

Одеський національний університет імені І.І. Мечникова

Факультет історії та філософії

Кафедра археології, етнології та всесвітньої історії

К в а л і ф і к а ц і й н а р о б о т а

на здобуття ступеня вищої освіти «магістр»

«Культ богині Фрейї: історія формування та сучасні прояви» «The cult of the goddess Freya: history of formation and modern manifestations»

Виконала: здобувачка денної форми навчання
спеціальності 032 Історія та археологія
Освітня програма Історія та археологія
Тарасенко Юлія Сергіївна

Керівник к.і.н., доц. Петрова Н. О. _____

Рецензент к.і.н., доц. Гончарова Н.О. _____

Рекомендовано до захисту:

Протокол засідання кафедри

№ ____ від _____ 2025 р.

Захищено на засіданні ЕК № ____

протокол № ____ від _____ 2025 р.

Оцінка _____/_____/_____
(за національною шкалою, шкалою ECTS, бали)

Завідувачка кафедри

Голова ЕК

(підпис) Олена СМІНТИНА
(прізвище, ім'я)

(підпис) Олена БАЧИНСЬКА
(прізвище, ім'я)

Одеса 2025

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ 1. Витоки та еволюція культу богині Фрейї.....	7
1.1. Характеристика основних джерел скандинавської міфології: аналіз та порівняння «Старшої Едди» та «Молодшої Едди».....	7
1.2. Історіографія питання вивчення культу Фрейї.....	13
1.3. Образ богині Фрейї у писемних скандинавських джерелах.....	15
1.4. Походження образів скандинавської міфології: індоєвропейські корені Фрейї.....	25
1.5. Фрейя у скандинавському пантеоні: функції, епітети, символіка.....	30
1.6. Практики поклоніння: археологічні знахідки.....	34
Розділ 2. Соціокультурне значення культу Фрейї в давньоскандинавському суспільстві	40
2.1. Роль жінки в скандинавському суспільстві.....	41
2.2. Вплив Фрейї на жінок у скандинавській релігійній спільноті.....	51
2.3. Порівняння Фрейї з іншими жіночими божествами.....	53
2.4. Культ Фрейї в контексті християнізації Скандинавії.....	60
Розділ 3 Сучасні прояви культу Фрейї.....	71
3.1. Фрейя у скандинавському неоязичництві.....	71
3.2. Образ Фрейї в масовій культурі.....	76
3.3. Фрейя як символ у феміністичних, езотеричних та екологічних рухах.....	79
Висновки.....	84
Список джерел та літератури.....	87

ВСТУП

У кваліфікаційній роботі представлено спробу дослідження феномену культу Фрейї як важливого елемента релігійної, соціальної та культурної системи давньоскандинавського світу. Розробка запропонованої проблематики передбачає вивчення як текстових пам'яток (Едди, саги, середньовічні коментарі), так і сучасних досліджень із галузей релігієзнавства, міфології, антропології та археології. **Актуальність** роботи полягає у спробі показати культ Фрейї не як статичний залишок політеїстичної релігії Півночі, а як динамічний культурний код, що трансформується під впливом історичних процесів, від епохи вікінгів до Нового часу та сучасних неоязичницьких, феміністичних і культурних рухів. Категорія жіночого божества в скандинавському міфологічному світогляді ніколи не існувала у відриві від ширших соціальних практик і уявлень. Відтак Фрейя постає багатшаровою фігурою – богинею кохання й еротики, війни й смерті, магії й пророцтва, захисницею роду й посередницею між світами. У рамках даної роботи Фрейя виконує роль аналітичної оптики, здатної висвітлити комплекс взаємодій між гендером, владою, релігійними практиками та культурною ідентичністю давньоскандинавських спільнот.

Метою кваліфікаційної роботи є визначення соціокультурного значення культу Фрейї в добу політеїстичної Півночі та простеження його трансформацій у контексті християнізації, модерної європейської культури та сучасного неоязичництва. Для досягнення мети передбачено низку дослідницьких **завдань**: окреслити стан наукової розробки проблеми; проаналізувати інформаційний потенціал міфологічних та історичних джерел; визначити роль Фрейї у гендерних і магічних практиках скандинавського суспільства; порівняти її з іншими жіночими божествами індоєвропейської та близькосхідної традиції; простежити зміну образу богині в контексті християнізації та виявити її місце в сучасній культурі, включно з феміністичними, езотеричними та екологічними рухами. **Об'єкт** дослідження –

культ Фрейї в його історичних та сучасних проявах. **Предмет** дослідження – соціокультурні функції Фрейї в давньоскандинавському світі та їх подальша трансформація в європейській культурній традиції.

Територіальні рамки визначаються простором давньоскандинавської культурної спільноти – Норвегією, Ісландією, частково Данією та Швецією, а також регіонами сучасної Північної Європи, де функціонують течії Асатру та Форн Сідр.

Хронологічні межі дослідження охоплюють період від раннього залізного віку та доби вікінгів до сучасності. Такий широкий діапазон зумовлений необхідністю простежити історичну динаміку образу Фрейї та з'ясувати причини його стійкості в культурній пам'яті.

Методологічна база включає історичні та антропологічні підходи. До загальноісторичних методів належать аналіз і синтез, що дозволяють розмежувати та, у свою чергу, інтегрувати різні аспекти культу Фрейї; порівняльний метод, застосований для зіставлення скандинавського матеріалу з грецькою, римською та месопотамською традиціями; критичний аналіз джерел, що враховує специфіку міфологічної та епічної оповіді; принципи історизму та об'єктивності, які запобігають перенесенню сучасних інтерпретацій на давні релігійні практики. Також використано культурно-антропологічні підходи, зокрема контекстуалізм, що дозволяє досліджувати міф як продукт конкретних соціокультурних процесів та інструмент конструювання колективних уявлень.

Наукова новизна та особистий внесок кваліфікаційної роботи полягає у комплексному міждисциплінарному дослідженні образу та культу Фрейї як важливого соціокультурного феномену давньоскандинавського світу та його сучасних трансформацій. На відміну від більшості попередніх праць, що зосереджувалися переважно на реконструкції міфологічних сюжетів або порівняльному аналізі скандинавського пантеону, дана робота пропонує трактувати Фрейю як динамічний культурний символ, який протягом століть зазнає постійних переосмислень. Інтеграція історико-культурного,

антропологічного та релігієзнавчого підходів дозволяє вперше на українському академічному матеріалі осмислити Фрейю не лише як міфологічну постать, але й як інструмент соціальних практик, гендерних уявлень, релігійної ідентичності та культурної пам'яті в різні історичні періоди. Внесок роботи полягає, передусім, у систематизації корпусу скандинавських джерел (Едди, саги, археологічні матеріали), що вперше залучені у вітчизняному дослідницькому контексті для розкриття ролі жіночого божества в структурі дохристиянських вірувань. Залучення широкого спектра сучасної західноєвропейської літератури, від релігієзнавчих студій до гендерних досліджень, дає змогу побачити, як образ Фрейї функціонує в різних соціальних середовищах: серед вікінгів, у процесах християнізації, у неоязичницьких течіях (Ásatrú, Forn Siðr), у феміністичних спільнотах та масовій культурі. Особливу новизну становить аналіз сучасної рецепції Фрейї, що розглядається не як вторинний аспект міфологічних студій, а як важливий маркер культурних трансформацій, пов'язаних із пошуком нових моделей жіночої ідентичності, тілесності та духовності. Крім того, значущим науковим внеском є введення до українського гуманітарного дискурсу теми жіночої магії (seiðr) як соціальної практики та її можливого зв'язку з культом Фрейї, що дозволяє поглибити розуміння гендерних аспектів скандинавського суспільства. Робота також звертає увагу на паралелі між Фрейєю та іншими жіночими божествами (Іштар, Афродітою, Фрігг) що розширює поле порівняльної релігієзнавчої методології. Таким чином, дослідження не лише заповнює лакуни у вітчизняній науковій традиції, а й пропонує нові підходи до інтерпретації давньоскандинавської культури як багатошарового явища, де міфологія, соціальна структура, релігійні практики та сучасні культурні рецепції формують єдиний, складний і динамічний культурний простір. Це дозволяє переосмислити роль скандинавських релігійних уявлень у формуванні західної культурної спадщини та розширити можливості культурно-антропологічних досліджень в українській академічній традиції.

Апробація дослідження була реалізована в рамках виступів на конференції: 81 студентська наукова конференція ОНУ імені І. І. Мечникова, яка відбулася 23 квітня 2025 року на факультеті історії та філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. Тема доповіді: «Богиня Фрейя: крос-культурний аналіз». Також успішною апробацією можна вважати виступ з доповіддю під час проведення публічних міні-лекцій в Одеській обласній універсальній бібліотеці імені М. Грушевського. Тема доповіді: «Фрейя: вплив богині на жіночий рух ХХІ століття».

Структура кваліфікаційної роботи: робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку джерел і літератури. Перший розділ містить шість підрозділів, присвячених джерельній базі, історіографії, походженню та еволюції образу Фрейї, його символіці та археологічним свідченням культу. Другий розділ включає чотири підрозділи й зосереджується на соціокультурному значенні Фрейї в давньоскандинавському суспільстві. Третій розділ складається з трьох підрозділів і аналізує сучасні прояви культу Фрейї в неоязичництві, масовій культурі та суспільних рухах.

Обсяг основного тексту роботи складає 94 сторінки, список джерел та літератури – 65 позицій.

Розділ 1.

ВИТОКИ ТА ЕВОЛЮЦІЯ КУЛЬТУ БОГІНІ ФРЕЙЇ

Богиня Фрейя є однією з найяскравіших і найскладніших фігур скандинавського пантеону, що об'єднує в собі риси любовної та родючої богині, покровительки магії, війни та смерті. Вивчення її образу та функцій є ключовим для розуміння релігійних уявлень і соціокультурного контексту стародавніх нордичних суспільств. Розділ присвячено дослідженню витоків і еволюції культу Фрейї, а також аналізу її місця в скандинавській міфології, що ґрунтується на комплексному використанні літературних та матеріальних джерел.

У першому підрозділі розглядаються основні письмові джерела, що містять інформацію про Фрейю, зокрема «Старша Едда»[5], «Молодша Едда» [1] та «Саги про Сьорлі» [4], з метою визначення канонічного образу богині та його літературних варіацій. Далі досліджується характер представленої інформації про Фрейю у джерелах, її роль у сюжетних конструкціях міфів і саг, а також особливості її епітетів та символіки. У підрозділі, присвяченому походженню образу Фрейї, аналізуються індоєвропейські та германські корені, що дозволяють відстежити еволюцію її культових функцій. Особливу увагу приділено функціям і символіці Фрейї в скандинавському пантеоні, включно з її зв'язками з магією, війною, любов'ю та родючістю. Нарешті, розглядаються практики поклоніння богині на основі археологічних знахідок, включно з ритуальними предметами, фігурками та поховальними комплексами, які можуть свідчити про існування культу Фрейї у матеріальному світі.

1.1. Характеристика основних джерел скандинавської міфології: аналіз та порівняння «Старшої Едди» та «Молодшої Едди». Старша Едда, або Поетична Едда[5], є одним із найцінніших джерел для вивчення давньоскандинавської міфології та світогляду ранньосередньовічних народів Півночі. Незважаючи на те що збережений текст походить із XIII століття і

міститься переважно в рукописі Codex Regius, зміст Едди відображає значно давніші усні традиції, що формувалися в дохристиянському германському світі. Збірка містить анонімні поезії, які охоплюють як міфологічні, так і героїчні наративи, і завдяки цьому створює широкий культурний простір, у якому переплітаються міфи, космологічні уявлення, морально-етичні принципи та ідеали воїнської культури. [36]

Структура Старшої Едди умовно поділяється на два великі тематичні блоки: поеми про богів та поеми про героїв. Міфологічні тексти, такі як «Пророцтво Вьольви» («Völuspá», пісня, що відкриває Едду) [5, с. 9-37], «Повчання Високого» («Hávamál», найдовша пісня) [5, с. 37-78], «Бесіда з Вафтрудніром» («Vafþrúðnismál») [5 с. 78-95], формують уявлення про створення світу, походження богів, функціонування космічного порядку, неминучість Рагнарьоку («долі богів») та подальше відродження. «Пророцтво Вьольви» подає історію світу очима віщунки, що робить її не лише поетичним, а й філософським текстом, де відбивається циклічна концепція буття та уявлення про моральну деградацію світу перед його загибеллю. «Повчання Високого», приписувана Одіну, поєднує афористичну мудрість, ритуальні настанови та міфологічні епізоди, розкриваючи складність скандинавської системи цінностей, у якій прагматизм співіснує з магічними знаннями. «Бесіда з Вафтрудніром» показує знання як найвищу форму сили, адже саме інтелектуальна первеність визначає результат поєдинку між богом і велетом.

Героїчні поеми Старшої Едди відтворюють сюжетну спадщину германського культурного кола та зосереджуються на постатях Сігурда [5, с. 272-283, 324-333], Брюнхільд [5, с. 360-365], Гудрун [5, с. 332-340, 366-384] та інших легендарних героїв. У цих текстах центральними стають мотиви долі, честі, помсти, родової відповідальності та трагічності людського буття. Герої діють у світі, де слава є єдиним способом подолати неминучість смерті, а особиста доблесть нерозривно пов'язана з соціальними очікуваннями воїнської спільноти. Жіночі образи у героїчних поемах теж мають особливу вагу, адже

вони часто поєднують у собі риси мудрості, магичної влади, а також трагічного кохання, що підкреслює складність гендерної системи давньоскандинавського суспільства.

Однією з ключових тем Старшої Едди є космологія. Світ постає як взаємодія кількох вимірів, з'єднаних космічним деревом Ігдрасілем. Поетичні описи не дають повністю цілісної схеми всесвіту, але натомість відображають міфологічне мислення, де порядок та хаос перебувають у постійній напрузі. Ідея Рагнарьоку, кінцевої битви богів і велетів, поєднує у собі мотив космічної катастрофи та відродження. Ця концепція втілює циклічне бачення історії, притаманне індоєвропейським традиціям, але водночас має унікальне скандинавське забарвлення через підкреслення неминучості навіть для богів [36].

Фаталізм є фундаментальною рисою світогляду, відображеного в Едді. Усі події підпорядковані волі Норн, а доля виступає силою, якій не можуть опиратися ні люди, ні боги. Цей мотив створює атмосферу героїчного песимізму, коли велич проявляється не в перемозі, а в здатності гідно прийняти неминуче. Концепт долі тісно пов'язаний із темою знання. Одіна як центрального бога вирізняє не стільки фізична сила, скільки прагнення до пізнання, яке вимагає жертв: власного ока, страждань на дереві Ігдрасіль або ризикових змагань мудрістю. Таке поєднання влади й самопожертви підкреслює особливість скандинавської міфології, у якій знання має сакральну, але небезпечну природу.

Стиль Старшої Едди відзначається використанням алітераційного вірша, метафоричних кенінгів та формульності, яка свідчить про усне походження текстів. Ці поетичні особливості створюють щільну образність, насичені символічні структури та ритмічну організацію, що сприяла запам'ятовуванню під час виконання. Твір демонструє високий рівень поетичної традиції, яка одночасно є архаїчною та організованою. Старша Едда має великий культурний вплив, оскільки є головним джерелом знань про дохристиянську релігію та

міфологічне мислення скандинавів.

Іншим важливим джерелом для вивчення давньоскандинавської міфології та світогляду є Молодша Едда, або Прозова Едда, створена Сноррі Стурлусоном у XIII столітті. [1] Її значення полягає не лише в тому, що вона містить систематизований виклад скандинавської міфології, а й у тому, що виступає своєрідним теоретичним трактатом про поетику та мистецтво складання скальдичної поезії. Цей текст поєднує раціоналізований погляд християнського автора на язичницьку традицію зі збереженням цінної міфологічної інформації, яка в усній культурі могла би бути втрачена.

Молодша Едда створена як навчальний посібник для поетів і містить у собі прагнення пояснити старі міфи, образи, метафоричні структури та складні поетичні прийоми, що лежать в основі скальдичної творчості. Прозова Едда складається з кількох частин, які, хоч і різні за стилем та змістом, об'єднані спільною метою – збереження та тлумачення давньої поетичної традиції. Найвідомішою частиною є «Пролог» [1, с.21 – 33.] і «Видіння Гюльві» [1, с.33-153] («Gylfaginning»), де викладено переосмислену космогонію та міфологію скандинавів. Сноррі використовує рамковий сюжет про шведського короля Гюльві, який прибуває до Асгарду та ставить богам запитання про природу світу. Через цю оповідну форму автор подає систематизований виклад створення космосу, появи богів, функцій різних міфологічних істот, структури дев'яти світів та майбутньої долі всесвіту. Особливістю цього викладу є те, що він впорядкований, на відміну від фрагментарної й варіативної міфології Старшої Едди. Сноррі прагне створити цілісну систему, яка пояснює міфи не лише з релігійного, а й з культурно-поетичного погляду.

У той самий час, у Молодшій Едді чітко помітне християнське світосприйняття автора, яке впливає на інтерпретацію давніх міфів. Сноррі намагається узгодити язичницькі вірування з постхристиянським баченням історії. У «Пролозі» він навіть подає версію, згідно з якою скандинавські боги є міфологізованими героями минулого, так званими «євгемеризованими

постатями» (тобто міфологічні персонажі, яких пояснюють як колишніх реальних людей), що походять з Трої [1, 24 с.]. Такий підхід дозволяє пояснити язичницьку релігію як помилкову, але культурно значущу систему, яку можна вивчати без загрози для християнської догматики. Незважаючи на цей раціоналізований погляд, текст містить величезну кількість цінної інформації, зокрема детальні описи богів, їхніх функцій, атрибутів, взаємин і міфологічних сюжетів, що в багатьох випадках не збереглися в інших джерелах.

Одним із найважливіших аспектів Молодшої Едди є її поетологічний характер, особливо у частині «Мова ремесла скальдів» [1, с.157-375] («Skáldskaparmál»). У цій частині автор пояснює природу скальдичної поезії, походження метафоричних конструкцій, відомих як кенінги, та складні правила віршування. Сноррі подає численні приклади, демонструючи, як і чому з'явилися метафоричні назви богів, природних явищ, воїнів або зброї. Він відтворює давні історії, пояснюючи їхнє символічне значення та використання в поезії. Саме «Мова ремесла скальдів» робить Молодшу Едду надзвичайно цінною не тільки для істориків-дослідників цього періоду, а й для філологів та літературознавців, оскільки вона є чи не єдиним джерелом, яке подає структуру скальдичної поезики зсередини.

Багато лінгвістичних і стилістичних прийомів, що могли би бути втрачені після занепаду усної традиції, були збережені завдяки Сноррі. Окреме місце посідає заключна частина, що є поетичним каталогом різних метрик та віршових форм. [1, с.377-503] У ній Сноррі не тільки пояснює різноманітні види метрики, але й подає власні віршовані приклади. Це дозволяє побачити, як функціонувала техніка скальдів, а також дає розуміння естетичних критеріїв середньовічної норвезько-ісландської поезії.

