

bis zur ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in der Slowakei (I) // Slovenská archeológia. – 1975. – XXIII(1). – S. 119-216;

30. Ruttkay A. Waffen und Reiterausrüstung des 9. bis zur ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in der Slowakei (II) // Slovenská archeológia. – 1976. – XXIV(2). – S. 245-395; 31. Venedikov I.J. La population byzantine en Bulgarie au début du IX-e siècle // Byzantinobulgarica. – 1962. – T. 1. – S. 264-26; 32. Hampel J. Alterthümer des frühen Mittelalters in Ungarn. – Braunschweig: F. Vieweg und Sohn, 1905. – 853 s.

УДК [94+27] (491.1+489)

Іван ВОРОТНЯК

“10/13”:398.22:316.346.2-055.2

ЖІНОЧІ ОБРАЗИ У ВІНЛАНДСЬКИХ САГАХ ЯК ЗАСОБИ ПРОПАГУВАННЯ ХРИСТІЯНСТВА В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ГРЕНЛАНДІЇ ТА ІСЛАНДІЇ

Дана стаття присвячена аналізу і характеристиці жіночих персонажів, представлених у вінландських сагах. В текстах здебільшого виділяються чотири головні категорії жіночих “ролей” (класифікація Є. Гуревич): войовниці, месниці, підбурювачки і чаклунки. Провидиці і чаклунки маргінальні і здебільшого змальовуються у негативному світлі (саги отримали остаточне оформлення вже в християнську епоху), функцію підбурювачок, як правило, виконують супутниці головних персонажів саг, які часто відіграють фатальну роль у долі своїх чоловіків або синів. Крім того, в текстах представлені образи жінок, які своєю поведінкою відповідають духовно-моральним приписам християнства.

Наявні у вінландських сагах жіночі образи були створені з метою пропагування ідей християнства і демонстрації переваг нової релігії над язичництвом. Християнські елементи з'явилися в сагах в той час, коли ці твори були частиною усної традиції. Тоді виробилася стала сюжетна лінія цих текстів. Під час переписування вони були включені до літературного канону.

Ключові слова: Гренландія, Ісландія, нормани, вінландські саги, християнство, язичництво.

Іван ВОРОТНЯК

ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ У ВИНЛАНДСКИХ САГАХ КАК СРЕДСТВА ПРОПАГАНДЫ ХРИСТИАНСТВА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГРЕНЛАНДИИ И ИСЛАНДИИ

Данная статья посвящена анализу и характеристике женских персонажей, представленных у винландских сагах. Чаще всего саги рассказывают о женщинах через их взаимоотношения с мужчинами как в семье отца или мужа, так и за пределами семьи. Однако существуют также и тексты, посвященные женщине как личности, главным образом

при характеристике девушки брачного возраста или плохой жєницины. Как и в других жанрах древнескандинавской литературы, в сагах почти нет покорных или пассивных жєницин, выступающих скорее в качестве объекта, чем равноправного субъекта действия. В основном в сагах выделяют четыре основные категории женских “ролей” (по Е. Гуревич): воительницы, мстительницы, подстрекательницы и колдуньи.

Главное внимание у винландских сагах отводится жєницанам, которые приняли христианство и своим поведением и образом жизни соответствовали всем добродетелям согласно предписаний новой религии. Именно такими выступают жєна Эрика, Рыжєго – Тьодхильд, которая приняла христианство и приказала построить церковь, и жєна Торстейна Эйрикссон Гудрид, которая является более расширенным образом благочестивой христианки и своим поведением больше соответствует категории скромницы.

Образ Фрейдис является литературным изобретением авторов саг, предназначенный для оттенения христианского образа добропорядочности Гудрид и выступает примером того, какой с точки зрения Церкви не должна быть жєницана-христианка. Фрейдис выступает олицетворением Евы, через прєгрєшения которой люди были вновь изгнаны из рая (Винланда), а Гудрид – Дєвы Марии, тем самым создавая идеальную дихотомию жєницыны-язычницы и жєницыны-христианки.

Описанные явления, имеющие отношение к язычеству, представлены также женскими персонажами Гримхильды, Торбьорг и Торгунны, наглядно демонстрируют магическую и ритуальную практику, которая была распространенной во всем скандинавском социуме и подтверждается многими письменными источниками. Вполне возможно, что христианские писцы, будучи знакомыми с подобными явлениями, умышленно ввели их в общую канву литературного нарратива с целью демонстрации преимуществ христианства перед язычеством.

Ключевые слова: Гренландия, Исландия, норманны, винландские саги, христианство, язычество.

Ivan VOROTNYAK

WOMEN’S IMAGES IN THE VINLAND SAGAS AS A MEANS OF CHRISTIANITY PROPAGANDA IN MEDIEVAL GREENLAND AND ICELAND

This article focuses on the analysis and characteristics of female characters presented in the Vinland Sagas. Most sagas narrate about women through their relationships with men both in father’s or husband’s family and outside the family. However, there are also texts, devoted to a woman as a personality, especially when describing a girl of marriageable age or a bad woman. Similarly to other genres of the medieval Scandinavian literature, in Sagas one can hardly ever find passive or

submissive women who serve as an object rather than an equal partner in action. In Sagas there are mostly four main categories of female “roles” (by Ye. Gurevich): warriors, avengers, instigators and witches.

In the Vinland Sagas the main attention is paid to women who accepted Christianity and their behavior and lifestyle met all the virtues according to the prescriptions of the new religion. For example Erik the Red’s wife - Thjodhild, who accepted Christianity and ordered to build a church and Gudrid, Thorstein Eiriksson’s wife, whose behavior meets the category of prude best of all.

The image of Freydis, a literary invention of Sagas authors, was created to set off the Christian image of virtuous Gudrid, serves as an example what a Christian woman should not be in the Church’s opinion. Freydis acts as an embodiment of Eve whose sins caused another expelling people from paradise (Vinland) and Gudrid - Mary, thereby creating a perfect dichotomy of a pagan woman and Christian woman.

In the texts of the Vinland Sagas there was formed a new type of art narrative that originated in the Middle Ages, the so-called exemplum - moralizing stories, real or fictional, used to illustrate certain facts and phenomena. This genre of medieval literature was used to compile biographies of famous people to make moral traits emphasize good or bad traits of their character. Exempla could be used during sermons to illustrate the official church doctrine. The plots were taken from folk tales or real stories. The images of Gudrid and Freydis belong to this category of literature.

The described phenomena, related to paganism are also presented by female characters of Grimhilde, Thorborg and Thorgunna, clearly demonstrate magic and ritual practice that was common in all Scandinavian society and confirmed by many written sources. It is quite possible that Christian copyist being aware of such phenomena, deliberately included them in general literary narrative to demonstrate the advantages of Christianity to paganism.

Keywords: *Greenland, Iceland, the Normans, the Vinland Sagas, Christianity, paganism.*

Процес проникнення та поширення християнства в язичницьку Скандинавію знайшов своє відображення в писемних джерелах – документальних і наративних. До числа останніх відносяться саги – прозові твори, що сформувалися в середньовічній Ісландії та континентальній Скандинавії протягом XIII-XV ст. У той же час усередині самої давньоскандинавської культури слово “сага” має також інші значення: “розповідь, переказ”, “розповідь про визначну подію” і навіть “самі події, історія” [17, с. 7]. Такий стан справ пояснюється середовищем, у якому виник жанр саги і функціями, які він виконував.

