

ского язычества. – СПб., 2004. 22. *Кондратович О.* Волинські постові пісні // Там само. 23. *Лауров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. – М., 2000. 24. *Левкиевская Е.Е.* Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. – М., 1998. – Вып. 4. 25. *Леценко В.Ю.* Семья и русское православие (XI–XIX вв.) – СПб., 1999. 26. *Мальцев М.В.* Почитание св. Архангела Михаила в русской православной традиции (опыт ист.-этногр. исслед.). Дис. ... канд. ист. наук. – М., 1994. 27. *Мельникова Е.А.* Воображаемая книга: исследование роли "письменного" в народной культуре крестьян Северо-Запада России : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 2006. 28. *Мороз А.Б., Каспина М.М.* Программа "Народное православие" // Актуальные проблемы полевой фольклористики. – М., 2002. 29. "Народная Библия": Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. – М., 2004. 30. *Овсйчук В.* Икона як художній і духовний феномен // Там само. 31. От Бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре : Сб. ст. – М., 1998. 32. *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. – СПб., 1998. 33. *Панченко А.А.* Религиозные практики: к изучению "народной религии" // Мифология и повседневность: Мат. науч. конф. – СПб., 1999. – Вып. 2. 34. *Панченко А.А.* Фольклористика как наука // Первый Всероссийский конгресс фольклористов : Сб. докл. – М., 2005. – Т. 1. 35. *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М., 2004. 36. *Поплавская Х.В.* Народная традиция православного паломничества в России в XIX–XX веках. – М., 2000. 37. Православие в народной жизни: программы сбора полевого этнографического материала. – М., 2000. 38. Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках : Этнограф. исслед. и мат. – М., 2002. 39. Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. : Итоги этногр. исслед. – М., 2001. 40. Православие и русская народная культура. – М., 1993. 41. Религиозные практики в современной России : Сб. ст. / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М., 2006. 42. "Религия и Церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (к 450-летию Трифона, Вятского Чудотворца. – Киров, 1996. 43. *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. – СПб., 2003. 44. *Романов Г.А.* Городские крестные ходы XIV–XVI веков (по мат. Москвы и Новгорода) : Дис. ... канд. ист. наук. – М., 1997. 45. Светское образование и православное воспитание: Всероссийская конференция. – СПб., 1999. 46. Святыни и святыни севернорусских земель. – Каргополь, 2002. 47. *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и "духовные преступления" в России XVIII в. – М., 2003. 48. Сны Богородицы.

Исследования по антропологии религии : Сб. ст. / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штрыкова. – СПб., 2006. 49. *Спасенкова И.В.* Православная традиция русского города в 1917–1930 годы (на мат. Вологды) : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Вологда, 1998. 50. *Страхов О.* Народна духовна культура та християнство // Родовід, 1992. 51. *Страхов О.* Ночь перед Рождеством народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. – Cambridge, 2003. 52. *Сулима М.М.* Грѣхи розмаїтї: епітимійні справи XVII–XVIII ст. – К., 2005. 53. *Тарабукина А.В.* Фольклор и культура прицерковного круга : Автореф. дис. ... филол. наук. – СПб., 2000. 54. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. 55. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. – М., 1982. 56. *Филочева О.* "Народное православие" в городской деревне: священник и ожидания паствы (религиозные праздники в 2001–2004 годах) // Религиозные практики в современной России. – М., 2006. 57. *Цульян Т.В.* Человек и его судьба – приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М., 1994. 58. *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа. – М., 1998. 59. *Цеханская К.В.* Иконопочитание в русской традиционной культуре. – М., 2001. 60. *Штырков С.А.* После "народной религиозности" // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии : Сб. ст. / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штрыкова. – СПб., 2006. 61. *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. – СПб., 1995. 62. *Щепанская Т.Б.* Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. – СПб., 1995. 63. *Badone E.* Introduction // Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society / E. Badone. – Princeton, 1990. 64. *Brown P.* The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. – Chicago, 1981. 65. *Crummey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. – 1993. – Vol. 52. – No 4. 66. *Levin E.* Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / S.K. Batalden. – DeKalb, 1993. 67. *Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Reflexivity and the Study of Belief / D.J. Hufford. Western Folklore. – 1995. – Vol. 54. – No 1. Special issue. 68. *Stark L.* The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective // Studies in Folklore and Popular Religion. Papers Delivered at the Symposium "Walter Anderson and Folklore Studies Today" / Ulo Valk. – Tartu, 1996. – Vol. 1. 69. *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. N.-Y., 1971. 70. *Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion // Western Folklore / Ed. By Yoder. – 1974. – Vol. 33, No 1.

Надійшла до редколегії 14.03.06

I. Кравченко, асп.

СОЦІАЛЬНИЙ СКЛАД ІСЛАНДСЬКОГО ЄПІСКОПАТУ (ДРУГА ПОЛОВИНА XI – ПОЧАТОК XIII СТОЛІТЬ)

Проаналізовано соціальний та майновий склад ісландського єпископату у другій половині XI – на початку XIII ст.

The present article considers the beginnings of the bishops' careers in Iceland from the second part of the eleventh to the beginning of the thirteenth century. Particularly, it attempts to display their family backgrounds and relationships with the most powerful families.

Розвиток християнських інституцій у середньовічній Ісландії становить неабиякий інтерес для дослідження. Адаже перші книжкові пам'ятки давньоісландською мовою були продуктом засвоєння латинської християнської книжково-письменної традиції. Крім того, ісландці залишили по собі значну кількість історичних чи напівісторичних праць з раннього періоду не тільки Ісландії, а й усїєї Скандинавії [10].

Вивчення ролі християнських інституцій в ісландському суспільстві – таких як єпископства та монастирі – дозволить прослідкувати впливи та адаптацію християнства до ісландського соціуму. Вичерпне висвітлення даної теми неможливе у межах однієї статті, тому у даній роботі ми обмежимося розглядом лише одного її аспекту, а саме, соціальним складом ісландського єпископату у другій половині XI – на початку XIII ст.

