МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ КИЄВО - МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ

ФАКУЛЬТЕТ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

КАФЕДРА КУЛЬТУРОЛОГІЇ

Кваліфікаційна робота

освітній ступінь – бакалавр

на тему: **« Межа та перехід в традиційній культурі давніх скандинавів та кельтів: кроскультурна компаративістика»**

Виконала: студентка 4-го року навчання,
Напряму підготовки: 034 Культурологія
Король Дар’я Русланівна

Науковий керівник: Король Денис Олександрович,
Доцент, к. культурології

Рецензентка: Сом-Сердюкова Олена Миколаївна,
Кандидат мистецтвознавства, доцент,
Associate professor at junior high school in Sola, Norway

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 20__ р.

Київ – 2021

ЗМІСТ

ВСТУП 3

РОЗДІЛ І. Обґрунтування дослідження ролі лімінальних кордонів та акту переходу у давніх культурах Ірландії та Скандинавії 9

І.1. Комплексність заявленої проблематики в дослідженнях давніх кельтської та скандинавської культур 9

І.2. Історіографія та методологія аналітики ролі лімінальності та процесу «переходу» у давніх скандинавського та ірландського народів 13

РОЗДІЛ ІІ. Поняття межі та переходу в культурі давніх скандинавів 27

ІІ.1. Сприйняття скандинавами кордонів та меж в контексті поховальних обрядів та традиційної архітектури 27

ІІ.2. Роль межі та акту переходу в традиційних текстах давніх скандинавів 37

ІІ.3. Метафізичність понять «межа» та «перехід» у традиційній міфології Давньої Скандинавії 43

РОЗДІЛ ІІІ. Кроскультурна компаративістика ставлення до поняття «межі» та «переходу» у скандинавів та давніх ірландців 52

ІІІ.1. Перехід та межа в давньоірландській наративній традиції 52

ІІІ.2. Лімінальність у міфопоетичній традиції давніх ірланців. Роль поета-філіда в міжсвітовій комунікації 62

ІІІ.3. Топографічний «межовий» розподіл Ірландії 71

Підсумки: спроби крос-культурної компаративістики: «межа» та «перехід» в культурах давніх скандинавів та давніх ірландців 75

ВИСНОВКИ 87

БІБЛІОГРАФІЯ 90

ДОДАТКИ 98

ВСТУП

Тематику меж, кордонів та акту переходу часто вивчали європейські археологи, дослідники фольклору та міфології, стверджуючи, що протягом всієї еволюції людина надавала оточуючим предметам соціальної значущості та антропоморфності в контексті лімінальності. Це дуже помітно особливо у візуальному та прикладному мистецтві, назвах жител та їхніх конструкціях, назвах господарчого реманенту, релігійних уявленнях. Доволі часто речі з категорії господарчого реманенту брали участь в ритуалах, аби набути певних мета-значень в контексті створення кордонів, сепарації простору.

Межі та кордони – це елементи багатоякісних штучних значень, яких вони почали отримувати ще від часу створення перших будівельних конструкцій давнини. Роль лімінальних меж та поділу простору, створення порталів як доволі закритого фізичного, але відкритого метафізичного простору, набула ще більшої значущості та сакральності, особливо в контексті побудови перших будівель для ритуально-апотропеїчних, захисних чи побутових цілей.

Простір як об’єкт культурологічного дослідження беззаперечно заслуговує на всебічний порівняльний аналіз по всіх важливих комплексах лімінальних елементів. Проте наше дослідження звужене обсягом, тому ми вирішили зупинитись виключно на межі, кордонах та акті «переходу» як символах сакралізації простору, його розмежування, а також на символіці порталів особливого призначення [14]. Найбільш структурована етнокультурна специфіка властива прикладам трьох регіонів, що ми досліджуємо, а саме Давній Ірландії та частково Уельсу (з II ст. н.е.), а також Давній Скандинавії (з VI ст. н.е.). Проведені аналіз та компаративістика семіотики житлових конструкцій та поховальних споруд досліджуваних регіонів містить незвичні подібності, які часто виокремлювались в парадигмі міфопоетики та структуруванні культових споруд.

Лімінальні елементи - межі та акт переходу між просторами – часто є ключовими елементами системи символів, що мають бути досліджені в контексті сакральної ролі кордону. В світовій, переважно в західноєвропейській науковій думці, дослідження символізму «переходу» та кордонів в просторі є добре розвиненим, проте в Україні та більшості пострадянських країн вивчення символізму кордонів є менш розвиненим та менш популяризованим археологічним, культурологічним дискурсом, що сильно звужує площу для культурологічних досліджень загалом.

Вивчення значення порталів як точки переходу між просторами в скандинавській та давніх кельтських культурах дає змогу дослідити уявлення народів та стан їхніх суспільств, зокрема беручи за основу міфологію, релігійні вірування, а також наративні джерела, дохристиянського періоду. Більш того, дослідження зможе посприяти виявленню впливу символізму лімінальності простору на вірування та менталітет населення територій на послідовних за хронологією історичних етапах.

Нам також важливо проаналізувати різні види методик, підходів та історію їх використання у вивченні концепту «сепарації» в архітектурі та мистецтві для пояснення причини створення штучного розподілу сакральних просторів, що були невід’ємною чатиною ритуальних практик у давніх скандинавів та кельтів, а також для більш точного датування.

Водночас символіка кордонів та меж, перехідного простору була обрана нами частково через помітно різне тлумачення ролі міжпросторових порталів в залежності від релігійних вірувань, регіону, країни та міфічних вподобань людей, а також через прагнення виявити особливості віри в сакральні релігійні значення. Портали мали особливий статус у повсякденному житті мешканців Ірландії та Скандинавії: вони використовувались на полюванні, у воєнних процесах, для створення просторових меж в будинках, у релігійних поклоніннях. Цей аспект може бути пов’язаним зі швидким поширенням зацікавленості

вчених європейських країн та Півночі в цьому дискурсі наративних та археологічних джерел. Ми розглядаємо портал (ворота, проходи) як сакральний матеріальний символ, що в процесі свого створення людиною набував всієї повноти значень.

Тому **актуальність** нашої роботи полягає у дослідженні семіотики лімінальності у давньоірландському та скандинавському монументальному мистецтві та обрядовій символіці, а також ролі порталів в міжпросторовому акті переходу. Важливою частиною дослідження є аналіз та компаративістика ролі проходу в архітектурі на віддалених культурних ареалах. Також ми зосередимось на окресленні досліджень цієї теми у вчених періоду християнства, взаємообміні інформацією між науковцями із суміжних сфер задля створення «культурної мапи» кельтського та скандинавського народів. Таким чином, зацікавлені в темі дослідники отримають необхідну інформацію для всебічного вивчення культурної концепції лімінальності. Отже, саме через це обрана проблематика дослідження є досить актуальною на цей момент.

Ступінь наукової розробки. Тематику символіки кордонів, їхнє уособлення в воротах та дверях в наративних джерелах розглядали відомі вчені Х. Елліс-Девідсон, А.Нордберг, М. Міленіна. Варто також зазначити дослідників ритуальної проблематики за матеріалами археологічних розкопок в Скандинавії - Дж. Фергюссона, А. Нордберг, М. Джердса, А. Андерса, М. Хем Еріксон, що в своїх працях проналізували пам'ятки археології Скандинавії. Слід згадати науковців К.-Дж. Сйоргена, К. Мітчелл, Дж. Кері та В. Батлера-Йейтса, чиї наукові доробки на тему міфологічного та релігійного значення кордонів, архітектурної символіки в Давній Ірландії та країнах Скандинавії найсуттєвіші. Важливу частину роботи було приділено тематиці ролі кордонів, розподілу територій в реальному фізичному та міфопоетичному просторах в кельтських країнах: тема найбільше вивчена вченими В. Шемшуком, В. В. Демецькою, С. В. Шкунаєвим, Х. Доннаном. Крім цього, народні уявлення про смерть,

загробний світ як місце перебування душі після смерті, та саму душу, культ предків як Давньої Ірландії, так і Скандинавії, досліджені з науковими доказами в роботах В.Тернера, В. ван Хотума, Є. Мелетинського та ін.. Далі також потрібно зазначити вчених-дослідників реалізації міфологеми смерті в антропології і психології – Дж.Пітерсона, К.Петтіджона, П. Зигмантовича, Ґ.Радванського, Важливою для дослідження так само можна розглядати тему узагальнення народних вірувань про перебування душі після смерті, а також пов'язаної з цим символіки порталу в міфології - досліджувалось А. Андерсом, А. Норбергом, О. Сюндквістом, В. Петрухіним, А. Андерсом та ін..

Проведений аналіз та переклад літератури, міфології, вивчення та наукового датування архітектурних пам'яток показав недостатню багатовекторність наукового розуміння відповідної проблематики, що є одним з аргументів для проведення цього дослідження.

Тому **об'єктом** нашого дослідження є символіка межі, кордонів та акту переходу в релігійній, політичній, мистецькій та культурній сферах Давньої Ірландії, Уельсу та Скандинавії.

Предметом дослідження є прояв межі, кордонів та акту переходу в пам'ятках міфології та архітектурних старожитностях стародавніх Ірландії, Уельсу та Скандинавії, їхні подібності та відмінності.

Мета дослідження – проаналізувати символіку межі, порталу, переходу у кельтів та скандинавів; провести кроскультурну компаративістику їхньої ролі в космології, архітектурі, мистецтві та релігії.

Відтак, **завданнями** цього дослідження є:

1. Проаналізувати та порівняти відомі знайдені археологічні артефакти – штучностворені лімінальні розмежування, їхні спільності та відмінності.

2. Дослідити текстологічні паралелі використання «лімінального» символізму, його сакралізації у досліджуваних народів.

3. Порівняти сакральність концепту лімінальної символіки кордону, межі у різних країнах.

4. Проявити особливу роль сакрального символу акту переходу як важливого ритуалу ініціації, медіації в ментальності скандинавських та кельтських народів та перцепції ними навколишнього світу, поділу світу на дві частини: світ живих і світ мертвих.

5. Описати місця археологічних розкопок та віднайти свідчення практики використання вірувань у важливість лімінальності простору в ритулах, культах предків, поховальних традиціях.

6. Визначити достовірність згадок метафізичних кордонів в наративних джерелах, епосі, рукописних джерелах VI-XIX століть.

7. Описати специфічні характеристики зображень, відтворених на монументальних памятках історії та культури Ірландії, Уельсу та Скандинавії, на архітектурних конструкціях дверей, порогах та інших лімінальних частинах штучностворених просторів.

8. Знайти подібність свідчень, аналогічність згадок кордонів, меж між світами в наративних джерелах і в матеріальному мистецтві.

9. Охарактеризувати прихований символізм перехідного простору в поховальних практиках, культі предків.

10. Виділити головні риси представлення лімінальної символіки кордонів, розділення просторів в мистецтві та архітектурі Ірландії, Уельсу та Скандинавії.

11. Розкрити та порівняти особливості методів розгляду проведення кордонів та меж, процесу переходу між просторами у різних вчених.

У дослідженні використані наступні **методи**: компаративне дослідження артефактів та міфологічних сюжетів; порівняльно-типологічний аналіз; кроскультурна компаративістика; порівняльно-іконологічний аналіз;

структурно-семіотичний; семантична компаративістика; дослідження вербальної та візуальної образності міфологічної, лімінальної символіки.

Наукова новизна. Ця робота пропонує новий погляд на концепцію «переходу» в кельтському та скандинавському давніх суспільствах, також на його значення та тлумачення крізь призму міфологічних уявлень та релігійних вірувань давніх народів. Як вже було згадано, досліджуваний дискурс недостатньо вивчений науковцями через нестачу якісного перекладу наукових матеріалів та нестачу матеріалів у сфері досліджень культу предків та релігії давніх ірландців загалом.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, 3 розділів, підрозділів, висновків, бібліографії та додатків. Загальний обсяг курсової роботи становить 104 сторінки, із них 8 сторінок – бібліографія, що налічує 81 найменування.

РОЗДІЛ І. Обґрунтування дослідження ролі лімінальних кордонів та акту переходу у давніх культурах Ірландії та Скандинавії

І.1. Комплексність заявленої проблематики в дослідженнях давніх кельтської та скандинавської культур

Лімінальність та окреслення кордонів завжди були важливим аспектом у вивченні культур давніх суспільств. Зокрема, популярним напрямком для досліджень була міфопоетична традиція народів, що могла розповісти про давні вірування, а також наголосити на важливості лімінальності та розмежування просторів. З поміж дослідників, що вивчали цей аспект культури давніх скандинавів, варто згадати з пострадянського простору таких вчених: А. Я. Гуревича, І. В. Калініну, М. Колінько, Є. М. Мелетинского, А. А. Хлєвова, а також Т. Карсона, В. Тернера, що вивчали подібну тематику через призму американської наукової думки [4; 10; 12; 17; 18; 25; 37; 78; 79].

З поміж тих, хто вивчав міфопоетику у давніх ірландців, першочергово варто згадати вчених братів Алвіна та Брінлі Ріс, чиї дослідження лімінальності та поділу в ірландській міфопоетичній культурі містять багато новизни [23]. До того ж, в цьому контексті варто зазначити вчених, чий доробок з цієї теми доволі значний: Г. В. Бондаренко, С. В. Шкунаєву, М. Хіні, Р. Кірні [3; 28; 43; 46]; з французьких дослідників міфопоетики ірландців варто виокремити C. Maignant, M. Ó Laoire, O. Szerwiniack, погляд яких, хоч і помітно відрізнявся від попередньо зазначених вчених, але допоміг подивитись на деякі аспекти культури з іншого боку [38; 53; 58; 74]. Окремо варто згадати дослідника фольклору та поета В. Батлера Йейтса та його роботу «Fiabe irlandesi» (італ. Ірландські казки), що були корисними в огляді культурних відмінностей традиційної міфології ірландців [35].

Вагомою частиною моєї роботи також є дослідження ролі порталів та дверей в духовній та матеріальній культурі давніх скандинавів та ірландців. Щодо

першої тематики, потрібно згадати дослідників А. Гуревича, М. Міленіну, Х. Елліс-Девідсон, М. Хем Еріксон, А. Нордберга та К.-Дж. Сйоргена, науковий доробок яких найбільший [4; 19; 39; 44; 56; 75]. В дослідженні цієї сторони культури у кельтів науковий «прорив» зробили С. В. Шкунаєв, R. Johnson-Sheehan, P. Kennedy, роботи яких були корисними для створення паралелей зі скандинавською культурою [28; 45; 47].

Процес переходу як важливий культурний акт лімінальності досліджувався детально вченими А. Ю. Бізєєвим, А. Геннепом, О. А. Зотовим, В. Малаховим, А. А. Нивнєю та Дж. Кері, що досліджували акт переходу як ритуал в контексті символізації простору як Ірландії, так і Скандинавії [2; 6; 16; 20; 36]. Більшість з них розглядали «перехід» як основне поняття для аналізу трансформаційних процесів в культурі. Важлива частина досліджень були зроблені у сфері вивчення культурних відмінностей та топографічних кодонів у фізичному просторі обох культурних ареалів.

Роль семіотики в контексті лімінальності у давніх скандинавів та кельтів була першорядною темою для досліджень у А. Я. Гуревича, М. А. Загібалової та Х. Моленаар, що розглядали в роботах діалектику ролі долі в лімінальності [4; 7; 55]. Вчена М. А. Загібалова яскраво виокремилась як дослідниця антропологічного аспекту кордону, зокрема в актах карнавалізації простору та номадизму в Давній Ірландії та Скандинавії, що допомогло нам розширити поле для дослідження культурного аспекту ролі кордонів [7]. Вчений О. Шевчук зробив спробу дослідження соціокультурного феномену кордону, його видів, а також способів подолання [26]. Окремо варто зазначити Х. Моленаар, що, в свою чергу, зробила інноваційне дослідження у розгляді концентричного дуалізму простору як переходу між лінійною та циклічною репрезентацією життя та смерті в скандинавській міфології. Огляд робіт дослідниці був корисним для загального огляду понять межі та кордону.

Окремою частиною дослідження цієї роботи був розгляд межі між світами як лімінального простору між Світом живих та Світом мертвих, акту переходу між ними та ролі міжсвітових медіаторів. Такі дослідники як В. Демецька, А. Геннеп, О. А. Зотов, І. В. Калініна, М. Колінько та Т. Карсон, зробили важливий внесок у вивчення ролі межі між світами живих та мертвих, зокрема вони провели кроскультурний аналіз та дослідили ролі свого-чужого просторів в політичному, культурному та соціальному контекстах [5; 6; 9; 10; 12; 37]. Вчена І. В. Калініна зокрема зробила свій внесок у вигляді досліджень концепції життя-смерть в сакральному просторі архаїчної культури давніх народів [10]. Водночас дослідниця М. Колінько розглянула двері як метафору зустрічі культурних світів [12]. В решті решт, дослідник Т. Карсон також дослідив лімінальний простір між світами, але зробив наголос на його важливості в релігійному просторі [37].

Поряд з метафоричним дослідженням лімінальності простору, його меж та кордонів, а також актом переходу як способом поділитись знаннями з потойбічним світом і навпаки, інша група дослідників сфокусувалась на вивченні ролі «межі» та «переходу» в поховальних практиках кельтів та скандинавів. Серед них варто згадати вчену М. Міленіну, що в своїй роботі розглядала динаміку давньоскандинавського поховального обряду та ролі в ній лімінальності; також В. Я. Петрухіна, що писав про характеристику уявлень про Інший світ в період існування вікінгів у Скандинавії (IX–XI ст.). До того ж, свій внесок зробили А. Андерс та Л. Бінфолд, що дослідили роль дверей як «лімінального» атрибуту у поховальних практиках о. Готланд та загалом роль поховальних практик та їхній потенціал у вивченні простору [19; 22; 29; 33].

Одними з найважливіших робіт в межах мого дослідження ролі лімінальності в міжсвітовій комунікації були праці Х. Р. Елліс-Девідсон та М. Хем Еріксен, остання також розглядала роль дверей та порогів в контексті переходу душі між світами [39; 44]. Тут також варто згадати вчених А. Нордберга та К. Г. Сйоргена, що дослідили роль могили як лімінальної точки між світами, ідейно

протилежними просторами [56; 75]. На жаль, дослідників лімінальності у поховальних обрядах давніх кельтів було небагато, однак можна виділити R. Kearney, яким було розглянуто роль «переходу» між світами, а також роль могил як простору «між» [46].

Варто окремо згадати дослідників, що вивчали психологію лімінальності та простору, а також її вплив на свідомість людей – Г. Радванського та Д. Коупленда, що в 2006-2011 рр. вивчали роботу пам'яті в умовах віртуальної візуальної реальності [59-65]. В практичних дослідженнях люди мали запам'ятовувати та відтворювати інформацію переходивши через поріг дверей. Увагу експериментаторів привернуло те, що, як виявилось, люди гірше запам’ятовували та згадували коли переходили з однієї візуальної кімнати в іншу. Дивним чином двірний прохід негативно впливав на їхню пам'ять [3; 59-61]. Найцікавіше, що такий ефект від двірного проходу спрацьовував навіть коли людина тільки уявляла свій прохід через двері [3; 14; 58].

Багато вчених-скандинавістів та дослідників культури кельтів прирівнювали символіку лімінальності до символу несвідомості, переходу, до стану тіла в небутті. Детально проаналізувавши всі згадані в моїй роботі наукові праці дослідників культури кельтів та скандинавів, можна виокремити основні деталі поховальних обрядів та ставлення тогочасного населення до смерті. Особливо вражаючі характеристики обрядів були помічені у період вікінгів в Скандинавії та в архаїчний період в Ірландії та Уельсі [14; 38; 74].

Загалом, сама роль семіотики в концепції існування лімінального простору між світами, роль дверей та порталів у скандинавів досліджувалось великою кількістю вчених з Європи та Скандинавії. Схожі аспекти в кельтській культурі - межа, акт переходу та портали між світами - особливо глибоко вивчались в період XIX-XX ст. відомими дослідниками Ірландії, Уельсу, а також Франції. Більш того, вірування та лімінальна архітектура у кельтів загалом, а також окремо у ірландців, вивчались найбільше в кін. XIX - на поч. XX ст. Все ж

кельтський культурний ареал став зацікавлювати вчених для досліджень в сер. XX – на поч. XXI століття.

І.2. Історіографія та методологія аналітики ролі лімінальності та процесу «переходу» у давніх скандинавського та ірландського народів

В людській природі завжди було прагнення зрозуміти все, що відбувається навколо. Почасти цей процес полягав у контролюванні змін в просторі та того, як ці зміни впливали на наявність інформації про ситуацію в певний проміжок часу. Згадані в нашій роботі вчені та психологи переважно використовували стратегію сприйняття того, що в наукових колах називають ситуаційною моделлю, і застосовували її в ситуації, коли людина взаємодіяла з реальним світом [38; 50; 54; 59-65].

В дослідженні психологічного впливу кордону між просторами використовувалась ситуаційна модель перспективи (Ґ.Радванський)[59-65]. Згадані ситуаційні моделі є розумовими уявленнями в ролі розумових симуляцій, що фіксують в русі функціональні з’єднання між суб'єктами.

Деякі з авторитетних дослідників стверджують, що люди можуть взагалі не впливати на просторові зрушення, зокрема у випадку віртуального середовища [2; 3; 6; 20; 30; 80]. Переважно це відбувається, коли простір для людини попередньо не відомий. Через те, що визначити просторові зміни доволі складно, може виникнути відсутність відчуття руху між просторами. Інша думка полягала в тому, що коли люди знаходяться в реальному просторі, де все легкодоступне, вони можуть доволі легко змінювати простір навколо [23; 42].

Питання методології пізнання духовного світу, світогляду архаїчних і традиційних культур особливо знаходять актуальність в культурології. У археологів і етнографів семіотичний напрямок отримав найбільше визнання у вивченні явищ скандинавської та кельтської культур. Світоглядні універсалії

проявляються у них в базових уявленнях про будову Всесвіту [10, с.54-56; 14]: відповідні уявлення втілюються в таких універсальних знакових комплексах, як «світове дерево», антропоморфних та зооморфних символах [4].

Але спроби зрозуміти сенс зображень світу через способи символізації очікуваного успіху не мали. Стало очевидним, що, використовуючи такий метод, вчені не отримують нових данних про смислове поле досліджуваної культури [14; 22, с. 123-127]. В цьому контексті, для археологів нерозуміння духовного світу давніх суспільств було обумовлено втратою багатьох компонентів досліджуваних культур. Основні непорозуміння через нестачу літературних джерел були викликані відсутністю загальної теорії [13, с. 104-106;14].

Давно було помічено, що міфологічна думка сконцентрована на таких «метафізичних» проблемах, як доля, таємниця народження і смерті, т.д.. [19, с. 169]. Однак архаїчні образні уявлення розглядаються тільки як «думки про народження, життя і смерть поряд з віруваннями, міфами, обрядами» [11; 19]. В культурології відсутнє поняття архаїчної світоглядної «концепції буття - життя-смерті». Хоча сама по собі проблема смерті привернула до себе особливу увагу вже в середині 1960-х рр. в дослідженнях історії ментальностей, де було виявлено, що смерть – це не тільки сюжет історичної демографії або богослов'я і церковної дидактики [11]. Це також уособлення успішного переходу між світами. Смерть була визнана великим компонентом культури, на який проектувалися всі життєві цінності [9; 11]. На думку деяких вчених, ставлення до смерті є свого роду маркером характеру цивілізації [20; 58, с. 157-165].

Відомо, що для інтерпретації світосприйняття давньої людини археологам потрібно було подолати певні стереотипи. Деякі з них використовували екологічний підхід, що враховує співіснування давніх людських колективів з іншими групами людей та тварин, аби змінити сприйняття пам'яток культур давніх народів. Наприклад, вчений А. Ю. Бізєєв зокрема, використовуючи в дослідженнях такий підхід, дотримується точки зору, що страх мертвого

поширений у всіх народів й на всіх історичних етапах [2, с. 97-98; 14]. Власне тому в усіх культурах люди прагнули відмежувати себе від померлих всіма можливими способами. За словами вченого Т. В. Кулікової, поїдання померлого могло бути не менш лімінальною ритуальною дією, ніж саме поховання [15, с. 386]. Одночасна поява обрядів поховання залишків вважається новою сходинкою в розвитку людської свідомості [17, с. 387]. Але і для більшості епох поховання - це далеко не єдиний спосіб поводження з останками померлих.