Зазвичай, сага ґрунтується на усній розповіді, точніше, на розгорнутому повідомленні в умовах дописемної й ранньої писемної епохи, коли письмова фіксація або не можлива, або не відіграє ключової ролі у передачі соціально значимої інформації. Ісландська сага, як і епічна пісня, “бере свій початок в усній традиції”; отже, жанр саги втілює усну традицію, являючи собою форму збереження інформації та форму колективної пам’яті суспільства про найбільш визначні події його історії [17, с. 7].

Саги, як і інші старовинні фольклорні твори скандинавів, виникли й тривалий час побутували в язичницькому середовищі, однак записували та піддавали їх літературній обробці вже в часи прийняття християнства. Зберігаючи загальну канву цих самобутніх оповідань, переписувачі текстів не могли залишатися байдужими до існуючого в них варварського духовно-світоглядного пласту і вважали своїм обов’язком осмислити його, знайти йому пояснення, і навіть вибачення. Саги, що розповідають переважно про язичницькі часи, записувалися, а більш пізні створювалися християнами у XIII-XIV ст., при цьому нерідко ченцями. Християнські т. зв. репліки-вставки (чи то – уточнення), що пояснюють стан віри в “епоху саг”, є досить характерними для даного жанру давньоісландської літератури [13, с. 370].

Необхідно відзначити, що різноманітні проблеми ранньоскандинавської історії розглядаються дослідниками здебільшого на чоловічих прикладах (герої, конунги, бонди), а висновки поширюються на суспільство в цілому. Така екстраполяція висновків виглядає дещо односторонньо і нівелює загальну історичну картину, хоча, певною мірою, є справедливою для тогочасного патріархального соціуму. Скандинавський світ, на відміну від Західної Європи, вирізняється більш високим статусом і роллю жінки в усіх сферах життя не лише серед стадіально близьких спільнот; висока гендерна активність простежується і в режимі “великого часу” [19, с. 41].

Залишається апріорним твердження, що світ саги – це, в першу чергу, світ чоловіків. Саме розповіді про їхню діяльність, звичаю, описи їхніх характерів, їхні портрети наповнюють тексти саг. Ця обставина виявляє і конкретизує принципи міжстатевих відносин. З іншого боку, саги найчастіше розповідають про жінок через взаємини останніх із чоловіками, як у родині батька чи чоловіка, так і за межами сім’ї. Однак, можна зустріти і текст, присвячений жінці як особистості, переважно – при характеристиці дівчини шлюбного віку або поганої жінки [13, с. 213]. Як і в інших жанрах давньоскандинавської літератури, у сагах

майже немає покірних або пасивних жінок, які виступають скоріше в ролі об'єкта, ніж рівноправного суб'єкта дії. Такі дівчата, як правило, ще не встигли звільнитися від опіки своїх батьків і тому володіють вельми обмеженою особистою свободою; мабуть, із цієї причини вони рідко привертають до себе увагу оповідачів саг [10, с. 256].

Показова характеристика цієї “категорії” дівчат міститься у переліку поетичних назв жінки в “Молодшій едді”: “феймою [дослівно “скромниця”] називається сором'язлива особа, якими часто є молоді дівчата або боязкі жінки [1, с. 96].

Зазвичай у сагах виділяються чотири головні категорії жіночих “ролей” (за Є. Гуревич): войовниці, месниці, підбурювачки і чаклунки. Провидиці та чаклунки – маргінальні і здебільшого змальовуються в негативному світлі; функцію підбурювачок зазвичай виконують супутниці головних персонажів саг, які часто відіграють фатальну роль у долі своїх чоловіків або синів [10, с. 256]. Чимала інформація пов'язана із поширенням християнства в Ісландії та Гренландії (слід пам'ятати, що саги отримали остаточне оформлення вже в християнську епоху), представлена у т. зв. вінландських сагах. Ця назва, як відомо, закріпилася за двома ісландськими сагами – “Сагою про гренландців” і “Сагою про Ейріка Рудого”, в яких найбільш детально описані подорожі вікінгів до Вінланду [30, р. 281] (назва території Північної Америки, дана ісландським вікінгом Лейфом Ейрікссоном приблизно в 986 р., найбільш імовірно – суч. Л'Анс-о-Медоуз – провінції Ньюфаундленд і Лабрадор, Канада [30, р. 278]).

Значний обсяг у цих творах займають сюжети, пов'язані із перехідним етапом у релігійних практиках норманів, – відмова від язичництва та прийняття християнства. В текстах саг представлені три категорії образів жінок: скромниці, підбурювачки й чаклунки. Очевидно, що за допомогою їхніх образів автори намагалися показати складність і неоднозначність процесу утвердження нової релігії.

Актуальність дослідження окремих аспектів означеної проблеми зумовлюється тим, що археологічні джерела, які б стосувалися дохристиянських вірувань в Гренландії, практично відсутні: у процесі розкопок поки що не виявлено язичницьких поховань [21, р. 593], 144 поховання, виявлені і обстежені в Браттахліді (давньоісл. – Крутий схил, перше поселення засноване Ейріком Торвальдссоном (Рудим)), здійснені за відповідним обрядом [42, р. 43]. У згадуваній місцевості було знайдено камінь з “молотка” Тора із різьбленням на ньому [39, р. 567]. Інший предмет, що може свідчити про побутування язичництва

в Гренландії, – дерев'яна паличка із вирізаними рунами, виявлена під час розкопок в Нарсаку (місто на південному заході Гренландії). Даний предмет має приблизно 43 см завдовжки, 1-2 см у поперечнику, майже квадратної форми. Згідно з дослідженнями данського рунолога Е. Мольтке і даних радіовуглецевого аналізу вік знахідки визначається між 985 – 1020 рр. Напис, виконаний на одній зі сторін, піддається прочитанню. На інших двох сторонах це зробити наразі неможливо. На думку С. Вебаєка напис виконаний т. зв. магічними рунами, тобто із використанням певного коду-системи. Можливо, людина, яка вирізьбила цей напис, зафіксувала в ньому своє ім'я [43, р. 116]; тексти вінландських саг є найбільш інформативним джерелом для вивчення язичництва в середньовічній Гренландії.

Відкриття і подальше освоєння вікінгами Гренландії та інших територій на південь від острова здавна привертало увагу науковців. У 1837 р. датський археолог К. К. Рафн першим опублікував саги про відкриття Вінланду у своїй праці “*Antiquitates Americanae*” (“Американські старожитності”). У 1838 р. під назвою “Відкриття Північної Америки” [36] його книга побачила світ в англійському перекладі, поклавши тим самим початок до наукових досліджень і дискусій щодо земель, відкритих вікінгами. Починаючи із середини ХІХ ст. науковці неодноразово видавали вінландські саги, а також і “Книгу поселень” (в ній, зокрема, представлена генеалогія однієї з головних героїнь літературних творів – Гудрід) у перекладі на англійську з відповідними історичними і філологічними коментарями [20, 24-25, 28-29, 34].