Якщо порівнювати два твори, «Старша» та «Молодша Едда» становлять два різних, але взаємопов'язаних виміри скандинавської міфологічної та поетичної традиції, репрезентуючи своєрідний культурний діалог між архаїчним фольклорним світоглядом і пізньосередньовічною літературною

рефлексією. Хоча обидва тексти часто сприймаються як цілісний корпус, їхній характер, походження та функції істотно відрізняються, що дозволяє розглядати їх як два етапи осмислення однієї й тієї ж міфологічної системи. «Старша Едда» (або «Поетична Едда») формувалася у межах усної традиції й зберігає типові ознаки колективної міфопоетичної творчості. Її стиль загалом лаконічний, подеколи фрагментарний, що відповідає природі усної пам'яті та формульного віршування. Вона репрезентує панораму давньоскандинавського космогонічного та героїчного наративу, де домінують первісні образи, архаїчні мотиви, міфологічна символіка та сувора естетика доби вікінгів. Важливо, що у цих текстах боги постають не як алегорії чи історичні персонажі, а як онтологічно реальні сутності міфічного світу, чия діяльність сприймається як частина природного порядку буття. Міфи «Старшої Едди» зберігають багатозначність і нерідко містять суперечливі або неповні фрагменти, що дозволяє трактувати цей корпус як живий залишок дохристиянського світогляду. «Молодша Едда» Сноррі Стурлусона, натомість, є продуктом літературної кодифікації та свідомої редакторської роботи. Стурлусон прагнув зберегти давні форми скальдичної поезії та створити теоретичний посібник для поетів, тому його виклад більш систематизований, логічно впорядкований і стилістично прозорий. Якщо «Старша Едда» передає міфологію у її первинному архаїчному вигляді, то «Молодша Едда» інтерпретує її відповідно до інтелектуальних потреб XIII століття, часто вписуючи давні сюжети у раціоналізовану структуру. [36]

Суттєва відмінність між двома Еддами простежується також у способі зображення богів та побудові міфологічного світу. У «Старшій Едді» божества постають багатовимірними, суперечливими й часто непередбачуваними, що відображає багатшаровість дохристиянського уявлення про сакральне, де боги одночасно мудрі й оманливі, всемогутні й вразливі. В «Молодшій Едді» ці образи раціоналізуються, Сноррі Стурлусон прагне впорядкувати їхні взаємини, походження та функції, намагаючись вибудувати цілісну картину

космології. У результаті тексти другого корпусу менш поетичні, але більш логічні й дидактичні, що виражається насамперед у структурі «Видіння Гюльві» та систематичному викладі кенінгів у «Мові ремесла скальдів». Важливо й те, що у «Старшій Едді» героїчні пісні співіснують з міфологічними, відображаючи цілісний світогляд давніх скандинавів, у якому історичне й сакральне були тісно переплетені. У «Молодшій Едді» героїчний компонент відступає на другий план, адже для Стурлусона ключовою була поетична техніка, а не повний синтез усіх жанрових пластів традиції.

Таким чином, співставлення обох Едд дає змогу побачити трансформацію скандинавської міфологічної системи в динаміці культурного розвитку: від архаїчного, сакралізованого фольклорного наративу, до раціоналізованої, інтелектуально опрацьованої літературної моделі. «Старша Едда» фіксує міф у його автентичній, недовомовленій, багатозначній формі, тоді як «Молодша Едда» інтерпретує, систематизує й адаптує його для нового культурного контексту, зберігаючи при цьому глибоку повагу до давньої традиції.

1.2. Історіографія питання вивчення культу Фрейї. Дослідження культу Фрейї, ролі жінок у давньоскандинавському суспільстві та трансформації міфологічних уявлень від дохристиянського періоду до християнізації Скандинавії формувалося впродовж більш ніж двох століть і нині охоплює широкий міждисциплінарний спектр: від класичних міфологічних студій і археології до гендерних досліджень, релігієзнавства, літературознавства та культурної антропології. Значну частину історіографії становить класична школа германістики та релігієзнавства ХХ століття. Роботи Г. Турвілл-Петра [52], Я. де Фріза [26] і Г. Некеля [42] заклали фундаментальну схему інтерпретації скандинавської міфології як структурованої системи, де культ Фрейї посідає центральне місце серед богинь любові, магії та плодючості. Їхні праці вирізняються порівняльним методом, залученням індоєвропейських паралелей і тлумаченням міфів як частини ширшого релігійного комплексу Півночі. Водночас вони ще не враховували гендерно-чутливих підходів, які

стали визначальними у подальших дослідженнях.

Вагомий внесок у дослідження жіночих божеств Скандинавії та культу Фрейї зробила шведська дослідниця Біргітта-Марія Нестрем [40] [41]. Її монографія *Freyja, the Great Goddess of the North* стала однією з найвідоміших праць, яка здійснила системну реконструкцію образу Фрейї на основі археології, лінгвістики та літературних джерел. Нестрем підкреслює поліфункціональність богині, від її ролі у ваньорських культах плодючості до зв'язку з магією сейд і войовничими аспектами. Дослідниця також розвиває ідею про сакральну владу жінок у дохристиянському суспільстві та про особливий «жіночий» тип релігійності, зосереджений довкола Фрейї та Фрігг.

Подібну лінію продовжують сучасні роботи дослідників давньої півночі, зокрема стаття Дж. Фрідландер [29], яка аналізує роль Фрейї для жінок доби вікінгів, акцентуючи на агентивності та соціальній суб'єктності жінок, що брали участь у ритуалах сейд або виступали як хоронителі роду. Такі дослідження демонструють поступову зміну історіографічного фокусу від абстрактного міфу до соціальної практики та втілення релігійних уявлень у повсякденності.

Археологічна школа є фундаментальною для реконструкції культу Фрейї та жіночих ритуалів. Роботи А.-С. Греслунд [31] і А. Гультгарда [34] ілюструють, що матеріальна культура Стародавньої Скандинавії відображає складний комплекс вірувань, де жіночі божества були тісно пов'язані з домашнім культом, поховальними практиками та символами влади. Дослідження Ю. Люнгквіста [38] показує, що існували жінки-керівниці культів, що підтверджує провідну роль жінок у релігійному житті. Роботи М. Геймстера [30], Д. Зорі [57], П. Голька [33] та українського археолога Ф. Андрощука [16] надають приклади матеріальних артефактів (бронзові брактеати, поховання Осеберг тощо), які інтерпретуються як свідчення культу богині чи пов'язаних із нею ритуальних практик.

Феміністична і соціально-антропологічна історіографія представлена

роботами Дж. Єш [34] і Й. Фрідріксдоттір [27][28]. Ці дослідниці пропонують нове прочитання ролі жінок у скандинавському суспільстві та розглядають їх не як пасивних учасниць, а як активних учасниць скандинавського сакрального життя – чаклунок, провидиць, домогосподарок, поетес і навіть політичних фігур. Їхні дослідження, спираючись на саги, показують, що жінки володіли значною владою й умінням маневрувати соціальними механізмами, від укладання шлюбів до використання магії. У сучасних студіях ця тема тісно пов'язана з культом Фрейї як втіленням жіночої сили та компетентності у релігійній сфері.

Порівняльний релігієзнавчий напрям історіографії представлений працями Мірчі Еліаде [39], Дж. Фрезера [26], С. Крамера [37] та І. Хеффрон [31], які дозволяють розглядати Фрейю у ширшому індоєвропейському контексті поряд з Іштар, Афродітою, Кібелою та іншими богинями любові і плодючості. Ці дослідження підкреслюють універсальність структур міфу, але водночас демонструють унікальність скандинавської богині, яка поєднує еротичний, магичний і воєнний аспекти.

Суттєвий пласт історіографії присвячено християнізації Скандинавії та трансформації образу Фрейї в добу переходу до нової релігії. Роботи А. Вінрота [55], Б. і П. Соєрів [48], І. Вуда [56] та Дж. Карра [22] демонструють, як поліції язичницьких богинь витіснялися християнськими культами, зокрема культом Діви Марії. Ці праці підкреслюють, що образ Фрейї не зник остаточно, а був переосмислений крізь призму християнської полеміки: з одного боку, як уособлення «язичницької розпусти», з іншого, як символ жіночої благодаті, перетворений у нову сакральну парадигму.

У XX–XXI століттях до історіографії активно залучаються релігієзнавчі, психоаналітичні та культурологічні підходи. Дослідження Н. Медведевої [19] демонструє застосування юнгіанської теорії архетипів для інтерпретації образу богині, а роботи про сучасні релігійні рухи (Асатру, Форн Сід.) [61] вказують на відродження культу Фрейї у неоязичницьких практиках.

Нарешті, важливим сегментом є історія рецепції образу богині у новочасному мистецтві, літературі та масовій культурі: від Карла Мікаеля Бельмана [6] до сучасних романістів і відеоігор. Цей напрям підтверджує, що Фрейя має надзвичайну культурну пластичність і здатність до адаптації в різних історичних і культурних контекстах.

Узагальнюючи, історіографія питання демонструє поступовий перехід від філологічної реконструкції міфів до комплексного міждисциплінарного аналізу релігійних практик, гендерних відносин, соціальної структури та культурної пам'яті. Образ Фрейї та пов'язані з ним феномени, жіноча магія, культ родючості, символіка любові й війни, стають не лише об'єктом академічного вивчення, але й активним елементом сучасних ідентичностей та духовних рухів.

1.3. Образ богині Фрейї у писемних скандинавських джерелах.

Окреслення образу богині Фрейї має ґрунтуватися на доступних давньоскандинавських літературних джерелах, у яких формується уявлення про багатофункціональне божество, чия культова сфера значно виходить за межі традиційного для дослідників наголосу на її зв'язку з родючістю. У Старшій Едді, поемі «Промови Грімніра» («*Grimnismál*») подається перелік небесних осель богів, серед яких домівкою Фрейї називається Фолькванг – «поле воїнів». Саме сюди, згідно з текстом, потрапляє частина полеглих у бою, адже Фрейя має право вибору серед загиблих:

«Фолькванг – дев'ятий,

Фрейя там править,

сидячи в залі;

половину полеглих

щодня там збирає,

Одін – всіх інших.» [5, с.97]

Сноррі Стурлусон у Молодшій Едді уточнює, що зала богині носить назву Сессрумнір, «та, що вміщує багато сидінь» [1, с. 213], однак поетичний

контекст Старшої Едди акцентує саме на функції розподілу місць серед полеглих, якими вона керує у власному сакральному просторі.

Фрейя відіграє провідну роль у поемі «Сказання про Трюма (Пошуки молота)» [5, с.178-189] («Þrymskviða»), де йдеться про пошук молота Тора, Мйольніра. Для проникнення у світ велетнів Тор змушений видавати себе за Фрейю та нести її головний атрибут – намисто Брісінгів, що підкреслює престиж і значущість цього символу в структурі її культу. У тексті також зазначено, що дочка Нйорда з Ноатуна (Фрейя) постійно стає об'єктом спроб викрадення з боку велетнів, як силою, так і обманом.

*«Пішли до обійстя
прекрасної Фрейї,
спершу слова
сказали такі:
«Вберися ти, Фрейє,
у шати весільні,
мусимо їхати
до Йотунхейму».
Фрейя розгнівалась,
пирхала люто,
аж зала асів
уся задрижала,
пожбурила геть
намисто Брісінгів:
«Вважати мене
гулящою будуть,
як рушу з тобою
до Йотунхейму!» [5, с.181]*

Іншу грань характеристизації богині репрезентує поема «Пересварка Локі» («Lokasenna») [5, с.156-178], де Локі надає їй вкрай негативної оцінки,

приписуючи безладні статеві зв'язки з усіма богами, включно з рідним братом, а також називаючи її чаклункою, сповненою «усілякого зла». Хоча цей текст є відверто сатиричним та інвективним, він свідчить про те, що Фрейя у свідомості давньої традиції асоціюється не лише з еротичною силою, а й із магичними практиками, насамперед сейдом.

«Локі мовив:

«Мовчала б ти, Фрейє,

тебе добре знаю,

яка ти паскудна:

з асів та альвів,

нині присутніх,

кожному ти віддалася».

Фрейя мовила:

«Злий твій язик,

гадаю, на тебе

нещастя накличе;

гнів на тобі

асів та асинь,

сумним ти додому поїдеш».

Локі мовив:

«Мовчала б ти, Фрейє,

відьмо, замішана

в блуді великім

з братом твоїм,

богом прегарним,

заскочили Фрейю.» [5, с.163]

Загалом у “Старшій Едді” Фрейя згадується безпосередньо лише в окремих місцях, однак в інших поемах вона постає під іншими іменами, наприклад, через кенінги (кеннінг, тобто алегорія, ісл. *kenningar* від «*kenna*»

знати, відати, натякати, тобто автор зазначає фрази, котрими її можна іменувати), зокрема Óðs mey – «дівчина/дружина Ода»:

*«Зійшлися владики
на долі престоли,
священні боги всі,
і радились разом,
хто небо згубити
зволив підступно,
чи тролям віддати
Ода дружину?»* [5, с. 25]

У Молодшій Едді, «Видіння Гюльві», Сноррі Стурлусон описує ванірів, зокрема Ньйора та його дітей, у розділах 23–24 [1, с.80-83]. Серед його нащадків особливе місце займають Фрейр і Фрейя. Вони постають як надзвичайно гарні й потужні божества. Фрейр керує дощем і сонцем, родючістю землі, він є богом, до якого звертаються за врожаєм і миром, опікується процвітанням людей. Фрейя ж постає як найвидатніша серед богинь, її резиденція називається Фолькванг, і вона отримує половину загиблих на полі бою, іншу половину отримує Один. Її зал, Сессрюмнір, великий і прекрасний, а коли вона подорожує, її везуть у колісниці два коти. Вона перша серед богів, до кого звертаються люди, і від її імені походить почесне найменування для благородних жінок – фрейюр. Фрейя відома любов'ю до поезії і є богинею кохання, до якої звертаються з проханнями щодо любовних справ.

У подальших розділах «Видіння Гюльві» зазначено, що Фрейя займає положення верховної богині поруч із Фрігт, вона була дружиною бога Ора, їхньою дочкою є Хносс. Краса доньки Фрейї настільки велика, що від неї походить слово «hnossir», що означає прекрасне й цінне. Коли Ор надовго відходить, Фрейя плаче за ним, а її сльози перетворюються на червоне золото. Богиня має багато імен, які вона набувала, подорожуючи та шукаючи Орра серед чужих людей. Її імена включають Мардоль, Горн, Гефн, Сір і Ванадіс.

Фрейя також володіє Брісінгаміном, від цього вміння також є відповідний займенник імені. Фрейя бере участь у міфі про будівництво Вальгалли, де вона постає як нагорода, яку гігант бажає отримати за роботу. Йому потрібна була Фрейя в дружини, а також сонце і місяць. Боги, обговорюючи цю ситуацію, засідали на судових місцях і радилися один з одним, хто дав пораду дозволити гіганту одружитися з Фрейєю. Наприкінці «Видіння Гюльві», під час поховання Бальдра, Фрейя прибуває у колісниці, запряженій котами. [1, с.137]

У «Мові ремесла скальдів» Фрейя також згадується у численних кеннінгах. Знову ж таки, її називають «дочкою Ньйора», «сестрою Фрейра», «дружиною Ора», «матір'ю Хносс», «пані загиблих», «власницею залу Сессрюмнір, котів і намиста Брісінгамін», «богинею ванів», «пані ванів», «красивою у сльозах богинею», «богинею кохання». Золото згадується як «дошч із очей Фрейї», варіюючи у формах «щоки Фрейї» або «град із повік». Фрейя також присутня на бенкетах, де вона єдина серед богів здатна подавати пиво Хрунгніру. [1, с.213].

Таким чином, Фрейя постає у Молодшій Едді як богиня, що поєднує владу над смертю та боєм, родючістю та коханням, а також культову й магічну компетенцію. Її роль є ключовою для розуміння місця жінки у релігійному та соціальному контексті давньоскандинавського світу.

У «Земному колі» («Хеймскрінглі»), іншій сазі Сноррі про норвезьких королів, він описує еміграцію богів до Уппсали та заснування культу. Фрейя, донька Ньйора, була жертвовною жрицею і першою навчила Асів використанню сеїду, який застосовували ваніри. Після загибелі трьох богів (Одіна, Ньйора і Фрейра) Фрейя залишається в Уппсалі і продовжує здійснювати жертвоприношення, адже вона єдина жива серед богів і найбільш шанована. Усі жінки, що правлять її власністю, називаються фрейюр або Хусфрейя, якщо вони володіють будинком. [4, 4-5].

Інше зображення богиня Фрейї ми можемо спостерігати у «Саги про Сьорлі».[14] У рукописі Книга з Плоского острова (Flateyjarbók) є оповідь під

назвою «Саги про Сьорлі», яка детально описує участь Фрейї у міфологічному сюжеті скандинавів. У цьому тексті вона постає як коханка Одіна, що мешкає у добре захищеній кімнаті, куди ніхто не може увійти без її дозволу. Одного дня вона зустрічає чотирьох гномів, які зайняті виготовленням золотого прикраси. Щоб здобути цю прикрасу, Фрейя погоджується провести з ними по черзі ніч, після чого забирає намисто і повертається додому, роблячи вигляд, що нічого не сталося. Але Локі, слуга Одіна, дізнається про її зраду. Один доручає Локі складне завдання, а саме викрасти прикрасу. Після того, як місія успішно виконана, Один повідомляє Фрейї про її подружню невірність і ставить умови: вона повинна організувати нескінченну битву між двома могутніми королями, і лише після цього їй повернуть прикрасу. Незважаючи на ці умови, Фрейя бере намисто з собою. Хусфрейя. [14]

Друга частина саги доповідає історію про воїна Сьорлі, який перемагає данського короля Хальфдана в битві. Син Хальфдана, Хогні, мстить і досягає такого успіху, що двадцять васальних королів сплачують йому данину за землі. Його слава простягається від Лапландії до Парижа. Фрейя тепер повинна знайти йому рівного. Король Хьярранді, що правив у Серкланді, мав сина Хедінна, який з молодості відзначався величиною, силою та успіхами у справах. Він воював у юності, став морським королем і бився в Іспанії, Греції та інших навколишніх землях, змушуючи двадцять королів платити йому данину. Одного разу Хедінн, перебуваючи в лісі без супроводу, зустрічає жінку на троні. Вона була високою та гарною. Вона ввічливо вітає Хедінна і називає своє ім'я Гондул, якою постає Фрейя. Вони розмовляють, і Хедінн розповідає їй про свої подвиги, запитуючи, чи є в нього рівний. Гондул-Фрейя відповідає, що король Хогні в Данії може змагатися з ним. Хедінн відпливає на весняне рівнодення з трьомастими людьми. Після подорожі через літо та зиму він прибуває до Данії наступного весняного рівнодення. Хогні вітає його привітно, і вони одразу починають змагатися. Незабаром вони виявляють, що рівні у всьому, і приймають клятву братерства. Хедінн неодружений, а Хогні

одружений з жінкою благородного походження і має доньку Хільдр, гарну та розумну. Хедінн ще раз зустрічається з Гондул-Фрейєю, яка дає йому магичне зілля, що змушує його забути братерство з Хогні. Під час відсутності Хогні Хедінн жорстоко вбиває королеву та викрадає Хільдр. Потім він знову зустрічає Гондул-Фрейю, яка знімає з нього чари, але присвячує його Одину, тобто обирає для нього смерть. Коли Хогні знаходить Хедінна, між ними починається нескінченна битва, де їхні воїни постійно гинуть; за деякими версіями, Хільдр вночі оживляє мертвих.[14]

Цей уривок демонструє, що Фрейя у «Саги про Сьорлі» постає як багатофункціональна фігура, що володіє владою над людьми, війною та магією, впливає на долі героїв і виступає як посередник у конфліктах, одночасно поєднуючи аспект любові, бажання та контроль над бойовими діями. Образ богині постає у традиціях, що притаманні Поетичній Едді, а саме багатовимірною та суперечливою, зі своїм неідеалізованим характером.

У творах сагової літератури Фрейя зазвичай згадується поряд з іншими богами та їхнім культом, переважно як складова традиційного переліку божеств. Окремі місця, однак, демонструють виразніший аспект її функцій. Так, в Сазі про Егіля сина Скалла-Гріма (Egils saga Skalla-Grímsonar) підкреслено роль Фрейї як тієї, хто приймає загиблих: ця функція проявляється у момент, коли дочка Егіля заявляє про свій намір покінчити з життям разом із батьком після смерті Бодварра.[11]

Водночас саги відображають період після християнізації скандинавських земель, коли суспільство ставилося до давньої віри амбівалентно. Ворожий аспект проявляється в образливому двовірші Г'ятлі Скег'ясона, виголошеному на тінгу, де він глузливо називає Фрейю «сукою», за що фактично стає вигнанцем з Ісландії. Цей епізод повторюється в різних джерелах і відповідає типовим моделям релігійної полеміки доби навернення, коли переможна сторона, тобто християнство, або зображувала давніх богів як «мертві ідоли», або як «демонічні сили». [40, с. 21.] Еротичні атрибути Фрейї стали легкою

мішенню для християнської місіонерської критики, оскільки ідеал жіночності в новій релігії був пов'язаний із аскетичністю та цнотливістю.

