити наукову діяльність.

У 1956-1957 роках було видано друге, доповнене видання «Історії давньогерманської релігії», яке до сьогодення залишається його найвідомішою роботою. У цьому виданні де Фріз підтримав трифункціональну гіпотезу Дюмезиля, обґрунтовуючи її на прикладі германських та давньоскандинавських культів і вірувань. Також у 1964-1967 роках була видана друга, перероблена редакція «Історії давньоскандинавської літератури», в якій автор спробував відійти від ідеологічної заангажованості та критично дослідити розвиток та історію середньовічної скандинавської літератури [228].

Незважаючи на ряд труднощів, з якими стикнулися історики, досліджуючи давньоскандинавську релігію, ми можемо відмітити, що інтерес до цієї теми поступово зростає у різних дослідницьких напрямках. Так, зокрема, у Німеччині давньоскандинавську літературу вивчав Вальтер Баєтке. Будучи істориком релігій, чия наукова діяльність базувалася на дослідженні германських вірувань та релігій, він розглядав скандинавські джерела через призму релігійних вірувань та віри. Він є автором тези про те, що розвиток релігій у першу чергу залежить від соціального та історичного контексту, а не у спробах досягнути надприродне. Йому також належить теза

про заперечення сакральності королівської влади у германців, що породило наукову дискусію довкола зазначеного питання [103].

У своїй роботі «Міфологія «Молодшої Едди» (1959 р.) Вальтер Баєтке аналізував «Молодшу Едду», детально розглядаючи міфологічну складову її змісту. Зокрема він звертав увагу на християнські впливи на текст та рішуче заперечував церковний тиск на Сноррі під час її написання. Він також звертав увагу на першооснову зображених у «Молодшій Едді» міфів, намагаючись, де це можливо, прослідкувати їхню генезу. Підкреслюючи переплетення автентичних міфів з деякими християнськими елементами, які в твір вкладав автор-християнин, Вальтер Баєтке тим самим підсвічував проблему взаємовпливу та взаємного функціонування двох систем [102].

Окрему увагу слід звернути на праці англійського медієвіста Габрієля Турвіля-Петре, який присвятив свою діяльність дослідженню давньоскандинавської літератури та релігії. Праця «Витоки ісландської літератури» (1953 р.) досліджувала питання заселення та ранньої історії Ісландії, і зокрема автор висунув у ній тезу, що ісландці створили найбагатшу і найрізноманітнішу літературу середньовічної Європи. Продовжуючи тезу Сігурдур Нордаля, Турвіль-Петре також наголошував, що ісландські саги не лише базувалися і зберегли автентичну усну традицію, а й принесли в неї нові елементи, зокрема певні кельтські та давньоанглійські запозичення [224].

У праці висвітлюються постаті ранніх ісландських авторів, зокрема Семунд Мудрий та Арі Торгільссон. Також, окрім родових саг, розглядаються королівські саги, які, на думку Турвіля-Петре, були продуктом як ранньої скандинавської традиції, так і християнських впливів. Він також обґрунтовував думку про авторство Сноррі Стурлусона над «Сагою про Егіля» [224].

Так само примітною є позиція автора, яка стверджує, що через те що ісландці були ізольованим народом, який покинув рідні землі та осів на

далекому острові, їхній перехід у християнство пройшов легше і доволі мирно. Це, у свою чергу, пояснювало їхню відносну терпимість до язичництва та язичників уже після офіційного навернення в нову віру [224].

Тематика релігії знайшла продовження у наступній фундаментальній праці «Міф та релігія Півночі» (1964 р.). Будучи прихильником та послідовником порівняльних досліджень історії індоєвропейських релігій Жоржа Дюмезиля, Турвіль-Петре у своїй праці всесторонньо оглянув давньоскандинавську релігію, цитуючи як ісландський, так і германський, англосаксонський, кельтський та навіть балтійський матеріал. Він вважав, що давньоскандинавська релігія містила в собі багато архаїчних рис, притаманних їй ще з індоєвропейських та германських компонентів, але також були й риси, які носили більш пізній та локальний характер, а деякі з них могли бути запозичені з християнської традиції. Ця праця досі вважається хрестоматійною та однією з фундаментальних робіт з давньоскандинавської релігії англійською мовою [223].

Окремо варто згадати про вагомий внесок британської дослідниці Хільди Елліс Девідсон, яка стала однією з найвідоміших постатей у сфері вивчення давньоскандинавської міфології та релігії у другій половині XX століття. Її роботи відзначаються глибоким порівняльним підходом і намаганням відтворити релігійний світ давніх північних народів крізь призму археологічних, літературних і етнографічних джерел.

У своїй праці «Боги та міфи Північної Європи» (1964 р.) авторка запропонувала синтетичний огляд скандинавської міфології, у якому намагалася поєднати текстові джерела з археологічними знахідками. Вона розглядала міфи не лише як літературні оповіді, а як відображення глибинних релігійних уявлень суспільства, у якому вони виникли. На відміну від суто філологічного підходу, її метод полягав у тому, щоб виявити символічні зв'язки між міфологічними мотивами, обрядами та предметними пам'ятками [112].

У подальших працях, таких як «Втрачені вірування Північної Європи» (1993 р.), дослідниця вийшла за межі суто скандинавської тематики, розглядаючи сакральні символи, як-от світове дерево, культ матері-землі та деякі інші, через призму порівняння з подібними символами в інших культурах, зокрема шаманських традиціях північної Євразії. Авторка вбачала у цих спільних мотивах прояви єдиної міфологічної логіки, яка трансформувалася залежно від локального контексту [114].

Хільда Елліс Девідсон відіграла ключову роль у розвитку міждисциплінарного підходу до вивчення давньоскандинавської релігії, поєднуючи історію, археологію, антропологію та фольклористику. Її праці заклали основу для подальших досліджень символічних структур у релігійній культурі Півночі та досі залишаються одними з найцитованіших у міжнародній скандинавістиці.

Говорячи про дослідження саг, не можна не згадати фундаментальне дослідження пергаментних рукописів, зокрема «Саги про Ньяля», Ейнара Оулавюра Свейнссона у 1953 році до його видання *Íslenzk fornrit*, збірки нормалізованих текстів саг, яка вийшла у 1954 році та яка досі залишається класичним виданням саг ісландською мовою [219].

Продовження тематики християнства та язичництва знайшло відображення у науковому доробку норвезької філологині та перекладачки Анне Гольтсмарк. У праці «Дослідження міфології Сноррі» (1964 р.) авторка аналізувала «Молодшу Едду» і вступала у полеміку з Вальтером Баєтке. Так вона вважала, що у всьому тексті «Молодшої Едди» присутній християнський вплив і завуальовані спроби засудження язичництва та його ідеології, притаманні середньовічній традиції. Зокрема, вона говорила про те, що вся перша частина, Видіння Гюльві, має яскравий християнський відтінок полеміки істинного християнина (яким у контексті виступає Гюльві) та язичницького бога-диявола (Одін). Завершення Видіння Гюльві носить дидактичний характер і відображає перемогу християнства над

старою вірою, адже зрештою Один визнає свою слабкість, коли не може дати відповідь на останнє питання Гюльві, гнівається, і виявляється, що вся бесіда була всього лише сном, примарою, біблійним випробуванням та спокусою, яку християнство з честю витримало [149].

Анне Гольтсмарк також присвятила свою діяльність аналізу родових саг, зокрема «Сазі про Гіслі». У своїй праці «Вивчення «Саги про Гіслі» авторка дослідила зміст саги, зосередивши увагу на ключових точках сагових конфліктів. Зокрема, вона відстоювала тезу, що головний герой саги, Гіслі, є уособленням трагічної фігури перехідного часу, яка ілюструє конфлікт між родовим обов'язком та суспільними змінами, на фоні яких відбуваються основні події саги [150].

Урсула Дронке, англійська історикиня, що присвятила свою діяльність дослідженню середньовічної скандинавської історії, у співавторстві зі своїм чоловіком, медієвістом, що займався перекладами та дослідженням латиномовної літератури, Петером Дронке, випустила статтю «Пролог Прозової Едди. Пояснення латинського тла» (1977 р.). У цій статті автори, спираючись на детальний огляд та аналіз Прологу, першої частини «Молодшої Едди», заперечували думку попередніх дослідників. Зокрема припущення Анне Гольтсмарк, що написати цю частину Сноррі спонукав страх перед церквою, так само як і не вважала вона, що християнські впливи були присутні у Видінні Гюльві [133].

У ХХІ столітті з розвитком та набуттям популярності новітніх напрямків історичної науки та заохочення міждисциплінарного підходу з'являється багато вузьких спеціалізованих досліджень з історії ментальності, історії релігії, історії повсякдення, історії культури, історії літератури. Тож розвиваються різні підходи і напрямки досліджень, які звертають увагу на скандинавське язичництво. Поступово серед історичних досліджень з'являється все більше праць, присвячених соціальній взаємодії та культурній антропології. Спираючись на міждисциплінарні методи та

залучення інструментарію дотичних дисциплін, вони допомагають краще відтворити картину дохристиянської Скандинавії. Зокрема, розширити коло історичних досліджень допомагають літературознавчі підходи, і в цьому контексті варто згадати Маргарет Клюні Рос, австралійську медієвістку та філологиню.

У її праці «Давньоісландська література та суспільство» (2000 р.) розглянуто вплив літератури на суспільство та її значення в ньому. Вивчається соціальна роль скальдів, і зокрема, наводяться аргументи на підтримку тези, висунутої ще Сігурдуром Нордалем, чому так важливо було зберегти для нащадків принципи створення та саму скальдичну поезію. Дослідження ґрунтується на аналізі окремої соціальної групи та виокремленні її місця в ісландському суспільстві, а також окреслення обов'язків та зобов'язань, які скальди брали на себе перед суспільством. Авторка зазначає, що саме скальди були головними хранителями старих традицій та знань, передавали їх не лише через свої вірші, а й через саги, які, цілком можливо, першопочатково складали саме скальди [117].

Аспекти соціокультурного життя висвітлюються також у праці «Історія давньоскандинавської поезії та поетики» (2005 р.). У цій роботі багато уваги зосереджено на християнських впливах на літературу та суспільство, на ролі нової релігії у повсякденному житті та місці старих традицій поруч з нею. Також авторка прослідковує, як політичні зміни кінця XIII — початку XIV століття вплинули на суспільство та розвиток літератури, зміну основних жанрів, остаточний відхід від усної традиції та появу основних рукописів родових саг [117].

Через призму літературознавчого дослідження аспекти соціальної історії висвітлює ісландський філолог, лінгвіст і літературознавець Гіслі Сігурдссон. Його монографія «Середньовічна ісландська сага та усна традиція: методичний дискурс» (2004 р.) розкриває роль усної традиції у формуванні ісландської літератури. Зокрема автор, продовжуючи традицію,

започатковану Сігурдуром Нордалем, пропонує розглядати саги як твори, які виникли з усної традиції, тобто такі, що нарівні зі скальдичною поезією та еддичними піснями існували ще у дописемному вигляді [208].

Він досліджує, як законодавці, навчені усній традиції, ставилися до письмової культури, що поступово виникала після 1000 року, особливо у світлі того, що записи законів у XII столітті зробили їх доступними кожному, чим підірвали соціальний статус цієї групи населення. Окрім цього, автор приділяє достатню увагу тому, як загальноприйняті основи дослідження середньовічних текстів можуть корелюватися з дослідженням ісландських саг, якщо вважати, що в їхній основі лежить усна традиція, яка є невід'ємною частиною культурного тла середньовічної Ісландії [208].

Продовжувачем традиції змішаних досліджень історії літератури та культури є німецько-ісландський філолог та медієвіст Ян Александер ван Наль, який фокусує свою увагу на вивченні повсякдення та культурних традицій через глибокий аналіз саг та пам'яток еддичної літератури, зокрема «Молодшої Едди». Так, у своїй статті «Обдарований оповідач. Міф і вченість у «Молодшій Едді» (2015 р.) автор аналізує причини створення «Молодшої Едди» та звертає особливу увагу на її другу частину, Видіння Гюльві. Зокрема він ставить питання про функціонування цієї частини, присвяченої язичницьким міфам, у християнському середовищі Ісландії XIII століття. Продовжуючи традицію Вальтера Баетке та Урсули Дронке, автор прослідковує християнські впливи на деякі елементи тексту, намагаючись пояснити як і чому він міг виникнути у християнському середньовічному середовищі [182].

Окрім активних літературознавчих досліджень, сучасні автори звертають свою увагу й на інші аспекти соціокультурної середньовічної ісландської історії. У цьому ключі варто згадати Відара Пальссона, ісландського історика та правознавця, який спеціалізується на соціальній історії, історії культури та права. Зокрема він відомий дослідженням проблематики

давньоскандинавської міфології та релігії, що особливо знайшло відображення у статті «Язичницька міфологія у християнському суспільстві» (2008 р.), де автор звертається до питання взаємодії язичницьких та християнських традицій, а також її відображення у джерелах [196].

Більш поглиблено до питання репрезентації у сагах язичницьких вірувань та традицій через висвітлення ментальних характеристик населення звертається Беттіна Сейбйєрг Соммер, данська дослідниця, яка спеціалізується на давньоскандинавській релігії та міфології. У своїй статті «Скандинавський концепт удачі» (2007 р.) авторка розглядає концепцію удачі, її місце і роль у скандинавському суспільстві. Аналізуючи саги, які багаті згадками та посиланнями на удачу та її вплив на людину, дослідниця прослідковує зв'язок між удачею та долею, аналізує їхній взаємовплив і важливість, звертаючи увагу на наявність духів-покровителів, що є духами удачі та долі, нерідко виступаючи одночасно покровителями і того, й іншого [213].

Її тематику продовжив англійський літературознавець Вільям Фрісен. Його стаття «Родинні подібності: текстові джерела тваринних фюлг'ів у ісландській сазі» (2015 р.) аналізує генезу та роль фюлг'ї через аналіз «Саги про Ньяля». Автор проводить дослідження, розбираючись з походженням та значенням фюлг'ї для середньовічних ісландців, детально характеризує функції цих духів та прослідковує взаємозв'язок між категоріями удачі та долі, а також звертає увагу на спадковість у контексті можливостей переходу особистих фюлг'ій від однієї людини до іншої, від одного члену роду до іншого. Дослідження особливо розкривається у контексті аналізу симбіозу християнства та язичництва у пізньосередньовічній Ісландії, а також дає змогу краще зрозуміти специфіку відношення ісландців до родових зв'язків і місця кожної конкретної людини у них [140].

Окремий інтерес представляють праці ісландського медієвіста та історика літератури Аурмана Якобссона. Його праці присвячені дослідженню історії ідей, а також значна увага в них приділена надприродному, аналізу переплетень містицизму та реальності у повсякденному житті ісландців. Застосовуючи сучасні методологічні підходи, у праці «Троль всередині тебе: паранормальне на середньовічній Півночі» (2017 р.) автор намагається критично проаналізувати та оглянути проблему переплетення у сагах надприродного та містичного з реальним. Робота є доволі контроверсійною та дискусійною, однак автор раціоналізує всі паранормальні згадки, намагаючись знайти їм пояснення, аналізуючи ментальність ісландського населення [153].

Звертаючись до досліджень соціальної історії, варто згадати сучасного американського філолога, історика та археолога Джессі Л. Байока. Він активно займається перекладацькою діяльністю, також є автором підручника з давньоісландської мови у двох частинах і безпосередньо бере участь в археологічних розкопках в Ісландії.

«Ісландія епохи вікінгів» (2001 р.) є фундаментальною працею, у якій автор описує панорамну картину середньовічного ісландського суспільства з його унікальною структурою і системою законів. Опираючись на археологічні дослідження та аналіз саг, Байок проводить ґрунтовне дослідження політичної системи, що встановилася в Ісландії, звертає увагу на її культурний розвиток та повсякденне життя. Починаючи працю часами заселення острова (IX століття), він доводить її до другої половини XIII століття, коли Ісландія втратила свою незалежність [112].

Окремий інтерес представляють також більш ранні праці автора, зокрема «Середньовічна Ісландія: суспільство, саги і влада» (1990 р.), а також «Розбрат в ісландській сазі» (1993 р.), в яких автор проводить детальне дослідження середньовічного ісландського суспільства. Акцентуючи увагу на виключній ролі розбрату, Байок аналізує роль і місце родових ворожнеч

у суспільстві, соціальні та законодавчі механізми їхнього врегулювання, що призвели до формування унікальної соціальної культури і відповідальності при відсутності чіткої політичної влади та політичного впливу як всередині самого суспільства, так і поза його межами [107; 106].

Щодо стану розробки наукової теми в Україні варто згадати сучасні переклади «Старшої Едди» [2] та «Молодшої Едди» [1] Віталія Кривоноса 2022 та 2024 років відповідно. Окрім цього, слід відмітити, що тематика досліджень середньовічної скандинавської історії, зокрема Ісландії, не користується популярністю на теренах нашої держави. В наукових дослідженнях представлені лише окремі теми скандинаво-кельтських відносин [92], контактів скандинавів із Руссю [76; 77]. Тематика повсякденного життя висвітлена у низці наукових статей Івана Воротняка [71; 72; 68; 73], де він звертається до проблематики висвітлення сімейного життя [71; 72], мотиваційних причин вікінгських походів [69]. Також І. Воротняк зачіпає тему висвітлення християнства через літературні сагові образи [74]. Однак українська історіографія все ще має проблему обмеженості досліджень та відсутності єдиної наукової школи.

Підсумовуючи загальний стан наукової розробки теми, то у контексті дослідження історії релігійних вірувань на теренах Ісландії віддається перевага загальним оглядам міфологічних та космологічних контекстів. Питання синкретизму язичницьких традицій та християнської релігії нерідко висвітлене через протиставлення одних традицій іншим та через спроби виявити й виділити, наскільки сильним був вплив нової релігії на створення та зміст текстів, що описують дохристиянську епоху. Як зазначав Ніл Прайс, в історіографії існує проблема обмеженого дослідження скандинавського пантеону та недовершеність методології багатьох традиційних істориків [199, р.75]. Однак визнаючи недоліки попередніх праць, ми можемо акцентувати увагу на аналізі світоглядних уявлень,

використовуючи його як метод реконструкції релігійних вірувань та світосприйняття середньовічних ісландців.

1.2. Джерельна база дослідження

З поширенням християнства на території Скандинавії підвищився рівень грамотності населення [116, р. 119], і рунічну абетку замінила у широкому вжитку латиниця, яка була практичніша та легша у використанні. Завдяки цьому почали активно з'являтися письмові записи та письмові джерела: скальдична поезія та «Книга про заняття землі» й «Книга про ісландців» (обидві авторства ісландського монаха кінця XI — початку XII століття Арі Торгільссона) — перші предтечі родових та королівських саг. Ці твори створювалися у перших ісландських монастирях першими ісландськими монахами, які відчували необхідність відтворення та збереження культурно-історичних місцевих традицій. Як зазначає Сверрір Якобссон, унікальність такого підходу полягала в тому, що значення літературного та культурного впливів у Ісландії можна було порівняти із військовим впливом у їхніх сусідів [157; 159].

Завдяки цьому XII, а особливо кінець XIII — XIV ст. стали визначальним періодом ісландської середньовічної літератури. Тож джерельну базу ми хочемо розділити на наступні категорії: *родові саги*, що стали основою нашого дослідження та створювалися протягом кінця XIII — XIV століть, описуючи події так званого «століття саг», яке тривало орієнтовно з 930 по 1030 роки; деякі з *королівських саг* збірки «Кола Земного»; *міфологічні збірки* «Старшої Едди» та «Молодшої Едди»; *писемні джерела не ісландського походження*, зокрема «Хроніка» Тітмара Мерзебурзького, «Діяння архієпископів» Адама Бременського та «Діяння данів» Саксона Граматика; та допоміжні матеріали *археологічних знахідок*.

Говорячи про саги, варто відзначити, що сага — специфічний жанр прозової ісландської літератури. Його основними рисами є розповідний характер та анонімність автора, який виступає не стільки як автор у

вузькому розумінні творця літературного твору, який пропускає його через себе і вкладає у нього певний сенс, скільки як автор, який просто створює наратив, записуючи його з усної традиції. Через це у сагах зазвичай відсутня будь-яка авторська позиція та оцінка подій і людей, що беруть участь у цих подіях.

У родових сагах зосереджена увага на описі та перебігу родових ворожнеч. Також є фокус на конфліктах кровної помсти та спробах замирення. Таким чином перед читачами постає картина особливостей соціального функціонування суспільства та його елементи. Саме тому родові саги лягли в основу нашого дослідження, завдяки збереженню зображення повсякденного життя та релігійно-світоглядних уявлень ісландців. Загалом до нашого часу дійшло близько п'ятдесяти родових саг.

Формування сагової літератури залежало від знань про своїх предків, яким володіли створювачі (а згодом і записувачі) та слухачі саг. Це обмежувало можливості модифікацій усних переказів у залежності від потреб авторів, так само як важливість родових саг як історії жителів ізольованого острова сама по собі обмежувала авторський вимисел, адже генеалогії головних героїв були чудово відомі, як і місця основних подій. Більше того, незважаючи на мінливу природу усної традиції, усна розповідь може залишатися послідовною та концептуально незмінною протягом багатьох століть.

Дослідники висували припущення, що середньовічні ісландці відчували потребу використовувати тексти про минулі події як власну історію, яка зокрема вибудовує їхнє теперішнє. Ця ідея повертає нас до витоків родових саг, які засновані на усній традиції, що розповідала історії людей, які колонізували Ісландію, та їхніх нащадків. Іншими словами, родові саги не були вигадкою, але мали зв'язок із реальними історичними подіями, були історією як такою та історією предків, конкретних людей та/або родів [164, р. 40].

Аналізуючи саги як явище, ми погоджуємося із думкою Пернілле Германн, яка у своєму дослідженні підкреслює: середньовічні автори пам'ятали минуле більш ніж одним способом, тож їхній запис включав у себе динамічний і творчий вимір, який не лише рятував спогади від забуття, але й організовував їх згідно з актуальними потребами [147, р. 293].

Джессі Л. Байок [109] розглядав родові саги як індикатори функціонування соціальної пам'яті у середньовічній Ісландії та сприймав їх не лише як літературу. За його словами, соціальну пам'ять можна визначити як процес, у якому суспільство використовує своє минуле, щоб надати форму своєму теперішньому.

І якщо розглядати соціальну пам'ять з цієї точки зору, то вона також формує історію у відповідності до своїх власних потреб, тож якщо суть сагової літератури полягає у її вияві як елементу соціальної пам'яті, то родові саги відіграють тут ключову роль. Вони концентруються на питаннях і темах, які стосувалися та хвилювали сучасну на час їхнього створення аудиторію.

Саме тому родові саги репрезентують теми, які були актуальними для суспільства, а також методи, якими вони зображувалися та вирішувалися [192, р. 103]. Актуальні потреби були, спираючись на саги, пов'язані з повсякденною соціальною взаємодією, і як підсумовує Вестейн Оласон «основою для головних складових саг виступає ісландське суспільство протягом перших століть після заселення та методи, які використовувалися поселенцями та їхніми нащадками для захисту своїх прав і вирішення суперечок» [192, р. 110].

Родові саги фокусують свою увагу на взаємодіях, відносинах та взаємозв'язках, а також конфліктах між людьми і їхнім вирішенням. Це були питання, які завжди мали велике значення для життя окремих людей, а також підтримки загального благополуччя, рівноваги та порядку. Зазначені теми були вирішальними для Ісландії не лише часів заселення

протягом X-XI століть, а й протягом XIII і, певною мірою, XIV століть, як до так і після 1262 року, коли вплив норвезького короля офіційно утвердився в Ісландії, і після якого, як прийнято вважати, більшість родових саг отримала літературну форму [96; 113; 116; 117; 148; 192; 208].

Говорячи про питання опрацювання родових саг, варто відзначити, що вони дійшли до нашого часу у численних манускриптах і кодексах, оригіналах і пізніших рукописних копіях. Зокрема, «Сага про Ньяля», одна з найвідоміших і найбільших родових саг, збереглася приблизно в 60 рукописах і фрагментах, 21 з яких — надзвичайно велика кількість — відноситься до епохи Середньовіччя [99, р. 40-48].

Жоден із пергаментних рукописів не зберігся повністю, але їх, як правило, копіювали скрупульозно, що свідчить про шанобливе ставлення ісландських писарів до саги та полегшує реконструкцію повного середньовічного тексту.

«Сага про Ньяля» одна з найдовших та найповніших родових саг, яка детально описує події прийняття християнства в Ісландії [5: 105], а також містить численні згадки релігійно-світоглядних вірувань [5: 41, 101, 106, 116, 133]. Головним сюжетним мотивом, як і в абсолютній більшості родових саг, виступає родова ворожнеча, однак на фоні родового конфлікту сага демонструє нам широке тло соціальних, культурних та релігійних зв'язків у середині ісландського суспільства кінця X — початку XI століття. Зокрема, «Сага про Ньяля» містить детальний опис юридичних та адміністративних аспектів (встановлення п'ятого суду [5: 97], текст формальної клятви на судовому засіданні [5: 135, 146] тощо), що надає нам широке тло розуміння життя ісландців кінця X — початку XI століття.

Найбільш цитованими у роботі, окрім «Саги про Ньяля», є «Сага про Гіслі», «Сага про названих братів», «Сага про людей з Долини Лососів», «Сага про людей з Піщаного Берега», «Сага про Греттіра», «Сага про Егіля», «Сага про Глума Вбивцю» та «Сага про ісландців». Інші саги доповнюють

загальну картину, яку ми реконструюємо на прикладі перелічених текстів, тож ми не будемо детально зупинятися на них.

«Сага про Гіслі», так само як і «Сага про Ньяля», є однією з найвідоміших родових ісландських саг. Це одна з саг, яка вирізняється своєю сюжетною та стилістичною збагаченістю та символічною пронизаністю. Сага описує події, що відбулися у 962-978 роках, однак записана вона була приблизно в середині XIII століття. Вона дійшла до нашого часу в двох редакціях: більш розлогій, але пошкодженій, а також короткій, що збереглася повністю. Для нашого дослідження вона найбільш цінна відображенням вірувань у духів-двійників та роллю і місцем віщих снів, особливо відображення долі через них [14: 22, 24, 30, 33, 34].

«Сага про названих братів», «Сага про людей з Долини Лососів», «Сага про Егіля» та «Сага про Глума Вбивцю» дійшли до нашого часу в декількох списках, однак основна редакція базується на манускрипті *Möðruvallabók* (AM 132 fol.), який є збіркою родових саг, що дійшли до нашого часу в найкраще збереженому вигляді. Всі три саги описують епізоди родовой ворожнечі, однак «Сага про Егіля» цінна для нас описами скальдичного мистецтва, ролі та впливовості скальдів у скандинавському суспільстві [7: 59-61], а також свідченнями про магичні практики та рунічні замовляння, якими володів Егіль [7: 1, 72], що співставляється з археологічними знахідками, зокрема ліндгольмським амулетом.

«Сага про названих братів» та «Сага про людей з Долини Лососів» більше зображують перед нами побутові практики, епізоди гостинності, розкривають картину соціальних взаємозв'язків усередині суспільства, допомагаючи краще сформулювати бачення та розуміння їхнього функціонування. «Сага про Глума Вбивцю», як і «Сага про Гіслі», особливо цінна у контексті аналізу віщих снів та їхнього впливу в скандинавському суспільстві [40: 19, 21].

«Сага про людей з Піщаного Берега» та «Сага про Греттіра» в контексті проведеного дослідження цінні згадками зустрічей із мерцями, їхнім зображенням та тим, яку роль вони відігравали у загальних світоглядних уявленнях скандинавів [15: 32-35; 10: 34].

«Сага про ісландців» є головним джерелом, що висвітлює події громадянської війни в Ісландії у XIII столітті. На відміну від більшості саг, у цього тексту є конкретний автор — племінник Сноррі Стурлусона, Стурла Тордарсон. Оригінал, написаний Стурлою, не зберігся до наших часів, але сага дійшла у складі великої компіляції — «Саги про Стурлунгів», що збереглася у двох рукописах. «Сага про ісландців» цінна для аналізу та відображення пізньосередньовічного ісландського суспільства на заході ісландської незалежності, а також яскраво зображує як внутрішню боротьбу за владу, так і процеси посилення церковного впливу, перебіг подій, що призвели до втрати Ісландією незалежності та підпадання під владу норвезького короля [25: 20, 26, 76, 88, 197].

У контексті аналізу родових саг як явища, не можна оминати увагою явище королівських саг. Варто зазначити, що, на відміну від родових саг, королівські саги містять на собі більш помітний вплив загальноєвропейських літературних тенденцій [116]. Так, по деяким королівським сагам (зокрема по «Сазі про Олава Трюггвасона» та «Сазі про Олава Святого») можна прослідкувати вплив на їхню форму і наповнення агіографічних, житійних текстів, хоча зазвичай манера викладу в королівських сагах мало відрізняється від манери викладу у родових сагах та надає розповідний, фактографічний опис подій та людей, які в них брали участь.

Однак на відміну від родових саг, королівські саги описують життя та діяльність конкретної людини, акцентуючи увагу саме на особистості та її діяннях, наближаючи, але не перетворюючи королівські саги до жанру хроніки [116; 108]. У той же час родові саги описують події, зазвичай

ворожнечу між декількома сім'ями, а отже і всіх втягнутих у них учасників, їхній родовід, висловлювання, дії тощо.

Найчастіше у роботі ми посилаємося на «Сагу про Інґлінґів» — напівлегендарну сагу, що розпочинає собою велику збірку королівських саг «Коло Земне» авторства Сноррі Стурлусона. Найціннішим у цій сазі для нашого дослідження є початкові розділи, в яких проводиться родовід скандинавських богів, зображених як людей, що мігрували з країни, що зветься Азія [41: 1]. Також сага містить цінні згадки про чаклунське мистецтво [41: 7]. Загалом розділи, присвячені богам, показують нам унікальну картину переплетення божественного і людського, наділяючи богів смертним походженням і в той же час підіймаючи до божественного рангу смертних.

«Сага про Олава Трюгтвасона» та «Сага про Олава Святого» з цієї ж збірки надають нам свідчення про норвезьке бачення та сприйняття Ісландії як частини спільного культурного простору. «Сага про Олава Трюгтвасона» описує з норвезької ретроспективи хрещення ісландців, а «Сага про Олава Святого», зображуючи життя та правління норвезького короля-християнина, який згодом став святим покровителем Норвегії, містить велику кількість проявів язичницької традиції [30: 9, 19, 30, 39, 68-69, 201].

Говорячи про авторство королівських саг, слід відмітити, що так само як і в родових сагах, автор не позиціонував і не розумів себе саме як автор. Він виступав лише в якості записувача, того, хто зафіксував об'єктивні (з точки зору колективного середньовічного ісландського сприйняття їх як об'єктивних) події так, як вони трапилися. Саги як королівські, так і родові, таким чином, продукт скоріше неусвідомленого авторства, аніж результат цілеспрямованої творчості [116; 108].

Авторство саме як авторство відігравало ключову роль у поезії скальдів, яка щедро супроводжує саги, але на яку ми хочемо звернути увагу окремо. Виключна роль автора та його поява як суб'єкта літературної діяльності

доволі яскраво виражена вже у текстах самих саг [7; 8; 12; 14; 17; 18; 27; 30; 35].

Скальдична поезія стала проміжною ланкою у переході від колективної неусвідомленої творчості до конкретного авторства [224; 208]. Як таке воно ще не стосувалося змісту (вірші скальдів, подібно сагам, описують, констатують факти, а не власну творчість), однак розповсюджувалося на форму, тобто самі по собі вірші мали чітко фіксованого автора, який їх склав.

Не маючи змоги впливати на зміст, скальди впливали на форму, ускладнюючи її та як автори надаючи їй індивідуальних рис. Скальди усвідомлювали себе авторами своїх віршів, вони пишалися ними, вони прагнули до того, щоб їхні вірші були хорошими. Мистецтво кожного скальда цінувалося окремо, за нього щедро платили та його могли використовувати в якості викупу свого життя, про що ми знаходимо доволі красномовний епізод у «Сазі про Егіля» [7: 59-61].

Скальдична поезія у своїй основі — язичницьке мистецтво. В якості художніх тропів у ній використовуються кеннінги та гейті, які у більшості своїй базуються на міфологічних запозиченнях та сюжетах. Вичерпний список засобів виразності та їхнього походження ми знаходимо у «Молодшій Едді», а саме у частині Мови поезії, де Сноррі Стурлусон передає міфологічні сюжети та надає пояснення багатьом кеннінгам, розповсюдженим у скальдичній поезії [1, с. 157-377].

Використання кеннінгів, які, наприклад, називають конунга одним з багатьох імен Одіна і тим самим прирівнюють його до нього, для християнських поетів та правителів будь-якої іншої європейської країни могло бути недоцільним та неприпустимим, однак кеннінги були головним засобом скальдичної виразності, у той час як головним завданням самої скальдичної поезії було прославлення подвигів переможних конунгів і ярлів та возвеличення хоробрості й доблесті героїв саг [7; 8; 12; 14; 17; 18; 25; 27;

30; 35]. У набагато меншій мірі скальдична поезія зображувала побутові сюжети, або сюжети, які не пов'язані з битвами і протистояннями [7; 12; 14; 17; 25; 27].

Варто говорити про те, що вірші скальдів серед усього корпусу письмових джерел — найдостовірніше та найправдивіше джерело [116, р. 84]. «Бо хоча у скальдів є звичай більше за все хвалити того правителя, перед яким вони знаходяться, жоден скальд не наважився би приписувати йому такі діяння, про які всі, хто слухають, та й сам правитель, знають, що це брехня і небувальщина. Це було б насмішкою, а не похвалою» [41], — про це йдеться на початку «Кола Земного». І враховуючи, що автором цієї збірки королівських саг був Сноррі Стурлусон, відомий як один з останніх скальдів XIII століття [25], його вислів можна не піддавати сумнівам. Попри це, специфічність форми і складність сприйняття сучасною людиною дещо ускладнює цілком коректну інтерпретацію скальдичної поезії.

Говорячи про міфологічні сюжети, неможливо оминати своєю увагою міфологічні збірки «Старшої Едди» та «Молодшої Едди», свідчення яких залучені для розкриття проблематики язичницьких вірувань ісландців.

«Старша Едда» є збіркою поетичних пісень, які присвячені суто міфологічним сюжетам про богів та героїчному епосу про пригоди Сігурда Вбивці Фафніра, предтечі німецької «Пісні про Нібелунгів» [2, с. 10]. Єдиного автора чи записувача «Старша Едда» не має і була створена у другій половині XIII століття [2, с. 5]. Сформована з усної традиції, ця збірка є важливим джерелом відображення як германської культурної спадщини (цикл пісень про Сігурда), так і відображає релігійні уявлення і найважливіші аспекти культурної пам'яті скандинавів, які частково майже дослівно переплітаються з більш пізньою «Молодшою Еддою».

«Молодша Едда», на відміну від «Старшої Едди», була написана ісландським політичним та культурним діячем Сноррі Стурлусоном приблизно у 1222-1225 роках. Однак нам невідома початкова структура

джерела та його зміст, адже дійшло воно до наших часів у списках більш пізньої епохи (не пізніше початку XIV століття).

«Молодша Едда» складається з чотирьох частин: Пролог, Видіння Гюльві, Мова поезії та Список віршованих форм. Пролог є певним вступом до роботи, у загальних рисах розказуючи про походження скандинавських богів. Видіння Гюльві представлене як діалог між легендарним шведським конунгом Гюльві з богами Високим, Рівновисоким та Третім, у якому конунг ставить запитання про виникнення та облаштування світу, появу богів та їхні подвиги тощо. Третя частина — Мова поезії — пояснює походження та інтерпретацію кеннінгів та гейті, які найчастіше використовуються у поезії скальдів. Частина з цих пояснень теж пов'язана з міфами, тому Мову поезії з точки зору вивчення міфології можна вважати доповненням до Видіння Гюльві. І остання, четверта частина, Список віршованих форм, ілюструє типи поетичних форм, які використовувалися у скандинавській поезії.

Доповнюють сагову інформацію археологічні джерела, надаючи матеріальне свідчення релігійних вірувань, суспільних структур і культурних контактів епохи. Розгляд археологічних джерел дає цінне, хоч і неповне уявлення про складний процес формування релігійної ідентичності в регіоні.

Археологічні знахідки демонструють не лише збереження традиційної символіки та культових практик, але й активне засвоєння християнських елементів у релігійний побут і побутові ритуали. У результаті утворився своєрідний синкретизм, який відобразився у становленні нових форм культових споруд, предметів та обрядів, що поєднували елементи обох традицій. Завдяки археологічним розкопкам, проведеним упродовж XX-XXI століть у Норвегії, Швеції, Данії та Ісландії, вдалося сформувати ціліснішу картину життя північних народів у період переходу від язичництва до християнства [107; 111; 122; 139; 161; 183; 191].

Велике значення для реконструкції духовної сфери мають також *вівтарні та культові місця*. Розкопки в Уппсалі, яку джерела описують як головний культовий центр давньої Швеції [41; 13], підтвердили існування сакрального комплексу з курганами, жертвними майданчиками та святилищами, що свідчить про розвинену систему жертвоприношень і ритуалів, присвячених богам родючості — Фрейру, Фреї та Одіну [108; 112; 122]. Аналогічні релігійні осередки, часто поєднані з пізнішими християнськими церквами, вказують на перехідність релігійної традиції: християнські святині нерідко зводилися на місцях стародавніх язичницьких капищ, продовжуючи сакральну тяглість простору [107; 112; 116].

Не менш важливими є знахідки *рунічних амулетів*, інколи поєднані з очевидно християнськими символами та написами [139; 161; 183; 191], які свідчать не лише про поступове утвердження нової віри, а й відображають синкретизм старого і нового релігійного світогляду в період X-XI століть.

Археологічні джерела у нашому дослідженні є допоміжним комплексом, який допомагає в інтерпретації та підтвердженні сагових свідчень та еддичних пісень. Матеріальні пам'ятки засвідчують прописаний у родових сагах синкретичний процес переходу від язичництва до християнства та поєднання старих і нових вірувань, показуючи не лише релігійні трансформації, але й сталість соціальних структур, ритуальної символіки та художніх образів, які знайшли відображення у *літературній традиції*.