Досліджуючи концепцію смерті в давньоісландській літературі Х. Родерік Елліс [38] при характеристиці жіночих персонажів нижчої скандинавської міфології для ілюстрації своїх положень використовує фактологічний матеріал із вінландських саг. Х. Торлакссон [41], аналізуючи тексти саг, висловив припущення, що надмірна увага до Гудрід в сагах пояснюється тим, що вони були адресовані жіночій аудиторії, як приклад вартий для наслідування кожній християнці. Н. Вербаназ [44] звертає увагу на те, що в “Сазі про Ейріка Рудого” Фрейдіс виступає, певною мірою, як позитивний персонаж, оскільки своїм особистим прикладом відваги надихає чоловіків на боротьбу зі своїми ворогами – скрелінгами. У свою чергу, цей пасаж дав підстави К. Кавалері [23] порівняти Фрейдіс із легендарними амазонками.

Одним із найбільш ґрунтовних досліджень жіночих образів у текстах вінландських саг є магістерська дисертація вже згадуваної К. Кавалері

[23], в якій детально охарактеризовані головні жіночі персонажі, з точки зору їхньої протилежності. Головний акцент робиться на тому, що таке протиставлення зроблене з метою демонстрації діянь добродісної Гудрід на відміну від Фрейдіс, поведінка якої зумовлена приналежністю до старої релігії. Дж. Грув [26] у своїй статті, присвяченій місцю Гренландії в середньовічних ісландських сагах, вважає, що їхні християнські автори намагалися показати острів як свого роду театр, у якому відбувалися конфлікти на релігійному ґрунті, пов'язані з переходом від язичництва до християнства.

Характеризуючи існуючі редакції “Саги про Ейріка Рудого”, Р. Перкінс [35] стверджує, що Фрейдіс – це літературний персонаж, вигаданий християнськими переписувачами твору з метою протиставлення її смиренній і богоугодній Гудрід.

Аналізуючи науковий доробок російських скандинавістів, необхідно зазначити, що історія християнізації середньовічної Гренландії залишається малодослідженою темою і представлена науковими статтями декількох дослідників, зокрема – В. Рібакова, В. Глазиріної та Є. Гуревич.

На підставі аналізу Хроніки Адама Бременського, В. Рібаков [11] детально визначив час і обставини християнізації Гренландії, приділивши також увагу особливостям церковної організації норманських поселень. В. Глазіріна [9] висвітлила особливості обрахування часу в “Сазі про гренландців”. Авторка, зокрема, наголошує на тому, що наявність подвійного літочислення пов'язане, власне, із процесом прийняття християнства в Гренландії. Часові орієнтири, що мають подвійне датування (до і після запровадження християнства), обмежують хронологічні рамки і підкреслюють значення наявного у тексті розповіді християнського мотиву.

Вивченню специфіки поетики давньоісландської новели Є. Гуревич присвятила у своїй монографії окремий розділ, де розглянула образ жінок у “Пасмі про Івара, сина Інгімунда”, зазначаючи при цьому, що в текстах літературних творів жінки завжди беруть активну участь у діях чоловіків. Статус жінки залежить від статусу чоловіка. Дослідниця підкреслює, що традиційне коло жіночих функцій, представлених у текстах ісландських саг, а також домінуючий в цьому жанрі образ героїні, досить далекий від жіночих персонажів середньовічної континентальної словесності [10].

В українській історичній науці відсутні дослідження з означеної тематики. Як виняток можна назвати статтю С. Хведчені [16], в якій

автор принагідно використав епізод із паломництвом Гудрід до Риму, відображений в “Сазі про гренландців”.

Метою даної статті є комплексна характеристика жіночих образів, представлених у вінландських сагах як засіб пропагування та поширення ідей християнства у Північній Атлантиці.

Вінландські саги пройшли через безліч різних метаморфоз, більшість із яких сьогодні складно виявити. Усні форми саг, по суті, неможливо простежити, й тому невідомо, скільки таких форм існувало. Можна припустити, що перші усні композиції цих оповідань з’явилися під час поширення християнства в Північній Атлантиці; отже, що релігійні сюжети виникли не пізніше часу їхньої писемної фіксації [23, р. 38]. Перші відомі рукописи саг з’явилися в XIV ст., тобто, приблизно через чотири століття після поширення християнства в скандинавському регіоні. К. Кавалері припускає, що християнські елементи зазнали поширення ще в той час, коли саги були частиною усної традиції. Дослідниця наголошує на тому, що це відбулося тоді, коли виробилася стала сюжетна лінія цих текстів. Під час переписування вони були включені до певного літературного канону [23, р. 38].

Головна увага у вінландських сагах відводиться жінкам, які прийняли християнство і своєю поведінкою та способом життя відповідали всім чеснотам згідно з приписами нової релігії. Зокрема, першовідкривач Гренландії Ейрік Торвальдссон (Рудий) довго вагався, чи переходити йому в нову віру, на відміну від своєї дружини Торхільди, яка, за свідченнями саг, не лише відразу прийняла хрещення [5, с. 114], але й зреклася язичницького імені Торхільда, взявши нове – Тьодхільда [7, с. 177], і наказала звести першу в Гренландії церкву “не дуже близько від дому і відмовилась підтримувати подружні стосунки з Ейріком” [5, с. 114].

Центральний образ у вінландських сагах, який є уособленням всіх чеснот, притаманних благочестивим християнкам, безперечно займає Гудрід Торбьондоттір. Генеалогія Гудрід міститься в “Книзі про заселення Ісландії”: “Сином Вівіль був Торбьорн, батько Гудрід, на якій одружився Торстейн, син Ейріка Рудого [а пізніше Торфінн Карлсефні]. Їхнім сином був Бьорн, батько Стейнунн, матері Кетіля, батька Торлака, батька священика Кетіля, батька Хельги, на якій одружився Сноррі, син Маркуса. Торбьорн, син Вівіль, одружився на Халльвейг, дочки Ейнара, сина Сигмунда з Купального Схилу. Від них] пішли єпископи Бьорн, Торлак і Бранд” [6, р. 79-80].

Гудрід вийшла заміж за Торстейна Ейрікссона [3, с. 115], як

припускає Р. Барт, вінчання відбулося в церкві Тьодхільд, хоча прямої вказівки на цей факт в джерелах немає [22, р. 93]. З теологічної точки зору Гудрід виступає ідеальною жінкою: вона відмовилася виконувати магичні ритуали через свої релігійні переконання [5, с. 110-111], й дозволила Лейфу відповісти за неї під час сватання Торфінна Карлсевні [3, с. 99]. Вона навіть здійснила паломництво в Рим, долаючи значну відстань, як на той час (особливо для жінки) – вирушила у таку далеку подорож, щоб стати черницею після свого повернення до Ісландії [3, с. 98]. Очевидно, таке завершення життя віддзеркалювало тогочасні уявлення про істинний шлях справжнього християнина, який пізнав єдину віру й приніс її своїм співвітчизникам [16, с. 202].

Її християнська високоморальність практично несумісна із соціальним статусом будь-якої іншої жінки, про яку згадують у сагах. Важливим є описи її зустрічі із надприродним (потойбічним), оскільки поведінка Гудрід у такій ситуації є прикладом того, що вважалося Церквою достойним або неприпустимим, – коли людина в середньовічній Ісландії мала справу з потойбіччям [37, р. 71].