У різних сагах періоду християнізації Скандинавії Фрейю називають «блудницею» та «розпусницею», тоді як багато її колишніх функцій у повсякденному житті, наприклад охорона врожайності, допомога під час пологів, були перенесені на Богородицю. [40, с. 21]

Попри критику з боку християнської культури, Фрейя збереглася в народній традиції, фольклорі та лікувальних практиках. Деякі її риси простежуються у народних піснях: Пісня про Трима (Þrymskviða) трансформувалася в ісландські þrymlur, у данську Thor af Haugegaard і шведську Torsvisan. У шведському варіанті Фрейя з'являється під ім'ям Фрейєнборг – шляхетної, але пасивної дами, чия реакція на вимогу Тора видати її заміж значно віддалена від гнівних емоцій давньої богині: Det var den väna Frojenborg hon tog så illa vid sig det sprack av vart finger blodet ut och rann i jorden ner. (Це була прекрасна Фройєнборг; вона так тяжко це пережила, що з кожного пальця бризнула кров і стекла додолу.) [40, с. 21]. У ранній новій шведській літературі Фрейя стала аналогом Венери. Найвиразніше це видно у творчості К. М. Беллмана, для якого «діти Фрейї» означали куртизанок Стокгольма XVIII століття. Ула Вінблад, одна з центральних постатей творів Беллмана, нерідко осмислювалася як віддзеркалення самої богині. Беллман інколи возвеличував любов як «честь Фрейї», а інколи наділяв богиню виключно хтивістю: Fröja mig lockar och Fröja mig nekar («Фрейя мене зваблює, і Фрейя мені відмовляє»). Інший текст Беллмана підкреслює її магічні риси: Falkvingar tog Freja en gång och kring rymderna drog sökte i norr och i söder älskade Öder. (Фрейя одного разу взяла соколіні крила і, мандруючи повітрям, шукала свого коханого Ода на півночі та на півдні.) [6]

У Данії Фрейю осмислювали в національному контексті, так художник Ніколай Фредерік Северін Грундтвіг зображував її як богиню, що дарує достаток, а також пов'язував із Геф'юном, яка, за легендою, вирвала шмат землі зі

Швеції та створила острів Зеландію. Цей образ міститься і в данському національному гімні, де Данію названо «палацом (або землею) Фрейї» (Frøjas sal).

У ХХ столітті ім'я Фрейї почало втрачати міфологічне значення: його давали породистим тягловим коням або використовували як торгову марку для солодошів. Цікаво, що лише на початку 1990-х ім'я «Фрейя» чи «Фрея» почало знову з'являтися як жіноче особове ім'я, хоча в дохристиянську добу носити ім'я божества людина не могла. Єдиним стійким фразеологізмом, що напряду пов'язаний із богинею, залишився ісландський вислів *hafa Freyjuketti í augum*, що дослівно ми можемо перевести «мати котів Фрейї в очах», тобто кокетувати[29].

У підсумку, у літературі післяхристиянського періоду Фрейю традиційно класифікували як богиню кохання й плодючості, посилаючись насамперед на її еротичні характеристики. Однак така інтерпретація виявляє значну вибірковість: низка джерел, які не вписуються в домінантний наратив про Фрейю як переважно «еротичну богиню», довгий час залишалися поза увагою науковців. Залучення цих свідчень суттєво розширює уявлення про її функції та роль у скандинавській міфології.

1.4. Походження образів скандинавської міфології: індоєвропейські корені Фрейї. Традиційне уявлення про Фрейю не лише визначило її місце у певній концепції, але й сприяло появі низки гіпотез, які шукали її походження на Сході та серед Великих Богинь Східного Середземномор'я. Висловлювалися припущення, що не лише Фрейя, а й інші божества скандинавського пантеону могли походити з Малої Азії. Балдр і Фрейр, обидва синоніми епітета «Володар», були пов'язані з грецьким Адонісом, ім'я якого має таке саме значення. Крім того, всі ці божества мали спільні характерні риси: вони були молодими, пов'язаними з родючістю та помирали у розквіті сил. Плач за цими молодими богами, що помирають, був типовим елементом їхнього культу. Такі

прояви скорботи пов'язують із мотивом плачучої Природи, який трапляється в легендах, зокрема в християнському варіанті, пов'язаному зі смертю Христа. В давньоскандинавській релігії цей мотив з'являється після смерті Бальдра, у спробах повернути його з Хель до світу живих богів кожен весну.[40, с. 23].

Міфологічний комплекс, що стосується молодих богів рослинності, які помирають у Малій Азії, за Густавом Неккелем, міг бути відомий поетам або міфографам, пов'язаним із готським королівством до 600 року н. е., і поширитися у Північній Європі, де сформувалися версії про Бальдра – прекрасного юнака, та Фрейра – божество рослинності. Неккель вибудував свою гіпотезу на основі схеми теорії Фрезера про молодого бога. Однак привертає увагу разюча подібність між смертю Бальдра і Мізійського принца Аттіса. Аттіс – єдиний спадкоємець престолу, адже його старший брат є глухонімим. Коли батька, царя, починають переслідувати страшні сни, усю зброю ховають у палаці. До двору з'являється чоловік на ім'я Адраст, тобто «Неминучий», і стає другом Аттіса. Під час полювання на дикого вепра Адраст випадково вбиває принца, завершуючи трагедію. За цією історією, описаною Геродотом, проглядається міфологічний комплекс, відмінний від місцевих версій про Адоніса чи Аттіса; він, ймовірно, має скіфсько-фракійське походження. Він пов'язаний з іншими індоєвропейськими міфами про невідворотну смерть, що нібито спричинена помилкою, інколи несвідомо вчиненою сліпим братом.[42]

Серед міфологічних постатей, пов'язаних із молодими богинями, Неккель і його послідовники вбачали схожість між Фрейєю та фрігійськими богинями, особливо зі богинею кохання Кібелою. У той самий час, твердження про спорідненість Фрейї та Кібели й досі з'являються майже в кожному дослідженні давньоскандинавської релігії. Ці «паралелі» зумовлені радше браком знань про особливості Кібели, адже до нашого часу дійшла мінімальна кількість джерел про неї. Кібела була важливою Великою Богинею Східного Середземномор'я із знаменитим храмом у Песінуті у Фригії. У прибережних

районах Малої Азії, заселених греками, її культ рано поєднався з культом Реї, Матері Богів. Під час Другої Пунічної війни, коли Ганнібал вдерся до Південної Італії, римляни закликали Кібелу як свою первісну богиню, єдину, здатну їх захистити. Її образ у вигляді чорного каменя урочисто перенесли з Малої Азії до Остії, де відбулися чудеса перед її встановленням на Палатині. Після поразки Ганнібала Кібела, або Велика мати, стала Покровителькою Риму, а згодом – Римської імперії. Її культ швидко поширився по провінціях, де залишилися сліди її святилищ у Галлії та Германії. У Римі зображення Кібели щорічно возили містом на колісниці. Обряди весняного рівнодення головним чином стосувалися її юного супутника Аттіса, чиє зображення у вигляді стовбура дерева несли до храму богині, оплакуючи його. [20]

Кібелу часто зображали на колісниці, запряженій двома левими. Ця обставина стала важливим аргументом, коли Брітт-Марі Нестрім розвинула припущення Неккеля, стверджуючи, що образ Фрейї був сформований під впливом східних богинь, насамперед Кібели. [40, с. 25]. На це ствердження, у майбутньому, вона отримав дуже багато критики від інших дослідників скандинавської міфології. Ян де Фріс дотримувався обережнішої позиції, хоча й визнавав певну подібність. Він стверджував про те, що у будь-якому разі, мотив її прибуття до поховального вогнища Бальдра у возі, запряженому котами, звучить цілком не германськи та нагадує левів і паттерну колісницю Кібели. [54, с. 212]. Габріель Тервіл-Петр висловився аналогічно, хоча й обережніше про те, що мотив порівнювали з оповідями про східних богинь, особливо Кібелу, чию колісницю тягнули леви та пантери, але немає потреби припускати чужоземне походження [52, с. 170]. Аке Стрьом підтримав теорію про східне походження Фрейї без застережень. Він навів приклади про те, що у «Молодшій Едді» Сноррі Фрейя прибуває до поховального вогнища Бальдра, сидячи у возі, запряженому котами. Це теж свідчить про східні впливи. Найближча аналогія, це малоазійська богиня-матір Кібела та її пантерний віз». [51]

Дослідники з якихось причин наполягали, що колісницю Кібели тягнули пантери, хоча античні джерела однозначно говорять про левів. Пантери належать радше до культу Діоніса, де вони відіграють символічну роль. Можна було б припустити запозичення образу левів Кібели у вигляді котів Фрейї, але ця гіпотеза втратила переконливість після того, як до неї було введено пантер.[44] Інший мотив, запропонований Стрьомом і підхоплений іншими дослідниками, стосувався нібито подібності між Фрейєю та Кібелою у ставленні до їхніх партнерів. Згідно зі Сноррі, Фрейя оплакує свого відсутнього чоловіка Одра, проливаючи золото у вигляді сліз, саме це порівнювали з оплакуванням Аттіса Кібелою. Спираючись на літературну традицію давнього часу, Стрьом навіть пропонував етимологічну подібність між іменами Аттіс і Одр. Стрьом вважав скорботу Фрейї реліктом образів Великих Богинь Сходу. Однак немає жодного важливого міфу, у якому Кібела мандрувала би світом у пошуках свого коханого, за винятком евгемеризованої версії Діодора Сицилійського, де Аттіса вбиває його батько. Кібела не шукає, а оплакує Аттіса, і це спричиняє голод – мотив, характерний як для месопотамських, так і для малоазійських міфів. В інших міфах Аттіс сам накладає на себе руки, зазвичай каструючи себе, саме цю дію ритуально повторювали жерці Кібели під час весняних обрядів. Його оплакували у храмі після смерті, але траур закінчувався веселощами, а наступний день називався Гіларія.[51]

Безперечно, між Кібелою та Фрейєю існують певні паралелі: обидві є богинями родючості, хоча й вторинно пов'язаними з аграрними ритуалами, обидві є автономними щодо чоловічих божеств. Однак ці риси є типовими для Великої Богині й не можуть слугувати доказом того, що Фрейя є скандинавською інтерпретацією Великої Матері-Кібели.

Мотив «втраченого чоловіка» є природнішим пов'язувати з міфом про єгипетських божеств Ісіду й Осіріса, переданим Плутархом. Ісіда та Осіріс становлять ідеальну пару пантеону, чия гармонія порушується ревним і незадоволеним Сетом, який намагається знищити Осіріса різними способами.

Осіріса замкнули в труні, яку кинули в море, і яку зрештою використовували як стовп у палаці Бібла. Вірна Ісіда, шукаючи свого чоловіка усюди, зрештою знайшла його останки, але Сет знову втрутився і порубав Осіріса на частини, щоб остаточно його усунути. Ісіда зібрала частини тіла й зуміла зачати спадкоємця – Гора, символ земного царя, тоді як Осіріс став царем Країни Мертвих. Пошуки Ісіди та її магичні спроби оживити чоловіка виражають єгипетську надію на загробне життя. Страждання Осіріса, життя в царстві мертвих, репрезентує екзистенційну долю людини з єгипетської перспективи, тоді як Ісіда виконує прагнення божественного – здолати смерть і руйнування. Вона водночас і зазнає поразки, і досягає успіху: Осіріс ніколи не повернеться до життя, але смерть не знищує його остаточно. У цьому сенсі він уособлює смертних, які після смерті ототожнюються з «Осірісом». У містеріях Ісіди пізньої Античності доля Осіріса відтворювалася в щорічному ритуалі, під час якого роз'єднані частини тіла бога знову складали до купи, підкреслюючи перехід між світом живих і світом мертвих.[9]

Очевидно, що між міфом і ритуальною драмою про Ісиду й Осіріса та уривчастими даними про пошуки Фрейєю свого чоловіка Оора немає суттєвих паралелей, окрім самого факту зниклого чоловіка. Так само це стосується численних плакальниць-богинь у Месопотамії.

Найвідомішим міфом цього регіону є історія про Інанну, яка оплакувала свого померлого коханого Думузі – оповідь, що колись належала до мотиву «вмираючих богів». Проте нові відкриття клинописних табличок у XX столітті змінили уявлення про любовну історію Інанни та Думузі. Оповідь включає сходження Інанни до царства Мертвих, щоб заволодіти й ним. Однак там її здолала її старша сестра Ерешкігаль. Ерешкігаль позбавила Інанну одягу і перетворила на труп, який висів на кілку. Слугиня Інанни змогла послати двох істот, які оживили богиню, окропивши її тіло «їжею життя» та «водою життя». Але Інанна не могла повернутися з «Країни без повернення» без замітника, який мав зайняти її місце, і тому демони переслідували її назад до світу живих.

Коли вона виявила, що Думузі святкує її зникнення, вона видала його демонам, які після жорстокого переслідування замордували його на вівчарні. Подібно до єгипетського міфу, шумерська оповідь розповідає про людську приреченість і невідворотність смерті. Шумерське загробне життя було похмурим та жахливим, про що свідчить страх Думузі, тоді як єгипетська релігія обіцяла відновлене існування після смерті. Попри відмінності, обидва міфи відображають однакову структуру людської дилеми, а саме прагнення зрозуміти та подолати суперечність між життям і смертю. [7, .107-114]. Третій міфологічний комплекс, іноді пов'язуваний із пошуками Фрейєю Оора – це численні варіанти історії про Венеру та Адоніса. Адоніс був прекрасним юнаком, якого палко кохала богиня любові, але також і цариця підземного світу Персефона. Зрештою він був убитий ревним Зевсом. Його зв'язок із рослинністю виражався у специфічному ритуалі: спеції висаджували у маленькі горщики («Сади Адоніса») і ставили на дахи під час найбільших літніх спек, де вони швидко проростали й так само швидко в'янули. Вони уособлювали коротке, гаряче, але безплідне життя прекрасного Адоніса й не мали стосунку до реального циклу родючості.[37, с. 351].

Ці три міфологічні комплекси, попри відмінності, стосуються фундаментальної проблеми – протиставлення життя і смерті. Короткий фрагмент у Молодшій Едді не дає жодних підстав пов'язувати Фрейю з цим мотивом. Отже, ідею запозичення з Східного Середземномор'я слід остаточно відкинути.

1.5. Фрейя у скандинавському пантеоні: функції, епітети, символіка.

Фрейя є однією з центральних і найскладніших для інтерпретації богинь скандинавської міфології. Як вже було розглянуто до цього, її образ, зафіксований переважно у «Старшій» та «Молодшій» Еддах, а також у низці саг і у постичній традиції скальдів, поєднує у собі функції покровительки родючості, втілення любовної та еротичної сили, володарки магічного знання та чаклунства севьор, а також богині війни, смерті та вибору полеглих. Це

робить її однією з найбагатогранніших постатей у германо-скандинавській релігійній картині світу. На відміну від більшості богів асів, Фрейя походить із роду ванів, тобто групи божеств, тісно пов'язаних з природою, родючістю й циклічністю життя. Її міфологічний образ виразно демонструє синтез двох релігійних традицій: давнішої землеробської, що шанувала родючість і врожай, та воїнської, пов'язаної з культом почесної смерті на полі битви. У скандинавському суспільстві, де цінували і воєнну доблесть, і благополуччя землі, Фрейя виконувала роль універсальної посередниці між природним, соціальним і сакральним вимірами буття.

Відомою вона постає передусім як богиня любові – тієї сили, що охоплює як земні чуттєві зв'язки, так і космологічну життєтворчу енергію. На відміну від класичних «богинь кохання» інших культур, Фрейя не зводиться до пасивного уособлення краси чи ніжності. Її любов є це стихійна енергія, що породжує життя, рухає природні ритми, надихає поетів і скальдів. Вона уособлює не стільки подружній союз, скільки пристрасний і продуктивний потенціал, здатний перетворювати світ. У текстах Едд любов Фрейї нерозривно пов'язана із бажанням і тілесністю. Її жіноча сила не підпорядкована, а активна, творча, яка надає богині високого статусу самотійної постаті. Вона не залежить від чоловіка і часто виступає ініціаторкою стосунків чи союзів, що контрастує із багатьма образами жінок у середньовічній північній літературі.

Походження Фрейї з роду ванів визначає її глибинний зв'язок з природою, землею та їхньою життєвою силою. У скандинавській релігійній практиці богиню асоціювали з народженням дітей, плодючістю худоби, врожайністю полів та загальним добробутом роду. І хоча джерела не приписують їй окремого аграрного культу, цілком очевидно, що саме через персонажів Фрейї та її брата Фрейра відбивається більш ранній шар культів життя, зростання й оновлення. Усвідомлення Фрейї як богині природного циклу було настільки сильним, що багато символів, тварин чи атрибутів, пов'язаних з нею, уявлялися джерелами родючої сили.[21, с. 19]

Однією з найунікальніших рис Фрейї є її зв'язок із магичною практикою севьор – формою передбачення і впливу на долю. У текстах «Молодшої Едди» вона названа першою, хто навчила асів цьому виду магії, а саме Одіна, тобто головного бога скандинавського пантеону. Це підкреслює її позицію як вищої носійки сакрального знання і демонструє культурну пам'ять про жіноче походження окремих магичних практик. Севьор уявлявся небезпечною силою, що могла змінювати хід подій, впливати на мислення людей, вивідувати майбутнє. Той факт, що носійкою цього знання виступає саме Фрейя, підносить її функцію посередниці між світом людей і сферами, недоступними звичайному розумінню. [1, с. 38]

Поруч із Одіном Фрейя виконує важливу роль у долі воїнів. Половина загинув на полі бою відходить до неї у Фолькванг – її власну «країну полеглих», тоді як інша половина потрапляє до Вальгалли під орудою Одіна. На відміну від Одіна, який уособлює сакральну царственість воїна та екстатичний прорив до мудрості через смерть, Фрейя постає радше як богиня, що опікується гідністю воїнської смерті, її переходом і ритуальною завершеністю. Її участь у воєнній сфері символічно виявляється через надання воїнам певної частки посмертної шани, але також через саму природу богині, здатної до контролю над магичними процесами, що впливають на перебіг битв. Ця функція відрізняє її від суто «мирних» богинь родючості інших міфологій. Фрейя не лише приймає воїнів, а й має право вибору, що підкреслює її значущість серед богів. Вона є тією, що вирішує, хто вмирає з честю і заслуговує на божественний прийом. У ній поєднано ідею любові та смерті, ніжності та бойової люті, що ми можемо назвати архетипічною дуальністю, що була природною для світогляду скандинавів.