Говорячи про не ісландські тексти, перш за все маємо згадати «Діяння архієпископів гамбурзької церкви» Адама Бременського [13]. Це важливе джерело для вивчення релігійних уявлень та діяльності церкви, зокрема у контексті християнізації північних регіонів. Текст, створений у XII столітті, відзначається документальною точністю та детальністю описів, що дозволяє реконструювати як церковне життя, так і релігійно-світоглядні настрої того часу. Основним джерелом для Адама Бременського були власні спостереження та перекази, що збереглися у інших церковних документах і

хроніках, а також усна традиція. Водночас, для достовірності інформації автор залучав архівні матеріали, церковні архіви і письмові джерела, що підсилює історичну цінність його праці.

В контексті нашої теми особливий інтерес має IV книга, в якій автор описує скандинавські країни, особливо Данію та Швецію [13]. Ці описи дозволяють порівняти християнський світогляд автора-клірика із язичницькими віруваннями місцевого населення, які збереглися попри офіційне хрещення. «Діяння архієпископів» містить не лише історичний опис із богословськими коментарями, а описи місць культової діяльності, що робить його цінним джерелом не лише для історії церкви, а й для співвідношення релігійних уявлень і народної віри. Враховуючи час створення тексту, можна стверджувати, що зміст доволі точно відображає взаємовпливи між християнством і скандинавськими світоглядними моделями, що дає змогу глибше зрозуміти процес формування релігійної ідентичності у регіоні.

Ще одним цінним джерелом є праця данського хроніста Саксона Граматика «Діяння данів», створена також в XII столітті. «Діяння» загалом описують історію данського правлячого роду, однак для нас цікавими є, по-перше, міфологічні інтерпретації деяких сюжетів, а по-друге, зазначене у вступі до першої книги Саксоном те, що він користувався під час написання своєї праці розповідями обізнаних ісландців [37], що підкреслює статус ісландців як хранителів загальноскандинавської історичної пам'яті.

Праця, хоч і написана у межах класичної латинської традиції, поєднує міфологічні описи та історичні факти, які відображають глибоку інтеграцію фантастичних елементів та реальних подій. Одним із ключових аспектів праці є відображення уявлень про язичницькі релігійні обряди і божественну сутність предків, які формували ідентичність народу. При цьому не варто забувати про те, що офіційним замовником «Діяння данів» був данський король, тож Саксон писав, виходячи із політичної

кон'юнктури, яка його оточувала, що дозволяє нам поглянути на відомі сюжети під іншим кутом.

Останньою серед джерел не ісландського походження є «Хроніка» Тітмара Мерзебурзького, яка поєднує хронологію подій із елементами релігійної ідеології. Автор, будучи загалом християнським істориком, прагнув співвіднести історичні факти з оцінками з точки зору християнського світогляду, що проявлялося у виборі тем і характеристиках персонажів. При цьому його оповідь відображала не лише зовнішні події, а й багато в чому орієнтувалася на ідею божественної підтримки і суду, що проявлялося у зображенні суспільних та військових конфліктів.

Для нас цінність представляє перша книга «Хроніки», де описуються скандинавські уявлення через призму європейської християнської ідеології [38]. «Хроніка» Тітмара поєднує хронологію з елементами міфології, часто відтворюючи уявлення про скандинавське минуле як про епоху героїв і надприродних сил. Світоглядні наративи Тітмара слугують не лише історичним джерелом, а й інструментом позначення меж людського і божественного в скандинавській культурі, що проявляється у контексті середньовічних уявлень про історичну долю.

Нижче представлений джерелознавчий опис основних рукописів родових саг, використаних у дослідженні:

Reykjabók (AM 468 4to). Рукопис, створений між 1300 та 1325 роками, складається з трьох частин: «Саги про Ньяля», окремо винесених скальдичних віс із «Саги про Ньяля», а також молитви до Діви Марії. Знаходиться у Копенгагені, в Арнамагнеанській колекції [57].

Написаний на пергаменті, містить 193 аркушів (225x157 мм). Аркуші 1-6: 1+6, 2+5 і 3+4 поєднуються. Два крайні аркуші були втрачені, але в XVII столітті було вставлено новий форзац, внутрішній край якого заокруглений позаду аркуша 6 [57].

У тексті присутні дві лакуни, кожна лакуна займає один аркуш. Перша лакуна після аркуша 6 замінена на вставну стулку у XVII ст., але напис на ній настільки нечіткий і розмитий, що його можна прочитати лише частково. Друга лакуна після аркуша 33 не була замінена, тому частина саги відсутня. Також є отвори в аркушах 29, 46, 47, 70 і 92 і розриви в аркушах 6, 22, 32, 33, 40, 48, 49, 51, 54, 63, 65, 71, 81 і 83; у деяких частинах рукопису пергамент потемнів або присутні нечіткі написи, через що ці частини читаються важко [57].

Сага написана старим ісландським готичним стилем. На сторінці 1r «Саги про Ньяля» присутній єдиний оздоблений ініціал — це *littera florissa* розміром у 9 рядків. На сторінках 24r-v, 29r, 31v, 32v, 33r, 37r, 39r, 40v, 47v і 52r розміщені різні вірші, що належать до тексту, написаного на полях рукою сучасника, але ймовірно, іншим писарем, а не записувачем саги. На сторінках 43v і 50r присутні виправлення на полях; на сторінці 50v міститься примітка на полях, зроблена пізнішою рукою. На сторінці 93v містяться вірші, додані до саги [57].

Рукопис було написано в Ісландії на початку XIV століття. Відомо, що рукопис належав таким особам: Інґ'ялдуру Іллугасону у 1560-1643 роках, закомовцю з Рейкіра у Мідфіордурі; Йоуну Інґ'яльдсону, про якого майже нічого невідомо; Торкелю Арнґрімссону, Якобу Голіусу, який отримав кодекс у 1652 році, та Нільсу Фоссу, який отримав кодекс у 1696 році. Про це на звороті першого форзацу є записи. Найдавнішою відомою батьківщиною рукопису є Рейкір, тож його назвали Рейк'ябок. Арні Магнуссон придбав книгу у Нільса Фосса у 1707 році, про що є свідчення на сторінках 84v-85r в АМ 435 а 4то [57].

Kálfalækjarbók (AM 133 fol.). Рукопис, створений приблизно у 1300 році, складається виключно зі «Саги про Ньяля». Наразі зберігається в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [50].

Написаний на пергаменті, містить 95 аркушів (302x209 мм). Заголовки розділів виділені червоним кольором. Рукопис містить лакуни, всередині бракує багатьох сторінок і в багатьох місцях текст нерозбірливий через пошкодження вологою та зношеність. Більшість сторінок також пошкоджені. Вони містять отвори, від їхніх країв до середини пергамент потемнішав, що призводить до складного читання тексту (наприклад, на сторінках 10, 12, 21, 22, 38, 65, 92-95 та інших) [50].

Текст написаний однією рукою, його писар невідомий. Заголовки розділів виділені червоним кольором, у більшості місць вони вицвіли або зовсім зникли (наприклад, на сторінках 21v, 37v і 40v). Присутні ініціали в декількох кольорах. Найпоширенішими є зелені та червоні ініціали, але присутні також сині та білі. Початкова літера на аркуші 59v зображує воїна на коні. На полях сторінки 72r вміщено малюнок (голова людини) [50].

Рукопис був написаний в Ісландії та датований приблизно 1300 роком. Арні Магнуссон отримав кодекс у 1697 році від преподобного Тордура Йоунссона зі Стадастадура, до якого він потрапив від фермера Фіна Йоунссона з Калвалаку в Мюрасюслі. Звідси рукопис отримав свою назву [50].

Möðruvallabók (AM 132 fol.). Рукопис, написаний у 1330-1370 роках, складається з одинадцяти родових саг: «Саги про Ньяля», «Саги про Егіля», «Саги про Фіннбогі Сильного», «Саги про союзників», «Саги про Кормака», «Саги про Глума Вбивцю», «Саги про синів Дроплауг», «Пасма про Півний Каптур», «Саги про Галльфреда Складного Скальда», «Саги про Людей з Долини Лососів» та «Саги про названих братів». Наразі зберігається в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [49].

Написаний на пергаменті, містить i+200+i аркушів (335x240 мм). Рукопис в цілому добре зберігся [24]. Написаний рукою невідомого автора, однак на віршах у «Сазі про Егіля» почерк змінився [49].

На сторінці 61r є простий малюнок повішеного; на сторінках 61v та 62r декілька малюнків, також на сторінці 61v зображення двох чоловіків, що б'ються, яке супроводжується текстом: «Тут б'ються Егіль Скаллагрімссон та Лййот». На сторінці 87v зображена маленька людська голова, напівлиса і з бородою, вірогідно, зображення Егіля, тому що малюнок знаходиться там, де описується його зовнішність [49].

Hauksbók (AM 544 4to). Рукопис, створений між 1290 та 1360 роками. Складається з сімнадцяти частин: перша, друга, шоста та сімнадцята — латиномовні трактати; п'ята, восьма, дванадцята та п'ятнадцята — ісландськомовні трактати; третя частина — варіант «Пророцтва вьольви» зі «Старшої Едди»; четверта та сьома — ісландські переклади, т.з. «Сага про троянців» і «Сага про бриттів»; дев'ята, десята, одинадцята, тринадцята, чотирнадцята та шістнадцята — ісландські саги: «Пасмо про Гемінга Аслакссона», «Сага про Гервара та Гейдрека», «Сага про названих братів», «Сага про Ейріка Рудого», «Сага про скальда» та «Пасмо про синів Рагнара». Наразі зберігається в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [60].

Написаний на пергаменті, містить 107 аркушів (243x158 мм). Рукопис містить лакуни у трьох місцях: після чотирнадцятого аркуша вирізано два аркуша; після шістдесят восьмого відсутній один; після сімдесят шостого втрачено щонайменше вісім аркушів. Декілька аркушів пошкоджені надривами або мають неправильну форму; деякі пошкодження призвели до втрати закінчень частини рядків у різних частинах кодексу [60].

Наступні аркуші: 2, 9-10, 15-28, 30, 32-35, 37-38, 40-43, 45-47, 49, 51, 53-60, 67-68, 70, 74 -80, 82, 86, 88-89, 95, 97-100 — є порваними. На аркуші 82 відірван кутик, а аркуші 19, 21 и 59 лише половинного розміру, хоча, вірогідно, нижня частина цих аркушів була порожньою, тому що відсутність нижньої частини не призвела до втрати тексту [60].

Декілька аркушів знаходяться у поганому стані через вологість та зношеність. Вони потемнішали, через що в деяких місцях у XVII столітті

місця, які вицвіли, були наведені чорними чорнилами, зокрема Бріньольвом Свейнссоном були наведені сторінки 1v, 3r, 4r, 5r, 6v, 8v, 9r, 10r, 14r-v, 22r, 30v, 36r-52v, 72v, 77r, 78r, 103r, 104r [60].

Рукопис написаний чотирнадцятьма почерками. Першим почерком написані сторінки 1r-14v, можливо він належав норвежцю. Другим — сторінки 15r-18v:31 ранньоготичним стилем. Третім написано лише чотири рядки на сторінках 18v:31-35. Четвертий почерк зустрічається на сторінці 19r, а на сторінці 19v — п'ятий. Шостий почерк вважається ісландським і зустрічається на сторінках 20r-21r. Сьомим написано сторінки 22r-34r, 36r-59r, 60r-80r:26, 99r:14-100r:2 та 101v-107v:5 у готичному стилі. Цей почерк схожий на почерк писця АМ 371 4to, й ідентифікується як рука Гаука Ерлендссона [60].

Восьмим почерком написано сторінку 35v. Дев'ятий називають «першим ісландським секретарем», тому що він використовує ісландську орфографію; з'являється на сторінках 80r:26–81r:7, 81r:9–85v та 87r:14–99r:14. Десятим написано сторінки 81r:7-9, одинадцятим — 86r:1-7, дванадцятим — 86r:7-87r:13 [56]. Тринадцятий почерк називають «другим ісландським секретарем», і його рука зустрічається на сторінках 100r:3-101r. Останній, чотирнадцятий, почерк зустрічається на сторінках 107v:-5-42 [60].

Кожен новий розділ починають крупні перші букви різних кольорів. На сторінці 19r зображено Єрусалим з найбільш важливими будівлями міста. Також рукопис містить декілька маргіналій, деякі з яких складаються з окремих літер, а деякі — фігур, як малюнок на сторінці 8v, де зображено чоловічу голову у капелюсі. Також зустрічаються коментарі ісландською, а на пустих сторінках 34v-35r записано висловлювання про Христа, рунічну абетку, вірш латиною на релігійну тематику та малюнок обличчя [60].

Сторінки 1r-18v:31 були створені у Норвегії; інша частина — в Ісландії. Припускається, що початково рукописом володів Гаук Ерлендссон, а після його смерті протягом трьох століть він передавався його нащадкам [56].

Наступним відомим власником рукопису був Б'ярні Ейнарсон, а після його смерті — спочатку священник Арнгрімур Йоунссон, а потім фермер Бйорн Йоунссон зі Скарди, який, згідно листа єпископа Голара, Торлакура Скуласона, до Оле Ворма, отримав рукопис у 1636 році. З 1660 по 1670 роки рукописом володів єпископ Бріньольв Свейнссон. Після його смерті рукопис потрапив до Арні Магнуссона [60].

Flateyjarbók (GKS 1005 fol.). Рукопис, написаний у 1387-1394 роках, складається з тридцяти чотирьох частин (десята частина, «Сага про Олава Трюгтвасона», складається ще з сорока восьми частин), які утворюють два томи. Наразі зберігається в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [65].

Написаний на пергаменті, містить у першому томі ii+116+ii аркушів (415-422x290-297 мм); у другому — ii+109+ii аркушів (418-422x283-297 мм). Рукопис зберігся у достатньо хорошому стані, на сторінках 116-132 помітні плями від масла чи жиру. Невеликі плями супроводжують весь рукопис. Деякі сторінки сильно порізані (сторінки 8, 15, 16 та 24) [65]. Написаний двома руками — Йона Тордарсона та Магнуса Торгалльссона.

Весь рукопис прикрашений кольоровими ініціалами, а також різними сюжетними персонажами у важливих місцях кожного розділу. Кожен з цих малюнків описує важливі моменти епізоду чи розділу, в них використовуються п'ять основних кольорів: жовтий, жовто-коричневий, сіро-блакитний, зелений та червоний [65].

Рукопис написаний в Ісландії у 1387-1394 роках. «Аннали Плаского Острову», якими рукопис завершується, стверджують, що Йон Тордарсон поїхав за кордон у 1388 році, через що вважається, що його частина була написана у 1387-1388 роках. «Аннали» завершуються у 1394 році, тому Магнус Торгалльссон мав написати свою частину у 1389-1394 роках. Про життя авторів практично майже нічого невідомо, окрім того, що вони були священниками [65].

GKS 2845 4to. Рукопис, написаний у 1440-1460 роках, складається з дев'яти частин та містить у собі дві родові саги («Сага про союзників» та «Пасмо про Орма Сторольвссона»), п'ять саг про давні часи («Сага про Грольва Пішохода», «Сага про Інгвара Мандрівника», «Пасмо про Норна-Геста», «Сага про Гальва і воїнів Гальва» та «Сага про Гервара і Гейдрек»), одна сага про святих («Сага про Ейріка Мандрівника»), а також «Пасмо про Раудульва», що відноситься до королівських саг. Наразі зберігається в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [66].

Написаний на пергаменті, складається з 73 аркушів (173-184x128-137 мм). Сторінки 5, 7, 23, 61 та 63 неправильної форми. Розмітка аркушів зроблена тушшю (ар. 1-70) на верхньому полі через кожні десять аркушів, а також на аркушах 43, 51-54 і 73. У рукописі відсутні сторінки 52 та 53, 54 та 55, 57 та 58, 59 та 60, 65 та 66 і 73. Текст на 53 сторінці раніше був приклеєний до передньої панелі, де видні залишки пергаменту. На сторінках 1, 2, 6, 20, 23, 26, 37, 56 та 60 видні оригінальні отвори; на сторінках 1, 17, 53 та 67 більш пізні дірки, що частково псують текст. На 44 сторінці вирізано нижнє поле; на сторінках 13, 19 і 61 вирізано вкладку та пропущено через отвір у нижньому полі, через що вона служить закладкою на позначення початку розповіді [66].

Текст написаний двома почерками, обидва належать невідомим писарям: перший на сторінках 1r-32r:5 і 55r-73v, другий — 32 r:6-54 v. Рукопис оздоблений червоними ініціалами, заголовки у частині першого писця записані червоним кольором. Присутні різноманітні малюнки по всьому рукопису: на сторінці 14r зображена тварина, на 17r — верхня частина людини і прикраса з листя, на 18r — голова людини, на 25r — голова, на 26v — прикраса з листя, на 29r — тварина, на 31r — дракон червоного кольору, на 59v — декоративні літери GS, на 64r — голова та чоловічок [66].

На сторінках 5v і 13v рукою писця зроблені доповнення. На сторінці 31r присутній початок гімну, який вперше з'явився у збірці гімнів Гудрандура у

1589 році: «Богу най буде вічна хвала». На сторінці 53r записано *Fragmenta Islandica* після того як рукопис потрапив у Гавнар, але до того як кодекс потрапив до колекції рукописів. На сторінках 35v, 41v, 48r та 59r містяться особисті імена. На сторінці 16v видна копія нерозбірливого тексту, яка міститься вверху сторінки 17r, зроблена рукою XVII століття. На сторінках 3v, 63v та 73v окремі слова та речення з тексту; на сторінках 63v і 64r-v, 65r-v, 73r-v — вказівники для позначення вірша у тексті. На сторінках 70v-72r вірші пронумеровані римськими цифрами. Найпізнішими доповненнями є заголовки частин, які додав Йоун Ейрікссон, бібліотекар Королівської бібліотеки (1781–1787), також на сторінках 2v і 72v видно марку з Королівської бібліотеки [66].

Рукопис було створено в Ісландії близько 1450 року. Лінгвістичні особливості, а також запис «Саги про союзників» вказують на те, що кодекс був написаний на заході або північному-заході країни. Про історію рукопису нічого невідомо до того часу, коли Тормодур Торвасон купив його в Ісландії для данського короля у 1662 році та перевіз у Гавнар, у Королівську бібліотеку. У 1682-1704 роках Тормодур взяв рукопис у тимчасове користування, і Астейр Йоунссон зробив його часткову копію [66].

Skálholtsbók (AM 557 4to). Рукопис, написаний у 1420-1450 роках, складається з дванадцяти частин: двох лицарських саг («Сага про Вальдимира» та «Сага про Дамусті»), чотирьох родових саг («Сага про Гуннлауга Зміїний Язик», «Сага про Галльфреда Складного Скальда», «Сага про Ейріка Рудого» та «Пасмо про Стува»), однієї саги про сучасність («Сага про Гравна Свейнбьярнарсона»), чотирьох пасем з корпусу королівських саг («Пасмо про Рьогнвальда і Рауда», «Пасмо про Грої Простака», «Пасмо про Карла Нещасливого» та «Пасмо про Свейнкі Стейнарссона») і однієї саги про святих («Сага про Ейріка Мандрівника»). Наразі зберігається у Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [62].

Написаний на пергаменті, містить 48+і аркушів (157-215x134-171 мм). Аркуші різного розміру, деякі мають неправильну форму. Був створений на поганому матеріалі, через що кодекс доволі брудний, а текст у деяких місцях неакуратний. По всьому рукописі присутні чорнильні плями. Оригінальні отвори присутні на сторінках 2, 4, 16, 25, 32-33 і більш пізні пошкодження на сторінках 30 та 40. Верхня частина 44 аркушу була відірвана, але наразі реконструйована. Сторінки 6v, 7r і 39v пошкодженні від води [62].

У рукописі відсутні лицьова та зворотна сторона, після деяких сторінок відсутні від одного до шести аркушів. Висувається припущення, що писців у кодексу було двоє. Поля для ініціалів та заголовків не заповнені, за виключенням сторінок 16v и 24v, де помітні сліди червоного кольору на місцях перших літер. На сторінках 4r, 17v, 27v-28r, 31v, 37r, 40v, 43r, 46v присутні виправлення писця; на сторінках 2v, 10v, 16v, 18v, 19r, 20r, 23v, 24v, 25v, 26v, 38v — примітки до тексту. На сторінках 27r, 47v присутні загальні примітки. Незрозумілі приписки є на сторінках 1v, 4v, 6v-7v, 10r-v, 12v, 13v-14v, 16v, 17v, 18v, 24v-26r, 27v-32v, 33v, 34v, 35v-36r, 37r, 38r-v, 40r, 43v-44r, 46r-47r. Нумерація сторінок зроблена у XVII столітті [62].

Арні Магнуссон отримав рукопис від Йоуна Торкельссона, і він належав або скальгольтській церкві, або єпископу Бріньольву Свейнссону, про що згадується у примітках на початку рукопису [62].

AM 426 fol. Рукопис, написаний у 1670-1682 роках, складається з двадцяти восьми частин, з яких двадцять п'ять — родові саги. Наразі знаходиться в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [54].

Кодекс написаний на папері з водяними знаками, містить і+317+і аркушів (307x195 мм). Рукопис прикрашений численними малюнками, зокрема на сторінках 2v, 79v та 143v знаходяться зображення Егіля Скаллагрімссона, Греттіра Асмундарсона та Гудмунда Могутнього відповідно. Схоже зображення Ньяля міститься у Lbs 3505 4to з підписом Магнуса Кетільссона.

Автором усіх чотирьох зображень є, вірогідно, Г'ялті Торстейнссон з Ватнсфіорда [54].

Титульна сторінка прикрашена червоними, синіми та чорними кольорами і кольоровою рамкою із плетеною стрічкою. Кольорові ініціали на початку багатьох саг, а також декоративні літери прикрашають більшість розділів. На нижніх полях присутні коментарі рукою Йоуна Олавссона з Грунनावіку. Написаний манускрипт був між 1670 та 1682 роками для Магнуса Йоунссона у Вігурі, головним чином Магнусом Торольвссоном, але частково Тордом Йоунссоном у Скарді (1670) і в Страндселі (1672), а також Йоуном Тордарсоном (1680-1681) [54].

АМ 556 а 4то. Рукопис, написаний у 1475-1499 роках, складається з чотирьох частин: три родових саги («Сага про Греттіра», «Сага про Гіслі» та «Сага про Гьорда та острів'ян») і однієї лицарської саги («Сага про Сігурда Хороброго»). Наразі знаходиться у Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [61].

Написаний на пергаменті, містить i+88+i аркушів (226-250x180-207 мм). Сторінки 88v (більша частина) та нижня половина 88r пусті. Між аркушами 44 і 45 відсутні чотири сторінки, нижнє поле сторінки 83 обрізано. Зі сторінки 52 (за виключенням перших десяти рядків) і 53r (до нижнього рядка) текст зішкрябан. Присутні залатані отвори на сторінках 3, 15, 28, 72, 74, 85, які частково пошкодили текст [61].

На сторінках 53v та 70r присутні великі декоративні ініціали. Ініціали різнокольорові, але на деяких сторінках фарба частково стерлася. Заголовки виділені червоним, але в деяких місцях є лише залишки фарби. На сторінці 88v — записка, написана рукою, що приписується Йоуну Арнгрімссону [61].

Рукопис було створено в Ісландії наприкінці XV століття. Початково він був частиною єдиної книги разом з АМ 556 b 4то. Арні Магнуссон отримав цю частину книги він невідомої людини, яка отримала її від Торда

Стейдорссона, який володів обома частинами і отримав їх у власність від Гіслі Магнуссона з Глідаренді [61].

AM 445 c I 4to. Рукопис, створений у 1390-1425 роках, складається з двох частин: «Саги про Глума Вбивцю» та «Саги про Гіслі». Наразі знаходиться у Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [56].

Написаний на пергаменті, містить п'ять аркушів (216-270x175-240 мм). Аркуші 2-5 порізані зверху і знизу, могли слугувати обкладинкою книги. Текст написаний однією рукою, яка належить невідомому писарю, однак два рядки на сторінці 5vb вірогідно написані рукою Тордара Тордарсона, священника з Нордюрланда [56].

Рукопис був створений в Ісландії приблизно наприкінці XIV — на початку XV століття. Можливо, раніше він був частиною цілої збірки, в яку входили кодекси AM 445 b 4to і AM 564 a 4to (Псевдо-Ватнсгірна). У XVII столітті потрапив у володіння Арні Магнуссона [56].

AM 149 fol. Рукопис, створений у 1690-1697 роках, складається з однієї «Саги про Гіслі». Наразі знаходиться у Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона. Написаний на папері, містить i+48+i аркушів (318x202 мм), аркуші 7r-11r та 48v порожні. Сторінки 1-95 пронумеровані, але на сторінках 1-48 присутня більш пізня нумерація червоним кольором. Рукопис написаний рукою Астейра Йоунссона, але Тормодур Торвасон додав своє ім'я та приказку зверху на першій сторінці [51].

Рукопис був створений у Норвегії, у Стангарланді, та датований 1690-ми роками. Це копія пергаментного рукопису, який знаходився у Королівській бібліотеці. Оригінал містив, окрім «Саги про Гіслі», ще декілька родових саг: «Сагу про названих братів», «Сагу про Торстейна сина Галля з Узбережжя», а також «Сагу про Гравна Свейнбьярнарсона». AM 149 fol. раніше був частиною більшого кодексу, який містив у собі також AM 157 g fol., AM 157 a fol., AM 154 fol., AM 157 c fol., AM 140 fol., AM 157 e fol., AM 164 k fol., AM 150 fol., AM 770 a 4to і AM 157 d fol. Арні Магнуссон отримав

кодекс у подарунок від удови Тормодура Торвасона у 1720 році та розділив його частини на окремі рукописи [51].

AM 160 fol. Рукопис, створений у 1635-1648 роках, складається з одинадцяти саг про ісландців: «Саги про людей зі Сварвадардаля», «Саги про Гіслі», «Пасма про Орма Сторольвссона», «Саги про Гьорда та острів'ян», «Саги про Хитрого Рева», «Пасма про grenландців», «Саги про Глума Вбивцю», «Саги про Гаварда з Льодового Фіорду», «Саги про Віглунда», «Саги про Галльфреда Складного Скальда» та «Пасма про Пивного Каптура». Наразі зберігається в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона [53].

Написаний на папері із водяними знаками, містить iii+344+iii аркушів (288x196 мм). Порожні сторінки: нижня частина 24r, 24v, 70r-74v, 147r-148v, 208v, 254r-257v, 298r-299v, 334r-335v. Нумерація сторінок була додана пізніше і міститься на кожній п'ятій сторінці. Шрифт потемнішав з часом, у деяких місцях наявні чорнильні плями. Рукопис написаний трьома писарями: сторінки 1-24r — рукою Пауля Свейнссона, сторінки 25r-54v — рукою Кольбейна Ганнессона, сторінки 55r-344v — рукою Йоуна Ерлендссона у Віллінгагольті. На сторінках 25r, 28r, 41v-42r, 43v, 54r є намальовані обличчя. Більш пізньою рукою присутні виправлення інтервалів, особливо в останніх розділах «Саги про Хитрого Рева» (сторінки 141v-146v) [53].

Рукопис був написаний в Ісландії, ймовірно, для єпископа Бріньольва Свейнссона десь між 1635-1648 роками. Належав першому стіфтамтмадюру (представнику данської корони та голові виконавчої влади в Ісландії) Ульріку Крістіану Гюлденльову до того, як потрапив до Арні Магнуссона [53].

AM 502 4to. Рукопис, створений у 1620-1670 роках, складається з однієї «Саги про Гаварда з Льодового Фіорду». Наразі знаходиться в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона. Написаний на папері, містить i+32+i аркушів

(208-210x166 мм). Сторінки 29-32 порожні, присутня оригінальна нумерація сторінок 1-56. Чисті сторінки на звороті не пронумеровані. Написаний однією рукою, яка належала преподобному Кетілю Йорунссону [59].

Рукопис був створений в Ісландії. Точна дата створення невідома, але виходячи з того, що активний письменницький період Кетіля Йорунссона припадав на 1620-1670 роки, працівниками Інституту Арні Магнуссона припускається, що кодекс був написаний приблизно у цей же час, про що зазначається на сторінці опису кодексу [59].

AM 156 fol. Рукопис, написаний у 1625-1627 роках, складається з п'яти томів: перший том містить «Сагу про Торстейна Білого» та «Пасмо про Торстейна зі Східних Фіордів», другий — «Пасмо про Торстейна Битого», третій — «Сагу про Гравнкеля Годі Фрейра», четвертий — «Пасмо про Гуннара Вбивцю Тідранді» та п'ятий — «Сагу про Гуннара, Дурня з Кельдугнупа». Наразі знаходиться в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона. Написаний на папері з водяними знаками, містить i+52+i аркушів (295x193 мм), сторінки 28v і 49 порожні. Сторінки 1-93 оригінально пронумеровані коричневим чорнилом. Пізніше було додано нумерацію олівцем на сторінках 1-49. Рукопис створений одним писарем, Йоуном Ерлендссоном [52].

AM 471 4to. Рукопис, створений у 1450-1500 роках, складається з семи частин: трьох родових саг («Сага про Торда Опудало», «Сага про Хитрого Рева» та «Сага про людей з Кільового Мису»), трьох саг про давні часи («Сага про Кетіля Лосося», «Сага про Гріма Волохаті Щоки» та «Сага про Одда Стрілу») та однієї лицарської саги («Сага про Віктора та Блавуса»). Наразі знаходиться в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона. Написаний на пергаменті, містить ii+108+iii аркушів (190x165 мм). Аркуш 13 чистий; сторінки 1-216 пронумеровані пізніше за час створення рукопису [58].

У рукописі багато лакун, зокрема після сторінок 5v, 12v і 85v. Початок «Саги про Одда Стрілу» неповний, а також неповне завершення «Саги про

Гріма Волохаті Щоки» та «Саги про Віктора та Блавуса». Кодекс пошарпаний і в багатьох місцях нерозбірливий; деякі аркуші порвані, забруднені та перфоровані. Заголовки виділені червоним, на уривках зі збірки гімнів латинської меси присутні нотні записи. Сторінка 1 має назву та зміст. Заголовки XVII ст. частково написані червоним чорнилом і ошатними літерами. Аркуші 55, 56, 59, 60 і 92 є вставними аркушами з почерком XVII ст. До того ж періоду належить аркуш 13, який є порожнім аркушем-вставкою для відображення прогалини в тексті. Рукопис був написаний в Ісландії. Арні Магнуссон отримав його від Магнуса Магнуссона в Ейрі в Сейдісфіордурі [58].

AM 445 b 4to. Рукопис, створений у 1390-1425 роках, складається з чотирьох частин: «Книги про заселення землі» та трьох родових саг: «Саги про людей з Озерної Долини», «Саги про людей з Боліт» та «Саги про людей з Піщаного Берега». Наразі знаходиться в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона. Написаний на пергаменті, містить 11 аркушів. Більшість сторінок пошкоджені через потертість та дірки. Аркуші 7 і 10 пошкоджені внаслідок порізки. Рукопис написаний трьома різними руками: сторінки 1r-5rb:5 написані невідомим писцем; сторінки 5rb:6-5va:13, 7rb:11-7v і 10va:30-11v належать невідомому писарю; сторінки 8r-10va:30 також належать невідомому писарю. Датується приблизно 1390-1425 роками. Усі аркуші спочатку належали до одного рукопису, Псевдо-Ватнсгірні, який містив різні саги. Можливо, що AM 445 c I 4to і AM 564 a 4to також належали до одного рукопису [55].

Арні Магнуссон отримав аркуші 9 і 10 від Орма Дадасіна у 1716 р. Інший аркуш із «Саги про людей з Піщаного Берега» (сторінка 6) він отримав у 1724 р. від Орма, який отримав його 8 травня того ж року. Рукопис був у володінні Тордара Йоунссона в Гітардалі в середині XVII століття [55].

AM 559 4to. Рукопис, створений у 1686-1688 роках, складається із «Саги про людей з Озерної Долини». Наразі знаходиться в Рейк'явіку, в Інституті

Арні Магнуссона. Написаний на папері, містить 82 аркушів (207x161 мм). Сторінка 82v порожня. Присутня оригінальна нумерація сторінок 1-163. Написаний рукопис рукою Асгейра Йоунссона. Кодекс створений у Копенгагені як копія з Ватнсгірни. Датується 1686-1688 роками на основі активної діяльності Асгейра Йоунссона [63].

AM 942 4to. Рукопис, створений у 1700-1782 роках, складається з «Саги про людей з Озерної Долини». Наразі знаходиться в Рейк'явіку, в Інституті Арні Магнуссона. Написаний на папері, містить i+37+i аркушів (155-160x125 мм). Сторінки 1-37 розмічені олівцем. Деякі слова потемніли через забруднення чорнилом (наприклад, сторінки 17v-18r). Написаний рукою Петура Йоунссона у Свейвнєй. Рукопис був написаний в Ісландії і датований XVIII століттям, але точніше датувати складно. Період активної письменницької діяльності Петура Йоунссона припав на 1700-1782 роки, тож текст датується приблизно цим же періодом [64].

Підсумовуючи, загальний стан джерельної бази дослідження, варто відзначити, що вона репрезентована широкою низкою наявних джерел. Різноманіття родових саг та їхня збереженість у низці кодексів дозволяє нам більш-менш повноцінно дослідити та відтворити основні вияви традиційної моралі, що залишалися панівними у суспільстві протягом X-XIII століть. Залучення додаткових джерел з корпусу королівських саг, скальдичної поезії та міфологічних сюжетів допомагає розширити уявлення про функціонування та вияв повсякденних язичницьких уявлень у різних обставинах та ситуаціях, що дає змогу краще реконструювати місце і роль основних вірувань у суспільстві.

Ми також можемо відмітити широку репрезентацію синкретизму язичництва та християнства у корпусі писемних пам'яток, зокрема в родових, королівських сагах, едичній поезії та свідченнях не ісландських текстів. При цьому ми зіштовхуємося із фрагментарним та неповним відображенням релігійної символіки та артефактів у археологічних

розкопках та дослідженнях, що ускладнює підтвердження чи спростування висновків, отриманих у ході аналізу текстів. Проте розглядаючи джерела у комплексі інтелектуальної пам'яті населення, ми можемо побудувати відносно чітку картину синкретичних релігійно-світоглядних виявів ісландського суспільства X-XIII століть.

1.3. Методологія дослідження

Методологічно дослідження базується на комплексному застосуванні міждисциплінарних підходів, що дозволяють аналізувати прояви синкретизму в релігійному та світоглядному просторі Ісландії у період X-XIII століть.

Вибір методів зумовлений необхідністю врахування історичних, культурних та релігієзнавчих аспектів, що сприяє більш глибокому розумінню трансформаційної природи релігійно-світоглядних систем. Концептуальні рамки ґрунтуються на модерних підходах до дослідження релігійного синкретизму, зокрема міждисциплінарної концепції культурної трансформації та символічного аналізу. Це дозволило конкретизувати поняття «синкретизм» у контексті конкретних історичних процесів, а також врахувати їхній вплив на ідентичність та світоглядні зміни населення Ісландії у визначений період.

Обґрунтування вибору методів дослідження ґрунтується на їхній здатності точно і глибоко відображати внутрішню логіку трансформацій релігійних систем. Відтак, цінність нашої роботи полягає у застосуванні критичного аналізу джерел та інтеграції кількох підходів для комплексного вивчення синкретичних процесів, що відбувалися в ісландському суспільстві з X до XIII століття. Це дозволило отримати багатогранне уявлення про ідейні та символічні трансформації у період культурних змін та релігійних перехідних фаз.

Дослідження спирається на історичний та порівняльний аналіз. Історичний аналіз дав змогу реконструювати хронологічний контекст та

процеси трансформації, відображенні у політичних передумовах хрещення, правовому врегулюванні статусу нової віри, об'єктивних причинах переходу від однієї віри до іншої, чому присвячений відповідний розділ дослідження.

Порівняльний аналіз, у свою чергу, дозволив виявити спільні та відмінні риси між язичницькими та християнськими елементами, визначаючи механізми інтеграції та адаптації однієї релігійної системи до іншої. Його методи відіграли ключову роль у дослідженні синкретичних процесів між язичництвом та християнством в Ісландії X-XIII століть. Основне завдання полягало у виявленні спільних рис, відмінностей та трансформаційних механізмів, що характеризували взаємодію різних світоглядних моделей.

Внутрішній порівняльний аналіз дозволив встановити закономірності між язичницькими та християнськими елементами як всередині текстів, так і між текстами й археологічними артефактами, аналізуючи їхню функціональність і символіку у різних сферах повсякденного життя. Зовнішній порівняльний аналіз втілювався у співставленні традиційних скандинавських й ісландських вірувань із аналогічними елементами в інших релігійних системах. Це дозволило визначити місце і роль окремих символів у загальній світоглядній картині населення.

Структурно-функціональний підхід дав змогу дослідити, яким чином релігійні практики, символіка та норми моралі виконували свої функції у суспільстві, долучаючи методи контекстуального аналізу, який передбачає врахування культурних, історичних та соціальних чинників, що впливали на формування та розповсюдження синкретичних елементів. Результати цього аналізу представлені в останньому розділі широким аспектом традиційних вірувань в удачу, долю, віщі сні, духів-двійників, оживих мерців, магію, які функціонували в християнізованому суспільстві поруч із вірою в Христа та християнською обрядовістю.

Розкрити рівень поширеності окремих вірувань, їхню репрезентативність і трансформаційні особливості допомогли методи якісного та кількісного аналізу. Застосування порівняльного аналізу у цьому випадку сприяло формуванню цілісної картини про процеси адаптації та синтезу. Було важливо врахувати не лише внутрішні зміни, а й зовнішні фактори, зокрема культурний обмін і вплив інших європейських держав на процеси поширення та вкорінення християнства в Ісландії.