Цікаво, що погляди про життя виявилися не тільки пов'язані з поглядами про смерть, але вони базувалися на них. Життя в архаїчних поглядах сприймалось як шлях до смерті, до предків. У розвитку архаїчних уявлень про життя і смерть нами були виділені дві образні системи [10, с. 54-59]. Змістом першої подібної системи є життя-смерть певного ідола народу, наприклад, тотема. В цьому випадку, смерть - відхід в сутності звіра, а народження - прихід, також у вигляді звіра [6]. «Шлях» характеризує просторово-часові уявлення в такій семантичній системі. Буття ж усвідомлювалось як «шлях», що узгоджується з актом розмірковування.

Формування другої образної системи пов'язано з кардинальними змінами культури, зокрема початком наявності постійного місця проживання. В другій семантичній системі просторові уявлення визначаються образним поняттям «центру». Тут постає питання про первинність світоглядних образних концепцій буття - життя-смерті по відношенню до архаїчної будови світу та світоустрою загалом. У структурно-семіотичних дослідженнях системність є радше іманентною властивістю культури [5, с.4-8], а сприйняття аморфного, безструктурного простору зводяться до нейрофізіологічних елементів просторової орієнтації [21, с.142].

Тобто у людини-представника давніх культур вже спочатку передбачається присутність світоглядних «образів світу». Однак, етнографи неодноразово відзначали фрагментарність та безсистемність уявлень картини світу в

традиційному світогляді, де образні уявлення про життя і смерть, навпаки, при всій їхній варіативності, характеризуються цілісністю і універсальністю [23, с.186].

Звернення до духовного світу архаїчних і традиційних культур, попри професійну зацікавленість археологів та етнографів, викликано тим, що широкого поширення навіть за межами наукового співтовариства отримало філософське уявлення, виражене, мабуть, найбільш чітко на початку 1990 р. А. Арутюновим: «Світ сучасної людини, нехай освіченої, начитаної та інтелігентної, набагато більш бездуховний, ніж світ людини, що зберіг цінності традиційної культури» [10, с. 54-55].

Світоглядні концепції буття знаходять прояв в обрядах циклів життя, згаданих в традиційних культурах. Ці обряди, що отримали, по Ван Генеппу, назву «перехідних», об'єднують колізію життя-смерть [6; 10]. Відомо, що мотиви народження, появи нового життя - елемент похоронної обрядовості архаїчних народів [6, с. 37-83]. Тобто межа між життям та смертю була помітною частиною повсякдення усіх давніх народів. Завдяки ідеям Ван Генеппа були пояснені елементи, що повторювались в різних обрядах.

Саме в цій сфері можна припускати збереження найбільш архаїчної семантики, хоч її отримання є дуже ускладненим. Розуміння образних уявлень полегшене тим, що вони втілюються в речах традиційної культури. В історичній семантиці, предметом вивчення якої є світоглядні смисли разом з практикою, релігійною вірою, таємничою силою божества, поняттям священного - нумен протистоїть поняттю світоглядної концепції буття [10;12]. Сакральне розглядається як глибинний сенс світогляду культури.

Тобто, семантичний спосіб - це узагальнення людського мислення. В такому випадку, якщо міфологічне, властиве практичному мисленню - це тип мислення, де уявлення про кордони, межі між двома просторами або протиставними

поняттями відображають співіснування людських колективів з потойбічними спільнотами, то уявлення про смерть є ірраціональним [10;39].

Раніше люди не володіли абстрактним, теоретичним мисленням. Очевидно, що ними рухало не прагнення пояснити незрозумілі явища. Однак, колективні роздуми все ж були йому життєво необхідними. Смерть, безсумнівно, завжди хвилювала людей. Тобто колективне ритуальне, символічне переживання смерті - це суто людська сфера поводження. Загалом, перша колективна, спільно пережита думка - це думка про смерть [10; 64].

Найдавнішим уявленням про смерть відповідала символічна знакова поведінка, об'єднуючий колектив. Протягом всієї історії людства поховальний обряд з певними ритуалізованими діями, включаючи поминання, був найбільш стійким елементом культури. Саме похорон до нашого часу є культурно-соціальною подією, що збирає знайомих і родичів разом, тобто одночасно є медіальною подією [12, с. 11-18]. Образні концепції життя-смерті - концепції буття, з найдавніших часів визначали сенс життя, духовність традиційних та архаїчних культур, глибинні смисли світогляду. Це те, що допомагало пояснити сприйняття людьми концепції смерті як такої. Відмова ж від смерті є основним догматом всіх релігій. По суті, процес вшановування святих є продовженням традиції архаїчного образного розуміння життя як шляху до предків, усвідомлення буття як «шляху життя-смерті» [2].

Схоже положення більш чітко виражене у О. А. Зотова та В. Р. Кабо: «Раніше людина в суспільстві дивилась на себе як на живе втілення міфологічного предка. Міфологічне минуле було одночасно і сьогоденням, і майбутнім, воно відтворювалось в кожному новому поколінні, цикл повторювався знову» [9, с. 93-103]. Такий акт ототожнення себе з предками є знищенням кордонів між світами.

Проте О. А. Зотов вважає, що «в давніх культурах лежать витоки і поняття священного, навколо якого кристалізується релігія та без якого вона не існує [9,

с. 97-102]. Він ставить перед собою завдання реконструювати первісну релігійну свідомість в її становленні [9, с. 93-103]. Іншими словами, з одного боку, стверджується, що соціальна організація давнього суспільства була нерозривним чином пов'язана з релігією, а з іншого боку, мала відокремленість сакральної і профанної сфер в давніх культурах [3, с. 25-49; 5, с.5-8]. Похоронні обряди, як правило, дослідники пов'язують з релігійними уявленнями.

Дослідження поховальної сфери та тематики смерті почались з чітко окресленого огляду поховальних конструкцій. В останні роки, з допомогою методів археологічних розкопок, такі археологи як М. Колінько, О. Шевчук, Т. Карсон, О. Сюндквіст в своїх роботах вивчали різноманітність типів гомології між інформацією, що була виражена через матеріальну культуру давніх ірландців та скандинавів століттями раніше. Вона була отримана з археологічних записів та рукописів, що містять аналогічні згадки. Особливо потрібно звернутись до обговорення гомології зв’язку між порталом (присутність конструкцій дверей та проходів в житлах, на ритуальних стоянках та цвинтарях), сакральним місцем, та поховальними ритуальними практиками, згадки яких наявні в багатьох наукових записах з археології [12; 26; 37; 53; 56; 81].

Тобто, в контексті простору досліджувалась архітектура порталів, стел та проходів в поховальних традиціях. Коли місцезнаходження поховальних стел було точно відомим, вчені стверджували, що вони розміщувались переважно у перехідній, «медіальній» зоні між двома територіями [11; 39]. Через цей поділ діаметрально різних територій, великі поховальні стели вважались порталами між світами, як пропонувала І. В. Калініна [11; 41]. Її аргументи основані на архітектурних конструкціях норвезьких дверей церкви Урнес - ставкірке XI ст. (тип середньовічних дерев’яних церков) з подібною формою замкової щілини, а також на деяких шведських могилах вікінгів, де присутні конструкції двірних рам або воріт (*Див. Додаток 1*). У її новаторській статті «Концепция жизни-смерти в сакральном пространстве архаической культуры» вона також вказує,

що двері - це звичний архетип для позначення переходів та кордонів, особливо в контексті культурних переходів [10; 42, с. 23-37; 51].

Велика увага зосереджена також на орнаменті «міжпросторових каменів», де часто присутні сцени з норвезької міфології, зокрема Царство смерті. Дослідниця М. Хем Еріксон стверджує, що розміщення каменів грало важливу роль. Камені зазвичай мали чітко окреслену форму і були розміщені як «природна» частина пейзажу [44; с.187-193]. Подібне розташування та функції мали також звичайні проходи. Нещодавні дослідження наводять на думку, що XI ст. з о. Готланд в XI ст. використовували їх у більш старших дохристиянських віруваннях [40; 79; 80].

До того ж, в дослідженнях часто робили акцент на ролі осі в похованнях, що було поширеним явищем в певних районах Ірландії та Скандинавії. На жаль, вченим нашого часу досі важко знайти правильну інтерпретацію цього явища (М. Джердс, П. Пірсон, Річардс, Р. Маретт); це сфера, яку ще варто досліджувати [42; 44; 52]. В цьому дослідницькому контексті, в своїй праці М. Джердс обговорює поховання біля південно-західних порталів: в такому похованні мертвих ховали «на порозі» до Світу смерті [42, с. 123-129]. Однак, щодо такого твердження виникало багато дискусій, адже паралельно існувало багато стратегій для забезпечення належності смерті [42, с. 127-129].

Поряд зі скандинавськими просторовими «медіаторами» варто згадати аналогічні дослідження в ірландській поховальній культурі, де вчені досліджували традиційні ірландські камені – традиційні хрести манкс, що містили символічні елементи з міфопоетики давніх ірландців (*Див. Додаток 2*). Дослідники H. Donnan, R. Johnson, досліджуючи роль таких символік як елементів прикордонного переходу між світами, спершу прагнули пояснити роль в них семантичного підґрунтя [23; 38; 45]. Початковою метою для них було дослідити традиційні наративи, аби згодом виокремити початковий привід для

створення таких кам’яних хрестів, що використовувались в різноманітних традиційних обрядах: від поховальних до коронацій володарів.

Варто враховувати, що скандинавські, так само, як і кельтські похоронні звичаї, були частиною місцевої ідеології та міфології. Їхня міфологія, не пропонуючи очевидних тлумачень ритуалів смерті, надає конкретний ідеологічний вимір як фон для інтерпретацій. Особливою проблемою є те, що найбільш відповідні похоронні тексти були написані у межах пізнього християнства (в Ісландії та Ірландії протягом XI - XIII ст.), а достовірного їхнього перекладу досі не було зроблено (M. Gerds, M. Heaney) [42; 43].

Щодо культу предків, то письмові джерела з Ісландії та Скандинавії містять велику кількість посилань до нього, але ми повинні враховувати, що всі ці джерела - християнські, тобто записані вже після його введення. Основною причиною чому культ предків часто згадувався в цих джерелах було те, що після офіційного введення християнства віра в різних надприродних істот зберігалась ще протягом довгого часу [45; 81].

Вчені-дослідники релігії кін. XIX – поч. XX ст. часто розглядали релігію кельтів та скандинавів як таку, що зароджувалася в примітивних поняттях та згодом переростала в більш глобальні релігійні рухи. Таким чином, антропологічні та етнографічні дослідження під впливом нової теорії еволюції мали великий вплив на дослідження вірувань. Погляд на роль та розвиток релігії з тих часів став набагато складнішим [14; 38, с. 209-217; 48]. Для більшості релігіознавців стало зрозуміло, що релігійні ідеї по-різному взаємодіють з іншими частинами суспільства попри те, що присутня різниця у сприйнятті ролі релігійного досвіду [50; 70; 77].

В другій пол. XX ст. скандинавські археологи, також через вплив археології та епістемології, рідко займалися віруваннями та релігією. В них, однак, був великий інтерес до вивчення есхатології та релігії [70]. Приділення уваги після появи постпроцесуальних рухів та формування пізнавальної археології в останні

роки призвело до того, що інтерпретації символізму, релігії, ритуалу були інтегровані в усі роботи з археології, що, в свою чергу, призвело до часткового знецінення змісту [14].

Основними перешкодами у нас в дослідженнях релігії та вірувань, що пов’язані з поняттями «кордону», «межі» та актом переходу, є часові рамки та мовний бар'єр, що дозволяє використовувати літературу в більшості випадків написану тільки англійською мовою, хоча суттєвий науковий доробок присутній і у французькій, італійській наукових школах [78, с. 29-51].

Історичні письмові джерела за цією тематикою використовуються доволі рідко, адже досить мало джерел посилаються безпосередньо на неї. Письмові джерела такого типу часто можуть бути культурно упередженими ідеологією автора. Проте дослідники виявляються більш обізнаними щодо таких проблем коли звертаються до письмових джерел, ніж тоді, коли наближаються до нейтральних археологічних [78; 81].

Інша проблема полягає в тому, що у сучасному світогляді вчені схильні розглядати сакральні/несакральні значення та функції об'єктів окремо [78, с.8-10]. Англійські вчені та археологи, зокрема і Ф. Барт, критикували таку тенденцію розділення побуту та ритуалу [30; 31]. Вчені розуміють, що ритуалізована поведінка є основоположним базисом людської культури. Ритуали, зокрема релігійні, відображають структуру суспільства, що створило їх, та сприяють кращому вивченню минулого [31, с. 141-146].

Щодо перешкод у вивченні наративної культури кельтів, то проблемними дослідження ірландської міфології та ритуалів можуть бути через неточність мовних джерел. Насправді, дуже важко пов’язати кельтську міфологію виключно із самою собою, не зважаючи на інші міфології. Бретонську та гельську мови важко перетворити на єдине ціле, оскільки вони обидві є відображенням набагато старшого та давно загубленого кельтського кореня. Це тому, що кельтська мова - дуже широке поняття. Згадуючи скандинавські мови,

дослідження є набагато конкретнішими, але для порівняння з кельтською дійсно потрібно згадувати германську мовну групу загалом [36; 71, с. 314-357].

Оскільки кельти не мали єдиної спільної мови для писемних наративів, більшість того, що відомо науковцям, було написано християнами. Це означає, що хоча деякі кельтські легенди були зрозумілими, вони в основному стосувались героїв, а не богів, про яких християни не любили писати (норвезькі боги були винятком з правила, але навіть вони не були захищені від впливу християнства). Це означає, що, хоча ми маємо чіткі записи про героїв міфології та історії, про народ Туату де Даннан, вони часто доволі заплутані. До того ж, зазвичай те, що вже відомо вченим, навіть не згадує їх як створінь з божественним началом, а просто як звичайний давній народ [36; 40]. Ця дискусія основана переважно на прикладах з середньовічної ірландської літератури, з частковим, але далеко не всебічним використанням матеріалів з Уельсу та ірландського фольклору [36; 81].

Цілком можливо, що перепони у філологічній інтерпретації багатьох імен в кельтській та інших ранніх літературах, частково пояснюється якраз тим, що це були каламбури, «ключі» від яких давно втрачені. В ірландських традиційних наративах часто дається два-три альтернативних пояснення імені тієї чи іншої особи або місця, при чому, на відміну від сучасних робіт з етимології, в творах зовсім не вибирають одне з пояснень за єдине правильне [23; 81, с. 23-29].Тому кожен дослідник стоїть перед дилемою вважати ці альтернативи просто окремими фрагментами не зв'язаних між собою оповідань, зібраних заради утворення «загальної картини», як зазвичай відбувається в сучасній фольклористиці, або ж сприймати кожне ім’я героїв як складне та загадкове.

Подібно до того як одне ім'я може мати кілька смислів, так само одна людина може мати кілька імен. Сін із саги «Смерть Муйрхертаха сина Ерк» також має багато імен, які вона відразу перераховує, а наполегливість з якою вона твердить, що Муйрхертах не повинен називати її по імені, говорить про

небажання бути ототожненою тільки з одним словом або ідеєю [23, с. 257; 46, с. 237-239]. Згадаймо, що і мудрець Аморга називав себе вітром, хвилею, биком, вепром, яструбом, краплею роси, лососем, озером, горою, майстерним словом, божеством і т.п.. Луг був вправний у багатьох мистецтвах одночасно, але при цьому він не міг бути названий майстром ні одного з ремесел. Він майстер всіх мистецтв, поєднання і одночасність того, що в звичайному світі можливе лише як множинність [78; 79; 80].

Окрім того, в цьому контексті варто згадати вимоги, що згадуються в кельтських наративах, зокрема оксюморонні вимоги. Вони є чудовим прикладом аргументації «кельтської логіки» та глибини згаданих каламбурів. Використання оксюморонів, таким чином, є цікавим прикладом виходу за межі бінарної логіки (ідею також згадував в своїх працях структураліст К. Леві-Строс) [15; 21, с. 141-143; 23]. Така тенденція до використання каламбурів зокрема прослідковується в цих рядках: «Явись переді мною ані вдень, ані вночі; ані ситий, ані голодний; ані вдягнений, ані голий; з дарунком, але без нього» [45; 57; 81, с. 27-35].

Якщо ми не можемо розрізнити глибину в цих тонкощах і бачимо в каламбурі лише найпростішу форму дотепності, нам слід пам'ятати, що людське мислення влаштовано так, що в міфах ми багато чого не помічаємо. Сучасна людина схильна бачити в загадках і в міфах дитячі забави, проте виражена в ритуалі і через нього загадка містить суму кореляцій, за допомогою яких відкривається прихована архітектоніка всесвіту. Саме за допомогою гри загадок виявляються великі взаємозв'язки і найважливіші цінності. Це сприяє включенню невимовного в людський дискурс [1; 23, с. 215-220].

Отже, в ірландських легендах є багато речей, що були описані доволі суперечливо та заплутано. Жоден дослідник кельтської міфології, мабуть, не заперечував твердження Т. О’Кетсі, що вони є «надзвичайно складними» [36, с. 3]. В цьому міжсвітовому контексті дослідники М. Діллон і Н. Чадвік у своїх працях згадували кельтські божества, що мешкали або під землею, або на

землі, часто на віддалених островах, за морями, проте між ними завжди існувала метафізична межа поділу [36, с. 13-15; 38, с. 209-217].

Деякі вчені вбачали в цій різноманітності тверджень відображення однаковості або невизначеності, що проводиться для характеристики архаїчного менталітету язичницьких кельтів. Інші вважають віддалені місця окремими, контрастними регіонами: наприклад, К. Мейєр протиставив терміни зловісний «Острів мертвих» з «Островом Блаженних» [36, с. 4-6; 39]. Проте вчені А. і Б. Ріс наголосили, що саме множинність є вираженням парадоксальної трансцендентності у давньоірландській культурі: межі такого світу неможливо визначити з точки зору відстані чи напрямку [23, с. 213-214].

Дослідники Дж. Кері та Г. Вагнер намагалися звузити діапазон, стверджуючи, що локалізація Потойбіччя точно відома у традиціях корінного населення, що обмежується емпіричним географічним контекстом: розповіді про казково віддалені землі Потойбіччя, до яких можна дістатися виключно подорожами, що виходять за межі місцевої системи відліку, вважатимуться, таким чином, зумовленими іноземним впливом [10, с. 55-56; 35]. Тут варто зазирнути за межі очевидної плутанини дослідженого матеріалу та визначити, чи ховається за ним структура надприродних посилань Потойбіччя до реальності смертних: конкретними предметами дослідження будуть час та простір. В роботі в основному будуть дотримані дві основні настанови, аби розкрити окрему ідеологію Потойбічного світу, однак не варто завчасно припускати, що вона є вірою корінного населення чи християнською раціоналізацією [30; 34; 80]. Це питання найкраще відкласти допоки не будуть оцінені самі ідеї.

Що ж до скандинавської культури, то там можна знайти набагато більше прикладів лімінальності в міфопоетиці, згадок кордонів та акту переходу, зокрема завдяки Сноррі Стулурсону, адже, через невелику кількість знавців міфопоетичної культури кельтів, в їхній міфології культурні знахідки такого типу були менш досліджені [46; 58, с. 167–176].

Загалом, порівнюючи дві досліджувані культури можна виокремити такі цікаві аспекти, що стосуються перетину медіального простору між світами. В контексті акту переходу/виходу за межу варто згадати такі культурні особливості: якщо скандинави прагнули відшукати певну межу, аби потрапити в зону хтонічних сил, наприклад, поїхати через ліс Мюрквід зі «Старшої Едди», перетнути туманну місцевість, переплисти водойму, то натомість в ірландських традиційних наративах герою вистачало лише злегка змінити траєкторію свого руху – наприклад, різко розвернутись, пройти декілька кроків в певний бік і т.п. [23; 26; 58]. Тоді він міг одразу опинитись в іншому вимірі, доволі часто під владою хтонічних (часто жіночих) створінь.

З цього стає зрозуміло, що категорія межі для ірландців не тільки просторово-географічна, а також суб'єктна та навіть поведінкова, зокрема у випадку правителів, героїв епосу (прикладами є згадки заборон, клятв) [23, с. 278-325]. Водночас у скандинавській культурі схожі лімінальні категорії можуть бути пов’язані з концептом долі. Зокрема її поділяли на два види: космічну, пов’язану з норнами, що була неминучою та нездоланною, та хамінг'я - особисту долю. Вважалось, що з потрібним доглядом, друга могла, в решті решт, перевершила першу – космічну. В таких випадках навіть заохочувалось перетинання межі [55, с. 30-41; 68; 72].

Підсумовуючи, можна стверджувати, що методологія досліджень, що використовує семіотичний підхід для вивчення процесу переходу та «межі», а також їх ролі в кельтських та скандинавських культурних та соціальних проявах, є доволі різнобічним. Багато вчених нашого часу працюють, аби віднайти новий метод, що раніше не використовувався в науковій практиці, для знаходження істини, і, таким чином, аби знайти підтвердження інформації, що була досліджена науковцями в дотичних сферах раніше. Це для того, щоб точно реконструювати деталі та особливості культурної, історичної, релігійної та соціальної сторін життя жителів Скандинавії та Ірландії [14].

Впродовж кін. XIX - поч. XX ст. багато хто з наукової спільноти прагнув досягнути успіху у дослідженні важливості ролі межі, кордонів та порталів, що їх уособлюють, як в наративах, так і в архітектурних конструкціях. Однак, через велику кількість перешкод: проблем з помилковою, не дуже точною хронологією, некваліфікованість «археологів» на історичних поселеннях та розкопках, пожеж, що знищили більшість артефактів, не всі змогли знайти достовірну інформацію щодо вшановування проходів в щоденних традиційних соціально-культурних та поховальних обрядах, а також ролі відповідних конструкцій в будинках, на цвинтарях та власне на самих могилах [14]. Більш того, мало хто з наукового кола зміг віднайти логіку та сенс в особливих віруваннях, що стосуються ролі межі/переходу.

РОЗДІЛ ІІ. Поняття межі та переходу в культурі давніх скандинавів

ІІ.1. Сприйняття скандинавами кордонів та меж в контексті поховальних обрядів та традиційної архітектури

З давніх часів скандинавські народи розглядали перехід в інший світ як складний процес, поряд з яким паралельно існував зворотній, значно легший у виконанні перехід померлих в цей світ [32, с. 8-11]. Взагалі, доволі часто зустрічались випадки повернення мертвих до своїх родичів та, якщо живі родичі не були забобонними та спокійно реагували на прихід душі померлого з Потойбічного світу, то навіть виникав транспросторовий контакт.

Проте, обговорюючи основні ідеї скандинавів щодо обожнювання простору та процесу переходу між ними, обов'язково варто роздивитись роль простору як такого. В період залізного віку – основний період для соціалізації в Скандинавії - будинки структурували людські події та явища, посилаючись на світогляд, соціальну організацію та космологію скандинавського суспільства [14; 43]. Згадуючи структураліста К. Леві-Строса, очевидним стає те, що форма будинку вважалась часто справжнім мікрокосмом, що відображає в деталях образ Всесвіту та всієї системи відносин суспільства [14, с. 62-67; 39, с.61-69].

В цьому контексті цікавим було зауваження вченого Дж. Брукера, що писав про метафізичну зарядженість краєвиду у скандинавів дохристиянського періоду. Такі вірування порівнювались з релігією греків, де природу описували як межу між двома світами, тобто священний ландшафт, що був створений і населений богами, вважався також кордоном між просторами та пунктом для міжсвітової комунікації [34; 80, с. 141-145].

Говорячи про комунікацію між просторами, варто згадати двері в архітектурі як важливу концепцію отвору, що уособлювали собою перехід між двома або більше просторами, точку міжпросторового контакту та була основним атрибутом акту переходу. На жаль, інформація щодо конструкцій

основних дверей в будинку є обмеженою через недостатню кількість матеріальних знахідок, зокрема через малу кількість збереженої деревини, тому єдиною допомогою для ідентифікації історичних артефактів є археологічні записи [52; 56].

В період завершення бронзового віку та початку залізного ставали популярними технічні, соціально-економічні та ідейні зміни. Серед технічних змін в архітектурі найбільш масовими були зміни у конструкціях традиційного будинку скандинавів лонгхаус (longhouse). Особливими були нововведення бенкетних залів вождів сімейних кланів, що узагальнюються вченими як просторове вираження символічної сили з політичним та ритуальним підтекстом [14; 48; 52]. В такому контексті, сам кімнатний простір уособлював собою портал в потойбічний світ.