В історіографії дана тема розроблялася мало й однорічно. Праці Й. Хельгасона, М. Ларуссона, С. Нордаля, та Й. Йоханссона здебільшого концентрують увагу на біографіях єпископів та повторюють інформацію джерел [6, 11, 12, 9]. Зазначені вчені розглядають становище єпископських родів та їхню роль у світській політиці без її критичного дослідження. Виняток становить лише праця О. Вестейнссона, присвячена християнству в Ісландії та єпископам як частині соціальної систе-

ми [21]. Однак його робота структурована як біографічне дослідження та недостатньо розробляє аспект взаємовпливів церковної та світської влади.

Дане дослідження базується на так званих сагах про сучасність (*samtíðasögur*): "Сага про Стурлунгів" (*Sturlunga saga*) [20] та "Саги про єпископів" (*Biskupa sögur*) [2]. "Сага про Стурлунгів" є великою компіляцією саг, створеною близько 1300 р. різними авторами про події, починаючи з 1117 р. (у "Сага про Торгільса та Гавліді" (*Porgils saga ok Hafliða*) – та закінчуючи бл. 1265 р. (в "Оповідання про Стурлу" (*Sturlu þáttur*) [23, с. 13–45; 10, с. 187–202]. (Докладніше про *þáttur* та його особливості див. 10, с. 299–310; 18, с. 131–154; 1, с. 10) У даній роботі досліджено також "Сагу про ісландців" (*Íslendingasaga*) [17] та "Оповідання про Людей з Яструбиного Долу" (*Haukdæla þáttur*) [22]. "Саги про єпископів" не є унітарним джерелом, а складаються з низки текстів, записаних у різні часові проміжки. Підґрунтя аналізу становлять такі саги: "Гунгрвака" або, дослівно, "Те, що збуджує апетит" (*Hungrvaka*) [7; 8] – записана між 1206–1211 pp.; "Сага про Торлака А" (*Þorláks saga A*) [24; 25] – написана приблизно через десять років після смерті єпископа (пом. 1193 р.); "Сага про Торлака В" (*Þorláks saga B* або *Oddaverja-þáttur*) [26; 13] була записана у середині або другій половині XIII ст.; "Сага про Пауля" (*Páls*

saga) [14; 15] – складена майже одразу після його смерті (1211 р.) [18, с. 63–9; 10, с. 181–4]; "Сага про Святого Йоуна" (*Jóns saga helga*) [16], написана монахом монастиря у Вічевих Пісках (*Bingeyrar*) – Гунлаугом Лейфссонном (пом. 1218/19 р.) [3, с. 595–597]. Крім "саг про сучасність" у статті використано документи з "Ісландського дипломатариуму" (*Diplomatarium Islandicum*) [4].

Хронологічними межами даної роботи є 1056–1211 рр., тобто період від заснування першого єпископства в Ісландії, до смерті єпископа Пауля Йоунссона. Єпископство Пауля стояло на межі періоду громадянських воєн в Ісландії, так званого віку Стурлунгів (*Sturlunga öld*), який закінчився втратою Ісландії своєї незалежності.

Як відомо, християнство було визнано офіційною вірою в Ісландії у 999 (1000) р. Однак у перші десятиліття свого існування ісландська церква ще не мала організаційної структури та освіченого кліру. Перша половина XI ст. характеризується активною діяльністю єпископів-місіонерів з Норвегії, Англії, та Німеччини. Саме вони заклали в Ісландії основи християнської організації та освіти. Ситуація істотно змінилася у 1056 р., коли у країні було засновано перше стає єпископство на Палатному Пагорбі (*Skálholt*; далі буде: Скаульгольт). Відтоді і до 1238 р. (тобто протягом майже всього періоду Співдружності) єпископами на острові були лише місцеві уродженці.

Перший ісландський єпископ, Іслейф Гіцурарсон (1056–1080), належав до роду Людей із Яструбиного Долю (*Haukdælir*; далі буде: Гаукдаліри), однієї з наймогутніших та найвпливовіших сімей Ісландії. Крім того, він володів годордом (*godord*). (Годорд є специфічно-ісландським інститутом управління. Традиційно вважається, що країна поділялася на 36 (пізніше на 39) годордів, очоленіх ватажками (мн. *goðar*). Годорди не мали зафіксованих територіальних меж за винятком кордонів чвертей. Бонд ставав членом того чи іншого годорда добровільно і його вибір був зумовлений виключно особою ватажка (*goði*). Годорди вважалися приватною власністю, могли бути продані, подаровані, віддані як придане, розділені між ватажками. Більше про особливості ісландських годордів див. [9; 19; 5]). За "Гунгрвакою" [7, гл. 2] засновником роду був Кетільбйорн Старий (*Ketilbjörn inn gamli*) з Мохової гори (*Mosfell*), що розташований на південному заході країни. Один з його синів, Тейт, заснував хутір у Скаульгольті. Другий син, хевдинг (*höfðingi*) Гіцур Білий, відіграв вагомий роль у прийнятті закону про запровадження християнства в Ісландії. (В Ісландії хевдингами називали членів аристократичного прошарку, передусім військових ватажків. Прошарок хевдингів існував у всіх скандинавських країнах, проте характеризується по різному.) Гіцур одружився з Тордіс, сестрою закономівця Скапті Тородсона та дочкою Торода Годі. Одним із синів подружжя був Іслейф. Дядя Іслейфа, Скапті, син ватажка Торода з Прискалку (*Hjalli*) у регіоні Ельвус (*Ólfus*), був закономівцем протягом двадцяти чотирьох років (1004–30), довше ніж хто-небудь інший. Скапті встановив П'ятий Суд в Ісландії. Вважається, що цей його внесок до законодавчої системи започаткував нову епоху в історії ісландського народу [9, с. 70]. Через Скапті родина Іслейфа породичалася з дуже впливовим родом з Острівного фіорду (*Eyjafjörður*), що на півночі країни. Син Скапті, Торстейн Бездонний Рот (*Þorsteinn Holmunnr*) одружився з Йодіс, донькою Гудмунда Могутнього (*Guðmundr hinn ríki*) з Подмареничних Полів (*Möðruvellir*), що в Острівному фіорді. На початку періоду Співдружності Гудмундр був єдиним і безперечним взірцем хевдинга, який нагромадив влади більше ус; зазвичай. Він був єдиною людиною свого часу, якій надали прізвище Могутній [9, с. 226]. Значні статки, що