Передусім у дослідженні використано історико-літературний метод для аналізу первинних джерел, перш за все сагової літератури та еддичних текстів, в яких відображено релігійні вірування та світоглядні уявлення ісландців. Особливу увагу приділено родовим сагам. Вони не є надійним джерелом з політичної історії чи висвітлення конкретних подій. Проте доволі точно відображають культурне тло часу, в якому створювалися. Робота із родовими сагами передбачала аналіз відображених у них уявлень та світоглядних ідей, в яких простежувалися синкретичні елементи співіснування традиційних вірувань та християнства.

У роботі широко представлені методи джерелознавчої критики, а також інтелектуального аналізу текстів. Зазначені методи дозволили виявити хронологічну динаміку релігійних змін, відображених у писемних пам'ятках, зосереджуючи увагу на синкретизації релігійних уявлень. Аналіз різних видів джерел за жанровим і тематичним аспектом був забезпечений інтеграцією методів релігієзнавства, культурології, історії та лінгвістики для відображення цілісної картини свідомості та практик окресленого періоду.

Важливою складовою джерелознавчого опрацювання стало врахування їхнього авторства, наявності можливих упереджень, а також врахування контексту створення, що сприяло уникненню однобічних інтерпретацій. Ми намагалися залучити в дослідження ширше коло джерел, спираючись також на археологічні артефакти та свідчення не ісландського походження. Це

допомогло розширити розуміння поширення та функціонування ідей синкретизму в ісландському суспільстві в зазначений час, оцінити символізм та тематику відображеної інформації та її релевантність.

Звернено увагу й на важливість врахування міждисциплінарних аспектів, що передбачає відповідальне оперування джерелами у висвітленні культурних особливостей і релігійних переконань середньовічних ісландців. Це сприяє об'єктивному висвітленню та мінімізації суб'єктивних викривлень у процесі дослідження.

Враховуючи складність і багатоманітність предметної області, застосування комплексної методології дозволило нам досягти більш обґрунтованих та системних висновків, що відобразили багатовекторний характер релігійних трансформацій в ісландському суспільстві.

Соціокультурний аспект дослідження доповнився застосуванням якісних методів інтерпретації свідчень, що збереглися в усній традиції. Сагова та едична література, незважаючи на те, що дійшли до нашого часу в записаному вигляді, у своїй основі спираються саме на усну народну традицію. Це, у свою чергу, дозволило нам виявити баланс між офіційними поглядами християнських записувачів, які свідомо чи несвідомо привносили певні образи і символи нової віри, та неофіційними формами народних релігійних уявлень. Які, зокрема, знайшли відображення у глибоко вкорінених нормах традиційної моралі, чому присвячений останній розділ нашої дисертації.

Урахування міждисциплінарного підходу, який поєднав історіографічний, антропологічний та релігієзнавчий аналіз, дало розуміння синкретизму як складного феномену, що виник на стику різних релігійних систем, а саме язичницької та християнської.

Визначальною концептуальною основою виступила ідея про поєднання та взаємодію світоглядів, символів та ритуалів, що призвело до формування нових церемоніальних і ментальних моделей у суспільстві, сприяючи

паралельному існуванню норм традиційної моралі та християнської обрядовості.

Використання історико-генеалогічного аналізу дало можливість прослідкувати еволюцію релігійних уявлень та їхню трансформацію у контексті соціальних змін, виявленні співзвуччя та протиріч між язичницькими та християнськими елементами, а також на визначенні механізмів їхньої взаємодії та взаємозбагачення.

Антропологічні методи допомогли розкрити специфіку соціального, політичного, культурного та релігійного тла Ісландії напередодні офіційного хрещення, безпосередньо після нього та в часи внутрішньої кризи й втрати незалежності. Методи соціальної історії — визначити основні соціокультурні норми, морально-етичні традиції та повсякденні вірування, тісно переплетені з релігійним світоглядним сприйняттям середовища.

Проблемно-хронологічний метод дав змогу структурувати логічний виклад матеріалу дослідження, виокремивши в ньому низку взаємопов'язаних питань. А саме: причини та перебіг християнізації Ісландії, відображення традиційних вірувань, на основі яких створювалися концепти суспільної моралі та особливості світосприйняття. А також синкретизація традиційних норм з християнською вірою.

Не можна оминати своєю увагою і загальноісторичні принципи проведення наукового дослідження. Так, принцип історизму пов'язує між собою використані під час написання роботи методи, а також логічно поєднує предмет дослідження з історичною епохою, політичними, культурними, соціальними та релігійними процесами на території Ісландії. Принцип наукової неупередженості враховує складність досліджуваних процесів та їхню неоднозначність.

Ми визнаємо недосконалість джерельної бази та лакуни у нашому пізнанні, однак наскільки це було можливо, ми охопили весь доступний

масив інформації для того, аби сформулювати найбільш точні висновки, представлені в роботі. Ми намагалися уникати надмірної суб'єктивності в оцінках явищ та наводити переконливі аргументи на підтвердження висунутих у дослідженні тем.

Аналіз і синтез найбільше застосовувалися під час роботи з джерельною базою. На основі аналітичних висновків прочитання залучених текстів ми змогли синтезувати повноцінне уявлення про елементи синкретизму в ісландському суспільстві, їхнє місце в повсякденному житті населення. Зазначені методи також відіграли ключову роль під час роботи з критичною літературою, дослідження ступеня наукової розробки теми в науковому середовищі та залучення суміжних праць до нашої роботи.

Метод індукції допоміг проаналізувати окремі згадки релігійних вірувань у різних джерелах та на їхній основі дійти до формування цілісного бачення світоглядних уявлень ісландців X-XIII століття. Метод дедукції дозволив висунути припущення про окремі елементи релігійного синтезу в ісландському суспільстві зазначеного періоду, спираючись на загальні тенденції його розвитку в окреслений час.

Окремим теоретико-методологічним аспектом дослідження стало використання скандинавських термінів та коректна передача імен. Враховуючи, що скандинавські студії в Україні не сформувалися в окрему наукову традицію, яка утвердила би уніфіковане читання та написання давньоскандинавських імен і термінів, у своєму дослідженні для коректної передачі деяких звуків ми послуговувалися нормами чинного українського правопису (так, наприклад, літера «h» передається буквою «г», а «g» — «г»), окрім загальновизнаних імен як-от Хельга, Хільда [94, с. 155]. Інші імена та релігійно-міфологічні терміни передані згідно з оригінальною транскрипцією, реконструйованою, зокрема, такими дослідниками як Джессі Л. Байок та Джексон Крофорд [116, р. 46-49; 120].

Як можна побачити, наше дисертаційне дослідження залишається на межі наук, що вимагає залучення міждисциплінарних підходів із залученням історичних та загальнонаукових методів. Завдяки розширеному методологічному інструментарію ми змогли комплексно та різнобічно розкрити окреслену тему, враховуючи різні підходи та перспективи, розширюючи можливості трактування та висвітлення явищ і подій соціального, культурного та релігійного життя населення Ісландії X-XIII століть. Це відкриває перед нами спроможності залучати до дослідження окресленої тематики комплексні підходи переосмислення сприйняття та інтерпретації світоглядних уявлень середньовічних людей у сучасному світі.

РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІ Й ПОЛІТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ПЕРЕБІГ ХРИСТИЯНІЗАЦІЇ ІСЛАНДІЇ

2.1. Історико-культурне та політичне тло Ісландії напередодні хрещення

Розглядаючи причини християнізації Ісландії, варто одразу звернути увагу на виключні відносини, які пов'язували її з Норвегією. Саме з Норвегії та за посиленням сприянням і тиском з боку норвезьких королів Ісландія зрештою була змушена на офіційному рівні проголосити християнство своєю єдиною релігією.

Ісландія протягом усієї своєї історії мала тісні зв'язки з Норвегією. Саме вихідці з Норвегії, які тікали від влади Гаральда Прекрасноволосого у IX столітті, заселили безлюдні ісландські береги [26: 1; 148, р. 26]. Зв'язок між ісландцями та норвежцями включав не лише торгові та економічні інтереси, але й мав більш глибоке культурне та, деякою мірою, ментальне коріння.

Ісландські скальди служили при норвезьких королях [31: 83; 30: 124; 12: 24; 8: 1; 24], а родовиті ісландці охоче ставали дружинниками королів, отримуючи від них щедрі нагороди в обмін на службу, згадки та описи чого ми знаходимо у сагах [31: 83; 31: 18; 83]. Норвегія розглядала Ісландію як частину свого культурного та історичного простору. Тож ідеї поширення впливів і включення її території до складу Норвезького королівства були притаманні норвезьким королям протягом XI-XIII століть, але не могли бути реалізовані через внутрішню нестабільність всередині самої Норвегії [149; 148; 116; 102; 108].

Торгові контакти з Норвегією були вигідними та важливими для самої Ісландії. І часто ісландці шукали свою долю при норвезькому дворі, аби збагатитися та піднятися. Згодом, після прийняття християнства, Ісландія також стала прямо залежати від Норвегії в церковному плані: ісландська церква підпорядковувалася архієпископу Нідаросу. Спільність походження невидимо пов'язувала ісландців з норвежцями, тож їм було важливо бути в

курсі подій та підтримувати зв'язок з батьківщиною своїх предків. Ба більше, деякі ісландці в перші роки після того як покинули Норвегію та осіли в Ісландії, навіть намагалися претендувати на залишені землі та майно, кидаючи виклик місцевим ярлам, намагаючись відсудити своє, про що нам, зокрема, повідомляє «Сага про Егіля» [7: 62].

У той же час Норвегія була зацікавлена у відносинах з Ісландією не менше, адже саме Ісландія виступала хранителькою культурних цінностей та традицій не лише норвезького, а й загальноскандинавського минулого. Ісландські скальди, яких ми зустрічаємо майже при кожному норвезькому королі (зокрема Галльфред Важкий Скальд при дворі Олава Трюгтвасона, Сігват Тордарсон при дворі Олава Святого та його сина, Магнуса Доброго, Тьодольв Арнорссон при дворі Магнуса Доброго і Гаральда Суворого, Зухвалий Галлі при дворі Гаральда Суворого та деякі інші), не лише складали хвалебні пісні на їхню честь, а й тим самим виступали зберігачами духовних та культурних традицій, зберігали у пам'яті нащадків подвиги предків.

Ісландці, з точки зору норвежців, виступали інтелектуальною елітою, і повага, яку вони викликали, була обумовлена в першу чергу саме цим фактором. Адже незважаючи на те, що Норвегія була батьківщиною скальдичної поезії, її розквіт, а також розквіт сагової та еддичної літератури припав саме на XII-XIV століття в Ісландії, про що зокрема відзначає Джессі Байок [111, р. 3]. Ісландці цілком свідомо брали на себе функцію хранителів і творців скандинавської культури, і соціально-політичні умови відсутності жорсткої централізованої влади та традиції звичаєвого права сприяли цьому.

Від самого заселення у другій половині IX століття і аж до втрати незалежності у 1262 році в Ісландії зберігалася доволі специфічна система управління, названа в літературі «епохою народовладдя». Країна не мала єдиного правителя, не мала оформленої судово-поліцейської системи та

жила за правилами і звичаями родової общини, зберігаючи такий устрій протягом трьох століть [148, р. 29-59]. Адміністративно вона була поділена на чотири великі області — чверті, які у свою чергу ділилися на годорди на чолі з годі. Першопочатково родоплемінні вожді та жерці, поступово вони почали перетворюватися на місцеву еліту та великих землевласників, і наприкінці XII — на початку XIII століття цей розрив ставав дедалі більшим, що зрештою і призвело до активного розпаду общинних зв'язків і посилення суперечок годі між собою [111].

Система соціально-політичного життя, яка склалася в ісландському суспільстві, робила громадян мобільними та не прив'язувала їх до конкретного місця міцними непорушними зв'язками. Кожен ісландець міг у будь-який момент змінити годорд, до якого належав, або проживаючи на землі одного годі, бути тінговим іншого годі. Кордони годордів теж відігравали у зв'язках людей одне з одним доволі формальну роль, і як влучно зазначив у своїй праці Вільям Кер «у сагах, де немає нічого важливішого за особисті справи приватних осіб ... поїздки з Городища [південно-західна частина] до Острівного фіорду [північна частина] були не більше ніж похід у гості до сусіда, коли заодно дорогою відвідують ще декількох інших. Різні кінці острова, віддалені один від одного географічно, соціально знаходяться на одній вулиці» [167, р. 200-201].

Така висока мобільність населення забезпечувала доволі широку особистісну свободу, що у свою чергу зробило неможливим встановлення будь-яких жорстких інституцій влади. Життя суспільства регулювалося спільними для всіх нормами звичаєвого права, де головним фактором стримування була кровна помста. В усьому іншому особистість не була обмежена нічим, окрім обов'язків перед родом та необхідністю відповідати нормам суспільства, щоб гармонійно вписуватися в нього. Острівна ізоляція, яка довгий час була притаманна Ісландії, на довгі роки законсервувала подібний устрій, зробивши його майже невразливим для

зовнішніх впливів. Сприяла цьому й значна географічна віддаленість від материка, що мінімізувало контакт Ісландії з континентальними палігримами й убезпечило від підпадання під іноземний вплив, як це, наприклад, сталося з Ірландією.

Традиційність функціонування суспільства відобразилася не лише у соціально-політичному устрої, але й у збереженні культурних та релігійних традицій. Довгий час ісландці фактично були головними хранителями скандинавського минулого, легенд, міфів та вірувань. Вони були носіями та уособленням моральних цінностей та особистісних якостей, що були притаманні континентальним скандинавам, але з часом почали по-своєму видозмінюватися під дією часу, внутрішніх змін та зовнішніх впливів, що в подальшому і призвело до специфічної інтеграції християнства в ісландський культурний простір.

Читаючи саги, ми зустрічаємося зі свідченнями відданості старим звичаям і традиціям предків, які проявлялися у шануванні язичницьких богів, принесенням жертв та дотриманням ритуалів [30: 67, 107, 109; 19: 7; 5: 101; 22: 2; 6: 6; 46: 1; 39; 40: 6, 9; 27: 22; 14: 18; 10: 4, 10, 16; 7: 44, 49]. Однак у той же час купці та мандрівники, воїни, які вступали на службу до християнських королів, зазвичай без проблем приймали нову віру і не відчували від цього особливого дискомфорту. Приймаючи християнство, вони зобов'язувалися відмовитися від жертвопринесень та поїдання жертвовного м'яса (в першу чергу кінського), а також перестати поклонятися ідолам. Проте ніхто не забороняв їм звертатися до язичницьких богів як до культурних героїв у пошуках мудрості чи знань, і це **перший аспект**, на який варто звернути увагу.

Другий аспект полягає у тому, що ісландцям загалом було притаманне специфічне сприйняття богів та божественного. Аналізуючи саги, ми бачимо, що головний акцент завжди робиться на людині, її якостях, вчинках і тому, як вона вправляється із труднощами. Особистість покладалася на

себе, тому що лише від власних зусиль залежала сила удачі або духовника, який супроводжував людину, до чого детальніше ми звернемося в наступних розділах. Вона не покладалася на божественне провидіння, божественну волю чи надприродну допомогу. Взаємодія з богами, духами, троями та іншими потойбічними силами була нічим іншим, як угодою. Такою ж валідною, як угода між двома могутніми гьовдінгами, конунгом та його дружинниками, побратимами тощо. І в такій угоді християнський бог дорівнював будь-якому язичницькому божеству, адже умови співпраці з боку конкретної особистості не змінювалися. Тваринні або людські жертвопринесення могли замінитися на молитви та відвідування церкви для того, аби задовольнити божество, щоб воно не гнівалося і висловлювало прихильність, у той час як людина, продовжуючи покладатися на себе, могла у будь-який час звернутися до божества як до союзника у вирішенні того чи іншого складного питання.

Зазначені вище фактори сприяли доволі безболісній інтеграції нової релігії у суспільство. Прийняття християнства стало необхідністю, адже весь світ, з яким взаємодіяли ісландці, був християнським та вимагав від чужинців-язичників переходу в їхню віру. Окрім цього, на кінець X століття припало правління першого норвезького короля-християнізатора Олава Трюгтвасона, який активно впроваджував нову релігію в Норвегії. Однак його плани поширення християнства розповсюджувалися і на Ісландію, яка традиційно розглядалася норвезькими правителями як зона норвезьких інтересів та впливу.

У Норвегії впровадження християнства припало на часи появи та перших спроб об'єднання держави під владою єдиного правителя. Нова релігія відкривала ширші можливості для політичної та військової співпраці із західноєвропейськими країнами, а також відображала загальні тенденції до посилення впливу християнства та його вкорінення і в інших скандинавських країнах, а саме у Данії та Швеції. Олав Трюгтвасон став

норвезьким правителем у 995 році і з перших днів правління почав активно впроваджувати нову релігію; у той же час у Швеції король Олав Шьотконунг також проводив політику християнізації; у Данії ж християнство стало державною релігією на тридцять років раніше за часів правління Гаральда I Синьозубого [29; 30].

Впровадження християнства у зазначених державах стало гармонійною складовою тенденцій до централізації влади, адже церковний клір, який королі приводили із собою, ставав міцною опорою та підтримкою. З іншого боку, впровадження нової релігії мало на меті об'єднати та пов'язати населення, консолідувати його під прапором єдиної віри і створити підґрунтя для гармонійного сприйняття єдиного правителя як природної форми влади.

Ісландці значною мірою залежали від зовнішньополітичної кон'юнктури, найбільшою мірою норвезької, тому що експортували велику кількість товарів з Норвегії. Також так само, як і норвезькі королі, відчували традиційний культурний та родовий зв'язок із землями своїх предків, від яких почалося заселення самої Ісландії. Постійні подорожі та встановлення торгових зв'язків з Британськими островами змушували ісландських торговців та пілігримів приймати християнство, щоб вигідно вести справи з європейцями, які вже давно були хрещеними.

Християнство не було абсолютно новим для Ісландії. Серед першопоселенців уже були християни. Як повідомляє «Книга про взяття землі», «у більшості ті, хто прибув через море із заходу [тобто Ірландії]» [28], тож ісландці були знайомі з основами нової віри, і частина населення сповідувала її ще до офіційного хрещення.

Таким чином, необхідність утвердження нової віри поступово перетворювалася в процес прагматичної невідворотності, адже відкривала ширші можливості та перспективи як для культурного обміну, так і для матеріального збагачення. Навіть без централізованого управління

християнські гьовдинги поступово розширювали свій вплив та укріплювали позиції, що зрештою рано чи пізно змусило би порушити релігійне питання на офіційному рівні.

2.2. Офіційне хрещення та його суспільно-політичні наслідки

Перші спроби повністю християнізувати Ісландію припали приблизно на 995-996 роки, коли до влади в Норвегії прийшов Олав Трюгтвасон. Як уже зазначалося, конунг розглядав Ісландію як сферу норвезьких інтересів. Саме тому намагався проводити у її відношенні таку ж політику, що й у відношенні до власних територій. Він направив Тангбранда із місіонерською місією в Ісландію, однак перша спроба проповідувати та запровадити християнство там провалилася [5: 100-104]. Це розлютило конунга, і він був готовий стратити всіх ісландців, які були в Нідаросі, столиці Олава. Але хрещені знатні ісландці заступилися за своїх співвітчизників та зобов'язалися домогтися офіційного прийняття християнства на батьківщині, щоб, вочевидь, не викликати ще більший та небезпечніший гнів норвезького короля [31: 84; 5: 104].

Уже хрещені ісландці підтримали таку ініціативу, однак позиції прихильників старої віри продовжували бути сильними, що спричинило протистояння між двома сторонами. Ситуація поступово загострювалася і досягла піку, коли прихильники збереження старого устрою та прихильники впровадження нової віри зустрілися на альтінгу і між ними ледь не спалахнула битва. Лише за посередництва закономовця Торгейра Тьйорвасона вдалося уникнути кровопролиття [5: 105].

Незважаючи на те, що Торгейр був язичником, він мав славу обережної та розумної людини. Тож після роздумів погодився взяти на себе відповідальність за вирішення питання про долю християнства в Ісландії за умови, що обидві сторони приймуть його рішення. Зрештою він оголосив про прийняття нової віри, що, очевидно, задовольнило християн, але

язичники «почувалися, мов їх підступно обманули, але нова віра вже була прийнята законом» [5: 105].

Таким чином, Ісландія прийняла християнство у 1000 році на альтінгу, впроваджуючи його законним шляхом через голосування та узгодження з традиційним чинним правом. Язичництво ж не набуло суворої забори та продовжувало приватно практикуватися у сім'ях: «Всі люди повинні бути християнами ... Вони повинні полишити всяке ідолопоклонство, не виносити дітей та не їсти конини. Якщо хто відкрито порушить закон, то повинен бути вигнаний на три роки, якщо зробить це таємно, залишиться не покараним» [5: 105; 26: 7]. За декілька років, щоправда, було введено закони, які забороняли навіть таємно поклонятися язичницьким богам, однак ці зміни не призвели до масових гонінь на язичників чи спроб виявити їх серед ісландців-християн. Пояснити таку лояльність можна тим, що християнство замінило старі обряди та почало домінувати у формальній, культовій площині. У той же час язичництво продовжувало формувати мораль та цінності повсякденного існування не лише пересічних ісландців, а й ісландського кліру, про що більш детально буде згадано нижче.

Проблема зміни релігії, як видно, була вирішена доволі оригінальним способом за допомогою арбітражу, що дозволило запобігти як кровопролиттю та втручання іноземного правителя у внутрішні справи ісландців, так і досягти рішення, яке більш-менш задовольнило все суспільство.

Впровадження церковних звичаїв, які допомагали церкві посилювати свої впливи в інших європейських країнах, відбулося теж своєрідно. Так, церковну десятину встановили тим, що землевласники самі оцінили своє майно і віддали десятку частку церкві [111]. Боротьба між християнами і язичниками не набула ані політичної гостроти, ані релігійної. Конфлікти, якщо й були, носили індивідуальний характер, який не впливав на загальне тло існування суспільства.

Прийняття християнства також майже не вплинуло на правову свідомість ісландців. Традиційні норми звичаєвого права не були переглянуті, адже священники були вихідцями з того ж культурного кола, що і миряни, та підтримували й сповідували ті ж культурні норми, зокрема й кровну помсту. Єпископи ж, за зразком закономовців, обиралися на альтінгу. Особливості традиційної моралі суспільства сприймали християнство по тому, що лежало на поверхні, але нова віра не змогла проникнути всередину, замінивши старі норми світосприйняття.

Доволі показовим у цьому контексті є епізод із «Саги про Ньяля», в якому сліпий юнак Амунді помстився вбивці свого батька, Лютінгу. Отримавши відмову від Лютінга замиритися з ним і виплатити йому віру, Амунді вигукнув: «Я не розумію, як Бог допускає таке ... Можу сказати тобі, що якби мої очі бачили, я би змусив тебе заплатити віру за мого батька, або ж помстився би за нього. Хай тепер судить нас Господь!» [5: 106]. Після цього, збираючись покинути свого ворога, Амунді неочікувано прозрів, прокоментувавши це чудо словами: «Хвала Господу! Тепер видно, чого він хоче» [5: 106]. Він убив Лютінга, і коли помста сталася, знову став сліпим, яким і був.

Ще один епізод, який підкреслює, що виключна роль кровної помсти не втратила свого значення після прийняття християнства, знаходимо у «Сазі про Ньяля» далі. Після вбивства чоловіка Гільдігунн спонукає до помсти свого родича Флосі [5: 116]. Той розумів від самого початку, наскільки ця справа важка та програшна, однак загроза публічного засудження все ж змусила його взятися за збір союзників та підготовку до помсти. Традиційні норми моралі пересильовали як нові християнські цінності, так і особистісні страхи й небажання брати на себе відповідальність.

Політично християнство не змогло інтегруватися у внутрішнє життя Ісландії та зайняти панівну роль так, як це сталося в інших європейських країнах. Церковному кліру не було, на кого спиратися, як і не було

політичної сили, яка потребувала підтримки зі сторони. Не маючи централізованої влади, суспільство залишалося автономним, і на початковому етапі церква не відігравала жодної вагомої ролі у внутрішньому житті людей. У X-XI ст. майнова та соціальна диференціація в Ісландії була мінімальною, тож ми не маємо можливостей прослідкувати швидкість розповсюдження та глибину проникнення християнства в різних соціальних групах.

Поступово ситуація почала змінюватися на початку XII століття із помітнішою диференціацією усього суспільства. Церква помітніше зміцнювала свої позиції, набуваючи матеріального авторитету, однак теж не зовсім традиційним методом, адже перш за все церквами в Ісландії володіли не клірики, а світські землевласники. І Джессі Байок, детально досліджуючи еволюцію суспільного життя в Ісландії часів народовладдя, у праці «Ісландія епохи вікінгів» [111] описує процеси накопичення церковного майна наступним чином.

У 1096 році було прийнято закон про десятину, згідно з яким половина від отриманого церквою майна відходила до землевласника, який володів церквою на правах того, що вона була збудована на його землі. Окрім цього, церкви поступово починали збагачуватися за рахунок поборів на їхню користь з кожного двору у вигляді овець, сиру та інших натуральних продуктів або худоби. Все це у свою чергу осідало у господарствах землевласників-утримувачів церкви, і хоча вони зобов'язувалися платити платню священникам та слідкувати за церквою, залишки, а нерідко, вочевидь, доволі багаті, збагачували власників. Це призвело до поступового накопичення матеріальних ресурсів, адже спочатку введення десятини не похитнуло соціально-економічні основи суспільства. Разом зі збільшенням статків, відповідно, почала розширюватися й влада годі, сприяючи інтенсифікації процесів розпаду родової общини, майнового розшарування та соціальної диференціації, що згодом вилилося у глибоку кризу та

громадянську війну протягом першої половини XIII століття та втрату незалежності у 1262 році [111].

Традиція, за якою церквами володіли землевласники, була продовженням язичницької практики, згідно з якою капище розташовувалося на землі годі, було його приватною власністю та об'єктом, який забезпечував сам годі. Християнська церква ж лише продовжила традицію, і прийшовши до Ісландії, стала об'єктом приватного володіння. Після освяти та присвяти церкви, яку на своїй землі міг побудувати як годі, так і простий бонд, право на управління нею та її утримання закріплювалося за землевласником та його нащадками, на чому так само акцентує увагу Джессі Байок у згаданій праці [111].

Особливим також є те, що кліриками в Ісландії ставали вихідці із знатних багатих родів, які зазвичай і утримували церкву на своїх землях, забезпечуючи її. Священники були напівсвітськими особами і попервах не були зацікавлені у накопиченні власного майна та посиленні влади. Вони брали участь у суспільному житті так само, як і мирське населення, переслідували власні інтереси. Зокрема, у забезпеченні багатим спадком своїх дітей, або беручи участь у традиційних конфліктах та розбратах і як посередники, союзники сторін, і як безпосередні учасники, які відстоювали власні інтереси у боротьбі [111; 78].

Світське і церковне землеволодіння ж було тісно пов'язаним так само, як і особисті зв'язки між кліром та паствою. Тож між ними не було разючої принципової різниці й вони не виступали антагоністами одне одного. Поступові зрушення та зміни почали відбуватися лише на рубежі XII та XIII століть, що особливо яскраво помітно на прикладі діяльності єпископа Гудмунда Арасона (1203-1237) [25: 20]. І хоча сам Гудмунд не зміг домогтися чогось суттєвого для церкви, його бурхлива діяльність мала значні наслідки як для посилення становища церкви в Ісландії, так і для її історії загалом. Адже конфлікти, які супроводжували його, стали одним із

приводів для нідароських архієпископів, а згодом і норвезького короля втрутитися у внутрішні справи Ісландії [112; 25: 26, 76, 88, 197].

Реформувати ісландську церкву було важко тому, що вона не стала як в інших державах напівнезалежною від, власне, держави організацію, а була від самого початку під контролем світської влади та не мала якоїсь чіткої структури. Церковникам трохи вдалось обмежити вплив світської влади лише у 1190 році, коли нідароський архієпископ Ейрік Іварссон видав заборону висвячувати у священники годі [111]. Цей закон не був офіційно затверджений альтінгом, однак після 1190 року немає свідчень про те, щоб якийсь годі отримав сан [111]. Однак його зберегли ті священники-годі, які на момент оголошення заборони вже були висвячені, таким чином зберігаючи свою роль духовного і світського лідера [111]. Це, у свою чергу, не мало разючого впливу ні на внутрішню ситуацію в країні, ні на позиції церкви.

Закони про роль і місце церкви склалися в епоху, коли світська система права в Ісландії досягла свого розквіту. Саме тому церква не змогла інтегруватися у суспільство на своїх умовах як незалежна інституція, а була змушена влитися у той порядок, що вже існував. Так, церква була позбавлена прав впливати на світське життя суспільства, та й власне існування церкви як незалежної інституції законами не забезпечувалося [111].

Однак ставало очевидним активне посилення церковного впливу під час входження Ісландії до складу іноземних держав, перш за все Норвегії. І хоча зазначений період виходить за основні хронологічні рамки нашого дослідження, все ж варто відмітити, що встановлення норвезького панування автоматично означало поширення королівської влади на внутрішнє життя Ісландії. Система годордів була відмінена Гаконом IV і на зміну вождям-годі прийшла королівська адміністрація [119, р. 2], а разом з нею і сильна католицька церква. Це у свою чергу призвело до того, що

поступово почала занепадати традиційна скандинавська культура, хранителями якої були саме ісландці.

Зміни у церковному житті країни проявлялися у тому, що, зокрема, у 1275 році у Скальгольтському діоцезі було прийнято новий збірник канонічного права, в якому чіткіше проводилася межа між світською і церковною владою на користь останньої. Наприклад, у праві володіння землею, оскільки після прийняття збірника ісландська католицька церква, як і в інших країнах Європи, стала автономним великим землевласником [148, р. 69-70]. Окрім цього, вказаний документ розширив права єпископів, зокрема віддавши їм всю повноту судової влади у церковних справах. Це означало, що єпископи могли стягувати штрафи та відлучати від церкви, чим вони активно маніпулювали [148, р. 70].

Однак, як це не парадоксально, кінець XIII — перша половина XIV століття позначилися не лише посиленням церковної влади, якій тепер було на кого спертися, а саме на міцні централізовані структури королівської влади. Цей час також можна охарактеризувати як останній спалах високої освіченості суспільства. Адже припинення громадянських воєн сприяло встановленню внутрішньої стабільності та миру, а діяльність католицької церкви була направлена, поміж іншого, й на поширення грамотності населення [116, р. 206]. Тож у цей час активно переписувалися і навіть створювалися саги, створювалися рукописи «Молодшої Едди», «Старшої Едди», «Кола Земного» та низки інших літературних пам'яток. Ісландці продовжували усвідомлювати себе хранителями культури і традицій предків, не лише Ісландії, а й Норвегії.

Разом з цим варто зауважити, що традиційна література все ж таки поступово залишалася позаду. З ростом впливу і ролі церкви літературний фокус все більше зміщувався у цьому напрямку. XIV століття стало багатим саме на твори релігійного змісту і жанрів, що означало остаточний відхід у минуле традиційної язичницької тематики і скальдичної поезії, що за

допомогою складних форм виразності прославляла подвиги королів [116, р. 206-207].

Таким чином, християнство в Ісландії набуло своєрідного втілення. Децентралізована система управління та функціонування держави позбавила церкву сильної підтримки, через що клірики не змогли розповсюдити свою владу на внутрішню політику в такому всеохопному вигляді як це сталося в інших європейських країнах. Прийняття нової віри стало необхідністю задля збереження торгових, економічних та культурних зв'язків із Норвегією та іншою частиною європейського простору, адже у X столітті вся Західна та Північна Європа вже була християнізована. Проте ісландське суспільство саме по собі не було готовим і не потребувало змін, тож нова релігія змогла затвердитися виключно поверхнево та не пустити глибоке коріння у соціальне та релігійне життя.

Християнський клір не набув ознак окремого соціального стану. Священники були вихідцями з того ж середовища, що й звичайні бонди, і проводячи релігійні ритуали та богослужіння, вони продовжували зберігати та сповідувати ті самі цінності, що й парафіяни. Поступово збагачуючись за рахунок десятини, священники не диверсифікувалися в окремий прошарок. Але вони змогли зайняти ту ж саму нішу, що й світські землевласники, разом із ними вступаючи у боротьбу за владу, при цьому відстоюючи не церковні, а власні інтереси.

Прийняте шляхом арбітражу, християнство утвердилося як «новий» звичай, закріплений законом. Воно увійшло до суспільного життя ісландців не як релігійна система з усім складним церемоніалом і централізованою інституцією церкви, яка в інших європейських країнах виступала окремим економічним, а інколи й політичним суб'єктом, а як законодавча норма, якої слід дотримуватися так само, як і інших норм. Нова релігія набула формальних ознак, не змінюючи звичний устрій ні політичного, ні економічного, ні суспільного життя. Лише втрата Ісландією незалежності у

1262 році та розповсюдження централізованої королівської влади сприяли посиленню позицій церкви та її виокремленню як окремого суб'єкта взаємодії, сприяючи також глибшому проникненню християнських ідей і цінностей у повсякденне суспільне життя.

РОЗДІЛ 3. СКАНДИНАВСЬКА КОСМОГОНІЯ ТА МІФОЛОГІЯ ІСЛАНДІЇ

3.1. Космогонічні уявлення

Міфологічні розповіді у дохристиянському народному віруванні відображали як середовище, так і погляди їхніх авторів. Крім того, ці історії забезпечили тло для подальшого поширення цих ідей, коли вони врешті-решт змінили свою класичну усну форму та набули фізичної форми як текст. У найзагальнішому розумінні для середньовічних ісландців міф у тому значенні, в якому його сприймає сучасна людина, тобто оповідь, що пояснює походження певних складників світобудови чи світу загалом через емоційно-чуттєві образи, був реальністю. У своїх працях Мірча Еліаде описував міф як переказ події, що уявляється як дійсна, справжня, сакральна, значуща та яка слугує за приклад для наслідування [132]. І для середньовічних ісландців це мало особливий сенс. Адже «міф» не лише став частиною спільної вивченої передісторії, він визначав ідеали суспільної поведінки та світосприйняття. Міфи, як їх розуміли та пізніше зафіксували в письмовій формі, віддзеркалювали повсякденні труднощі, з якими люди стикалися у своєму світі.

Цей зв'язок також був взаємний, оскільки на міфи багато в чому вплинули автори, які прийняли рішення записати їх уперше. Автори скандинавських міфологічних творів сформували дискурсивну ієрархію богів з різними ідентичностями та навичками, і кожен бог і богиня стали божественним відображенням аспекту існування в земному, фізичному світі. Деякі з цих богів зображені в письмових джерелах як такі, що мають вади, демонструючи зв'язок між земним і божественним або наділяючи богів близькими людськими якостями [174, р. 23].

Це було особливо для периферії скандинавського світу — спільноти нащадків германських племен, що розселилися на суворих непривітних територіях Скандинавського півострову, започаткувавши власну систему

господарювання, важливою частиною якої у тому числі були грабіжницькі набіги, які згодом набули рис колонізації. Тут, в Ісландії, яка так само була колонізована і заселена, зокрема вихідцями з Норвегії [26: 1; 148, р. 26], люди були далекі від інших народів, які в тому числі брали участь у формуванні цих міфологічних уявлень. Але ісландські записи увіковічили той більш-менш автентичний набір соціальних норм, які пізніше були втрачені в їхніх батьківських суспільствах через плин часу, впливи з континенту та політичні зміни. Зокрема й через централізацію політичної влади та прийняття християнства. Записані історії давали майбутнім поколінням більше, ніж просто спогад про божеств, вони зберегли інтелектуальні та емоційні схильності створювачів цих божеств і міфів. Крім мови, це стало їхнім єдиним зв'язком із континентальною батьківщиною, яка створила унікальну систему вірувань, та лягло в основу для формування ісландської ідентичності [174, р. 24].

Міфологічність розповідей про богів для скандинавів тісно перепліталася з історичністю. Це знаходить відображення не лише в ісландських міфологічних збірках, а й зокрема яскраво відображено у данській хроніці Саксона Граматика, який описує богів, а саме Гьодера (Гьода), Бальдера (Бальдра) та Одіна як реальних історичних постатей та приписує до списку данських королів [37]. Адам Бременський, німецький клірик, згадує, що «вони так само поклоняються обоженим людям, даруючи їм безсмертя за славні діяння» [13].

Межі надприродного та реального були розмитими у скандинавському світогляді. Світ божественного ставав віддзеркаленням світу матеріального, що красномовно підтверджують перші розділи «Саги про Інґлінґів», яка описує родовід шведсько-норвезьких королів [41: 1-10]. Сакралізація королівської влади у скандинавському суспільстві набувала не лише традиційних рис взаємозв'язку і договору між правителем і божеством: скандинавський конунґ сам ставав особливою ланкою, що пов'язувала

людей і божество. У духовному сенсі він набував певних божественних ознак, що стало одним із найяскравіших виявів синкретизму між матеріальним світом та надприродним.

У свою чергу такий тісний взаємозв'язок між божественним і реальним, на нашу думку, дозволив сприймати міфологічні сюжети не більше ніж цікаві розповіді, які зберігали культурну цінність та відігравали розважальну функцію, розказуючи про пригоди богів, або виступали в якості збірки моральних настанов («Промови Високого»). Ми також вважаємо, що міфологія сама по собі навіть у дохристиянський період не сприймалася як сакральне знання, але набувала рис фіксованої історії, яка вела мову про божественні діяння так само правдиво, як і про людські. Такий підхід дозволив божественним фігурам набути статусу культурних героїв та пронести свої основні риси крізь тисячоліття, зберігаючи свою живучість до нашого часу у вигляді відродження неоязичницьких рухів та відтворення давніх поклоніння і ритуалів, що знайшло широке відображення у масовій культурі, поширенні магічних практик із використанням рун. Також у Рейк'явіку заплановано відкриття офіційного язичницького храму, в якому проводитимуться реконструйовані ритуали та служитимуть жерці.