Згадана продовгувата конструкція «лонгхаус» могла мати кілька входів уздовж стін (*Див. Додаток 3*). Усі входи та стіни служили важливими кордонами та точками контролю доступу до внутрішніх просторів. Постійний контроль входу та обмеження доступу до нього було прагненням заявити про свій соціальний статус [48, с.192-194]. В більшості випадків, перформативний процес входу до дверей або ж центральної кімнати був своєрідним ритулом, тому його навмисно виокремлювали як у соціальному, так і у фізичному просторі [14, с. 67-73; 48; 75, с. 1-12]. Космологічні міжпросторові та ритуальні конотації мали не лише вишукані зали будівлі, а й звичайні майданчики під відкритим небом та площі часів вікінгів. Дослідник Дж. Кері тісно пов’язує ритуали, що тоді виконували, з побутовими звичаями, які, в свою чергу, часто виконувались під час поховань. В цьому випадку економічні, соціальні та ритуальні практики тісно переплітались між собою [36, с. 3-24].

Серед поховань часто зустрічаються кам’яні стели, що вважались сакральним місцем та провідником між світами, простором для переходу між ними. Цей тим дверей до мертвих - кам’яні стели Готланду - був вивчений

докладно вченою Х. Р. Елліс-Девідсон (*Див. Додатки 4,5*) [14, с. 70-82; 39; 48]. З о. Готланд відомо приблизно 450 конструкцій, побудованих у 800–1000 рр. Вчені інтерпретували камені як пам'ятні конструкції, адже їх зазвичай встановлювали на честь загиблих [14]. Останні дослідження показали, що вони також часто розміщувались над самою могилою [20, с. 106-109].

Велику увагу приділяли орнаментації каменів, адже ті часто вони містили тематику Царства смерті з норвезької міфології [14; 48, с.195; 77]. Саме використання міфологічних мотивів найбільше впливало на вкорінення віри населення у перехід між світами. Певні скандинавські вчені стверджують, що такі камені з образами національних героїв і валькірій були «пунктом для відправлення в інші світи» [48; 77, с. 179-190]. Нещодавні дослідження показали, що останні язичники о. Готланд XI-XII ст. повторно використовували кам'яні стели з «перехідними» зображеннями у могилах ховаючи небіжчиків буквально біля «підніжжя дверей», тим самим натякаючи на існування дохристиянських вірувань [14, с. 67-73; 48, с.195].

Вчений А. Андерс пише, що саме розміщення раніше згаданих каменів грало невід'ємну роль у подорожах до Потойбічного світу. Більшість з них розміщувалась в «перехідних» зонах природного ландшафту, наприклад, між присадибними ділянками. За доби вікінгів такі фізичні межі територіально могли відповідати космологічним межам [14; 48, с.196]. Не так давно скандинавський вчений G.D. Flanary написав, що могильні плити встановлювались в будинках зазвичай в передній частині будинків, а також місцях переходу з одного простору в інший [14; 40, с.38]. Такі місця називались stavgard - місця язичницьких культів, що були заборонені в кодексі Готланду XIII ст. Такий язичницький культ часто проводився разом з ритуалом споживання їжі, доказами цього слугують знайдені археологами кістки тварин навколо плит [14, с. 63-67; 40].

В дохристиянський період та період християнізації населення поширеною архітектонічною формою пам'ятника був «круглий камінь», що також

вважається космологічною межею між метафізичними просторами. Цей вид пам’яток засвідчений географічно в «германській» частині Норвегії, Швеції та Данії. З поміж знайдених пам’яток цього типу варто згадати дві, що були створені біля 500 р. н.е.: на північ від Стокгольма в Швеції та на полі з могилами в Сільті [14; 62, с.48]. Обидві діаметром близько п’яти метрів [14].

Зазвичай могили типу «круглий камінь» були жіночими похованнями [14; 60, с.47-48]. Так як в згаданих могилах був наявний жіночий перстень, стверджувалось, що дві могили були жіночими похованнями [14]. Обидві могили були огороджені камінням, покладеним проти годинникової стрілки. Увесь внутрішній простір могил також покривався шаром каміння, однак вже проти годинникової стрілки. Ця ознака притаманна багатьом могилам на Сільті, що лише підтвердило невипадковість обрання напрямку проти годинникової стрілки [14; 60, с.48; 78]. Більш того, використання протилежного до руху Сонця напрямку мав символічний характер. Згідно до уявлень, це було пов'язано зі Світом мертвих, протилежним до Світу живих, а також з віруваннями в смерть. Схожі мотиви вчені помічали єгипетській Книзі мертвих та в Одіссеї [59; 78; 80]. Отже, в згаданих випадках, могила була чітко окресленою межею між живим та Потойбіччям: кожна людина мала шанс пройти через неї незалежно від її соціального статусу [14; 60, с.47-48].

Варто враховувати, що скандинавські похоронні ритуали є частиною скандинавської міфології та ідеології, що не пропонують очевидних тлумачень ритуалів смерті, проте окреслюють ідеологічний вимір, що слугує «відправною точкою» для інтерпретацій [11; 14; 37, с. 117-121].

Іншими важливими поховальними конструкціями есхатологічного характеру були поховальні стели або плити, що стояли як поодиноко, так і в групі з подібними конструкціями. Якщо оригінальне положення воріт зберігалось точно, тоді вони мали розташовуватись у перехідній зоні між просторами [14; 31, с.134-136; 44]. Такий поділ мікрокосму відповідає схожому поділу в

макрокосмі міфології. Люди і боги жили в «домашньому» центрі скандинавського космосу - Мідгарді, оточеному «дикою» периферією – Утгардом (*Див. Додаток 6*). Через цей поділ на ідейно протилежні території, ймовірно, що поховальні стели в першу чергу вважались трансформативним проходом, про що вже згадував вчений А. Андерс [14; 29].

Як вже було згадано, археологічна концепція могил є однією з найбільш проблематичних, особливо, коли зв'язок могил та подібних конструкцій вступає в дискусію з культами родючості. Щодо цієї тематики, вчений І. Тайлор у своїх роботах про священні місця дослідив можливі причини спорудження могильників в бронзовому та залізному віках на території Скандинавії [14; 77, с.13; 78]. Він стверджує, що могили, окрім місця для поховання мертвих, також були святинями, культовими спорудами, вівтарями, місцями для проведення релігійних ритуалів [14; 77, с.14]. Він, до того ж, згадує поховальні камені, вважаючи, що вони містять в собі частину душі предків й ототожнював такі поховальні конструкції з місцем переходу в Інший світ [14; 77, с.18]. Отже, загалом, форма поховань та могил відображає колективну уяву населення про особу померлого, а також про те, що відбувається після смерті [14; 76].

Поховальні практики та ритуали безкінечно змінювались в дохристиянський період в Скандинавії, проте всі вони були спрямовані на полегшення комунікації між світами [14; 40; 41]. В досліджених письмових джерел вчені Г. Фленері та М. Хем Еріксен згадували, що жінок часто могли піднімати над дверима або проходами – символами обмеженості кордонів нашого світу, щоб ті мали змогу бачити померлих [40, с. 25; 44]. З цієї перспективи, кам’яні стели варто розглядати як «посередників» між природою і культурою, межею між ними.

Примітно, що практика поховання людей в проході була поширеною практикою в епоху заліза. Дослідниця поховальних традицій М. Хем Еріксен зазначала традиційні домашні поховання в залізному віці у Скандинавії, серед

яких були поховання з поселення Сторрсхейа [14; 44, с. 187-214]. То були дві могили, кожна з них є прикладом згаданого ритуалу. На захід від них розташовувався вхід до конструкції Лонгхаус I з кремаційною могилою, заповненою артефактами [52, с.34-37; 77]. Скоріш за все, в епоху вікінгів, будинок було покинуто, а господиню просто поховали біля входу до будинку.

В іншому прикладі Сторрсхейа ситуація трохи відрізнялась. Будинок мав лише один вхід на півночі. Він був розширений, аби зробити в проході прямокутну могилу з кам'яних плит [14, с. 79-80; 44, с.195]. На розкопках була знайдена невелика кількість кремованих людських кісток. Цікаво, що могила розміщувалась так, аби мешканці будівлі проходили повз могилу предків щоразу при вході чи виході з неї. Тобто, тут вхід був водночас точкою створення опозицій між світами, між сакральним та профанним, а також входом.

Історично, недалеко від Сторрсхейа знаходиться селище часів міграції Ульландгауг, де будівлі містять кілька порівняно нещодавніх поховань всередині приміщень. Зокрема, в будинку Лонгхаус I над руїнами розміщувались два монументальні корабельні кургани, один з яких розміщувався всередині стін біля саду [14]. Другий, також у формі корабля, розміщувався на південному сході від входу [14; 44, с.197]. Щодо конструкції другого - Лонгхаус II, то поховання розміщувалось безпосередньо всередині входу [44, с.196; 81]. В цьому випадку, прохід, двері або брама слугували місцем для поховання.

Поряд з похованнями біля порогів у південно-західній Норвегії варто згадати поховання з м. Бірка, Швеція. Це поховання містить два тіла, де одне лежить над іншим. Згори – тіло міцно збудованого чоловіка 20–30 років, що лежить на одному боці. Він був похований без жодних особистих артефактів та обезголовлений: його голова лежала біля грудей. Чоловік, розташований нижче, лежав з зігнутими ногами та мав при собі зброю та прикраси. Можливо, він був воїном [14, с. 79-81; 44, с.197]. Таке поховання, де богам жертвували молодшого чоловіка, було незвичним для того періоду та регіону. В похованні також була

наявна зооморфна символіка, що була елементом концепції трансформації людини в тварину після смерті. Однак, найголовніше те, що поховання датується епохою вікінгів та було знайдене під порогом [14, с. 80-82; 44].

Інші, більш ранні випадки поховань біля порогу в Скандинавії присутні в Орреді, Швеція, де під кам'яним порогом археологами був знайдений череп [14, с. 81; 44, с.199]. З періоду міграції відомим також є згадане жіноче поховання на порозі в Гельго, Швеція. Загалом, поховання людей в проходах будинків було спорадичною практикою та часто пов’язувалась з функцією проходу як точкою зв'язку між світами [14; 44, с.198]. Іншим можливим його приспособленням було його використання як інструмента для покращення контакту із цариною смерті.

У статті А. Андерс одною з головних тем був розгляд поселення Гельге на о. Меларен, Швеція, під назвою торговельно-ремісничого центру «Меровінян» з декількома городищами та поселеннями (*Див. Додаток 7*). Основна увага в статті зосереджена на одному з найбільших курганів періоду вікінгів діаметром 12 метрів [14; 29, с.1-22]. Курган відрізнявся від інших особливостями конструкції: конструкція розташовується на краю кургану та подібна до порогу, що оздоблений двома великими заглибленнями з кам’яним фундаментом, схожим на стовпи біля входу в будинках [14; 29]. А. Андерс припускає, що поріг разом зі стовпами буквально сформував фізичний портал для відправлення душі у могилу [14, с. 80; 29]. А. Андерс пов'язує поховання Гельго зі стелами о. Готланд, писемними джерелами та рунічним камінням з різних культурних ареалів. Він відкидає практичне використання порталу, стверджуючи, що він використовувався виключно як «поховальний будинок» [14, с. 80; 29; 33].

Інший цікавий приклад поховальної конструкції того періоду був знайдений в поселенні Ебі, Швеція. Там на південному заході великого городища, була знайдена пам'ятка, що складалась з чотирьох окремих величезних каменів, в центрі яких була кремаційна могила (*Див. Додаток 8)* [14, с. 80; 77]. Хоча портал Ебі є частково старшим за інші пам’ятки, можна прослідкувати схожість

в концепціях. Мандрівник Ібн Фадлан також наголошував на схожості порталів Ебі та Гельго за конструкцією (*Див. Додаток 9*) [14, с. 67-82; 29; 77]. Зазвичай така конструкція використовувалась тільки в похованнях та розташовувалась поблизу поховань корабельного типу.

Паралель між археологічними свідченнями з Ебі та Гельґо та єдиним наявним описом очевидців поховання вікінгів знаходить ще більше подібностей між традиційними наративами та археологічними джерелами [14; 39; 42]. Можливо, практика зведення порталів на могилах була більш поширеною, ніж вважали.

В подібному контексті поховальних практик використовувалась метафора використання дверей для мертвих як межі [42, с.201]. Такі кургани та портали зустрічаються в районах Uppland та Södermanland, Швеція. Саме там поблизу розташовані й раніше згадані портали Гельґо і Ебі. Одночасно з тим, два входи до кургану епохи вікінгів з Ховету, Норвегія, могли також слугувати проміжними пунктами між світами, будучи дверима за конструкцією [14; 77]. Могильний курган має два вузьких, символічних входи, що ведуть у курган з південного заходу і північного сходу. Цілком ймовірно, що це відображало регіональну традицію тогочасного суспільства.

В Каупанге, Норвегія, один із курганів також був схоже інтерпретований як вхід з південного заходу, маючи схожість з південно-західними порталами [42; 77]. Загалом, акцент на південно-західній вісі в похованнях дуже поширений в багатьох районах Скандинавії. Хоча до нашого часу цю особливість важко пояснити, проте, можливо, вона пов'язана з царством Хель. Вважається, що все, що топонімічно розташоване на такій вісі, має з часом потрапити в світ мертвих. Інша версія полягає в тому, що цей напрямок був пов'язаний з проходом Сонця по своїй космічній вісі [14, с. 81; 44, с.205].

Все ж ключовим моментом тут є ритуалізована конструкція проходу, що переважно вирівняна за віссю південний захід - північний схід. Цікаво, що, як

правило, човни також орієнтовані за віссю північний схід – південь [14; 31, с.13]. Тобто, аби встановити зв'язок між світом живих та мертвих, що існують в різних часових та просторових площинах, мертвих ховали біля дверей, аби можна було побудувати ритуалізований прохід [42, с.207].

Природа спілкування у проході, а саме «на межі» просторів мала не зовсім типовий характер. Письмові джерела свідчать, що мертві володіли таємними знаннями та передавали їх живим за допомогою ритуалів та некромантії [14, с. 81; 45]. Одним із таких ритуалів була útiseta - сидіння на кургані чи під повішеною людиною для отримання пророцтва та езотеричних знань від померлого [14; 42, с.205; 76]. В такому контексті ритуал був 1) процесом супроводу мертвого до іншого світу, надання допомоги та 2) актом передання сакрального знання до світу живих.

Страта через повішення також була доволі традиційним ритуалом в залізному віці. Власне шибениця мала структуру, подібну до порталу (два стовпи з поперечиною) та своєю конструкцією створювала перед собою простір, що має кілька вісей: перший простір - мертве тіло в ньому підвішене на мотузці в повітрі не торкаючись землі чи неба (вертикальна вісь) [14; 55, с. 23-31]. Другий простір - тіло в ньому вирівняне паралельно рамі дверей, що обрамляла кордони тіла, розміщувала його всередині в горизонтальному положенні (горизонтальна вісь) [14]. Така структура шибениці вважалась поділом світу на чотири частини, а саме проведенням чотирьох часових та просторових кордонів. Можливо, шибениця служила іншим прикладом ритуалізованого проходу до мертвих [14; 44, с.208-210]. Отже, загалом ритуалізовані проходи створили точку з'єднання з померлими, аби набути езотеричні знання[14].

Іншою можливою функцією могили, як стверджувала вчена А. Грьослюнд, є те, що поширені на території сучасної Швеції та Норвегії могили використовувались для пожертвувань їжі мертвим, тобто як вівтарі. Деякі археологічні дані як раз свідчать, що над деякими порталами живі ділились їжею

з померлими [14; 44, с.207-209]. Наприклад, біля могили Готланду були знайдені рештки ритуальних страв, що ділились між мертвими та живими [14; 44]. Такі ритуали були частиною цілеспрямованого прибирання межі між світами задля отримання вигоди. Навіть сам акт жертвоприношення їжі створював спільний тактильний досвід, що сприяв передачі духовного та матеріального пожертвування [14, с. 82; 77, с.132].

В традиційних наративах скандинавської міфології присутні згадки про смерть, що, здавалося б, суперечить уявленням про мертвих, що живуть у могилах. Їх називали haugbúi - «мешканцями» [14; 44, с.207]. Можливо, люди залишали їжу та напої біля таких «дверей», адже поріг став місцем комунікації [14, с. 82; 44, с.134-139]. Ритуалізована межа демонструє як могли самокваліфікуватись простори всередині та ззовні, що відповідає твердженню дослідниці М. Хем Еріксен про ритуалізацію навколишнього середовища [14; 44; 77, с. 183-186].

Відтак, фізичний простір кургану інтуїтивно переживався по-різному через видозмінену ритуалізацію проходу, що фізично відокремлює та одночасно поєднує протилежні простори. Створення такого проходу як міжпросторової межі часто є частиною самого поховального ритуалу.

Підсумовуючи підрозділ, можна стверджувати, що основні найбільш показні портали в Гельґо та Ебі використовувались під час обрядів поховання, де через фізичні ворота між просторами переносили мертвого. Такі ритуальні практики перенесення тіла через «поріг» можуть становити фундаментальну думку про матеріалізацію обряду проходження, а саме перенесення індивіду з однієї країни в іншу [14; 44, с. 205]. Деякі вчені вважали, що вікінги споруджували штучні версії проходів до Хель для того, аби полегшити полеглим воїнам процес переходу [14; 31; 78].

Варто також зробити наголос на поширену думку щодо того, що мертві не були мешканцями жодного зі світів. Певні практики поховань, обговорені в

роботі, можуть інтерпретуватись як намагання розмістити мертвого у лімінальному просторі. Серед них, наприклад, зупинка в проході або ж стояння між зовнішніми та внутрішніми просторами. Однак, цікаво, що фольклорні вірування Швеції, стверджують, що не можна стояти в проході опорної конструкції будинку, адже це може принести смерть в дім [14; 44, с.204-207].

ІІ.2. Роль межі та акту переходу в традиційних текстах давніх скандинавів

Розглядаючи метафоричний та матеріальний зв’язок між проходом та мертвими, варто дослідити наявність зв’язків між ними в традиційних наративах. Зв'язок між середньовічним писемним джерелами епохи вікінгів вже деякий час піддаються сумнівам та видозмінам в багатьох академічних підходах, від некритичного читання ісландських та скандинавських джерел до критичного підходу, що спростовує більшість інформації [14]. Однак, дослідники епохи вікінгів не сприймають в наш час поезію та середньовічні саги за цінні джерела, ігноруючи тим самим можливість вшанування пам’яті. Письмові джерела того періоду відображають середньовічний світогляд, коли народ все ще згадував нещодавнє язичницьке минуле, навіть після зміни переконань [48; 49, с.190].

З поміж наративів найбільш відомим вважається розповідь про ворота, записана арабським мандрівником Ібн Фадланом. Загалом, це опис корабельного поховання у вікінгів на річці Волга в 922 р., записаний очевидцем (*Див. Додаток 10*) [14; 49, с.191]. В процесі виконання ритуалу спочатку в жертву приносили рабиню, що лише починало основний процес - поховання вождя в кораблі. Після того, як рабиня мала статеві стосунки з військовими, її вели на пленерне підвищення, де стояла схожа на двері конструкція [14, с. 71; 41, с.193-195].

Традиційно, жінка ставала на руки чоловіків, вони тричі її піднімали над дверима. За згадками очевидця, перший раз вона мала бачити батьків, потім всіх померлих родичів, а вкінці свого мертвого володаря, що закликав піти з ним в

Інший світ. Таким чином встановлювався зв'язок між живими та мертвими через конструкцію проходу, воріт, що вказує на вже завершальний етап поховального ритуалу того часу. Центральним об’єктом у цьому ритуалі є конструкція, що уособлює лімінального медіатора у передачі інформації між світами. Загальний процес примітно пов’язаний з ворожінням, де дівчина комунікує з мертвим вождем [14, с. 71-72; 41; 44, с. 187-190].

Подібні ситуації, де жива істота спілкується з мертвими через ворота, присутні у двох поемах «Поетичної Едди» (XII-XIV ст.) [44, с.192] Драматургія таких знахідок виокремлює основну функцію могили, а саме зв'язок між світами. В першій з поем Одін викликав до себе вельву з могили біля кордону царства Хель. Одін запитав чарівницю зі світу живих, а сама відповідь від вельви пролунала зі світу мертвих. Отже, могила завдяки своєму існуванню є міжсвітовим порталом [14; 60, с.70-72; 77, с.19; 78].

Іншим еддичним віршем з подібним мотивом є «Гроїні чари», незручне для використання джерело, адже його найбільш рання версія з Svipdagsmál датується VII ст.. Саме тому там присутні поняття з дохристиянських вірувань. Головний герой поеми Свіпдагр пробудив свою матір-чарівницю з могили, промовляючи: «Бужу тебе, Гроа/ Прокинься, мама добра/У дверях мертвих я кличу тебе» [14; 44, с. 193-195]. З допомогою промови син успішно викликає до себе жінку та змушує її вийти до нього і дати йому певні поради для виживання. Таким чином, обидві поеми розповідають про померлу жінку-чарівницю, поховану за порогом, і чоловіка, що використовує гальдр (магію) для пробудження мертвого і отримання пророцтва [14]. В цьому випадку, лімінальність надає можливість переходу між протиставними просторами [44, с.193; 79].

В «Едді» зустрічаються й інші описи переходів, де згадуються мертві: Вальгрінд, Нагрінд або Хельгрінд – проходи до тих, хто потрапив до царства Хель [44, с. 203-206]. Усі три проходи необхідні полеглим для того, аби пройти в Царство смерті. В цьому контексті двері використовуються і як медіум для

спілкування та зв'язку, і як межа для створення опозицій, і як архітектурна конструкція, яку мертві використовували, аби дістатися до Іншого світу [14; 77].

Очевидно, що належному переходу мертвих через прохід до Царства смерті приділялось багато уваги. Нехтування обережністю сприяли появі драугрів - загрозливих «живих небіжчиків», про яких часто згадувалось в джерелах. Декілька розкопаних могил XI ст. мали ознаки цілеспрямованого використання запобіжних заходів щодо мертвих; це цілком може бути доказом панування небажаних живими драугрів. Були знайдені небіжчики, на тілах яких лежало каміння або ж в яких були встромлені списи, аби мертві не змогли встати з могили [14;77, с.193;79].Такі дії були «запобіжниками» переходу.

Також поширеним поняттям в наративах є Liklúker, «двері для небіжчиків» (*Див. Додаток 11*). Поховальні звичаї такого типу описані в сагах Егілса Скалла та Ейрбіджа, а приклади згаданої традиції навіть збереглись в одному з будинків Скандинавії [44, с.197]. Окрім конструкції проходу, поширеною практикою, що проводилась після смерті, було закриття ніздрів, очей і рота, тобто «проходів» мерця [44; 77; 78]. За традицією, потім скандинави вирізали отвір у стіні - liklúke - та виносили тіло через штучно створений прохід, не через головний вхід, з метою обдурити мертвого, аби його тіло не знайшло шляху назад. Таким чином контролювався прохід до внутрішнього приміщення [14].

Важливо було наголосити: мертвець більше не належить внутрішньому простору будівлі. Згадана практика виносу небіжчика через спеціально створені проходи було важливою практикою в дохристиянські часи в Скандинаві. Через регулярне проведення ритуалів, такі традиції закарбовувались в пам'яті населення та сприяли регулярному створенню описів ритуалів [14; 44, с.194].

Іншим прикладом проходу, що використовувався для відмежування від мертвих був «двір-двір» (duradómr) з саги «Людності Піщаного Берега» [77; 78]. Мова йде про ісландську ферму, що зазнавала нападів мертвих. Аби назавжди позбутися небіжчиків, фермер скликав їх до головного входу ферми, аби вигнати

їх з будівлі, проте не через головний, а через боковий прохід. Інформація, що суд над мертвими проводився біля головного входу, але що мертвих вигнали через інший вихід, вказує на судове та ритуальне значення отворів. Ці концепції підкреслюють амбівалентні стосунки між живими та мертвими, тоді як роль проходу в будинку підкреслює важливість утворення меж для з'єднання або розмежування просторів [14; 39; 77, с.192].

Окрім згаданих прикладів варто згадати, що найдавніші приклади писемних джерел Середньовіччя та більш пізніших часів включали згадки сакралізованих ритуальних дверей - церковних порталів [14; 44, с.194]. В цілому, письмові згадки дохристиянського періоду були важливою інтегрованою частиною дохристиянської релігії Ісландії та Скандинавії. Віра в предків та їх духів була раннім етапом релігії, в той час як релігії, що існували навколо богів, такі як християнство, вважались більш досконалим. Через це, такі божества, як Одін і Фрея, зайняли важливу ланку в норвезькій релігії [14].