Символіка та культові атрибути Фрейї становлять складний міфологічний комплекс, який охоплює її функції як богині любові, краси, плодючості, чарівництва, війни та смерті. Символічні елементи, пов'язані з Фрейєю, функціонують не лише як атрибути божества, але і як носії самостійних

міфологічних кодів, які виражають цінності, уявлення та ритуальні практики германо-скандинавського суспільства. Одним із найвідповідальніших культових атрибутів Фрейї є її знамените намисто Брісінгамен, який у джерелах виступає маркером богинної влади та магічної сили. Намисто символізує космічну красу й безперервність життєвого циклу, виступаючи водночас знаком статусу та магічним оберегом. Його переважно інтерпретують як алегорію жіночої творчої сили та плідючості, а в ширшому індоєвропейському контексті – як знак суверенного статусу богині любові. У міфологічній традиції намисто часто функціонує як маркер статусу й божественної природи, однак у випадку Фрейї воно виконує ще й роль сакрального талісмана, що пов'язує богиню з підземним світом карлів – майстрів магічних артефактів. Завдяки такому походженню Брісінгамен символізує не лише еротичну та життєтворчу енергію богині, але й зв'язок із потойбічним, ремісничо-магічним горизонтом скандинавського космосу. У літературній традиції воно означає також владу над чарами, перетвореннями та сейдом, що дозволяє богині виступати посередницею між різними онтологічними рівнями.[29]

Важливе місце у міфологічному образі Фрейї посідає колісниця, запряжена котами, яка вирізняє її серед інших скандинавських богів. Цей мотив не має очевидних паралелей у германській традиції та часто інтерпретується як відображення тваринної символіки родючості та домашнього добробуту. Коти в скандинавській культурі асоціювалися з жіночою магією, еротичною силою та захисним характером домашнього простору. У межах ритуальної семантики цей атрибут вказує на статус Фрейї як богині, що володіє свободою пересування між світами та має контроль над природними силами.[44]

Особливе значення має і плащ-мантия з пташиного пір'я, зазвичай зі яструба чи сокола. Він дозволяє богині приймати форму птаха й подорожувати між світами, що підкреслює її роль як посередниці та володарки магічного знання. Пташина символіка, насамперед соколоподібного птаха, традиційно пов'язана з пророчим знанням і трансформацією, що робить мантию елементом

шаманського комплексу. Вона вказує на глибинний зв'язок Фрейї з практиками магії.

До символічних характеристик Фрейї належить і мотив золотих сліз, які вона проливає за своїм чоловіком Одом. Золото як матеріал у скандинавській традиції уособлювало божественність, світло та багатство, але також було метафорою цінності горя та емоційної сили. У цьому контексті золото виступає вираженням впливу любові, її здатності породжувати як щастя, так і страждання. Мотив золотих сліз ілюструє ширшу індоєвропейську традицію асоціювання жіночих божеств із родючими, але амбівалентними силами природи. Поєднання цих символічних елементів формує багатовимірний і водночас цілісний образ Фрейї, яка постає богинею жіночої енергії, влади, еротизму, магії, смерті та відродження.[40, с. 36].

Кожен із її атрибутів не лише окреслює певну частину її сакральної функціональності, але й вбудовує її культ у ширший індоєвропейський міфологічний контекст. Саме завдяки багатству символів і культових об'єктів Фрейя зберігає статус однієї з найбільш комплексних і важливих богинь германо-скандинавського пантеону, що втілює глибинну взаємодію життя, кохання, смерті та магії.

1.6. Практики поклоніння: археологічні знахідки. Попри те, що більшість відомостей про Фрейю походить із письмових джерел, Еддичних поем, саг та пізніх хронік, археологічні знахідки дозволяють простежити можливе існування її культу у матеріальній культурі. Аналіз таких знахідок дозволяє глибше зрозуміти символіку та культові атрибути богині, а також її соціальне та релігійне значення у скандинавських громадах.

Перші ознаки можливого культу Фрейї проявляються не лише у літературних джерелах, але й у матеріальній культурі. Так, культ Одіна часто відображається через зображення його послідовників – берсеркерів та ульфхеднірів. Берсерки та ульфхеднари були схожими воїнами

давньоскандинавської міфології, які впадали в шаленство в бою. Основна відмінність полягала в їхньому "звіриному" покровителі: берсерки були пов'язані з ведмедами (від *berserkr* – «ведмежа сорочка»), а ульфхеднари з вовками (*ulfhédnar* – «вовчі шкури»). Зображення були зроблені на статуях, де фігури іноді мають голови ведмедів або вовків, як, наприклад, Торслундаськи таблички.[43]

Основним атрибутом сейдіру, магічної практики, пов'язаної з Фрейєю, є посох. Наприклад, на фрагменті рунічного каменю з острова Мен можна розпізнати жінку в довгому плащі, яка тримає посох сейдіру, що, ймовірно, є відображенням культового шанування Фрейї в матеріальному світі. На боці хреста міститься рунічний напис, виконаний короткими рунічними знаками (short-twig runes). Текст читається наступним чином: ... : ai(t)(i)(r) * (m)(u)... * (u)... Це було транслітеровано як ... eptir mu-..., що можна перекласти як «... на пам'ять про Му-...».[60] Напис, ймовірно, є фрагментарним меморіальним посланням, що зберіглося лише частково, та засвідчує використання рунічного письма для позначення пам'яті про померлих у ранньоскандинавській традиції. Рунічні камені острова Мен були створені норвезьким населенням острова Мен в епоху вікінгів, переважно у X столітті. На острові Мен (площею 572 квадратні кілометри) у 1983 році збереглося 26 рунічних каменів епохи вікінгів, порівняно з 33 у всій Норвегії. Подібні мотиви зустрічаються і у шведському фольклорі, де пояс Орiona іноді називають «прядкою Фрейї» [29].

Аналогічно за сенсом є жінка-шаманка, похована близько 1000 року в Хагебюгосі, Остергетланд. Вона мала при собі розкішні предмети, включно з кінями, возом, бронзовим глечиком та срібним підвісом з широким намистом, можливо, уособленням Брисінгамену та самої Фрейї. Інші приклади включають семивікову фалеру з «воїнського поховання» в Ешвеге (північно-західна Німеччина), де фігура жінки з двома косами, оточена «котоподібними» істотами та з посохоподібним предметом у руках, інтерпретується як Фрейя. [38]. Також подібні зображення зустрічаються на брактеатах (від лат. *bractea* –

бляха, пласка тонка монета із золота або срібла з карбуванням на одній стороні) типу Фюрстенберг (Fürstenberg-type), що демонструють жінку в короткій спідниці з подвійними косами, яка тримає посох або скіпетр у правій руці та подвійний хрест у лівій.

Окрім цього, у похованні на кораблі Осеберг (X ст.) було знайдено церемоніальний віз із зображенням дев'яти котів, що асоціюється з котячим возом Фрейї та її зв'язком із ванірськими богами. Корабель Осеберг (норв. Osebergskipet) є добре збереженим довгим кораблем, ймовірно типу карве, виявленим у великому кургані на фермі Осеберг поблизу Тонсберга, у графстві Вестфолл, Норвегія. Цей корабель вважається однією з найцінніших знахідок, що дійшли до нас із часів вікінгів. Корабель та частина його вмісту експонуються в Музеї вікінгів на Бйордьо, на захід від Осло. Розкопки корабля у кургані Осеберг (норв. Oseberghaugen ved Slagen, від давньонорвезького haugr – курган або могильний насип) проводили шведський археолог Габріель Густафсон і норвезький археолог Гакон Шетеліг у 1904–1905 рр. У похованні було знайдено скелети двох жінок, а також значну кількість предметів поховального інвентарю. Наукове датування корабля вказує, що поховання відбулося не раніше 834 року, хоча окремі елементи конструкції можуть датуватися ще 800 роком, а деякі – ще раніше. Корабель виготовлений майже повністю з дуба. Довжина корабля становить 21,58 м, ширина 5,10 м, а висота щогли приблизно 9–10 м. Його площа вітрила оцінюється в 90 м², що дозволяло досягати швидкості до 10 вузлів (19 км/год). Корабель має 15 пар отворів для веслування, тобто на ньому могли працювати до 30 осіб. Інші елементи оснащення включають широке рульове весло, залізний якір, трап і черпак для води. Носова та кормова частини корабля прикрашені складними дерев'яними різьбленнями у звіриному стилі, відомому також як стиль Осеберг. [16, с. 10-28].

У похованні разом із кораблем було знайдено скелети двох жінок. Старша, ймовірно близько 80 років, страждала на артрит і синдром Морганні,

що надавало їй чоловічих рис та бороди. Молодша жінка спершу оцінювалася у 25–30 років, проте аналіз зубних коренів показав, що їй було близько 50–55 років. Не з'ясовано, хто з них мав більш високий статус за життя або чи була одна принесена в жертву для супроводу іншої у смерті. Молодша жінка мала перелом ключиці, який спершу вважався ознакою жертвоприношення, проте детальніше дослідження показало, що кістка заживала кілька тижнів. Поховальний ритуал та знахідки вказують на високий соціальний статус: одна жінка була одягнена у червону шерстяну сукню з візерунком «ромб», а інша у синю шерстяну сукню, що свідчить про соціальну диференціацію. Дендрохронологічний аналіз деревини датував поховання осінню 834 року. Існують гіпотези, що старша жінка могла бути королевою Оса з клану Інглінгів, матір'ю Хальфдана Чорного та бабусею Гарольда Справедливого. Також було знайдено рештки 14 коней, вола та трьох собак. У похованні було знайдено численні предмети побуту та ритуальні артефакти: чотири прикрашені сані, уже згаданий різьблений чотириколісний віз, дерев'яні ліжка та скрині, а також «відро Будди» (Buddha-bøtte) – латунний та емальований предмет із зображенням фігури в позі лотоса, прикріплений до ручки відра. Також знайдено текстиль: шерстяний одяг, імпортований шовк та вузькі гобелени. Корабель Осеберг є одним із небагатьох джерел текстилю доби вікінгів, а дерев'яний віз, що є єдиним повним знайденим артефактом такого типу.[33]

У 2004 році було розпочато спробу створити точну копію корабля Осеберг. До роботи долучилися норвезькі та данські фахівці, науковці та волонтери, використавши доступні фотознімки та лазерні скани. Під час цієї роботи було виявлено, що під час первісної реставрації корабля були пошкоджені деякі балки, що могло вплинути на його конструкцію і стати причиною аварії попередньої репліки. У 2010 році розпочався новий проєкт реконструкції під назвою Saga Oseberg. Використовуючи деревину з Данії та Норвегії і традиційні методи будівництва доби вікінгів, новий корабель було успішно завершено і спущено на воду 20 червня 2012 року в Тонсберзі.

Корабель добре тримався на воді, і в березні 2014 року він здійснив подорож відкритим морем до Фердера, досягнувши швидкості 10 вузлів під повним вітрилом. Цей успіх підтвердив, що Осеберг був не лише поховальним судном, але й цілком функціональним кораблем.[16, с. 37]

На основі матеріальних свідчень, представлених похованням Осеберг, можна зробити обґрунтовані припущення про можливий релігійний контекст і культове значення знайдених жінок та повозки. Велика кількість оздоблених предметів, у тому числі дерев'яний чотириколісний віз із зображенням котів, що зазвичай асоціюються з богинею Фрейєю, дозволяє трактувати поховання не лише як демонстрацію соціального статусу, але й як ритуальну сцену, пов'язану з поклонінням богині любові та родючості. Скелети двох жінок, одна з яких, можливо, мала високий суспільний або ритуальний статус, можуть свідчити про їхню роль як жертвних або культових персон, можливо, жертволиць Фрейї, супроводжуючи її символічний віз у загробному світі. Ознаки високого статусу похованих, розкішний одяг і прикраси, а також присутність тварин і предметів ритуального значення, таких як «відро Будди» та інші предмети поховального інвентарю, дозволяють припустити, що поховання мало не лише світський, але й сакральний характер. Зображення котів на повозці та архетипічні риси знайдених предметів перегукуються з літературними джерелами, де Фрейя керує котячим візом і володіє атрибутами, пов'язаними з жіночою магією та родючістю. Таким чином, поховання Осеберг може відображати прояв культу Фрейї у матеріальній культурі доби вікінгів, демонструючи синтез соціального, релігійного та символічного значень у межах поховального ритуалу високого статусу.

Усі ці матеріальні артефакти та знахідки дозволяють простежити основні культові атрибути Фрейї: Брисінгамен, котів та коней, посох сейдіру, а також зображення її як магічної та родючої богині. Вони свідчать про існування потенційного культу Фрейї на території сучасної Швеції, Данії, Норвегії та острова Мен, а також підтверджують її важливу роль у релігійному житті

скандинавських спільнот. Матеріальні свідчення культового шанування Фрейї, разом із письмовими джерелами, дозволяють створити більш цілісне уявлення про її символіку та функції у пантеоні. Вони підкреслюють багатогранність богині: від покровительки родючості та любові до магичної покровительки сейдіру і загальної жіночої сили, що мала значний вплив на соціальні та релігійні практики скандинавських народів.

У першому розділі було зроблено спробу проаналізувати витоки та еволюцію культу богині Фрейї, її місце в скандинавському пантеоні, а також особливості функцій, символіки та ритуальних практик поклоніння. Дослідження письмових джерел, таких як «Старша Едда», «Молодша Едда» та «Саги про Сьорлі», дозволило окреслити основні риси образу Фрейї, виявити її різнопланові функції як богині любові, родючості, війни та магії, а також визначити ключові епітети та символи, пов'язані з її культом. Порівняльний аналіз індоєвропейських та германських традицій свідчить про глибокі корені її образу, що дозволяє простежити процеси трансформації релігійних уявлень у скандинавській культурі. Археологічні дані, включно з поховальними комплексами, фігурками та ритуальними предметами, надають важливі свідчення існування культу Фрейї у матеріальному світі та підтверджують значення богині як об'єкта поклоніння у суспільстві високого статусу. Таким чином, можемо констатувати що Фрейя була центральною постаттю скандинавської релігійної системи, поєднуючи в собі різні аспекти божественної влади та культової практики.

Розділ 2.

СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ЗНАЧЕННЯ КУЛЬТУ ФРЕЙЇ В ДАВНЬОСКАНДИНАВСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У цьому розділі досліджується соціокультурна роль культу Фрейї в давньоскандинавському суспільстві та його вплив на становлення жіночої ролі, соціальних практик і релігійних уявлень. Її культ мав значний вплив на життя скандинавських жінок, особливо тих, хто займався магічними практиками або функціями жриць, і виявлявся у ритуалах родючості, магічних обрядах та повсякденних практиках, спрямованих на забезпечення добробуту родини і громади.

Особлива увага в розділі приділяється ролі жінки у скандинавському суспільстві, її соціальному статусу та можливостям впливати на релігійне і магічне життя громади. Аналізуються приклади того, як культ Фрейї формував уявлення про жіночу силу та автономію, а також як він проявлявся у практиках жінок-магічок, пов'язаних із передбаченням майбутнього, ритуалами родючості та забезпеченням добробуту родини. Далі проводиться порівняльний аналіз Фрейї з іншими жіночими божествами, такими як Іштар, Афродіта та Фрігг, що дозволяє виявити універсальні мотиви у шануванні жіночого божественного начала, від любові та родючості до магічної й пророчої сили, та специфіку скандинавського культурного контексту.

Роль логічного завершення приділено трансформації культу Фрейї під час християнізації Скандинавії. Досліджується, як риси Великої Богині, її функції у сфері родючості, кохання і захисту, поступово були перенесені на постать Діви Марії та місцевих святих, а також як відбувалася демонізація Фрейї у християнській традиції, перетворення богині на негативний, «розпусний» образ, який слугував засобом морального та релігійного контролю над населенням.

2.1. Роль жінки в скандинавському суспільстві. Роль жінки у Скандинавії історично демонструє значну двоїстість. З одного боку, письмові

джерела, особливо саги, зображують жінок, які мали відносно високий неформальний статус, майнову незалежність та право ініціювати розлучення, що було незвично для тогочасного патріархального світу. Наприклад, вдова була більш незалежною у виборі шлюбного партнера і могла самостійно приймати рішення. З іншого боку, існували чіткі формальні правові обмеження: жінки офіційно вважалися нижчими за чоловіків і, наприклад, не могли виступати в суді чи володіти політичною владою. Доволі іронічно, що сучасний етап, навпаки, характеризується інституціоналізацією цієї рівності через цілеспрямовані державні політики, що складають Нордичну Модель. Якщо в епоху вікінгів високий статус був радше неформальним і базувався на звичаї та економічній ролі, то сьогодні він є юридично закріпленим [18].

Детальне вивчення історичних даних дозволяє припустити, що соціальний статус скандинавської жінки слідувала траєкторії зі спадом та подальшим відновленням. На ранньому етапі (епоха вікінгів) жінки мали значні права, зокрема право успадкування майна (у разі відсутності чоловіків), право на розлучення та юридичну самостійність після 20 років (для неодружених). Проте з утвердженням християнства та впровадженням середньовічного права, статус жінки значно погіршився. Правові кодекси, такі як ті, що діяли в Данії-Норвегії, офіційно запровадили жорстку опіку (*coverture*), згідно з якою жінка перебувала під юридичним контролем найближчого родича-чоловіка або чоловіка, що поширювало доктрину християнства стосовно неспроможності жінки. Також суттєво обмежувалося право на розлучення та спадкові права, що призвело до помітного регресу в її автономії.[49]

Джерела епохи вікінгів, зокрема Ісландські родові саги, надають унікальну інформацію про жіночу роль, яка була специфічною для раннього скандинавського соціуму. Укладачі саг виявляли гострий інтерес до ролі шлюбу, зображуючи його як інструмент створення й адаптації родинних структур і ролей. Шлюб був у першу чергу політичною та економічною угодою, далекою від сентиментальності. Ключові функціональні мотиви шлюбу

включали припинення міжродової ворожнечі, шлюб служив дипломатичним інструментом для залагодження усобиці та кровної помсти між ворогуючими кланами, про що згадується у «Сазі про Курячого Торіра» [8] та «Сазі про Ньяля» [15]. Наступним важливим мотивом шлюбу було зміцнення політичних зв'язків. Союз дозволяв родинам розширити свою групу підтримки, що було життєво необхідним у суспільстві, побудованому на родових конфліктах. З цього виникає наступна ціль шлюбу – об'єднання землі і майна, адже одруження об'єднувало статки та родові традиції обох сторін.

Наречена розглядалася як цінна політична фігура, яку можна було "обмінати" для врегулювання конфліктів, що підкреслювало її значущість як родового активу, а не просто як домогосподарки. Ісландці серйозно підходили до вибору дружини, беручи до уваги різноманітні фактори: соціальний і майновий статус її родини, а також зовнішній вигляд і характер самої дівчини. Особливо цінувалися правильність поведінки та краса жінки, якщо вони поєднувалися з її природним розумом, почуттям власної гідності й твердим духом. Така увага до розуму та характеру пояснювалася тим, що чоловіки-вікінги часто надовго залишали дім, і вихованням майбутніх воїнів та управлінням господарством доводилося займатися жінкам.[63]

Правова архітектура шлюбу у скандинавському суспільстві епохи вікінгів базувалася на економічній угоді, яку давньоісландський термін *brúðkaup* (дослівно «купівля нареченої») описував як сучасну транзакцію. Центральними елементами угоди були посаг (*heimanfylgja*) та викуп (*mundr*) *Heimanfylgja* (посаг) – це майно, яке наречена забирала з собою з батьківського хутора. Це була її винагорода за втрату прав на батьківську спадщину. *Mundr* (викуп за наречену або жіночий дар) – сума, яку наречений виплачував батькові чи опікуну нареченої. Вважається, що цей дар пов'язаний з поняттям мундіуму – опіки з боку закону, під якою жінка перебувала, а пізніше забезпечував її на випадок овдовіння. Обов'язковим елементом також був ранковий дар, подарунок, який чоловік підносив дружині після першої шлюбної ночі,

призначений для забезпечення овдовілої жінки.[18]

Ці інститути забезпечували жінці значну фінансову гарантію. У разі розлучення або смерті чоловіка жінка мала право залишити собі усі зі зазначених виплат. Розмір посагу був суттєвим: у «Сазі про Ньяля» посаг Унн становив шістсот ліктів сукна, який у сумі, що підлягала поверненню після розлучення (900 ліктів), міг бути еквівалентний вартості кількох великих хуторів. [15] Що стосується спадкових прав, то вдова була єдиною та повноправною власницею майна. Вона могла успадкувати землю не лише після смерті чоловіка, а й після смерті дітей за відсутності близьких спадкоємців. Хоча середньовічні закони згодом обмежували успадкування родової землі (odal), в епоху вікінгів право на спадщину через жіночу лінію існувало.[28]

Топонімічний матеріал Ісландії також містить назви садиб, похідні від жіночих імен (наприклад, Вільборгарстадір), що вказує на жінку як на самостійну власницю землі та будинку.