Скандинавське язичництво не зберегло до нашого часу чіткої обрядовості та формалізованості, які зокрема були характерні грецьким та римським культам. У цьому не було потреби, враховуючи вже згадане сприйняття божественного світу надприродного як відображення матеріального світу смертних. Скандинавам загалом та ісландцям зокрема не була характерна розвинена храмова культура та наявність складної ритуалістики, які притаманні більшості релігій. Хоча, звичайно, великі храми все ж існували, зокрема храм в Уппсалі, про що згадує «Сага про Інґлінгів», Адам Бременський та археологічні розкопки [41; 13; 177]. Також нещодавні археологічні дослідження в Осе, Норвегія, знайшли залишки храму, присвяченого Одіну й Тору [91].

Але обрядовість усе ж носила більшою мірою домашній характер та ґрунтувалася на усній традиції, через що письмові свідчення, які дійшли до нашого часу, є неструктурованими та уривчастими. Це ускладнює поступовий повноцінний аналіз картини в цілому, залишаючи лакуни та простір для більшою або меншою мірою обґрунтованих інтерпретацій.

Однак спираючись на наявні письмові джерела, у першу чергу на «Старшу Едду» та «Молодшу Едду», ми маємо змогу порівняти їх зі свідченнями сагової літератури. А також аналізувати та виокремлювати аспекти, пов'язані з духовним та релігійним життям середньовічного ісландського суспільства. Співставлення еддичної та сагової літератури у даному контексті цінне не лише з точки зору розширення наших уявлень про релігійні уявлення скандинавів на прикладі ісландців, а й у можливості відокремити від питомо язичницьких сюжетів та патернів християнські впливи та нашарування, обумовлені умовами створення джерел.

Неможливо зрозуміти світоглядні уявлення ісландців та їхнє формування без аналізу космогонії та міфології. Тож далі ми зосередимо увагу на ключових моментах відображення відомих з джерел елементів створення та функціонування світу. Почати варто з того, що як і в більшості міфологій світу, у скандинавській міфології все починається з порожнечі. Світової безодні Гіннунга, яка існувала поза часом і простором. «Пророцтво вьольви» описує часи до появи світу словами «за давніх часів / усе було пустка» [2, с. 16]. Не існувало ні піску, ні моря, ні землі, ні небес — виключно «розверста безодня» на ім'я Гіннунга. Проте «Молодша Едда» розширює і доповнює космогонічні уявлення свідченням, що «за багатьох віків до того, як утворилася земля, Нівльгейм уже був створений ... Спочатку був той край на півдні, що зветься Муспелль[гейм]. Він світлий і спекотний. Усе там горить і палає» [1, с. 39].

Звідки, як і коли утворилися Нівльгейм і Муспелльгейм, міфи не пояснюють, так само як і незрозуміло, де саме вони розташовувалися по

відношенню одне до одного і до передвічної безодні. Однак саме Нівльгейм і Муспелльгейм відіграли вирішальну роль у заповненні порожнечі безодні Гіннунга та створенні світу. Ріки, що звуться Елівагар, витікаючи з холоду Нівльгейму, застигали, поступово наповнюючи безодню. Зі сторони Муспелльгейму вилітали іскри, які розтоплювали лід та іній. «Якщо з Нівльгейму йшов холод і негода, поблизу Муспелль[гейму] було спекотно і ясно ... І коли наморозь зустрілася з теплом, то почала танути й скапувати, і краплі оживилися від сили тепла, і набули людської подоби, ймення якої — Імір» [1, с. 42].

Імір був першим створінням світу, що зароджується. Він був імпульсом початку, заповнив собою всю порожнечу, уособлюючи сили первозданного хаосу. З його плоті народилися перші велетні, яким за уявленням скандинавів, у подальшому належало стати головними антагоністами богів і людей. Як і Імір, велетні стали уособленням сил хаосу, першопочаткових сил творіння, що в подальшому зумовило наділення велетнів, йотунів та тролів, надлюдськими рисами на кшталт величезного зросту, негарної зовнішності, можливості володіння магією, здібностей міняти подобу тощо [30; 32; 46; 23; 11; 21; 15; 3].

Аналізуючи походження Іміра, ми можемо відзначити, що хаотичність його природи і, відповідно, природи йотунів була закладена самим їхнім походженням. Імір є випадковістю, поштовхом, що зумовив стрімку динаміку подальшого розвитку світу довкола. Його створили вогонь і лід, несамовиті природні сили, непідвладні ані людській, ані божественній волі. Приборкати їх можливо лише в обмеженому вигляді. Але варто втратити пильність, як стихія вирветься на свободу, і неможливо передбачити, чи принесе вона шкоду, чи навпаки, стане корисною.

Антагоністичною Іміру силою та уособленням первозданного порядку стала корова Аудумла, яка виникла після того, як розтанув іній. У міфах не згадується як саме та звідки вона виникла. У загальному контексті це немає

визначальної ролі, адже її метою було наділити протилежними Іміру якостями нові створіння, і поки вона вигодовувала Іміра своїм молоком, вона вилизувала солоні камені, покриті інеєм. Надаючи чіткої форми солоному каменю, початкова сила порядку втілювалася у вигляді визначених рис, тим самим покладаючи початок спадковості, яка започаткувала рід асів, богів, захисників порядку, головних противників йотунів. Так Аудумла створила першого аса, якого звали Бурі [1, с. 44]. Син Бурі, Бор, згодом одружився з велеткою Бестлою, і в них народився Один та, за версією «Молодшої Едди», ще два сини, Вілі й Ве. Саме вони зрештою вбили Іміра і з його плоті й крові створили та впорядкували світ [1, с. 44-47].

Це є однією з важливих та визначальних точок, адже у скандинавській міфології світ починається, як і завершується, з убивства, що відображає циклічну замкненість міфологічного світогляду скандинавів, про що більш детально буде згадано нижче. Саме вбивство запустило цикл та дало першопочатковий поштовх до подальшого розвитку, так само як убивство богів під час Рагнарьоку стане апогеєм існування світу та водночас завершить його. І весь період існування й функціонування циклу зосереджений на одвічній боротьбі між хаосом і порядком, що відображено у ворожнечі між йотунами та асами.

Дослідники вбачають як у фігурі Іміра, так і загалом у міфі створення світу зв'язок з іншими індоєвропейськими міфологічними системами, що пов'язує скандинавський язичницький духовний простір із загальноєвропейським, роблячи його інтуїтивно близьким і зрозумілим для вихідців суміжних духовно-культурних традицій, тим самим сприяючи зокрема сучасному поширенню та вкоріненню практик, що відроджуються. Так, Дуглас Адамс і Джеймс Меллорі зазначають, що це «[протоіндоєвропейський] космогонічний міф, зосереджений на розчленуванні божественного створіння — або антропоморфного, або бика — і створенні світу з його елементів» [95, р. 129]. Зокрема вони наводять

приклад «Викрадення бугая з Кульня», ірландського епосу, в якому ділять бика, що уособлює собою Ірландію, «Метаморфоз» Овідія, в яких борода й волосся Атласа перетворюються на ліси, його руки — на гори, кістки — на каміння тощо. Також наводяться приклади іранського зороастрійського твору «Шиканд-гуманіг візар», в якому шкіра злого Куні стає небом, його тіло — землею, кістки — горами, а волосся — рослинами; та індійську Рігведу, де описується розчленування прадавньої людини Пуруша. Автори зазначають, і ми розділяємо їхню думку, що «як у космогонічному міфі, так і в його центральному елементі одним з найважливіших аспектів є жертвопринесення. Відношення між жертвопринесенням і космогонією прослідковується не лише у тому, що це було першопочатковою подією, а й у тому, що весь акт жертвопринесення у індоєвропейців можна розглядати як відтворення світу, в якому елементи безперервно переробляються. Таким чином, жертвопринесення — творче відтворення першопочаткового космічного розчленування жертви, і це допомагає повернути матеріальні речі у світ» [95, р. 129].

Показовим у контексті міфів створення світу є зв'язок і з давніми українськими віруванням. Зокрема дослідниця Оксана Тиховська у своїй статті «Етнопсихологічна специфіка образів деміургів у космогонічних колядках українців» доволі влучно звертає увагу на західноукраїнський міф, у якому світ постає від персоніфікованих стихій, царя-вогню та цариці-води, що корелюється із творчою роллю вогненного світу Муспелльгейму та льодяного (водяного) світу Нівльгейму [93, с. 156]. І хоча мотив жертвопринесення конкретно не фігурує у згаданому космогонічному міфі українців, далі дослідниця згадує, як птахи-деміурги «підіймають» його з дна первісних вод, що символізують первісний хаос, що опосередковано можна порівняти зі свідченнями того, як кров убитого Іміра затопила собою всю порожнечу, яку потім Одін сам або з братами заповнив землею, горами тощо [93; 2, с. 45-48].

Ми хочемо підкреслити, що для скандинавів ідея постійного повторення і відтворення речей була проявом специфічного уявлення про плин часу. Час циклічний, і все, що відбулося в минулому, колись повториться у майбутньому, так само як майбутнє не було невизначеним і незрозумілим, адже потенційно воно колись уже існувало. Звичайно, циклічне сприйняття часу не було чимось унікальним для скандинавської міфології, проявляючись у вже згаданому індуїзмі у вигляді концепції юг (сат'я-юга, трета-юга, двапара-юга, калі-юга) — чотирьох циклів, що повторюються у нескінченному колі часу [133].

Циклічність також була характерна давньогрецькій міфології, де час асоціювався з поверненням «золотого віку», а божества родючості (наприклад, Деметра й Персефона) були пов'язані з циклами життя і смерті [222]. Однак скандинавська циклічність набувала рис концепції, дозволяючи варіювання деталей та умов всередині циклу, проте виключаючи можливості його розірвання (на відміну від можливостей розірвання нескінченного циклу сансари в індуїзмі) чи концептуальних змін, про що детальніше ми згадаємо далі.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що убивство Іміра та створення з нього світу наділило самого Іміра сенсом та зробило його матеріальним. Він втілювався у конкретних речах і в той же час став основою циклу існування богів. З Іміра почався світ: тіло його стало землею, кров — морями й океанами, кістки — горами, корінні зуби й уламки кісток — валунами й камінням, череп — небосхилом, а мозок — хмарами [1, с. 47-48]. Проте у міфах не уточнюються межі цього світу і чи входять до нього інші п'ять світів, окрім Мідгарду, світу людей, й, очевидно, Асгарду, світу богів. Загалом формування п'ятих світів, Альвгейму, Свартальвгейму, Ванагейму, Гельгейму та Йотунгейму, є доволі туманним й розпливчатим так само, як поява одного з центральних символів скандинавської космогонії — Світового Древа, ясеня Ігдрасіля.

Загалом, образ Світового Древа — один із ключових універсальних символів у міфологіях людства, який є присутнім у багатьох міфологічних системах. Це символ-архетип, що уособлює вертикальну вісь світу, яка з'єднує небо, землю та підземний світ. Це сакральна структура, що символізує центр світу і забезпечує єдність космосу. У праці «Священне та профанне» Мірча Еліаде зазначав, що дерево — це космологічний код, модель структури світу, яка втілює його трирівневу організацію: небо — стовбур — коріння [134].

Окрім цього, Світове Древо було мостом, за допомогою якого жерці, шамани або інші містики мали змогу здійснювати духовні подорожі між світом живих та померлих, між матеріальним світом та духовним. Так, зокрема, в індуїзмі дерево Ашваттха (бан'ян) у «Бхагавад-гіті» росло корінням вгору, а гілками донизу, уособлюючи зв'язок Брахмана з матеріальним світом [233]. А в шаманських традиціях корінних сибірських народів Світове Древо виступало шляхом шамана у трансівній подорожі між світами, набуваючи рис провідника та точки прив'язки між тілом (матеріальним світом) та духом (потойбіччям) [133; 124].

Загалом одна з центральних проблем скандинавської космогонії полягає у її уривчастості та неструктурованості. Вона зосереджена головним чином на проблемі виникнення людей і асів, як людських проєкцій у тонкому світі надприродних явищ. Проте більшість явищ і подій поза межами безпосереднього контакту з Мідгардом залишаються темними плямами, яким не приділяється достатньої уваги. На нашу думку, це можна пояснити ізолюваністю мислення скандинавів, для яких навіть Мідгарт фактично обмежувався лише територіями, де власне розселялися ці люди, та їхніми найближчими сусідами, не охоплюючи при цьому весь інший світ. Всі інші країни та землі були так само далекими та туманними, як і загадкові світи альвів чи двергів, які з'явилися звідкись та існували десь, заповнюючи собою передвічну безодню Гіннунга.

Повертаючись до образу Світового Дерева, невідомо, як і коли воно з'явилося, однак джерела вказують на те, що всі дев'ять світів безпосередньо пов'язані з ним, проте жоден з міфів не вказує чітко, якою є структура розташування цих світів та як саме вони пов'язані з Ігдрасілем. Тож можна припустити, що Світове Дерево, як і в більшості релігій, де присутній подібний символ, було не стільки структурною складовою світобудови, скільки духовним образом. Воно не відігравало ніякої ролі як просторовий об'єкт, що об'єднує світи або виступає якимось окресленим місцем, де вони розташовуються. Однак згадується у міфах, що так чи інакше пов'язані з духовними пошуками: зокрема саме на Ігдрасілі повісився Одін, щоб досягти таємне знання магічних рун [2, с. 70-72], а також неодноразово підкреслюється, що саме в коріннях Світового Ясеня розташоване джерело мудрості Міміра та плетуть нитки долі ткалі-норни [2, с. 21-22; 1, с. 62-64].

Дослідники прослідковують паралелі між Ігдрасілем та шаманськими віруваннями північної Євразії, і зокрема Хільда Елліс Девідсон зазначає, що «уявлення про дерево, що підіймається крізь декілька світів, зустрічається у північній Євразії та є частиною шаманських вірувань, характерних багатьом народам цього регіону. Це, здається, дуже давня концепція, яка, можливо, заснована на Полярній зірці, центрі неба, й образ центрального дерева у Скандинавії, можливо, знаходився під його впливом» [124, р. 69].

Значення та першопочатковий зміст образу Світового Дерева у скандинавській космогонії втратився, однак його символічний зв'язок з духовними пошуками та магічними практиками дійшов до нашого часу в деяких деталях. Зокрема, три корені Ігдрасілю, які направлені до Асгарду (Мідгарду), Йотунгейму та Нівльгейму (Гельгейму), ховають джерела магічної води. Так, під коренем Асгарду (або згідно з «Промовами Грімніра» Мідгарду [2, с. 105]) знаходиться джерело Урд, коло якого сидять норни, ткалі долі [1, с. 62-64]. Під коренем Йотунгейму тече джерело мудрості

Міміра, за ковток води з якого Один пожертвував оком [2, с. 24; 1, с. 62]. А під коренем Нівльгейму (або згідно з «Промовами Грімніра» Гельгейму [2, с. 105]) бере свій початок Гвергельмір, з якого витікають усі підземні ріки [1, с. 62].

Ще один символ Ігдрасіля як духовної складової космогонічної картини скандинавів прихований у самій назві Світового Дерева. Дослівно її можна перекласти як «скакун Одіна» — «drasill» означає «кінь» [234], у той час як «Ygg(r)» — одне з багатьох імен Одіна. «Скакун Одіна» — один з поетичних кеннінгів шибениці, а сам Один вважався покровителем повішених. Порівняння Світового Дерева із шибеницею, очевидно, виходить з міфу, коли Один повісився на Ігдрасілі, щоб оволодіти знанням магічних рун. Це була шаманська ініціація, перехід з одного стану в інший та встановлення зв'язку з потойбіччям. Лише принісши в жертву самого себе, померши і воскреснувши, Один зміг опанувати містичне знання [2, с. 70-71].

Скандинавська традиція не зберегла культових текстів, які пояснювали би істинні функції Ігдрасіля, так само як наявні джерела не повідомляють його значення для релігійної традиції загалом. Через це інтерпретація образу більшою чи меншою мірою ґрунтується на порівняльному аналізі, з якого можна дійти висновку, що сам по собі Світовий Ясен символізував єдність космосу, однак у той же час був шляхом від світу мертвих до світу богів. Взаємозв'язок між окресленим символізмом Ігдрасіля прослідковується у близькості понять ас (бог) — дерево — кінь — дорога, які часто виникають у міфологічних сюжетах та скальдичній поезії [169].

Звертаючись до порівняння з іншими індоєвропейськими релігіями для розуміння потенційної символічної цінності Ігдрасіля, можна згадати паралелі в індуїзмі між образами Космічного Дерева та бога Агні. Агні є тим, хто переносить жертву в світ богів, але одночасно з цим він і сам є богом [203]. Ігдрасіль, «кінь Одіна», себто шибениця, так само може виступати засобом, що переносить жертву в світ богів, і цією жертвою виступає сам

Одін. Таким чином Ігдрасіль — це єдність уже існуючого космосу і єдність, яка має бути досягнута в ході ритуалу. І якщо розглядати Світовий Ясень з цієї точки зору, то із простого символу він перетворюється на релігійний концепт, який ліг в основу ритуальних практик, зокрема жертвопринесень методом повішення, про що також згадує у «Діяннях архієпископів гамбурзької церкви» Адам Бременський [13].

Згадка Адама Бременського є показовою, тож ми би хотіли зупинитися на ній детальніше. У своїх «Діяннях» автор, християнський клірик, акцентує увагу на поширенні християнства серед скандинавських народів, описуючи трансформацію їхнього світогляду від язичницької до християнської моделі світу. Будучи сучасником більшості описаних у праці подій, Адам Бременський описав їх не лише через призму особистого сприйняття, але й фіксуючи об'єктивні факти. Так, описуючи ситуацію із християнством у Швеції, він звернув увагу на наступний момент:

«Свеони [шведи], крім того, мають звичай кожні дев'ять років влаштовувати жертвопринесення в Убсолі [Уппсалі] ... З усієї живності чоловічої статі приноситься дев'ять голів ... Тіла цих тварин розвішуються у найближчому гаї. Цей гай священний для свеонів ... завдяки смерті й розкладанню жертв його дерева стають божественними ... Тіла собак, коней та людей загальною кількістю 72 висіли разом» [13].

Про циклічні жертвопринесення раз на дев'ять років, але у данців, нам також повідомляє Тітмар Мерзебурзький у своїй «Хроніці» [38]. Не згадуючи імен богів та не описуючи ритуал детально, він тим не менш повідомляє, що «Лейре ... кожні дев'ять років у місяці січні, коли ми святкуємо Різдво Господнє ... приносять у жертву своїм богам 99 людей і стільки ж коней, із жертвними собакам та півнями ... що ті служитимуть їм у потойбіччі» [38].

У свідченнях Адама Бременського фігурує священний гай та дерева, які ставали божественними завдяки смерті повішених жертв, що повертає нас

до втрачених, але можливих практик, пов'язаних із духовною подорожжю до потойбічного світу через стовбур Іггдрасіля, поєднуючи разом образ Світового Дерева та божества, адже першим, хто присвятив себе як жертву священному Ясеню, був саме Один. Тітмар опускає більшість деталей у своєму описі, однак ми вважаємо, що хоча би опосередковано ритуал жертвопринесень на території Данії міг співвідноситися зі шведськими свідченнями.

Іггдрасіль, таким чином, міг виступати чимось на кшталт духовного хребта світобудови. Маючи умовно окреслене розташування та матеріальний вигляд, у той же час Світове Дерево було невидимим символом, присутнім усюди. Воно підтримувало собою структуру світів та забезпечувало їхнє існування, і коли перед початком останньої битви між богами та велетнями воно загине, світ буде зруйновано й почнеться Рагнарьок. Лише єдиний корінь, під яким знаходиться джерело Міміра, вціліє і там сховається єдина людська пара, яка повинна буде відновити людський рід заново [2, с. 90], що відображає роль Світового Дерева як, у тому числі, космогонічного початку створення, що знайшло доволі цікаве відображення в українському фольклорі [93].

Таким чином, ми бачимо, що світ за скандинавськими уявленнями утворився з першого вбивства, і смерть загалом стала невід'ємною частиною фундаменту світобудови, що знайшло відображення у символічному значенні Світового Дерева, яке стало ланкою, яка поєднала світ мертвих та живих, надприродний та матеріальний. Циклічність часу та неперервність його потоку заклала у плин існування світу передбачену визначеність, що знайшла відображення у міфологічних сюжетах та загальному світосприйнятті скандинавів.

3.2. Міфологічні уявлення

Говорячи про міфологічне осягнення світу, перш за все постає питання виникнення людей. Людина прагнула визначити своє місце у загальній

світобудові, прокласти власне коріння та розуміння витоків свого походження. Скандинавська міфологія, з одного боку, чітко окреслює початок існування людей, описуючи епізод оживлення Одінор та його супутниками двох сухих деревин, чоловіка Аска («ясень») та жінки Ембл («верба»). З іншого ж боку — подальша доля і розвиток людського роду випускаються з фокусу уваги міфів і міфології аж до героїчних сказань про Сігурда та Нівлунгів, а також інших напівлегендарних героїв на кшталт Грольва Жердинки, Рагнара Шкіряні Штани та інших.

З цього ми доходимо висновку, що міфологія скандинавів як окремої групи германських народів опускає питання розвитку людства самого по собі, не фокусуючись на створенні структурованого міфу про божественного предка, від якого походить народ, як і не створює переконливої традиції епічного героїчного сказання, пов'язаного з колективною свідомістю народу, в якому кожен член цього народу міг би шукати власні витоків та асоціювати себе цілим з певною єдністю людей.

Загалом, говорячи про скандинавську міфологію, варто відмітити, що вона набагато тісніше пов'язана з божественним міфом, аніж героїчним. Основна увага зосереджується на походженні та подвигах богів, аніж людей, і фігури божеств набувають парадоксальних взаємовиключних рис духовних образів та людського прагматизму. Боги одночасно постають відображенням людських цінностей і патернів поведінки та приховують у собі глибокий містичний сенс.

Говорячи про богів, варто одразу звернути увагу на вже згаданий епізод створення людей. Він відрізняється у «Старшій Едді» та «Молодшій Едді» лише богами, які брали в цьому участь. Якщо «Пророцтво вьольви» називає трьох богів, Одіна, Гьоніра та Лодура, то «Видіння Гюльві» згадує лише Одіна і його братів, Вілі й Ве. Більше довіри, безперечно, заслуговує «Пророцтво вьольви», адже еддичні пісні походять з усної традиції та сягають своїми коренями далекого минулого, очевидно, краще

репрезентуючи та передаючи автентичні вірування. У той час як «Видіння Гюльві», по суті, є компіляцією, пропущеною через сприйняття і осмислення однієї людини.

Наразі складно інтерпретувати і функції Гьоніра і Лодура, і канонічність існування братів Одіна, які, окрім «Молодшої Едди», згадуються єдиний раз у «Пересварці Локі» [2, с. 165]. Гьонір фігурує ще щонайменше у двох міфах: на початку історії легендарного героя Сігурда, а також у міфі війни між асами і ванами.

У першому випадку він знову виступає супутником Одіна та Локі, через що ми можемо підтримати теорію про співставність фігур Локі й Лодура та їхнє ототожнення. У другому ж випадку Гьонір постає дипломатичним заручником ванів, якого ті потребували собі в асів разом з велетнем Міміром у якості гарантії укладеного миру.

Ми припускаємо, що Гьонір, як і Локі, був побратимом Одіна, через що він і постає як його супутник та очевидно близька фігура: Мімір відігравав не останню роль у становленні особистості Одіна, а отже і Гьонір мав би бути достатньо важливою для нього фігурою, адже тоді видається логічним бажання ванів обміняти своїх цінних заручників на наближених до вождя асів осіб.

Фігура Лодура не згадується більше в жодному міфі, однак враховуючи, що він людям «тепло дав і колір обличчя» [2, с. 21], тобто вдихнув метафоричне полум'я життя у перших людей, припускається [235; 130, р. 124-125; 230], що це був Локі, який зокрема вважається богом вогню. Важливість такої події як створення людей, а також прямі згадки про побратимство Локі й Одіна і їхні доволі часті сумісні появи опосередковано можуть підтверджувати цю гіпотезу.

Зв'язок між Одіном і Локі прослідковується й у подібності двох богів. Обидвоє вони славляться хитрістю та віроломством, обидвоє пов'язані з магією, обидвоє обвинувачують один одного у «жіноподобстві» саме за

чаклунство, яке вважалося традиційно жіночою справою, а також за народження дітей [2, с. 164].

І Локі, й Один вирізняються певною хаотичністю своєї природи, і що характерно у день Рагнарьоку вони загинуть не від рук один одного, що можна пояснити двома причинами. *По-перше*, клятва побратимства, «змішання крові», очевидно, пов'язувала їх певними священними магічними зв'язками, не дозволяючи битися один проти одного.

Тут варто звернути увагу, що скандинави, й ісландці зокрема, надавали великого значення укладанню клятви побратимства у цілком реальних міжособистісних зв'язках. Так, у «Сазі про названих братів» обидва головні герої, скальди Торгейр і Тормод, заключили клятву, ставши названими братами, й поклялися мститися один за одного як за рідного брата, що Тормод зрештою і зробив [12]. Ще одне свідчення про важливість клятви побратимства ми знаходимо в «Сазі про Гіслі», де доволі детально описується сам обряд та нещасливі наслідки у долях головних героїв саги через те, що його не було укладено правильно [14].

По-друге, Локі й Один не виступають антагоністами один одного, в них більше спільного аніж відмінного, тож пряме зіткнення і боротьба між ними позбавлені сенсу і не компенсують одне одного. Вони не протилежні між собою, у той час як кінець світу передбачає завершення циклу і фінальну боротьбу між силами, що урівноважують одна одну. Через це міф про створення людей приховує в собі набагато глибший підтекст. Три боги, що створили людей, фігурують у ньому невинно, і саме тому особливо важливо звернути увагу на репрезентацію цього міфу в «Молодшій Едді», де Гьонір і Лодур замінені на двох братів Одіна, Вілі й Ве.

Ми сумніваємося в аутентичному існуванні братів Одіна і вбачаємо у цьому більш пізню зміну. По-перше, у жодному іншому джерелі, за винятком єдиного місця у «Пересварці Локі» [2, с. 165], не згадується, що Один мав братів. По-друге, про що детальніше буде згадано нижче, ми

вважаємо, що виокремлення братів Одіна як окремих персонажів мало на меті зблизити традиційний скандинавський міф про створення світу із біблійним баченням, згідно з яким світ створив єдиний Бог-Творець.

Варто згадати, що «Молодшу Едду» створював конкретний автор в епоху, коли християнство вже утвердилося на території Ісландії та стало державною релігією, тож цілком логічною постає необхідність створювати свідомі або неусвідомлені паралелі між двома міфічними сюжетами.

Вільний виклад язичницької міфології та образів язичницьких богів викликають і у сучасних дослідників неоднозначне трактування. Так, Анне Гольтсмарк вважає, що структура та наповнення «Видіння Гюльві» мали чіткий християнський вплив у тому, що Сноррі, описуючи всі міфи, як би намагався виправдатися перед церквою за те, що він пише. Через це лейтмотивом Видіння Гюльві є певна «демонізація» зображуваних фігур та подій та їхнє засудження [149]. Петер та Урсула Дронке, а також їхню думку поділяє Відар Пальссон, навпаки вважають, що на зміст та манеру викладу тексту християнство ніяким чином не впливало. Сноррі усвідомлював, що пише не християнські речі, але він ставив собі за мету зобразити міфологічні події та постаті й зафіксувати їх саме так, як це сприймала ісландська спільнота до часів прийняття християнства [131, р. 153; 199, р. 126].

Весь сюжет Видіння Гюльві — це розмова, яка закінчується тим, що вся бесіда була лише видінням, міражем, який головний герой побачив, і насправді всього цього не було. Але ми не можемо сказати, що Сноррі закладав у свій текст бажання показати, що «всього цього не було». Опираючись на сюжет та специфічний заголовок частини, зокрема Ян Александер ван Наль висловлюється про те, що подібна композиція, сюжет, назва та втілення тексту були завуальованою спробою догодити церкві. Тобто можна говорити про те, що у перелік усіх міфів, зображених у Видінні Гюльві, які в решті-решт закінчуються, розсіюючись наче примара, було

зкладено намагання показати хибність язичницької віри та її «примарність» у порівнянні з «істинною» вірою [182].

Однак, на думку Дронке та Гейміра Пальссона [131; 199], які виступають в опозицію до цього аргументу, теза, висловлена ван Налем, є хибною. Вони вважають, що Сноррі писав Видіння Гюльві без спроб будь-яким чином догодити церкві, і це, скоріш за все, дійсно так.

Ще у 1950 р. Вальтер Баєтке поставив під сумнів питання, чи могла коли-небудь така схема розповіді уберегти Сноррі від церковної критики, якби були причини для такого занепокоєння [102, S. 20]. За його словами, використання прийому видіння було нічим іншим як просто літературним засобом, що дозволяв Гюльві зустріти «божественну» трійцю поза будь-якою історичною сферою [102, S. 36].

Але не слід відкидати певний християнський вплив на деякі змістові елементи тексту. Їх варто розглядати скоріше як прояв християнської звички автора. Хоча подібність у рівній мірі завжди супроводжується несхожістю, тому християнські запозичення, на нашу думку, не більше ніж аналогії між міфологією та християнськими історіями. Ситуація з аналогіями у цьому контексті може бути досить неоднозначною.

З одного боку, Сноррі використовує їх для християн, щоб полегшити їм сприйняття свого тексту та/або певною мірою підкреслити, що язичницькі вірування ісландців були чимось схожими на християнство, далеким відгомоном ідеї, висунутої у Пролозі, що колись люди поклонялись одному богу, але потім про це забули і почали поклонятись багатьом богам [1, с. 21-22].

З іншого боку, зворотна теза теж має право на існування. Незважаючи на те, що у першій половині XIII століття Ісландія була повністю хрещена, усна традиція усе ще була сильною та займала високі позиції. Тож використовуючи християнські запозичення на звичних усній традиції розповідях, Сноррі певною мірою міг переслідувати і дидактичну мету

поширення та полегшення сприйняття вже християнської міфології. Тому заміна канонічних Гьоніра і Лодура на братів Одіна цілком могла бути християнською рецепцією, яка мала би поєднати Одіна з християнською Трійцею, головною постаттю в якій є Бог-Батько, який створив увесь світ і людину в ньому.

Аналогія з Трійцею є доволі цікавою ще через аналіз міфу про створення світу, викладеному так само у Видінні Гюльві. Згідно з ним, перше створіння, велетня Іміра, з якого було створено світ, убили саме Один зі своїми братами, а вже потім вони «взяли Іміра й кинули його до Гіннунгагап, і зробили з нього землю, з крові його — моря і води» [1, с. 47].

Через цей міф Один у викладі Сноррі Стурлусона набуває рис Бога-Батька, який, згідно християнському вченню, є творцем усього сущого. Ми вважаємо, що доцільно ототожнювати Одіна і його братів як одну особистість, яка постає у трьох іпостасях. Сноррі вдається двічі до цього прийому, вперше прописуючи триєдність Одіна через співрозмовників Гюльві, з якими той веде бесіду в усьому Видінні Гюльві, адже Високий, Рівновисокий і Третій — це імена Одіна, що згадуються зокрема у «Промовах Грімніра» [2, с. 109-110].

Триєдність — риса, яка загалом притаманна Одіну. Через призму уявлень скандинавів його можна зобразити у трьох іпостасях: Воїн, Мандрівник і Шаман, що відображують основні спеціалізації цього бога. Як Воїн, Один був господарем Вальгалли та вождем ейнгеріїв, загиблих на полі бою воїнів, яких у його чертог забирали валькірії [1, с. 99, 68; 2, с. 111, 89]. Це була основна іпостась, яку шанували скандинави та з якою нині асоціюється Один у першу чергу.

Саме Воїну відповідає іпостась «Одіна» та «Високого». Ім'я «Одін» (Óðinn) походить від слова «óðr» (шалений, несамовитий, розлючений) та означеного артикля «inn», тож його можна перекласти як «[саме цей] несамовитий» [234], що однозначно пов'язано з битвами та війною, адже

прикметник «óðr» використовувався на позначення несамовитого, розлюченого воїна. Ім'я «Високий» одночасно відсилає до зросту, але також має переносне значення «благородний», що також пов'язано з битвами, адже войовничість була одним з головних обов'язків благородних чоловіків.

Про іпостась Воїна також згадує у своїй праці Адам Бременський, зазначаючи, що «Водан означає «лють» — бог війни, він пробуджує мужність у воїнах, які б'ються з недругом» [13]. Водану (Одіну в інтерпретації Адама Бременського) також приносили жертви воїни [13].

Щодо іпостасей Мандрівника і Шамана, то вони корелюються з Вілі й Рівновисоким і Ве й Третім відповідно. Ім'я «Вілі» (Vili) буквально означає «воля, бажання» та є відображенням потягу Одіна до постійного пересування та буття одночасно всюди [102]. Навіть тотемні тварини Одіна, зокрема його ворони Гугін («думка») і Мунін («пам'ять»), постійно літають дев'ятьма світами і кожного дня переповідають хазяїну всі новини. З подорожами Одін асоціюється майже так само сильно, як і з войовничістю, і в той же час лише благородні й заможні люди могли собі дозволити придбати корабель та відправитися у морську подорож з метою торгівлі та здобуття слави у битвах і набігах.

Ім'я «Ве» (Vé), що означає «священний», у давньоскандинавській мові також означало святилище, яке зазвичай виглядало як огорожена місцевість, присвячена тому чи іншому божеству або духам (наприклад, дісам). Шаман — третя іпостась Одіна, яка є уособленням містичних якостей цього бога. Так, Одін віддав життя, вчинивши ритуальне самогубство, щоб пізнати магичні руни. Він також віддав своє око за те, аби осягнути всю божественну мудрість і був єдиним з асів, хто вмів чаклувати, зокрема на «жіночий» манер, тобто творити сейд, бойову та злорякісну магію. Окрім цього, у скандинавів три, так само як і в багатьох інших народів, було одним із священних чисел, тож ім'я Третій, очевидно, має бути пов'язане саме з цією стороною Одіна [100; 101; 160; 172].

Підтвердженням сакральності образу Одіна можуть слугувати численні археологічні знахідки, зокрема особливу цікавість представляє ліндгольмський амулет. На ньому вирізаний напис «*Ek erilaz sa Wilagaz haite'ka*», який можна перекласти як «Я ерілаз, я звуся Савілагар/я звуся хитрим». Однак існує певна дискусія, чи правильно інтерпретувати рунічний запис як «*Ek erilaz sa Wilagaz haite'ka*», чи як «*Ek erilaz Sawilagaz haite'ka*», і Стівен Флаверс зазначає, що *Sawilagaz* означає особисте ім'я «той, що належить сонцю» (пов'язаний із руною Соулу), однак *sa Wilagaz* означає «хитрий» або «оманливий», що поєднує заклинача із Одіном [139].

Марія Стоклунд продовжує думку Флаверса, відзначаючи, що зв'язок напису з Одіном пов'язаний із формулою самого напису, яка корелюється з тим, як Один часто називав себе у «Промовах Грімніра»; слово ж «ерілаз» часто зустрічається в рунічному письмі як спосіб самоідентифікації особи, яка вирізьблює руни. Тож, згідно з думкою авторки, напис можна інтерпретувати як «Я, «ерілаз», той, хто знає магію» [214].

Причина, чому той, хто вирізав руни, описує себе як хитрого чи підступного, найімовірніше, полягає в тому, що він ось-ось опиниться в ситуації, в якій йому знадобляться ці якості для перемоги [214]. Тобто, підсумовуючи, можна зробити висновок, що заклинач/власник амулета, бажаючи отримати перемогу в якомусь зіткненні, звертався до Одіна, уподібнюючись до нього через магічне мистецтво та хитрощі.

Зв'язок Одіна із магією та хитрощами знаходить відображення й не в ісландських джерелах. Зокрема Саксон Граматик у «Діяннях данів» часто посиляється на образ Одіна як хитрого і віроломного чаклуна, що обманом та підступом досягає власних цілей [37].

Це корелюється із нашим висновком, що Один сам по собі постає складним божеством, яке одночасно виконує містичні функції та втілює у собі риси епічного героя. Він одночасно небезпечний, лукавий і віроломний, порушник клятв, але його заступництва шукають у битвах, і він постає

цікавим оповідником, який сам ставить питання та дає відповіді на питання, які ставлять йому. Один уособлює собою архетип мудреця — одночасно радника і воїна, який при цьому достатньо розумний і хитрий, щоб досягати своєї мети у тому числі нечесними методами.

Така поведінка одночасно зближує Одіна з Локі, але в той же час робить їх абсолютно різними. Хитрощі Локі зазвичай ставали причиною проблем асів, які він сам був змушений зрештою і вирішувати. Хитрий і дволикий, Локі був наділений хаотичною природою. Будучи за походженням йотуном, тим не менш він виступав в якості союзника асів, а не їхнього ворога, на відміну від інших йотунів. Більш того, він заключив клятву побратимства з Одіном, розділивши з ним кров та фактично ставши його названим братом [2, с. 160].

Образ Локі в скандинавській міфології є одним із найскладніших і найсуперечливіших. У науковій літературі його інтерпретують як трикстера, агента змін, символ хаосу та трансформації [179]. Деякі дослідники, зокрема Джеймс Паркгауз [197], відмічали, що у викладі Сноррі Стурлусона присутнє викривлення Локі, скоріше за все, під впливом християнської ідеології, що наближала його образ до диявольського. Про демонізацію образу також зазначає і Турко [221], віднаходячи християнські паралелі зокрема у міфі про те, як Локі був упійманий Тором риболовною сіткою у вигляді лосося.

Проте далі Паркгауз пише, що у скальдичних піснях Локі зображується менш однозначно, зокрема як дотепний та навіть корисний персонаж [197]. Ковлі [115] так само відмічає, що роль Локі має розглядатися не з точки зору того, що він злий бог, а з точки зору рушія змін, провокатора розвитку через руйнування стабільного порядку, з чим ми погоджуємося та про що скажемо нижче.

Ми не можемо назвати Локі вірним союзником асів, адже саме Локі стане головним зачинателем кінця світу, Рагнарьоку, на якому він буде битися на

стороні синів Муспелля й інших велетнів і чудовиськ проти асів й істот порядку [2, с. 32]. Один з хтонічних синів Локі, велетенський вовк Фенрір, уб'є Одіна, а потомство Фенріра, вовки Сколь і Гаті, проковтнуть Сонце і Місяць [1, с. 142].