накопичила родина Іслейфа дали йому можливість навчатися за кордоном у Герфорді (*Herford*), саксонському монастирі для дівчат із шляхетних сімей. Абатиса монастиря, Годесті, була тіткою герцога Ордульфа, одруженого з Ульфхільд, донькою норвезького короля Улава Гаральдссона [9, с. 144]. Наявний ще один зв'язок зі Святим Улавом. Один з синів Іслейфа, Тейт, виховувався у Галя Торарінссона Доброго (*Hallr Þórarinnsson hinn mildi*) у Яструбиному Долю. Останній жив деякий час у Норвегії та служив найманцем у Святого Улава [21, с. 145]. Після свого повернення до Ісландії Іслейф отримав Скаульгольт у власність, де й оселився. Не зовсім, щоправда, зрозуміло, чи був цей хутір головною маєтністю його батька, чи ні. О. Вестейнссон на основі "Саги про християнізацію" (*Kristni saga*) та "Книги про заняття землі" (*Landnámabók*) твердить, що Гіцур жив на Крутому Мисі (*Höfði*). А "Сага про Н'яля" (*Njáls saga*) називає фермою Гіцура Мохову Гору [21, с. 21]. Дружиною Іслейфа стала Дала, донька Торвальда із Гребня (*Ás*) [7, гл. 2].

Гіцур Іслейфссон (1082–1118) був одним із трьох синів Іслейфа. Відомо, що він був не найстаршим, оскільки його брат Тейт помер перед ним (у 1110) [21, с. 146]. Це означає, що Гіцур не наслідував маєтність свого батька. С. Нордаль твердить, що не Гіцур, а саме Тейт з Яструбиного Долю отримав годорд у Моховій Горі [12, с. 241]. Від Тейта походить рід Гаукдалірів. Учнем Тейта був Арі Торгільссон Учений (*Ári Þórgilsson hinn fróði*) (1068–1148). Ще одним братом був Торвальд, який поселився на власному хуторі у Лавовому Лані (*Hraungerði*) в регіоні Хлої (*Hlóí*), та, відповідно "Гунгрваці" був могутнім хевдингом [7, гл. 2]. Гіцур навчався у тому ж саксонському монастирі, що і його батько – у Гефорді. Після повернення до Ісландії, він став купцем та часто здійснював морські закордонні подорожі [7, гл. 2]. Гіцур одружився зі Стейнун Торгрімсдоттір, удовою Торіа, сина Бродді-Бороди (*Þórir Skegg-Broddarson*) зі Святилища (*Hof*), що у Збройному фіорді (*Vápnafjörður*). Останній певно володів годордом у Захистку Святилища (*Hofverja*) [21, с. 140]. Виходячи з того, що Гіцур перебрався жити на схід до спадку своєї дружини у Збройному фіорді, можемо твердити, що брати його, Тейт та Торвальд, уже утвердилися у родинній вотчині і стали місцевими хевдингами. Ймовірно, що Гіцур був останнім із синів єпископа Іслейфа; у 1080 під час виборів наступного єпископа на Альтингу (*Alþingi*) не було названо іншого.

По смерті Гіцура єпископом Скаульгольта став Торлак Рунольфссон (1118–1133). Його пращури були шанованими. О. Вестейнссон [21, с. 147] твердить, що Торлак був нащадком Кетільбйорна Старого як і Гаукделіри та Омунда Шпички (*Ögmundur bíldr*) як Святий Йоун; з материнського боку він походив з роду Людей Горобинової Місцини (*Reynistaðarsmen*) на півночі. Однак, найістотнішою була його спорідненість з Галем Торарінссоном, якому він доводився внучатим племінником. Крім того, майбутній єпископ був прийомним сином Галя та виховувався у Яструбиному Долю [7, гл. 6]. Торлак був тронорідним братом свого товариша по навчанню, єпископа Голару (*Hólar*), Бйорна Гілссона. Проте, "Гунгрвака" доводить лінію його родоводу лише до Торкелля скотаколса (*Þorkell skotakolls*) [7, гл. 6].

Спадкоємцем єпископа Торлака у Скаульгольті став Магнус Ейнарсон (1134–1148), який доводився єпископу непрямым двоюрідним братом. Магнус був далеким родичем Гаукделірів та нащадком Узбережного Галя (*Síðu-Hallr*) через пряму лінію від старшого сина останнього. Двоюрідний дід його матері Турід, дочки Гіля, був Галь із Яструбиного Долю. Його названа мати

була Одні, донька Магнюса священика, сина Торда з Пагорбу Димів (*Reykjaholt*).

Наступним єпископом – обранцем Скаульгольту став Галь Тейтссон (пом. 1148). Батьком Галя був син єпископа Іслейфа. Галь був прийомним сином Галя Торарінсона з Яструбиного Долю. Галь, очевидно, не мав дітей і скоріше за все, Тейт став його спадкоємцем. Тейт був священиком та утримував школу, де ісландська світська та релігійна еліта здобувала освіту. "Сага про Стурлунгів" повідомляє, що Галь Тейтссон "був могутнім хевдингом" [22, гл. 4]. (Слід додати, що син Галя, Гіцур був Закономовцем (1181–1200). Гіцур відвідав Рим та написав книгу *Flos peregrinationis* про Саксонію та Німеччину.) Тейт не став єпископом через раптову смерть у Трехті (Утрехт) до свого посвячення у сан.