Яскравим прикладом такої поведінки є пасаж із “Саги про гренландців”, коли Гудрід зустріла свого “двійника”: “Гудрід сиділа в дверях будинку біля колиски свого сина Сноррі. Раптом на двері впала тінь, і увійшла жінка у вузькому чорному вбранні, невеликого зросту, з пов’язкою на світло-русявого волоссі. Обличчя в неї було бліде, а очі величезні, таких яких не побачиш на людському обличчі. Вона підійшла до Гудрід і промовила:

– Як тебе звати? – Мене звать Гудрід, а як твоє ім’я?

– І мене звать Гудрід, – відповідає та.

Тоді Гудрід, дружина Карлсефні, простягнула їй руку, щоб посадити поруч із собою. Але раптом пролунав страшний гуркіт, і жінка зникла, і в ту ж мить один з людей Карлсефні вбив скрелінга, який намагався вкрати якусь зброю” [3, с. 100].

В даному сюжеті мова йде про фульгію (дослівно – хтось, хто супроводжує), в скандинавській міфології це надприродна істота, яка супроводжує людину. Зазвичай вона з’являлася у вигляді тварини, уві сні. Однак, згадуються випадки, коли вони з’являлися людям, які не спали, віщуючи останнім неминучу смерть. На думку Х. Родерік-Елліс [38, р. 130] якщо шукати в скандинавській літературі концепцію душі, то необхідно звертатися саме до цього персонажа.

Разом із тим, доречним є питання: чому дві саги (“Сага про гренландців”, “Сага про Ейріка Рудого”) приділяють багато уваги

Гудрід? Найбільш поширеним поясненням є те, що в останній частині обох творів вона визнається праматір'ю трьох ісландських єпископів XII ст. (згадані в кінці “Саги про гренландців” [3, с. 104] і “Саги про Ейріка Рудого” [5, с. 127]. Єпископи Бранд, Торлак і Бьорн – це єпископ півночі Ісландії Бранд Семундарссон (1163-1201), єпископ півдня Ісландії Торлак Рунольвссон (1118-1133) і єпископ півночі Ісландії Бйорн Гільссон (1147-1162). Те, що в “Сазі про Ейріка” Бранд названий Брандом Першим, свідчить про те, що ця сага була написана, коли вже кафедру очолював Бранд Другий, тобто Бранд Йонссон (1263-1264 рр.) [15, с. 803]. Однак те ж можна сказати й про Торфінна Карлсефні, який також представлений у вигляді родоначальника вже згадуваних єпископів і який теж займає чільне місце в “Сазі про гренландців” [41, р. 67].

Посилена увага до образу Гудрід в “Сазі про Ейріка Рудого” дається взнаки і вимагає додаткових пояснень. На думку Х. Торлакссона, “Сагу про Ейріка Рудого” можна розглядати як історію, призначену для читання черницям бенедиктинського монастиря в Рейніснессі (Ісландія), і як практичне керівництво для знатних жінок в цілому [41, р. 68] (в цьому сенсі сагу можна порівнювати із середньовічною житійною літературою). Якщо “Сага про гренландців” старша з двох саг, як вважають більшість учених, можна вибудувати наступний сценарій: “Сага про Ейріка Рудого” була складена з ініціативи тих людей, хто розумів, що для заснування жіночого монастиря в Рейніснессі з'явився хороший привід, з метою підкреслити роль Гудрід, чиїм ім'ям можна було б вивести престижну передісторію для нової обителі, а також послужити для піднесення репутації абатиси Хольбери Торстейндоттір – засновниці монастиря [41, р. 70].

Знаючи дати народження ісландських єпископів, і рухаючись у зворотньому напрямку, можна припустити, що Гудрід та її другий чоловік – Торфінн Карлсєвні народилися між 990-1000 рр. [32, р. 643].

Своєрідним антиподом благочестивої Гудрід виступає образ Фрейдіс Ейріксдоттір (доньки Ейріка Рудого), який репрезентований в обох вінландських сагах. Він безпосередньо пов'язаний із такою відомою історичною постаттю як Лейф Ейрікссон; але їй відведена роль, явно створена для того, щоб сформуванню гендерну парадигму в християнській оповіді. Фрейдіс відіграє роль жінки – паплюжниці раю [23, р. 43]. Даний персонаж не виступає втіленням зла в “Сазі про Ейріка Рудого”, але, очевидно, що і не є проявом християнського благочестя. Вона стає Євою, через яку люди опиняються у вигнанні з новонабутого раю

(Вінланду). У “Сазі про гренландців” її зображено як надто зарозумілу і владну жінку, чоловік якої не може контролювати належним чином прояви її характеру і норми поведінки, неприйнятні для християнської моралі: “вона була одружена з чоловіком на ім’я Торвард... Вона була владною жінкою, а він тихоня. Вона була видана за нього заміж більше заради грошей” [3, с. 89].

На думку Р. Перкінса, образ Фрейдіс – літературний винахід авторів саг, призначений для відтінення християнського образу доброчесної Гудрід; навіть саме ім’я Фрейдіс звучить занадто по-язичницьки (Фрейдіс – Фрейя + Диса = Богиня Фрейя) [35, р. 29]. Фрейдіс виступає прикладом того, якою, з точки зору Церкви, не повинна бути жінка-християнка [23, р. 44]. Мотиви поведінки Фрейдіс у “Сазі про гренландців” зовсім не зрозумілі. Одна річ, що не викликає сумнівів – це те, що вона не соромиться своїх дій, так само, як і вся її родина. Фрейдіс, окрім того, не дотримується кодексу честі, властивого середньовічним ісландським жінкам у сфері сімейних чеснот. Замість того, щоб захищати єдність своєї родини, вона постійно завдає шкоди репутації своїх нинішніх і майбутніх родичів. Її дії – егоїстичні, жахливі й безчесні в розумінні тогочасних ісландських моральних норм поведінки [37, р. 37]. Коли її чоловік зі своїми супутниками вбив братів Фрейдіс, але не наважився зробити те саме з їхніми жінками, то вона власноруч зарубала сокирою п’ятьох жінок [3, с. 103].

На відміну від “Саги про гренландців” у “Сазі про Ейріка Рудого” Фрейдіс не виступає настільки безчесною та підступною. Напад скрелінгів, – одна з ключових сцен за участі Фрейдіс у даному творі. Бачачи, як чоловіки відступають, вона почала їх лаяти: “Ви такі завзяті, а втікаєте від цих жалюгідних людей! Ви ж могли б перебити їх усіх, як худобу! Була б у мене зброя, вже я б, напевно, билася краще будь-кого з вас”. Але вони не звернули ніякої уваги на її слова. Фрейдіс хотіла приєднатися до них, але їй було не наздогнати їх, оскільки вона була вагітна. Вона пішла за ними в ліс, а скрелінги наблизилися до неї. Тут вона побачила перед собою на землі убитого, це був Торбранд, син Сноррі ... меч його лежав поруч. Вона витягла меч і приготувалася захищатися. Тут скрелінги підбігли до неї. Тоді вона оголила груди з-під сорочки і вдарила по них оголеним мечем. Скрелінги були так налякані цим, що кинулися до своїх човнів і попливли геть. Карлсефні і його люди підійшли до неї і хвалили її за мужність. Двоє з його людей було вбито, а зі скрелінгів – четверо, хоча перевага була на боці скрелінгів” [5, с. 123]. У наведеному епізоді тіло вагітної Фрейдіс виступає в ролі зброї, яка

виявилась загрозливою для чоловіків. Автор саги використовує образ цієї жінки в якості захисниці свого народу, яка взяла на себе додаткові обов'язки з метою їхнього захисту і, зрештою, поставила своє тіло між чоловіками та скрелінгами. На відміну від “Саги про гренландців” в “Сазі про Ейріка Рудого” характер Фрейдіс наділений позитивною і активною силою [44, р. 34].