Хаотична природа Локі була закладена у самому його походженні. Йотуни, інеїсті велетні, у скандинавській міфології виступали антагоністами богів і людей, злими створіннями, що уособлюють у собі руйнівні сили природи. Аси, як боги порядку, боролися з ними, тим самим підтримуючи баланс у світі, але роль Локі особлива.

Справа в тому, що світ циклічний, він починається з якогось початку і має завершитися руйнівним кінцем, з якого почнеться новий початок. Локі — головний рушій цього циклу, головне завдання якого наблизити кінець і втілити його. Ельдар Гейде у своїй статті відмічає, що Локі — «межова істота», яка сама порушує межі: між світом богів і велетнів, чоловічим і жіночим, порядком і хаосом [146].

Локі, на наше переконання, таким чином, є уособленням апогею долі. Він — невідворотність процесів, які не під силу змінити навіть богам. Один двічі спробував це зробити, але обидва рази виявилися марними. Перший раз, коли обманом був посаджений на ланцюг Глейпнір і міцно зв'язаний ним вовк Фенрір [1, с. 90-94]. Другий — коли пішовши до вольви, Один дізнався про долю свого улюбленого сина Бальдра. Дружина Одіна, Фрігг, спробувала захистити сина від невідворотного року, взявши клятву з усього живого і не живого, що ніщо не зможе нашкодити Бальдру. Лише омелу вона оминула, вирішивши, що та надто безпорадна, але Локі витесав з неї стрілу і руками сліпого близнюка Бальдра, Гьода, вбив Бальдра, тим самим давши початок Рагнарьоку [1, с. 133-134].

Невідворотність долі вимагала постійного руху їй назустріч, що знайшло вияв у фаталістичному сприйнятті долі ісландцями й у повсякденному житті, і Локі виступав у ролі того, хто спонукав асів іти у визначеному

напрямку, розкриваючи свої якості та наповнюючи свої гамін'ї, тобто удачу, так само як й ісландці активними діями підживлювали удачу, підтримуючи її, бо пасивність засуджувалася та могла призвести до того, що удача взагалі покине людину. Така поведінка Локі була для того, аби в останню битву доля кожного з богів розкрилася у повній мірі, руйнуючи світ та завершуючи цикл. Тому саме Локі у більшості міфів ініціює проблеми асів, разом з цим допомагаючи їм їх вирішувати.

У цьому контексті варто звернути увагу на міф про будівництво захисної стіни довкола Асгарду, що мала захищати в першу чергу саме від йотунів та велетнів. Саме за порадою Локі аси згодилися прийняти допомогу безіменного майстра [1, с. 110-111]. Той, зрештою, сам виявився йотуном, і Локі чудово знав про це.

Майстер вправно справлявся зі своєю роботою, вкладаючись у встановлені терміни, тож боги змусили Локі придумати що-небудь, аби він порушив угоду і не встиг виконати роботу. Тоді Локі перетворився на кобилицю і звабив його коня. Через це в одному місці стіна виявилася недоробленою і вразливою, що очевидно, було необхідно Локі. Адже стіна проти велетнів, яку будував велетень, не мала бути для асів надійним захистом проти їхніх ворогів. Надійним захистом проти них мали бути їхня сила та могутність, які проявлялися у битвах і сутичках, загартовуючи тіло і дух, що знайшло відображення й у прагматичних цінностях ісландців, які найбільше цінували особисту відвагу, силу та войовничість, возвеличуючи тих, хто одержували верх над супротивниками (особливо якщо їх було значно більше) у відкритих чесних боях.

Локі при цьому ніколи не поставав у міфах на самоті. Він провокував події, а потім вирішував їх. Утіливши головний привід до Рагнарьоку, Локі пішов на поминальний банкет до асів, де зневажив кожного бога і богиню, підштовхуючи їх до помсти, адже за скандинавськими звичаями словесна образа прирівнювалася до тілесних ушкоджень та почасти навіть до

вбивства, а отже вимагала рішучого захисту своєї честі. Лише поява Тора спонукала Локі втекти, однак запущений ним механізм було вже не зупинити [2, с. 156-176].

Аси помстилися йому, і Локі має страждати, допоки Фенрір не розірве Глейпнір, а Сколь і Гаті не зжеруть Сонце й Місяць. Тоді й Локі розірве свої путі і поведе велетнів і чудовиськ, і мерців на останню битву з богами [1, с. 138-239].

Образ Локі, таким чином, на нашу думку, є складною алегорією передбаченої хаотичності. Його дії несуть лише хаос, проблеми і страждання, з якими постійно стикаються аси, але в той же час, всі ці випробовування вкладаються у визначену наперед путь існування всього. Адже все, що відбувається, є відомим, бо веде до єдиного кінця — завершення одного циклу і початку іншого, як про це сказано у найпершій пісні «Старшої Едди», «Пророцтві вьольви». Локі, таким чином, уособлює собою невідворотність, якій підкорюється навіть хаос. У цьому і полягає його головна відмінність від Одіна, з яким у них є багато спільних рис.

Зокрема образи Локі та Одіна в скандинавській міфології часто розглядаються як дві сторони одного архетипу — обидва є майстрами хитрості, перевтілень і магії, але їхні ролі, моральні оцінки та символічні функції суттєво відрізняються. Кевін Ваннер порівнює «метіс» — хитрий, адаптивний інтелект — у Локі та Одіна [230]. Обидва володіють здатністю до перевтілень, обману та маніпуляцій. Однак якщо хитрість Одіна служить утвердженню порядку та влади, то Локі використовує її для підриву встановлених норм і провокування хаосу. Це відображає конфлікт між легітимною та нелегітимною владою, де Одін — суверен, а Локі — маргіналізований порушник порядку [230].

Наомі Свейн [220] також звертає увагу, що і Одін, і Локі практикують магію, але її сприйняття різниться. Одін опанував сейд — жіночу форму магії, що вважалася ганебною для чоловіків, проте його статус дозволяв

йому уникнути осуду. Локі ж, навпаки, часто змінював стать і форму, що підкреслювало його гендерну гнучкість і порушення соціальних норм. Авторка також наголошує у цьому зв'язку, що протиставлення між Одінм і Локі зрештою підкреслює їхні контрастні ролі: Одін — захисник порядку, Локі — втілення руйнівної сили [220].

Окрім Одіна, незмінним супутником Локі часто зображується Тор. Він був одним з найважливіших богів скандинавів. Син Одіна і богині землі Йорд, Тор був найсильнішим із числа асів, їхнім головним захисником від велетнів. Через значення імені Йорд, що буквально перекладається як «земля», висувається припущення [211, р. 129; 177, р. 205], що матір'ю Тора, як і багатьох інших синів Одіна, була велетка, від якої, очевидно, Тор і отримав фізичні риси, що ріднять його з велетнями. Бог грому і блискавок, він єдиний, кому під силу нарівні протистояти йотунам, битися з ними і завжди перемагати. У скандинавській міфології йотуни уособлюють руйнівні сили хаосу, тож Тор — це протилежна їм сила, що здатна їх стримувати й тримати під контролем.

Саме про Тора збереглася найбільша кількість міфів, які розказують про пригоди цього бога. Розділити їх можна на дві частини: боротьба з велетнями і подорожі. Міфи про боротьбу з йотунами очевидні й прославляють Тора як захисника богів. Але цікавими є міфи про спільні пригоди Тора і Локі.

Вище вже йшла мова про те, що Локі сам був йотуном за походженням і уособлював хаотичну силу змін, яка штовхала асів до дій, не даючи стояти на місці. Тор, у свою чергу, поставав як персонаж, який бореться з хаотичними силами, приносячи в них порядок, через що на перший погляд тісний зв'язок між ним та Локі видається дивним. Однак, на нашу думку, насправді взаємодія між цими персонажами логічна і передбачувана.

Тор був наділений рисами велетнів, йому властива їхня сила і хаотичність у фізичному прояві: якщо розгнівати бога-громовержця, можна накликати

велику біду й стихійні лиха, такі як смертельний шторм на морі або потужний ураган на суші. Жоден інший ас не здатен вчинити такого лиха, окрім Тора, і Локі той, хто здатен користуватися і маніпулювати цими особливостями у власних цілях. Так, він провокував Тора направляти гнів на своїх ворогів-велетнів, одночасно стримуючи його від можливості завдати шкоди богам і збільшуючи ненависть йотунів до їхнього смертельного ворога, розпалюючи їхній гнів та бажання помсти тому, хто вбиває їхніх родичів і побратимів. Сам Локі при цьому займав доволі пасивну позицію спостерігача, за винятком пригоди у володіннях Утгарда-Локі, де він разом з Тором і його слугою Тьяльві брав участь у випробуваннях Утгарда-Локі, про що більш детально мова піде нижче.

Локі виступав своєрідним медіатором і утримувачем хаотичної природи Тора. У крайньому випадку він здатен спровокувати гнів громовержця на себе, як це було у міфі, коли Локі обрізав прекрасне волосся дружини Тора, Сів.

У Видінні Гюльві чітко зазначено, що Тор «найдужчий з усіх богів і людей» [1, с. 77], і в міфах аси часто кличуть саме Тора на боротьбу з велетнями, як це було, наприклад, під час уже згаданого будівництва стіни довкола Асгарду. Проте цей бог не був втіленням агресивності, адже у першу чергу Тор — бог-захисник, який до того ж тісно пов'язаний з культом родючості. Саксон Граматик також наголошував на ролі Тора як захисника від злих сил та дужого воїна, близького до розуміння й втілення як епічного героя [37].

Молот Тора, який був доволі популярний як оберіг, символізував чоловічу силу та мав форму, схожу на фалічну. Хільда Елліс Девідсон у своїй праці «Боги та міфи Північної Європи» відмічає, що «влада бога грому, символізованого його молотом, поширювалася на все, що стосувалося добробуту громади. Вона охоплювала народження, шлюб і смерть, поховання та церемонії кремації, зброю та бенкети, подорожі,

захоплення землі та складання клятв між людьми. Знаменита зброя Тора була не лише символом руйнівної сили бурі, вогню з небес, але й захистом від сил зла та насильства» [122, р. 83-84]. Рудольф Сіmek також звертається до аналізу образу молота Тора, вважаючи, що Мйоллнір сприймався як інструмент освячення, зокрема у культі родючості [211, р. 219].

Як бог гроз і, відповідно, дощів, що їх супроводжують, Тор сам міг бути подателем життєдайної вологи, яка «запліднювала» землю, роблячи її придатною для росту рослин і врожаїв, на відміну від Фрейра, який більшою мірою уособлював саме процес росту і розвитку та відповідав за рясність врожаїв і не тільки їх. Про функції Тора як бога родючості згадує й Адам Бременський: «Тор ... управляє громами й ріками, вітрами й дощами, погожою погодою та врожаями» [13], й окрім того, «якщо загрожує голод чи мор, вони приносять жертву ідолу Тора» [13].

Підтвердженням популярності Тора як бога-захисника також є численні археологічні знахідки амулетів у вигляді стилізованого Мйоллніру, детально описані та каталогізовані зокрема у праці Бу Єнсена «Амулети доби вікінгів у Скандинавії та Західній Європі» [161]. Однак окрему цікавість представляє амулет із Квіннебю (Швеція), який містить доволі довге захисне заклинання, звернене зокрема до Тора.

Брюс Нільссон інтерпретував заклинання на амулеті як заклик до богів захистити свого хазяїна, особливо коли він у морі. Він обґрунтовував таку інтерпретацію на наявному різьбленні риби, згадці моря в тексті та згадці Тора, до якого безпосередньо звернений заклик [183]. Зокрема Нільссон припускав, що в зображенні риби також могли бути приховані руни, а саме руни зі значенням «захист», «град» та «злидні», що таким чином робило амулет захисним артефактом від зла та проблем [183].

Інтерпретація Нільссона підтверджується писемними джерелами, прослідковуючись популярністю культу Тора у тому числі на ісландських родових сагах, які загалом згадують існування капищ і святилищ саме цього

бога, а також Фрейра. Адам Бременський також звертає увагу, що саме Тор «сидить на престолі по центру парадної зали» [13] у головному святилищі шведів в Уппсалі.

Першопоселенці, прибуваючи до Ісландії, спускали зі своїх кораблів священні стовпи, які потім закладалися в основу будинку, у море, присвячуючи їх саме Торові [10: 4; 48: 1]. Й там, куди ці стовпи винесло на берег, вони будували свої житла, вважаючи, що саме Тор вказав найкраще місце для поселення. Про популярність і важливість цього бога також свідчать особисті імена скандинавів. У сагах згадується щонайменше сорок особистих жіночих і чоловічих імен, що починаються з «Тор-» (наприклад, Торкель, Тормод, Тордіс тощо), і не менша кількість імен містить у собі «-тор» як складову частину (наприклад, Стейнтор, Бергтор, Гавтора тощо).

Тор виступав у якості посередника між богами, людьми та велетнями. Можна говорити про те, що він одночасно був пов'язаним з ними всіма, через що цей бог займав особливе місце, набуваючи рис епічного героя, який подорожує та постійно втрапляє у пригоди. Веде боротьбу із силами хаосу, проявляючи свої виключні, видатні риси. І єдина роль велетнів, у боротьбі з якими Тор проявляє себе, саме посилити його, дати імпульс його силі та її вияву назовні.

Проте роль велетнів у скандинавській міфології не можна обмежувати лише необхідністю підкреслювати видатні риси богів чи людей. Вони займали важливе місце у загальній структурі, та їхня визначеність є доволі неоднозначною. Так, у більшості міфів велетні зображуються антагоністами асів, і зустрічі їхні незмінно завершуються зіткненнями і їхнім убивством [2, с. 142-154, 178-188; 1, с. 110-111, 161-162, 167-168, 204-207, 209-211]. Однак разом з цим нерідко велетні допомагають асам, стають їхніми союзниками або просто між ними не виникає смертельних конфліктів [1, с. 115-131; 2, с. 78-94, 142-158].

Йотунські жінки ставали об'єктами уваги з боку богів. Один звабив декількох велеток, зокрема доньку Суттунга, хранительку меду поезії, Гуннльод, від якої, за однієї з версій, народився бог поезії Брагі, а також велетку Рінд, яка народила Валі, що помстився за смерть Бальдра, вбивши сліпого Гьода [1, с. 168; 2, с. 25-26; 1, с. 87]. Бог родючості Фрейр до нестями закохався у велетку Герд і одружився з нею, віддавши за неї свій сонячний меч, а його батько Нйорд одружився з велеткою Скаді, донькою Тьяцци [2, с. 113-125; 1, с. 100-101; 1, с. 80-81, 162].

Укладання шлюбів з велетками або народження від них дітей з одного боку можна розглядати як спроби тримати під контролем і направляти у творче русло руйнівні хаотичні сили, закладені у йотунській природі. Хаос — невід'ємна частина світу так само, як і порядок, і лише їхня взаємодія породжує баланс і гармонію. Зрештою, хаос був першою силою у світі, й саме йотуни, прямі нащадки Іміра, виникли першими. Саме з велеткою Бестлою одружився перший ас Бор, народивши Одіна [1, с. 44], який врешті-решт упорядкував хаос і надав йому форму, створивши світ.

З іншого боку, укладання шлюбів і статеві стосунки з велетками були своєрідною формою традиційної боротьби, що склалася між природно протилежними силами. У той час як у чоловіків з чоловіками панувала пряма ворожнеча і боротьба, що незмінно завершувалася вбивствами й смертю, жінки виступали як традиційно слабша сила, яка поглиналася через встановлення шлюбних або конкубінатних стосунків. Через народження дітей чоловіки закріплювали власну владу і встановлювали свої кордони, демонструючи свою силу і примножуючи в першу чергу свій власний рід. Подібне доволі часто практикувалося у скандинавському, зокрема ісландському суспільстві, тож у сагах, зокрема у «Сазі про людей з Долини Лососів», зустрічаються згадки про іноземних наложниць та рабинь у знатних чоловіків [29].

Окрім відкритої ворожнечі, аси інколи доволі мирно взаємодіяли з велетнями. Цікавим у цьому контексті є вже згадуваний міф про відвідини Тором, його слугою Тьяльві та Локі володінь Утгарда-Локі, де той випробовував своїх гостей на вправність, бажаючи впевнитися в унікальності їхніх умінь.

Він провів їх своєрідною ініціацією, розкриваючи у повній мірі закладений потенціал, демонструючи виключні здібності кожного зі своїх гостей. На перший погляд здавалося, що гості провалили всі випробування, і що характерно, Тор не розгнівався через невдачі настільки, щоб убити хазяїна, що взагалі-то, було цілком у його характері. Ні, він, як і його супутники, прийняв запрошення погостювати, і на наступний ранок Утгарда-Локі зізнався, що був вражений кожним зі своїх гостей: «Тепер, коли ми вийшли з міста, скажу тобі прямо, що поки я живу і правлю, тобі тут більше ніколи не бувати. І можеш бути певним, що якби я знав раніше, наскільки велика твоя міць і якого ти нам міг заподіяти збитку, то ти б ніколи до нас не дістався» [1, с. 125].

Далі Утгарда-Локі пояснив, що насправді відбулося та який прихований зміст крився за кожним із випробувань, яким він піддавав своїх гостей. Так, Локі змагався з «той, хто звався Логі, насправду був самим полум'ям, і він спалив корито разом з м'ясом» [1, с. 126]. Тьяльві, слуга Тора, «бігав наввипередки з тим, хто зветься Гугі, то Гугі — це моя думка» [1, с. 126]. Що ж до самого Тора, то коли він пив з рогу і йому здавалося, що він не зробив ані ковтка, то «інший кінець рогу був глибоко в морі, а ти цього не бачив, але нині, коли прийдеш до моря, то побачиш, скільки ти з нього випив. Тепер це зветься відпливом» [1, с. 126]. Далі не меншою дивиною хазяїну здалося, що «ти підняв kota ... Бо той кіт не був тим, чим тобі здався. То був Змій Мідгарду ... І ще гідне великого подиву те, що ти так довго міг устояти і впав зрештою лиш на одне коліно, коли боровся з Еллі, бо не буває

такої людини, яка б дожила до поважного віку і її не здолала б старість» [1, с. 126].

Зрештою Тор розлютився і хотів покарати Утгарда-Локи за обман, але не зміг, проте головна ідея цього міфу, на нашу думку, перегукується з головною роллю велетня Міміра, яку той виконує у долі Одіна, а саме ініціація та розкриття глибинних талантів у повній мірі та можливість оволодіння ними шляхом принесення жертви. У випадку Тора і його супутників — жертва була більш метафорична, удар по гідності й випробування терпіння, коли вони змушені були терпіти насмішки Утгарда-Локи та його гостей. Для скандинавів словесні образи завжди мали велике значення, потребуючи помсти так само, як убивство, про що вже згадувалося раніше. Тож стерпіти образу було великим ударом по гідності.

Одін, на відміну від свого сина, приніс іншу, більш сакральну жертву. Бажаючи досягнути магічні руни, він повісився на Іггдрасілі, прибивши себе до стовбура своїм магічним списом Гунгніром і провисівши так дев'ять днів і дев'ять ночей [2, с. 70]. Після цього він прийшов до хранителя джерела мудрості Міміра і віддав йому своє око в обмін на один ковток води з джерела [2, с. 24; 1, с. 62]. Так Одін навчився користуватися рунами й досягнув усю мудрість світу.

Цікавим у цьому контексті є проведення паралелей із ірландськими віруваннями. Так, у кельтській традиції присутній образ священного колодязя або джерела, з яким символічно співзвучний колодязь (або джерело) Міміра. Такі колодязі/джерела у кельтів були пов'язані з Іншим Світом, і побутувало вірування, що вода з такого місця здатна наділити людину мудрістю, і в той же час у перші роки поширення християнства на території Ірландії церква поєднувала язичницькі традиції з новими обрядами, зокрема використовуючи священні води для проведення обрядів хрещення [113].

Одін же не просто випив води та таким чином доторкнувся до потаємного знання — він приніс у жертву власне око, пройшовши ініціацію й посвяту жерця, отримавши також зв'язок з потойбічним світом, перетнувши межу між матеріальною та трансцендентною реальністю. Мімір же, з яким традиційно ототожнюється не названий у «Молодшій Едді» син Бьольторна [160, S. 79], додатково навчив Одіна таємним знанням і володінням магічними рунами. Для Одіна він, по-перше, був дядьком по лінії матері, а по-друге, виступав провідником і майстром у передачі сакральних знань і функцій жерця, що у свою чергу могло бути відображенням релігійних практик скандинавів та вказувати на спадковість жрецької традиції [211].

Мімір продовжував відігравати для Одіна важливу роль, адже після того як вани вбили його, відтявши йому голову, Одін оживив її. Згідно з міфами, ожививши голову Міміра, Одін забрав її собі й тримав коло себе, постійно радячись з нею у важливих питаннях [41: 4].

Дволикість ставлення до велетнів знайшла своє відображення і в деяких ісландських родових сагах («Сага про Греттіра», «Сага про Барда Аса Сніжної Гори», «Пасмо про Орма Сторольвссона»), де головні герої укладали союзи з троями та заручалися їхньою підтримкою, зазвичай у боротьбі з іншими троями. По-перше, ми би хотіли наголосити, що зображення тролів та їхньої безпосередньої інтеракції з героями родових саг було ще одним проявом розмитості лінії сприйняття розмежованості реального світу та надприродного. По-друге, пояснення такої, на перший погляд, нелогічної поведінки, ми вважаємо, слід шукати у тому, що велетні уособлювали собою не просто сили хаосу, а були втіленням руйнівних сил природи. І так само як люди навчилися співіснувати з ними, а подеколи підкорювати і використовувати собі на користь, деякі велетні почали набувати більше позитивних рис і ставати союзниками людей і асів.

Продовжуючи тему принесення сакральної жертви, варто згадати Геймдалля, який займав особливе місце в пантеоні скандинавських богів.

Він був символічною фігурою хранителя і разом з тим сприймався як божественний предок людей. Геймдалль описується у міфах як найсвітліший з числа асів, золота дитина, бог, який володіє найтоншим слухом і найгострішим зором [1, с. 85]. Він є охоронцем райдужного мосту Біврьосту, а також тим, хто скличе богів на останню битву в переддень Рагнарьоку, просурмивши у свій магічний ріг Г'ялларгорн, який до того часу зберігається в коріннях Іггдрасіля, і велетень Мімір черпає ним чарівну воду з джерела мудрості [1, с. 62].

Якщо Тор є охоронцем Асгарду від йотунів шляхом прямої боротьби з ними, то Геймдалль стоїть на сторожі Біврьосту та споглядає світи. Слух його настільки гострий, що може почути, як на вівці росте шерсть, а погляд здатен бачити як удень, так і вночі [1, с. 85]. Він також зовсім не потребує сну. Геймдалль уособлює архетип захисника та втілення порядку, саме він у день Рагнарьоку битиметься з Локі, який є уособленням його протилежності, тим, хто несе хаос і руйнує порядок [1, с. 144].

Примітною є 27 строфа «Пророцтва вольви», в якій говориться, що «знає вона про Геймдалля, / що слух його сховано / під древом святим, / високим до неба» [2, 23-24]. Сноррі Стурлусон у своїй Едді ототожнює «слух» з рогом Г'ялларгорн. Проте використане в оригіналі «Пророцтва вольви» слово *hljóð* має значення «слух» і більше ніде, окрім «Молодшої Едди», не використовується в значенні «ріг».

Керолайн Ларрінгтон зазначає, що якщо читати буквально і сприймати *hljóð* як слух, то 27 строфа вказує на те, що Геймдалль, як і Одін, приніс сакральну жертву. В той час як Одін пожертвував Міміру око задля отримання мудрості, Геймдалль міг принести в жертву своє вухо аби отримати свої визначні здібності й, очевидно, навчитися магічних рун, яких згодом він навчав людей [170, р. 265].

Подібна інтерпретація цікава з декількох аспектів. По-перше, Геймдалль єдиний, окрім Одіна, у такому випадку приніс сакральну жертву, що

дозволило йому возвеличитися над іншими богами і зайняти особливе місце в пантеоні. По-друге, тема сакральної жертви є відображенням містичних вірувань ініціації [211; 100; 142]. Лише ті, хто за дар заплатили даром, тобто віддали найціннішу та найсакральнішу жертву у вигляді власної крові й частини тіла, здатні оволодіти надлюдськими здібностями, недоступними кожному.

Культура дарування загалом у скандинавському суспільстві відігравала ключову роль у формуванні соціальних зв'язків, ієрархій та політичних альянсів [111]. Це було не просто виявом щедрості, а складною системою взаємних обов'язків, що регулювала стосунки між людьми. Дарування було обов'язковим елементом соціальної взаємодії, у якій дар одночасно демонстрував щедрість того, хто дарує, та виступав мірилом честі того, кому дарують, адже «другу своєму / вірним будь другом, / даром плати за дарунок» [2, с. 46]. «Дарунок відплатою цінний» [2, с. 72] — ці рядки «Промов Високого» відображають не лише соціальну роль дару, але й відображаються на сакральній взаємодії. Саме тому сакральна жертва має бути найвищою та найціннішою, бо тільки заплативши її, можна було отримати щось настільки цінне, як таємне знання чи видатні здібності.

Важливий Геймдалль і з точки зору вірувань у те, що саме він був тим, хто навчив людей рунам, тобто чаклунству, а також в принципі вважався їхнім батьком. Він подорожував поміж людей та навчав їх різним ремеслам. «Пісня про Ріга» розповідає, як Геймдалль по три дні гостював у трьох сімей, кожна з яких навчав різним ремеслам, а ночі ділив з господинями, від чого й народилися у кожної з сімей сини: Трелл (буквально означає «раб»), Карл (тобто «вільний чоловік», «господар») та Ярл («ярл» — знатна людина, з часом почало використовуватися як титул) [33]. Це єдиний міф, в якому хоча би побічно розкривається міфологема божественного предка, хоча вона носить узагальнюючий характер.

Справа в тому, що «Пісня про Ріґа» не називає жодних конкретних імен. Всі імена, які в ній використовуються, є епітетами-гейті, що позначають рабів, вільних землевласників-бондів та родову аристократію. Геймдалль проводить три дні з кожною сім'єю, займаючись з ними побутовими справами, притаманними тому чи іншому стану. Так, з рабами він їв грубий хліб, навчав носити дрова та займався іншими рабськими справами. У бондів — обробляв землю, лагодив будинок, розводив худобу. І лише дитину ярлів він визнав за свого сина, навчив його рунам, наділив землями та навчив воювати [33].

Войовничість вважалася рисою, яка вирізняла благородну людину. Це одна з основних складових поняття доблесної особистості. Суворість навколишніх умов існування та особливість соціально-політичного устрою Ісландії висунули вміння захищати себе, своє майно та свій рід на перший план. Усі саги описують конфлікти, які в абсолютній більшості випадків завершуються кровопролиттям, і поваги заслуговує в першу чергу той, хто здатен найефективніше боротися з ворогами, демонструючи відважність та силу, свою войовничість. Тож боротьба, війна і є найвищим проявом мужності та можливість проявити найкращі риси особистості.

У цьому контексті особливого значення набуває міф про війну між асами та ванами, двома кланами богів. Це не перший прояв боротьби й кровопролиття, який демонструє міфологія, однак зіткнення двох божественних племен постало першим свідомим актом агресії, який призвів до повномасштабного конфлікту, та, очевидно, вперше відобразив зіткнення двох культур. Вани розглядаються як місцеві автохтонні божества врожаїв та родючості, у той час як аси були прийшлими богами, культ яких посилювався і розповсюджувався у ті часи, коли германські племена осіли на територіях сучасних Німеччини, півночі Франції, Нідерландів, Бельгії та Скандинавському півострові. Зіткнення двох світів, місцевого населення і чужинців, знайшло своє відображення у міфології [177, р. 51-53].

Аси, зрештою, витіснили культ ванів, через що не зустрічаються згадки про божеств з цього клану, за виключенням Фрейра, Фреї та їхнього батька Нйорда, які стали заручниками асів. Очевидно, місцеві культи цих богів були впливовими і сильними настільки, що влилися в пантеон асів, зайнявши місце на рівні з такими богами як Одін і Тор.

Жорж Дюмезиль вважав, що Фрейр загалом входив у притаманну індоєвропейським племенам божественну тріаду «жрець — землероб — воїн» саме як бог-покровитель землеробів [129]. Його батько Нйорд навіть у джерелах нерідко називається асом, а в напівлегендарній «Сазі про Інглінгів» нарівні з Одіном і Фрейром вважається одним з перших конунгів шведів [41: 9]. Фрея ж шанувалася як богиня кохання і війни, і виходячи з міфів, можна зробити висновок, що цілком могла конкурувати з Одіном. Так, вона порівну ділила з ним душі тих, хто загинули у бою, забираючи їх до свого чертогу Фольквангу [1, с. 82]. Окрім цього, саме Фрея навчила Одіна «жіночому» чаклунству, сейду [41: 4].

Міф про війну асів та ванів реконструює події зіткнення двох культур [177, р. 51-53]. Що характерно, за внутрішньою хронологією «Пророцтва вьольви» ця війна сталася вже після створення людства, тож враховуючи особливий зв'язок між людським і божественним у скандинавів, можна припустити, що міф був відображенням цілком реальних процесів сутичок між місцевими жителями і чужинцями, які зрештою закінчилися миром і асиміляцією одних племен серед інших, хоча наприклад, Жорж Дюмезиль не підтримував цю теорію [128].

Ванська трійця богів за своїм впливом і важливістю цілком могла конкурувати з наймогутнішими асами, як-от Одін, Тор і Геймдалль, що свідчить про давні коріння і популярність культу родючості на територіях, де пізніше осіли германські племена. Зрештою вони розчинилися у чужій культурі й стали невід'ємною частиною скандинавського пантеону.

Міфів з участю Нйорда, Фрейра і Фреї збереглося мало, проте на виключний статус цих богів вказують додаткові деталі. Якщо говорити про Нйорда, одразу згадується «Сага про Інґлінгів», у якій цей бог при житті Одіна був головним жерцем шведів, а після його смерті — зайняв місце попередника і став новим конунгом [41: 4, 9]. Таке зображення корелюється зі згадками Нйорда, де він називається асом, а не ваном, хоча він був усього лише дипломатичним заручником після війни двох божественних кланів [1, с. 80].

Високий статус Нйорда виходив із його характеристик. По-перше, Нйорд вважався найбагатшим серед усіх асів та вправним мореплавцем [1, с. 80]. По-друге, будучи ваном, він знався на чаклунстві й чарах, що і зробило його в «Сазі про Інґлінгів» головним жерцем [41: 4]. Враховуючи, що він і його діти були дипломатичними заручниками, можна припустити, що Нйорд мав високий соціальний статус та відігравав не останню роль у ванській ієрархії. Очевидно, він був хранителем таємних знань, і добробут його і багатство, на нашу думку, могли асоціюватися з магією й чарами. Адже навіть у родових сагах зустрічаються згадки, що надприродні створіння (у першу чергу тролі) характеризувалися тим, що володіли могутньою магією і були хранителями великих багатств [3; 15; 19; 32].

Від свого батька Фрейр, згідно «Саги про Інґлінгів», успадкував жрецький сан [41: 10]. Згадки у міфах про нього нечисленні, однак інші джерела підтверджують надзвичайно високий статус цього бога. Не раз згадувана «Сага про Інґлінгів» виводить родовід легендарних шведсько-норвезьких королів саме від Інґві-Фрейра і називає саме його найвеличнішим і найулюбленішим з усіх конунгів [41: 10], про що також повідомляє і Саксон Граматик [37]. Адам Бременський згадує Фрейра нарівні з Тором та Одіном як одного з головних богів шведів [13].

Жорж Дюмезиль у своїй праці «Міфи і боги германців» висловив припущення, що раннє германське суспільство характеризувалося

виокремленням тих самих соціальних груп, що й у раннього індоіранського суспільства. Тим самим він сформулював теорію трифункціональності, згідно з якою рання індоєвропейська спільнота характеризувалася ієрархією, за якою виділялися три основні «стани»: жерці, воїни та землероби. Ця ієрархія згодом розповсюдилася на всі народи, що мають індоєвропейське коріння, та у скандинавській міфології проявилася виділенням в якості найважливіших божеств Одіна (покровитель жерців), Тора (покровитель воїнів) та Фрейра (покровитель землеробів) [129].

Культ Фрейра був пов'язаний з культом родючості, на що звертають увагу й дослідники, зокрема Хільда Елліс Девідсон та Джон Ліндов [122; 177], і зокрема ісландські джерела зберегли найбільшу кількість згадок саме про нього [48; 22; 4; 47; 14; 40; 39]. Фрейр найчастіше згадується як бог, якому присвячуються капища, до якого звертаються по допомогу та якому приносяться жертви. Він був наближеним до людей богом, і його покровительством користувалося багато знатних людей [14; 22].

У той же час Фрейр стане першим, кого буде вбито під час останньої битви з вогняними велетнями Муспелля. Віддавши свій меч в якості викупу за Герд її батьку, Фрейр залишився беззахисним перед останньою битвою та оборонявся оленячими рогами [1, с. 144]. Перша жертва така ж сакральна, як і жертва, яка дала поштовх світові до руху до його кінця.

Символічно, що з сакральної жертви світ почався (вбивство Іміра), але також саме сакральна жертва стане головною передумовою Рагнарьоку, загибелі богів. Смерть Бальдра — тригер, який запустить механізми зворотного відліку, що неминуче призведе до кінця світу. Бальдр — улюблений син Одіна, найкращий і найбільш любимий усіма бог, світлий ас, якого називали найкращим з мужів, що коли-небудь народжувалися [1, с. 79]. Він часто ототожнюється з весною і циклом народження, і висувуються припущення, що на дні весняного та осіннього рівнодення існували містерії, присвячені відродженню й загибелі Бальдра [175].

Джон Ліндов вбачав у міфі про вбивство Бальдра відображення соціальних механізмів врегулювання конфліктів у скандинавському, зокрема ісландському, суспільстві, де була відсутність централізованої влади, яка компенсувалася системою помсти та родинних зв'язків [176]. Смерть Бальдра символізувала порушення гармонії та неминучість відплати, що зрештою стало поштовхом до Рагнарьоку.

У міфі з убивством Бальдра і в подальшому ствердженні, що після Рагнарьоку він повернеться і воскресне, можна прослідкувати типовий сюжет боротьби життя і смерті, загибелі й відродження божества як відображення зміни сезонів [175]. Проте у випадку скандинавів варто звернути увагу на розтягненість процесу воскресіння Бальдра. Воно відбувається не кожного року за певних обставин, але має відбутися лише після кінця світу.

Деякі дослідники, зокрема Енгелькенс, вбачають у цьому сюжеті християнські паралелі [136]. Бальдр порівнюється з Христом, який не лише після своєї смерті має повернутися на землю, але й так само був невинно вбитим і, по суті, принесеним у жертву. Різниця лише в тому, що Друге Пришестя Христа розпочне Апокаліпсис, у той час як повернення Бальдра знаменуватиме відновлення світу після Рагнарьоку.

Паралелі з християнством не здаються переконливими, хоча ми не можемо відкидати припущення Енгелькенса, що зокрема Сноррі Стурлусон у «Молодшій Едді» свідомо чи ні все ж міг наділити Бальдра певними рисами Христа [136]. Натомість, на нашу думку, мотив відродження Бальдра наприкінці старого циклу стане сигніфікатором початку нового витка розвитку.

Циклічність притаманна скандинавам в їхніх віруваннях, тож недивно, що новий цикл почнеться з руйнації старого і знаменуватиметься поверненням Бальдра [2, с. 35]. Все, що існувало колись, повторює своє існування в майбутньому, тож крах попереднього світу не означає його

одвічне забуття. Бальдр уособлює власною фігурою це бачення, саме тому помираючи в одному циклі, він воскресає в іншому і фактично очолює його, започатковуючи нову еру.

Станеться це не раніше, ніж хтонічні вовки Сколь та Гаті доженуть і проковтнуть Сонце й Місяць, викликавши жахливу зиму Фімбульветр, що триватиме три роки і супроводжуватиметься конфліктами, війнами і різними сутичками. Після того як Фімбульветр завершиться, вовк Фенрір розірве Глейпнір і вирветься на свободу, разом з ним з океану підніметься Світовий Змій Йормунганд, з Гельгейму на чолі з володаркою Гель і її батьком Локі випливе корабель Нагльвар, зроблений з нігтів покійників, а вогненний велетень Сурт поведе на асів військо велетнів. І дві армії зустрінуться на полі Вігрід, і дадуть бій, у якому загинуть Одін, Фрейр, Геймдалль, Тор, Локі, вовк Фенрір, змії Йормунганд, хтонічний пес Гарм та багато інших богів і чудовиськ. Світовий Ясен Ітдрасіль згорить у вогні Сурта, і дев'ять світів будуть зруйновані [1, с. 141-148].

Проте аси переможуть, і коли битва закінчиться, ті, хто вижили, змушені будуть починати все спочатку. Воскресне Бальдр, і його воскресіння означатиме початок нової епохи [1, с. 151-152]. Новий цикл, що цікаво, розпочнеться не так, як попередній. По-перше, частина богів зможе пережити Рагнарьок, а отже на світ чекає саме відновлення, а не повторне створення з нуля. По-друге, між коренями Ітдрасілю сховається двоє людей, Лів та Лівтрасір, які стануть прабатьками нового покоління людей [1, с. 152]. Циклічність у скандинавському світогляді, як ми вже згадували, передбачала можливість внутрішніх відмінностей між різними циклами, проте виключала концептуальні розбіжності. Будь-який цикл може відрізнятися від попереднього наповненням, але незмінним залишається плин циклу, його початок та кінець, з якого витікає новий початок.