Коли новини про смерть Галя досягли Ісландії, то "під проводом Бйорна, єпископа Голару та зі згоди всіх, хто мав вирішувати," Кленг Торстейнссон (1152–76) став єпископом-обранцем (в оригіналі *electus*) [7, гл. 8]. Його родина не була впливовою, хоча й пращури були шанованими. Кленг значиться у списку священиків високого походження з півночі, складеному у 1143 р., коли він імовірно був кафедральним священиком Голару. Крім того, "Гунгрвака" називає його жителем півночі. О. Вестейнссон твердить, що єпископ Бйорн безумовно посприяв виборам Кленга на посаду єпископа Скаульгольта [21, с. 151]. І, якщо, родина Гаукдалірів це сприйняла прихильно (що вона, напевно, і зробила), то Кленг був зручним кандидатом для них. Він навчався під керівництвом святого Йоуна у Голарі, і будучи кліриком мешкав з єпископом Голару, Кетілем. Повідомляється також, що він був вправним письменником, ученим та скальдом. Автор підкреслює, що Кленг мав впливових друзів. Серед них значиться син попереднього єпископа – обранця Галя – Гіцур Гальссон. Згідно із сагою, вони зустрілися під час подорожі Європою, коли Гіцур повертався з півдня, з поїздки до Баррі та Риму.

Кленг сам призначив наступника. Новим єпископом став абат монастиря у Багатому Хуторі (*Þykkvabær*), Торлак Торгальссон (1178–1193). "Сага про Торлака" твердить, що його батьки були "доброї родини та знатного походження" [25, гл. 2]. Проте, відомо, що вони не були ні заможними ні впливовими. Його батько був купцем та домовласником, але складається враження, що не дуже успішним. Коли Торлак був ще молодим, він з матір'ю переїхали до Одді, на навчання до священика Ейольва Семундарсона. Цей факт зазначає те, що його мати мала принаймні вигідні зв'язки. Родина Торлака розвинула досить тісні зв'язки з родиною Оддаверьярів (*Oddaverjar*), одна з його сестер стала пізніше наложницею ватажка Йоуна Лоптссона. Після свого посвячення в сан він став священиком невеличкої, але прибуткової парафії. Його сага твердить, що саме на зароблені статки він подорожував до Парижа та Лінкольна. Проте, ймовірно за все, його подорож була оплачена родиною Оддаверьярів [21, с. 152]. Після свого повернення до Ісландії, Торлак став священиком головного церковного помістя регіону, що пізніше стало жіночим монастирем у Церковному Хуторі (*Kirkjubær*) на Узбережжі (*Síða*). Монастирем керував священик Б'ярнхедін Сігурдарсон, який значився у списку високошановних кліриків 1143 р. [4, № 29]. Через шість років Торлак став пріором нового осередку каноніків Багатого Хутору у Схованці Лебедів (*Álftaver*), звідки він був висунутий на посаду єпископа Скаульгольту. На Альтингу 1174 було три кандидати на посаду єпископа. Єпископ Кленг обрав Торлака. Родина Оддаверьярів ставала дедалі могутнішою і почала змагатися з родиною Гаукдалірів. Перші поки що не могли розраховувати на те, щоб виті-

снити Гаукдалірів із Скаульгольту, але сподівалися, що зможуть мати певний вплив через Торлака. Його кандидатура, таким чином, була компромісом між двома могутніми родами.

Наступником Торлака став його племінник – Пауль Йоунссон (1195–1211). Пауль був незаконнонародженим сином "найшанованішого хевдинга" – Йоуна Лоптссона та сестри Торлака – Рагнхейд. Після навчання за кордоном Пауль повернувся до Ісландії та до 1190-х рр. утвердився як ватажок Гірського Проходу (*Skarð*) у Місціні (*Land*). Він одружився молодим, і, як і його брати Семунд та Орм, був заручений з метою розширення та зміцнення влади родини в області Тінгу Звистивої Річки (*Rangárþingi*). Відповідно до "Саги про Пауля" під час виборів на Альтингу у 1194 р. було вирішено, що "Єпископ Бранд має призначити єпископа-обранця, і він обрав Пауля Йоунссона" [14, гл. 2]. Спочатку Пауль за церковним звичаєм відмовився від посади, але згодом обійняв її та вирушив із своїм батьком та братами до Скаульгольту.