Складна система майнових контрактів мала глибше соціальне значення, ніж просто економічний обмін. Майнові інститути (heimanfylgja і mundr) функціонували як потужні економічні гарантії для жінки. Жіноче право на розлучення було прямо пов'язане з її здатністю вимагати повернення цього значного майна. Цей механізм захищав жінку від патріархального свавілля. Чоловік, який знущався з дружини або був поганим господарем, наражався на ризик розлучення, і, як наслідок, на втрату значної частини багатства, принесеного дружиною. Таким чином, система забезпечувала жінці економічний важіль для самозахисту і виходу з невдалих союзів, діючи як юридичний стримуючий фактор проти насильства та недбалості.[27, с. 164-170].

Хоча жінки офіційно не відігравали такої ж вагомості соціальної ролі, як чоловіки, і їхнє життя часто обмежувалося домогосподарством, саги свідчать про значну неформальну владу, яку вони могли використовувати. Економічна необхідність часто диктувала високу внутрішню владу жінки. Коли чоловік

вирушав у далеку подорож чи військовий похід, відповідальність за гард (хутір) повністю лягала на дружину. Вона була управителькою, яка мала забезпечити "збереження врожаю і, відповідно, виживання" сім'ї. Жіноча праця охоплювала не лише хатні обов'язки (приготування їжі, догляд за дітьми та старими), але й спеціалізоване виробництво, наприклад, текстилю, що могло бути основою для жіночого підприємництва в містах. Попри те, що чоловік формально вважався «головою» домогосподарства, жінка активно управляла побутовими й господарськими справами. У періоди відсутності чоловіка вона мала повну владу над домом, а після його смерті могла остаточно перебрати всі управлінські функції та самостійно вести фермерське чи торговельне господарство. Багато жінок були поховані разом із наборами ключів – символами їхнього авторитету як господинь і розпорядниць майна [27, с. 164-170].

Неформальний вплив жінки був значним. В ісландських сагах описуються персонажі, чиї "крута вдача, владність, розум, розважливість, схильність до інтриг, гострий язик" дозволяли їм вирішувати багато питань у своїй долі, а часом відігравати не останню роль і "за межами свого будинку". Прикладом є Унн Глибокодума, яка не лише успішно вивела своїх одноплемінників із Шотландії, але й одноосібно влаштовувала шлюби своїх онучок та спадкоємців, демонструючи беззаперечний авторитет. Одне з найрозкішніших поховань Скандинавії, поховання «королеви» з Осеберга, датоване 834 р. н. е. і містить багаті супровідні речі та розкішний корабель. Наприкінці IX століття Унн Глибокодума, донька норвезького конунга з Гебридських островів, яка була одружена з вікінгським царем у Дубліні, після смерті чоловіка та сина самостійно організувала переселення своєї родини до Ісландії, де стала однією з ключових фігур колонізації острова.[15]

Незважаючи на цю неформальну владу, формальні обмеження були суворими: лише чоловіки могли виступати в суді. Проте навіть у цьому контексті, вдова, як правило, отримувала найбільш незалежний статус, оскільки

могла самостійно вибирати нового шлюбного партнера без необхідності консультацій чи схвалення родичів.

Однією з найбільш помітних ознак жіночої свободи в епоху саг була можливість ініціювати розлучення. Дослідження показують, що жінки в сагах ініціювали розрив стосунків у чотири рази частіше, ніж чоловіки. Згідно з давнім правом (закони Grágás), для розлучення мали існувати вагомі підстави, визнані привселюдно на зборах мешканців. Такими були фізичне насильство (якщо чоловік бив дружину, вона могла ініціювати розлучення) або марнотратство (якщо дружина була марнотратницею або, навпаки, чоловік був поганим господарем, це створювало конфліктні ситуації, які могли призвести до розриву).[17]

Юридичною підставою для розлучення було звинувачення чоловіка в носінні жіночого одягу або, навпаки, жінці заборонялось носити чоловічі штани чи зброю. Чоловіки смертельно ображалися на звинувачення у «жіночності». Так, жінка могла ініціювати розлучення, якщо чоловік одягав сорочку з вирізом, достатнім для цієї процедури. Це підривало чоловічу гідність і дозволяло жінці використати це соціальне табу для отримання незалежності.[53]

Найяскравішим прикладом жіночої незалежності є образ Гальгерд Довгоногої, центральної героїні «Саги про Ньяля». Гальгерд, яка ще в юності була описана як красива, але з «зłodійкуватими очима», була фатальною дружиною. Її життя ілюструє, як жінки використовували непрямі методи для звільнення від невдалих шлюбів. Гальгерд ініціює смерть усіх трьох своїх чоловіків (Торвальда, Глума та Гуннара), мстячись за ляпаси, які кожен з них їй завдав. Найбільш драматичний епізод – це її відмова надати своє волосся Гуннару Хамундссону, її третьому чоловікові, коли він був оточений ворогами та потребував тятиви для лука. Вона мститься, нагадуючи йому про ляпас, що призводить до його загибелі. Ця історія показує, що героїні саг могли бути такими ж небезпечними, як і герої, спричиняючи смерть чоловіків, але їхні

методи були обмежені патріархальним контекстом. Образ Гальгерд, яка мститься за насильство над собою, свідчить про те, що жінка змушена була провокувати насильство або використовувати руйнівні, непрямі засоби для відновлення власного контролю над долею, порушеного чоловічою автократією [15].

Окрім законного шлюбу, значне місце у соціальній структурі посідав інститут конкубінату або наложництва. Утримання конкубін (наложниць, *ambatt*) вікінгами не вважалось порушенням інституту священного шлюбу. Наложницями часто ставали рабині, полонянки або родички чоловіків нижчого соціального статусу, які у такий спосіб прагнули створити союз із впливовою особою і зміцнити зв'язки. У ряді випадків побічні дружини мали більшу свободу діяти у власних інтересах, ніж у невдалому законному шлюбі. Це відображено у прислів'ї: «Краще з доброю людиною жити наложницею, ніж із мерзотником законною заручницею». Однак нетрадиційні союзи мали серйозні правові обмеження. Наложництво майже не відрізнялося від рабства з юридичної точки зору, і такі стосунки надавали мало або зовсім не надавали юридичних переваг.[28, с. 134]. Найбільша проблема полягала у статусі дітей. Ісландське законодавство не передбачало, що господар може усиновити свою дитину від рабині. Хоча незаконнонароджені діти (як Олав Павич у «Сазі про людей із Лаксдаля») могли бути прийняті родиною, вони не отримували повної частки спадщини. [12]

Важливо підкреслити, що влада жінки у суспільстві вікінгів, де вона була виключена з прямих політичних та судових процесів, реалізовувалася через непрямі, стратегічні канали. Ці канали включали підбурювання чоловіків до помсти, маніпуляцію шлюбними правами та використання соціальних табу, як-от звинувачення у «жіночості». Влада жінки в цей час була формою субверсії. Літературні образи «фатальних дружин», як Гальгерд, не просто демонструють моральні вади, а відображають, що коли формальні канали для захисту від патріархальної автократії були закриті (наприклад, у випадку застосування

фізичного насильства), стратегічний інтелект і здатність до інтриг ставали сурогатом політичного капіталу. Ці дії були спрямовані на відновлення порушеного балансу у відповідь на чоловіче насильство чи свавілля.[17]

Питання існування жінок-воїнів у добу вікінгів залишається дискусійним. З технічного погляду, жінки формально не могли бути вікінгами. Як зазначає Джудіт Єш, авторка праці *Women in the Viking Age* (1991), давньоскандинавське слово *víkingar* застосовувалося виключно до чоловіків, насамперед тих, хто вирушав зі Скандинавії на відомих довгих кораблях і здійснював плавання до віддалених регіонів, таких як Британія, Європа, Русь, острови Північної Атлантики та Північна Америка приблизно у 800–1100 рр. н. е. [35, с. 19.] Хоча ці вікінги здобули славу як войовничі та жорстокі морські нападники, вони водночас були вмілими торговцями, які створили розгалужені торговельні маршрути по всьому світу. Вони засновували поселення, міста (наприклад, Дублін) і здійснили значний вплив на місцеві культури й мови тих регіонів, куди прибували.

Раніше історичні дослідження припускали, що морські експедиції вікінгів склалися виключно з чоловіків, нібито через нестачу «бажаних» жінок у Скандинавії, адже через переселення жінок стане ще менше. Однак сучасні наукові дані свідчать про інше. Дослідження, опубліковане наприкінці 2014 р., показало, що за мітохондріальною ДНК у міграціях вікінгів до Англії, Шетландських та Оркнейських островів, а також до Ісландії брали участь і жінки. Вони були «важливими агентами у процесах міграції та асиміляції». Особливо в регіонах, які до цього були незаселеними, наприклад Ісландія, жінки відігравали ключову роль у формуванні нових спільнот та їх життєздатності. [57]. У той самий час, подібно до багатьох традиційних суспільств, соціальна структура вікінгської доби мала виразний патріархальний характер. Чоловіки займалися полюванням, воєнними справами, торгівлею та землеробством, тоді як життя жінок переважно концентрувалося навколо ведення домашнього господарства, приготування їжі та виховання дітей.

Більшість поховань цього періоду підтверджують таке розмежування: чоловіків зазвичай ховали зі зброєю та знаряддями праці, а жінок із предметами домашнього побуту, пряжі та ювелірними виробами. [57]

Хоча письмових згадок мало, візантійський історик Йоанн Скіліца записав, що жінки воювали разом із варягами у битві проти болгар у 971 р. н. е. Данський історик XII століття Саксон Граматик описує громади «щитоборок» (skjaldmær), які вдягалися як чоловіки, опановували військову майстерність і навіть брали участь у битві при Бравеллір у VIII столітті. У *Gesta Danorum* він розповідає про щитоборку Лагерту, яка разом із Рагнаром Лодброком боролася проти шведів і так вразила його відвагою, що він прагнув узяти її за дружину. Більшість відомостей про жінок-воїнів походить із літературних джерел, зокрема романтичних саг, до яких звертався Саксо. Валькірії, образи яких, ймовірно, ґрунтувалися на реальних щитоборках, стали важливими постатями давньоскандинавської міфології. З огляду на поширеність таких сюжетів і на вищий соціальний статус жінок у Скандинавії, можна припустити, що вони часом дійсно брали участь у війні, особливо тоді, коли виникала загроза для них самих, їхніх родин або майна. [17]

Із завершенням Епохи Вікінгів та поступовою християнізацією Скандинавії правовий статус жінки зазнав значних змін. У Середньовіччі норми канонічного права та пізніші кодифікації світського права призвели до помітного занепаду жіночих прав порівняно з гнучкістю ранніх скандинавських звичаїв. Одним із головних обмежень стало посилення контролю над майном. Середньовічні закони, які з'явилися пізніше (наприклад, XI століття), обмежували або забороняли жінкам успадкування *odal* (родової землі). Хоча Норвегія певний час зберігала успадкування через жіночу лінію, цей тренд був загальноєвропейським. Право на розлучення також було суттєво обмежено. Канонічне право, впроваджене Церквою, вимагало абсолютної згоди на шлюб, але водночас суттєво обмежило можливість жінки ініціювати розірвання шлюбу, за винятком смерті чоловіка. Це була значна втрата порівняно з

багатими підставами для розлучення, зафіксованими у законах вікінгів. Навіть у XVII–XVIII століттях (наприклад, у цивільних кодексах Данії-Норвегії 1683 року та Швеції 1734 року) неодружені жінки перебували під опікою найближчого родича-чоловіка, а одружені – під опікою чоловіка. Ці обмеження, які зберігалися до середини XIX століття, демонструють значний правовий регрес порівняно з відносною незалежністю жінки епохи вікінгів.[51]

Культурні наративи також зазнали змін. В епоху вікінгів існували як міфологічні образи Валькірій – жіночих войовниць, які вирішували долю воїнів у битві, так і археологічні підтвердження існування жінок-воїнів (наприклад, могила Бірка у Швеції). Ці образи символізували силу, незалежність та здатність до лідерства. Проте з утвердженням християнських норм Середньовіччя ці образи були здебільшого переведені у сферу легенд, тоді як правовий і суспільний акцент перемістився на підпорядковану роль жінки, обмежену домом. Хоча Церква вимагала згоди жінки на шлюб, вона водночас підтримувала патріархальну ієрархію, що обмежувало можливості жінки поза домом.[40, с. 210]

Зниження жіночого правового статусу не було лише наслідком іноземної релігійної доктрини. Насправді, впровадження жорсткого контролю було зумовлено прагненням чоловічої еліти захистити фінансову та політичну стабільність роду. Раннє право дозволяло жінкам ініціювати розлучення з багатьох причин, що загрожувало фінансовим альянсам та створювало ризик частих повернень значних посагів (*heimanfylgja*). Посилення патріархального контролю через релігійні догмати та обмеження права на розлучення усувало ризик вилучення чоловіком значної частини майна. Таким чином, правовий регрес діяв як механізм захисту родових статків та запобігання «девальвації посагів» через надто часті та неконтрольовані розриви шлюбів. Захист родової фінансової стабільності був пріоритетом, який переважав індивідуальну автономію жінки.[40, с. 211]

Роль жінки у скандинавському суспільстві демонструє складну, але

неперервну траєкторію, спрямовану до високої агентності, незважаючи на тимчасовий середньовічний регрес. Історичні джерела Епохи Вікінгів показують, що, попри патріархальну структуру, скандинавська жінка мала правовий захист своїх економічних інтересів, забезпечений інститутами *mundr i heimanfylgja*. Вона була економічним стрижнем домогосподарства, відповідальним за виживання і управління гардом. Її можливість ініціювати розлучення та самостійний статус вдови надавали їй ступінь автономії, нехарактерний для більшості європейських суспільств того часу. Період християнізації супроводжувався втратою значної частини цих прав (обмеження спадщини, контроль шлюбу). Проте вже на початку XX століття Скандинавія повернулася на егалітарний шлях, ставши лідером у політичній емансипації.

Аналіз соціально-правового становища жінок у Скандинавії доби вікінгів демонструє, що, попри загальну патріархальність суспільства, скандинавські жінки мали значно ширші права та вищий рівень соціальної автономії, ніж їхні європейські сучасниці. Вони могли володіти майном, управляти господарством, ініціювати розлучення, вступати у шлюб за власною згодою та відігравати ключову роль у переселенських процесах, що підтверджують як археологічні, так і генетичні дослідження. Зокрема, мітогенетичні дані вказують на активну участь жінок у міграціях до Ісландії, Оркнейських та Шетландських островів, де вони виступали важливими персонами у колонізації та культурної асиміляції. У цьому контексті культ Фрейї набуває особливої ваги як відображення й одночасно символічне підкріплення жіночої сили, автономії та соціальної важливості. Фрейя, одна з найшанованіших богинь скандинавського пантеону, поєднувала риси любові, родючості, війни та магичної практики сеїдр. Її багатофункціональність уособлювала широкий спектр жіночих ролей у давньоскандинавському суспільстві: від берегині домашнього вогнища до могутньої чаклунки і навіть войовниці.

Археологічні знахідки, зображення жінок зі сеїдр-палицями, амулети у вигляді свині (символу Гільдсвіні), підвіски, що асоціюються з Брісінгаменом,

та рунічні пам'ятки, свідчать про реальне існування практик, спрямованих на вшанування богині, і вказують на значущість жіночої сакральності. Особистість Фрейї, як її вибудовують давні тексти, уособлює суперечливе, але цілісне бачення жіночої сутності. Вона водночас бажана й небезпечна, ніжна й войовнича, пов'язана з життям і смертю, знанням і еротичною силою. Саме ця комплексність віддзеркалює й реальну соціальну ситуацію жінок доби вікінгів: обмежених формальними нормами, але впливових у практичному житті, здатних діяти стратегічно та самостійно.

Таким чином, культ Фрейї не лише відіграв роль релігійної практики, але й слугував важливим соціокультурним механізмом, що легітимізував жіночу присутність у сферах, традиційно асоційованих із силою, владою та сакральними знаннями. Наявність археологічних і літературних свідчень про практики сеїдру, високостатусні жіночі поховання та згадки про жінок-воїнів вказує на те, що уявлення про жіночу силу були глибоко вкорінені в свідомості скандинавів. У цьому сенсі образ Фрейї та її культ можуть розглядатися як один із ключових ідеологічних чинників, що сприяв формуванню соціальної моделі, де жінка, хоч і формально обмежена, фактично володіла значним простором дії та впливу у межах свого суспільства.

2.2. Вплив Фрейї на жінок у скандинавській релігійній спільноті. У людському світі доби вікінгів, як видається, майже не існувало виразного розмежування між жінками, які здійснювали магичні практики в міфологічних текстах, і тими, що фігурують у світських наративах. Це корелює з тим, що жінки в реальних громадах могли сприйматися як земні відповідники вельви що віддзеркалює дохристиянську усну традицію, у якій жіноча мудрість і пророчі здібності вшановувалися й високо цінувалися. Практика сьодр була специфічно пов'язана з Фрейєю і майже виключно належала до жіночої сфери. У міфології сьодр застосовувався для виклику та комунікації з надприродними силами, а також задля передбачення й пророцтва, що дозволяло досягати

бажаного результату. [50, с. 415-416].

До людських вольв зверталися у складні та невизначені періоди, що зближує реальну практику з епізодом із «Саги про Ейріка Рудого», де викликали Торбйорг Малу Вельву для пророцтва. Тож вольва або практикинї сьодра у людському світі здебільшого були жінками. Хоча сьодр первісно був привілеєм богів, а сам Одін навчався й опановував його мистецтво саме у Фрейї, з часом ця магія була перейнята людьми й стала переважно жіночою.[13]

З огляду на тісний зв'язок Фрейї з жіночими родовими духами, вона була особливо популярною в жіночій приватній, домашній сфері. Однак питання про те, чи мала вона окремий публічний культ, залишається відкритим. У скандинавському суспільстві не існувало окремої професійної касті жерців, як у кельтів чи греків. Релігійні функції виконували люди, що мали інші соціальні ролі. Попри це, можна казати про недостатнє вивчення жінок елітного походження, які могли бути культовими лідерками, хоча, про нижчі класи відомо ще менше.

Існують докази термінів *gudja* та *hofgudja*, якими позначали жінок, що здійснювали ритуали в *hof* – сакральних спорудах, де проходили жертвопринесення, моління та бенкети. Письмові джерела засвідчують участь жінок у керуванні ритуалами, проте залишається невизначеним, кому саме адресувалися ці жертви. Хоча наявність жіночої жерцівської ролі теоретично підвищує ймовірність культу Фрейї, однозначних доказів немає.[40, с. 146]

Імовірно, жінки нижчих класів також активно брали участь у шануванні Фрейї, навіть якщо прямі археологічні підтвердження цього відсутні. Враховуючи роль Фрейї як Ванадіс, великої богині і провідниці жіночого сакрального кола, можна припустити, що нижчі жіночі спільноти могли відігравати не менш значну роль у домашніх формах культу. У такому разі терміни «культові лідерки» можуть бути неточними, оскільки йшлося не про велику публічну інституцію, а радше про локальні, родинні чи сусідські форми ритуальної практики, що належали до жіночого сакрального простору. Не

можна виключати й гіпотезу, що різноманітні аспекти шанування Фрейї колись становили єдину, більш цілісну культову систему. Сучасні дані недостатні, однак такі матеріальні свідчення, про котрі йшлося у минулому розділі, такі як манкський рунічний камінь із жінкою з жезлом, а також елементи Осеберзького поховання, можуть вказувати на зовнішні прояви культу богині. Хоча остаточні висновки наразі неможливі, подальші дослідження можуть пролити світло на глибший взаємозв'язок між жіночими ритуальними практиками та поклонінням Фрейї у скандинавському світі.