Поряд з вірою в духів, очевидно, існував культ предків та богів, що вважався важливим аспектом релігії. Прояв уваги до нього особливо був помітний протягом першої пол. XX ст., коли для досліджень вчені почали використовувати «Поетичну Едду» та «Едду» Сноррі Стурлуссона. Багато вчених-релігознавців (Г. Спенсер, Ф. де Кулянж) писали про важливість культу предків в релігії [14; 65, с.163; 77]. Проте, існують дослідження, де культ предків досі не вважається важливою частиною релігії. Однак, серед них немає джерел з Скандинавії та Ісландії, де культ предків зустрічався часто для збереження віри в надприродних істот після офіційного введення християнства. Можливо, через те, що ці істоти відігравали невід'ємну роль в переведенні душ до Хель [14; 77, с.164].

Культ предків у скандинавів пов'язаний із плюралізмом душі, концепцію якої обговорювали багато вчених ще з кінця XIX ст., адже були виявлені в писемних джерелах такі різновиди духів: hugr, fylgja, hamr та hamingjur [38; 80]. Цікаво, що духи вели жили автономно, тому вони самостійно переходили між

світами. Дуже часто духи в наративах розглядались як створіння, важливіші за богів, адже духи предків відігравали центральну роль в житті скандинавів.

Контакт з ними відбувався через шаманів, що в цьому випадку були лише «медіумом» у переході душі людини до світу мертвих [77; 85, с.78]. Незважаючи на те, що духи жили у віддаленому світі, вони продовжували з'являтися серед живих, на кладовищах. Як наслідок, смерть почала вважатись тимчасовим виключенням із суспільства [14; 77, с.165; 80].

Некромантія часто використовувалась в культі предків. Про пробудження мертвих йшлось в деяких норвезьких рунічних написах (на камені в Sogn, Eggja, Sogndal 650–700 років н.е.). Вчений В. ван Хотуум розглядав некромантизм як повну протилежність традиційному вшануванню культу предків - сидінні на могилі предка (útiseta), що було елементом культу мертвих [14; 77, с. 245-251; 80]. За словами А. Санмарка, сам процес уособлював собою відкриття метафізичного переходу до царства мертвих [69, с.162-164].

В деяких наративах проходом до Іншого світу була гора або скеля [58; 75, с. 237-243; 76]. Зміст такого вірування в напівміфічному контексті можна прирівняти до некромантії. Вважалось, що співаючи над могилою можна налагодити контакт з мертвими. Тобто відбувався процес знищення межі між метафізичними просторами [14;77,с.78].

Цікавим приклад вшановування предків поклонінням погорбам присутній в «Книзі поселень» (Landnámabók). В ній зазначено, що нащадки християнського поселенця Ауда Глибокодумного вшановували пагорб, біля якого вони зазвичай молились. Нащадки приносили жертви горі, навіть побудували там храм. Окрім того, зазначено, що люди вірили, що «підуть у пагорб після смерті господаря» [14; 77, с.178]. В цьому контексті вираз «піти в пагорб» означає входження людей в Потойбічний світ. Можливо, пагорб тут є уособленням трансміграції [14].

Загалом, в обговорених письмових джерелах істоти, пов'язані з похованням у проходах, мали девіантні ознаки. Зокрема, похована за проходом мати-

чарівниця в Гругальдрі, як і вельва в описах Больдра, поховані за проходом на Сході [14; 44; 69]. Тобто, очевидно, що деякі з поховань, згадані тут, вважались девіантними, поєднаними з чаклунством. Інша версія - вони були залишені, як покарання, в «перехідній фазі» між живими та мертвими. Або ж завдяки міжпросторовому розташуванню, живі легко продовжували ворожити та чаклувати, тим самим продовжували спілкування з небіжчиками [14; 44, с.208]. Взагалі, письмові джерела, де присутні мотиви міжпросторових переходів в похованнях, наявні в багатьох археологічних записах.

Загалом, перехід між космічними просторами часто розглядається як небезпечна подорож. Саме тому у багатьох культурах живі допомагають померлим згаданими ритуалами. Зокрема, у старонорвезьких поховальних звичаях згадувалось театральні постановки на міфічну тематику, коли мертві подорожували до Іншого світу на конях, що вже знали дорогу до нього [14; 61, с.36; 78]. Оскільки багато з цих ритуалів відбувались на місці поховань, могили, знову ж таки, можна розглядати як точку переходу. Саме тому в поетичних сагах використовувались евфемізми, такі як «ворота Царства смерті» або «двері мертвих» [14, с. 71-72; 60, с.37-39].

В цьому контексті, в скальдичній поемі «Сонаторрек» 960 р., Егілль Скаллагрімссон назвав могилу батька «вхід човна» [14; 45; 0, с. 143-145]. Тут слова «човен» та «вхід», напевно, відображають певні уявлення про подорож до Іншого світу.

В контексті міфології, могильник був «входом»: мертві входили в нього для мандрівки у «країну мертвих» [14;60]. Прикладом слугує поема «Заклик Гервор», де Гервор викликає батька з могили за допомогою некромантії. Вона каже: «…вхід до царства смерті та могили відкриті..» [69, с.162-164]. Коли вона повертається, то розуміє, що знаходиться між світами, адже навколо неї палають вогні «світу мертвих». Схожі історії також зустрічаються в старонорвезьких текстах [14, с. 73; 55].

Отже, метою цього підрозділу є дослідження наративних джерел, а саме дослідження писемних згадок використання символізму проходу як межі між світами, міжпросторових порталів. Тут було досліджено інформацію з таких джерел, як саги, церковні наративи, археологічні рукописні матеріали, середньовічні письмові джерела. Тут був використаний порівняльний метод, що поєднує філологію та критику джерел, досліджені традиційні текстові конструкції, семантику текстів, які можна ефективно інтерпретувати шляхом виокремлення їх в ширшому контексті [14; 45; 79]. Ці знання потім можна продовжувати досліджувати за допомогою таких дисциплін як рунологія та археологія.

II.3. Метафізичність понять «межа» та «перехід» у традиційній міфології Давньої Скандинавії

Системність та чіткість в скандинавській міфології дуже помітна, хоч вона не абсолютна, особливо в різних областях Скандинавії [18, с. 23]. Саме тому скандинавська міфологія містить багато прикладів кордонів та меж. В скандинавському міфологічному космосі подібна міфологічна тематика представляється разом, що, в свою чергу, створює характерну надмірність міфології, що може бути поборена її поділом на окремі частини, межі, кордони, навіть коди. Розшарування на аспекти та коди вважається одним з допоміжних засобів вивчення міфології [12, с. 113-114].

Одразу тут варто загадати про важливу роль трансцендентальної межі в міфологічній свідомості скандинавів. Вани та аси, як два типи богів, протистоять в рамках космогонії, будучи в кордонах есхатології. Один і Локі, на противагу першим, помітно протистоять в есхатології, але близькі в космогонії [12; 49; 80, с. 136-138]. Тобто в цьому випадку уявна межа грає роль розмежування різного. В цьому випадку, схожі подібні сюжети систематизуються в основному в окремих міфічних сюжетах. Вигадування зазвичай абсолютно різних за своїм

походженням паралельних версій є помітною ознакою архаїчного вигадування сюжетів (наприклад, сюжет про добування меду) [12; 18, с. 25; 20].

Серцевиною скандинавської міфології є ієрархічна система пантеону богів. Цікаво, що ця система не має чітко окреслених меж. Як показала вчена Т. В. Кулікова, така класова система окреслюється за допомогою відтворювання різних елементів світу [15, с. 381-387]. Найочевиднішим та найпростішим способом визначити зв'язки між богами може бути дослідження шлюбних та родинних зв'язків, стосунків старших з молодшими, богів та інших міфологічних персонажів. Розгляд таких зв'язків сприяє знищенню міжкласових меж [12].

Кожен з богів є самодостатньою особистістю, персонажем з неповторними характеристиками. В цьому контексті, диференціації героїв сприяє дихотомія, семантичні протиставлення, які вчений Леві-Строс виділяє в їхній «міфологічності», так само як і Т. Кулікова [15; 18]. Приблизно такий самий набір семантичних опозицій - традиційних дихотомій, що були виявлені останніми серед слов'янського матеріалу, можна знайти й у скандинавів. Основними є такі протиставлення: доля та поразка, там, де згадується концепт долі та розподіл поразок і перемог між валькірією та могутнім Одіном; смерть та життя, де присутня віра в колообіг життів у Вальгаллі, яблука Ідунн та центральне в скандинавській міфології космічне дерево. Також, опозиціями є парне та непарне (демонічний одноокий Одін), сторони світу – Захід та Схід, Північ та Південь (простежується, наприклад, в розташуванні демонічних істот на Сході та Півночі, а не як у слов'ян-на півночі та заході); свій та чужий (боротьба персонажів з різних світів, поділ Асгард/Мітгард та Утгард); низ та верх (Вальгалла і Хель, небо та земля, небо та пекло), сухість та вологість (присутність в міфології джерел космічного древа); ніч та день; море та суша (битва світового змія та Тора), молодші та старші (покоління богів), вогонь та вода [15; 39; 79]. Через усю міфологічну «канву» простягається означена дихотомія протиставлень.

Такі опозиції є уявними межами, що розподіляють та структурують, зокрема і в семантичному аспекті. Однак, певні елементарні опозиції сильно ускладнені завдяки відмінностям між декількома найважливішими аспектами або фрагментами скандинавської міфології. Варто також врахувати, що в скандинавської міфології архаїчні риси часом сильно трансформовані [75; 76, с. 23-27]. Власне окремий аспект щодо походження помітніший в міфах космогонії.

Аби точно зрозуміти основну конструкцію та каркас міфології скандинавів, варто звернути увагу на її діахронічність в порівнянні із загальнонімецькою та індоєвропейською міфологіями [13; 18]. До неї відносять помітну есхатологізацію міфологічних систем, возвеличення Одіна з царством ейнгеріїв і валькірій, військових посвят [14; 18, с. 26; 77]. Одін очевидно витіснив Тюра, етимологічно еквівалентного Зевсу, і Тора, відірваного від космічного дерева [12;14].

Ядром моделі світу в скандинавської міфології є власне космічна модель, тобто система уявлень про просторово-часовий континуум, систему меж [18, с. 29-31]. Ця система виступає в скандинавській міфології як та, що складається з просторових опозиційних підсистем (горизонтальна/вертикальна) і двох часових підсистем (космогонія/есхатологія) [14; 18]. Зазначені підсистеми не є елементарними проекціями картини Всесвіту, адже мають деякі специфічні уявлення, що часто суперечать один одному. Загадані світові системи є двома зонами між якими безперервно відбувається перехід [12; 18].

Перша система – горизонтальна та будується на протиставленні людського обмеженого простору Мідгарда з Утгардом – ворожим недослідженим простором. Така система є антропоцентричною. Згадане протиставлення Мідгард/Утгард є протиставлення семантичних систем свого та чужого (К. Леві-Стросс писав про опозицію культури та природи), пустелі та міста, близького та далекого, що тримають постійний зв’язок [12; 14]. Через те, що у горизонтальній

моделі земля не є опозицією неба, Мітгард не відділяється від землі богів Асгарда, що часто є альтернативами один одного [14; 18, с. 25-27].

Основуючись на протиставленні центру та периферії, суші та води в просторі, Мідгарду протистоїть земля навколо світового океану, де мешкає змій Йормунганд. Хоча початково він був позитивним елементом космічної системи, в есхатології скандинавів Йормунганд є майже непідвладним богам персонажем [14; 18; 38]. Додаючи протиставлення Півночі та Півдня, чітко окреслюється зв’язок просторів Мідгард та Хель. Основуючись на протиставленнях Сходу та Заходу, а також Периферії та Центру, Мідгард протистоїть розташованій на краю землі Йотунгейм - країні велетнів, що майже збігається з Утгардом [12; 18, с. 27].

«Горизонтальна» космічна модель в міфології зазвичай виступала ареною для пригод асів. Більшість подій в них відбувається по осі «велетні-аси» та «карлики-аси» [75; 76, с. 27-28]. Відомими ворогами є також Тор та змій, дії яких спрямовані на захист своїх від чужих; у випадку Тора, захисту богів та людей від велетнів, демонічних створінь [14; 18]. Знову ж таки, тут помітною є межа між соціумами двох протилежних за природою суспільств.

Обмін цінностей між просторами, світами є важливою характеристикою та відбувається за допомогою трикстера, зазвичай Локі, що без проблем переміщається між світами, знецінюючи роль кордону між просторами. Такі дії навіть частково нагадують шаманське посередництво. Однак роль його як медіатора має свої межі - межі «горизонтальної» моделі [12, с. 14; 14; 18].

Основу «вертикальної» космічної моделі утворює собою ясен Іґґдрасілль, що є світовим деревом та з'єднує небо і землю, підземний світ з землею, утворюючи своїм існуванням трихотомічний поділ Всесвіту по вертикалі, де саме дерево є роздільною межею [12; 18, с. 29]. Його можна ототожнити з Всесвітом.

В «Пророкуванні вельви» згадується дев'ять дерев та така сама кількість світів. Однак, не зрозуміло чи має вона на увазі дев'ять паралельних світових

дерев (число дев'ять є постійним числом в еддичній міфології), що подібні за міфологічною структурою до стовпа Ірмінсуль у саксів (він охороняє вхід в селище), або ж до Світового дерева у давніх кельтів, проте для них - це, перш за все, центр як цілісний, неподільний символ. Кельтське Світове древо більш матеріальне та навіть має тісний зв'язок зі справжніми деревами [46; 51, с. 163-167]. До того ж, на відміну від скандинавського дерева Іггдрасіль, в ньому немає концепції єдності та розуміння його як універсального єдиного центра цілого світу [18, с. 28; 55, с. 34-37; 78].

Трихотомічний вертикальний розподіл, присутність трьох метафізичних меж добре наявна на різних рівнях та представлена зооморфною серією: на верхівці орел, внизу біля землі коріння гризе змій, а на середньому рівні олені поїдають листя. Стовбур світового древа, будучи фізичним медіатором світів, поєднує райдужним мостом богів Біфрост землю та небо. Використовуючи його Одін подорожує між світами, виконуючи шаманський ритуал переходу [18; 80, с. 143]. В цьому контексті, світовий ясен зрівняний з конем Одіна Слейпніром, якого посланець Одіна Хермод використовує для подорожі на північ в Хель за душею Бальдра (роль медіатора світів).

В скандинавській міфології космічне дерево з'єднує між собою різні частини Всесвіту, що специфічно можна поєднати з шаманізмом. Зокрема, наприклад, Одін, проходить типову шаманську ініціацію, коли його пронизують списом та вішають на дерево на дев'ять днів [12; 18, с. 30]. За допомогою такого акту відбувся процес нівелювання розрізненості світів, що стало можливим за допомогою створеного шаманізмом порталу для переходу душі.

Сибірські паралелі добре пояснюють природний зв'язок зі світовим деревом походження і народження людей загалом (від цього зокрема пішли прообрази, «зародків» людей з верби та ясена в міфах скандинавів), та так само народження норн (вельви народжують душі, а також сприяють гарним пологам) в їх специфічній функції повитух та дарувальниць долі, також є медіаторами [12; 14].

З раніше наведених прикладів зрозумілим стає те, що основною у скандинавів є межа між світами та межа життя-смерть, що тісно вплетена в життя як богів, так і жителів Мітгарда. Такий розподіл помітний й у структуруванні самого дерева. Нагорі відбуваються збори богів, тобто на небі, біля верхівки дерев. Цей простір є Асгардом - житлом богів. Там також розташовується Вальгалла - верхнє царство мертвих, куди попадають з честю полеглі воїни, цей простір очолюється Одіном [12; 34, с. 97-102]. Звичайні мерці потрапляють в Царство смерті під землею.

Такий розподіл на царства, верхнє та нижнє, а також розрізнення норн та валькірій, є чітким аспектом «вертикальної» моделі. Вище згадані царства протистоять, перш за все, через протилежність їхніх володарів Одіна (чоловік) та Хель (жінка) [12; 18, с. 28]. По-друге, різниця також помітна в тому, що під час битви при кінці світу дружина Одіна - ейнгерії Вальгалли, брали участь в битві, будучи союзниками богів, а мертві царства Хель – будучи союзниками хтонічних чудовиськ [12; 14]. Отже, з вертикальною космічної моделі очевидною стає наявність можливості так званого медіаторства між життям і смертю, утворенням чіткої опозиції життя та смерті, відродження до життя через війну і смерть [44, с. 190-194; 45]. Як результат, війна в міфології Одіна виявляється медіатором в обох напрямках [14; 18, с. 25].

Можливий також взаємний перехід між двома згаданими світовими моделями. Окреслена вертикальна модель протистоїть горизонтальній моделі через ряд ототожнень, трансформацій. В основному, ототожнення Півночі, а також Сходу з низом, скріплює обидві моделі. Водна стихія в горизонтальній моделі світу фігурує в основному в негативному плані, а у вертикальній – в позитивному [12; 14; 19]. Змій Йормунганд в якійсь мірі еквівалентний гризучому коріння космічного древа Нідхьоггу. Тобто, хоча між ними і можна провести певні семантичні паралелі, присутнє невід’ємне чітке розмежування.

Локі не є шаманським посередником між асами, карликами та велетнями у «вертикальній» моделі Всесвіту; там шаманські функції виконує Одін. Проте в «вертикальній» моделі, попри розгорнутий опис світу небесних богів і Вальгалли, не існують протиставлення велетнів з богами [18, с. 29; 44]. Протистояння богів з велетнями в принципі відповідає протиставленню з хтонічними силами та Царством мертвих. Тоді, в вертикальній моделі акцент тримається на опозиції космосу та хаосу, а в горизонтальній основним аспектами для протиставлення є природа та культура [17; 18].

Так як опозиціями є нижній та верхній рівні світового дерева, а їхніми представниками відповідно є орел та змій, що представляють небо та землю, можна чітко прослідкувати можливість подорожі по дереву згори вниз [18; 42, с. 93-97]. Загалом, переходячи від одної моделі до іншої, між двома просторами, культурний герой проходить ініціацію. Варто згадати, що міфологема космічного дерева пов'язана з шаманізмом [12; 18, с. 30; 34; 39].

Космічна модель в контексті часового простору розпадається на дві підсистеми: космогонічну і есхатологічну, однак, вони асиметричні, адже міфологія скандинавів наскрізно пронизана есхатологією [15, с. 387-388; 16]. Загалом, космогонія «Едди» - це невпинний процес утворення світу з нічого, перетворення хаосу в космос [12].

На початку наративу «Пророкування вельви» створіння постає в протиставленні порожнечі та її наповнення [39; 41]. У цьому ж плані космогенезу, згідно записам Сноррі Стурлусона, потрібно розглянути створення велетня Іміра – результата взаємообміну льоду з Ніфльхейму і вогню з Муспеллю - двох стихій безодні [9, с. 134-141; 12]. Останній приклад чудово ілюструє постійне розмежовування стихій, світостворюючих сил, а також чітко окреслену межу між ними, що ліквідується за допомогою міфології.

Етіологічний міф про війну між ванами та асами пророкує майбутню загибель, зокрема через порушення договорів [12; 18, с. 30]. Етіологічні міфи про

першу війну і першу смерть стосуються есхатологізації міфології скандинавів, а також поєднують есхатологію та космогонію. Більш того, міфи з есхатології є відображенням космогонічних міфів, там подібність є ознакою контакту двох підсистем. Власне, там розповіді про вивільнення хтонічних створінь на волю та їхню битву з богами протиставляють їхньому приборканню [12; 18, с. 30; 80].

При цьому існує певна дихотомія світу: існує безкінечна битва богів та створінь. Тор і раніше головний противник світового змія, Геймдалль бореться з Локі, Тюр - з хтонічним псом Гарма [12]. Утворена з води суша знову стає морем; утворене асами сонце поступово починає згасати, а зірки починають падати вниз. Тобто із взаємної роботи, з якої утворився світ, тепер виходить розруха та хаос. Усі згадані акти переходу невід'ємно пов'язані і згаданою метафізичною межею між створіннями [18, с. 37; 80]. Тобто, паралельно з тим, що між ними існує антагонічність, також існує і зв'язок.

Міфологія есхатології існує на протиставленні космосу та хаосу, де все йому підпорядковується. Відомою проблемою скандинавської міфології є співвідношення та комунікація між собою моделей простору та часу. Це стосується непостійності взаємовідносини моделей в контексті часу та еволюції космосу [18, с. 29; 72; 80, с. 143]. Отже, у випадку структуризації міфології скандинавів, межі переважно розташовувались між різними «класами» міфологічних жителів, а також уособлювали собою транспросторовий перехід для полегшення комунікації богів та людей.

Загалом, в цьому підрозділі основною метою було дослідити та окреслити головні послідовні зв'язки, що утворюють зі скандинавської міфології чітку систему опозицій та меж. Звичайно, трапляються виключення з системи, але тих виключень небагато, а кожен з них дуже показовий приклад. Демонструючи високу системність скандинавської міфології, була проведена спроба виявити роль межі в давньоскандинавській міфології, механізму розподілу та з'єднання

диференціальних ознак з основ міфологічних образів, а також роль акту переходу як важливого складника скандинавського міфологічного космосу.

За допомогою досліджень скандинавської міфології, традиційних культів, поховальної культури та звичаїв, а також архітектури бронзового та залізного віків, епохи вікінгів, була проведена спроба виокремлення ролі межі та акту переходу в культурі давніх скандинавів. З окресленого в ІІ розділі матеріалу, проведення паралелей та розрізнень в міфологічній сфері, сфері поховань та обрядів, стає зрозуміло, що скандинавська культура містить наскрізну ідею штучного створення меж та кордонів як у фізичному просторі, так і в метафізичному. За допомогою кордонів відбувалось дихотомічне розподілення світів у міфології та традиційних скандинавських наративах, а також їхня роль в архітектурних конструкціях будинків та ритуалах, що пов’язані з сакралізацією простору [14, с. 62-73; 42].

Досліджений матеріал буде доцільним для використання в потенційному дослідженні кельтської культури, зокрема у вивченні ставлення давніх кельтів до кордонів у просторі – фізично, а також в міфологічній кельтській семантиці, традиційних наративах. Така кроскультурна компаративістика буде представлена в наступному розділі, де в контексті традиційних наративів, міфологічної системи та традиційних ритуалів буде проведена компаративістика культурної цінності та рівня використовуваності кордонів та переходу в культурах давніх скандинавів та давніх кельтів (ірландців та валлійців).

РОЗДІЛ ІІІ. Кроскультурна компаративістика ставлення до поняття «межі» та «переходу» у скандинавів та давніх ірландців

ІІІ.1. Перехід та межа в давньоірландській наративній традиції

Розгляд понять «межа» та «перехід» в давньоірландських традиційних наративах варто розпочати з їхнього розгляду в сфері життя-смерть, тобто як кордон між світом живих та світом мертвих [32, с. 125; 38].

На початку, варто згадати давні ірландські наративи з матеріалами валлійського та ірландського фольклору [36; 40, с. 63-67]. У традиційному ірландському фольклорі часто перераховуються різні місця Потойбічного світу. «Потойбічний світ» в свою чергу - термін, що використовується дослідниками як мінімальне позначення будь-якого місця, де мешкають надприродні істоти і яке має надприродні характеристики в давній ірландській культурі. Залишаючи обік суперечливий «чужоземний потойбічний світ», сюди варто включити житла або місця під пагорбами; озера, криниці або моря; острови на озерах або біля узбережжя та будинки, що знаходяться в темряві, штормі чи тумані. Згадані природні та штучні об’єкти є лімінальними та транспросторовими [36, с. 4; 38].

Очевидно, що відокремленість Потойбічного світу від нашого – радикальний контраст, виражений його надприродними характеристиками та інверсією норм смертності [46, с. 213-115]. Він співіснує зі своєю безпосередністю: вона захована в межах визначених місць кожного регіону. Ця опозиція дає нам перший приклад теми, що є центральною для ірландської концепції Потойбічного світу - основоположний парадокс [36; 46, с. 213-116].

Як ілюстрацію цієї парадоксальності варто розглянути невеличку казку Тукайт Бейле Монг. Одна з розповідей Монгена, який, як вважають, походить від загубленого рукопису «Книга Друімма Снехта», написаного у VIII ст. н.е.. У ньому розповідається, як дружина Монґена Фінтігерн попросила його розповісти

про свої пригоди (imthechta) та погодилась дати йому «сім років перепочинку, якщо він виконає її прохання» [36; 51, с. 167-170].