Скаульгольт був єпископством уже понад півстоліття, коли жителі Північної Ісландії виступили за заснування ще одного. Друге єпископство Ісландії, центром якого став Голар, завдячує своєму заснуванню ласці та волі єпископа Гіцура. Першим північним єпископом став Йоун Огмундарссон (1106–21), прийомний син Гіцура Іслейфсона і троюрідний брат дружини Тейта Іслейфсона. Явище прийомства було складним інститутом. Виховання чужої дитини означало альянс з її родиною. Передбачалося, що прийомний син, ставши дорослим, ставитиметься до названого батька як син та до названих братів і сестер як брат. Приймак не наслідував майна названого батька, але у всіх інших аспектах мав поводитися як рідний син до названого батька та його родичів [21, с. 145]. Йоун належав до родини, що просувала християнство у своєму регіоні. Батьком Йоуна був Огмунд Торкельссон, син Асгейра Ножа (*Ásgeir kneif*), матір'ю – Торгерд, донька Егіля. Егіль був сином Узбережного Галя, "якому випала честь бути першим з усіх ватажків у Чверті Східного фіорду, хто прийняв хрещення та правдиву віру" [16, гл. 1], і від якого веде свій родовід принаймні шість із дванадцяти єпископів періоду Співдружності. Матір'ю Торгерд була Торлауг, донька Торвальда із Гребеня. Родовою власністю Йоуна та його сім'ї був південний Широкий Двір (*Breiðabólstaðir*) із фермою та церквою біля Озерного Схилу (*Fjótshlíð*). Це був один з найбагатших та найважливіших "стадір" (*staðir*) у країні [21, с. 147]. О. Вестейнссон [21, с. 147] доводить, що Св. Йоун був хевдингом своєї родини, про чію відсутність у регіоні навряд чи жалкували сусідні Оддаверьяри. Невідомо, хто став володіти Широким Двором після того, як Йоун переїхав до Голару, але незабаром після 1200, цю маєтність утримував один з Оддаверьярів [7, гл. 38]. Йоун був двічі одружений, але не мав дітей, і це, ймовірно, є натяком на причину його від'їзду. З іншого боку, він мав міцні зв'язки з північчю. Окрім північних родичів через шлюбу названого батька Йоуна Гіцура – Гафліді Мауссона із Широкого Двору у Західному Водостоку (*Vesturhop*) та Кетіля з Подмареничних Полів, що у Острівному фіорді, материнська лінія Йоуна також веде на північ. Більше того, ця лінія свідчить про спорідненість Йоуна та матері Гіцура – Дали. Дала та бабуся Йоуна по материнській лінії Торлауг були рідними сестрами та дочками Торвальда із Гребеня, що на півночі. Географічно Гребінь розташований досить близько до Голару. Йоун переїхав до Голару разом із родичами. "Сага про Йоуна Голарського" згадує принаймні двох з них, що зайняли певні позиції у кафедральній ієрархії: це були дружина Йоуна, яка стала домоправителькою кафедр-

рального господарства та священик Х'ялті, який став другим у кафедральній ієрархії після священика Гаумунда Бйорнссона [16, гл. 14].

Наступником Йоуна у північному єпископстві став Кетіль Торстейнссон (1122–1145). Він був хевдингом з родини Людей з Подмареничних Полів (*Mödruvellingar*), однієї з найстаріших та найшановніших сімей півночі. О. Вестейнссон твердить, що Кетіль був останнім хевдингом своєї родини, і що він був останнім з хевдингів, який став єпископом [21, с. 149]. Кетіль був сином Торстейна, сина Ейольва Кульгавого (*Eyjólfur halti*), який доводився сином Гудмунду Могутньому, сину Ейольва Вальгердссона. Його двоюрідними братами були Бйорн, абат монастиря Поперечної Ріки (*Pverá*) (1161–1181) та Бйорн, єпископ Голару (1147–1162); його шуринами були Торлак, єпископ Скаульгольту (1118–1133) та майбутній єпископ Голару Бранд (1163–1201). Єпископ Кетіль був також споріднений через шлюб із єпископом Гіцуром: його дружина Гроа була донькою останнього.

Про родовід наступника Кетіля у Голарі, Бйорна Гільсона (1147–1162), відомо небагато. Його матір'ю була онука Торфіна Носа (*Porfinnr karlsnefi*) з Двору (*Staður*), що на Горобиному Мисі (*Reynines*), й, очевидно, її батько Бйорн (чи Торбйорн) був поважною особою. Син його, Арні, був священиком, а друга донька була одружена з хевдингом Торстейном Несправедливим (*Porsteinn rangláttr*) із Травнистої Рівнини (*Grund*), що в Острівному фіорді. Існує думка, що Бйорн мав ще одного сина Сноррі, батька Гріма зі Святилища у Передньому Березі (*Höfðaströnd*); і це надає можливість ідентифікувати материнську лінію єпископа Бйорна як дрібних ватажків східного Нагірного фіорду (*Skagafjörður*). Щодо чоловічої лінії єпископа відомо, що його сестра Торні, мати ватажка Орма Йоунссона, була дочкою Гільса Ейнарсона. Цей зв'язок розміщує родину Бйорна

поміж наймогутніших сімей Острівного фіорду [21, с. 149, 150]. Складається враження, що його родина не володіла годордом, але тим не менш мала високий соціальний статус. Бйорн значиться у списку священиків знатного походження 1143 р. [4, № 186]. Бйорн навчався у школі Тейта Іслейфссона у Яструбиному Доли і пізніше приїхав з тією ж метою до Голару, до школи святого Йоуна. Ймовірно, що він залишився у Голарі за єпископа Кетіля і перейняв єпископство за підтримки багатьох впливових кровних та некровних родичів з півночі та сходу. На успадкованих землях єпископ Бйорн заснував монастир у Поперечній Річці (1155–1551). На жаль, інформації про діяльність цього монастиря замало, але сам факт його існування є суттєвим.

Наступником єпископа Бйорна став Бранд Семундарссон (1163–1201). Відомості про Бранда до його виборів на єпископську посаду практично немає. Відомо лише, що він був священиком та був присутнім на похороні єпископа Бйорна. Власне це вказує на його зв'язки з єпископством ще до обрання. По батьківській лінії Бранд належав до однієї з гілок Оддаверьярів. Йоун Лоптссон, хевдинг з роду Оддаверьярів, супроводжував його у 1163–1164 рр. у подорожі до Норвегії для посвячення у сан, а це вказує на вплив Оддаверьярів на призначення Бранда. Єпископ Бранд був людиною відомою та шанованою у Нагірному фіорді, тісно пов'язаною сімейними вузами із деякими з наймогутніших людей Чверті. Бранд безперечно був протезе Оддаверьярів. Його впливові родичі півночі та заходу безсумнівно вважали його своїм представником на місцевій асамблеї – Тінзі Звистивої Річки.

Для унаочнення представленого матеріалу нижче подано таблицю, що показує розподіл впливу могутніх сімей Ісландії на єпископства.