Християнство, натомість, вбачає в Апокаліпсисі кінець усього. Для християн майбутнє кінцеве, і коли наступить Армагеддон, загибель світу,

прийде час розплати і руйнування, і спокути. Світ завершиться, і час досягне свого кінця. Ісландці ж навіть після хрещення розглядали час як неперервний потік. Теперішній час — не коротка миттєвість, єдино реальна і протиставна минулому та майбутньому, а нерозривна єдність, яка містить у собі одночасно теперішнє, минуле і майбутнє, а отже не закінчується зі смертю, а продовжується і далі. На побутовому рівні це проявлялося у вірі, що померлий продовжує жити у своїх нащадках. Він помер, але він перероджується у своєму нащадку, і хоча він більше не є тією ж людиною, якою був при власному житті, він знову живе і знову існує як нова особистість. Рід, таким чином, ставав неперервним ланцюгом людських поколінь, перероджень і повторень коротких циклів життя, які на глобальному рівні відображаються у міфі про кінець світу і народженні з нього нової реальності.

Час і простір у скандинавській міфології, як можна було помітити, загалом були доволі умовними категоріями. Вони не існували самі по собі та не були очевидними так, як їх сприймає сучасна людина. Вони не окреслені, через що складається враження, що вони одночасно присутні та відсутні.

Говорячи про час, варто звернути увагу, що він не згадується і не прописується взагалі, жодним чином не локалізуючись на будь-якій хронологічній шкалі. Події у міфах відбуваються колись і при цьому вони не містять хронологічної прив'язки ні один до одного, ні до якихось подій у світі людей, через що складається химерне уявлення тривалості всього життєвого циклу світу, починаючи від його створення і завершуючи його загибеллю.

Циклічність — одна з головних рис сприйняття скандинавами часу. Він не існував сам по собі, але був присутній у конкретний момент людської діяльності. Час — нерівномірний та неперервний потік. Він був нерозривно

пов'язаний із подіями й усвідомлювався тому, що події відбуваються, й існував лише в них.

Циклічність допускала можливість існування повторення вихідного стану, якому надається значення. Це першопочатковий час, коли світ було створено і було закладено моделі людської поведінки, і минуле поступово зливалося з майбутнім, перетікаючи одне в одне. Час сприймався подібним простору: віддалене у часі так само реальне, як і віддалене у просторі. Минуле — пережитий досвід, майбутнє — ще не настало, але в перспективі колись уже відбулося. Таким чином цикл замикався сам у собі й повторювався знову і знову.

Саме тому будь-яка конкретизація часу в міфах опускалася, через що хронологічна лінія для сучасних читачів не просто втрачається — її не існує. Завдячуючи цьому, ми можемо стверджувати, що для сучасної людини та ісландця X століття сюжет Рагнарьоку однаково віддалений у часі, одночасно вже відбувся як зафіксована у міфі подія і продовжує наближатися як певне потенційне явище. Ми споглядаємо за розгортанням божественних пригод з однаковою віддаленістю від них, навіть якщо при цьому нас і глядача з минулого розділяє тисяча років, адже події циклу існування світу самі по собі одночасно надзвичайно розтягнуті на невизначений часовий проміжок, але разом з цим — швидко змінюють одна одну. Світ народжується, а потім на нього чекає загибель і переродження — важливі лише ці точки, адже це точки, коли концепція часу набуває найбільшого значення. Все інше ж — лише структурні елементи, які наповнюють світ та рухають цикл, щоб привести його до логічного завершення і нового початку.

Простір, як і час, у міфології не відігравав важливої ролі. Дев'ять світів Ігтдрасіля не були локалізовані ані на самому Світовому Ясені, ані деінде ще. Вони просто існували, але при цьому не впливали один на одного. Більша частина міфів не локалізована у просторі, тож незрозуміло, де саме

відбуваються події, так само як незрозуміло, де розташовуються чертоги богів. Якщо давні греки уявляли, що боги живуть на горі Олімп, яку можна чітко побачити та локалізувати у просторі, то скандинави не мали подібних географічних прив'язок. Через це здається, наче всі події відбуваються десь у Мідгарді, десь на території Скандинавського півострову, і боги існують пліч-о-пліч зі смертними.

Переплетення між світом надприродним та людським доволі яскраво прослідковується в усій скандинавській міфології. Аурман Якобсон звертає увагу, що для ісландців, як головних хранителів загальноскандинавських традицій та пам'яті, було характерним сприймати богів та надприродні сили як людей. «Вони так чи інакше є нашими двійниками, — пише автор, — тож так чи інакше всі тексти про надприродне пов'язані з людством» [153, р. 22].

Границі між матеріальним світом смертних та надприродним світом богів були розмитими не тільки у сприйнятті й осягненні простору, який займали люди та вищі сили, але й у сприйнятті надприродного самого по собі, про що ми вже не раз згадували вище. Наприклад, у сагах нерідко зустрічаються епізоди, де головні герої спілкуються з Одіном. Епізоди боротьби або навпаки прийняття допомоги від тролів не дивують нікого ні з героїв саг, ні з читачів, ні із записувачів, так само як і поява духів-двійників. Головні боги (Одін, Фрейр та Нйорд) описуються як смертні конунги, які були настільки хорошими правителями, що люди з часом почали поклонятися їм як богам [41: 9-10].

Як влучно зазначив Аурман Якобссон, боги були двійниками людей, тож простір, який має відділяти їх від смертних, розмитий та немає сенсу. Все, що відбувається на божественному плані, є віддзеркаленням подій, притаманних людям. А отже, ці події відбувалися у тій самій площині, що й події з життя смертних, і прив'язка до конкретної місцевості не мала об'єктивного значення.

Локалізація інших світів була ще менш важливою, адже самі по собі ці світи були «неважливими». Нівльгейм та Муспелльгейм описуються як непридатні для життя світи, в яких апріорі нічого не може відбуватися, отже на них немає сенсу фокусуватися і витратити час. Єдина їхня цінність і єдина роль полягала у першопочатковому етапі світостворення, і виконавши своє завдання, вони перестали бути важливими.

Альвгейм, Свартальвгейм та Ванагейм, населені альвами, двергами і ванами відповідно, були світами магічними і закритими від людей. Перші два світи населяли специфічні створіння, які згодом перетворилися у колективній свідомості на казкових духів, альвів і двергів відповідно, і вони оберігали свою вотчину від чужого, у тому числі божественного, втручання. Ванагейм же, очевидно, сам по собі був ізольованим, адже після війни між асами і ванами було укладено мир, і аси більше не втручалися у справи ванів і не претендували на їхні території.

Гельгейм був негостинним світом мертвих, чертогом, у якому закінчується життєвий шлях кожного, навіть бога. Живим туди не було ходу, як і звідти не існувало повернення, про що доволі красномовно повідає міф про поїзду Гермоду до Гель та спроби Одіна повернути Бальдра [1, с. 136-137]. І так само як смерть є неосяжною і недоступною для будь-якого раціонального і структурного розуміння зсередини, а не як об'єктивний факт припинення життєдіяльності, неосяжним і незрозумілим є й світ, який ставав останнім прихистком для померлих.

Цікавіша ситуація з Йотунгеймом, світом велетнів, головних антагоністів асів і людей. З одного боку, Йотунгейм так само не був ніяк окреслений у просторі, адже йотуни були такими ж «двійниками» людей, як і боги. Окрім цього, йотуни активно взаємодіяли не лише з асами, але й зі смертними, часто шкодячи їм, але інколи і надаючи допомогу.

З іншого боку, певне окреме розташування у Йотунгейму все ж було присутнє. Джерела зазначають, що і боги, і люди, коли взаємодіяли з

велетнями на їхній території, перетинали певну межу та заходили до «царства», де правили йотуни чи тролі (зокрема міф про поїздку Тора до Трюма чи згаданий міф про Утгарда-Локі) [2, с. 178-188; 1, с. 115-127]. Тобто їхній світ все ж мав свою границю, хоча і вона не була чітко локалізованою у просторі.

Таким чином, простір втрачав будь-який самостійний сенс. Його цінність, на нашу думку, полягала лише в об'єктивній реальності його існування як концепту, який займають люди, боги, велетні та будь-які інші створіння. При цьому ми можемо дійти висновку, що будь-яка конкретна відмежованість була неважливою, адже простір був замкненою ізольованою категорією для скандинавів. Він сприймався у рамках заселених територій і не виходив за них, не розповсюджуючись на території чужинців. Скандинави, очевидно, у культурному і релігійному плані сприймали себе відокремлено від усього іншого світу, не потребуючи можливостей розповсюдження своїх вірувань за власні межі. Через це не було необхідності чітко розмежовувати простір у середині міфологічного світогляду.

Підбиваючи підсумки, варто звернути увагу на тісне переплетення реального і надприродного у скандинавській міфології. Світ богів був віддзеркаленням світу людей і функціонував за тими ж законами, відображаючи боротьбу й конфлікти між богами (як-от війна асів та ванів) та протистояння проти неконтрольованих сил природи (одвічні зіткнення між богами і йотунами).

Закладена циклічність існування світу та роль і місце у цій циклічності кожного бога зрештою відобразилася й на повсякденних віруваннях скандинавів, зокрема втілюючись у сприйнятті часу як неперервного потоку людських поколінь, що не мав чіткого розподілу на минуле й майбутнє, зосереджуючись на точці теперішнього. Цикл передбачав повторення вихідного стану, через що існування не завершувалося смертю, знаходячи

вияв у вірі спадкоємності нащадків, а також проявляючись у розповсюджених згадках активної діяльності невмерлих.

Циклічність передбачала визначеність долі й шляхів, якими всі, й смертні, й боги, рухалися до наближення точок апогею, що знайшло своє відображення у космогонічному міфі про виникнення й руйнацію світу. Перше вбивство започаткувало його, і вбивство ж стало головним поштовхом до невідворотного кінця. Смерть і руйнування в останній битві під час Рагнарьоку стануть фундаментом, на якому відродиться новий світ. І все під час тривалості циклу від убивства Іміра до вбивства Бальдра невідворотно рухається саме до такого завершення, визначаючи роль, місце і поведінку кожного бога, залученого до цього процесу.

Надприродне, таким чином, було пронизане глибокою символічністю, витоки якої сягали своїм корінням ще індоевропейської спільності. Разом з цим поступова трансформація культу під впливом зовнішніх факторів призвела до формування унікального міфологічного світогляду, одночасно ізольованого від зовнішнього світу і тісно переплетеного з повсякденням.

РОЗДІЛ 4. ІСЛАНДСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО X-XIII СТОЛІТЬ КРІЗЬ ПРИЗМУ ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕЛІГІЙНО-СВІТОГЛЯДНИХ ВІРУВАНЬ (НА МАТЕРІАЛАХ РОДОВИХ САГ)

4.1. Суспільна роль язичництва та християнства

Досліджуючи скандинавське язичництво, ми стикаємося з низкою недоліків, коли критично формулюємо, що мається на увазі під «релігією». Із сучасної точки зору, ми розглядаємо релігію переважно як повністю сформовану систему вірувань, церковну ієрархію та усталену доктрину. Такі вчені, як Гултгард Андерс, намагалися охарактеризувати скандинавське язичництво в широких термінах як «недоктринальну релігію спільноти» [152, р. 12]. Це твердження базується на доказах, зібраних із середньовічного християнського сприйняття скандинавського язичництва. Хоча характеристики «недоктринальної релігії спільноти» дійсно свідчать про те, що релігія відігравала вагомий роль в громаді, варто стверджувати, що фрагментарна природа джерел робить тезу про скандинавське язичництво як «недоктринальну релігію спільноти» надто узагальненою.

Найперше нас цікавлять елементи скандинавського язичництва, які збереглися аж до епохи запису саг. Оскільки нам неможливо отримати доступ до систем вірувань усіх окремих скандинавських спільнот, перш за все використовуючи загальні вірування, які збереглися до літератури XIII століття, можемо стверджувати, що ми зможемо зрозуміти основні релігійні теми, які були характерні скандинавському язичництву [127, р. 91].

Ісландія, як і Західна Європа та Скандинавія, була формально і по суті християнською на час написання саг, однак і в цьому базовому знанні є певні нюанси. Зазвичай мова йде про те, що «складний набір пізньосередньовічних вірувань [...] розвинувся з (і всередині) місцевих традицій під сильним впливом іноземних віянь, принесених християнством», тож інформацію про дохристиянські вірування стає проблематично інтерпретувати [181, р. 25-28].

Як зазначила Маргарет Ключі Росс, міфологічні тексти, які збереглися в рукописах, були написані християнами. Тому вони не завжди можуть представляти автентичні язичницькі знання, але їхні християнські переосмислення [118, р. 117-118]. Крім того, світські елементи в християнських текстах не були рідкістю в середньовічному християнському світі. Однак язичницькі, місцеві елементи, зберігалися заради них самих, бо вони несли важливу інформацію про минуле та предків. Вони вважалися такими, що надають справжнє знання, такими, що відповідають тогочасним нормам і очікуванням, або їх просто вважали гарною історією чи захоплюючою розповіддю.

Значення, надані цим елементам, народилися через міфологічні образи, які були відомі на момент написання. Таким чином, вони також могли містити значення, які не передавались безпосередньо, а були завуальовані, виконували функції символів, алегорій чи інших подібних знаків. З іншого боку, враховуючи дискурсивну природу текстів, вони самі брали участь у створенні, посиленні та обмеженні способів репрезентації існуючої реальності та способу розуміння та інтерпретації пов'язаних з нею понять і явищ. Важливо зазначити, що протистояння між язичницьким і християнським світоглядами, яке часто проблематизується в родових сагах, не обов'язково було дилемою, з якою стикалися лише новонавернені ісландці XI століття. Швидше, взаємодія між старим і новим, релігійним і світським, іноземними і місцевими поглядами, ідеями і практиками викликала проблеми саме в епоху написання саг.

Питання взаємодії християнства з язичництвом у більшості сучасних досліджень розглядається з точки зору впливу християнства на наповнення питомих ісландських текстів, що дійшли до нашого часу. Саги, скальдична поезія, еддичні пісні мають язичницьке коріння та походження, однак були записані через два-три століття після того, як Ісландію було хрещено. Однак незважаючи на це, основний зміст джерел, здається, доволі точно передає

язичницьку епоху та її особливості, через що сучасні дослідники, досліджуючи тексти, шукають християнські впливи на форму й стиль письма, а також зосереджуючи увагу на пошуках контекстуальних збігів між деталями ісландської літератури та тенденціями літератури християнської [221; 227; 153; 114].

Однак такий погляд на проблему взаємодії та співіснування двох культурно-релігійних систем є доволі вузьким. Використання анахронізмів та християнської термінології у мові текстів є неминучим, адже **по-перше**, час створення тексту в усній формі та час його запису розділяє від двох до чотирьох століть, а інколи й ще більше, якщо мова йде про легендарні чи міфологічні сюжети. **По-друге**, основними центрами створення манускриптів і кодексів були монастирі, й загалом саме поширення християнства сприяло розвитку писемної культури на території Ісландії. Контекстуальні співпадіння теж не завжди можуть бути навмисними й нести у собі приховані, зашифровані сенси.

Спроби «дешифрування» текстів та пошук у них прихованих християнських послань витікають із сучасного розуміння поширення, вкорінення та взаємодії християнства з місцевими традиціями. Насадження нової релігії та викорінення старих традиційних вірувань здійснювалося у всіх сферах суспільного життя, починаючи агресивним наверненням і вбивствами незгодних і завершуючи спробами заміщення місцевих звичаїв християнськими шляхом активної просвітницько-пропагандистської діяльності та заміни старих свят на нові (наприклад, різдвяні свята на території скандинавських країн наклалися на дати Йолю — традиційних зимових святкувань зимового сонцестояння та часу великих жертвопринесень) [29: 115; 25: 2, 29, 42, 60].

Керуючись моделлю стереотипу, що утвердився у суспільній та науковій думці, сучасні дослідники тим самим однобічно розглядають питання функціонування християнства та язичництва в ісландському суспільстві,

намагаючись легітимізувати саму наявність язичницьких сюжетів через їхнє пояснення з точки зору християнства [114; 121; 136; 195; 222; 227]. Однак із цим підходом з уваги випускаються особливості ісландського суспільства, які дозволили двом системам мирно проіснувати фактично до втрати Ісландією незалежності в кінці XIII століття. Так само як випускається факт того, що ісландці, будучи християнами, не потребували легітимізації старих традицій, адже не вбачали в їхньому існуванні поруч з новою вірою нічого дивного.

Сучасний підхід до дослідження проблеми християнства та язичництва у середньовічній Ісландії є надто сучасним та вимагає підпорядкування конкретного прикладу (окремого міфу чи образу будь-якого бога) загальній тенденції (християнському тлу, в якому були записані тексти та яке зашифровувало християнські символи язичницькими декораціями). Наприклад, Турко [222] у своїй статті, згадуючи міф про те, як Тор піймав Локі риболовною сіткою, вбачає у цьому очевидно християнську паралель із сюжетами Нового Заповіту.

Однак проблема полягає в тому, що проектуючи сучасне бачення цілого (створення текстів із язичницьким змістом християнськими записувачами), ми ігноруємо особливості часткового (відсутність протистояння та необхідності ідеологічної пропаганди християнства над традиційними символами). Ісландці в силу свого географічного розташування, політичного та соціального устрою вибудували модель взаємодії двох релігійних систем, які не заперечували одна одну, а скоріше доповнювали. Нова релігія, християнство, не відразу стала панівною ідеологічною силою, а спочатку зайняла домінуючу роль переважно в обрядовій сфері, утвердившись у відмові населення від жертвопринесень та поїдання м'яса жертвних тварин. Саме по собі християнське вчення було складним для розуміння, і тому воно ще доволі довгий час сприймалося ісландцями у звичних категоріях язичництва.

У той же час язичницькі пережитки збереглися майже без змін у поведінкових патернах. Віра в удачу й долю людини не перекладалася на божественне провидіння, магія висміювалася та ставала безсилою лише тоді, коли намагалася нашкодити християнину, але при цьому віруючі герої зверталися до неї, якщо потребували додаткового захисту та допомоги [5: 101; 27: 22; 15: 78-79; 12: 9-11]. Обов'язок кровної помсти все ще відігравав роль найдоблеснішого та найпочеснішого вчинку, і мова жодним чином не йшла про християнське смирення й прощення [5: 106]. Язичницькі сюжети активно використовувалися у традиційній скальдичній поезії, а напівлегендарні язичницькі герої, як-от Сігурд Вбивця Фафніра, Грольв Жердинка та інші, прославлялися як приклади виключної доблесті та втілення чеснот, які цінувалися в ісландському суспільстві [34: 3; 12: 24]. Язичницькі боги ж, зокрема Одін, набували ролі культурних героїв та зображувалися мудрецами [30: 64].

У зв'язку з цим Сверре Багге зазначив, що християнство для середньовічних ісландців не обов'язково було чимось більшим, ніж набором дій і звичаїв — наприклад, піст та інші релігійні ритуали, різні практики поховання та будівництво церков, на що влучно посилається Кірсі Канерва, продовжуючи думку тим, що навернення до християнства було буквально «змінною звичаїв» [165, р. 39]. Хрещення не вказувало на радикальну зміну менталітету чи переформування світосприйняття середньовічних скандинавів. Різноманітні аспекти старої моделі мислення були збережені або модифіковані новими ідеями.

Опосередковане підтвердження цього можемо знайти в наступному прикладі: Маргарет Ключі Росс у своїй праці «Історія давньоскандинавської поезії та поетики» звертає увагу на церкву в Гілестаді, Сетесдал, Норвегія, що була зведена близько 1200 року [116, р. 123].

Авторка описує, що на порталі цієї церкви було зображено відомий епізод як легендарний герой Сігурд б'ється з драконом Фафніром та вбиває його.

Сюжет про Сігурда і Фафніра носить суто язичницький характер і сягає своїм корінням століть, задовго до приходу і розповсюдження християнства у Скандинавії, та має загальногерманське походження [116, р. 123].

Ми вбачаємо, що використання язичницького сюжету в оформленні християнського храму було використано навмисне та могло нести в собі функцію аналогії з християнським сюжетом як архангел Михаїл або святий Георгій убиває змія. Християнський сюжет інтерпретувався і пояснювався за допомогою більш зрозумілих і звичних традиційних язичницьких образів, які все ще залишалися актуальними для населення.

Хоча наведений вище приклад стосується Норвегії, ми можемо стверджувати, що подібна тенденція актуальна і для Ісландії. У Норвегії у XIII столітті поступово завершується процес централізації держави та встановлення сильної королівської влади. Християнство на цих землях було більш поширеним та мало сильніші позиції, аніж в Ісландії, однак, як ми бачимо, у Норвегії було збудовано церкву з язичницьким сюжетом на порталі — тож доцільно припускати, що церкви в Ісландії оздоблювалися схоже, залучаючи до орнаментів язичницькі символи й сюжети, враховуючи, що християнство тут мало значно менший вплив.

Християнська обрядовість загалом співіснувала з язичницькою мораллю, і виходячи з особливостей функціонування ісландського суспільства, здається, що воно насправді не потребувало і не прагнуло до зміни однієї релігійної системи на іншу. Перед остаточним хрещенням Ісландії язичники жили поруч з хрещеними ісландцями, що не породжувало гострих конфліктів на релігійному ґрунті.

Відмова від язичництва в Ісландії мала формальний вигляд. У той же час глибші морально-релігійні традиції залишилися абсолютно без змін. Ісландці продовжували вірити в удачу та долю людини, проводити язичницькі обряди побратимства, звертатися за допомогою до чаклунів та вважати кровну помсту найвищим проявом мудрості, доблесті та честі, а

поодинокі монастирі, ставши центрами писемності та освіченості, поруч з перекладами латиномовних творів збирали та зберігали поезію скальдів та саги.

Така дуальність була пов'язана з тим, що ставлення до язичництва в ісландському суспільстві відрізнялося від загальноєвропейських тенденцій. Конфлікт між старою релігією та новою, власне, не був саме конфліктом, а скоріше контрастом: «старі звичаї» протиставлялися «істинній вірі», але при цьому не засуджувалися та не набували перебільшених рис, що «дияволізували» їх. Навпаки, Пролог «Молодшої Едди» доволі влучно описує, що єдиний християнський Бог завжди панував над людьми, але з часом, коли їхня кількість зростає і вони розійшлися світом, вони забули про нього, створюючи нових богів, щоб якось пояснити все, що відбувається навкруги [1, с. 21-22]. Але Бог «посилав їм дари земні» та «дав він їм розуміння, щоб осягнути усі речі земні», однак при цьому люди «все це розуміли земним розумінням, бо духовного не мали» [1, с. 21-22].

Гнучке співіснування між «старими» та «новими» звичаями зрештою призвело не лише до безболісного переходу в нову релігію, але й зберегло традиційні морально-соціальні норми, не викорінюючи їх з повсякденного життя, а навпаки доповнюючи, що зрештою забезпечило їхнє виживання до нашого часу. Зокрема, неоязичницький рух Асатру виник саме на території Ісландії, ґрунтуючись на свідченнях ісландської літератури [202; 207; 215].

Дослідники сучасних течій скандинавського неоязичництва, зокрема Стефані фон Шнурбайн [207] та Міхаель Стрміска [215], зазначають, що сучасні язичницькі практики — це поєднання реконструкції, інтерпретації та сучасних потреб (ідентичність, екологія, спільнота). Фон Шнурбайн підкреслює, що питання «історичної точності» часто поступається питанням соціальної та духовної функції неоязичницьких практик у сучасності [207], а Стрміска додає, що сучасні практики є радше реконструкцією, а не відновленням автентичних обрядів та звичаїв [215]. Проте при цьому

ідеологія Асатру ґрунтується перш за все на засадах дохристиянської релігії та вірувань, які змогли частково зберегтися та знайти своє відображення у текстах саг та Едд, репрезентуючи автентичні традиції.

Можливість мирного співіснування між язичницькою мораллю та новою релігією сприяла збереженню підвалин традиційних повсякденних вірувань, завдяки чому тепер рух Асатру набуває особливої популярності, а в себе на батьківщині загалом сприймається як частина культурної спадщини Ісландії — не лише як релігія, але як спосіб збереження і переосмислення давніх літературних і міфологічних традицій [215].

Сприяло такій міцній живучості й синкретизму «давніх» та «нових» звичаїв те, що поширення християнства в Ісландії не набуло місіонерського запалу. Язичницька мудрість усе ще займала важливу роль у повсякденному житті людей, але вона виходила обмеженою. Високий у Видінні Гюльві, відповідаючи на питання, хто переживе Раґнарьок, кінець світу, в решті-решт перериває діалог словами: «А якщо ти і далі питатимеш, то я не знаю, звідки тобі чекати відповіді, бо я не чув, щоб хтось із людей міг би повісти більше про долі світу, тож вдовольнися тим, що нині почув» [1, с. 152]. Язичницький бог досягає кінця у своїх знаннях і не знає, що буде далі. Язичницька мудрість, таким чином, вичерпує себе, поступаючись місцем всеосяжній мудрості християнській [182, р. 132].

Однак «Молодша Едда» Сноррі — один з перших авторських текстів у сучасному розумінні, створений з конкретною метою, тож очевидно, він відображає певне бачення автора та навмисне закладений ним сенс. З іншого боку, ми маємо еддичні пісні «Старшої Едди» та родові саги, які збереглися й передавалися без явної християнізації змісту та умисних ідеологічних змін, однак усе ж містять певний християнський вплив у своїх мотивах. Тим не менш цей вплив не вступає у конфлікт з первинним сенсом і сюжетами ані еддичних пісень, ані родових саг. Язичницькі твори існували паралельно

з християнськими, і суспільство сприймало їх як цільний ідеологічно-релігійний пласт.

Про збереження давніх традицій опосередковано повідомляє епізод із життя Стурли Тордарсона, батька Сноррі, великого гьовдинга кінця XII століття. Під час судової справи з чоловіком на ім'я Паль, його дружина напала на Стурлу та пошкодила йому око так, щоб він «був тепер схожий на свого кумира», натякаючи тим самим на Одіна [36: 31]. У подальшому сам Сноррі у своїй «Едді» та «Колі Земному» теж з великою прихильністю зображує цього бога, наділяючи його рисами мудрого старця, але не спокусливого підступного диявола.

Одін у творах Сноррі виступає головним хранителем та уособленням язичницької мудрості. Саме він веде космогонічну бесіду з конунгом Гюльві, розказуючи йому про виникнення, влаштування та загибель світу. Зрештою, саме Одін являється християнським святим конунгам Норвегії, які вогнем і мечем нав'язували нову віру, та веде з ними світські бесіди, зацікавлюючи своїми знаннями [31: 64].

Таким чином, язичницька мораль проявлялася у повсякденному житті та переконаннях. Не вступаючи в конфлікт із християнською обрядовістю та церемоніалом, традиційні вірування зайняли нішу повсякденного світосприйняття та елементів суспільної взаємодії. Християнство встановлювало духовні рамки, пропонуючи структуроване поклоніння та розуміння божественного, але воно не проникало у сферу особистих та суспільних відносин, залишаючи місце старій традиції, яка диктувала, як жити по честі та визначала сприйняття особистістю свого місця в соціальній структурі.

4.2. Язичницькі уявлення християнізованого суспільства, відображені у родових сагах

Говорячи про основні вияви традиційної моралі у суспільному світосприйнятті, ми обираємо базові патерни, які знайшли найбільше

відображення у саговій літературі. Саги, створюючись як правдиві оповіді про вчинки людей у критичних ситуаціях (найчастіше родових ворожнеч), зосереджували увагу не стільки на скрупульозній передачі подій, скільки якомога точніше зображуючи людей, їхню поведінку та діяння, приділяючи увагу та підкреслюючи, чи вчиняли вони гідно згідно суспільних моральних норм, чи ні. У зв'язку з цим саме сагові свідчення показують нам глибоку картину світоглядних вірувань повсякденного життя ісландців, і найбільш яскравим та самобутнім концептом у цьому є концепт **удачі**.

Удача у сприйнятті та віруваннях середньовічних ісландців не була чимось абстрактним. Це була цілком конкретна сила, яку можна було досягнути, набути або втратити. Удача не була чимось легким, тим, що приходить в якихось окремих випадках, вирішуючи хід їхнього розв'язання, але вона виявлялася та проявлялася у вчинках людини, тому необхідно було активно взаємодіяти зі світом, аби «поповнювати» та підтримувати свою удачу. Нерішучість і сумніви засуджувалися, вони могли стати свідченням того, що удача покинула людину. Удачу і свою удачливість необхідно було постійно випробовувати і підкріплювати, і чим вона була більшою, тим більшою була вірогідність вдалого результату починань і прагнень індивіда.

Торір Зозуля у цьому контексті із «Саги про Олава Святого», говорячи, у що він вірить, доволі точно описав традицію, яка прослідковується через увесь корпус сагової літератури: «У нас у всіх немає іншої віри, окрім тієї, що ми віримо в самих себе, у свою силу та удачу» [30: 201].

Віра в себе та свої сили, співіснуючи з вірою в сили та удачу іншої людини, якщо вона чимось виділялася на фоні інших, існувала навіть у християнському середовищі, і зокрема видатна удача супроводжувала короля Олава Святого, головного святого покровителя Норвегії, про що ми знаходимо свідчення у сазі, присвяченій йому. Так, конунг міг ділитися своєю удачею з іншими [30: 68-69; 11: 19], його удача була сильніша за будь-яке чаклунство [30: 9], удача весь час супроводжувала його, забезпечуючи

вдале вирішення починань [30: 39]. Але також примітним є епізод, коли Олав зміг перемогти одного зі своїх суперників, ярла Гакона, і після цього між ними стався наступний діалог, в якому підкреслюється особлива роль удачі у подіях, що сталися:

«— Правду кажуть, що гарний ваш рід, але удача ваша вичерпалася.

Гакон каже:

— Не можна сказати, що в нас зовсім немає удачі. Споконвіків так бувало між нашими й вашими родичами, що якщо спочатку одні були переможені, то потім вони брали верх, а мені ще не так багато років ... Може статися, наступного разу нам пощастить більше, ніж зараз» [30: 30].

Конунги або лідери певних груп людей, сильні, знатні, кмітливі, завжди відрізнялися активною та великою удачею. В їхніх діях та рішеннях була присутня власна активність, а не покладання на трансцендентну силу та покірність богу, адже удача — головна складова життя людини. Вона могла бути настільки сильною та виключною, що «удача і добра воля Олава конунга разом з милосердям Божим матимуть більшу силу, ніж зла воля і переслідування» [48], тобто удача лідера в християнську епоху могла прирівнюватися своїм впливом до божого благословення. Тож не дивно, що удача загалом супроводжувала у боях та повсякденному житті, проявлялася у фізичних характеристиках, таких як сила, краса та добрий гумор. Вона наповнювала не лише конкретну людину, а супроводжувала рід, і удача одного його члена — частина від цілого, яку так само легко втратити, як і отримати [213, р. 275; 19: 19, 34; 32: 7].

«Сага про Олава Трюгвасона» надає красномовний епізод із підтвердженням вищезазначеної тези. Один чоловік на ім'я Гавард Рубака хотів убити ярла Гакона, вистріливши з луку, але поцілив у іншого знатного мужа на ім'я Гіцур. І коли люди ярла прийшли до Гаварда розбиратися, він, дізнавшись, що його стріла вбила не ярла, сказав, що «моя удача менша, аніж мені хотілося б», отримавши відповідь, що «достатньо велика в тебе

удача, але тепер тобі її не примножити» [31: 42]. «Сага про Інґлінґів» також надає цікавий епізод виключної удачі лідера, описуючи Одіна як правителя, що «був великий воїн ... був настільки удачливим у битвах, що отримував перемогу в кожній битві, і тому його люди вірили, що перемога завжди має бути за ним» [41: 2].

Удача лідера, видатної людини так само нерідко переважала над удачею пересічної людини, навіть якщо вона при цьому теж відзначалася великою удачею. Досить красномовним з цього приводу є епізод із «Саги про Етіля», в якому Квельдульв застерігає свого сина Торольва, коли той, спочатку вступивши в дружину Гаральда Прекрасноволосого, почав виступати проти нього. «Тепер же ти прийняв рішення, від якого я тебе найбільше застерігав, — ти почав мірятися силами з конунгом Гаральдом. І хоча у тебе багато відваги й уміння, тобі не вистачає удачі, щоб ти міг тягатися з конунгом. Це не вдалося нікому в нас у країні, навіть тим, хто раніше сам був могутнім конунгом та мав велике військо» [7: 19].

Удачу можна було передавати, забезпечуючи успіхи людини, яка її отримувала [47: 6]. Показовою у цьому контексті є історія хрещення ісландського скальда Галльфреда. Конунг Олав Трюґгвасон запропонував йому хреститися та вступити у свою дружину. Галльфред погодився, але за умови, що конунг сам стане його хрещеним батьком і ніколи не вижене з дружини [18: 83]. По-перше, Галльфред прийняв хрещення, щоб служити могутньому відомому конунгу та отримувати від цього відповідні преференції; по-друге, він вимагав, аби його хрестив сам конунг, тому що таким чином конунг міг розділити з Галльфредом свою удачу.

Удачу можна було забирати, наражаючи на проблеми [19: 19], так само як удача сама могла покинути людину, наприклад, через її злі вчинки [19: 34, 36]. І зазвичай, людина, яку удача покинула, була приречена на страждання та смерть [32: 7; 14: 22, 34; 5: 119; 15: 39, 78]. Окрім цього, удача могла мати настільки велику силу, що протистояла навіть чаклунству. Зокрема у «Пасмі

про Орма Сторольвссона» знаходимо епізод, коли перед поєдинком між Ормом та тролем Брусі велетка Менгльод, яка допомагала Ормові помститися за свого друга Асбйорна, зазначає, що «я не можу передбачити, що виявиться сильнішим — ворожба Брусі та його матері чи твоя удача. Але ти — єдина людина, якої він боїться, тож він уже зробив усі приготування на випадок, якщо ти захочеш прийти до нього» [32: 8].

Удача безпосередньо впливала на життя людини та визначала ступінь поваги до неї та, певним чином, соціальний статус. Так у «Пасмі про Торстейна Битого» знаходимо епізод поєдинку між головним героєм, Торстейном, та бондом Б'ярні, в якого Торстейн убив декількох працівників, помстившись за образи. Вони б'ються на гольмгангу, і дивні речі трапляються з Б'ярні: то на нього найшла спрага, то розв'язався чобіт, але при цьому Торстейн ніяк не скористався слабкістю свого суперника, тому що боявся, що його невдача не пересилить удачу Б'ярні [45: 6]. Більше того, коли поєдинок поновився, Торстейн визнав, що боїться битися з Б'ярні й готовий віддати вирішення бою на його розсуд, аргументуючи це тим, що «у мене була сьогодні не одна нагода зрадити тебе, якби моя невдача виявилася сильніше твоєї удачі» [45: 6]. І після цього він запропонував свою вірність та службу Б'ярні, з чим він погодився, адже «було би поганою угодою проміняти удачу на злочин» [45: 6].

Удача також могла бути родовою рисою та передаватися між поколіннями родичів, зокрема через однакові імена, свідчення чого знаходимо у «Сазі про людей з Озерної Долини» [39: 7, 13]. Вона відігравала ключову роль у житті людини та досягненні нею успіхів, вирізняючи свого носія з-поміж інших, примножуючись та примножуючи благополуччя роду, впливаючи також на інших родичів.

Таким чином, удача набувала виключної сили та займала провідне місце у повсякденному житті середньовічних ісландців. Вона не була чимось незрозумілим і абстрактним, трансцендентним виявом вдалого або

невдалого випадку. Це була окрема сила, яка безпосередньо керувала життям кожної людини, спрямовуючи її або до успіху, або до смерті, переплітаючись зі складним концептом **долі** [213; 140], визначаючи її та весь життєвий шлях до неї.

Доля у скандинавському баченні значно відрізнялася від долі у християнському сприйнятті, адже доля — це внутрішнє особисте покликання кожної конкретної людини. Передвіщення власної долі не могло спонукати людину її змінити, але з гордістю зустріти її, йти їй назустріч, прикладати зусиль, щоб її втілити, якою б вона не була. У сагах на позначення долі й удачі, яка тісно переплітається з долею, використовується багато понять, відтінки яких досить різноманітні: «*hamingja*», «*gaefa*», «*heill*», «*audna*», «*fylgja*». Значення цих термінів варіюється від «абстрактна вдача, якість, якою можна поділитися з іншими» (зокрема «*gaefa*», «*heill*», «*audna*») до «духи-двійники, які супроводжують людину та/або рід» («*hamingja*», «*fylgja*») [213, р. 276].

В уявленнях скандинавів про долю й удачу можна побачити ставлення до індивідуальності особистості. На відміну від християнства, в якому в людській природі підкреслювалася її кінцевість, а поняття «особистість» дозволяло віддати пріоритет та центральну значущість конкретній самоцінній, унікальній індивідуальності перед безособистісним і моністично недиференційованим буттям, індивідуальність в ісландському сприйнятті не відігравала ключової ролі та не розглядалася як повноцінний суб'єкт взаємодії «людина — світ». Індивідуальність не набувала цінності сама по собі, але була частиною роду та сім'ї, тож усі її дії та активність були направлені на забезпечення інтересів роду. Особисте поступалося колективному, й інтереси роду та сім'ї мали бути вищими за власні інтереси. Таким чином, і удача особистості хай і була пов'язана з нею, все ж таки не була її індивідуальною рисою: перш за все це була колективна сила, пов'язана з родом і сім'єю, тож недивно, що духи-двійники, персоніфікації

удачі та долі, могли переходити від однієї людини до іншої [213, р. 279-281; 140, р. 1-3].

Віщі сні та **пророцтва** поставали одним із виявів долі й безпосередньо стосувалися її. **Провидіння**, за скандинавськими уявленнями, було нерозривно пов'язане з диктатом долі, якої ніхто не міг уникнути, але яка натякала на себе ще до того як наступити. Таким чином віщий сон ставав проявом долі. Він насилася на людину вищими силами, але зазвичай гаміньєю або фюлг'єю [140, р. 4-8]. Саме тому віщі сні приходили виключно у переломний момент, коли доля наближалася до людини, зазвичай незадовго до смерті, як це доволі яскраво зображено зокрема у «Сазі про Гіслі», у «Сазі про Битву на Пустці», у «Сазі про Ньяля» [14: 22, 33-34; 21: 26, 30; 5: 133].