Така поведінка була не властива для жінки-християнки. Швидше за все, в її діях можна побачити архетипні паралелі з історії язичницьких воїнів-жінок, таких, як амазонки, які, за легендою, відрізали праву частину грудей, щоб краще натягувати тятину лука. Цей уривок чітко вирізняється як такий, що був змодельований на героїчній традиції і міг змалювати образ Фрейдіс у позитивному ракурсі в дохристиянські часи [23, р. 44]. Як стверджує С. Рівербарк, Фрейдіс є прикладом нещастя, що трапилося, коли жінка поклала власні бажання та особисту честь вище честі її родичів у середньовічній Ісландії [37, р. 39].

В образі Гудрід, порівняно з Фрейдіс, можна побачити образ ідеальної християнської жінки: благочестивої, жертвної, яка бажає, щоб люди приймали важливі рішення за неї, матір численних єпископів [5, с. 127], уособлення Божої Матері й одночасно – повної протилежності Фрейдіс. Якщо Фрейдіс – мЄва, то Гудрід – Діва Марія. Цим самим автори саг створили ідеальну дихотомію жінок в якості символів в тому, що часто атрибутується дослідниками як “язичницькі” тексти [23, р. 45]. На думку К. Кавалері, Фрейдіс – це персонаж, створений Церквою, щоб підкреслити роль християнства у житті скандинавів і полегшити процес злиття старого і нового: славних (язичницьких) традицій вікінгів із християнськими світоглядними орієнтирами [23, р. 45].

Роль Фрейдіс, хоча й не особливо помітна в текстах саг, зберігає риси важливого персонажу. Вона чудово виконує роль, створену Церквою: грішниці, спокусниці, яка віддаляє людей від Бога. Цей образ має досить багато аналогів у ряді міфів та релігійних сюжетів, типових для патріархальних суспільств – та сама Єва зі Старого Заповіту, Пандора з давньогрецької міфології та ін. Даний персонаж можна вважати творінням Католицької Церкви, мета якого – зміцнення морального духу серед новонаверненого населення середньовічної Скандинавії.

В текстах вінландських саг формується новий тип художнього наративу, що виник в епоху середньовіччя, т. зв. *exemplum* – моралізуючі оповідання, реальні чи вигадані, що використовуються як типові приклади для ілюстрації окремих фактів та явищ. Цей жанр середньовічної літератури у більшості випадків використовувався для

складання життєписів відомих особистостей, щоби прояви моральності підкреслювали хороші або погані риси їхнього характеру. Ехемпла, в межах християнської дидактики, могли використовуватись під час проповідей, щоб проілюструвати офіційну церковну доктрину. Сюжети бралися з народних розповідей чи реальних історій. Саме до цієї категорії літератури, на думку К. Кавалері, відносяться образи Гудрід і Фрейдіс [23, р. 37]. Історію Гудрід можна було використовувати, проповідуючи пастві, як повинні поводитись добрі християнки. Сюжет про Фрейдіс, можливо, було включено й для того, щоб показати, що язичниці були втіленням природного зла. Відомо, що ці саги записувались вже в епоху утвердження християнства в скандинавському світі. Навіть якщо формування композиції саг відбулося ще до християнізації Північної Європи, то цілком можливо, що їхні автори мали намір використовувати певні фрагменти цих історій в якості ехемпла, навіть якщо це не повинно було бути їхньою єдиною метою [23, р. 37].

Якщо охарактеризовані вище персонажі поза сумнівом були включені до саг з метою наочної демонстрації, – якою повинна бути християнська жінка, то наступний персонаж – Грімхільда (дружина Тостейна Чорного), очевидно, існував ще до часу їхньої писемної фіксації і, відповідно, в період побутування язичництва в Гренландії. У “Сазі про гренландців” вона з’являється під ім’ям Грімхільди [3, с. 97] в “Сазі про Ейріка Рудого” її ім’я – Сігрід [5, с. 115]. У “Сазі про гренландців” Грімхільд описується як дуже велика жінка, з силою чоловіка, однак її вразила хвороба і вона померла. Люди не знали напевно, мертва вона чи ні, але визначили це за тими змінами, що відбулися з її тілом: воно стало надзвичайно важким (тобто не так як у живої людини). Про ці метаморфози, що відрізняють Грімхільд від живих, у такому короткому епізоді згадується двічі: після несподіваного пробудження вона знову присідає на ліжко, а її тіло торкається ліжка так важко, що в будинку скриплять всі колоди, і потім чоловікові покійної потрібно було зібрати всю свою неабияку фізичну силу, щоб винести труну із тілом з дому. Згадки про це служать в сазі додатковим свідченням на користь того, що Грімхільд справді мертва [8].

У той час, як її чоловік пішов шукати дошку, щоб покласти на неї тіло померлої дружини, Грімхільд піднялася на ліктях, спустила ноги з ліжка і намагалася у такий спосіб знайти свої черевики [3, с. 97]. Така поведінка нагадує язичницький звичай одягання на небіжчиків спеціального взуття для того, щоб вони могли пройти довгий шлях у потойбічний світ; це – т. зв. “черевики Хель”, на зав’язках, аби “в них

він [небіжчик] увійшов до Валхалли” [2, с. 40]. Очевидно, що й після хрещення у скандинавів зберігались як давній, власне язичницький поховальний обряд, так і уявлення про нерозривний зв’язок живих з мертвими, мертвих – із земним життям [12, с. 15].

Грімхільд ожила з метою перевірити, чи була вона підготовлена до загробного життя. Дружина Торстейна залишалась язичницею, що певною мірою пояснює даний епізод [40, р. 87]. Після того, як жінка переконалася, що вона добре забезпечена для своєї подорожі, вона знову впала і втратила рухомість. Незважаючи на те, що повернення Грімхільд до живих триває всього декілька хвилин, вона, як і раніше, має деякі характеристики, властиві для всіх драгур (“живих мерців”): вона була доволі важка, тому її чоловікові потрібно докласти максимум зусиль, щоб нести її; кожен шматок деревини скрипнув у кімнаті, коли вона впала, вказуючи, що жінка була дуже важкою, і це також вказує на близькість Грімхільд з живими мерцями [40, р. 87]. Торстейн поспішно підготував домовину для поховання, що є свідченням того, що він боявся її повернення [27, р. 88].

У “Сазі про Ейріка Рудого” Сігрід представлена як дружина Торстейна Чорного. Під час їхньої зимівлі в Пікшевому фьорді кілька мешканців захворіло і померло. Одного разу вночі, будучи за межами будинку, Сігрід було видіння всіх мерців; серед них вона також бачила себе і Торстейна Ейрікссона. Наступного дня вона померла і повернулася до живих, намагаючись потрапити до ліжка Торстейна Ейрікссона, який також захворів [5, с. 116]. У даному контексті дії Сігрід також описуються як персонажа язичницьких скандинавських уявлень про живих мерців [40, р. 88]. Однак Сігрід зупинив її чоловік, встромивши в груди сокиру. Таким чином він зупинив акт мимовільного перелюбу мертвої жінки з хворим, але все ще живим чоловіком [37, р. 77].