Насправді, він з воїнами відвідав велике зібрання на Уснеху – центральному пагорбі Ірландії, аби відсвяткувати коронування короля Діармайта мак Кербайлла у королівстві Тари (*Див. Додаток 12*). Під час святкування раптово прийшла сильна негода. Монген і його свита вирішили заховатись від бурі та раптом натрапили на чудове житло, що традиційно вважалось Потойбічним світом [36, с. 20; 32]. Сам Монген сп'янів і заснув, а прокинувшись наступного ранку, зрозумів, що минула не одна ніч, а цілий рік. Крім того, їхнє розташування також змінилось - вони перебували вже не в околицях Уснеха, а в особистому замку Монґена [10, с. 94-95; 32; 38]. Тобто, хоча й існувало багато місць, де можна було вільно перейти до Потойбічного світу, були й місця з протилежним призначенням: у них людина могла потрапити в Потойбічний світ в одній точці Ірландії, а вийти з нього в зовсім іншій. Отже, стає зрозуміло, що переходи між порталами були дуже просторово сплутаними та могли спотворювати часові кордони та простори.

Більш проблематичним прикладом того самого явища є історія «Залицяння до Бекфол», дружини короля Діармайт Мак Едо Слане, що рано в неділю вранці виїхала з Тари на зустріч з прийомним сином [23; 37, с. 14]. Під час подорожі, вона заблукала в лісі Дабтора Лагена, але зустрівши таємничого воїна, пішла з ним до острова, що розташовувався на озері неподалік [35, с. 6-8]. До наступного ранку вони заночували у розкішному покинутому будинку, а вранці їй потрібно було повернутись до Тари. Однак, приїхавши додому, вона виявила, що час майже не пройшов, і що її чоловік думає, що вона взагалі ще не вирушала в дорогу. За рік виявляється, що острів Дамініс, який вона відвідала тоді, розташовується приблизно в 100 милях від лісу Дабтора Лагена [34; 36, с. 6].

Проте тут варто зазначити, що географічна аномалія може бути пояснена виключно плутаниною в передісторії казки між Dubthor Lagen і Dubthor Guaire.

Останнє місце розташовується доволі близько до Дамініса. Проте, скоріш за все, аномалія була використана в тексті навмисно та є невід'ємною частиною сюжету розповіді [34, с. 112-120; 35]. За легендою, острів знаходиться поблизу Дабтора Лагена, але насправді пригода до Дамініс займає один день та ніч в реальному часі (в міфологічному просторі ця подорож взагалі не займає часу): тут особливо добре помітна схожість з попередньою історією [36, с. 6; 40]. Подальше розуміння просторового взаємозв'язку світів основується на розповідях, в яких королі Тари здійснюють надприродну подорож.

За сюжетною схожістю також варто згадати історію «Бейл в Скейлі» («Шаленість привида»), що містить момент, де володар Конн Чатчах стоїть в стінах Тари, оточений густим туманом. Вершник підходить до нього крізь туман, і Конн каже: «Великим буде наше нещастя, якщо він заведе нас у невідомий край» [45; 53]. Але вершник провів його на прекрасну рівнину, де його привітав бог Луг і діва, що роздає ель та уособлює собою королівство Ірландії [36, с. 15; 45]. Вона пропонує йому келих з напоєм, а потім продовжує прислужувати усім його наступникам на престол, аж до Фланна Сінаха, за правління якого мав закінчитись світ. Висновок розповіді такий: Конн раптово опиняється в Тарі в кінці розповіді. Знову ж таки, ця розповідь є прикладом «неточни, нестійких кордонів, як часових, так і просторових.

У відомій історії Ехтре Кормак, онук О'Конна Кормака, прагне переслідувати людину з «краю, де немає нічого, крім правди», але, за історією, він потрапляє раптово у туман біля Тари [53]. Побачивши дві величні фортеці, він заходить до однієї з них, і бачить бога Маннанана – ірландського володаря морів. Прокинувшись наступного ранку після гулянь, він розуміє, що дивним чином опинився в Тарі [36, с. 17-19]. Очевидно, що пригоди Кормака О'Конна мають очевидну схожість з уже обговореною розповіддю про Монгена: король, загублений у негоду неподалік королівської фортеці, натрапляє на бенкетну залу і прокидається наступного ранку у своєму власному будинку [36, с. 14].

У цих історіях та у свідомості їхніх авторів, здавалося б, що Потойбічний зал є еквівалентом королівських залів Тари чи Уснеха: перебуваючи безпосередньо надворі (або всередині), головний герой перестає орієнтуватись та раптово опиняється біля фортеці, що є втіленням Тари [36; 40, с. 59-60]. Функція туману або бурі особливо цікава в цьому контексті: як і в інших потойбічних пригодах, персонаж відрізаний від царства смертних, проте бар'єром тут є саме туман - він перешкоджає повноцінній пригоді, є кордоном. Вершника в тумані, що приводить Конна до бога Луга, можна порівняти до бога моря Мананнана, що вітає Брана у морі і каже йому, що те, що він сприймає як океан, насправді є «землею безсмертних» [43].

Вчений Т. О'Катасаіх у статті, що нині є доволі важливим нарисом з ірландської міфології, стверджував, що в часи царювання короля його царство мало відображати усі умови Потойбічного світу [23, с. 124-135]. В оповіданнях, які ми розглядали, розташування священного царства проходить одночасно в божественному та людському просторах. Те, що королівський оплот є одним із пунктів доступу до Потойбічного світу, очевидно і в тих випадках, коли посланець Потойбічного світу може без жодних перешкод з'явитись в його межах [45].

Якщо королівські та магічні житла по суті не однакові, вони можуть бути протиставлені між собою як опозиції: у цих випадках їхні стосунки є антагоністичними. Рейт Круахан, цитадель провінційних королів Коннахта, наприклад, стоїть поруч із Сидом Круахан, потойбічним житлом та «ірландськими воротами в пекло». Між ними регулярно здійснювались згубні набіги, що сприяли постійному перетину межі між світами [36, с. 30-33].

У валлійському циклі традиційних повістей «Мабіногіон» згадується курган Арберт, що височіє біля королівського двору Діфеда. Особливістю кургану є те, що тільки одна з двох речей може трапитись з будь-яким дворянином, що сидить на ньому: поранення або ж диво [45]. Загалом події дуже схожі на ті, що

переживали Конн і Кормак: схід на землю туману, зникнення знайомого оточення, поява потойбічної фортеці з розкішшю та викрадення, а потім і повернення сім'ї головного персонажа [36, с. 27-30]. Усі ці міфологічні згадки є прикладами міжпросторової комунікації.

Тому ми можемо додати королівські місця до озер, криниць, гаїв, пагорбів і могил як частих точок доступу до Потойбічного світу [36, с. 27-29]. Усі вони були місцями культу та святинями у язичницьких кельтів. Тому здається розумним припустити, що в дохристиянській Ірландії будь-яке святе місце могло бути надприродними воротами до Іншого світу. Це схоже на традиційні лімінальні ворота в скандинавській міфології, що ототожнювались з кордоном між світами [40, с. 59; 41; 78].

Цікаво, що часті асоціації королівського Потойбіччя - символічного центру Туату, виявляють парадоксальне протиставлення поділу з особливою ясністю. Наприклад, деякі традиційні тексти наголошують на таємничій близькості землі безсмертних. В історії про короля Ірландії Лоегайре мак Нілла, що правив у V ст. н.е., чоловік із Сиду, описуючи свою країну, казав: «Недалеко звідси вона знаходиться», натякаючи, що подорож буде миттєвою [67, с. 345-347]. Героїня саги «Плавання Брана» каже, що вона «може бути поруч, а може й далеко», не уточнюючи жодних деталей [36, с. 34; 43].

У сазі «Залицяння до Бекфол», після власної пригоди Бекфол також читає вірш, натякаючи на своє перебування на острові. Сюди входив куплет: «Хоча він знаходиться недалеко від дороги/Бородаті воїни його не знаходять» [36, с. 6]. В схожій історії жінка, яка спокушає Коннле, подалі від людей, каже, що, хоч сонце заходить за обрій, вони зможуть дійти до Сида ще до ночі, маючи на увазі, що подорож буде практично миттєвою, ніби вони і не відокремлені від Потойбіччя часовими і просторовими кордонами [36; 57].

Отже, хоча й Потойбіччя справді знаходиться неподалік від земного світу, воно водночас цілеспрямовано приховане від земних ірландців. До нього можна

дійти через святі місця, навіть, якщо воно за межами земель, заселених туатами, або ж навіть в їхніх центральних землях [36, с. 8; 58]. Згідно з ірландською традицією, увесь Потойбічний світ може лежати під однією криницею чи пагорбом, або ж окрема частина Потойбіччя може бути пов'язана з точками, віддаленими в масштабі топографічної географії смертних. Ці аномалії і контрасти вказують на ідею світу, що є іманентним тільки за певних обставин доступним для інших тільки за певних обставин [36, с. 7; 71]. Що ж до тимчасових зв'язків між світами, то широко поширеною є ідея про те, що короткий період перебування «там» відповідає значно більшому інтервалу «тут». Загалом, така ідея добре представлена в усій міфології давньої Ірландії [73; 74; 79, с. 27-30].

Є також кілька прикладів протилежного явища. Наприклад, в одній з історій з традиційної ірландської міфології героїня Нера, будучи відсутньою декілька днів у Потойбічному світі, повертається до двору в Круахан, але виявляє, що пройшло тільки декілька хвилин з того моменту, як вона покинула його. Або ж раніше згадана історія про Бекфол, що рано залишає свого чоловіка вранці в неділю, проводить день, ніч та ранок у її мандрівці, і повернувшись назад, бачить короля, що ще досі лежить у ліжку, тієї ж неділі [36, с. 8; 46, с. 234-243]. Разом з цим, в одному з віршів пригода Фінна Маккула описується як затяжна потойбічна пригода, з якої Фінн повертається і розуміє, що для його товаришів минуло лише кілька годин [38; 71, с. 317-319].

Друга гілка Мабіногі (цикл валлійських повістей, створених в середній валлійський період, але сходить аж до залізного віку [23]) містить епізод, що відображає схожу невідповідність: люди Брана, що вижили в катастрофічній експедиції до Ірландії, сім років бенкетували у Харддлечі та побували на вісімдесяти бенкетах у Гвелсі, вже встигли забути про «біди у світі», однак, коли вони повернулись до звичного існування, виявилось, що час у Великобританії майже не минув [30, с. 350-352]. Потойбічний час, як зазначають брати Ріс, «є і

довшим, і коротшим за час нашого світу» [23, с. 234-237]. Іншими словами, він настільки ж незалежний і несумірний з нашою часовою послідовністю, як і його географія, що жодним чином не перетинається з нашою.

Можна також стверджувати, що час в Потойбічному світі мав спочатку принципово інший характер. Момент, коли хтось міг потрапити в переплетення століть, років, які можна сховати в одну мить, також бере участь в осягненні кордонів, меж часу. Розповіді відображають це двояко: подорож у Потойбіччя насправді може бути одночасно поверненням в далеке минуле, адже в Потойбічному світі весь час існує водночас у вічному сьогоденні [38; 57].

Вченими також були проведені паралелі з біблійськими сюжетами, де свобода від смертних турбот, якими користуються в Потойбічному світі, нагадує про райські принади. Однак, в більшості історій казки менш біблійні уявлення. Центральний інтерес представляє собою один з текстів. Він містить прямий висновок із казки, де герой саги Колум Сілле зустрічає таємничого юнака на березі озера Лох-Фебай, і дізнається від нього, що озеро, яке він бачить, колись було квітучою рівниною [23]. Були надані й інші докази традиції, згідно з якою подорож Брана в потойбічний світ спровокувала повінь, що втопила його королівство під водами озера Лох-Фебай, тим самим зруйнувала кордон і унеможливила перехід між світами [35; 38, с. 211-213].

Цікавими в контексті такої тематики є й наступні історії. Зокрема, історія про Потойбічне царство до якого входить герой хронік Лоугайре, проходячи через води Енлоха (казка Togail Bruidne Da Choca) [53]. В ній рівнина передувала існуванню озеру, хоча для Лоегайра вона все ще одночасно існувала під ним. Знову ж таки, тоді подорож до Потойбічного світу переносила головного героя в минуле. Загалом, у фольклорі є багато прикладів віри в міста або регіони, котрі в далекому минулому були поглинуті озером чи морем, а нині населені феями і все ще доступні для відвідування в певні моменти [37, с. 10; 74, с. 85-87]. Тобто збереження кордонів було успішно виконано в згаданому прикладі з саги.

Загалом, мотив послідовності метаморфоз використовується у кельтському оповіданні як засіб для з'єднання сьогодення з його витоками (транстемпоральною вічністю Потойбічного світу), з метою розмиття кордонів.

Зближення з Потойбічним світом, зникнення кордонів відображається також у народних обрядах, пов’язаних зі святом Самайна: з одного боку, це час, коли мертві повертаються до живих, люди залишають їжу для померлих та прибирають подвір’я; з іншого - час, коли майбутнє було повністю відкритим для досліджень, коли практикувалось створення оберегів для вивчення свого життя чи життя партнера [36, с. 11; 57, с. 345-347]. Те, що таке ототожнення Потойбічного з вічним може бути свідомо сформульованим у свідомості середньовічних ірландських авторів, чітко випливає з розгляду чудової алегорії в Ехтре Кормак (ехтра - жанр ірландських легенд, що розповідає про пригоди героя в Потойбічному світі) [30; 53].

Наприклад, в одній з історій, перед входом в зал у Маннанан один пан побачив дивні фортифікаційні споруди [36]. Далі, він побачив сяючий колодязь (лімінальна структура), з нього витікало п’ять струмків, а господарі в свою чергу пили воду з них [36, с. 10 – 11; 53]. Згодом йому пояснили ці загадки: «Загін вершників, котрих ви бачили, що криють будинок, - це вправні люди Ірландії, що збирають багатство та худобу… Колодязь із п'ятьма потоками - це криниця знань. Саме через п’ять почуттів отримують знання, і не буде освіченим той, хто не п’є з самої криниці та з потоків. Ті, хто має багато знань - це ті, хто п’ють з обох джерел» [36, с. 11-13]. Вважалось, що колодязь був міжсвітовим кордоном; це схоже на обряд утісети в скандинавській міфологічній лінії, де між світами передавались знання від мертвих до живих [4; 53].

У самій залі Мананнан володар Кормак дізнається про інші дива: свиню, яку можна споживати щовечора, і кожного наступного дня вона оновлюється до свого початкового стану, запас пшениці, який ніколи не вичерпується, сім корів та сім вівць, які забезпечують усіх людей Землі молоком та шерстю. Ця

невичерпність їжі також каже про тимчасове припинення кордонів між світами, наділення цінностями Потойбічного світу «земних» предметів.

Особливості контрасту зрозумілі: перша фортеця - це місце боротьби з потоком часу, що заважає накопичити «багатство і худобу, що минає в ніщо», а її мешканців розглядають як людей цього світу [23, с. 134-137]. Господарство бога Мананнан, в свою чергу - місце, де ніколи нічого не вичерпується і не зникає [23; 36, с. 12-14].

До того ж, натхнення та поетичні здібності також знаходяться між світами, в лімінальній зоні. Екзотичне використання алегорії в Ехтре Кормака, а також доктрин про рай і гріхопадіння в таких казках, як «Плавання Брана», є чіткі вказівки на те, якою мірою характер ірландського Потойбічного світу виражався в християнських термінах [23; 35]. Тому ми можемо вважати розглянуті вище концепції як такі, що мають християнське походження та прагнуть обґрунтувати невизначеність язичництва [35, с. 14]. Однак, все ж ці концепції можна правдоподібно трактувати лише як Потойбіччя, що вийшло за власні рамки його як місця проживання безсмертних [35, с. 13].

Цікавою в цьому контексті розподілу просторів в наративах та традиціях кельтів може бути подія кенах - давнє ірландське національне зібрання, що скликалось при смерті короля, королеви чи воїна в рамках практики поклоніння предкам [22, с. 234-237: 53]. Окрім розваг, це також випадок, коли знатні особи зустрічались, аби встановити перемир’я або затвердити закони. Кенах отримує свою легітимність на основі традицій, отриманих від предків, що відійшли у Потойбічний світ. Загалом, кенах встановлює зв’язок між життям Туату та трансцендентним вічним станом, аспектом якого є і смерть, і безсмертя [39; 54].

Ці розбіжності та суперечки можна проілюструвати низкою паралелей:

1. Потойбічний світ стає доступним тільки у священний період, зокрема в період свята Самайну. Це була саме та ніч, коли мертві могли повернутися назад в світ живих. Тобто ворота між світами були відчинені

для кожного, хто прагнув отримати потойбічні знання [23; 35]. В сазі «Причина видіння Монгена» герої брали участь у зборах тільки тоді, коли вони потрапляли у Потойбічний світ. Іншим прикладом може слугувати ситуація в історії «Залицяння до Бекфол», де священним періодом вважалась християнська неділя, коли й була можливість спілкуватись з мертвими [28; 36, с. 14-23].

2. Потойбічний світ доступний у священних місцях, особливо біля курганів [35, с. 13-15]. Кенах також регулярно проводився на місці поховання. В сагах племінне зібрання та Потойбічний світ зіставлені між собою, утворюючи два протилежні за сенсом простори [23; 35; 67].

3. У Потойбічному світі весь час можна осягнути у просторі вічного сьогодення, а весь Потойбічний світ може міститися в межах одного пагорба чи колодязя. Зустрічі кенах - це об’єднання всього туату в одному місці та в один час, тобто кенах в цьому контексті є моментом, коли стираються всі кордони [36, с. 15; 40; 53].

4. Потойбічний світ - місце бенкетів, а обладнання для бенкетів характерне для більшості аристократичних кельтських поховань (прослідковуються також схожі паралелі зі скандинавськими похованнями, зокрема корабельними) [28, с. 20-22]. Кенах також вважався звичайним часом для бенкетування. Тому у кількох традиційних текстах, наприклад, сазі «Плавання Брана», Потойбічний світ виглядає саме за зразком oenach: там існують не кордони, а суцільні міжсвітові поєднання [35; 67, с. 231-235].

5. Володар, центральна фігура на кенах, приймає нову ідентичність після церемонії вступу - фейс. Як стверджують вчені, цей ритуал представляв його шлюб з богинею землі. Цей союз між представником туату та надприродним втіленням його території є найяскравішим виразом зв'язку між світами та переходом сили між ними.

Варто зазначити, що у кількох казках зображення потойбічного весілля передбачає смерть короля [15; 36, с. 15; 28,с. 17-19; 57].

З цих ознак ми робимо висновок, що для давніх ірландців Потойбічний світ лежав не лише за межами існування, але і в самому центрі суспільства: це було джерелом, з якого походили головні цінності та авторитет героїв [9; 23; 24]. На кенах зокрема скликали народ у священному місці, що стало само собою відображенням справедливого, мирного, позачасового і безмісного, необмеженого житла богів - і не лише відображенням, адже в ритуальних межах часу і простору саме Потойбіччя знаходилось в якомусь сенсі присутнім в чітко окреслений часовий момент.

III.2. Лімінальність у міфопоетичній традиції давніх ірланців. Роль поета-філіда в міжсвітовій комунікації

Для цього розділу було проаналізовано прикордонний характер знання в давньоірландскій поезії раннього Середньовіччя [58; 67; 74]. Було важливим показати, що специфічною рисою міфопоетичної інтерпретації поетичного дару і сакрального знання є уявлення про те, що вони передаються в прикордонних ситуаціях і тому носять істотно «пороговий» характер [9, с. 93].

Ранньосередньовічному розумінню лімінальності притаманний широкий, загальнокультурний сенс: носій сакрального знання є лімінальною фігурою, що отримав своє знання з порогового джерела. Показано, що у багатьох давніх культурах, включаючи даньоірландську та давньоваллійську, невизначеність, що притаманна зазвичай прикордонному стану, розглядається як джерело сакральної і поетичної сили. Та й загаломприкордонним» фігурам приписують екстраординарні дії, а порогові об'єкти вважаються джерелами надприродних сил [9, с. 94; 28]. Тому, з одного боку, лімінальність виступає універсальною категорією раннього Середньовіччя, що трансцендентує звичайний лад та

підриває звичний соціальний порядок, але, з іншого - будує з’єднання між звичними, але різними категоріями ранньої Середньовічної культури [46; 53].

В ірландській літературі важлива постать поета-філіда часто зображується володарем надприродного знання. Він знає все про минулу і майбутню історію, а також про інші світи, що оточують його [23, с. 234-238; 35]. Філіди могли виконувати функції шамана. Він, на відміну від більшості інших членів суспільства, мав доступ до надчуттєвої реальності та міг відкрити їм цю реальність через поезію [9, с. 93-95; 28]. В цьому випадку варто описати і проаналізувати прикордонний характер поетичного знання, в тому вигляді, в якому він проявляється в збережених текстах ірландської літератури.

Ми побачимо, що поет, як носій знання, набуває його в лімінальних ситуаціях та часто є фігурою лімінальною, і що це знання виходить від лімінального джерела [58, с. 158-161; 79]. Термін «лімінальний» (прикордонний) в цьому контексті посилається до стану існування між окремими категоріями простору, часу, стану та особистості. Так, юнак, що знаходиться на межі становлення, набуття мужності – це прикордонна фігура, що переходить з одного світу в інший [35; 58, с. 158-160]. Такі фігури тільки частково належать до тих чи інших соціокультурних категорій, в рамках культурної системи вони не класифікуються або ж класифікуються більш ніж одним способом.

У ритуалах і міфах багатьох культур невизначеність, притаманна прикордонному стану, є ознакою сакральної сили. Прикордонні фігури можуть проводити незвичні акти, а межеві об'єкти є зазвичай джерелами надприродних сил [9, с. 95; 53]. Так як лімінальність постає над звичайними відмінностями між окремими категоріями буття, це породжує загрозу соціальному порядку. Але в той же час лімінальність створює міст між суспільством і реальністю, що від цього суспільства відокремлена, але знання про яку є необхідними [53]. Лімінальна фігура пропонують ключ до категорій, між якими об'єкти існують і можуть стати медіаторами між іншими автономними категоріями [34, с. 97-100].

У середньовічній ірландській літературі ритуали пророкувань рідко описується в деталях. Однак в так званому Глоссарії Кормака X ст. зберігся опис ритуалу, названого так - «знання, що висвітлює» [9, с. 95-96]. Відповідно до опису упорядника Глосарію, для того, щоб знайти таке знання, поет мав прожувати шматок сирого м'яса кішки, собаки або свині, потім виплюнути пережовану масу з рота і покласти її за поріг, першочергово запропонувавши її богам [9, с. 94; 36]. Потім він мав піти спати і спати до тих пір, поки те, що він хоче дізнатися, не відкриється йому з Іншого світу.

У цій техніці віщування присутні відразу кілька лімінальних аспектів. Шматок м'яса, за допомогою якого поет контактує з Іншим світом і отримує звідти знання - поганий шматок, адже він не приготовлений, і, до того ж, навіть якщо ірландці й регулярно харчувались свининою, м'ясо кішки і собаки завжди заборонялось споживати [9, с. 97-98; 51]. Однак ця очевидна не-їжа сприймається у пошуках знання поетом як їстівна.

Отже, розжований шматок функціонує в ритуалі як прикордонний об'єкт між категоріями їстівного/неїстівного. Він розжований, але досі не прочитаний, тобто він не з'їдений, і тому цей шматок знаходиться не тільки в стані між їстівним/неїстівним, а й між з'їденим/нез'їденим. Поет кладе розжований шматок за поріг, пропонуючи його богам: так як поріг відокремлює простір кімнат від зовнішнього світу, шматок м'яса стає зв'язком ще й між світами, нівелюючи кордон між ними [9; 10, с. 54]. Це є прикладом використання лімінального розрізнення: шматок м'яса - з'їдений/нез'їдений, їстівний/неїстівний - є посередником між світами і таким чином стає для поета джерелом знань.

Інший ритуал, згаданий в Глосарії Кормака, носить назву «заклинання від кінців» [23; 38, с. 210-214]. Коротко він описується як «рецитація від кінців тіла (поета)», наприклад, пальців [9, с. 96; 53]. Мабуть, при використанні цієї процедури передбачалося, що поет отримає інформацію за посередництвом решт різних об'єктів, не обов'язково решт тіла [9; 23; 36, с. 23-26].

У двох інших епізодах, наведених в Глосарії Кормака, поетам показуються черепа домашніх собак, вони називають їх клички, а разом з тим дізнаються, про їхніх господарів [23, с. 345-349]. Голова та верхня частина тіла є для поета джерелом інформації про створіння, якому вона належала. В одній з таких історій поет торкається кінцем своєї палиці до черепа, аби дізнатись чий він [9, с. 96; 35]. Така процедура носить назву «жування серцевини».