Таблиця. Контроль єпископств аристократичними родами та володіння годордом єпископами

Скаульгольт:

Період:	Ім'я єпископа	Назва роду	Володіння годордом
1056–1080	Іслейф Гіцурарсон	Гаукдаліри	так
1082–1118	Гіцур Іслейфссон	-/-	-/-
1118–1133	Торлак Рунольфссон	-/-	ні
1134–1148	Магнус Ейнарсон	-/-	-/-
1148	Галь Тейтссон	-/-	так
1152–1176	Кленг Торстейнссон	-/-	ні
1178–1193	Торлак Торгальссон	Оддаверьяри	-/-
1195–1211	Пауль Йоунссон	-/-	так

Голар:

Період	Ім'я єпископа	Назва роду	Володіння годордом
1106–1121	Йоун Огмундарсон	Гаукдаліри	так
1122–1145	Кетіль Торстейнссон	Гунродлінги	-/-
1147–1162	Бйорн Гільссон	Свінфеллінги	-/-
1163–1201	Бранд Семундарссон	-/-	-/-

Більшість з єпископів розглядуваного періоду були частиною ісландської аристократії. Єдиний виняток становить єпископ Торлак Торгальссон. Його родина була ані шанованою, ані впливовою. Він став частиною аристократичної верстви через зв'язки своєї матері та сестри. Верхівку ісландської аристократії становили хевдинги – лідери наймогутніших сімей. Через те, що на острові не було усталеної християнської традиції, єпископи перейняли модель політичної поведінки та впливу у світських лідерів. До того, як Григоріанська реформа почала здійснювати вплив на ісландських кліриків, саме родина з її владою та багатством була основою авторитету єпископів. (Сутністю григоріанського руху була боротьба за свободу Церкви (т. зв. *libertas ecclesiae*). Реформатори зосередилися на двох ключових вадах:

симонії та клерикальних шлюбах. Крім того, вони звернули увагу на деякі зловживання, спричинені світським патронажем, особливо стосовно малих бенефіцій, таких, наприклад, як отримання десятини світськими особами). Відповідно, політика єпископів проходила в інтересах їхніх сімей. Гаукдаліри контролювали Скаульгольтське єпископство від часів його заснування і до середини XX ст. Два перших єпископи Скаульгольту та засновники посади єпископа в Ісландії – Іслейф та Гіцур – були зі стану ватажків. Вони користувалися владою на основі свого світського статусу. Після смерті Гіцура модель єпископ-хевдинг зазнала змін. Голови родини Гаукдалірів втратили зацікавленість до посади єпископа. Цьому явищу можна дати два пояснення: а) Гіцур не мав спадкоємця; б) посада ще не почала приносити

зиск тому, хто її обіймав, тому що десятина була нещодавно запроваджена та неефективно збиралася. Однак Гаукдаліри продовжували тримати Скаульгольт під своїм контролем. Наступні два єпископи – Торлак та Магнус – були далекими родичами Гаукдалірів з шанованих, але не впливових родів. Єпископ Торлак був прийомним сином Галя Торарінссона з Яструбиного Доли, і як прийомний син мав пильнувати інтереси родини названого батька. Вартий уваги і той факт, що Гаукдаліри мали вплив на півночі: єпископ Голару, Йоун Огмундарсон, був прийомним сином Гіцура Іслейфссона та далеким родичем Гаукдалірів; єпископ Бйорн Гільссон був вихований Галем Торарінссона. Становище родини визначало місце єпископів у середовищі аристократії. Через те, що Торлак та Магнус виходили з не впливових сімей, вони намагалися утвердитися у ісландському аристократичному середовищі традиційними засобами: через дружбу з могутніми особами, дарування подарунків, та влаштування бенкетів. Особа Галя Тейтссона була спробою Гаукдалірів повернутися до моделі єпископ-хевдинг. Галь очолював родину і був хевдингом. Цей факт свідчить про зростаючу вагу єпископської посади у Скаульгольтській єпархії у середині XII ст. Дана посада стала вигідною і хевдинги намагалися взяти її під свій прямий контроль. Єпископат Кленга позначив зміну контролю над центром єпархії. Серед його друзів і родичів були голови найвпливовіших сімей – Гаукдаліри та Оддаверьяри. Наступники Кленга на посаді, єпископи Торлак та Пауль, були членами родини Оддаверьярів. Напевно їхні кандидатури до єпископства були частиною домовленості між Гаукдалірами й Оддаверьярами, які почали домінувати у південній частині країни. Гаукдаліри зберегли вплив на єпископство, але дозволили Оддаверьярам обирати єпископів [21, с. 159]. Постаті Торлака та Пауля суттєво відрізнялися одна від одної. Рід Торлака не був ані шанованим, ані впливовим. Він був новим типом єпископа, який намагався покладатися на відмінне від традиційного джерело авторитету, а саме на Католицьку церкву. Виходячи з того, що Торлак був першим кандидатом від Оддаверьярів у Скаульгольті і не мав жодного із традиційних джерел авторитету, ми можемо припустити, що Оддаверьяри, просуваючи Торлака на посаду, бажали тримати Скаульгольтське єпископство під своїм повним контролем. Однак політика Торлака позбавила їх цієї можливості. Кандидатура єпископа Пауля, наступника Торлака, була поверненням до моделі єпископ-хевдинг.

Ситуація у північному єпископстві була дещо іншою. Усі Голарські єпископи, за винятком єпископа Йоуна, були членами місцевих впливових сімей, Свінфелінгів (*Svinfellingar*) та Гунродлінгів (*Húnroðlingar*), і хевдингами за станом. Однак жоден із них не належав до домінуючої родини Нагірного фіорду – Асбірнінгів (*Ásbirningar*). (Асбірнінгам вдалося домогтися обрання свого кандидата до Голару тільки у 1201, коли голова родини та домінуючий хевинг Північної Четверті, Кольбейн Тумасон висунув священика Гудмунда Арасона на посаду єпископа. Гудмунд був родичем дружини Кольбейна; вони були двоюрідними братом і сестрою по батьківській лінії. Вдруге родич Асбірнінгів став єпископом у 1263 р. Священик Бранд Йоунссон, нащадок Асбірнінгів по материнській лінії, був єпископом Голару у 1263–1264 рр.). Усі північні єпископи були пов'язані через сімейні зв'язки та/або навчання з лідерами півдня – Гаукдалірами та Оддаверьярами – які, зрозуміло, не бажали втрачати контроль над північчю. Оддаверьяри витіснили Гаукдалірів з північного єпископства у середині XII ст. Єпископ Бранд походив з місцевої впливової родини, яка була споріднена з Оддаверьярами. Йоун