Дану інформацію можна було б інтерпретувати за аналогією із “Сагою про гренландців”, коли Грімхільда повернулася вдруге, щоб переконатися, як вже згадувалось, що вона забезпечена усім необхідним для потойбічного життя. Однак цього разу їй були потрібні не черевики, а партнер. Враховуючи те, що Торстейн Ейрікссон стояв однією ногою в потойбічному світі, то він міг приєднатися до Сігрід як статевий партнер [40, р. 88]. В даній історії можна побачити пряму паралель з доміфологічним мотивом любовного союзу у потойбіччі. Проте цього разу жінка не обмежується світом мертвих, а повертається до живих, щоб прихопити із собою чоловіка в інший світ [40, р. 88].

Варто зазначити, що Торстейн Ейрікссон, на відміну від свого батька,

який вагався з вибором нової віри, був християнином. Після своєї смерті він постає з мертвих для того, щоб заспокоїти свою удову [27, р. 89] і віддає розпорядження, щоб його поховали за християнським обрядом: “Погано, що тут, в Гренландії, з того часу, як прийшла християнська віра, ховають людей в неосвяченій землі і майже без відспівування. Я хочу, щоб мене віднесли в церкву, а також й інших людей, котрі тут померли... Він також звелів їй [Гудрід] віддати їхні гроші церкві або роздати бідним” [5, с. 116].

В “Сазі про гренландців” він пророкує подальшу долю своїй дружині: “Ти вийдеш заміж за ісландця, і ви будете довго жити разом, і у вас буде багато достойних нащадків. Ви поїдете з Гренландії до Норвегії, а звідти в Ісландію, де ви оселитеся і будете жити довго. Ти переживеш чоловіка і здійсниш паломництво в Рим, але потім повернешся до Ісландії на свій хутір. Там буде збудована церква, і ти пострижешся в черниці і проживеш так до кінця своїх днів” [3, с. 98]. Складається враження, що духи померлих захищають Гудрід, яка у свою чергу поводить себе достойно під час таких зустрічей з надприродними силами: не впадає в істерику чи непритомніє.

Автор саги особливо акцентує увагу на тій обставині, що жінка контролює свої емоції [37, р. 73]. Можливо, у такий спосіб він хотів протиставити дві поляризовані історії: історію про язичницьку жінку, яка повернулася у світ живих заради неї самої, для забезпечення особистих потреб у загробному житті, й історію про християнина, який повертається, щоб зажадати від дружини, аби та поховала його тіло, а також інших небіжчиків в освяченій землі. Торстейн також турбувався за своє майбутнє життя за аналогією з християнським вченням, яке обіцяло милість та спасіння для тих, хто зберіг свою віру. Він наказав дружині пожертвувати гроші на церкву, ймовірно, маючи на увазі можливість порятунку своєї душі через молитви [5, с. 116].

Поведінка живих з тілом Сігрід після її смерті вказує на те, що ті боялися її другого повернення. Торстейн Чорний встромив їй в груди сокиру, що нагадує один з методів, який практикувався для боротьби з ходячими мерцями. У такому випадку страх може бути результатом асоціацій з поведінкою “ходячого мерця” чоловічої статі, який часто повертається у світ живих в пошуку осіб протилежної статі як сексуальний партнер, і переслідує їх до самої смерті [40, р. 88].

В середньовічному скандинавському соціумі в дохристиянські часи значним авторитетом і повагою користувалися жінки-віщунки, яких називали вьольвами. Цей термін зустрічається як в поезії, так і в прозі.

У багатьох сагах говориться про те, як вони подорожували з ферми на ферму, іноді групами, і відповідали на питання про майбутнє. Перед тим як дати відповідь, вьольва входила в транс, іноді сидючи на високому помості; її асистенти при цьому співали пісні, необхідні для виконання чаклунства. Найповніша розповідь про такий “сеанс” міститься в “Сазі про Ейріка Рудого”. У контексті саги цей епізод може бути вигадкою, однак розповідь автора свідчить про те, що він був достатньо обізнаний щодо таких процедур [5, с. 110-112].

У сазі розповідається про те, що в гренландському поселенні жила така собі Торбьорг, яку називали малою вьольвою. Вона ходила по домівках взимку і відповідала на запитання про наступний рік або про долю окремих людей, й на її честь влаштовували бенкети. Одного разу в голодний рік її запросили в один будинок, де для неї приготували високе сидіння з подушкою з курячого пір'я: “на ній був синій плащ, зав'язаний спереду ремінцями і облямований самоцвітними камінцями до самого подолу. На шиї – скляні намиста, а на голові – чорна смушева шапка, підбита білим котячим хутром. У руці вона тримала посох з набалдашником, оправлений жовтою міддю і прикрашений самоцвітними камінцями. Пояс у неї був з трута, а на поясі висів великий капшук, в якому вона зберігала зілля, потрібні для ворожіння. Вона була взута у волохаті черевики з телячої шкіри, і на них були довгі і міцні ремінці з великими пряжками з жовтої міді. На руках у неї були рукавички з котячого хутра, білі й волохаті зсередини” [5, с. 110].

Вьольву шанобливо привітали і попросили “окинути поглядом стада, домочадців і дім”. Для неї приготували спеціальну їжу – кашу на козячому молозиві і страву з сердець тварин усіх доступних видів. На наступний день, готуючись пустити в хід свої заклинання, вона зажадала собі в помічниці якусь жінку, яка знала б, як читати деякі заклинання для викликання духів; насилу таку жінку вдалося знайти (цією жінкою виявилася Гудрід, дружина Торстейна Ейрікссона, однак вона заявила, що така пісня як і обряд є поганськими і їй не личить брати в них участь як християнці [5, с. 111]. Так само і її батько Торбьорн не захотів залишатися в будинку, поки там “займалися марновірством” [5, с. 112].

Глибокі релігійні почуття Гудрід і Торбьорна є свідченням того, що вони обоє були віруючими християнами; віру отримали від свого предка – Вівіла [22, р. 92], уродженця Британських островів, якого свого часу захопили у полон і перетворили на раба. Згодом його відпустила на волю і наділила землею [5, с. 105] Ауд Мудра – побожна християнка [6, р. 79], дружина конунга Олава Білого [5, с. 105]). Вьольва піднялася на

підвищення, навколо якої жінки встали у коло, і “сеанс” розпочався. Коли співи закінчилися, вона передбачила початок кращих часів, відповіла на запитання, а потім пішла на іншу ферму. У цьому описі як поміст так і спів, викликання духів та складний костюм зі шкір звірів нагадують шаманські ритуали, у той час як візерунчастий жезл з набалдашником зображувався в руках деяких датських фігурок із золотої фольги ще в VI ст. Такі магічні обряди певною мірою були пов’язані з культами Фрейї та Одіна, які обоє займалися магією [14, с. 225]. Вищеописана сцена є демонстрацією емпіричного знання язичницької практики. Вона засвідчує, що сукупний образ жінки-відьми був у моді ще в XIV ст., як і інтерпретація таємних зібрань, пов’язаних з чаклунством [33, р. 87].