В ірландській літературі є й інші посилання на ритуали, в яких поет діє аналогічно - доторкається палицею до відсіченої голови або обезголовленого трупа і дізнається про мертвого усю інформацію - хто він і з якого роду. Свого часу Дж. Кері спробував дати свою інтерпретацію професійних прийомів, що відрізняють кваліфікованого поета, припустивши, що описана у Кормака згадка є відносно пізніми інтерпретаціями і, можливо, наслідком поганого розуміння більш ранніх текстів [23, с. 234-240;12]. З його точки зору, ці терміни в початковому значенні інтерпретувались по-іншому [9, с. 93-94; 28]. Цілком можна погодитися з тим, що початкове значення виразів могло бути зовсім іншим, а згодом було забуте та замінене народною етимологією або значеннями близьких за звучанням слів [53].

Однак, повертаючись назад, ми можемо помітити, що кінцівки, або, умовно кажучи, периферійні частини тіл і інших об'єктів - їхні «порогові» частини - є інструментом для отримання прихованого знання [9, с. 95-97]. Пальці, голови, гілки, вершини пагорбів, вершини щогл, кінці палиць - ті предмети, за допомогою яких поет-провидець отримує інформацію. Помітно, що в обох історіях з Глосарію Кормака згадуються черепа саме домашніх собак. Собака сама по собі є лімінальною твариною: одомашнена істота з дикої природи, що живе в рамках суспільства [9, с. 96; 45].

Відповідно до одного з ірландських переказів, пес, про знахідку черепа якого і йде мова в Глосарії Кормака, був колись привезений до Ірландії з Британії і відданий у володіння місцевим великим королям. Цей пес символізував собою

зв'язок між королівствами Ірландії і Британії, а також союз між великими королями Ірландії. Лімінальна істота, що створювала континуум між відокремленими політичними утвореннями, постає перед поетом як сполучний елемент з минулим [23; 45; 46, с. 213-224]. Тобто її можна вважати медіатором світів, що, до того ж, може мігрувати між ними.

В іншому ритуалі гадання, згаданому в середньовічній ірландській літературі, поет лягає на тин, зроблений з гілок ясена, накривається шкурою вбитого бика, п'є свіжозварене пиво і тільки після цього ритуалу чекає одкровення. Тини, в свою чергу, використовувалися для спорудження стін, парканів, тобто для того, аби розділити простір і створити кордон [23, с. 312-318]. Таким чином, провидець, одкровення до якого приходять на тині, використовує порогові інструменти, щоб встановити контакт зі своїм інформатором. Пиво, яке випиває поет, буквально тільки стало пивом, тобто воно також знаходиться в проміжному стані між добрим і поганим напоєм – тобто тин, як і пиво, також виступає як пороговий символ [23; 28, с. 20-22].

В іншому, схожому за проведенням ритуалі з шотландського фольклору, поет-провидець загортається в шкуру щойно вбитого бика і йде у віддалене від сторонніх очей місце, де очікує одкровення [24; 28, с. 21- 23]. Шкура щойно вбитої тварини, так само, як і поет, який убив і здер з нього шкіру, знаходяться в проміжному стані між життям та смертю. Поет ототожнюється з вбитою твариною і протягом ритуалу займає проміжне положення між людиною та твариною, долаючи метафізичний кордон. Як маргінальний елемент соціуму, він отримує можливість доступу до особливого виду знання [23; 34, с. 102-105].

Таким чином, у всіх перерахованих ритуалах лімінальність присутня як обов'язкова умова отримання надприродного знання. Поет-провидець використовує порогові атрибути, такі як аномальну їжу, кінцівки, тини, шкуру в лімінальних місцях (біля огорожі, на порозі), щоб створити лімінальну атмосферу, в якій він отримує доступ до джерела знання. Джерелом же цього

знання в ірландської міфології, як правило, виступає водойма або джерело в іншому світі [10; 23, с. 234-245]. Влучним місцем для такого джерела переважно була область безпосередньо біля будинку або поселення, що при цьому не повною мірою відноситься до нього, наприклад, двір [9, с. 98; 35].

Таким чином, джерело знання лежало зазвичай в серединній, перехідній зоні між внутрішнім та зовнішнім світом. Сама особистість поета-провидця існує в лімінальній ситуації, аби отримати доступ до знання, що знаходиться в лімінальній зоні Іншого світу.

Згідно з зафіксованим текстом, джерелом знання, одержаного «з водного середовища», є лісові горіхи, що впали в воду, виросли і дозріли в іншому світі [23; 28, с. 17-27; 30]. В одній з міфопоетичних історій, Лосось Мудрості, що мешкає в чарівному джерелі, поїдає ці горіхи, а поет, в свою чергу, ловить і з'їдає лосося, та згодом отримує від нього знання [23, с. 191-213]. Знання містяться на «кінцівках» дерев Іншого світу, на яких росли горіхи, тобто в найбільш доступних та «порогових» частинах цих дерев - в їхніх плодах [35]. Знання приходить до поета в аномальній, лімінальній формі: воно ніби концентрується в горіхах, які з'їдає риба, і таким чином передається через рослинну та тваринну матерію [9; 38]. Щоб отримати це знання, що вже передбачає успішне полювання Лосося Мудрості, поет повинен чекати слушної нагоди на березі річки, який також є прикордонною, лімінальною зоною між сушею і водою. Тобто знання з’являються з порогового джерела і надходять до поета виключно в лімінальному місці. Той, хто шукає знання повинен стати лімінальною фігурою, і ця лімінальність ще більше трансформується з отриманням знання [12].

Однією з найбільш відомих фігур ірландських традиційних наративів є раніше згаданий герой, поет і провидець Фінн МакКулл (*Див. Додаток 13*) [9; 28, с. 231-234]. Фінн є фенієм - професійним вояком і мисливцем, а також очолює особливу військову фратрію, що знаходиться на службі безпосередньо у короля Ірландії. Численні історії, що розповідають про Фінна, розгортаються навколо

його здатності осмислювати завчасно майбутнє і розпізнавати інфернальних персонажів, з якими стикаються він і члени його братства [23, с. 313-320; 46].

Крім того, Фінн мав особливу техніку дивінації (передбачення майбутнього): він клав у рот свій палець, жував його, тоді йому відкривалася істина [23, с. 237-252]. Тобто, аби отримати знання, Фінн використовує палець - порогову частина тіла, і знання приходили до нього, як в описаному вище ритуалі [24; 47]. Ритуал Фінна, тим самим, нагадує раніше згадувані ритуали. Фінн жує свій палець, шматок непридатної для споживання їжі, але не ковтає його [23, с. 313-320]. Тобто палець Фінна функціонує як медіальний, пороговий об'єкт між категоріями їстівного/неїстівного, з'їденого/нез'їденого, точно так само, як і розжований, але не проковтнутий шматок м'яса в раніше згаданому тексті [9; 23, с. 234-270].

У середньовічній ірландській літературі є кілька різних варіантів історії про те, як Фінн знайшов свою особливу техніку дивінації і став провидцем. Але кожна версія, так чи інакше, зачіпає тему перехідних станів. Перша, яку хотілося б навести, оповідає наступне: Фінн відправився вчитися поетичній майстерності у поета, якого також звали Фінн («білий мудрець») [9, с. 97-100]. Останній вже кілька років намагався зловити на березі річки лосося Мудрості. Зрештою, коли йому це нарешті це вдалося, він велів своєму учневі приготувати його. Фінн-учень приніс приготованого лосося вчителю і розповів, що, хоч він і не куштував його, але, поки варив, обпік палець і засунув його в рот [38]. Коли поет дізнався про це, то зрозумів, що тим самим молодий Фінн отримав від лосося те сакральне лімінальне знання, яке він прагнув отримати сам. Тоді він велів своєму учневі з'їсти рибу цілком та назвав його своїм ім'ям – Фінном, що означає «світлий, білий» [53]. Після цього випадку кожен раз як Фінн клав палець в рот, до нього надходила нова частина знань [28].

Отже, загалом, згідно з цим текстом, датованим XII ст., мудрість знаходиться між актами приготування і споживання: юнак, який готував лосося

і покуштував його, але при цьому не з'їв, отримує знання. Потім, герой Фінн, що навчається поетичному мистецтву на березі річки, тобто між водою і суходолом [23, с. 209-213]. Він став поетом протягом приготування - процесу, під час якого сира їжа перетворюється в приготовану і їстівну, тобто в перехідному процесі, що перетворює одну категорію в іншу [23, с. 201-210].

Знання передаються за допомогою лосося - прикордонної істоти [9; 23, с. 340-345]. Крім того, знання перейшло через палець Фінна - периферійну частину тіла. Таким чином, Фінн опинився ніби між двома категоріями приготування/споживання, та саме це забезпечило йому можливість отримання знань. Варто також зазначити, що цей епізод відбувається також у важливий перехідний період життя Фінна - він стає чоловіком, а учень - поетом [9; 24, с. 90-92]. Отже, зі згаданого дослідженого матеріалу випливає, що порівняння наведеної історії з фольклорно-міфологічними традиціями дозволяє констатувати наявність свого роду «перехідного» сюжету.

Інша історія з циклу оповідань про Фінна і його воїнів оповідає наступне: один чоловік, який виходив з Сида (чарівного пагорба), постійно крав їжу у людей Фінна, перш ніж її встигали подати до столу [24; 36, с. 13-18]. У підсумку, Фінн якось раз підстеріг злодія і погнався за ним до самого входу в Сид, де і вбив його. Слідом за тим Фінн спробував проникнути в Сид, але жінка, яка стояла при вході і тримала в руках посуд з напоєм мудрості, спробувала зачинити перед ним двері [9, с. 103; 23]. Забравши швидко руку від двірного отвору, Фінн прищемив собі палець, а частина магічної рідини з посуду жінки випадково пролилася на нього. Зрештою, Фіннові вдалося висмикнути палець і, намагаючись вгамувати біль, він засунув затиснений палець в рот. З того часу, кожного разу як Фінн клав свій палець в рот, йому відкривалося знання [23, с. 231-240; 35].

У цій версії, що збереглася в тексті VIII ст., дія відбувається за межами буденного світу, в дикій місцевості на порозі Сида, а події розгортаються ніби між світами. В одній з розглянутих історій, Фінн стикається з надприродним

злодієм, що і стає можливістю для набуття знання після того, як їжа була приготовлена, але ще не подана і не з'їдена, а ситуація біля входу в Сид перериває послідовність подій або уже спочатку займає «порогову» позицію [9; 23, с. 237-239]. Тобто, якби Фінн не переслідував злодія, не повернув їжу і не набув би знання, їжа ніколи не була б подана. Отже, цікавим елементом є те, що Фінн Маккул знаходить свої надприродні здібності на порозі Іншого світу. Посередниками, що зв'язують його зі знанням Іншого світу, є порогові об'єкти [23, с. 123-153; 24].

В наступному варіанті Фінн отримує знання від жінки, що також знаходиться в проміжному положенні - між джерелом в Сиді і людьми, які намагаються напитися з нього. І, нарешті, в останній історії Фінн знаходить джерело мудрості, йдучи за «лімінальною» жінкою (ця лімінальність виражається в її проміжному стані між людиною і твариною), а напій мудрості він отримує від істоти, що знаходиться в проміжному положенні між рослиною і людиною [23, с. 213-220]. Отже, Фінн переважно отримує знання в лімінальних ситуаціях і тим самим сам стає лімінальною фігурою [23; 35]. Він же і юнак з сивим волоссям, «юний старий» (з китайської традиції, можна згадати Лаоцзи, що з'явився на світ поважним старцем) [9, с. 106-109].

Загалом, можна стверджувати, що певною мірою Фінн є лімінальною фігурою з самого спочатку. Як мисливець, він живе поза суспільством, мандруючи зі своїми воїнами серед лісів, а як ватажок воїнів ірландського короля він виконував соціальні функції - тобто він одночасно належив і не належив суспільству [23, с. 234-38]. Таким чином, він був медіатором між двома світами і саме завдяки своєму серединному положенню мав доступ до знання.

Отже, настільки явно відображена в ірландській традиції лімінальність профетичного та поетичного знання натякає, що це знання ніби носить трансцендентальний характер. Спираючись на дані середньовічних ірландських текстів, можна зробити висновок, що однією з головних функцій поета в

міфологічному просторі давніх ірландців було знати про минуле, майбутнє та Інший світ. Поет ніби стоїть між двома реальностями і відкриває знання, що приходять з Іншого світу, тобто є медіатором передачі знань. Саме поету відома істина, так як він є медіальної фігурою, що має доступ до всіх світів і категорій буття. Він і є тим, хто долає метафізичні кордони своїм письмом [23, с. 345-349].

Характеристика поета як лімінальної, всезнаючої фігури корелює з тими привілеями, якими наділялися поети та інші професійні групи [23; 35; 87]. Згідно з текстами ірландського права, приналежність поета до стану «людей ремесла» давала йому, на рівні з суддями, науковцями, захист і можливість займатися своєю професійною діяльністю поза межами свого клану, тоді як інші члени суспільства такого собі дозволити не могли [28; 35]. Отже, поет і його мистецтво виявляються поза встановленими соціальними і політичними кордонами. Поет-мудрець став медіатором не тільки між сформованими соціальними групами та інститутами, а й між нашим світом і Потойбіччям [23, с. 202].

III.3. Топографічний «межовий» розподіл Ірландії

В контексті повсюдної культури кордонів в ірландських наративах та міфопоетичній традиції, обов’язково варто так само згадати топонімічний фізичний поділ Ірландії, що по-своєму відігравав важливу роль в розгляді проведення кордонів в ірландській культурі [9; 71, с. 321-323].

В Ірландії, як і в Уельсі, традиційно застосовувався розподіл на північну і південну частини. Відомо, що, на початку створення Ірландії королі Еремон і Ебер поділили її між собою, але історичні нариси стверджують, що згодом Еремон поділив свою північну частину острова з іншим своїм братом - Іром. Ебер, в свою чергу, самостійно володів Півднем [23, с. 120; 44]. Із зазначеного поділу територій стає зрозумілою важливість межового поділу фізичного простору.

Тогочасна Ірландія історично, ще з давніх часів, ділилась на чотири простори - Ольстер, Коннахт, Леінстер і Мунстер. Однак ірландська традиція згадує п’ятичленний поділ країни на, так звані, «п'яті частини, п’ятини» [23, с. 130; 54]. Отже, п'ятичастинний поділ країни є споконвічним, цей факт сумнівів не викликає.

«Книга захоплень Ірландії» згадує, що першочергово початковий розділ острова виконало плем’я Фір Болг. Завоювавши острів, п’ять ватажків з цього племені поділили його між собою. Згідно з джерелом, п'ята провінція з'явилась в результаті розділу Мунстера на дві частини. З того часу вся Ірландія, таким чином, почала складатись з Коннахта, Ульстера, Лейнстера і Мунстера - Західного і Східного [23; 51; 53]. Вважалось, що усі п'ять п’ятин природньо сходились біля Каменя Розподілу на пагорбі Уснех - центральної сакральної точки острова та центра всіх королівств [23, с. 135-137]. Як наслідок, сам пагорб Уснех був медіатором кордонів усіх частин Давньої Ірландії.

Проте за іншою традицією виділення п'ятої п’ятини, п'ятою областю був Мід - «центр». Ця думка широко поширена серед сучасних науковців, можливо, мало знайомих з історичною літературою. В одній поемі IX ст. розповідається про повстання васальних племен Ірландії під проводом королів чотирьох регіонів проти єдиного короля Тари, в ході якого останній - король Тари, був убитий [28, с. 19; 37]. Після періоду безвладдя в країні відновилась королівська династія в особі Туатала Техтмара, сина загиблого короля. Він завдав поразки племенам усіх областей [23, с. 134; 37]. Учений Дж. Кітінг стверджує, що хоча центральна область Мід вважалась багатьма давніми жителями Ірландії центральною областю для «переходу», не зрозумілим залишається єдине - що саме він вкладав в згадане поняття «переходу» - метафізичну чи фізичну його дію [23; 46, с. 134-145].

Варто зрозуміти, в першу чергу суть розділення країни на чотири частини, кожна з яких є насправді п’ятиною, і несуперечливість двох на перший погляд

протилежних традиції, згідно з якими одна з п`ятин розташовується або в центрі острова, або всередині однієї з чотирьох інших п’ятин. У традиційному тексті «Встановлення володіння Тари», де розповідається як на початку християнізації при втручанні надприродних сил був узаконений фінальний поділ країни, обидві традиції п’ятичастинного поділу Ірландії згадуються як справжні [23, с. 137-140].

Співвіднесення п'яти областей Ірландії з п'ятьма функціями і п'ятьма соціальними класами, звичайно ж, має символічний характер. Дійсно, поділ давніх ірландців на п'ять народів символізує основні функції ієрархії, кожен з них був цілком повноцінним суспільством з особистою ієрархією. Так, звичайно, королівська влада переважно ототожнювалась з центральною областю, а в кожній області був власний король та власний центр [23, с. 158].

В контексті «фізичного», просторового проведення кордонів, варто зазначити, що зовнішня область була початковою єдністю. У центрі ж знаходилась королівська влада, від якої залежала доля зовнішньої області. Між цими двома протилежними зонами розташовувався космос з різними функціями, кожна з яких мала власне буття [23, с. 186]. Традиційні зібрання, таким чином, символізували собою повернення до початкової єдності, а також відтворення порядку, сприяючи зменшенню ролі відмежувань.

Те, що в традиції ірландців все потребує структурування, повторюючи при цьому структуру цілого, робить загальну картину досить складною, адже окремі підгрупи можуть асоціюватися більш, ніж з однією функцією. Все це сприяє утворенню фрагментарних інтерпретацій [43, с. 231-235; 47].

Раніше згаданий герой, наприклад, Фінн Маккул асоціюється головним чином з південною частиною острова [71, с. 314-135]. Головний противник Фінна, Голл Мак Морна, навпаки, є представником Півночі. Отже, вся ця протилежність між зонами світу співвідноситься з тим, що в Іншому світі все інакше [23, с. 187-190]. Мабуть, така модель була намаганням врегулювати

суперечливості, а також провести кордон, якими, як вже стало зрозуміло, ірландська культура була переповнена [44; 69, с. 30-33].

В сазі «Встановлення володінь Тари» стверджується, що усі п’ять частин Ірландії сходять на пагорбі Уснех – центральній частині Ірландії, що є аналогом світового дерева [44; 53]. Двір Тари вважався основним простором країни. В одному наративі є розповідь про те, як король Ірландії Домнал мак Аедо побудував свій будинок за кордонами Тари, адже вона, як стверджували, була проклята [12; 28]. «І обніс він свою фортецю сімома великими валами так, як було це у Великій Тарі. У самому центрі провів він головну межу там, де він жив, і де міг приймати інших королів. Ще там був окреслений кордон Мунстера і Лейнстера, та межі бенкетного залу» [67, с. 234-272]. Такі межі були потрібними для встановлення міжкоролівських зв’язків та відігравали важливу роль у впровадженні мирних угод [23, с. 187].

Цікавим фактом було також те, що в культурі Ірландії числа були дуже важливими, їх використовували в контексті розділення будинку. Прикладом може слугувати сага «Бенкет у Брікрена», де головний герой проводив свято в палацових залах для володаря та його дружини [23, с. 130; 58, с. 160-163]. Сам будинок мав дев’ять залів. В цьому випадку, присутня паралель з міфологією скандинавів, де «дев’ять» також було священним числом, що приносило багатство тому, хто жив в будинку з такою кількістю кімнат [17; 44, с. 134-145].

На перший погляд, задається, що в Тарі було не дев’ять приміщень, однак звернення до космології скандинавів допомагає пояснити цю суперечність. Особливо схожість помітна між бенкетним залом Тари і скандинавським залом Вальгалли, чиї зали уявлялись як багаті приміщення, іноді з п’ятьма або ж дев’ятьма входами та вікнами [6; 8; 14]. Такі цифри відповідають часовому і просторовому символізму. В такому контексті, число дев'ять ототожнювалось з напрямками компаса, а число п'ять було центром з чотирма частинами світу [43].

Попри те, що центр з чотирма областями уособлювали собою чітко розділений космос, велика кількість наративів розповідає про атаки хтонічних створінь на такий космос і про подорожі смертних в Потойбіччя, тобто згадувався прорив міжсвітового кордону [23]. Аналогічно до цього, за межами Тари – окремого космосу, паралельно існував ворожий світ.

Загалом, підсумовуючи, роль міжсвітового кордону зазвичай відігравав стовп на перетині шляхів, що міг бути поєднувачем та розподілювачем. Такий стовп біля Уснеху мав п'ять сторін, що уособлювали п'ять регіонів Ірландії [23, с. 168-173; 67]. Загалом, в Тарі світ символізувався поряд з мікрокосмами [53]. Більш того, столиці областей Ірландії мали з центром багато спільних рис. Майже всі вони розташовувалися на природних пагорбах чи хоча б на штучних насипах [47, с. 235-239]. Така ознака була притаманна також і скандинавській культурі, де пагорби були медіальними місцями.

Загалом, в давній ірландській культурі яскраво поширеною була тематика розподілу простору, тобто термінологія, що пов’язана з кордонами та переходом могла вживатись не тільки в контексті міфопоетичної традиції давніх народів, а й в контексті фізичного, територіального розподілу земель Давньої Ірландії. Саме у цьому підрозділі було досліджено роль та поширеність повсюдного розподілення ірландських земель не тільки в міфах та традиційних наративах, але в історичному контексті, що протягом усієї історії Ірландії тісно переплітався з давньою міфологією ірландців, тема якої була розглянута та проаналізована в попередньому підрозділі.

Підсумки: спроби крос-культурної компаративістики: «межа» та «перехід» в культурах давніх скандинавів та давніх ірландців

Кроскультурна компаративістика ірландської давньої культури та давньої культури скандинавів показує, що між ними існує маса подібностей та відмінностей. Хоча обидві традиції були передані в поганому стані і записані

переважно християнами, в скандинавських прикладах міфопоетики згадок «кордонів» та акту «переходу» можна знайти більше, адже в кельтській міфології культурні знахідки такого типу були менш досліджені [46; 58, с. 167–176].

Якщо заглибитись в історію та топографічний поділ Ірландії, а також розташування давньої Скандинавії, то стає зрозуміло чому у кельтському світі помітно багато скандинавських впливів. В межах Шотландії, Ірландії та острова Мен був помітний вплив вікінгів, переважно норвезький. Норвежці заснували тут значні поселення, а потім і королівства [69; 71; 80, с. 143-145]. В Уельсі були зафіксовані набіги вікінгів, а також деякі свідчення про невеликі поселення, що попали під шквал згаданих ворожих набігів. У Корнуолі були створені стратегічні союзи з датськими вікінгами з метою захисту корнуольських земель від вторгнення [80, с. 141-146]. Бретань також зазнала значних набігів від вікінгів. Однак, часом укладалися стратегічні союзи, які можна розглядати в контексті бретонського опору франкському експансіонізму та складної боротьби за владу, що існувала в той період.

Втручання вікінгів розпочалося у VIII ст. н.е. [71, с. 314-327]. В Ірландії, однак, замість завоювання, вікінги в кінцевому підсумку були асимільовані ірландцями. Те саме було на Шетландських островах та острові Мен. Їхній вплив помітний як у топонімічних назвах, так і у прізвищах, похідних від давньоскандинавських [36, с. 17-25; 71]. Власне саме з періоду VIII-IX ст. культури скандинавів та ірландців почали обмін культурою та знаннями, що можна буде помітити далі.

Спадщину вікінгів можна побачити у всьому гельському світі. Чудовим прикладом цього є різьблені кам'яні хрести манкс, на яких висічені норвезькі та гельські імена. Раніше кельтські хрести на острові містили кельтські малюнки та сторію кельтів, їхню міфологію, що була написана традиційним письмом давніх ірландців – огам [28; 71]. Пізніше скандинавські скульптори прикрашали свої хрести та включали в різьблення теми казок з язичницької міфології. Серед

багатьох таких прикладів на острові Мен є чотири різьблені скандинавські камені, відомі як «Камені Сігурда». На них зображені сцени з героїчної скандинавської легенди про «Прокляття» Сігурда Фафніра [34; 46]. Багато топонімів скандинавські за походженням та нараховують багато тисяч прикладів, що є похідними або зміненими оригінальними давньоскандинавськими назвами [38, с. 210-216]. Ці старі норвезькі слова зустрічаються в поєднанні з деякими словами кельтського походження [46].

Далі варто навести приклади схожості міфологічної тематики у згаданих народів, адже в них прослідковується багато цікавих схожостей та відмінностей у використанні термінів «кордон», «межа» та «перехід». Скандинавські дев'ять світів є досить відомими та чітко фіксованими, включаючи царства підземного та небесного типу, царства льоду, вогню, богів природи тощо [71]. Кельтські потойбічні світи набагато більш розмиті, не мають кордонів і загалом дійшли до нас завдяки фольклору. Можна порівняти царство ванів з міфології скандинавів з царством Сиду у давніх ірландців; в обох народів була культура введення богів до життя звичайного населення, тобто не сприяняття міжсвітового кордону було поширеним та дуже помітним [34; 35; 48, с. 234-237]. В цьому головна подібність.