Лоптссон, хевдинг Оддаверьярів супроводжував Бранда у 1163–1164 у подорожі до Норвегії для посвячення у єпископський сан. Єпископат впливового Бранда не задовольнив Оддаверьярів. Причиною цього став конфлікт між Стурлою Тордарсоном з Вьярку (*Hvammur*) та Ейнаром Торгільссоном з Надвірного Пагорба (*Staðarhöll*), у якому Бранд спочатку став на бік Стурли, свого родича. Однак опоненти Стурли, Гудмунд Шляхетний (*Guðmundr dýri*) та Йоун Лоптссон, також були родичами Бранда, тому наприкінці ворожнечі Бранд став на їхній бік проти Стурли. Позиція Бранда була визначена зв'язками його родини; саме тому Оддаверьяри не могли повністю на нього покладатися. Наступним протестом Оддаверьярів був Торлак Торгалссон, який був слабким і невиразною позицією у середовищі аристократії і повністю завдячував освітою і становищем своїм покровителем. Однак єпископ Торлак, не маючи підтримки власної родини, як звичної основи впливу, звернувся до авторитету Церкви, що зробило його опонентом Оддаверьярів. Особа наступника Торлака, єпископа Пауля, була вороттям до моделі єпископа-хевдинга. Як незаконний син голови родини Оддаверьярів, Пауль упевнено відчував себе в аристократичному середовищі Ісландії та захищав інтереси власної родини.

Проведений вище аналіз дозволяє виокремити дві моделі єпископів в ісландській середньовічній церкві періоду Співдружності. Перша модель – єпископ-хевдинг – утворилася за заснування сталих єпископств в Ісландії у 1056–1106 рр. Формування даної моделі було обумовлено особливостями ісландської аристократичної верстви, яка визнавала лише ту владу, що спиралася на багату й авторитетну родину. Друга модель – єпископ без годорду – сформувалася у 1118–1193 рр. лише у Скаульгольтському єпископстві (єдиний виняток – Галь Тейтссон). На відміну від Скаульгольту, Голар весь період Співдружності очолювали єпископи-хевдинги. Зміна моделі пояснюється втратою зацікавленості могутніх хевдингів південного діоцезу у єпископській посаді у першій половині XII ст. та боротьбою аристократичних родів у 50–70-х рр. XII ст. Відсутність першої моделі у північному діоцезі зумовлена впливом аристократичних родів півдня, які просували та підтримували єпископів-хевдингів у Голарі, щоб протистояти домінуючій родині півночі – Асбірнінгам. Наприкінці XII ст. друга модель у Скаульгольті знов змінилася першою. Зміни була пов'язані зі зростаючим напруженням у суспільстві, що стояло на межі громадянських воєн. Модель єпископ-хевдинг зберігається в обох єпископствах до 1238 р., коли норвезький архієпископ не визнавав ісландських єпископів-обранців та призначив до Скаульгольту та Голару своїх ставлеників-норвежців. Призначення єпископів з Норвегії стало першим кроком на шляху до втрати незалежності Ісландією, другим й останнім кроком стало визнання ісландськими хевдингами у 1264 р. влади норвезького короля.

1. Исландские саги. – Москва, 2000.
2. Biskupa sögur II. – Reykjavík, 2000.
3. Cormack M. Saga of bishop Jón of Hólar. Introduction. // Medieval hagiography: an anthology. – N.-Y., 2001.
4. Diplomatarium Islandicum, Íslenzkt forbréfasafn I. – Copenhagen and Reykjavík, 1857–1876.
5. Durrenberger E.P. Stratification without a state: the collapse of the Icelandic Commonwealth // Ethos. – 1988. – Vol. 34.
6. Helgason J. Islands Kirke fra dens Grundlæggelse til Reformationen: en historisk Fremstilling. – København, 1925.
7. Hungrvaka // Biskupa sögur II. – Reykjavík, 2000.
8. Hungrvaka // Orignes Islandicae: a collection of the more important sagas and other native writings relating to the settlement and early history of Iceland. – Oxford, 1905.
9. Jóhannesson J. A history of the old Icelandic commonwealth: íslendinga saga. – Winnipeg, 1974.
10. Kristjánsson J. Eddas and sagas. – Reykjavík, 1997.
11. Lárusson M.M. The church of Iceland / Scandinavian churches. A picture of the development and life of the churches of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden. Ed. L.S. Hunter. – L., 1965.
12. Nordal S. Icelandic culture. – Cornell, 1990.
13. Oddaverja-páttir // Orignes Islandicae... 14. Páls saga // Biskupa sögur II. –

Reykjavik, 2000. 15. Póls saga // Orignes Islandicae... 16. Saga of bishop Jón of Hólar // Medieval hagiography... 17. Saga of the Icelanders // Sturlunga saga I. – N.-Y., 1970. 18. Schach P. Icelandic sagas. – Boston, 1984. 19. Sigurðsson J.V. Chieftains and power in the Icelandic commonwealth. – Odense, 1999. 20. Sturlunga saga I, II. – N.-Y., 1970. 21. Vésteinsson O. The Christianization of Iceland: Priests, Power and

Social Change 1000–1300. – L., 1996. 22. The Tale of the Men of Haukadal // Sturlunga saga II. – N.-Y., 1970. 23. Thomas R.G. Sturlunga saga I. Introduction. – N.-Y., 1970. 24. Þorláks saga // Orignes Islandicae... 25. Þorláks saga A. // Biskupa sögur II. – Reykjavik, 2000. 26. Þorláks saga B. // Biskupa sögur II. – Reykjavik, 2000.