2.3. Порівняння Фрейї з іншими жіночими божествами. З давніх-давен людство намагалося осмислити світ навколо себе за допомогою міфів – символічних історій, що пояснювали природні явища, походження життя, смерть, любов і зло. Незважаючи на відстані між народами, ми бачимо дивовижне повторення образів богів і богинь у міфологіях, які виникли незалежно одна від одної. Зевс і Юпітер, Афродіта й Іштар, Один і Перун – всі вони втілюють подібні функції, риси та значення. Чому так відбувається? Чи це випадковість, наслідок культурного обміну, чи глибше явище, пов'язане зі структурою людської свідомості?

Одна з головних причин, чому різні культури створюють подібних богів і міфи, полягає в тому, що всі люди мають однакові базові переживання та емоції. Незалежно від того, де живе людина – у Месопотамії, Скандинавії чи на території сучасної України – вона зіштовхується з однаковими життєвими ситуаціями: народженням і смертю, коханням і втратою, стихіями природи, голодом, війною, хворобами, надією та страхом. У давнину люди не розуміли наукових причин дощу, блискавки, землетрусів або сонячного затемнення. Природа здавалася живою, непередбачуваною і надзвичайно могутньою. Тому цілком логічним є те, що людина уособлювала ці явища у вигляді богів: грім і блискавку – у бога-громовержця (Зевс у Греції, Перун у слов'ян, Тор в Скандинавії); сонце – як джерело життя (Ра в Єгипті, Аполлон у Греції, Сур'я в Індії); поле та землю – як матір-годувальницю (Гея та Деметра у Греції,

Велика Богиня-Матір у різних культурах, у тому числі, й в Трипіллі).

З іншого боку, міфи – це не лише казкові історії про богів і героїв. Вони є глибоким відображенням внутрішнього світу людини, її психологічних потреб, базових інстинктів, страхів і прагнень. Ці глибинні переживання об'єднують усе людство, незалежно від географії, часу чи культури. Саме тому міфології різних народів мають спільні риси й архетипи.[19]

Людина, як біологічна й соціальна істота, має певний набір глибинних потреб. Одна з основних потреб людини – потреба в любові. Людям завжди кортіло відчувати кохання, тепло іншої людини й дуже хотілося вірити, що самими богами наперед визначено, що кожній, хоч раз в житті, буде переживати це почуття. Ця потреба проявляється в образах богів і героїв, пов'язаних із любов'ю, шлюбом, родючістю. Кохання та, відповідно, боги можуть приймати різні форми – ніжність, пристрась та ін., але сенс завжди буде однаковий – Афродіта, Венера, Іштар, наша головна героїня Фрейя, Фрігт та інші.

Ці страхи й бажання є універсальними архетипами, тобто символами, які виникають незалежно у свідомості різних народів. Це доводить, що міфи – це мова глибокого несвідомого, що говорить з нами через образи, сюжети, ритуали. Як зазначав Карл Юнг, «міф – це колективне уявлення людства». Архетипи – це неусвідомлені, вроджені моделі мислення і поведінки, які впливають на наші реакції у певних ситуаціях, так само як вони впливали на наших предків. Вони проявляються у свідомості через емоційні стани, символічні образи, сни та культурні наративи [19].

Феномен жіночих божеств, пов'язаних із любов'ю, красою, сексуальністю та владою, є універсальним для різних індоєвропейських і близькосхідних культур. Серед таких постатей скандинавська Фрейя, месопотамська Іштар (Інанна) та грецька Афродіта традиційно вважаються структурними аналогами. Проте зіставлення цих богинь засвідчує не лише спільні риси їхніх функцій, а й глибинні відмінності у тому, як різні цивілізації концептуалізували жіночий

сакральний принцип. На відміну від спрощеної типологізації, яка зводить ці постаті до універсального архетипу «богині любові», порівняльний аналіз демонструє три різні моделі жіночої божественної поведінки, сформовані у різні історичні епохи й у різних соціокультурних контекстах.

Порівняння традиційно починають з постаті Іштар (Інанні) – однієї з найдавніших богинь людської історії, чий культ сягає III тис. до н.е. й охоплює аккадську, вавилонську та асирійську цивілізації. Іштар уособлює жіночність у її первісній, амбівалентній формі: вона водночас є покровителькою любові, сексуальної пристрасті та родючості, і безжальною богинею війни, смерті та руйнування. Месопотамська традиція не розмежовує ці аспекти: любов і агресія, життя й смерть становлять єдине поле її божественної дії. На асирійських барельєфах Іштар постає як воїтелька зі зброєю в руках, у шоломі та бойовому вбранні. У гімнах, зокрема «Гімні Інанні» з Ура, вона описується як «та, що палає гнівом, як вогонь битви», як покровителька переможців і носійка невмолимого божественного гніву. Її любов так само стихійна й неконтрольована: Інанна може дарувати плодovitість, але її пристрасть здатна обернутися прокляттям, як у міфі про Гільгамеша. Таким чином, Іштар є втіленням первісної космічної сили, яка не знає меж між творенням і руйнуванням, життям і смертю. У порівнянні з Іштар, скандинавська Фрейя постає інакшим, менш архаїчним, але не менш складним образом. Вона не зображується безпосередньо на полі бою, проте є однією з володарок загиблих воїнів: половина полеглих у битвах потрапляє до її володінь – Фолькванґру. Це робить її суддею воїнської честі, посередницею між життям і смертю, і водночас божеством, що визначає сакральний сенс війни. Але її роль у воєнній сфері не фізична, а містична. Вона здатна впливати на перебіг подій не мечем, як Іштар, а магічним потенціалом, що змінює реальність. Цей містичний аспект війни, типово північний, пов'язує її з шаманськими практиками та ритуальним знанням, що виводить Фрейю на особливий рівень божественної влади.[7, с. 78-84]

У сфері любові та сексуальності Іштар і Фрейя мають певну подібність, наприклад обидві асоціюються з пристрасстю та родючістю, але їхня природа принципово різна. Любов Іштар – це стихія, яка поглинає й ламає; її сексуальність амбівалентна, потенційно небезпечна. Фрейї ж притаманна інша модель. Вона є втіленням чарівності, жіночої краси, магічної привабливості, але її сила не агресивна, а притягальна. Згідно з «Молодшою Еддою», її краса настільки потужна, що викликає непереборне бажання навіть у тих, хто намагається їй опиратися. Однак вона рідко виступає активною ініціаторкою кохання; її сексуальність – це не вибухова енергія Іштар, а метафізичний інструмент, який включає магічну трансформацію, як у легенді про намисто Брісінгамен. Тому Фрейя не просто богиня пристрасті, а богиня сакрального знання, жіночої автономії та контролю над долею через любов і магію.

Зіставлення з Афродітою демонструє ще одну відмінну модель жіночого божественного начала. Афродіта – богиня краси, любові та бажання в грецькому пантеоні, чий культ був тісно пов'язаний із уявленнями про гармонію, насолоду й життєву силу. У «Гомерівському гімні до Афродіти» вона постає як сила, що примушує богів і людей коритися любові.[9] Її сексуальність чарівна й фатальна, проте її характер більш гармонізований і окультурений, ніж у Іштар. Вона втілює не агресивну силу пристрасті, а радше соціокультурно опрацьовану форму любовної енергії, яка спрямована на продовження життя й естетичну насолоду. Афродіта – не магічна богиня: її влада символічна, заснована на красі, привабливості та соціалізованій формі жіночого впливу. На відміну від Фрейї, вона не пов'язана зі смертю чи потойбіччям, не контролює долю та не практикує сакральних ритуалів трансформації.

Фрейя у цьому порівнянні постає як синкретичний образ, який поєднує в собі окремі елементи обох традицій, але перетворює їх у специфічно скандинавську модель жіночої сакральної влади. Вона поєднує красу, сексуальність та магію, але на відміну від Афродіти, її сексуальність є активною силою трансформації, а не лише фатальною чарівністю. Вона має

зв'язок із війною та смертю, але на відміну від Іштар, не через руйнівну стихію, а через містичне посередництво й суддівство. Водночас її культ репрезентує автономний жіночий авторитет, який не лише існує в межах патріархальної структури, але й здатен впливати на неї, формуючи власний простір жіночої сакральної суб'єктності.

Таким чином, Фрейя не є прямим аналогом Іштар чи Афродіти, а радше унікальною північноєвропейською версією богині любові, магії та смерті, складною постаттю, що поєднує функції любовної покровительки, володарки загиблих і найвищої магичної практики. Її образ уособлює синтез жіночої краси, духовної сили й ритуальної влади, що вирізняє її серед інших великих богинь давніх цивілізацій і робить ключовою фігурою скандинавського уявного світу.

Інша проблематика для порівняння – Фрейя та Фрігг. Подібність обох богинь настільки велика, що природно постає питання: чи були вони окремими божествами, чи лише різними аспектами однієї Богині.

Ім'я Фрейя походить від того самого кореня, що й Фрейр – «володар». Хоча ці назви є фонетично подібними до Frigg, Fria або Frija, тобто архаїчних форм імені Фригг, вони не мають спільного етимологічного походження. Frija походить від того самого кореня, що й дієслово frjá – «кохати», споріднене зі санскр. Priya – «кохана». Проте у давньоскандинавській мові існують фонетичні закономірності, які дозволяють зблизити форми Freyja та Frigg, зокрема заміну –gg на –uj. Також форма Frisso, використана Адамом Бременським замість Freyr, вказує на спорідненість між іменами Frigg та Freyja. Попри різну етимологію, уявлення про Фрейю та Фригг були настільки подібними, що, ймовірно, сходилися до первісного образу Великої Богині, чийми епітетами були водночас «кохана» та «володарка».[25]

Уже в добу пізнього язичництва ця проблема була очевидною, що видно у класифікації богів, поданій Сноррі Стурлусоном. У «Видіння Гюльві» він ставить Фригг на перше місце серед асінь, тоді як Фрейю згадує шостою, але «найвидатнішою поруч із Фригг». Водночас в іншому місці він називає Фрейю

«найвеличнішою з богинь» – аналогічно до того, як Фрейр є «найвизначнішим з асів». Невідповідності у «Молодшій Едді» стосовно характеристик цих двох постатей свідчать про розгубленість самого Сноррі, який намагався впорядкувати різномірні та суперечливі джерела.[1, с. 82]

Сноррі, спираючись на римську міфологічну модель, ототожнив Фригг із Юноною, а Фрейю – з Венерою. Ці паралелі закладено вже у прологу «Едди», де він походження богів пов'язує з Троєю, на зразок римської традиції про прибуття Енея та культ Великої Матері.[1, с.24-25]

Поза Сноррі джерела також демонструють численні паралелі між двома богинями. Фрейя сприяє любові та плодючості, але аналогічну функцію виконує й Фригг, яка у декількох сагах також допомагає бездітним правителям, пославши їм яблуко для народження спадкоємця. Виснажена породілля звертається по допомогу до обох богинь, що показує: Фрейя та Фригг могли однаково опікуватися пологами [40, с. 109].

Як і інші богині родючості, Фрейя має активне сексуальне начало. У «Пересварка Локі» Локі звинувачує її у численних любовних зв'язках, але подібні звинувачення він висуває й Фригг. Обидві богині постають об'єктом еротичних наклепів, що, однак, відображає міфологічні структури тричленної богині, пов'язаної з різними функціями. Так, Фрейя постає коханою чи дружиною Одіна, Локі натякає на її інцест із братом Фрейром, а Сіф, дружина Тора, має риси, споріднені з Фрейєю – золотаве волосся та об'єктність бажання велетнів. У фольклорі Швеції аж до XIX століття Фригг вважали дружиною Тора і супутницею його мандрів, що ще більше зближує образи Фригг і Фрейї. [5, с.156-178]

У «Пересварка Локі» Локі дорікає Фригг її зв'язками з братами Одіна, Вілі та Ве, що відсилало до переказів про їх тимчасове співправління й шлюб із Фригг під час відсутності Одіна. Подібний мотив присутній у Саксона Граматикуса, там Фригг, бажаючи золота, зраджує Одінові зі слугою, а зрада пов'язана з золотим ідолом, що нагадує міф про Фрейю й намисто Брісінгамен.

[5, с.156-178]. У «Саги про Сьорлі» міститься епізод про те, як Фрейя здобуває це знамените намисто, провівши по ночі з чотирма дварфами, що створює пряму паралель із мотивами перелюбства Фригг у Саксона. Отже, пристрась до золота та сексуальна автономність – риси, притаманні обом богиням, що знову свідчить про їхню первісну єдність. [14]

Фригг виступає й у ролі богині любові: англосаксонський абат Ельфрік ототожнює її з Венерою, називаючи «безсоромною богинею». Водночас у деяких текстах функції Фригг плутають із функціями Гевйон, Сіф та навіть Мінерви – ще один наслідок тісного переплетення жіночих образів у скандинавській традиції.[25]

У численних деталях Фригг і Фрейя також збігаються: обидві мають соколине оперення, обидві пов'язуються з магією, обидві асоціюються зі спеціальними рослинами, обидві фігурують у загонах на лікування коней. Східноскандинавська традиція зберегла й астрономічний образ «прядки Фригг», сузір'я Оріона, яке подекуди називали і «прядкою Фрейї».[40, с. 110]

Водночас існує один аспект, який належить виключно Фригг і не властивий Фрейї – роль скорботної матері Балдра. Фригг оплакує смерть сина у Фенсалір, а згодом її горе повторюється у передбаченні загибелі Одіна в Рагнарьоку. Ці мотиви скорботи та фатального знання пов'язують Фригг із хтонічними та пророчими силами, що значною мірою відрізняє її пізніше уявлення від більш еротизованого образу Фрейї.

Однак і тут важко провести чітку межу: Фригг постає як богиня мудрості та поради, що узгоджується з магічною природою Фрейї. Їхні домівки, Фенсалір («Палади у трясовині») та Сьокквабекк («Занурений потік»), мають водяні та підземні конотації, споріднені з хтонічними функціями Фрейї як володарки частини загиблих. [25]

Усі ці паралелі свідчать: Фригг і Фрейя походять від єдиного архетипу Північної Великої Богині, яка в процесі розвитку германської релігійної системи розпалася на дві окремі постаті: матір небесну та володарку любові.

Їхні образи збігаються у сфері плодючості, сексуальності, магії, прядіння, відносин із богами та людей, прагнення золота та навіть у чутках про невірність. Лише пізніший розвиток міфів, зокрема мотив смерті Балдра, виокремив Фригт у роль скорботної матері, що остаточно розвів образи двох величних богинь.

2.4. Культ Фрейї в контексті християнізації Скандинавії. «Я не буду богохульствувати проти богів, проте Фрейя видається мені сукою». Разом із дванадцятьма іншими чоловіками, які, можливо, його підтримували, Г'ялті Skegg'ясон був вигнаний, як людина, що перебуває поза законом, зборами (Альпінг) за богохульство проти богів. Цей епізод наводиться в кількох різних сагах, причому у джерелах спостерігаються лише незначні розбіжності. Якщо ця історія є правдивою, вона може свідчити про шанобливе ставлення ісландців до старих богів у той час, зокрема до Фрейї. [40, с. 21] Однак уже наступного року Ісландія прийняла християнство без будь-яких битв чи заворушень. Що змінило їхню думку за цей один рік?

Від IV століття місія германських племен характеризувалася аріанством та його христологією, яку підкреслював переклад Біблії Вульфїли готською мовою. У V столітті всі великі германські племена, від вандалів в Африці до вестготів у Іспанії, бургундів та аламанів на півночі, були під впливом аріанства. Переломним моментом стало хрещення короля франків Хлодвіга у католицьку церкву перед битвою при Цюльпіку проти аламанів. Коли Хлодвіг прийняв хрещення в Турі, його воїни наслідували його приклад, і це стало типовою моделлю хрещення інших германських племен. Місія в Англії почалася на століття пізніше за правління короля Етельберта. Після його смерті у 616 р. реакція язичників показала, що християнізація народу була лише поверхневою і відбувалася відповідно до віри короля. Якщо прийняття християнства залежало від волі королів західних племен, то спротив християнству був характерною рисою саксонців, які вели запеклу боротьбу

проти франків протягом тридцяти років. [55, с. 100-110]

Це почалося в 772 р., коли Карл Великий зруйнував ідола Ірмінсула, його храм і священний гай у Ересбурзі. Після цього він був «змушений зберегти мир» у сусідній країні, що призвело до повторюваних воєн і, зрештою, до масового навернення переможених. Після різанини у Вердені в 782 р., коли було обезголовлено 4500 дворян, а інших евакуйовано до країн на схід від Ельби, спротив став неможливим. Ця місія меча завершилася хрещенням саксонського короля Відукінда в 785 р. Язичницькі боги ще шанувалися, але ритуальні дії переслідувалися жорстокими покараннями. У Скандинавії Анскар був направлений до Данії та Швеції за наказом франків, служив тут з 826 по 831 рр. Його досягнення були незначні, проте він підготував ґрунт для місії з Гамбурга. Реакція була миттєвою: вікінги нападали на франкські узбережжя, грабуючи та руйнуючи міста настільки, що єпископу Гамбурга довелося переїхати до Бремена. Незважаючи на це, місія Гамбург-Бремен продовжувалася в Ютландії, супроводжуючись язичницькою реакцією, тоді як західна частина Швеції, ймовірно, отримувала місіонерів з Англії. [55, с. 45-56]

Політичний тиск на язичницьких королів Данії тривав у X столітті, завершившись поразкою короля Харальда та його наверненням до християнства у 980 р. Правління його сина Свена Тьогускегга відзначалося новою язичницькою реакцією, проте заснування данської провінції Данелоу в Англії підвищило вплив християнства, і з правління короля Кнута процес завершився. Місіонери, такі як Одінкар Старший, іноді відвідували Швецію, де Вестергетланд було навернено близько 1000 р., а нова віра поступово здобувала вплив у Естергетланді та Свейяланді. Очевидно, що Уппсала залишалася центром язичницького спротиву аж до XII століття. Хакон Добрий став першим королем Норвегії, який намагався покрестити своїх підданих, хоча постійно зустрічав спротив ярлів Хладиру в Тренделазі. Олаф Триггвасон завершив процес християнізації Норвегії та подолав провінційне збереження язичницьких вірувань. Його основним методом було змусити вождів прийняти хрещення,

таким чином залучаючи їхніх підданих до християнства. Саме він, за свідченням «Християнської саги», відправив до Ісландії чоловіка на ім'я Стевнір. Зусилля Стевніра як місіонера були неуспішними, і коли ніхто не бажав його слухати, він почав руйнувати святилища та дерев'яні ідоли. Його було оголошено поза законом на Зборах (Альпінгу), і він утік із країни, переслідуваний сильним буревієм, який ісландці розцінили як сігр, прояв волі богів. [22. с. 121]

Наступним з'явився місіонер Пангбрандр; його зустріли римованими насмішками, а після того, як він убив кількох людей, його теж оголосили поза законом. За легендарним переказом, він почав творити чудеса, наприклад перемагати норвезького берсерка, після чого його місія стала більш успішною. Тоді було похрещене трьох вождів: Гізура Тейтссона, Г'ялті Скегг'ясона та Сіоу-Халля. Саме в цьому контексті Г'ялті Скегг'ясон виголосив свої римовані глузування над Фрейєю на Пінгвеллірі і був вигнаний із священної землі. Він шукав притулку в Олафра Триггвасона, який активно займався місіонерською діяльністю. Король втрутився в справу, взявши в заручники кількох ісландців у Тронгеймі та загрожуючи їхньою смертю. Гізур виступив, розповів королю про злочини, скоєні Пангбрандром, і просив, щоб місія не вдавалася до таких суворих методів. На наступному зібранні на Пінгвеллірі у 1000 р. Гізур і Г'ялті з'явилися разом із священником, який відслужив месу та окропив ладаном присутніх. Проте, схоже, більш переконливим для ісландців було те, що багато їхніх родичів перебували в заручниках у норвезького короля. Лідеру Зборів, Легсегумору Поргейру, було доручено ухвалити рішення; він також отримав значну суму срібла від Сіоу-Халля. Під час цього часу язичницька партія принесла людську жертву богам. Зі свого боку Г'ялті та Гізур заявили, що замість того, щоб приносити в жертву найгірших людей, як робили язичники, християни віддають найкращих Господу Ісусу, тим самим підкреслюючи власні позиції як потенційних мучеників. Наступного ранку Поргейр зібрав Збори та енергійно виступив на підтримку єдності різних частин суспільства. Це

завершилося повним наверненням усіх ісландців до християнства. Проте вживання кінського м'яса та виставляння дітей на загибель залишалися дозволеними. Жертви язичницьким богам дозволялися лише за умови, що їх здійснювали без свідків. [22. с. 89-121]

Г'ялті Skegg'ясон, який досяг успіху, коли його колишні вороги були охрещені, становить своєрідний місток у процесі трьох етапів християнізації Ісландії. Його насмішка над Фрейєю активує цей процес, і його виганяють язичники, після чого він шукає захисту в Олафра Триггвасона, захисника християнства на Півночі. Коли він називає Фрейю «сукою», ймовірно, він натякає на її аспект родючості, така інтерпретація цілком правдоподібна, адже Фрейр і Фрейя шанувалися саме як боги родючості. Це переконання проявлялося через фалічні символи чоловічого бога, і можна припустити, що образи характеристик Фрейї в подібному контексті мали передавати її негемовну розпусту. Якби вірш Г'ялті Skegg'ясона не містив такої характеристики, він не справив би того ефекту, який справді мав. [40, с. 221.]