Цікавою характеристикою кельтських потойбічних світів є те, що вони поділяють спільний фізичний простір нашого світу, але знаходяться в іншій «частоті» - як паралельні всесвіти. Можливо, можна те саме сказати про скандинавські царства, які, здається, були більш фізично розташованими в просторі, а також у них можна було легше виокремити кордон [30, с. 231-239]. Кельтські сфери існування більше схожі на буддистські тим, що вони мають той самий фізичний простір, що і наш світ, але їх не можна побачити [28].

Дослідник Дж. Кемпбелл доходить до того, що пропонує базову структуру міфів загалом, засновану на концепції архетипів Юнга [15, с. 386-387; 53]. Тому що коріння скандинавської міфології нібито лежить у загальногерманській

міфології, яка, в свою чергу, сягає загальної індоєвропейської міфології, з якої походить також кельтська міфологія.

Важливою кроскультурною подібністю в контексті міології є зберігачі знань. У дохристиянській Ірландії існували два види поетів: нижчий клас бардів і вищий клас філідів [38; 71, с. 316-323]. Вони були зберігачами давнього знання та передавали його з вуст в уста, «порушуючи кордони» [70; 71]. Барди і філіди в основному такі ж, як скальди в скандинавській традиції. Усна традиція є ключовим фактором збереження міфу. Коли барди та філіди зникли з культурного поля, в гельській мові з'явився термін Seanchai - «розповідач». Вважалось, що такі розповідачі були важливими медіаторами між часовими та просторово різними світами, адже могли переповідати історії з різних світів [53, с. 5-10; 58]. Seanchai можна розглядати як продовження традицій бардів та філідів, він є хранителем «знань, історій та традицій» [58, с. 160-170]. Seanchas передавались усно до 1200-х років, коли християнські ченці у великому монастирі та абатствах почали записувати їх. До таких робіт належать «Книга вторгнень», «Плавання Брана» і т.д..

Насправді германська та кельтська культури протягом тривалого часу були в тісному контакті. Коли норвежці почали оселяти Фарерські острови та Ісландію, вони зіткнулися з гельськими ченцями, які вже там жили. Багато вікінгів також оселилися на Британських островах і асимілювались у суспільстві, залишаючи сліди у культурі [24, с. 88-93; 34]. Наприклад, кораблі та зброя вікінгів стали зразками для пізніших ірландських конструкцій кораблів та зброї.

Тому варто розглянути та порівняти міфи, мову та мистецьку/матеріальну культуру. У більшості випадків технічно неправильно стверджувати про зв'язок/різницю між кельтським та скандинавським/германо-північноєвропейським міфами, враховуючи відсутність письмових записів за часів повністю реалізованої кельтської язичницької традиції до масового навернення в християнство [67; 71, с. 314-325].

Незважаючи на це, для вимогливого вченого навіть збережені міфи, народні казки та легенди, записані в таких роботах як «Битва при Маг Туіред» та «Книга завоювань» з ірландського міфу, Мабіногіон у валлійців, були написані в період Середньовіччя (до вторгнення скандинавів) та після християнського навернення, адаптовані із заплутаної та скомпрометованої усної традиції, що була табуйованою певний час [74; 79]. Все ж, вони містять детальну інформацію.

Варто зауважити, єдиним незачепленим кельтським культом, що виживав протягом певного часу, є друїди, яких датчани (вікінги) поважали [23; 79]. Друїди, в свою чергу, частково дотичні за значенням до скальдів у скандинавів або ж філідів/бардів у давніх ірландців, які були медіаторами для передачі знань між світами, через унікальну можливість пересування між ними для отримання знань та їх передачі між просторами [71, с. 343-357]. Друїди також були медіаторами, але використовували у своїх цілях виключно магію.

Легенди про Одіна та Мананнана також демонструють ряд очевидних взаємозв'язків. Вони обидва мудрі, часто подорожують, доглядають за душами тих, хто перейшов межу, а також допомагають перейти з одного світу в інший. Вони правителі Потойбічного світу та володіють магічними здібностями та магічними артефактами, які дарують героям в оповіданнях [23; 28, с. 17-27]. Вони можуть змінювати свій зовнішній вигляд, а також перетинають міжсвітові кордони без перешкод.

В свою чергу, цікаво, що ісландська проза Едди та ірландські тексти Діншенхаса («Старини місць») містять згадки про таємничий потік річок у Потойбічний світ та з нього, тобто вони вільно, перетинаючи кордон світів, течуть з одного світу в інший. В еддичній версії (Snorra Edda) джерело вод Потойбічного світу - роги оленя Ейктюрніра, що стоїть над Вальгаллою і чиї потоки стікають на дно дерева у криницю Хвергельмір, яка є джерелом усіх у світових річкок та живить коріння світового дерева [28; 50; 80, с. 141-146]. В ірландських джерелах потойбічні потоки повертаються назад в колодязі у

курганах, витікаючи у вигляді джерела з річок Бойн та Шеннон, що самі впадають у «світову річку» [54; 72; 74, с. 85-91]. Окрім водної аналогії, вони, схоже, описують давню віру в переселення душ, що вже саме по собі є міжпросторовим процесом.

Раніше згадуване світове дерево Іггдрасіль з ісландської еддичної міфології, що основувалось на віруваннях предків датчан, шведів, норвежців, які оселились в Ісландії до появи християнства в скандинавському світі, представляє собою абстрактний образ ідеї людських поколінь та живильних річок. Він також діє як житло для метафоричних тварин, що представляють цей вид родючості, та які своїм зовнішнім виглядом пов’язані з регенерацією та річками: олені (з розгалуженими рогами) та змії (тіла яких імітують вигляд річок та процес відродження через постійну зміну шкіри [57; 73]). Ірландія дохристиянської та християнської фаз має низку легенд про змій, проте все ж зображення дерева та річки було більш важливим. Тенденція дерев притягувати блискавки без сумніву пояснює їх зв'язок із громовержцями, такими як Донар/Тунор/Тор [38; 44; 77].

Велика кількість «казкових пагорбів», кам’яних кіл та «святих криниць» в Ірландії, схоже, пов’язана із таким прадавнім деревом, що часто згадується в контексті міфології давніх народів [23; 71, с. 343-350]. Власне, як і в скандинавській поховальній культурі, в давній ірландській культурі вірувань пагорби також асоціювались з переходом між світами, зокрема світом живих та світом мертвих [28; 80, с. 141-146].

Як відомо, в кельтській міфології досить бідно представлені відомості про походження Всесвіту і про його кінець - космологію і есхатологію. Ні в кого з дослідників не викликає сумнівів існування у кельтів космогонічної концепції: її редукованість та експліцитний характер, як правило, пов'язують зі зникненням особливого стану друїдів, відповідального за відтворення відповідної доктрини, під впливом християнського світобачення [3, с. 87; 28]. Тим більший інтерес викликають нечисленні твори, в яких відображені релікти дохристиянської

моделі світу. При цьому на перший план, природньо, висувається завдання семантичної реконструкції кельтських міфопоетичних уявлень в цій сфері. До числа таких творів безумовно належить ірландська сага «Руйнування Будинку Да Дерга», записана в IX ст. (*Див. Додаток 14*) [3, с. 87-95]

Формально цю сагу відносять або до уладського циклу, оскільки в ній діють деякі персонажі уладських саг, або ж до королівського циклу, оскільки головний герой король Конайре був одним з правителів дохристиянської Ірландії. Що стосується структури змісту «Руйнування Будинку Да Дерга», то в ній чітко виділяються два коди - історичний, в основі якого, мабуть, лежить ворожнеча між правителем Тари та завойовниками, і міфологічний – подорож Конайре до оселі Да Дерга і бій з однооким Інгкелом, що має розглядатися в перспективі ірландської есхатології: на рівні річного циклу пов'язані з нею уявлення реалізувалися в комплекс ритуалів та вірувань, пов’язаних зі святом переходу до зими - Самайном [3, с. 88; 27].

Порушення Конайре багатьох заборон (гейсів) інтерпретується як загроза благополуччю космогізованому Всесвіту, що веде до есхатологічної катастрофи, а загибель-народження Конайре, його перехід між світами символізує оновлення космічного порядку [3, с. 87; 53]. Трактування саги «Руйнування Будинку Да Дерга» як есхатологічної колізії цього світу, космогізованого Всесвіту і його представника короля Конайре та світу Іншого, репрезентуваного Інгкелом, господарем Будинку Да Дерга, дозволяє зіставити її зі знаменитим піснею давньоісландським «Пророкуванням вельви» [3, с. 90-93]. Таке порівняння не здається дивним, так як, окрім схожих сюжетів - кінець світостворення, схожість розповсюджується і на деталі змісту. Зупинимося та спробуємо продемонструвати семантичні паралелі між «Руйнуванням Будинку Да Дерга» і «Пророкуванням вельви» [23; 58, с. 157-173].

Варто розпочати з найбільш загальних схожостей між творами, що є центральними об’єктами дослідження. В першу чергу, увагу привертає те, що в

обох текстах репрезентована модель світу ототожнюється зі світовим деревом: в давньоісландському варіанті його втілює ясен Іггдрасіль, а в давньоірландському - центральний стовп Будинку Да Дерга. Обидва світових дерева є поєднувачами світів, землі та неба. Крім того, виділяються певні подібності в структурі Будинку Да Дерга, описуваного як локус іншого світу, і Вальгалли, пристанища полеглих воїнів [23, с. 234-284; 24].

По-перше, два житла мають багато входів та в них легко можна проникнути ззовні, тобто перейти з зовнішнього «чужого» простору до внутрішнього домашнього простору. Наприклад: «Сім входів в тому Будинку і сім покоїв між ними ...»; «…побудував той Будинок, і з тих пір ніколи не закривалися його входи, крім як з того боку, звідки дме вітер» [3, с. 89; 58]; «П'ять сотень дверей/і сорок ще в Вальгаллі» [3, с. 88-89]. В цьому випадку, входи є отворами для можливого міжпросторового переходу.

По-друге, в обох приміщеннях знаходиться котел з невичерпною кількістю їжі. Як приклад: «Ніколи з того часу не згасав вогонь під котлом, де варилася їжа для ірландців» або уявлення про котел Ельдхрімніре з вепром Сехрімніром - їжею для ейнгеріїв [3, с. 90; 35]. Подібність не обмежується лише концептуальним рівнем, вона розповсюджується і в інших семантичних проявах. Зокрема, можна помітити ізоморфізм в зображенні медіатора між світами. В «Руйнуванні Будинку Да Дерга» важливу роль відіграють три правнука Донн Деса, який на міфологічному рівні швидше за все еквівалентний божеству Потойбічного світу і царства мертвих Донну, а три воїни-посланці - провідники до нього [3, с. 90; 35]. Тобто провідники і є в цьому контексті медіаторами між світами. Здається, що в «Пророкуванні вельви» аналогічну функцію виконують три велетки, що уособлюють наступ кінця світу, загибель богів [3, с. 90; 72; 80]. Їхня поява віщує есхатологічну кризу.

Ще один епізод з «Руйнування Будинку Да Дерга» можна зіставити з деякими мікромотивами з «Пророкування вельви». Йдеться про оживлення Мак

Кехтом відрубаної голови Конайре, що прославляє свого рятівника. Як відомо, в кельтській міфопоетичній традиції були зафіксовані згадки про голови, що говорили та передбачали майбутнє, і сприймались як втілення життєвої сили божеств Потойбічного світу. Очевидна аналогія з головою Міміра, що відкриває верховному богу скандинавського пантеону Одіну майбутні події в кінці світу [23; 24, с. 89]. Тобто навіть тут простежується паралель у використанні голови як провідника між світами.

Ця строфа щодо Міміра також потребує коментарів. Мімір як жертва постає в «Сазі про Інглінгів», де повідомляється про те, що війна між асами і ванами завершилася укладанням миру і обміном заручниками [36, с. 1-27; 76]. Сам акт проведення обміну заручників через метафізичну неіснуючу межу чудово характеризує міжсвітове поєднання та акт переходу за допомогою топографічних окреслень [3; 25]. В результаті цього акту була досягнута консолідація всіх богів, а аси, в свою чергу, почали використовувати магію.

Після того, як вони дізнались про дурість Хеніра, то зрозуміли, що він зміг виконувати свої обов'язки лише завдяки порадам Міміра, вони відрубали Міміру голову і послали її асам [53]. Один забальзамував її, прочитав над нею заклинання (знову таки, магія завжди була важливою частиною міжсвітового спілкування), тоді вона відкрила йому багато таємниць. Магічне мистецтво Міміра проявляється в умінні проникати подумки в різні світи (тобто не існує кордонів навіть подумки) і в можливості передбачення майбутніх подій [24; 28]. Мудрість Міміра грунтується на просторовому субстраті, так як вона черпає знання зі світу, що собою втілює стихію хаосу, перетвореного в процесі космогенезу. Вона полягає в залученні до сакрального першопростору з моменту його створення, у фіксації всіх подій, в пам’яті про минуле [58]. Мотив повернення до життя відрубленої голови Конайре в «Руйнуванні Дому Да Дерга» інтерпретується як повернення природної рівності [24; 35].

Не можна залишити без уваги ім'я Гулльвейг («сила золота»), адже в міфопоетиці воно завжди присутнє: найменування виконує креативну функцію та вливає на долю його носителя. Його володарка - персоніфікація жахливої пристрасті до золота, багатства [24; 53]. Однак функції міфологічного персонажа здаються надто раціональними і не збігаються з ірландською міфопоетичною концепцією [24, с. 90-92]. Або ж ім'я можна розтлумачити як символ п'янкого напою, що несе певну космічну цінність; він був надісланий ванами асам для того, аби їх заманити та отримати від них знання [23, с. 237-249; 25; 38]. Таким чином, вони хотіли змінити просторові кордони світів, а також змінити їхню метафізичну цінність в ієрархії міфологічних просторів.

Отже, зі згаданого дослідженого матеріалу також випливає, що порівняння наведеної історії з фольклорно-міфологічними традиціями сусідніх народів дозволяє констатувати наявність свого роду «перехідного» сюжету. Так, в валлійській «Історії Таліесіна» (XVI ст.), в циклі Мабіногіон, Хлопчик Гвіона, служачи у чаклунки Кередвен, приставлений до котла розмішувати чарівне зілля, яке призначене для її сина Морврана, якому чаклунка вирішила дарувати велику мудрість в якості компенсації за відлякуючий зовнішній вигляд [23, с. 34-37; 38]. Зілля мало варитися один рік і один день, і лише три перших краплі його могли подарувати мудрість, а все інше було смертельною отрутою. Розмішуючи зілля, Гвіона випадково пролив три краплі собі на палець, сунунув його в рот і таким чином знайшов те лімінальне, «перехідне» знання, яке дало йому можливість перетворюватися в різних істот , а потім, в решті решт, зробило його великим поетом [23, с. 231-24; 38].

В цьому контексті, водночас варто згадати скандинавську міфологію, де у «Промовах Фафніра» зі «Старшої Едди» коваль Регін вмовляє юного героя Сігурда вбити дракона Фафніра, що охороняє чудовий скарб. Після вбивства дракона Регін вирізає його серце і попросив Сігурда приготувати його йому. У процесі готування Сігурд торкається серця Фафніра, обпікає і облизує палець, в

результаті чого починає розуміти мову птахів [23, с. 231-241; 75; 78]. Птахи повідомляють йому, що якщо він з'їсть серце Фафніра сам, то знайде велику мудрість. Окрім того, вони попереджають його про підступні задуми Регіна, що збирається вбити його. В результаті Сігурд знаходить лімінальну мудрість, розправляється з Регіною і забирає скарби дракона [23].

Отже, схожості між двома культурами прослідковуються перш за все в побудові світу, наявності «світового дерева» в обох культурах, що уособлювали собою одночасно межу між світами та медіаторство між ними. Тобто така «вісь» світу була першим поштовхом до детального структурування та розмежовування міфічних та реальних фізичних світів у давньоірландській та давньоскандинавській культурах. До того ж, багато згаданих в цьому розділі сцен мають семантичну схожість в обох культурах: використання голови міфологічного персонажа для передачі знань через кордон, тобто виконання лімінального акту передачі знань між світами; подорожі героїв між світами, їхній перехід через метафізичний кордон; використання пагорбів та каменів як точку для переходу в Потойбічний світ; акт сидіння на могилах (у скандинавів «утісета») для виконання лімінального обряду з метою проведення розмови з мертвими та отримання від них сакральних знань. Загалом, космогізовний та есхатологічний світи також мають подібність як структурну, так і лімінальну. Сам факт, що фізичний простір двох досліджуваних народів був також топографічно чітко розподіленим, вже каже про те, що важливість структурування, розмежування просторів, як сакрального, так і профанного, не можна недооцінювати [53; 58].

До того ж, досліджуючи та порівнюючи давню міфопоетику та загалом культуру давніх ірландців з’являється вражаюча схожість: обидві міфології були записані християнами. Казати, що те, що ми все, що ми знаємо про ці релігії, є неупередженим, дещо наївно, оскільки це означає, що на тих, хто писав ці міфи, не впливала власна релігія, що є абсурдним.

Отже, багато подібностей між цими двома культурами, їхніми наративами походить від тих, хто їх записав, їхнього християнського погляду. Звичайно, є багато інших помітних подібностей, але через манеру запису важко визначити що саме було насправді та чим воно було для народів тих часів, оскільки відокремити християнський вплив від язичницького майже неможливо. Головна загальна різниця полягає в тому, що скандинавський світогляд здається більш фіксованим, жорстким і лінійним, тоді як кельтські речі залишаються трохи більш суперечливими.

ВИСНОВКИ

Отже, проведене дослідження дозволило пропрацювати наступні моменти:

Аналіз та порівняння археологічних артефактів кельтського та скандинавського народів посприяло виокремленню у них спільних ознак та відмінностей. В компаративістиці були порівняні портали традиційних жител скандинавів – лонгхаус, штучно створених «дверей небіжчиків», могильних каменів як уособлень місця переходу, поряд з кельтськими прикладами – кам'яними хрестами манкс, конструкцією центрального пагорбу Ірландії Уснех, могильниками. Порівняння матеріальних конструкцій позитивно вплинуло на проведення деталізованого аналізу ролі кордонів, виокремлення їхнього важливого значення в розмежуванні фізичного простору будинку, в сакралізації могильників кельтів та скандинавів.

Дослідження свідчень згадок кордонів, меж між світами в наративних джерелах та матеріальному мистецтві, зокрема зображень міфологічних істот, лімінальних створінь на могильниках, ритуальних конструкціях, в житлах посприяло чіткому окресленню подібностей між культурами. В мистецтві та архітектурі кельтів та скандинавів були знайдені однакові або подібні сцени міфологічних сюжетів, схожі конструкції дверей із зображеннями порталів, проходів, акту переходу з епосу та міфології, що остаточно підтвердило проведення культурного обміну між народами.

Завдяки виокремленню головних рис лімінальної символіки кордонів, було успішно пояснено причини розділення просторів в мистецтві та архітектурі Ірландії, Уельсу та Скандинавії; були розглянуті результати їхнього культурного взаємообміну. Саме його присутність між країнами посприяла вивченню семіотики символічних систем в мистецтві різних культур.

Дослідивши наративні джерела давніх кельтів та скандинавів VI-XIX ст., міфопоетику та їхні семантичні системи, ми змогли проаналізувати та підтвердити достовірність в них згадок метафізичних кордонів. За допомогою

розгляду вірувань, міфології та рукописних джерел, записаних очевидцями, було чітко окреслено стан суспільств в згадані історичні періоди. Розгляд традиційних джерел послугував вдалому вивченню нами семантичних особливостей текстів - саг та скел, а також виокремленню медіальної ролі поетів-філідів та бардів у створенні міжсвітових кордонів та виконанні ролі медіаторів між світами.

Шляхом вивчення та проведення текстологічних паралелей використання лімінального символізму, було підтверджено його роль як елементу сакралізації у давніх кельтів та скандинавів. Основними опрацьованими літературними джерелами є Старша та Молодша Едди, «Пророкування вельви», «Руйнування Будинку Да Дерга», традиційні саги та скели скандинавів та кельтів відповідно. Аналіз змісту робіт допоміг краще розглянути поділ міфологічного космосу, ролі в ньому медіальних створінь як окремого вектора для подальших досліджень.

Дослідивши місця археологічних поселенень, нами були віднайдені свідчення практики релігіозних вірувань, культу предків, релігійно-поховальних традицій, міжнародних політичних стратегій, воєнних дій, соціальній стратифікації населення, що містили обожнення лімінальності простору в ритулах та надавали їй велике значення. Тим самим, був проведений зв’язок між ритуалами та їхнім виконанням в «обмеженому» фізичному просторі. Такий огляд дозволив нам виокремити специфічні ознаки та особливості зображень, відтворених на монументальних памятках історії та культури Ірландії, Уельсу та Скандинавії.

За допомогою аналізу символізму перехідного простору в поховальних практиках, культі предків, нами була підтверджена важливість виконання практик на місці поховання задля отримання знань від померлих, зв’язку з ними. Це також допомогло у чіткому окресленні ролі зображення «лімінальної» символіки в релігійно-поховальній сфері скандинавів, ірландців та валлійців, де вона виконувала роль переходу переходу до Потойбіччя. Це дозволило нам стверджувати, що більшість знахідок, що містили символ межі та порталу, несли

цінність історичної пам’яті та роль шляху за знанням, яке мали отримати живі родичі.

Завдяки проведеній кроскультурній компаративістиці, нами було порівняно рівень сакральності концепту лімінальної символіки кордону та межі в країнах, а також пояснені причини його обожнення у людей того часу. Наразі стало зрозуміло, що у кельтів та скандинавів портал та перехід був одними з ключових елементів з’єднання та розділення світів, єдиною можливістю зв’язку з мертвими. Таким чином, завдяки віднайденню першопричин використання ними лімінального концепту, сам він був проаналізований як те, що корегувало світосприйняття людей через міфологію, історію, релігію та культуру. В результаті, в роботі було засвідчено таке: концепт в більшості випадків був головним елементом символічних сплетінь, поховальних культів та обрядів.

Усі проведені дослідження були підкріплені розглядом та аналізом особливостей методів вивчення кордонів та меж, переходу у вчених скандинавської, європейської та пострадянської наукових шкіл. Це сприяло виокремленню позитивних та негативних аспектів кожного з методів. Різний погляд у вивченні спільної тематики підтвердив особливість ролі акту переходу як важливого елементу ініціації, медіації, дихотомії світу в ментальності скандинавських та кельтських народів.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Барт Р. Основы семиологии // Структурализм “за” и “против”. М.: Прогресс, 1975. – 122 с.
2. Бизеев А. Ю. Переход как основоное понятие анализа трансформационных процессов в культуре : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 24. 00 01 "Теория и история культуры" / Бизеев А. Ю. – Москва, 2010. – 25 с.
3. Бондаренко Г. В. Мифология пространства Древней Ирландии / Г. В. Бондаренко. – Москва: Языки славянской культуры, 2003. – 416 с. – (Язык. Семиотика. Культура.).
4. Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. - С. 148–156.
5. Демецька В. В. «Свій-Чужий» простір у політичному дискурсі: кроскультурний аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філ. наук / Демецька Владислава Валентинівна – Херсон. – 8 с.
6. Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. Геннеп. – Москва: Вост.лит., 2002.
7. Загибалова М. А. Антропологический аспект границы в современной культуре : карнавализация и неономадизм / М. А. Загибалова – Тула: ТГПУ им. Л. Толстого. – С. 50–57.
8. Зыгмантович П. Почему двери опасны для памяти?- 2019. - [Електронний ресурс]: https://zygmantovich.com/?p=19145&fbclid=IwAR18fzkCs_QPiB2eBKR3nZ24fwrwZ_UDT9GGycTpui0qn8RvedHGsQsZRik.
9. Зотов О. А. Граница и мудрость (заметки об ирландскоӥ мифопоэтическоӥ традиции) / Олег Анатольевич Зотов // Международный журнал исследований культуры / Олег Анатольевич Зотов., 2019. – С. 93–103.
10. Калинина И. В. Концепция жизни-смерти в сакральном пространстве архаической культуры / Ирина Всеволодовна Калинина // ИСТОРИЯ И НАУКИ

О КУЛЬТУРЕ / Ирина Всеволодовна Калинина. – Санкт-Петербург, 2010. – С. 54–59.