З приходом християнства ставлення до долі та удачі в ісландців майже не змінилося, але з'явилися певні особливості. У цьому контексті, зокрема, варто звернути увагу на «Сагу про Олава Святого» з «Кола Земного». У цій сазі король Олав під кінець свого життя та правління почав сумніватися у власній гаміньї, роздумуючи, чи мудро буде довіритися їй і піти з невеликим військом відвойовувати владу над Норвегією, чи ні [30: 187]. Тож він звернувся за благословенням до бога, і варто говорити, що така рефлексивна поведінка по відношенню до власної долі не була властива язичнику. Олав поставив під сумнів силу власної удачі, що було чимось новим і дивним, і від того гамінья втратила своє самостійне значення, перетворившись на боже благословення, на провидіння.

Уявлення про долю та сприйняття її як невід'ємної частини кожної людини, у той же час пов'язаної з цілим родом, стосувалися і сприйняття часу та усвідомлення людини свого місця у потоці часу. Саги недбало ставилися до зображення і витримки часу та часової лінії у звичному для сучасної людини стилі. Хронологічні прив'язки ніяким чином не були пов'язані з християнським чи будь-яким іншим літочисленням, але

використовувалися в якості окреслення часу вирази «тієї зими», «коли відбулася певна подія», «декілька зим потому» тощо. Незважаючи на те, що саги були створені та записані у християнську добу, все ще її хронологія для них чужа.

В основі саги зазвичай лежала родова ворожнеча, і сага опиралася на генеалогію, тож саме генеалогічні лінії ставали одночасно хронологічною шкалою для них. Саги починаються з детального опису предків головних героїв: для ісландців XIII ст. все ще було важливіше знати родоводи героїв і їхнє місце в них, аніж конкретизація у часі та на хронологічній шкалі, яку, до того ж, для ісландців, очевидно, в принципі було важко зробити, адже будь-яке літочислення передбачало наявність точки відліку, якої у скандинавів не було. Якщо про людину сказано, звідки вона походить, де живе, хто її родичі, з ким вона пов'язана шлюбними зв'язками, то цієї інформації достатньо для того, аби читач саги зміг локалізувати її у своїй свідомості й зрозуміти, коли відбувалися події, несильно переживаючи, в якому році від Різдва це трапилося. Дата — абстракція, а час для ісландців не плинув лінійно і рівномірно — він був ланцюгом людських поколінь.

Тяглість традиційних цінностей прослідковується у ставленні населення до міфології. Йдучи у битви, ісландці XIII століття все ще складали скальдичні віси, пронизані язичницьким духом, використовуючи в них язичницькі кеннінги — вся «Сага про ісландців», яка описує епоху Стурлунгів, пронизана ними [25: 16, 20, 23, 33, 38, 44, 55, 64, 72-73, 79, 85, 122, 132, 136, 157, 175-176, 189-190, 197]. Міфи та язичницькі мотиви були невід'ємною частиною людської історії та побуту, що відображено також і археологічними знахідками, де амулети у вигляді молотів Тора набувають функцій хрестів, або ці амулети такої форми, що їх важко однозначно віднести чи до язичницького, чи до християнського символу [225; 114; 152; 177; 161].

У цьому контексті варто знову звернутися до історії хрещення скальда Галльфреда: після хрещення він ніколи не лаяв старих богів. «Немає потреби у засудженні асів, навіть якщо я не вірю в них більше. Раніше я поклонявся мудрому Одіну, тепер же путі людей інші, аніж все те, чому я вчився з дитинства ... Всі колись складали пісні так, щоб заслужити милість Одіна. Я згадую хвалебні віси моїх предків і неохоче — бо влада Одіна була мені по душі, — відвертаюся від чоловіка Фрігг, тому що я служу Христу», — так Галльфред сам описує своє ставлення до старої язичницької віри [18: 86].

Специфіка саги як жанру, який передбачає сухий та максимально об'єктивний (з точки зору колективного сприйняття) виклад подій, теж дає зрозуміти, що ставлення ісландців до язичництва та його традицій не зазнало значних та кардинальних змін, і язичницький світогляд продовжував бути панівним в ісландському суспільстві.

Збереженню язичницької традиції та продовженню її існування можна завдячувати не лише слабкими позиціями церкви і повільним поширенням християнства серед населення, а й скальдичній поезії. Скальди супроводжували навіть уже християнських конунгів; багато героїв саг, не будучи «професійними» скальдами, виголошували свої віси, через що на сьогоdnішній день ми маємо широкий корпус скальдичної поезії. Це доволі яскраво видно на прикладах уже згаданих «Саги про ісландців», «Саги про Гіслі», «Саги про людей з Піщаного берега», «Саги про Греттіра», «Саги про людей з Долини лососів», «Саги про Ньяля» та низки інших [25; 14; 10; 15; 29; 5].

Канони віршів передбачали рясне використання гейті та кеннінгів. Більша частина з них мала язичницьку основу, сягаючи своїм корінням міфологічних сюжетів. Тож навіть скальди-християни цілком свідомо зверталися у своїх віршах до цих сюжетів, використовуючи відповідні кеннінги, прекрасно розуміючи і знаючи їхню історію і значення. Але жоден

з цих скальдів не вбачав у порівнянні або прирівнянні конунгів до Одіна, Тора, Фрейра або легендарного героя Сігурда щось заборонене або таке, що принижувало чи лаяло конунга. Навпаки, у «Пасмі про Зухвалого Галлі» конунг Гаральд Суворий сам просить Тьодольва скласти віси спочатку про Сігурда і Фафніра, а потім про Тора та велетня Гейррьода, тим самим оцінюючи його майстерність скальда [35: 3].

З одного боку це було необхідно, адже без кеннінгів не існує скальдичної поезії; з іншого ж, очевидно, використання старих язичницьких засобів поетичного вираження не було випадковим, а було усвідомленим та навіть бажаним. Скальдичне мистецтво та поезія були популярними та розповсюдженими, а отже звичайний слухач знав і розумів значення кеннінгів та гейті, які скальди використовували у своїх віршах. Підтвердженням цього можуть слугувати згадки у сагах, як бонди або інші люди складають віси, вільно використовуючи складні та незрозумілі для сучасного читача міфологічні кеннінги.

У джерелах, безумовно, можна прослідкувати християнські впливи, але в них ніколи немає мотивів смирення та зречення, тому що Христос зробив людей своїми синами, а не рабами [12: 3]. Саги та скальдичні вірші, та навіть едичні пісні — всі вони зображують особистості, конкретних людей, які захищали свої права, свою честь та гідність. Зазіхання на них завжди викликало одну реакцію, і перед цими людьми ніколи не стояла дилема, помститися чи пробачити. Тому що впливи традиційної моралі, все ще надзвичайно сильної — імперативи, які не піддавалися сумнівам чи наріканням.

Примітним є також і те, що в сагах головні герої ніколи або майже ніколи не моляться християнському Богу, шукаючи в ньому підтримку чи допомогу. До Бога зазвичай звертаються лише королі, але й ті лише перед важливими битвами або прагнучи продемонструвати язичникам міць

християнства. Пересічний ісландець же, навіть будучи християнином, був згідний покладатися на себе та свої сили, але не на божественне втручання.

Окрему увагу варто звернути на «Пасмо про Торгалля Гудзика». Події цього невеликого тексту відбуваються незадовго до офіційного хрещення Ісландії та розповідають про Торгалля, «людину добропорядну, хай він і був язичником» [43: 1]. Торгалль був тяжко хворий, і однієї ночі до нього уві сні прийшов святий, який пообіцяв зцілення в обмін на перехід у нову віру, обіцянку зруйнувати старе капище та побудувати церкву. Торгалль повірив у це і наказав виконати вимогу гостя сну, від того поступово зцілюючись. Однак у той самий час, коли Торгалль побачив видіння у своєму сні, його сусідка теж побачила сон, в якому старі боги тікали зі зруйнованого капища, і вони «так лютують, що не пожаліють нікого на своєму шляху» [43: 2].

Звичайно, використання мотивів сну не є чимось новим для християнської літератури, і недивно, що цей мотив використовується у цьому пасмі як спонукання до зміни старої віри на нову. Проте снам в ісландській традиції надавалося виключне значення як моментам, коли людська доля найповніше розкривала себе. І дидактичний елемент спонукання переходу до нової віри наклався на традиційне сприйняття сну як безумовної події, яка має виключне та непереборне значення. І сон Торгільда, сусідки Торгалля, став яскравим підтвердженням, адже боги, які гнівалися, в її сні тікали на північ, і вона наказала вигнати з пасовиськ усю свою худобу, інакше би на неї чекала смерть. І в якості підтвердження правдивості цього сну-попередження виступила одна стара кобила, яку не встигли врятувати з пасовиська, а тому пізніше знайшли мертвою [43: 2].

Середньовічні ісландці не ставили під сумнів походження снів. Вони не визначалися ні демонічними, ні божественними, натомість передбачали майбутні події. У більшості випадків такі події вважалися неминучими: навіть якби люди спробували вчинити інакше, усе, що передбачали сні, здійснилося б.

Однак не всі сни відповідають цій моделі: є певний виняток із правила неминучості, коли уві сні сновидець отримував можливість вибирати між двома долями за допомогою власних дій [12], або доступні два варіанти, які постійно конфліктують, але зрештою один з них перемагає, і людина не може вплинути на те, щоб щось змінити [14]. Ці сни представляли розрив у звичайній функції снів як повідомлень, які передвіщали майбутнє. На думку Кірсі Канерви [165, р. 34-35], цей розрив міг відображати культурну зміну або наголос на відповідальності агента саги, що передбачало зв'язок з емоційним досвідом, пов'язаним з емоціями моральної відповідальності (включаючи провину).

Загалом сни продовжували відігравати виключну роль у повсякденні середньовічних ісландців як до, так і після прийняття християнства. Виступаючи одним з головних інструментів провидіння, віщі сни попереджали людину про небезпеку або метафорично розкривали перед нею важливі віхи життя. Перед важливими подіями на героїв саг часто нападала сонливість [11: 39-41; 12: 23]. Будити тих, хто бачив сни, особливо кошмари, вважалося поганою прикметою, адже через ці сни приходило передбачення того, що неминуче має статися.

Уявлення про сни як прояв долі було доволі розповсюдженим віруванням в язичницьких традиціях. Так, ще в Стародавньому Єгипті сни сприймалися як невідворотні повідомлення від богів, які вказували на події, що вже почали здійснюватися [192]. Подібно до ісландських вірувань, єгиптяни вірили, що не могли уникнути своєї долі, побаченої уві сні, а лише підготуватися до неї.

Дещо схожим було сприйняття снів у кельтів та у шаманських традиціях народів півночі Євразії. У кельтських міфах сон, як правило, набував певної функції «мосту» між матеріальним світом і духовним. Кельти вірили, що сни набували функції пророцтв, але при цьому, на відміну від ісландців, допускали варіативність. Герой міг бачити сон, але від його дій у реальності

залежало, чи справдиться сон буквально, чи залишиться символом. Так кельти надавали снам варіативності між двома реальностями — фізичною та духовною [113].

Якщо ж говорити про шаманські традиції народів північної Євразії, то в них сни також виконували роль індикаторів долі, але у той же час надавали шаманові можливість впливати на перебіг подій. Сон міг бути «полем боротьби» між духами, а від ритуальної поведінки людини залежало, яка сила переможе — доля, таким чином, ставала гнучкою, відкритою для духовної взаємодії [133; 151].

Для ісландців же віщі сни були специфічним проявом долі, з'являлися тоді, коли життя людини досягало свого апогею у конкретних точках, коли доля найближче наближалася до індивіда. Зазвичай такі моменти наставали перед смертю, тож більшість згадок віщих снів у сагах зображують передвіщення загибелі героїв, які обов'язково справджуються саме так, як було передбачено [5: 133; 40: 9; 14: 22, 33-34; 29: 74; 17: 11; 21: 26].

Проте не завжди віщі сни передрікали для головних героїв смерть, що наближалася. Важливе місце також займали передбачення майбутньої долі конкретної людини. Так, наприклад, родичі, зазвичай, мати або батько, могли бачити сни-передвіщення стосовно долі своїх дітей [19: 6; 34: 6-7]. Особливо, якщо ці діти в подальшому мали великий вплив на долі інших людей, як, наприклад, красуня Хельга, яка стала причиною смертельної ворожнечі між двома скальдами, Гравном та Гуннлаугом, яка коштувала життя обом [17: 2].

Так само віщі сни передрікали видатні події в житті людини, які мали визначний вплив на її долю. Це могли бути передбачення здійснення поїздок у далекі землі та завоювання там слави [5: 81; 23: 9], зміну місця проживання [22: 1] або інші важливі події життя, як, наприклад, чотири сни Гудрун, які передрікали її чотири шлюби [29: 33]. Однак разом із цим віщі сни ставали передбаченням тривожних подій, які могли стосуватися багатьох людей, як,

наприклад, передбачення Глума щодо його ворожнечі з Тораріном, яка передрікала ворожнечу не просто між двома родами, а між двома округами, що в майбутньому обернулося великим кровопролиттям [40: 21]. Схожа ситуація була й у Олава Павича, який уві сні побачив передбачення про смерть свого улюбленого сина, що в подальшому призвело до багатьох смертей [29: 31].

Сни були тісно пов'язані ще з одним відгомонам язичницької епохи — **духами-двійниками**. Так, Атлі, одному із соратників Гаварда, наснилося, що він «побачив вовчу зграю ... а попереду йшла величезна лисиця» [20: 20]. При цьому, що характерно, Атлі спав доволі неспокійно, неначе бився уві сні, що було однією з визначальних рис віщих снів, які розказували про важливі події. І сам Атлі зазначив, що «мені здається безумовним, що цей сон передвіщає лихі задуми проти нас» [20: 20].

Цікавим у зазначеному контексті є те, що зв'язок між віщими снами та духами-двійниками був притаманний також шаманським традиціям, зокрема корінних народів Північної Америки. Багато індіанських племен вірили, що сни визначають долю, належать до циклічного переосмислення життя [128]. Вони розглядалися як такі, що скеровані духом-покровителем чи твариною-тотемом, та могли містити настанову духів щодо прийдешніх рішень. Саме виконання інструкцій, наданих духами-покровителями у снах, забезпечувало гармонію між людиною та світом духів [221].

Індіанські вірування певним чином співзвучні з ісландськими, адже поява тотемних духів-покровителів у снах зазвичай попереджала про наближення небезпеки, у першу чергу нападу або невідворотного бою з ворогами. Так, зокрема, **вовки** як аватари фюлг'їв, духів-хранителів, традиційно зображували збірний образ ворогів та людей, що замислили лихе. Подібне відображення можна знайти також у «Сазі про Гьорда та острів'ян», у «Сазі про Торстейна Вікінгссона», про які піде мова нижче, а також у «Сазі про Ньяля». В одному з епізодів під час загострення ворожнечі між Гуннаром з

Кінця Схилку і Старкадом Баркарсоном, коли останній намагався організувати на Гуннара засідку, йому наснився сон. Гуннар спав неспокійно, а коли прокинувся, повідомив, що «неначе я проїжджаю повз пагорби Кнаваголар. І неначе бачу там багато вовків, і вони кидаються на мене, а я захищаюся» [5: 62].

Поява фюлг'ів у вигляді тварин, очевидно, була пережитком давніх тотемічних вірувань та не була чимось питомо скандинавським, але притаманним багатьом язичницьким традиціям народів світу, на чому ми не будемо акцентувати увагу. Однак варто зазначити, що на відміну від багатьох язичницьких традицій, скандинавські вірування у духів-покровителів не знайшли археологічного відображення. Віра у фюлг'ів описана у текстах, однак немає фізичного втілення у вигляді амулетів чи стилізованих фігурок, які принаймні дійшли би до нашого часу, з чого ми можемо припустити, що скандинави розглядали своїх духів-покровителів як частину власної особистості, невіддільну від духу конкретної людини. Через це фюлг'я не потребувала матеріального вигляду (амулету, фігурки тощо), адже це могло зробити її вразливою від небезпеки втрати чи лихого умислу з боку іншої людини (наприклад, спроби вкрасти чи знищити).

Зв'язок фюлг'ї з конкретною людиною сам по собі був очевидний, адже навіть тваринна форма фюлг'ї так чи інакше відображала особистісні характеристики людини, яку супроводжувала. Так, **лисиця** зі сну Атлі позначала головного противника Гаварда та його соратників, Торґріма Дюрасона, який був «мерзенний покидьок та найперший чаклун у тих місцях» [20: 21]. Лисиця, як сигніфікатор віроломної та безчесної людини, згадується також в одній із саг про давні часи, а саме у вже згаданій «Сазі про Торстейна Вікінґссона». Там напередодні зіткнення зі своїми ворогами Торстейн бачив сон, у якому йшлося, що «сюди прибігло тридцять вовків, і було сім ведмедів та восьмий червонощокий, він був велетенський і лютий, і окрім того, дві лисиці» [44: 12]. Далі він бачив, як ці тварини напали на

нього, його братів та їхніх людей, і вони билися, і вбили багатьох нападників, але сам Торстейн та його брати загинули. І коли Торір, його брат, спитав, що означав цей сон, Торстейн розтлумачив його так, що «великий червонощокий ведмідь — це дух Йокуля, інші ведмеді — духи його братів, а вовки, мені здається, це ті люди, які будуть з ними, адже в них вовчі думки щодо нас. Що стосується двох лисиць — я не знайомий з людьми, чиї це духи, але вважаю, що це новоприбулі до Йокуля, яких, певно, мало хто любить» [44: 12].

В описаному уривку серед тварин згадується **ведмідь**, який теж був доволі розповсюдженим образом на позначення людини високого походження. Зокрема «Пасмо про Торстейна Бича Нога» доволі яскраво ілюструє це вірування. Головний герой, Торстейн, був нащадком благородного ісландського роду, але коли він був немовлям, його винесли з дому та залишили помирати. Проте його знайшов бонд на ім'я Крум, підібрав та ростив як власного сина. Одного дня Торстейн, будучи хлопчиком, прийшов до садиби, де жили його кровні родичі, і коли він бавився неподалік, його побачив його дід. Тоді Торстейн бігав і впав, і дід розсміявся, а коли хлопчик спитав, чому він сміється, той відповів:

«Що ж, я скажу тобі. Коли ти ввійшов у сіні, за тобою пленталося біле ведмежа і вбігло першим. Але побачивши мене, воно зупинилося, а ти біг за ним і впав на нього. Здається мені, що ти не син Крума і Торгунни, але виходиш з більш знатного роду» [46: 5].

На прикладі Торстейна видно, що ведмідь вважався благородною твариною, тож у звичайного простолюдина фюлг'я не могла приймати таку подобу. Однак духи-двійники вказували не лише на походження людини, а й на її особистісні якості. Так, наприклад, у «Сазі про Ньяля» Гьоскульд уві сні зміг розкрити хитрість Гуннара, який видавав себе за іншу людину, безрідного коваля, саме завдяки тому, що побачив його фюлг'ю «величезний ведмідь, що іншого такого більше не віднайти» [5: 23]. Схожий

мотив зустрічається також у «Сазі про Гьорда та острів'ян», де розповідається, що Торбйорг перед нападом ворогів на її чоловіка Індріді наснився сон, у якому вона бачила як «до них прибігли вісімдесят вовків, і пащі їхні палали вогнем, і був серед них білий ведмідь, якийсь печальний на вигляд» [19: 31]. Печальний білий ведмідь символізував брата Торбйорг Гьорда, у якого був конфлікт з її чоловіком, з яким вона не хотіла розставатися. Вовки ж символізували супутників Гьорда, які зрештою спробували підпалити садибу Індріді, але завдяки віщому сну та фюлг'ям, яких побачила Торбйорг, вдалося мінімізувати шкоду від підпалу та вберегти Індріді та жителів дому від загибелі.

Поява духів-двійників у снах обумовлюється виключним значенням подій у долях людей, до яких носії цих духів зазвичай мають якісь претензії. Вище вже згадувалося про виключну роль снів як засобу вираження долі, через який людина стикалася з невідворотними подіями свого життя, однак не завжди прихід фюлг'ї ставався виключно у снах і не обов'язково особистість контактувала з чужим духом-двійником [5: 12, 69]. Власна фюлг'я теж могла з'явитися перед своїм носієм, однак це було поганим знаком, який передвіщав скору смерть. Якщо припустити, що фюлг'я сприймалася скандинавами як невіддільна частина особистості (можливо, як частина душі), то її відділення, втрата чи смерть однозначно ставили людину перед фактом, що вона приречена. Так, у «Сазі про Ньяля» промовистим є епізод розмови між Ньялем та Тордом незадовго до вбивства останнього:

«— Мені здається, що козел лежить тут, у лощині, й увесь у крові.

Ньяль сказав, що ніякого козла там немає.

— Тоді що ж це? — спитав Торд.

— Тобі, певно, недовго залишилося жити, — сказав Ньяль, — і ти бачиш свого духа-двійника. Будь обачним!

— Ніщо мені не допоможе, — сказав Торд, — якщо так мені на роду написано» [5: 41].

Духи-двійники з'являлися, як і віщі сні, перед людиною у виключні моменти, коли доля наближалася до свого найбільшого розкриття. Уникнути її було неможливо, і перед всевладною силою долі були безсилими навіть духи-двійники, які з одного боку виступали аватарами особистості, а з іншого — її захисниками, про що нам яскраво повідомляє «Пасмо про Тідранді та Торгалля»: «Не знаю напевне, але все ж вважаю, що жінки ці були ніким іншим як духами-двійниками ваших родичів. ... Вони не захотіли розлучитися, не взявши з вас на останок данини. Вони, певно, обрали собі Тідранді, а кращі діси хотіли його захистити і не змогли» [42: 3].

Приклад «Пасма про Тідранді та Торгалля» цікавий тим, що в ньому яскраво описано бій між добрими й злими дісами (у контексті пасма: духами-двійниками, що з'явилися у жіночій подобі). Про схожі традиції слов'ян згадує у своїй статті Андрій Темченко, наводячи приклади із сербської народної пісні та Іпатіївського літопису про те, як «перемога невидимого «двійника» над іншим — ворожим духом гарантує звиягу в битві» [92, с. 29]. Зокрема у прикладі з Іпатіївського літопису автор акцентує увагу на епізоді, де руські війська здолали половців, «і половці ... биті ангелом ... і голови летіли, невидимо зітнуті, на землю» [92, с. 29]. У наведеному прикладі, ми можемо припустити, відбулося злиття традиційних язичницьких вірувань із християнськими символами (дух-двійник зображується як ангел), і з певною обережністю ми також можемо припустити, що й у «Пасмі про Тідранді та Торгалля» зображення фюлг'ів у вигляді жінок могло бути зроблено під християнським впливом.

Однак це твердження дискусивне, адже фюлг'ї у вигляді жінок зустрічаються й у «Сазі про Гіслі», де приходять до Гіслі у декількох снах, змагаючись за його долю [14: 22, 24, 30, 33, 34]. І так само як у випадку з

Тідранді, зрештою перемагає «зла» фюлг'я, яка передрікає Гіслі скору смерть, що майже одразу й справджується [14: 34]. Так само фюлг'ї були здатні набувати людської подоби й в інших випадках, і у цьому контексті цікавим є епізод, зображений у «Сазі про Глума Вбивцю», коли Унн, дружина одного з суперників Глума та його сина Вігфуса, Барда, побачила на дорозі «мерців, що скачуть напереріз моєму чоловікові ... він приречений, і певно, ми більше не побачимося ніколи» [40: 19].

У цьому епізоді ми припускаємо, що Унн скоріше за все бачила фюлг'ї свого чоловіка та його супутників, які, вочевидь, пророкували, що Бард і його люди не повернуться з поїздки, від якої їх відмовляли друзі, попереджаючи, що це може бути небезпечно. Так, власне, і сталося, тож духи-двійники відображали невідворотну реальність, адже мерці як якась абстрактна категорія зазвичай не втручалися у справи живих.

Поверталися та брали активну участь у подіях світу живих ті померлі, хто при житті відрізнявся якимись особливими якостями. При цьому **мерці** у сагах зазвичай зображуються або як злі духи, які приносять хвороби та неприємності всім поруч, або ж вони займають більш нейтральну позицію та здатні комунікувати з живими. При цьому, що характерно, злі духи часто виступають антагоністами головних героїв саг, впоратися з якими можуть лише вони [15: 35; 19: 15; 29: 24]. Мерці в сагах можуть оживати з власної волі, й найчастіше з могили їх підіймає зла вдача, як, наприклад, було з пастухом Гламом у «Сазі про Греттіра» або з Торольвом Скрючена Нога у «Сазі про Людей з Піщаного Берега» [15: 32-35; 10: 34]. Активність після смерті для ісландців не була покаранням, але особистим бажанням померлих продовжувати брати участь у житті суспільства [29: 51, 53-55].

Звичайно, віра в те, що померлі не зникають назавжди, присутня в багатьох культурах та релігійних традиціях і сягає своїм корінням найперших і найпримітивніших вірувань у надприродне. Герві Піплз, Павел Дуда та Френк Марлоу у своїй колективній статті доходять до висновку, що

культи шанування предків, віра в потойбічне життя та можливості взаємодії з померлими виникли як розвиток анімістичних уявлень [198]. Керстін Стакі та Енді Гарднер продовжили розвивати тезу, що ідея шанування предків могла сприяти солідарності серед родичів, особливо далеких, стимулюючи кооперацію. І мерці ставали не просто символами, а активними агентами у посиленні суспільної згуртованості [218].

Ідея про взаємозв'язок між живими й померлими родичами відображає традиційно міцний зв'язок між особистістю й родом, про що вже йшла мова вище. Так само як сприйняття циклічності часу не розривало існування померлих родичів та ще живих, завдяки чому ті, хто померли, мали змогу певною мірою впливати на тих, хто ще живий, зокрема наділяючись здатністю пророкувати майбутнє. Вважалося, що пророцтва, виголошені померлими, завжди правдиві та обов'язково справджуються, адже мерцям відомо набагато більше, ніж живим, і вони можуть поширювати таємне знання. При цьому це знання могло стосуватися як самих померлих, як-от в «Сазі про Ньяля», де Гуннар, сидячі в кургані, радіє, бо знає, що за нього помстяться [5: 78], чи в «Сазі про Людей з Долини Лососів», де привид Торкеля, який загинув у шторм, з'явився перед своєю дружиною, щоб повідомити їй про це [29: 76].

Так само померлі могли ділитися пророцтвами щодо майбутнього своїх близьких, як про це говориться у «Сазі про гренландців», де Торстейн Ейрікссон поділився видінням майбутнього своєї дружини Гудрід, зокрема передрікаючи, що вона стане наприкінці свого життя монахинею [16: 6].

Приклади «Саги про Людей з Долини Лососів» та «Саги про гренландців» примітні тим, що в обох текстах наголошується, що і самі померлі (Торкель та Торстейн), і їхні близькі (в обох випадках дружини, Гудрун та Гудрід) були хрещеними. Гудрун побачила привид свого чоловіка у церкві, й далі в тексті наголошується, що «вона стала дуже набожною. Вона була першою жінкою в Ісландії, яка вивчила Псалтир» [29: 76]. Торстейн теж був

християнином, і коли на його людей напала хвороба, він «велів робити труни для покійників та класти в них тіла» [16: 6].

Складно уявити набожних християн деінде ще, щоб вони спокійно взаємодіяли з померлими, і це не сприймалося як щось виключно погане та пов'язане з нечистою силою. Мерці для ісландців були такою ж невід'ємною частиною життя та існування суспільства, як і тролі, чаклунство та інші надприродні прояви. При цьому сприйняття смерті як іншого етапу існування не змінилося із прийняттям християнства. Адже структурно не змінилося сприйняття часу, який, як уже зазначалося вище, розглядався як неперервний потік. Теперішній час — не коротка миттєвість, єдино реальна і протиставна минулому та майбутньому, а нерозривна єдність, яка містить у собі одночасно теперішнє, минуле і майбутнє, а отже не закінчується зі смертю, а продовжується і далі. Циклічність, притаманна ісландцям як концепція розуміння часу, допускала можливість існування повторення вихідного стану, якому надавалося значення. Таким чином, і смерть була лише перехідним етапом зміни стану, але при цьому не була чимось, що виключало можливість померлих будь-яким чином взаємодіяти із живими.

Окреме місце в сагах займала **магія** та **чаклунство**. Як і в будь-якій язичницькій традиції, чаклунство відігравало роль медіатора між реальним і трансцендентним, встановлюючи зв'язок та поєднуючи матеріальний світ з надприродним. Традиційно магія вважалася жіночою майстерністю, адже для чоловіків було не почесно займатися чарами, що, скоріше за все, було обумовлено тим, що звернення до чаклунства розцінювалося як хитрість, недостатність мужності та сили, аби напряду вирішувати суперечки та битися з ворогами. Тож більшість згадок про використання чарів у сагах приписується саме жінкам.

«Одін володів і тим мистецтвом, яке є наймогутнішим. Воно називається чаклунством. З його допомогою він міг дізнаватися про долі людей та про те, що ще не сталося, а також насилати на людей хворобу, нещастя або

смерть», — так описується магія у напівлегендарній «Сазі про Інглінгів» [41: 7], і відображення цих вірувань ми знаходимо у родових сагах, де чаклунство нерідко відігравало вагомий роль у подіях та долях героїв, як, наприклад, у долі Гіслі, якого було проклято, що він не зможе отримати допомогу, коли потребуватиме її, або у долі Греттіра, якого було вбито через наведені на нього чари [14: 18; 15: 78-79, 82]. Схожим чином було вбито і Гьорда, якого змогли здолати лише за допомогою «кайданів війни» — особливих рунічних замовлянь, які зокрема згадуються в одній із пісень «Старшої Едди», а саме у «Промовах Високого» [19: 36; 2, с. 73]. Шкідливі властивості магії у сагах згадуються й у тому, як чари застиляють очі чи дурять голову, або насилають біди та навіть смерть на людей чи худобу [19: 25-26; 29: 37].

Магія використовувалася і для передбачення долі, зокрема саги згадують мандрівних чаклунок, які на великі свята та під час жертвопринесень приходили до багатих будинків та віщували на майбутнє господарів та їхніх гостей, а також відповідали на питання [31: 5; 40: 12; 39: 10; 9: 4].

Примітною у цьому контексті є «Сага про Ейріка Рудого», яка не лише найбільш детально описує ритуал ворожіння, а також містить цікаву згадку про те, як ворожка звернулася по допомогу до жінок, які знали би спеціальну магичну пісню вардлок. Таких не знайшлося, і лише одна жінка-ісландка Гудрід (описані події відбувалися у Гренландії) сказала, що «я не чаклунка і не ворожка, але коли я була в Ісландії, моя прийомна мати навчила мене пісні, яку вона називала вардлок» [9: 4]. Ворожці сподобалася така відповідь, і вона попросила Гудрід допомогти їй. Спочатку Гудрід відмовилася, пояснивши відмову тим, що вона християнка, однак зрештою їй вдалося вмовити взяти участь у ритуалі. Ворожіння пройшло вдало, і «Гудрід заспівала пісню так добре і гарно, що раніше ніхто не чув, щоб співали таким красивим голосом» [9: 4]. Після цього ворожка повідомила,

що «багато духів з'явилося тепер, бо любо їм було слухати пісню, хоча раніше вони хотіли сховатися від нас і не слухалися» [9: 4].

Описаний уривок яскраво демонструє взаємодію між старими язичницькими віруваннями та новою релігією, яка тільки почала проникати та закріплюватися в Ісландії. Участь Гудрід у ритуалі ніяк не завадила самому ритуалові, а навпаки, здається, вплинула на нього позитивно. Так само як і на долі самої Гудрід вона не відобразилася ніяким негативним чином: їй було напророчено щасливе майбутнє, що вона повернеться в Ісландію і «там від тебе походитьме великий та славний рід, і над твоїм потомством засяє яскраве світло» [9: 4].

Доволі цікавими є згадки чаклунства у «Сазі про Егіля Скаллагрімссона». Сага вирізняється тим, що головні герої, а це сам Егіль, його батько та дід, знали на магії та були чаклунами. Дід Егіля, Ульв, вважався перевертнем та берсерком, який міг змінювати подобу, за що отримав прізвисько Квельдульв, тобто «Вечірній Ульв» [7: 1]. Син Ульва, Грім, теж був берсерком, як і його онук, який до того ж прославився як видатний скальд. Сага також згадує, що Егіль знався на магичних рунах та, зокрема, міг лікувати з їхньою допомогою, що корелюється зі згадками цілющих рун у «Промовах Високого» та «Промовах Сігрдріви», піснях «Старшої Едди» [7: 72; 2, с. 73, 317].

У письмових джерелах основним засобом проведення магії були руни (саме слово «руна» в прямому значенні означає «таємне знання, мудрість» [234]), і це підтверджують численні археологічні знахідки. Варто відзначити, що більшість з магичних амулетів, які дійшли до нашого часу, містять на собі заклинання та звернення до богів та надприродних сил, що тісно переплітає божественне з повсякденним. В цьому контексті цікавими також є знахідки з Рібе та Борнгольму, представлені «цілющою паличкою» (Рібе) та рунічними амулетами (Борнгольм), на яких у вигляді рунічних заклинань написані звернення та молитви до язичницьких богів і

християнських святих. Зокрема на паличці з Рібе знаходимо наступну молитву: «Я молю Землю про захист і Небеса, Сонце і Святу Марію, і самого Господа Бога, щоб він дарував мені цілющі руки та цілющий язик для зцілення...» [67].

Молитви із використанням зокрема імені Ісуса Христа присутні й на амулетах з Борнгольму. Рікке Стеенгольт Олесен у своїй статті описує декілька знахідок, зокрема приходячи до висновку, що християнські формули чудово поєднувалися з рунами, які ще з часів язичництва продовжували виконувати свою роль магічних знаків і заклинань, зберігаючи магічно-символічну силу та використовуючись у вигляді молитов-замовлянь [191]. Авторка також наголошує, що рунічні амулети загалом не є рідкістю для Данії, а Борнгольм — лише один із центрів поширення подібних артефактів, що символізує не лише популярність подібних символів і прикрас, але й є наочним доказом, що їхня функція зберігалася навіть після прийняття християнства через поєднання рунічних написів і християнських формул. Що у свою чергу свідчить про змішування релігійних практик, співіснування старих звичаїв із новими [191]. Ми погоджуємося з думкою авторки та вважаємо, що незважаючи на данське походження описаних артефактів, наведена теза співставна також і з ісландськими реаліями.

Ісландська традиція не зберегла візуальних символів поєднання християнської обрядовості з язичницькими елементами (або принаймні вони нам поки що невідомі), тож більшою мірою ми опираємося на саги, які підтверджують наявність симбіозу співіснування двох релігійних систем. У цьому контексті варто ще раз наголосити, що саги були записані у кінці XIII — початку XIV століть, у часи, коли християнство давно вкорінилося як пануюча релігія, витіснивши язичництво. Проте християнські записувачі саг все ще приділяли значну увагу елементу надприродного, яке активно супроводжувало майже кожного головного героя, органічно вплітаючи у

розповідь та змальовуючи в якомога більш реалістичних тонах. У проявах надприродного ми не знаходимо огиди та відрази чи намагань висміяти язичницьку неосвіченість. Навпаки, надприродному виділяється особливе місце у загальній канві саги.

Більше того, язичницьке надприродне ніде не замінюється на християнське надприродне. Записувачі саг не роблять спроб протиставити або заперечити язичницькі вірування, яких дотримуються навіть герої-християни. Також ніде не робиться свідомо спроба підмінити язичницькі образи християнськими та, наприклад, зобразити замість фюл'ї, що б'ється на захисті героя, янгола-охоронця чи якогось святого. Образи залишаються незмінними, і в деякі з них хіба що можуть додаватися зашифровані християнські сенси, про існування яких наразі можна лише дискутувати.

ВИСНОВКИ

Представлена робота комплексно репрезентує співіснування язичницьких вірувань та елементів традиційної моралі в християнізованому суспільстві Ісландії X-XIII століть, спираючись на широке коло джерел: від родових і королівських саг до археологічних і паралельних писемних свідчень.

Аналізуючи та досліджуючи питання функціонування місцевих язичницьких вірувань у християнському суспільстві, ми змушені звернути увагу, що стан наукової розробки теми є побіжним та позбавленим комплексного підходу. Дослідники звертають увагу на християнські впливи в контексті соціо-культурних проблематик, але не порушують питання взаємодії двох релігійних систем на прикладі повсякдення. Роль і місце традиційної моралі в християнському суспільстві не підіймається як окрема проблема та зазвичай випускається дослідниками з поля зору.

Сагова традиція, що посідає провідне місце серед джерел дослідження, розкриває перед нами моделі поведінки ісландського суспільства. І хоча майже не акцентує уваги на питаннях релігії безпосередньо, зображує перед нами доволі чітку картину повсякденних вірувань, які в тому числі формували поведінкові моделі соціальних взаємодій.

Після офіційного хрещення язичницькі уявлення зберігалися переважно у способах прийняття рішень, вірі в долю, удачу та особисту силу, практиках використання магії, ставлення до помсти, гостинності й честі. Водночас християнські норми спочатку проявлялися здебільшого в ритуально-обрядовій сфері, у забороні жертвопринесень, зміні поховальних практик. Таким чином, релігійний світогляд ісландців довго залишався подвійним, відображаючи співіснування двох систем.

Стан збереження та функціонування рукописів сагової літератури відображає ставлення суспільства до культурного та історичного минулого. Цей час можна охарактеризувати як останній спалах високої освіченості суспільства. Припинення громадянських воєн сприяло встановленню

внутрішньої стабільності та миру, діяльність католицької церкви початково була направлена на, зокрема, поширення грамотності населення. Тож у цей час активно переписувалися і навіть створювалися саги, ісландці продовжували усвідомлювати себе хранителями культури і традицій предків. Не лише Ісландії, а й Норвегії.

Джерелознавче дослідження рукописної традиції дозволяє уточнити, що писемна фіксація текстів саг відображає вже християнізовану освіченість. Однак у самій структурі оповіді все ще зберігалися архаїчні мотиви, які не були піддані свідомій християнській обробці. Це підтверджується як текстологічними спостереженнями, так і даними скальдичної поезії, що вміщена в сагах і виступає більш давнім та надійним пластом традиції.