Треба зазначити, що оповіді про процес християнізації відтворюють стереотипи та повторювані елементи, такі як чудеса, руйнування святилищ і ідолів, добровільне масове хрещення. Посилання на епізод із Фрейєю можна простежити до подібних ситуацій у класичній античності, де богиню оголошували неживим ідолом і ганебною фігурою, гідною більше осуду, ніж поклоніння. Ця схема свідчить, що епізод із Г'ялті Skegg'ясоном і блюзнірським віршем про Фрейю є конструкцією, ймовірно створеною на початку XII століття в монастирському середовищі, після чого його занотували у різні саги.

Крім того, на Зборах було ухвалено закон проти богохульства, спрямований проти атак місіонерів на святилища. М'які вірші Г'ялті Skegg'ясона, ймовірно, були обережним протестом, який, як сподівався його автор, міг дійти до вух Олафра Триггвасона. Із історії саксів відомо, що процес християнізації міг бути жорстоким і затяжним, коли люди з найбільшою

неохотою залишали свою стару віру. Безумовно, правило *cuius rex, eius religio* визначало модель добровільного навернення без насильства; проте після смерті короля часто виникала язичницька реакція. [40, с. 220-231.]

Усе це демонструє, що язичницькі вірування були динамічною та живою силою в середньовічній Скандинавії, що зовсім протилежно твердженням деяких дослідників. Ці дослідники стверджували, що люди насправді більше не вірили в своїх язичницьких богів, бо стара релігія нібито не могла дати відповіді на їхні загальні екзистенційні питання. Таке припущення належить до сучасної перспективи, яка стверджує, що людство зробило крок до вищої форми духовного розвитку, залишивши політеїстичний світ заради християнського монотеїзму. Це не що інше, як стереотипізований опис, створений переможцями, незалежно від того, йдеться про християнство, іслам чи будь-яку іншу релігію, чії місії змогли приглушити первісну віру в певному регіоні. Це належить до рамок релігійного кліше і не має значення, окрім як для чистого повчання віруючих.

Християнські митці намагалися протидіяти поклонінню Марії, матері Ісуса, у якому вони бачили продовження культу Великої Матері, яка в Єгипті називалася Ісіда, у Греції – Деметра, у Римі – Кібела. Коли вони зрозуміли неможливість повністю знищити цю віру, вони перетворили Марію на посередника між божественним і людським світом. Такі посередники зазвичай були безстатевими; подібно до цього, Матір Христа уявлялася сексуально невинною, до того ж, вона сама народилася без гріха. Як така, вона могла спокутувати провину першої жінки, яка принесла в світ гріх, сексуальність і смерть, тобто Єви. Скупі свідчення про Марію були доповнені легендарними історіями з апокрифічних Євангелій та інших наративних джерел. Розвиток теології обговорював характер Марії у зв'язку зі спорами проти аріанства. Її назвали *Genetrix* на Ефеському соборі 431 року, що зробило її не лише матір'ю Ісуса, а й Матір'ю Божою. Вона сприймалася як *Virgo*, «Діва серед дів», і, стираючи гріх Єви, постає як *Mediatrix* («Посередниця») та *Corredemptrix*

(«Відкупителька»). Її містичне поєднання материнства і цнотливості підкреслювалося лицарською поезією, легендами та панегіриками на її честь, які процвітали у середньовіччі.[56, 154-158]

Це був догмат, встановлений Церквою; народ було важче переконати, коли його закликали відмовитися від старих ритуалів. На ранньому етапі виник синкретизм між, наприклад, обрядами Кібели у Римі та обрядами Діви Марії, коли селяни переносили по полях віз із зображенням божества. Образи старих богинь інтерпретувалися як ті, що репрезентують Діву Марію, вона начебто була присутня ще до приходу місіонерів. З іншого боку, образ Матері демонізувався у середньовічному християнському мистецтві, вона репрезентувала тілесну пожадливість, часто зображувалася зі змієм – символом зла, а також як прояв тілесної спокуси, зазвичай уособлюючи сім смертних гріхів.[56, с. 159]. Третій тип жіночого образу поставав через чутке задоволення в гротескній формі, вона часто супроводжувала диявола. Багато локальних варіантів Великої Богині серед кельтів і германських племен трансформувалися у святих. Трансформація підпорядковувалася певній сюжетній схемі: дівчина, рятуючись від жорстокого насильника, ховається у щойно засіяне поле; коли переслідувач приходить, пшениця вже виросла і приховує дівчину, яка згодом стає святою. Прототипом слугує апокрифічна історія про втечу Святої Родини до Єгипту, де відбувалося схоже чудо. Свята цих персонажів святкувалися навесні, під час посіву, і відображали старі ритуали з процесіями божеств, які благословляли насіння та врожай. В окремих випадках святкування не набували жодного християнського «виду». Шокований монах XII століття повідомляв, що люди на заході від Кельна збудували судноподібний віз на колесах, який тягли чоловіки та жінки до Ахена, Маастрихта та інших міст; скрізь люди виходили з будинків і вітали віз радісними піснями. Ніхто не знав, який ідол був у візі, і монаху заборонили підходити до нього; він підозрював його в «демонізмі». Навколо воза відбувалися всілякі розпусти, співали вульгарні пісні – усе це належало до

старого ритуалу. Поведінка жінок була особливо вражаючою: вони танцювали голими і на заході сонця утаємничено продовжували розпусні святкування у секретних місцях. [56, с. 160-175]

На Півночі поклоніння Діві Марії, здається, набуло значної популярності. Її фестивалі були численними, розкиданими протягом року та проводилися у великих масштабах, водночас вона була пов'язана з певними цехами та братствами. Деякі північні традиції, пов'язані з Дівою Марією, зазнали впливу континентальних традицій, інші ж представляють трансформовані ритуали, що походять від культу Фрейї. На весіллях останній тост зазвичай присвячувався Фрейї, але у християнські часи тост звертався до Диви Марії. Вона прийняла на себе функцію помічниці при пологах, обов'язок, який водночас зумовлювався уявленням, що вона, будучи безгрішною, народжувала власну дитину без болю, а також старим віруванням про допомогу Фрейї та Фрігг у таких випадках та Норн. Вона стала тією, кому подавалася спеціальна каша, раніше присвячена Норнам, а пізніше називана «Marie sengegraut».[40, с. 210]

Очевидно, що Діва Марія успадкувала значну частину функцій язичницьких богинь у питаннях продуктивності та відтворення. До неї зверталися як селяни, так і рибалки. Її ім'ям називали велику кількість квітів, серед яких «Jungfru Marie Sänghalm» («Солома для ліжка Диви Марії»), *Galium verum*, який раніше називали «травою Фрейї». Така ж трансформація відбулася і з сонечком, «Maria Nyckelpiga», яке раніше знали як «пташку Фрейї». Сукупність зірок «Friggerocken» («прялка Фрігг») отримала нову назву – «Mariarocken» («прялка Диви Марії»). Можна навести й інші приклади, щоб проілюструвати метаморфозу богині у святу діву. Благочестиве поклоніння Діві Марії зафіксоване на багатьох рунічних каменях у Уппланді. Зазвичай воно виражалося у формулі «Нехай Бог і Богородиця допоможуть його/її душі», що може свідчити про те, що образ Святої Диви не так сильно приваблював новоперетворених християн, як ідея родючої Матері. Адам Бременський наводить типовий легендарний сюжет, у якому священик у язичницькому храмі

був сліпим. Старі боги не могли йому допомогти, але Діва Марія явилася йому уві сні, обіцяючи повернути зір, якщо він відречеться від старих богів. Більше того, Діва Марія пообіцяла, що у цьому місці, тобто в храмі, де було пролито так багато крові, їй буде належна шаноблива поклоніння. [40, с. 211]

Діва Марія та жіночі святі успадкували низку функцій Фрейї. У інших аспектах вона збереглася у фольклорі, наприклад у постаті Хольди або Фрау Холле. Хольда є жіночим духом, що належить до німецького фольклору, і походження якого можна простежити до Великої Богині Півночі. Найдавніша згадка про неї походить від Бухарда фон Вормса у 1024 році. Бухард описує певну Хольду, пов'язану з демонами і названу Діаною, *raganogum dea*, тобто «Діаною, богинею язичників». Вважається, що Хольда подорожує країною на колісниці, винагороджуючи працюючих та караючи ледачих. Вона особливо пов'язана з прядінням льону; проте у переддень Різдва всі прядки повинні зупинитися. Зв'язок між Хольдою та Фрейєю на колісниці, як покровителькою підготовки льону очевидний, подібно до Фрігт і її сузір'я *Friggerocken*. Хольда пов'язана з заплутаним ниттям та волоссям; неохайне волосся в Німеччині досі називають «*Hollekopf*». [40, с. 219]

Ще більш явна схожість між Хольдою та Фрейєю полягає у золотих сльозах, які вони проливають. Хольда приймала недоношених дітей, як, за словами скандинавського фольклору, робив Офінн. Очевидно, що жіночі духи на кшталт Фрау Холле частково відображають риси Великої Богині Півночі, хоча в християнському контексті вони знеособлені і демонізовані. Якщо селянин забував свій плуг або борону у полі на переддень Різдва, вважалося, що Фрау Холле пересувала їх, роблячи марними або погіршуючи врожай наступного року. Те саме приписується Фрейї у шведському фольклорі. Ця сумнівна роль як шкідливого духа, ставить Фрейю у світ демонів і злих духів, звідки вона діє, щоб шкодити людям. Іноді появу Фрейї вважали благодійною. Люди уявляли, що вона збирає яблука на переддень Різдва, і щоб отримати хороший урожай наступного року, треба залишити частину плодів на дереві для

неї. Сильний вітер, що йде через дерева на Різдво, вважався добрим знаком: Фрейя трясє фруктові дерева, що обіцяє щедрий урожай. Інше свідчення пов'язує Фрейю з дозріванням зернових, іноді пов'язане із спалахом літньої блискавки, яка сприймалася як Фрейя, що перевіряє зрілість зерна за допомогою сталі та кременю. У цьому випадку вона здавалася доброзичливою. Ще одне сумнівне свідчення про жіночого духа на ім'я Зефруа («пані зерна»), який контролює повторне використання зерна, також інтерпретують як залишковий міф про Фрейю. У будь-якому випадку, наявні фрагменти, що говорять про божественного покровителя рослинності, збігаються з функціями Фрейї як розподільниці родючості та багатства. Можна дискутувати про ймовірність трансформації богині у розмитий персонаж фольклору та казок, проте подібності важко ігнорувати. [56, с. 160-175]

Образ Бога відповідає образу людини і концентрує людські уявлення про ідеал. Існування Великих Богинь не означало рівних прав для жінок у суспільстві, проте їхні образи надавали релігійної ідентичності своїм жіночим поклонникам. Із церковної історії відомо, що культ Великих Богинь трансформувався у поклоніння Діві Марії як посередниці між людьми та Богом. Після християнізації Півночі Великі Богині Фріг і Фрейя були заборонені, проте, як ми бачили, багато їхніх якостей збереглися, будучи приписаними Діві Марії. Плач Фріг за Бальдром легко об'єднався з образом Матері, що журбує за сином, а продуктивні та репродуктивні функції також були швидко асимільовані.

Інші риси Великої Богині, такі як її магія та розпусні аспекти, були важче інтегровані в християнське вчення. Благочестиві монахи називали Фрейю *portkona* («повія»), і вона стала уособленням розпусного язичництва та неконтрольованої сексуальності, які були неприйнятні після християнізації. Християнське заперечення тілесної любові та велике шанування цнотливості залишалося незрозумілим для різних германських племен, а також для галльських селян, які продовжували старі ритуали родючості, аби забезпечити

врожай, розведення худоби та відтворення сім'ї. Ця опірність була протидіяною Церквою, чиї єпископи та священники неодноразово оголошували, що боги, нібито захисники цих функцій, суворо заборонені та розцінюються як інструменти диявола. [56, с. 178]

Оскільки Фрейя, покровителька родючості та сексуальності, задовольняла потреби селянського суспільства, християнська Церква змушена була перевернути її роль. Вона була демонізована, перетворена на потворну відьму з магічною паличкою та чорними котами, злим духом, який з'являється вночі, щоб зруйнувати культуру. Чуттєва богиня об'єднувалася з іншими злочинними образами Церкви, такими як русалки та відьми, чия розпустливість вела людей до пекельних мук. Проте культ богині, яка захищала родючість, зберігся у селянських фестивалях та в католицький період у поклонінні Діві Марії та святим, хоча й у трансформованих формах. Коли Скандинавію було перетворено на лютеранство, святі були витіснені з церков, а образ божественного став виключно чоловічим. Протягом останніх десятиліть Діва Марія знову з'являється у протестантських церквах, здобуваючи все більшу популярність. Це відображає потребу жіночої частини християнства бути представленою власною статтю у божественній сфері. З погляду історії релігій ми знову можемо спостерігати повернення Великої Богині.

Аналіз соціокультурного значення культу Фрейї в давньоскандинавському суспільстві демонструє, що богиня виконувала багатофункціональну роль, поєднуючи аспекти родючості, кохання, магії та економічного добробуту. Її культ сприяв формуванню уявлень про жіночу силу, автономію та здатність впливати на релігійне й магічне життя громади, особливо у практиках жінок-відьмачок. Порівняння Фрейї з іншими жіночими божествами, такими як Іштар, Афродіта та Фрігт, дозволяє виявити як універсальні мотиви шанування жіночого божественного начала, так і специфіку скандинавського культурного контексту.

Процес християнізації Скандинавії значно трансформував образ Фрейї: її

функції родючості, кохання та захисту були частково перенесені на постать Діви Марії та місцевих святих, тоді як магичні й «розпусні» аспекти богині зазнали демонізації. Це свідчить про взаємодію старих вірувань та християнських цінностей, а також про стійкість традиційного культу, який продовжував впливати на повсякденне життя скандинавів, навіть після формальної християнізації.

Таким чином, культ Фрейї не лише відображав релігійні переконання давніх скандинавів, а й виступав важливим соціокультурним механізмом, що визначав роль жінки, магичні практики та трансформацію релігійної свідомості в умовах взаємодії з християнством.

Розділ 3.

СУЧАСНІ ПРОЯВИ КУЛЬТУ ФРЕЙЇ

У сучасному культурному та релігійному контексті культ Фрейї продовжує впливати на різні аспекти суспільного життя, хоча й у трансформованому вигляді. Вона присутня в неоязичницьких релігійних практиках (наприклад, в асатру), де Фрейя шанується як богиня кохання, родючості, магії та жіночої сили. Її образ активно використовується у сучасній літературі, кіно, ігровій та музичній культурі, виступаючи символом жіночої незалежності, чарівності та влади. Також Фрейя присутня у феміністичних дискурсах та мистецтві, де вона часто асоціюється з темами самостійності, сексуальної свободи та внутрішньої сили жінки. Її образ можна знайти у фестивалях, реконструкціях скандинавських обрядів, а також у різноманітних художніх і комерційних проєктах, що популяризують давньоскандинавську міфологію.

3.1. Фрейя у скандинавському неоязичництві. Сучасне вшанування Фрейї часто реалізується через практики Асатру (ісл. *Ásatrú*, досл. «віра в Асів») – етнічної релігії, яка є однією з течій сучасного політеїзму та черпає натхнення зі скандинавської міфології дохристиянських скандинавів.

Асатру офіційно визнана державою в Ісландії, Данії, Норвегії, Іспанії та Швеції. Неофіційні спільноти функціонують у США, Великій Британії, Німеччині, Франції, Португалії, Польщі, Чилі, Аргентині, Канаді, та Україні. Сьогодні Асатру є однією з найбільш швидкозростаючих політеїстичних релігій світу. В основі Асатру лежить недогматичний підхід до віри: важливішим є спосіб життя та поведінка людини, ніж суворе дотримання догм. Ця релігія підтримує концепцію багатобожжя, поклоніння силам природи, шанування предків і персоналізовані стосунки з богами, серед яких Фрейя займає значне місце як богиня кохання, родючості, магії та жіночої сили.[61]

Сучасне Асатру поділяють на кілька основних течій Традиційна Асатру прагне реконструювати давні ритуали і практики якнайточніше, дотримуючись міфів і легенд, пов'язаних з Одіном, Тором, Фрейєю та іншими богами. Основою релігійної практики є святкові церемонії, блотар, що включають жертвні обряди та символічні дії. Друга течія – реконструктивістська Асатру. Вона використовує історичні джерела, такі як «Едди» та саги, для максимально точного відтворення дохристиянських вірувань. Остання, еклектична Асатру, передбачає вибіркове поєднання елементів різних джерел і традицій, створюючи персоналізовану практику віри.[64]

В Асатру календар святкувань базується на сезонних циклах, включаючи зимове та літнє сонцестояння, весняне та осіннє рівнодення, а також свята на честь перемог та інші. Особлива увага приділяється Мідсаммарблот (середина літа), Йоль, Самайн, що сприяє збереженню культурної та релігійної спадщини скандинавських народів. [64]

Асатру функціонує у вигляді невеликих груп, родів та вогнищ, об'єднаних спільним поклонінням богам та предкам. В Ісландії найбільшою організацією є Ásatrúarfélagið (1973 р.), в Данії – Forn Siðr (1999 р.), у Норвегії – Ásatrufellesskapet Bifrost (1996 р.) та Foreningen Forn Sed (1999 р.), у Швеції – Samfundet Forn Sed Sverige (1994 р.). В Україні існують локальні громади, зокрема «Українська Громада Одіністів-Асатру» (2025 р.) та «Ukrainian Troth Association».

Асатру підкреслює етичні чесноти, серед яких сила, хоробрість, честь, свобода та родовід. Символіка релігії включає руни, Мьйольнір, Валькнут та інші елементи скандинавської міфології. Шанування Фрейї проявляється у ритуалах, пов'язаних із родючістю, жіночою силою та магією, а також у мистецтві, літературі та фестивалях. Сучасне Асатру слугує платформою для вшанування Фрейї як символу жіночої сили та самостійності. Вона надихає на збереження національної культурної спадщини, екологічну активність, розвиток спільнот та соціальну взаємодопомогу. Релігійні практики Асатру в

Україні та інших країнах пострадянського простору набувають нових форм, поєднуючи традиції з сучасними соціокультурними потребами. Асатру характеризується відсутністю догматичного примусу та централізованої авторитетної церкви. Це релігія досвіду, у якій пріоритет надається практичним аспектам життя, поведінці, чеснотам та взаємодії з навколишнім світом. У центрі вірувань Асатру – гармонія людини з природою, усвідомлення її ролі в колі життя та єдності з богами. Боги і богині Асатру не є безгрішними або всесильними істотами; вони сприймаються як моральні та культурні моделі, з якими людина може вступати у взаємодію. Фрейя в цьому контексті символізує жіночу мудрість, магію, кохання та родючість, а також участь у політичному та соціальному житті спільноти через ритуали та святкування. [61]

Особливістю Асатру є відсутність концепцій первородного гріха та спасіння. Добро і зло не визначаються як абсолютні категорії; цінуються особисті дії та їхній вплив на спільноту. Ця риса дозволяє віруючим розвивати етичну автономію, а також активно брати участь у соціальному житті, використовуючи принципи взаємоповаги та честі. Асатру сприяє формуванню спільнот та культурних груп, які зберігають традиції, підтримують навчання давньоскандинавських мов та історії, проводять фестивалі та ритуальні заходи. Особливо важливу роль у сучасних громадах відіграють інтернет-платформи та форуми, де практикуючі обмінюються знаннями, проводять онлайн-ритуали та координують соціальні ініціативи.