Відомий російський дослідник давньоісландської літератури А. Ціммерлінг наголошує на тому, що для реконструкції симпатій та антипатій оповідача саги стосовно своїх героїв необхідно використовувати делікатний підхід. Сучасні коментатори схильні підходити до цього питання догматично; нерідко використовуються ті ж критерії, за допомогою яких в сагах оцінюється поведінка перших християн в Ісландії. Саме так можна оцінити тираду про марність ідолопоклонства, вкладену в уста чаклунки Гріми – персонажа “Саги про побратимів”: “Я рідко ходжу до церкви слухати промови вчених людей, бо церква від мене далеко, а вдома мало народу. І нині, коли я дивлюся на дерев’яний бовван Тора, мені першою справою приходить на думку, що в моїх силах зламати і спалити його, як тільки я захочу. Наскільки ж вище той, хто створив землю і небо і всі видимі і невидимі речі; він дає всім і життя, і ніхто не в силах його пересилити” [4, с. 188].

На думку вищезгаданого А. Ціммерлінга, вбачати тут боротьбу з культом Тора настільки ж безглуздо, наскільки бачити в цьому пасажі умисну профанацію високих світоглядних матерій. Про чаклунство Грім згадується в тексті тому, що подібні речі мають свою духовну цінність незалежно від їхнього ідеологічного спрямування і, на думку оповідача, зберігають інтерес для аудиторії [18, с. 339]. Тирада проти ідолів і Тора, виголошена старою чаклункою, виглядає пародійною, однак навряд чи пов’язана із засудженням чаклунства або профанацією християнства: швидше всього оповідачеві потрібно було виправдати епізод, який він почерпнув у своїх попередників і який він не побажав опустити [18, с. 357].

В аналізованих текстах присутній образ чаклунки, фігуруючий в “Сазі про Ейріка Рудого”: “Коли Лейв Ейрікссон влітку відплив з Гренландії, його корабель віднесло до Гебридських островів, де він

провів більшу частину літа в очікуванні попутного вітру. Лейв покохав жінку на ім'я Торгунна, яка походила зі знатного роду і знайома з чаклунством. Перед від'їздом Лейв дізнався, що Торгунна вагітна. Вона заявила, що виховає хлопчика і відправить його до батька в Гренландію. Син, якого назвали Торгільсом, прибув до Гренландії і Лейв визнав його своїм сином" [5, с. 113]. Як свідчить текст саги, Торгільс жив у Гренландії і все життя в ньому (у його долі) було щось лиховісне [5, с. 113] (в даному випадку як вважає А. Сванідзе, це було успадковано від матері-чаклунки [12, с. 18]).

Цей загадковий пасаж викликає багато питань: якою була етнічна приналежність Торгунни? Чому вона жила на Гебридських островах? Якого вона високого походження? Н. Браун інтерпретує даний сюжет наступним чином: Лейф, не маючи достатньо людей, щоб захистити себе і кохану в бою з ворогом, який був би неминучим, якщо б він наважився забрати із собою Торгунну. Як припускає дослідниця, Торгунна була кельтського походження і її батько заперечував би проти того, щоб його донька вийшла заміж за норвежця, змушуючи тим самим Лейфа викрасти її [31, р. 35]. На нашу думку, даний пасаж можна інтерпретувати наступним чином: це трапилося тоді, коли Лейф планував дістатися Норвегії, де в той час правив Олаф Трюггвассон, який прийняв християнство. Ми не виключаємо можливості, що Лейф теж планував прийняти хрещення. В такому випадку знайомити правителя з чаклункою як своєю нареченою було б недоречно.

Отже в межах узагальнення, можна констатувати наступне. Складний процес навернення у християнство жителів середньовічної Гренландії знайшов своє відображення у вінландських сагах, де тісно переплітаються сюжети на християнську й релігійну тематику. Представлені в текстах жіночі образи є яскравим втіленням пропагування ідей нової релігії. Одним з персонажів, який наочно демонструє дану тезу є, безумовно, дружина першовідкривача Гренландії Ейріка Торвальдссона – Тьодхільд. На нашу думку, під час писемної фіксації даного епізоду, християнські переписувачі навмисно повернули сюжетну лінію таким чином, що вона постає у творі як жінка, яка відразу прийняла християнство, на відміну від свого чоловіка, який тривалий час не схвалював такий крок.

Як відомо, жінки в скандинавському суспільстві користувалися неабияким авторитетом і повагою. Не варто виключати й той факт, що у такий спосіб новій релігії надавалася свого роду офіційна підтримка в особі дружини керманіча переселенців, який попри всю складність

свого характеру, користувався серед жителів нової колонії високим авторитетом. Очевидно, розвиваючись в цьому напрямку, образ Тьодхільд знайшов своє продовження в особі її невістки – Гудрід, яка, безумовно, є уособленням головних християнських чеснот, котрими згідно з постулатами Церкви, повинна володіти жінка. Така тенденція чітко простежується в обох творах. Можна також стверджувати, що цей персонаж посилював вплив нової релігії на сприйняття скандинавськими читачами світоглядно-духовних християнських ідеалів, у такий спосіб читачі могли переконатися в головних перевагах християнства над язичництвом.

Прямою протилежністю Гудрід виступає Фрейдіс Ейріксдоттір, яка успадкувала негативні риси характеру свого батька, хоча про це прямо не сказано в самих текстах. На нашу думку, через таке протистояння автори саг намагалися показати руйнівний вплив язичництва на поведінку людини. Дії Фрейдіс створюють загальне негативне тло сприйняття язичництва, що, очевидно, повинно було посилити образ добродішної Гудрід, яка в усіх ситуаціях поводи́ла себе як належало щирій християнці, підкреслюючи тим самим переваги нової релігії. Таким чином, в сагах представлена бінарна опозиція – протиставлення добра і зла, християнства і язичництва в образі головних героїнь.

Описані явища, що належать до часів язичництва, в межах морально-етичних пріоритетів, посилені також жіночими персонажами Грімхільди, Торбьорг і Торгунни. Ці жінки наочно демонструють магічну й ритуальну практику, що була поширена в усьому тогочасному скандинавському соціумі, що підтверджується багатьма писемними джерелами. Цілком можливо, що християнські переписувачі, будучи обізнаними у схожих явищах, навмисне включили їх до загальної канви літературного наративу з метою демонстрації беззаперечних переваг християнства над язичництвом.