Література відображає спосіб сприйняття реальності суспільством, хоча частина традиційних релігійних вірувань є для нас втраченою назавжди. Усна традиція, з якої походять джерела, та консервативність суспільства дозволяють нам відтворити унікальну схему функціонування двох релігійно-світоглядних систем.

Ми бачимо тісний взаємозв'язок між надприродним і реальним. Світ богів був віддзеркаленням світу людей, що сприяло наповненню повсякденного життя традиціями й віруваннями, тісно пов'язаними не з релігійним церемоніалом, а безпосередньо з вірою. Відсутність формалізованого культу не сприяла розмиттю зв'язку між віруваннями й людьми, для яких релігійність не стала формальністю, а залишилася невід'ємною частиною життя. Що у свою чергу дозволило зберегти глибокий зв'язок із традиційними віруваннями та не сприяло швидкому переходу в нову віру на глибокому духовному та ментальному рівні.

Окрему увагу в дослідженні приділено методології. Застосування поєднання історико-антропологічного аналізу, структуралізму, герменевтичної інтерпретації тексту, порівняльної релігієзнавчої методики та джерелознавчої критики рукописів дозволило уникнути однобічного

трактування взаємодії двох релігійних систем. Такий підхід показав, що сакралізація простору, динаміка родових традицій, роль поезії у відображенні традиційних цінностей є ключовими елементами збереження язичницького світогляду.

Ми змогли розглянути основні елементи традиційних вірувань, які залишалися незмінними та притаманними ісландцям протягом трьох століть після хрещення та до втрати незалежності. Проведений аналіз дозволив нам поглибити висновки, що ісландська християнізація була процесом поступовим та культурно адаптованим. Її результатом став стійкий релігійно-світоглядний синкретизм, який формувався не лише на рівні ритуальної практики, а й у щоденних соціальних нормах і моральних настановах.

Соціально-політичне тло, яке супроводжувало історичний розвиток Ісландії протягом цього часу, сприяло збереженню та функціонуванню традиційних елементів язичницької культури поряд і паралельно із новою, принесеною ззовні християнською вірою. Відсутність централізованої королівської влади, альтінг як єдина спільна політична інституція, а також важливість родових зв'язків стали передумовою того, що старі уявлення не були витіснені новою релігією, а трансформувалися разом із нею. Археологічні знахідки, які вказують на розташування християнських храмів на місцях давніх культових центрів, підтверджують тяглість сакрального простору та поступовість переходу від «старих» до «нових» звичаїв.

Нова релігія, християнство, набула своєрідного втілення, продовжуючи традиції функціонування місцевих вірувань. Церковний клір не зміг перетворитися на окремий стан та зосередити у своїх руках важелі влади. Через це духовне життя змогло зберегти широку автономність та своєрідність. Прийняття нової віри стало в першу чергу політичною необхідністю, яка гарантувала збереження торгових, економічних та культурних зв'язків з основним зовнішньополітичним партнером,

Норвегією. І також надавала ширші можливості взаємодії з християнським населенням в інших країнах, де ісландці забезпечували власні інтереси. Офіційне прийняття нової віри сформувало культурну модель співіснування, а не протиставлення.

У цьому контексті адаптація нової релігії залежала не від примусу, а від соціальних потреб та локальної традиції. Ісландське суспільство саме по собі не було готовим і не потребувало змін, тож нова релігія змогла затвердитися виключно поверхнево та не пустити глибоке коріння у соціальне та релігійне життя. Християнство набуло рис обрядовості та ритуалів як новий спосіб контактування із надприродним світом та нова можливість укладення суспільного договору із божеством. Проте у повсякденному житті традиційні патерни поведінки не зазнали разючих змін. Так само як і не відбувся швидкий і безповоротний перехід до нової християнської моралі, що відкидала би традиційні цінності мужності, доблесті та честі, які зокрема проявлялися у вірі у власні сили, необхідність кровної помсти та особистісні якості, які гарантували удачу і втілення прагнень.

Важливим результатом дослідження стало й уточнення ролі магічних та надприродних мотивів у саговій традиції. Сюжети про оживих мерців, фюль'ї, віщі сні, магію та невідворотність долі присутні навіть у текстах, записаних у найпізніших рукописах. Їхнє співіснування з християнськими уявленнями не лише демонструє пластичність народних вірувань, але й підтверджує, що християнство в Ісландії не сприймалося як альтернативна й виключна система, а радше як додаток, що доповнював цінності традиційної язичницької моралі.

Відсутність будь-яких державних інституцій та неможливість церкви утвердитися в якості автономної та впливової організації сприяли збереженню позицій традиційної моралі. Суспільне життя не зазнало значних змін із приходом нової релігії, і повсякдення не набуло релігійності,

залишаючи на провідних позиціях язичницьку мораль. Надприродне залишилося невід'ємною та повсякденною частиною життя, у той час як головними суспільними цінностями продовжували залишатися особистісні якості конкретної людини.

Християнство не змогло закріпитися й набути глибокого та тотального контролю над усіма сферами життя, зокрема проникаючи та руйнуючи основи традиційної моралі. Навпаки воно переплелось з автохтонними язичницькими звичаями, утворюючи унікальний синкретизм, який допоміг не лише відносно легко прижитися новій вірі, але й зберегти давні вірування, відгомін чого ми віднаходимо навіть у сучасності. Сучасні ісландці, майже так само як їхні середньовічні пращури, поруч із вірою у Христа та відвідуванням церкви зберігають віру в духів природи й тролів, оберігаючи від забудови можливі ареали їхнього проживання.

Специфічний процес проникнення християнства та його початково формальна роль дозволили зберегти до сьогодення відгомін традицій і давніх вірувань, сприяючи поширенню популярності неоязичницьких рухів і зростання кількості людей, які сповідують язичницьку віру, також відображаючи спалах зацікавлення дохристиянсько-скандинавською тематикою у масовій культурі. Разом із цим особливе місце нової релігії у суспільстві сприяло можливостям створення саг, які мов дзеркало відображають загальне тло суспільного життя, допомагаючи нам реконструювати середньовічний побут ісландців та краще зрозуміти світогляд тогочасних людей, який так сильно відрізняється від нашого сучасного сприйняття світу та свого місця у ньому.

У підсумку можна стверджувати, що ісландська релігійна модель X-XIII ст. була цілісною, а не розірваною між язичництвом і християнством. Її особливість полягає у тому, що християнство не витіснило традиційних уявлень, але було інтегроване в уже наявну структуру вірувань та норм. Саме завдяки цьому процесу синкретизму обидві системи зберегли

здатність впливати на світогляд, мораль і повсякдення ісландців, формуючи культурну тяглість.

Таким чином, проведене дослідження дозволяє розглядати Ісландію не лише як периферійний осередок Скандинавії, а як унікальний приклад тривалого релігійного синкретизму, що став можливим завдяки поєднанню соціальної структури, літературної традиції та специфіки колективної пам'яті. Норми традиційної моралі та язичницького світосприйняття зберегли свої позиції та виключне місце у духовному та культурному житті ісландців від часів хрещення і до завершення епохи народовладдя й втрати незалежності. Вони продовжили бути невід'ємною частиною повсякдення, функціонуючи одночасно і паралельно із новою релігією, яка змогла утвердитися на провідних духовних і політичних позиціях лише після входження Ісландії до складу централізованих іноземних держав.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Джерела:

1. Молодша Едда. Переклад В. Кривоноса, 2024. Видавництво Жупанського. 528 с.
2. Старша Едда. Переклад В. Кривоноса, 2022. Видавництво Жупанського. 496 с.
3. Bárðar saga Snæfellsáss. URL: <https://norroen.info/src/isl/bard/on.html>
4. Brandkrossa þáttur. URL: <https://norroen.info/src/isl/brandkrossi/on.html>
5. Brennu-Njáls saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/njala/is.html>
6. Droplaugarsona saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/droplaug/is.html>
7. Egils saga Skalla-Grímssonar. URL: <https://norroen.info/src/isl/egil/on.html>
8. Egils þáttur Síðu-Hallssonar. URL: <https://norroen.info/src/isl/egilth/is.html>
9. Eiríks saga rauða. URL: <https://norroen.info/src/isl/eirik/on.html>
10. Eyrbyggja saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/eyrbygg/on.html>
11. Finnboga saga ramma. URL: <https://norroen.info/src/isl/finnbogi/is.html>
12. Fóstbræðra saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/fostb/on.html>
13. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. Hahniani, 1876. 190 p.
14. Gísla saga Súrssonar. URL: <https://norroen.info/src/isl/gisli/on.html>
15. Grettis saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/grettir/on.html>
16. Grænlinga saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/groenlendinga/on.html>
17. Gunnlaugs saga ormstungu. URL: <https://norroen.info/src/isl/gunnlaug/on.html>
18. Hallfreðar saga vandræðaskálds. URL: <http://norroen.info/src/isl/hallfred/is.html>
19. Harðar saga og Hólmverja. URL: <https://norroen.info/src/isl/hord/is.html>
20. Hávarðar saga Ísfirðings. URL: <https://norroen.info/src/isl/havard/is.html>
21. Heiðarvíga saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/heidarv/is.html>

22. Hrafnkels saga Freysgoða. URL:
<https://norroen.info/src/isl/hrafnkel/on.html>
23. Hrana saga hrings. URL: <https://norroen.info/src/isl/hrani/on.html>
24. Hreiðars þáttur heimiska. URL: <https://norroen.info/src/isl/hreidar/on.html>
25. Íslendinga saga. URL: <https://norroen.info/src/samtid/islendinga/on.html>
26. Íslendingabók. URL: <https://norroen.info/src/islendingabok/on.html>
27. Kormáks saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/kormak/is.html>
28. Landnámabók. URL: <https://norroen.info/src/lmb/>
29. Laxdæla saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/laxdaela/is.html>
30. Ólafs saga helga. URL: <https://norroen.info/src/konung/heimskringla/olaf-helg/is.html>
31. Ólafs saga Tryggvasonar. URL:
<https://norroen.info/src/konung/heimskringla/olaf-tr/is.html>
32. Orms þáttur Stórólfssonar. URL: <https://norroen.info/src/isl/orm/on.html>
33. Rígsþula. URL: <https://norroen.info/src/edda/rig/on.html>
34. Saga Hálfðanar svarta. URL:
<https://norroen.info/src/konung/heimskringla/halfdan-sv/on2.html>
35. Sneglu-Halla þáttur. URL: <https://norroen.info/src/isl/snegluhalli/on.html>
36. Sturlu saga. URL: <https://norroen.info/src/samtid/sturlus/>
37. The first nine books of the Danish history of Saxo Grammaticus. Translated by O. Elton, 1894. Nutt. 435 p.
38. Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon. URL:
<https://archive.org/details/thietmarimersebu00thieuoft>
39. Vatnsdæla saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/vatnsd/on.html>
40. Víga-Glúms saga. URL: <https://norroen.info/src/isl/vigaglum/is.html>
41. Ynglinga saga. URL:
<https://norroen.info/src/konung/heimskringla/ynglinga/on1.html>
42. Þiðrandi þáttur og Þórhalls. URL:
<https://norroen.info/src/isl/thidrandi/is.html>

43. Þórhalls þátrr knapps. URL: <https://norroen.info/src/isl/thorhall/on.html>
44. Þorsteins saga Víkingssonar. URL: <https://norroen.info/src/forn/thorsteinv/on.html>
45. Þorsteins þátrr stangarhöggs: URL: <https://norroen.info/src/isl/thorsteinst/is.html>
46. Þorsteins þátrr uxafóts. URL: <https://norroen.info/src/isl/thorsteinux/is.html>
47. Þorvalds þátrr tasalda. URL: <https://norroen.info/src/isl/tasaldi/is.html>
48. Ögmundar þátrr dytts ok Gunnars helmings. URL: <https://norroen.info/src/isl/ogmund/on.html>
49. AM 132 fol. URL: <https://handrit.is/en/manuscript/view/is/AM02-0132>
50. AM 133 fol.. Njáls saga; Ísland, 1300. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM02-0133/0#mode/2up>
51. AM 149 fol.. Gísla saga Súrssonar; Noregur, 1690-1697. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM02-0149/0#mode/2up>
52. AM 156 fol. Sögubók; Ísland, 1625-1672. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM02-0156/0#mode/2up>
53. AM 160 fol.. Sögubók; Ísland, 1635-1648. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM02-0160/0#mode/2up>
54. AM 426 fol.. Íslendingasögur; Ísland, 1670-1682. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM02-0426/0#mode/2up>
55. AM 445 b 4to. Landnámabók; Ísland, 1390-1425. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0445b/0#mode/2up>
56. AM 445 c I 4to. Sögubók; Ísland, 1390-1425. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0445c-I/0#mode/2up>
57. AM 468 4to. Reykjabók; Iceland, 1300-1325. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/en/AM04-0468/0#mode/2up>
58. AM 471 4to. Sögubók; Ísland, 1450-1500. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0471/0#mode/2up>

59. AM 502 4to. Hávarðar saga Ísfirðings; Ísland, 1620-1670. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0502/0#mode/2up>
60. AM 544 4to. URL: <https://handrit.is/en/manuscript/view/AM04-0544>
61. AM 556 a 4to. Sögubók; Ísland, 1475-1499. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0556a/0#mode/2up>
62. AM 557 4to. Sögubók; Ísland, 1420-1450. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0557/0#mode/2up>
63. AM 559 4to. Vatnsdæla saga; Danmörk, 1686-1688. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0559/0#mode/2up>
64. AM 942 4to. Vatnsdæla saga; Ísland, 1700-1782. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0942/0#mode/2up>
65. GKS 1005 fol. URL: <https://handrit.is/en/manuscript/view/is/GKS02-1005>
66. GKS 2845 4to. Sögubók; Ísland, 1440-1460. URL: <https://handrit.is/manuscript/view/is/GKS04-2845/0#mode/2up>
67. DR EM85;493. URL: <https://app.raa.se/open/runor/inscription?id=5a6f8115-297d-4a68-8d9c-7c4041d3b7a3>

Література:

68. Воротняк, І., 2015, Жіночі образи у вінландських сагах як засоби пропагування християнства в середньовічній Гренландії та Ісландії, Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології, 1, 144-164.
69. Воротняк, І., 2023, Мотиваційні витоки походів вікінгів: дискурс скандинавських джерел, Стародавнє Причорномор'я, XIV, 424-435.
70. Воротняк, І., 2025, Поклик меча й мандрів: ідеологія, маскулінність та мотивація військових походів вікінгів, Актуальні питання суспільних наук та історії медицини, 1, 39-46.

71. Воротняк, І., 2023, Сімейне життя ісландських жінок в епоху вікінгів (І), Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Історія, 58, 159-170.

72. Воротняк, І., 2024, Сімейне життя ісландських жінок в епоху вікінгів (ІІ), Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Історія, 59, 156-169.

73. Воротняк, І., 2015, Чоловічі персонажі вінландських саг у контексті поширення християнства на терені Ісландії та Гренландії доби середньовіччя, Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології, 2, 246-291.

74. Воротняк, І., 2023, Zealots of christian piety in medieval Scandinavia: the case of Gudrid Thorbjarnardóttir, Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Історія, 57, 138-149.

75. Кіорсак, В., 2023, Епоха вікінгів на Сході Європи в історичній пам'яті ісландців пізнього середньовіччя, Сторінки Історії, 56, 9-27.

76. Кіорсак, В., 2023, Русь і Східна Європа в історичній пам'яті середньовічних скандинавів (на матеріалах саг про давні часи). Дис. док. філософії, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича Національної академії наук України. Академічні тексти України. <https://www.uacademic.info/ua/document/0825U000749>

77. Кіорсак, В., 2023, Русько-скандинавські історичні зв'язки як чинник розвитку колективних уявлень про схід у середньовічних ісландських джерелах, Сіверянський літопис, 2, 5-18.

78. Кравченко, І., 2007, Соціальний склад ісландського єпископату (друга половина XI — початок XIII століть), Вісник Київського національного університету (Історія), 91-93, 151-156.

79. Кухта, В., 2023, Берсерки як соціально-релігійне явище середньовічної Скандинавії. Клію: питання з дня завтрашнього до дня вчорашнього:

Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 113-116.

80. Кухта, В., 2024, Відображення концепції часу й простору через призму скандинавської міфологічної свідомості. Шевченківська весна: XXII наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 102-106.

81. Кухта, В., 2021, Вірність канонічного порядку розташування частин «Молодшої Едди» з погляду сприйняття цілісності твору, Вісник Київського національного університету (Історія), 3 (150), 29-35.

82. Кухта, В., 2024, Відображення уявлень середньовічних ісландців про долю на прикладі «Саги про Гіслі», Етнічна історія народів Європи, 74, 65-73.

83. Кухта, В., 2025, Місце надприродного у світоглядних уявленнях середньовічних ісландців X–XIII століть, Етнічна історія народів Європи, 77, 37-49.

84. Кухта, В., 2025, Місце та роль Локі у скандинавській міфологічній уяві. Всеукраїнська наукова конференція студентів, аспірантів та молодих дослідників «Primavera storica». Львів, 26-29.

85. Кухта, В., 2023, Постать скандинавського вождя як приклад взаємного відображення міфологічних уявлень і реальності у добу Раннього Середньовіччя, Етнічна історія народів Європи, 71, 16-23.

86. Кухта, В., 2022, Протиставлення «свій-чужий» на прикладі «Саги про Олава Святого». «Свій» vs «чужий»: ідентичність в суспільствах стародавньої доби та середньовіччя: Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 111-114.

87. Кухта, В., 2025, Роль і місце концепту удачі у повсякденних віруваннях середньовічних ісландців. XV міжнародна конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки — 2025». Київ, 126-130.

88. Кухта, В., 2024, Роль міфотворчості у сучасному сприйнятті скандинавського язичництва. Міфи в історичних наративах: вплив на науку і суспільство: Всеукраїнська наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 35-39.

89. Кухта, В., 2023, Християнство та язичництво в Ісландії XI-XIII ст. Шевченківська весна: XXI наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. Київ, 150-153.

90. Лісін, Д., 2015, Вплив вікінгів на розвиток ірландського суспільства в кінці VIII — X ст. Дис. канд. іст. наук, Львівський національний університет імені Івана Франка.
https://shron1.chtyvo.org.ua/Lisin_Dmytro/Vplyv_vikinhiv_na_rozvytok_irlandskoho_suspilstva_v_kintsi_VIII_Kh_st.pdf?PHPSESSID=cciln9815i60nphn6i89dioci1

91. Луценко, Є., 2020, У Норвегії вперше знайшли залишки язичницького храму Одіна й Тора. Йому приблизно 1200 років. URL: <https://hromadske.ua/posts/u-norvegiyi-vpershe-znajshli-zalishki-yazichnickogo-hramu-odina-j-tora-jomu-priblizno1200-rokiv>

92. Темченко, А., 2019, Семантика тілесних «двійників» у міфологічних уявленнях слов'ян, Народна творчість та етнологія, 3 (379), 25–35.

93. Тиховська, О., 2021, Етнопсихологічна специфіка образів деміургів у космогонічних колядках українців, Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика, Том 32 (71), № 5, Ч. 2, 155-159.

94. Український правопис. URL: <https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/zagalna%20serednya/Pravopys.2019/ukr.pravopys-2019.pdf>

95. Adams, D.Q., & Mallory, J.P., 1997, Encyclopedia of Indo-European Culture. Taylor & Francis.

96. Andersson, T. M., 1964, The Problem of Icelandic Saga Origins: A Historical Survey. Yale University Press.

97. Antonsson, H., 2017, The Present and the Past in the Sagas of Icelanders. In: Lambert P. and Weiler B. ed. *How the Past Was Used: historical cultures*. Oxford, 87-112.
98. Árnason, V., 1991, Morality and Social Structure in the Icelandic Sagas, *Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 90, № 2, 157-174.
99. Arthur, S. M., 2015, *Writing, Reading, and Utilizing Njáls saga: The Codicology of Iceland's Most Famous Saga* (Unpublished Ph.D. dissertation). University of Wisconsin, USA.
100. Asbjørn, J., 2019, Shamanism and the Image of the Teutonic Deity, Óðinn. URL: <https://www.folklore.ee/folklore/vol10/teuton.htm>.
101. Auld, R. L., 1976, The Psychological and Mythic Unity of the God, Óðinn, *Numen*, Vol. 23, Fasc. 2, 145-160.
102. Baetke, W., 1950, Die Götterlehre der Snorra-Edda. *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig / Philologisch-historische Klasse*, 97, 3.
103. Baetke, W., 1964, Yngvi und die Ynglingar. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische «Sakralkönigtum». Berlin: Akademie Verlag.
104. Bagge, S., 1991, *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Berkeley: University of California Press.
105. Byock, J. L., 1985, Cultural Continuity, the Church, and the Concept of Independent Ages in Medieval Iceland, *Skandinavistik*, Vol. 15, № 1, 1-14.
106. Byock, J. L., 1982, *Feud in the Icelandic Saga*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
107. Byock, J. L., 1990, *Medieval Iceland. Society, Sagas, and Power*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
108. Byock, J. L., 1984-1985, Saga Form, Oral Prehistory, and the Icelandic Social Context, *New Literary History*, 16, 153-173.
109. Byock, J. L., 2004, Social Memory and the Sagas: The Case of Egils saga, *Scandinavian Studies*, 76, 3, 299–316.

110. Byock, J. L., 1986, *The Age of the Sturlungs. Continuity and Change: Political Institutions and Literary Monuments in the Middle Ages*. Proceedings of the Tenth International Symposium Organized by the Center for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages. Odense: Odense University Press, 27-42.
111. Byock, J. L., 2001, *Viking Age Iceland*. London: Penguin Books.
112. Byock, J. L., 2017, *Viking Language 1*. Jules William Press.
113. Carey, J., 2003, *The Celtic heroic age: literary sources for ancient Celtic Europe & early Ireland & Wales*. Aberystwyth: Celtic Studies Publications.
114. Caus, P., 1902, Pagan Elements of Christianity and the Significance of Jesus, *The Monist*, Vol 12, № 3, 416-425.
115. Cawley, F. S., 1939, The Figure of Loki in Germanic Mythology, *Harvard Theological Review*, Vol 32, Iss 4, 309-326.
116. Clunies Ross, M., 2005, *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: D. S. Brewer.
117. Clunies Ross, M., 2000, *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge University Press.
118. Clunies Ross, M., 2000, The Conservation and Re-interpretation of Myth in Medieval Icelandic Writings. In: Clunies Ross M. ed. *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge Studies in Medieval Literature, 42. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 116–139.
119. Coroban, C., 2018, *Ideology and Power in Norway and Iceland, 1150-1250*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
120. Crawford, J., 2020, Old Norse «Class», pt. 1: Pronunciation, *Vital Vocabulary*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=FJd_eOzgbgg
121. Crocker, Ch., 2018, The Discourse of Dreams in Medieval Icelandic Saga Writing, *Journal of Medieval Norse Studies*, 1, 69-96.
122. Davidson, H. R. E., 1990, *Gods and Myths of Northern Europe*. New York: Penguin.

123. Davidson, H. R. E., 1967, *Pagan Scandinavia*. New York: Praeger Publishers.
124. Davidson, H. R. E., 1993, *The Lost Beliefs of Northern Europe*. Routledge.
125. Davidson, H. R. E., 1996, *Viking and Norse Mythology*. Hong Kong: Barnes & Noble Books.
126. Deloria, Vine Jr., 2003, *God Is Red: A Native View of Religion*. Fulcrum Publishing.
127. DuBois, Th., 1999, *Nordic Religions in the Viking Age*. University of Pennsylvania Press.
128. Dumézil, G., 1973, *Gods of the Ancient Northmen*. Edited by Einar Haugen. Translated by Francis Charat, George Gopen, John Lindow, and Alan Toth. Berkeley: University of California Press.
129. Dumézil, G., 1939, *Mythes et Dieux des Germains*. Paris: Ernest Leroux.
130. Dronke, U., 1997, *The Poetic Edda: Volume II: Mythological Poems*. Oxford: Clarendon Press.
131. Dronke, U., & Dronke, P., 1977, The prologue of the Prose Edda. Explorations of a Latin background, *Sjötíu ritgerðir, helgaðar Jakobi Benediktssyni*, 12, I-II, 153–176.
132. Eliade, M., 1959, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper.
133. Eliade, M., 1964, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press.
134. Eliade, M., 1954, *The Myth of the Eternal Return*. Princeton University Press.
135. Eliade, M., 1959, *The Sacred and the Profane*. Harcourt, Brace & World.
136. Engelkens, J., 2018, *Baldr and Christ*. University of Groningen.

137. Faulkes, A., 1983,. Pagan Sympathy: Attitudes to Heathendom in the Prologue to Snorra Edda. In: Glendinning R. J. and Bessason H. ed. Edda. A Collection of Essays. Manitoba, 283-314.

138. Faulkes, A., 1993, The Source of Skáldskaparmál: Snorri's Intellectual Background. Snorri Sturluson. Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages. Tübingen, 59-76.

139. Flowers, St. E., 2006, How to do Things with Runes: A Semiotic Approach to Operative Communication. In: Stoklund M. et al. ed. Runes and their Secrets. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 65-81.

140. Friesen, W., 2015, Family Resemblances: Textual Sources of Animal Fylgjur in Icelandic Saga, Scandinavian Studies, Vol. 87, № 2, 255-280 (1-55).

141. Grimm, J., 1835, Deutsche Mythologie. Göttingen: In der Dieterichschen Buchhandlung.

142. Gunnell, T., 2017, Blótgyðjur, Goðar, Mimi, incest, and wagons oral Memories of the religion(s) of the Vanir. In: Hermann P., Mitchell S. A., and Schjødt P. J. with Rose A. J. ed. Old Norse Mythology — Comparative Perspectives. Harvard University Press, 113-139.

143. Gunnell, T., 2018, How High was the High One? The Roles of Oðinn and Þórr in Pre-Christian Icelandic Society. In: Brink S. and Collinson L. ed. Theorizing Old Norse Myth. Turnhout: Brepols, 105-129.

144. Gunnell, T., 2015, Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions, Scripta Islandica, 66, 55-76.

145. van Hamel, A. G., 1932, Odinn Hanging on the Tree, Acta Philologica Scandinavica, T. 7, 260-288.

146. Heide, E., 2011, Loki, the Vätte, and the Ash Lad: A Study Combining Old Scandinavian and Late Material, Viking and Medieval Scandinavia, 7, 63–106.

147. Hermann, P., 2009, Concepts of Memory. Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature, Scandinavian Studies, 81, 3, 287–308.

148. Hjalmarsson, J. R., 2009, *The History of Iceland*. Forlagid.
149. Holtsmark, A., 1964, *Studier i Snorres Mytologi*. Oslo.
150. Holtsmark, A., 1951, *Studies in the Gísla Saga*, *Studia Norvegica: Ethnologica et Folkloristica*, 6, 3-55.
151. Hoppál, M., 2007, *Shamanism in Eurasia*.
152. Hultgård, A., 2008, *The Religion of the Vikings*. In: Brink S. and Price N. ed. *The Viking World*. Routledge.
153. Jakobsson, Á., 2017, *The Troll Inside You: Paranormal Activity in the Medieval North*. Punctum Books.
154. Jakobsson, Á., 2008, *The Trollish Acts of Þorgrímr the Witch: The Meanings of 'troll' and 'ergi' in Medieval Iceland*, *Saga-Book*, XXXII, 39-68.
155. Jakobsson, S., 2021, *All the King's men. The incorporation of Iceland into the Norwegian Realm*, *Scandinavian Journal of History*, Vol. 46, № 5, 571-592.
156. Jakobsson, S., 2010, *Heaven is a Place on Earth: Church and Sacred Space in Thirteenth-Century Iceland*, *Scandinavian Studies*, Vol. 82, № 1, 1-20.
157. Jakobsson, S., 2020, *Historical and Intellectual Culture in the Long Twelfth Century: The Scandinavian Connection*, *Speculum*, Vol. 95, no. 1, 283-285.
158. Jakobsson, S., 2020, *Politics and Courtly Culture in Iceland, 1200-1700. La matière arthurienne tardive en Europe, 1270-1530. Late Arthurian Tradition in Europe*, 733-741.
159. Jakobsson, S., 2022, *The Development of Education in Medieval Iceland*. *Scandinavian Studies*, Vol. 94, no. 2, 248-251.
160. Jardner, H. W., Óðinn. *Portrait eines germanischen Gottes*.
161. Jensen, Bo, 2010, *Viking Age Amulets in Scandinavia and Western Europe*. Oxford.
162. Jóhannesson, J., 1974, *A History of the Old Icelandic Commonwealth: Íslendinga Saga*. Winnipeg.

163. Jónsson, F., 1920-1924, Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. København: G.E.C. Gads Forlag.
164. Jónsson, F., 1898, Edda Snorra Sturlusonar dens oprindelige form og sammensætning. Copenhagen, 283-357.
165. Kanerva, K., 2015, Porous Bodies, Porous Minds. Emotions and the Supernatural in the Íslendingasögur (ca. 1200-1400). University of Turku.
166. Karlsson, G., 2000, The History of Iceland. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
167. Ker, W. P., 1958, The Dark Ages. N.Y.: Mentor Books.
168. Kristjánsson, J., 1997, Eddas and sagas. Reykjavík.
169. Kure, H., 2006, Hanging on the World Tree: Man and Cosmos in Old Norse Mythic Poetry. In: Andrén, Jennbert and Raudvere ed. Old Norse religion in long-term perspective. Lund, 68-71.
170. Larrington, C., 1999, The Poetic Edda. Oxford University Press.
171. Lárusson, M. M., 1965, The Church of Iceland. Scandinavian Churches. A Picture of the Development and Life of the Churches of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden. London.
172. Lassen, A., 2021, Odin's Ways. Routledge.
173. Laughlin, Ch., Rock, A. J., 2014, What Can We Learn From Shamans' Dreaming? A Cross-Cultural Exploration, Dreaming, 24 (4), 233–252.
174. Lawson, M. D., 2019, Children of a One-Eyed God: Impairment in the Myth and Memory of Medieval Scandinavia. East Tennessee State University.
175. Liberman, A., 2004, Some Controversial Aspects of the Myth of Baldr, *Alvíssmál*, 11, 17-54.
176. Lindow, J., 1997, Murder and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology. Academia Scientiarum Fennica.
177. Lindow, J., 2002, Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. Oxford University Press.

178. Magnússon, F., 1826, *Eddalæren og Dens Oprindelse*. Copenhagen: Kongelig og Universitets-Bogtrykker.
179. Maud, I., 2024, *The Complexity of Loki: A Study of His Character*. URL: <https://norse.mythologyworldwide.com/the-complexity-of-loki-a-study-of-his-character/>
180. Megaw, J. V. S., Megaw, M. R., 1998, 'The mechanism of (Celtic) dreams?': a partial response to our critics, *Antiquity*, 72/276, 432-435.
181. Mitchell, S. A., 2011, *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia — Oxford: University of Pennsylvania Press.
182. van Nahl, J. A., 2015, *The Skilled Narrator. Myth and Scholarship in the Prose Edda*, *Scripta islandica*, 66, 123-143.
183. Nilsson, Br. E., 1976, *The Runic 'Fish-Amulet' from Öland: A Solution*, *Mediaeval Scandinavia*, Vol. 9, 236-245.
184. Nordal, G., 2000, *The Contemporary Sagas and Their Social Context*, *Old Icelandic literature and society*, 42, 221–241.
185. Nordal, S., 1940, *Hrafnkatla*, *Studia Islandica*, 7.
186. Nordal, S., 1953, *Sagalitteraturen. Litteraturhistorie B. Norge og Island*. Stockholm — Oslo — København, 180–273.
187. Nordal, S., 1920, *Snorri Sturluson*. Reykjavík.
188. Nordal, S., 1957, *The Historical Element in the Icelandic Family Sagas*. Glasgow: Jackson, Son, and Co..
189. Nordberg, A., 2003, *Krigarna i Odins sal: Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion*. Stockholm: Stockholms Universitet.
190. Ólason, V., 2005, *Family Sagas. A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, ed. Rory McTurk. *Blackwell Companions to Literature and Culture*, 31. Oxford: Blackwell, 101–118.
191. Olesen, R. S., 2010, *Runic Amulets Made of Metal from Medieval Bornholm*, *Lund Archaeological Review*, 11/12, 5-16.

192. Oppenheim, Leo, 1956, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. American Philosophical Society.

193. Oxley, C. E., 2019, *Að hitta skrímslið í skóginum. Animal Shape-shifting, Identity, and Exile in Old Norse Religion and World-view*. Reykjavík: Háskólaprent.

194. Pálsson, H., 2000, *Odinic Echoes in Gísla Saga*, *Gudar på jorden: Festkrift til Lars Lönnroth*, 97-118.

195. Pálsson, H., 2017, *Reflections on the Creation of Snorri Sturluson's Prose Edda*, *Scripta islandica*, 68, 189-233.

196. Pálsson, V., 2008, *Pagan mythology in Christian society*, *Gripla*, 19, 123-155.

197. Parkhouse, J., 2021, *Loki the Slandered God? Selective Omission of Skaldic Citations in Snorri Sturluson's Edda*. In: Lyle E. ed. *Myth and History in Celtic and Scandinavian Traditions*, Amsterdam University Press, 251-270.

198. Peoples, H. C., Duda, P., Marlowe, F. W., 2016, *Hunter-Gatherers and the Origins of Religion, Human Nature*, Vol/Iss. 27 (261), 1-22.

199. Price, N., 2002, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Stockholm.

200. Raudvere, C., 2003, *Kunskap och insikt i norrön tradition. Mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser (Vägar till Midgård 3)*. Lund: Nordic Academic Press.

201. Raudvere, C., 2009, *The Part or the Whole: Cosmology as an Empirical and Analytical Concept*, *Temenos*, Vol. 45, № 1, 7-33.

202. Rood, J., 2020, *Investigations into Ásatrú: A critical historiography*, *Aura: Journal for the Study of New Religions*, 11 (1), 81-95.

203. Sauvé, J. L., 1970, *The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India*. In: Puhvel J. ed. *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in IndoEuropean Comparative Mythology*, Berkeley, 173-191.

204. Schjødt, J. P., 2010, Ideology of the Ruler in Pre-Christian Scandinavia: Mythical and Ritual Relations, *Viking and Medieval Scandinavia*, 6, 161-194.
205. Schjødt, J. P., 1981, Om Loke endnu engang, *Archiv för nordisk filologi*, 96, 49-86.
206. Schjødt, P. J., 2008, The Old Norse Gods: Gods and Their Characteristics. In: Brink S. and Price N. ed. *The Viking World*. Routledge.
207. von Schnurbein, S., 2016, *Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism*. Brill.
208. Sigurðsson, G., 2004, *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition: A Discourse on Method*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
209. Sigurðsson, J. V., 1999, *Chieftains and power in the Icelandic commonwealth*. Odense.
210. Simek, R., 1990, *Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter.
211. Simek, R., 2007, *Dictionary of Northern Mythology*. Translated by Angela Hall. D.S. Brewer.
212. Solli, B., 2008, Queering the Cosmology of the Vikings: A Queer Analysis of the Cult of Odin and "Holy White Stones", *Journal of Homosexuality*, 54 (1 - 2), 192-208.
213. Sommer, B. S., 2007, The Norse Concept of Luck, *Scandinavian Studies*, 3, 275-290.
214. Stoklund, M., 2006, *Runes and Their Secrets: Studies in Runology*. Museum Tusculanum Press.
215. Strmiska, M., 2000, Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism? *Nova Religio*, 4 (1), 106-132.
216. Strohschneider, P., 1997, Situationen des Textes. Okkasionelle Bemerkungen zur 'New Philology', *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 116, 62-86.

217. Ström, Å., 1967, Scandinavian belief in fate, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 2, 63–88.
218. Stucky, K., Gardner, A., 2023, Kin selection favors religious traditions: ancestor worship as a cultural descendant-leaving strategy, *Religion Brain & Behavior*, 14 (1707), 1-14.
219. Sveinsson, Ei. Ól., 1953, Studies in the Manuscript Tradition of *Njálssaga*, *Studia Islandica/Íslenzk fræði*, 13. Reykjavík: Leiftur; Copenhagen: Munksgaard.
220. Swain, N., 2016, A Comparison of Odin and Loki. Aberystwyth University.
221. Tedlock, B., 1987, *The American Indian Dream Experience*.
222. Turco, J., 2016, Nets and Snares: The Loki of Snorri's Edda and the Christian Tradition, *History of Religions*, 2, 198-231.
223. Turville-Petre, E. O. G., 1964, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. London.
224. Turville-Petre, E. O. G., 1953, *Origins of Icelandic literature*. Oxford: Clarendon Press.
225. Vésteinsson, O., 1996, *The Christianisation of Iceland. Priests, Power and Social Change 1000-1300*. University of London.
226. Vernant, J. P., 1983, *Myth and Thought among the Greeks*.
227. Vídalín, A., 2012, *The Supernatural in Íslendingasögur. A Theoretical Approach to Definition and Analysis*. Aarhus Universitet.
228. de Vries, J., 1956, *Altgermanische Religionsgeschichte*. De Gruyter.
229. de Vries, J., 1964-1967, *Altnordische Literaturgeschichte*. De Gruyter.
230. de Vries, J., 1933, *The Problem of Loki*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjapainon O.V.
231. Wanner, K. J., 2009, Cunning Intelligence in Norse Myth: Loki, Óðinn, and the Limits of Sovereignty, *History of Religions*, Vol. 48, No. 3, 211-246.
232. Weber, G. W., 1987, Synkretische oder ästhetische Wahrheit? Zur Methodenkritik in der Saga-Forschung, *Skandinavistik*, 11/2, 141–148.

233. Zaehner, R. C., 1966, The Bhagavad-Gita.
234. Zoëga, G. A., Concise Dictionary of Old Icelandic. URL: <https://old-icelandic.vercel.app/>
235. Þorgeirsson, H., 2011, Lokrur, Lóðurr and Late Evidence, RMN 2, 37-40.