Надійшла до редколегії 22.03.06

М. Парахіна, канд. іст. наук, Т. Полушкіна, канд. іст. наук

ДЕРЖАВОТВОРЧИЙ ПРОЦЕС В УКРАЇНІ: СТАН ТА ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ

На основі узагальнюючих матеріалів розглянуто процес українського державотворення, шляхи його інтеграції у світове співтовариство.

In the article on the basis of summarizing materials the process of Ukrainian creation of the state, ways of its integration, is considered in a world concord.

У ХХ ст. Україна здобувала незалежність двічі. Обидва рази народження самостійної держави було наслідком розпаду наддержави. Однак якщо поява Української Народної Республіки кваліфікується як результат революції, то суверенізація радянської України такою не вважається. Будь-який історик погодиться з визначенням революції як одночасної зміни державної влади і форм власності. Роки, що відділяють нас від 1991 р., є достатньою відстанню у часі, щоб зрозуміти: в Україні трапилося і те, і друге, і навіть третє: влада не просто змінилася, а народилася принципово інша, національна держава.

Сутність перехідного періоду від радянського тоталітаризму до демократії полягає в тому, що в ході усієї сукупності його процесів творяться умови для нового, більш цивілізованого рівня свободи людини. Для суспільства перехідного стану значною мірою притаманні форми співжиття, мислення та поведінки, що склалися у старому суспільстві. Однак масова свідомість усе ж дезорієнтована руйнуванням колишньої системи цінностей. У населення, яке в основній своїй масі опинилося на межі виживання, зростає меркантильність та егоїзм, жорстокість й апатія.

Багатовіковий історичний досвід нашої країни свідчить, що наша держава часто руйнувалася через нерозуміння суспільством та, насамперед, його елітою процесів, що відбувалися. Упродовж останніх років в Україні спостерігається позитивний рух суспільної свідомості від національно-державного романтизму в бік здорового прагматизму. Проте суспільство ще не має чіткого уявлення про головні орієнтири свій поступ, про свої провідні цінності й ідеали. Поки що ведуться лише суперечки щодо тлумачення власного історичного минулого, а також щодо того майбутнього, до якого слід прагнути.

В інтересах консолідації суспільства важливим є формування певного рівня єдності у площині життєвих цілей його громадян. Невизначеність чи заперечення визначеності в питаннях загальнонаціональних духовних орієнтирів створює конфліктний простір і має наслідком небезпечні коливання масових настроїв, розшарування правлячої верстви, поглиблення регіональних відмінностей [5]. Певні спроби осмислено визначити перспективні шляхи реформування суспільства здійснюються здебільшого з використанням таких підходів, які ґрунтуються на зміцненні владних структур та пріоритетах державної економіки, тоді як питання розвитку людини, особистості, творчого потенціалу суспільства, як і раніше, відсутаються на задній план.

Нам необхідно докласти значних інтелектуальних зусиль для формування в нашій свідомості національного бачення, оскільки лише таке бачення здатне віднайти неперехідні цінності життя та висвітлити надійні орієнтири в подальшому просуванні українського суспільства до стабільного і динамічного розвитку. Україні потрібна загальнодержавницька ідеологія, яка не тільки дасть змогу вижити в сучасних умовах, але й відкриє перед людиною

нові можливості для реалізації її прагнень до вільного розвитку. Лише така ідеологія спроможна узгодити інтереси та дії різних соціальних верств і груп населення, окремих людей, виробити в них раціональне уявлення про легітимні шляхи реалізації їхніх інтересів.

Стрижневим положенням сучасної національної доктрини України має стати розуміння того, що українська незалежна держава утворилася не тільки як наслідок тривалого національно-визвольного руху, але і як відповідь на виклики розвитку світової глобалізації. Творення нової, пристосованої до сучасних вимог, системи привело до виокремлення з імперії національно-державних єдностей, що самі визначають власні шляхи розвитку та механізми інтеграції у світове співтовариство.

Під розвитком суспільства слід розуміти насамперед процеси, що забезпечують зростання добробуту, безпеки та духовності кожної людини. Для цього необхідно творення належного середовища, у якому людина могла б реалізувати свої можливості. Ідеться, насамперед, про економічні, політичні, екологічні й інші передумови, про певний тип культурного виховання й освіти, що передбачає накопичення нових знань та удосконалення інтелектуального розвитку суспільства.

На сьогодні існує чимало проблем щодо соціальної політики, її функцій та завдань, удосконалення та ін. Держава, будуючи демократичне громадянське суспільство, намагається поєднувати політику економічних реформ з активною соціальною політикою. Основними завданнями нашої держави, мають бути: зростання рівня життя населення, активний розвиток ринку праці, зменшення надмірної диференціації населення за рівнем доходів, розвиток освіти, культури, охорони здоров'я, але при належному розвитку ринкової економіки, тобто сполучення ринкової економіки із забезпеченням соціальної захищеності людини, захистом її соціальних й економічних прав.

Нова якість українського суспільства вимагає відповідної нової якості системи його цінностей, що мають бути цінностями суверенного буття.

В умовах перехідного періоду необхідною передумовою суспільного прогресу є збереження внутрішньополітичної стабільності та єдності нації. Будь-який серйозний соціально-політичний конфлікт становить загрозу для існування держави і суспільства в цілому. Не припустити розколу громадської думки у корінних питаннях існування нації є головним пріоритетом політики Української держави.

Суверенітет України склався як суверенітет національно-державної єдності, підґрунтям якої є історична пам'ять. Проте правда про історичну пам'ять українського народу для багатьох громадян України є істотно звуженою, а то і спотвореною російсько-радянською імперською моделлю історії, і це становить значну небезпеку для національно-державної ідентичності України. Боротьба за історичну пам'ять на сьогодні залиша-