Джерела та література: 1. Младшая Эдда. – СПб.: Наука, 2006. – 137 с.; 2. Сага о Гисли // Исландские саги. Ирландский эпос. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 23-80; 3. Сага о гренландцах // Исландские саги. Ирландский эпос. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 87-104; 4. Сага о названных братьях. Перевод А. В. Циммерлинга // Исландские саги. *Studia philologica*. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 118-201; 5. Сага об Эйрике Рыжем // Исландские саги. Ирландский эпос. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 105-127; 6. *Landnama-book, or the Book of Settlements // Origines Islandicae. A collection of the more important sagas and other native writings relating to the settlement and early history of Iceland. Edited and translated by*

- Gudbrand Vigfusson and F. York Powell. – Vol. I. – Oxford: Clarendon press, 1905. – P. 14-237; 7. Анохин Г. И. К этнической истории гренландских норманнов // Романия и Барбария. К этнической истории народов зарубежной Европы. – М.: Наука, 1989. – С. 164-194; 8. Березовая Н. В. Тело как граница: “Оживающие мертвецы” в “сагах об исландцах” [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://norse.ulver.com/articles/berezovaya.html>; 9. Глазырина Г. В. О двойном счислении времени в “Саге о гренландцах” // Восточная Европа в древности и средневековье: Время источника и время в источнике / XVI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто, Москва, 14-16 апр. 2004 г. – М.: Ин-т всеоб. истории, 2004. – С. 41-45; 10. Гуревич Е. А. Скандинавская новелла. Поэтика “Прядей об исландцах”. – М.: Наука, 2004. – 424 с.; 11. Рыбаков В. В. Адам Бременский о времени крещения Гренландии // Восточная Европа в древности и средневековье. Время источника и время в источнике. XVI чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 14-16 февраля 2004 года. – М., 2004. – С. 175-180; 12. Сванидзе А. Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (окончание) // Средние века. Исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. – М.: Наука, 2007. – Вып. 68 (4). – С. 10-33; 13. Сванидзе А. А. Викинги – люди саги: жизнь и нравы. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 800 с.; 14. Симпсон Ж. Викинги. Быт, религия, культура. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. – 239 с.; 15. Стеблин-Каменский С. М. Исландские саги. Примечания // Исландские саги. Ирландский эпос. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 795-821; 16. Хведченя С. Б. Давньоісландські саги як джерело з історичної географії: подорож Торвальда Кодранссона у Святу землю і його перебування на теренах Русі (початок XI ст.) // Український історичний журнал. – 2009. – № 5. – С. 200-214; 17. Циммерлинг А. Мир исландской саги // Исландские саги. Перевод с древнеисландского языка, общая редакция и комментарии А. В. Циммерлинга. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 8-12; 18. Циммерлинг А. В. Сага о Названных Братьях // Исландские саги. *Studia philologica*. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 335-362; 19. Чёрная Л. В. Скандинавская женщина эпохи викингов // Вестник Томского Государственного Университета. – 2005. – № 288. – С. 41-48; 20. Abstract of the Historical Evidence for the Discovery of America by the Scandinavians in the Tenth Century // Journal of the Royal Geographical Society of London. – 1838. – Vol. 8. – P. 114-129; 21. Arneborg J. The Norse settlements in Greenland // The Viking world / Ed. by St. Brink, N. Price. – London – New-York: Routledge, 2008. – P. 588-597; 22. Burt R. A. A Considered Conversion: Te Conscious Choice to Accept Christianity by the Populace of Iceland and Greenland in the Era of Scandinavian Conversion. A Thesis submitted to the faculty of Brigham Young University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. – Brigham, 2011. – 102 p.; 23. Cavaleri C. The Vnnland Sagas as Propaganda for the Christian Church: Freyðns and Gudrнд as Paradigms for Eve and the Virgin Mary. Master Thesis in Nordic Viking and Medieval Studies Department of Linguistics and Scandinavian Studies Faculty of Humanities. University of Oslo, May 2008. – 75 p.; 24. De Costa B. F. The pre-Columbian discovery of America by the Northmen, illustrated by Translations from Icelandic Sagas, edited with notes and a general introduction. – Albany: Joel Munsell, 1868. – LX+118 p.; 25. Gathorne-Hardy G. The Norse Discoverers of America, the Wineland Sagas. – Oxford: Clarendon Press, 1921.

– 304 p.; 26. Grove J. The Place of Greenland in Medieval Icelandic Saga Narrative // *Journal of the North Atlantic*. – 2009. Norse Greenland: Selected Papers from the Hvalsey Conference 2008. Special Volume № 2. – P. 30-51; 27. Guerrero F. Stranded in Mipgarpr. Draugar Folklore in Old Norse Sources. Submitted for the degree of Master of Philosophy at the Centre for Viking and Medieval Studies University of Oslo, May 2003. – 156 p.; 28. Hardy G., Malcolm G. The Norse, discoverers of America: the Wineland sagas. – Oxford: Clarendon Press, 1878. – 304 p.; 29. History of America before Columbus According to Documents and Approved Authors. By P. de Roo. Vol. II. European Immigrants. – Philadelphia – London: J. B. Lippincott company, 1900. – XXXIII+613 p.; 30. Holman K. Historical Dictionary of the Vikings. – Lanham-Maryland-Oxford: The Scarecrow Press inc., 2003. – 383 p.; 31. Humphrey A. “They Accuse Us of Being Descended from Slaves”. Settlement History, Cultural Syncretism, and the Foundation of Medieval Icelandic Identity. Thesis Rutgers University History Department Senior Honors Program, April 17, 2009. – 106 p.; 32. Jochens J. Late and Peaceful: Iceland’s Conversion Through Arbitration in 1000 // *Speculum*. – 1999. – Vol. 74, No. 3. – P. 621-655; 33. Mitchell S. Blekulla and Its Antecedents: Transvection and Conventicles in Nordic Witchcraft // *Alvissmöl. Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandnaviens*. – 1997. – № 7. – P. 81-100; 34. Original narratives of early American history. The Northmen, Columbus and Cabot. 985-1503. The Voyages of the Northmen. Ed. by Julius E. Olson. The voyages of Columbus and of John Cabot. Ed. by E. Gaylord Bourne. – New York: Charles Scribner’s sons, 1906. – XVI-443 p.; 35. Perkins R. The verses in Eric the Red’s saga. – London: University College, 2011. – 41 p.; 36. Rafn C. America discovered in Tenth century. – New York: William Jackson, 1838. – 32 p.; 37. Rivenbark S. E. “Ek skal hñr rōpa”: Themes of female honor in the Icelandic Sagas. A Thesis Submitted to the Graduate School Appalachian State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, May 2011. Department of History. – 94 p.; 38. Roderick Ellis H. The road to hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Ph. D. Thesis. – New York: Greenwood press, 1968. – 208 p.; 39. Sigurpsson G. The North Atlantic expansion // *The Viking world* / Ed. by St. Brink, N. Price. – London – New-York: Routledge, 2008. – P. 562-570; 40. Spatacean C. Women in the Viking Age. Death, life after death and burial customs. Thesis submitted for the degree of Master of Philosophy at the Center for Viking and Medieval Studies University of Oslo, May 2006. – Oslo, 2006. – IX+155 p.; 41. Þórlaksson H. The Vinland Sagas in a Contemporary Light // *Approaches to Vínland: a conference on the written and archaeological sources for the Norse settlements in the North-Atlantic region and exploration of America: the Nordic House, Reykjavík 9-11 Augstust 1999*. – Reykjavík: Sigurpur Nordal Institute, 2001. – P. 63-77; 42. Umbrich A. Early Religious Practice in Norse Greenland: From the Period of Settlement to the 12th Century. Master’s Thesis, University of Iceland. – Reykjavík, 2012. – 58 p.; 43. Vebæk C. L. An Eleventh-Century Farmhouse in the Norse Colonies in Greenland // *The Fourth Viking Congress* / Ed. by A. Small. – London: Oliver and Boyd, 1965. – P. 112-118; 44. Verbanaz N. Portrayals of Women in violent situations in texts of the High Middle Ages. A Thesis presented to the Faculty of the Graduate School University of Missouri in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts. – Missouri, 2008. – 93 p.