11. Калиненко В. К. Границы в культуре и культура на границах / В. К. Калиненко. – 2008. – №1.

12. Колінько М. ДВЕРІ ЯК МЕТАФОРА ЗУСТРІЧІ КУЛЬТУРНИХ СВІТІВ / Марина Колінько // Збірник наукових праць. 2016. / Марина Колінько., 2016. – С. 111–118.

13. Король Д. О. Вступ до історичної танатології : навч. посіб. – К. : НаУКМА, 2015. – С. 54-60, 83-89, 113-116, 133-135, 146-147, 180-186, 200-203, 211-213.

14. Король Д. Р. Брама/двері в контексті культу предків: спроба кроскультурної компаративістики /Король Дар'я Русланівна – Київ, 2020. – 115 с.

15. Куликова Т. В. Феномен границы / Т. В. Куликова // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского / Т. В. Куликова. – Нижний Новгород: ВАК, 2010. – С. 381–387.

16. Малахов В. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций / Владимир Малахов., 2014. – 24 с.

17. Мелетинский Е. М. О структуре повествовательных сюжетов в скандинавской мифологии / Е. М. Мелетинский // Мелетинский Е. О семантике мифологических сюжетов в древнескандинавской (эддической) поэзии и прозе / Е. М. Мелетинский. – Таллин: Скандинавский сборник, 1973. – С. 145–156.

18. Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система / Е. М. Мелетинский. - СПб.: Мидгард, 2007. – 15 с.

19. Міленіна М. Динаміка давньоскандинавського поховального обряду.Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка, 2010.- С.55-58.

20. Нивня А. А. Ритуал в контексте символизации пространства / А. А. Нивня // Наукове пізнання: методологія та технологія / А. А. Нивня., 2014. – (2). – (33). – С. 104–111.

21. Пигалев А. И. Пространство культуры / А. И. Пигалев // Культурология. XX век : энциклопедия. В 2 т. Т. 2. М-Я. / гл. ред., сост., автор проекта С. Я. Левит. — СПб :Университетская книга, 1998. — С. 141-143.

22. Петрухин В. Я. К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX–XI вв.) // Советская этнография. - 1975. № 1. – С. 44–54.

23. Рис А. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / А. Рiс, Б. Рiс. – Москва: Энигма, 1999. – 480 с.

24. Топорова Т. В. Опыт анализа текста: “Разрушение Дома Да дерга” И “Прорицание Вельвы” / Т. В. Топорова // Культура Средних веков / Т. В. Топорова.. – С. 87–95.

25. Хлевов А. А. О географии мифологического пространства архаической Скандинавии / А. А. Хлевов. // Скандинавская филология. – 2003. – С. 215–231.

26. Шевчук О. Соціокультурний феномен кордону, його види І способи подолання / Олександр Шевчук // Наукові записки. Серія “Культурологія” / Олександр Шевчук., 2012. – С. 124–130.

27. Шемшук В. Культ предков // В поисках сокровенного. Пермь: Уральский фонд Рерихов "За возрождение славянской культуры". Издательство "Веды",1998. – 22 с.

28. Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий / С. В. Шкунаев. – Москва, 1991. – С.17-27 – (Предания и мифы средневековой Ирландии).

29. Anders A. Doors to other worlds. Scandinavian death rituals in Gothlandic perspectives. Sweden: Institute of Archaeology, *Journal o/European Archaeology*,1992. - 24 p.

30. Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique / Henry Arbois de Jubainville. – Paris: Libraire de college de France, 1884. – 411 p.

31. Baddley, A.*Working memory*. New York: Oxford University Press,1986.

32. Barth F. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference / Fredrik Barth. – Long Grove, Illinois: Waveland Press, 1969. – 154 p.

33. Binford, L. Mortuary practices: their study and their potentials. In J. A. Brown (ed.), *Approaches* to *the Social Dimensions of Mortuary Practices*, 6-29. Memoirs of the Society for American Archaeology 25, 1971.

34. Brooker J. Joyce's Critics: Transitions in Reading and Culture / Joseph Brooker. – Wisconsin: Wisconsin Press, 2004. – 148 p.

35. Butler Yeats W. Fiabe irlandesi / William Butler Yeats. – Roma, 1993. – 266 p.

36. Carey J. Time, Space, and the Otherworld / John Carey // Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium / John Carey., 1987. – P. 1–27.

37. Carson, T. L. Seven: Betwixt and Between, Worship and Liminal Reality. Transforming Worship. St. Louis, MO: Chalice, 2003.

38. Donnan H. L'ethnographie irlandaise : lieux et place du terrain d'enquête Hastings Donnan / Hastings Donnan // Ethnologie française / Hastings Donnan., 2011. – P. 209–217.

39. Ellis, H. R. The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. - New York: Greenwood Publishers, 1968. – 214 p.

40. Flanary G.D. Cultic practices in the city gates. Lubbock, Texas: Lubbock Christian University, 2015. – P. 58-79.

41. Gaston, B. The Poetics of Space. Boston: Beacon Press, 1969.

42. Gerds M. Scandinavian burial rites on the Southern Baltic Coast.- Sweden:Nordic academic Press,2006.- P.9-412.

43. Heaney M. Over Nine Waves: A Book of Irish Legends / Marie Heaney. – London, UK: Faber and Faber, 1994. – 254 p.

44. Hem Eriksen M. Doors to the dead. The power of doorways and thresholds in Viking Age Scandinavia . - Archaeological Dialogues / Volume 20 / Issue 02, 2013. – P. 187 - 214.

45. Johnson-Sheehan R. Rhetoric of Myth, Magic, and Conversion: A Prolegomena to Ancient Irish Rhetoric / R. Johnson-Sheehan, P. Lynch., 2005.

46. Kearney R. Transitions: Narratives in Modern Irish Culture / Richard Kearney. – Manchester: Manchester University Press, 1988. – 285 p.

47. Kennedy P. Legendary Fictions of the Irish Celts / Patrick Kennedy. – Ireland. – 315 p.

48. Lawrence, Z. & Peterson, D. Mentally walking through doorways causes forgetting: The location updating effect and imagination. *Memory Journal*, *Volume 24*, 2016.

49. Levinson, C. S. Studying Spatial Conceptualization across Cultures: Anthropology and Cognitive Science. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association: Ethos, Vol. 26, No. 1, Language, Space, and Culture, 1998. - P. 7-24. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/640692

49. Linzie B. Investigating the Afterlife Concepts of the Norse Heathen: a Reconstructionist's Approach. 20.12.2005 // [URL]: http://www.angelfire.com/nm/seidhman/gravemound.pdf.

51. MacCulloch J. The Religion of the Ancient Celts / J. A. MacCulloch., 2010. – 214 p.

52. Marett, R.R. The Threshold of Religion. London: Methuen, 1909.

53. Maignant C. Représentations de l'espace et identités religieuses en Irlande / Catherine Maignant // Hommes et Terres du Nord / Catherine Maignant., 2004. – P. 3–13.

54. Mitchell C. Religion, Identity and Politics in Northern Ireland: Boundaries of Belonging and Belief / Claire Mitchell., 2017. – 192 p.

55. Molenaar H. Concentric dualism as transition between a lineal and cyclic representation of life and death in Scandinavian mythology / H. Molenaar. – Leiden: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 1982. – P.29-53.

56. Nordberg, A. The Grave as a Doorway to the Other World: Architectural Religious Symbolism in Iron Age Graves in Scandinavia. Stockholm University: Temenos Vol. 45 No. 1, 2009. – P. 35–63.

57. O'Clery M. The Annals of Ireland by the Four Masters / Michael O'Clery. – Dublin: Geraghty. Trans., 1946. – 724 p.

58. Ó Laoire M. L'anglais et les cultures : carrefour ou frontière ? / Muiris Ó Laoire // Anglais et irlandais : hybridité dans un espace de transition / Muiris Ó Laoire., 2007. – P. 157–176.

59. Pettijohn K.A. Walking through doorways causes forgetting: recall. Situation models and experienced space. *Memory & Cognition*, *34*(5), 2006.- 1156 p.

60. Pettijohn, K. A., & Radvansky, G. A. Walking through doorways causes forgetting: Environmental effects. *Journal of Cognitive Psychology*, *28*(3),2016. – P. 329–340.

61. Pettijohn, K. A., & Radvansky, G. A. Walking through doorways causes forgetting: Event structure or updating disruption? *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, *69*(11), 2016.- P. 2119–2129.

62. Radvansky, G. A., & Copeland, D. E. Walking through doorways causes forgetting: Situation models and experienced space. *Memory & Cognition*, *34*(5), 2006.- P.1150–1156.

63. Radvansky, G. A., Krawietz, S. A., & Tamplin, A. K. Walking through doorways causes forgetting: Further explorations. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, *64*(8), 2011.- P. 1632–1645.

64. Radvansky, G. A., Pettijohn, K. A., & Kim, J. Walking through doorways causes forgetting: Younger and older adults. *Psychology and Aging*, *30*(2), 2015.- P. 259–265.

65. Radvansky, G. A., Tamplin, A. K., & Krawietz, S. A. Walking through doorways causes forgetting: Environmental integration. *Psychonomic Bulletin & Review*, *17*(6), 2010. – P. 900–904.

66. Ricoeur, P. The Symbolism of Evil. Boston: Beacon Press,1969.- 349 p.

67. Rolleston T. Celtic Myths and Legends / T. W. Rolleston. – New York: Dove, 1990. – 474 p.

68. Scientific Journal Virtus, June # 7, 2016. – P. 13-20.

69. Sanmark A. Living on: ancestors and the soul. In M. Carver, A. Sanmark, & S. Semple (Eds.), *Signals of Belief in Early England: Anglo-Saxon Paganism Revisited*. Oxford: Oxbow, 2010. – P. 162-164.

70. Sayers W. Charting Conceptual Space: Dum^zil's Tripartition and the Fatal Hostel in Early Irish Literature / William Sayers // Charting Conceptual Space / William Sayers. – Maryland: Silver Spring. – C. 27–64.

71. Scherman K. The flowering of Ireland: saints, scholars and kings / Katharine Scherman // The flowering of Ireland: saints, scholars and kings / Katharine Scherman., 1981. – P. 314–357.

72. Schone, H. Spatial Orientation. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

73. Schulz, C. N. The concepts of dwelling—on the way to figurative architecture. New York: Rizzoli International Publications, 1985.

74. Szerwiniack O. L'Irlande médiévale et la culture antique / Olivier Szerwiniack // La tradition vive: Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz / Olivier Szerwiniack., 2003. – P. 85–105.

75. Sjögren, K.- G. Mortuary Practices, Bodies and Persons in Northern Europe. - Oxford: Oxford Handbooks Online, 2014. – 13 p.

76. Šeiner J. Sacred Places, Sacred Persons: Religion, Death and Leadership in Roman Iron Age Scandinavia. Ústav religionistiky a Ústav archeologie a muzeologie, Sacra, vol. 7, iss. 2, 2009.- P. 5-29

77. Sundqvist, O. The Pre-Christian Cult of Dead Royalty in Old Norse Sources Medieval Speculations or Ancient Traditions?.Island: *Islandica, 2015*. – *P*. 177–212.

78. Turner, V. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. The Forest of Symbols. Ithaca, NY: Cornell University Press,1967.

79. Tylor, E.B. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. Two volumes. London: John Murray, 1871.

80. Van Houtum, H. & Strüver A. Borders, Strangers, Doors and Bridges. Space & Polity, Vol. 6, No. 2, 141–146, 2002. – P. 141-146.

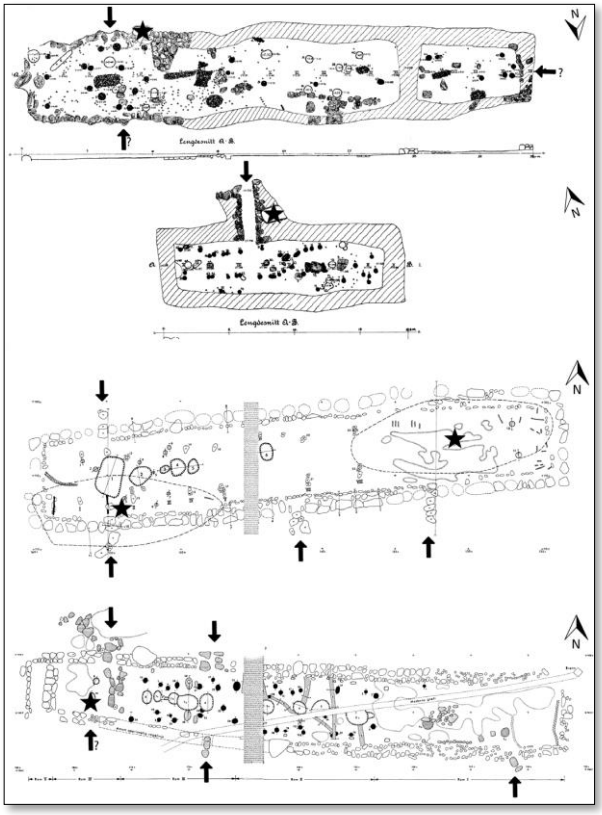
81. Young E. Celtic Wonder-Tales / Ella Young // Celtic Wonder-Tales / Ella Young. – New York: Dover Publications, 1995. – P. 1–83.

ДОДАТКИ

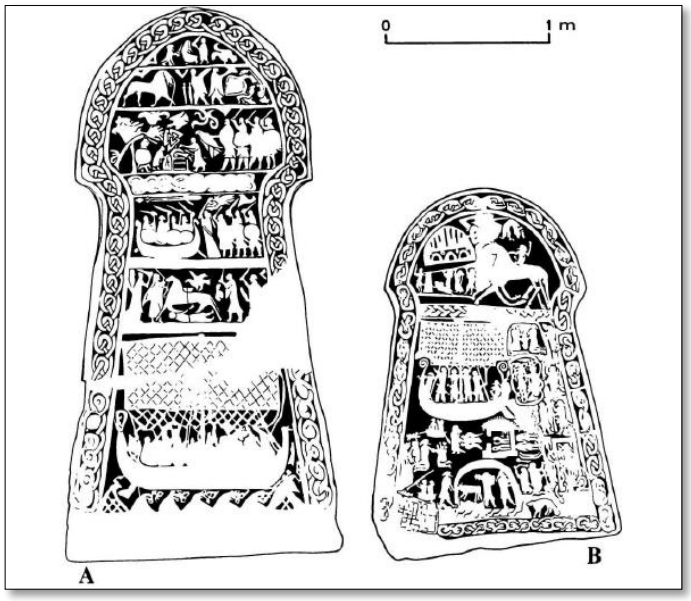
ДОДАТОК 1. Голландські «кам’яні картини» є символічними дверима, частково містять схожість з порталом церкви Урнеса. Ліворуч: «кам’яна картина» Fröjel Bottarve, приклад типового каменю типу C, повторно використаного на кладовищі в гавані Фрехель, Готланд. Фотографія: Гелени Андріеф та Олександра Андрієва. Праворуч: портал до церкви Урнес із Согн, Норвегія. Фото: Micha L Rieser.

ДОДАТОК 2. 1) Рунний кам'яний хрест манкс, який знаходиться в церкві Андреаса. Напис виконаний рунами, згадує батька. 2) Цей кам'яний хрест знаходиться в Баллау, о. Мен. Напис датований другою пол. X ст.. встановлений на згадку про сина. Рисунки: Br Olsen.

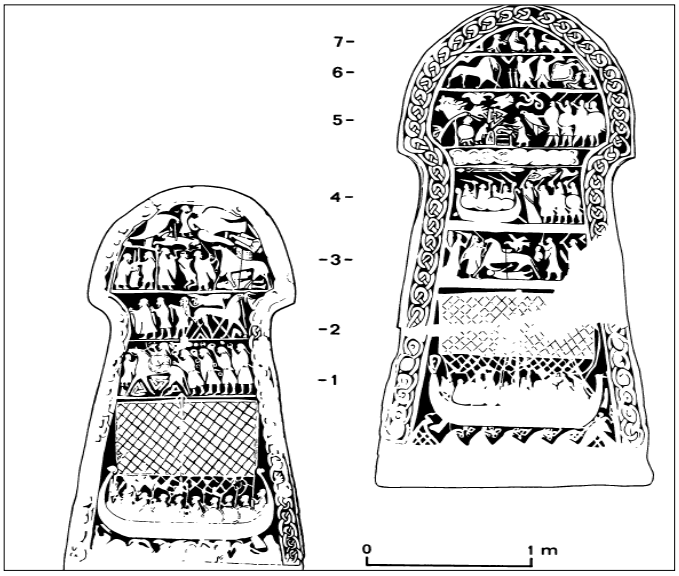
ДОДАТОК 3. Приклади Лонгхаус з Рогаланда, з похованнями в, над або поблизу двірних проходів. Згори: Storrsheia 1, Storrsheia 2, Ullandhaug 1 та Ullandhaug 3. Стрілки вказують на входи, а зірки – на розташування могил. Креслення NB не мають масштабу. Ілюстрація: Petersen (1933), Інститут порівняльних досліджень людської культури.



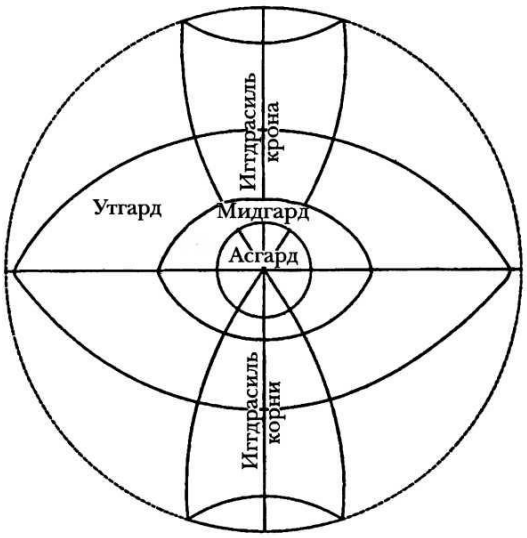
ДОДАТОК 4. Приклади сцен «кам'яних картин» (A) Пн. Готланду (Stora Hammars I) та (B) Пд. Готланду (Ardre VIII). Фотографія: A. Andren, Institute of Archeology, Lund, Sweden.



ДОДАТОК 5. Іконографічна інтерпретація двох «кам'яних картин» з окремими сценами, що поєднані між собою. Stora Hammars, Пн. Готланд. Фотографія: A. Andren, Institute of Archeology, Lund, Sweden.

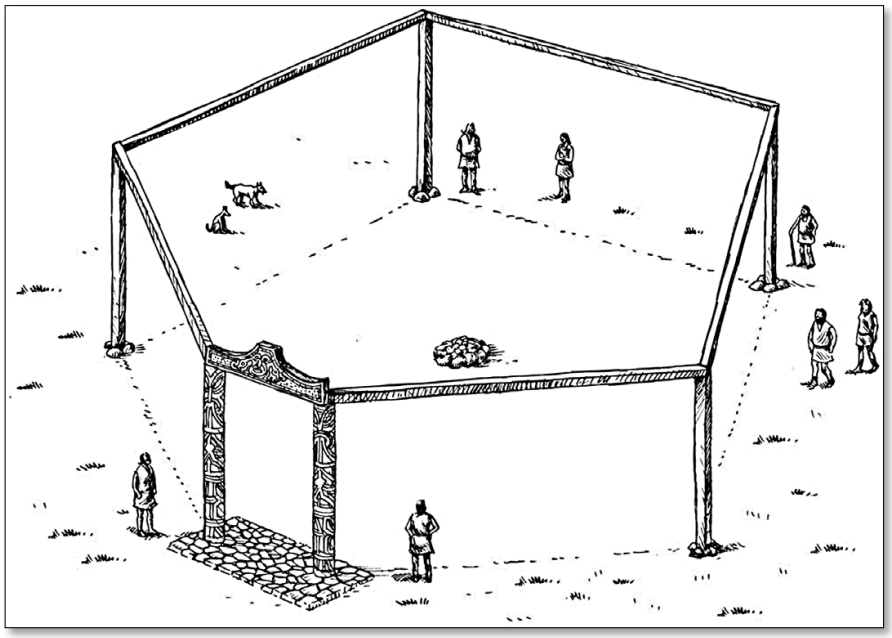


ДОДАТОК 6. Схема міфологічного поділу світів в скандинавській міфології. Рисунок: ВикиЧтение.

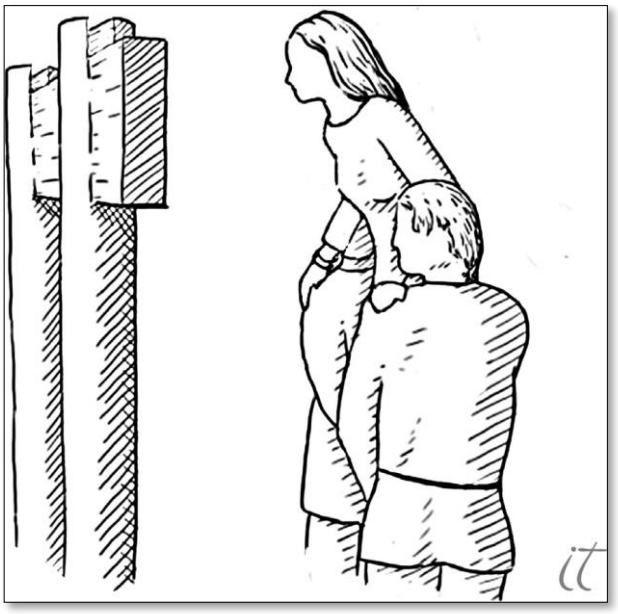


ДОДАТОК 7. Поселення «Меровінян», Європа. Могильні насипи в наш час. Фото: René Yann Sanchez (2011).

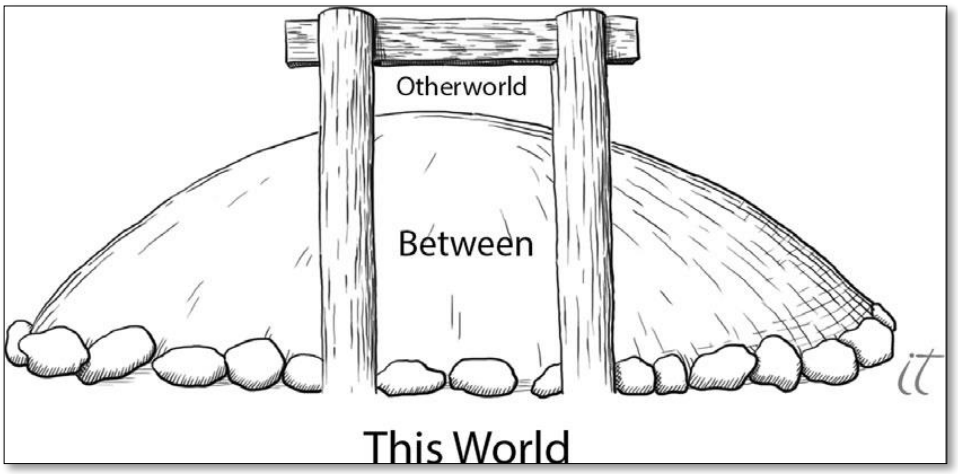
ДОДАТОК 8. Запропонована реконструкція порталу Ебі. Ілюстрація: Lloyd-Smith (2002), Arkeologikonsult.



ДОДАТОК 9. Візуалізація сцени зі звіту «Рісале» ібн Фадлана. Дівчину підіймають тричі над двірними воротами, що вона могла по спілкуватись з мертвими. Рисунок: Маріанна Хем Еріксон.



ДОДАТОК 10. Стилістична візуалізація того, як можуть виглядати портали на краях курганів, та асоціації, які вони могли викликати. Ілюстрація каже про те, як двері можуть одночасно означати зв'язок, протиставлення та зону «між» ними. Ілюстрація: Ingvild Tinglum, Marianne Hem Eriksen.



ДОДАТОК 11. Фотографія liklúke, «двері небіжчиків», що використовувались для транспортування мертвих з будинку. З пізньосередньовічного Otnemstova, Сал'є; зараз реконструйований у музеї під відкритим небом в Нордфйорді. Фотографія: Ole-Marius Kildedal.

ДОДАТОК 12. Холм Уснех (The Hill Of Uisneach) – центр фізичного та міфологічного простору Давньої Ірландії. Джерело фото: https://sproject.club/

ДОДАТОК 13. Фінн Маккул – один з основних героїв кельтської міфології. Скульптура Лундського собор (Швеція). «Скам'яніла» фігура Фінна. Фото: Stephen Reid.

ДОДАТОК 14. Ілюстрація до уладського циклу скел (саг) «Будинок Да Дерга». Рисунок: Х. Р. Міллар (1905).