У багатьох країнах Асатру має також екологічний та соціальний аспект. Наприклад, організації в Ісландії підтримують відновлення лісів та природоохоронні ініціативи, а українські громади активно долучаються до волонтерської та військової діяльності, підкреслюючи ідеї честі, мужності та відповідальності за спільноту. Сучасне Асатру демонструє транснаціональний характер. Воно поширюється за межі Скандинавії, адаптуючись до різних культурних та політичних умов. Хоча корені релігії скандинавські, Асатру відкрито для послідовників інших етнічних груп, які поділяють її цінності. Це

робить Асатру живою і динамічною релігією, здатною реагувати на сучасні соціокультурні виклики, водночас зберігаючи зв'язок із давньою міфологічною традицією. [61]

Іншою сучасною релігійною асоціацією язичників є Форн Сіду. Forn Siðr (дослівно «Стара традиція») є сучасною формою скандинавського політеїстичного релігійного руху, що відтворює дохристиянські вірування народів Скандинавії та германських племен. На відміну від Асатру, Форн Сідр робить акцент на культурно-історичну та етнографічну автентичність, прагнучи реконструювати давні обряди, ритуали та соціальні практики з максимальною точністю на основі історичних джерел, археологічних знахідок та фольклору.

Організаційно Форн Сідр представлена в кількох країнах, найбільш активні спільноти знаходяться в Данії та Норвегії. В Данії «Forn Siðr - Asa- og Vanetrosamfundet» отримала офіційне релігійне визнання від держави у 2003 році. Громада об'єднує локальні осередки, які займаються проведенням ритуалів, фестивалів та культурних заходів, зокрема тих, що пов'язані зі святами давньоскандинавського календаря. Релігійна практика Форн Сідр характеризується відкритістю до індивідуальної інтерпретації, водночас підкреслюючи важливість спільнотних ритуалів. Основними елементами практики є поклоніння богам асам і вanam, зокрема Одіну, Тору, Фрейї та Фрейру, а також шанування місцевих духів та предків.[61]

Важливе місце займає відтворення жертвоприношень і блотар у формі, максимально наближеній до історичних даних, а також використання скандинавських символів, рун, амулетів та магічних знаків як засобів зв'язку з божественним. Форн Сідр дотримується календаря свят, що відтворює сезонні ритуали та цикли природних явищ, таких як Йоль, Мідсомар, Белтейн та Самайн. Структура громад Форн Сідр часто є демократичною, із сильним акцентом на участь усіх членів у прийнятті рішень, підтримку традицій та культурних цінностей. Спільноти організовуються у «роди» або локальні осередки, де члени взаємодіють через освітні, ритуальні та соціальні заходи.

Філософія Форн Сідр підкреслює цінність історичної пам'яті та культурної спадщини, спрямовуючи діяльність на збереження та вивчення давньоскандинавської міфології, мови та історії, формування етичних норм через практику благородних чеснот, а також утвердження ролі людини як частини природного та божественного порядку, де важливий баланс між життям у реальному світі та духовним розвитком. Сучасні громади Форн Сідр активно проводять культурні та освітні заходи, популяризуючи знання про давньоскандинавську цивілізацію, організовують фестивалі, майстер-класи з рун та реконструкції давніх обрядів, демонструючи здатність адаптувати традиції до сучасних соціокультурних умов при збереженні історичної автентичності.

Найбільш активні спільноти Форн Сідр знаходяться в Скандинавії. В Данії Forn Siðr офіційно визнана державою з чисельністю членів близько 800 осіб, з локальними осередками у різних регіонах. У Норвегії Foreningen Forn Sed, утворена у 1999 році, налічує понад сто членів і має право проводити цивільні обряди, включно з офіційними шлюбами. У решті Європи та за її межами існують неофіційні групи ентузіастів, які займаються дослідженням та практикою стародавніх ритуалів, організовують семінари та тематичні збори. В Україні діяльність Форн Сідр поки обмежена неофіційними групами та окремими ентузіастами, які організовують публічні лекції, семінари та реконструкції ритуалів, спрямовані на популяризацію скандинавської культури. Подібно до Асатру, Форн Сідр у сучасному українському контексті поєднує релігійний, культурний та освітній аспекти, формуючи спільноти, орієнтовані на розвиток етнографічних знань і традицій.[61]

У контексті сучасних практик релігії Форн Сідр, Фрейя займає центральне місце як символ жіночої сили, мудрості та магічної здатності. Вона сприймається не лише як богиня любові та родючості, а й як покровителька жінок-магів, що практикують сеїд – давню форму магії та передбачення. Для послідовників Форн Сідр Фрейя є прикладом того, як жіночий аспект

божественного може поєднувати духовну автономію, вплив у спільноті та активну участь у ритуальному житті. Культ Фрейї у Форн Сідр часто включає ритуальні дії, присвячені розвитку інтуїції, енергетичних практик та підтримці рівноваги між духовним і матеріальним світом. Вшанування богині підкреслює цінності поваги до природи, родини, спільноти та власних здібностей, що перегукується з етичними принципами сучасного скандинавського відродженого язичництва. Фрейя у цих практиках виступає не лише як міфологічний персонаж, а як духовний орієнтир, що надихає послідовників на активне використання традиційних знань у сучасному житті. Таким чином, Фрейя у Форн Сідр символізує синтез давньоскандинавських міфологічних уявлень і сучасної духовної практики, підтримуючи відродження культурної та релігійної спадщини Північної Європи.

У субкультурних спільнотах, зокрема серед сучасних практиків асатру, Форн Сідр, а також у жіночих духовних течіях, Фрейя набуває значення покровительки особистої трансформації, сексуальної автономії, магічної самореалізації та внутрішньої сили. Її культ інтерпретується як інструмент відновлення зв'язку з природою, циклічністю, інтуїцією та власною тілесністю. У таких контекстах Фрейя постає не лише міфологічною фігурою, а й архетипом, який допомагає сучасній людині структурувати досвід, пов'язаний із самоусвідомленням і духовним пошуком.

3.2. Образ Фрейї в масовій культурі. У модерний час Фрейя сприймалася як скандинавський аналог римської Венери, зокрема у шведській літературі, де її образ асоціювався з романтичним коханням або, навпаки, розглядався просто як синонім “похоті та сили”.

У XVIII столітті шведський поет Карл Міхаель Белльман у своїх «Листах Фредмана» згадував стокгольмських повій як «дітей Фрейї». У XIX столітті дослідниця Бріта-Марі Несстрем відзначає, що шведський романтизм менше акцентував на еротичних якостях Фрейї, а більше на образі «сумної богині, що

плаче за своїм чоловіком».[6]

Фрейя також згадується у першій строфі цивільного національного гімну Данії «Der er et yndigt land», написаного данським поетом Адамом Готлобом Оеленшлегером у 1819 році, де зазначено: «це стара Данія, і це зал Фрейї». Оеленшлегер також створив комедію «Вівтар Фрейї» (1818) та поему «Зала Фрейї», присвячену богині.

Образ Фрейї активно використовувався у мистецтві пізнього XIX – початку XX століття у Північній Європі. Наприклад, скульптура Г. Е. Фройнда (1821–1822), картина Нільса Бломмера «Фрейя шукає свого чоловіка» (1852), рисунки Карла Еренберга (1883) та інші твори, включно з картиною Дж. Дойла Пенроуза «Фрейя та Брисінгам» (1862–1932), демонструють популярність образу богині. Як і інші нордичні богині, її ім'я використовували для позначення різних предметів у побуті, наприклад, ласощів чи міцних робочих коней. Одне з імен Фрейї, Vanadís, стало джерелом назви хімічного елемента ванадію через численні кольорові сполуки, що його характеризують.

У популярній культурі Фрейя також отримала численні відображення: персонажка Фрігга (інколи ідентифікована як Фрейя) з'являється у коміксах Marvel починаючи з 1963 року. У кінематографічному та коміксовому всесвіті Marvel образ Фрейї зазнає значної трансформації, поєднуючи елементи скандинавської міфології з внутрішньою логікою супергеройського нарративу. У коміксах Marvel Фрейя (часто під іменем Фрігга, хоча ці постаті в міфології різні) з'являється як материнська фігура, наставниця та могутня чаклунка-асиня, що володіє глибокими знаннями магії та давніх космічних сил. Її постать частково синкретизована з рисами Фрігг, дружини Одіна, проте в окремих сюжетах Фрейю репрезентують саме як богиню любові, магії та війни, зберігаючи її міфологічну приналежність до роду ванів. Представлення Фрейї у Marvel також формує сучасне культурне сприйняття скандинавських богинь: вона символізує поєднання жіночої сили, бойової доблесті та магічних здібностей, що підкреслює тенденцію до ревізії архетипів жіночності у

популярній культурі. Завдяки присутності у фільмах, коміксах та відеоіграх, Фрейя у Marvel стала одним із найвідоміших образів нордичної міфології в масовій свідомості XXI століття, сприяючи відродженню інтересу до скандинавської міфології та неоязичницьких традицій, таких як Асатру чи Форн Сідр, про котрі вже йшлося до цього.[60]

Починаючи з 1990-х років, похідні імені Фрейя стали використовуватися як жіночі імена у скандинавських країнах. У Норвегії, за даними Центрального статистичного бюро, близько 500 жінок носять ім'я Frøya (сучасне норвезьке написання імені богині), існують також похідні, наприклад, Frøudis.

Образ Фрейї використовується у відеоіграх та медіа: вона присутня у грі 2002 року Age of Mythology (Ensemble Studios), у мультиплеєрній грі Smite (2014), у God of War (2018) та його сиквелі God of War Ragnarök (2022). У відеогрі God of War: Ragnarok Фрейя постає не просто як супутниця героя, а як самостійна персона з глибокою мотивацією, внутрішнім конфліктом і прагненням до зцілення через силу. У цьому образі перегукуються теми втрати, материнства, гніву та прощення, усе це подається крізь призму жіночого досвіду, а не як додаток до чоловічого наративу. Американський гурт The Sword присвятив Фрейї пісню у своєму дебютному альбомі Age of Winters (2006), версія якої також була доступна у грі Guitar Hero II того ж року.

Символіка Фрейї також активно використовується у візуальній культурі: її обличчя й атрибути (кішки, соколи, намисто, колісниця, навіть сльози) зображають на прикрасах, татуюваннях, постерах і навіть у брэндах, які апелюють до "жіночої енергії" або до етнічної спадщини. Таким чином, Фрейя не просто повертається з глибин міфу, вона трансформується у код культурної пам'яті, який стає доступним і значущим для нових поколінь.

Таким чином, Фрейя зберегла свій статус не лише давньоскандинавської богині кохання та магії, а й стала важливим культурним символом у літературі, мистецтві та сучасній популярній культурі, демонструючи як історичну, так і сучасну трансформацію образу богині у Північній Європі та світі.

3.3. Фрейя як символ у феміністичних, езотеричних та екологічних рухах. Фрейя в сучасних феміністичних, езотеричних та екологічних рухах постає як багатовимірний символ, у якому поєднуються жіноча сила, автономія, духовна мудрість і глибинний зв'язок із природою. Її образ, що історично включав риси володарки любові, чаклунки та богині родючості, у ХХІ столітті набуває нових акцентів та переосмислень.

У феміністичних дискурсах Фрейя трактується як архетип жінки, яка поєднує у собі чуттєвість, незалежність і воїнську рішучість. Її постать протиставляється патріархальним моделям «тихої» або «покірної» жіночності: Фрейя керує власною долею, володіє знаннями, недоступними навіть іншим богам, і не соромиться своєї сексуальності, розглядаючи її як джерело сили, а не як об'єкт контролю. Завдяки цьому вона стає символом жіночої суб'єктності, здатної відстоювати себе в суспільстві, яке ще досі відтворює гендерні стереотипи.

Окрему увагу слід приділити сучасним жіночим ініціативам, які активно переосмислюють образ Фрейї як модель жіночої суб'єктності, свободи та емоційної автономії. У країнах Північної Європи існують спільноти, школи та ініціативи, які свідомо обирають ім'я богині, наприклад «Дочки Фрейї» у Швеції, як маркер ціннісної орієнтації. У таких групах проводять семінари з тілесних практик, йоги, соматичної терапії, а також психологічні воркшопи, спрямовані на подолання травматичного досвіду, повернення до власної інтуїції та розвиток внутрішньої стійкості. Фрейя тут постає не як міфологічний артефакт, а як своєрідна «покровителька жіночої цілісності», яка поєднує волю, емоційність і мудрість. У феміністичних колах символіка Фрейї набуває особливої актуальності саме через її подвійність: богиня уособлює ніжність і чуттєвість, але водночас, військову доблесть, здатність ухвалювати рішення та відстоювати власні кордони. Ця амбівалентність приваблює активісток, які прагнуть відійти від спрощених уявлень про «традиційну жіночність» і

підкреслити багатовимірність жіночого досвіду. Фрейя стає культурним інструментом переосмислення ролі жінки в суспільстві: від об'єкта бажання до агента дії, творення та опору.[59]

В езотеричних течіях Фрейю шанують як богиню магії, інтуїції та трансформації. Практики неосаяду та сучасного скандинавського язичництва звертаються до Фрейї як до покровительки ритуалів внутрішнього зцілення, роботи зі сновидіннями, шаманських подорожей та особистих «ініціацій». Її образ підтримує ідею духовної автономії, здатність кожної людини бачити приховані шляхи та опановувати власну силу. Атрибути Фрейї, сокіл, кішки, Брісінгамен, часто символізують захист, жіночу мудрість і здатність долати межі звичних реальностей. В езотеричних практиках образ Фрейї часто пов'язують із розвитком інтуїції, магічного мислення та здатності «бачити» приховане. Її зв'язок зі сеїдром, формою шаманічної магії, надихає сучасні неоязичницькі групи на ритуали, спрямовані на пошук особистої сили, відновлення енергетичного балансу, а також роботу з архетипом «воїнки» та «чарівниці» в жіночій психіці. Тут Фрейя виконує роль містка між раціональним і містичним, матеріальним і духовним.

Екологічні рухи інтегрують Фрейю як уособлення незнищенної сили природи, її циклічності та відновлення. У цьому контексті вона виступає символом гармонії між людиною і довкіллям, нагадуючи про необхідність відповідального ставлення до природних ресурсів та про цінність «дикої» жіночої творчої енергії. Шанувальники Форн Сідр та інших реконструкцій традицій Півночі іноді трактують Фрейю як покровительку екологічної рівноваги, збереження видів, поваги до тварин і природних ландшафтів.[59]

Ще одним важливим прикладом того, як міфологічний образ Фрейї отримує своє продовження у сучасному світі, де є реальні жінки, які обирають це ім'я як бойовий позивний, тим самим ототожнюючи себе з архетипом сили, свободи та гідності.

Так, у лавах Сил територіальної оборони України служить Ірина –

військова з позивним «Фрейя». Її історія не лише розповідь про одну з багатьох жінок, які стали на захист держави, а й приклад того, як особиста рішучість, внутрішня цілісність і символічний вибір імені формують новий образ жінки-войовниці. [58]

Ірина – уродженка Сіверська, більшу частину життя провела в Лисичанську, де була громадською активісткою, підприємницею та експерткою з місцевого самоврядування. Після початку повномасштабного вторгнення вона одразу з'явилась у військкоматі, хоча їй спершу повідомили, що "дівчата не потрібні". Вона відмовилась від запропонованої небойової посади діловода і наполягла на тому, щоби потрапити до стрілецької роти. Згодом стала наводницею автоматичного гранатомета у роті вогневої підтримки. Показово, що в інтерв'ю вона зазначає: в її підрозділі ніколи не було зневажливого ставлення до неї як до жінки. Її сприймають рівноправно, за фаховістю, за досвідом, за діями.

Позивний «Фрейя» тут набуває особливої ваги. Це не просто псевдонім. Це свідоме привласнення ролі жінки-воїна, жінки, яка не є виключенням у чоловічій системі, а є її рівноправною складовою. Її історія – це сучасна версія тієї самої архетипічної Фрейї, але вже у контексті українського спротиву, реального фронту, реальної боротьби за свободу. Ірина-Фрейя – це уособлення нової ролі жінки у війні: не жертви, не берегині в тилу, а активної учасниці, яка не просто бореться, а ще й трансформує уявлення суспільства про жіночу присутність на полі бою.[58]

Таким чином, сучасні інтерпретації Фрейї виходять далеко за межі міфологічного наративу. Вона стає універсальним символом: для одних ідеалом вільної та сильної жінки, для інших духовною наставницею, а для ще інших – архетипом природної сили та екологічної відповідальності. У всіх цих контекстах Фрейя постає не як статичний образ минулого, а як живий культурний код, який продовжує впливати на формування світогляду, цінностей і самоусвідомлення у сучасному світі.

Отже, у сучасному світі культ Фрейї переживає помітне відродження та багатовекторну трансформацію, виходячи далеко за межі суто міфологічного або історико-релігійного контексту. Образ богині набуває нового змісту в релігійних практиках, масовій культурі та соціальних рухах, що свідчить про його глибоку культурну адаптивність і здатність резонувати з актуальними потребами суспільства.

По-перше, у неоязичницьких традиціях, насамперед в Асатру та Форн Сідр, Фрейя постає як центральне божество, пов'язане з жіночою силою, магією, родючістю та особистою автономією. Ці рухи прагнуть або реконструювати давньоскандинавські ритуали, або творчо переосмислити їх, роблячи культ Фрейї важливою духовною практикою, що поєднує релігію, культуру, екологічну та соціальну активність. Її вшанування сприяє формуванню нових спільнот, підтримці традицій, розвитку етичних норм і зміцненню зв'язку між людиною та природним світом.

По-друге, у масовій культурі Фрейя стала впізнаваним міжнародним символом завдяки літературі, живопису, музиці, кінематографу, коміксам і відеоіграм. Її образ привертає увагу як у високому мистецтві, так і в популярних медіа, де він нерідко переосмислюється відповідно до сучасних естетичних і соціальних запитів. Це сприяє не лише популяризації скандинавської міфології, але й формуванню нових інтерпретацій жіночих архетипів у глобальній культурі. По-третє, у феміністичних, езотеричних та екологічних течіях Фрейя стала багатозначним символом особистої та колективної трансформації. Вона уособлює жіночу автономію, сексуальну свободу, внутрішню силу й цілісність, а також слугує архетипом духовного переходу та самоусвідомлення. У контексті екологічних рухів богиня постає як метафора природної гармонії, відродження та сталості, підкреслюючи ідеї відповідальності за довкілля та шанування природних циклів.

Таким чином, сучасні прояви культу Фрейї демонструють його здатність інтегруватися у різні сфери життя, від духовних практик до масового мистецтва

та соціальних ініціатив. Фрейя перетворюється на універсальний культурний код, що поєднує традицію й сучасність, індивідуальність та спільнотність, матеріальне й духовне. Її образ продовжує розвиватися, залишаючись актуальним і значущим для широкого кола культурних, релігійних та соціальних контекстів XXI століття.

ВИСНОВКИ

Проведене дослідження дозволило зробити спробу комплексно простежити історію формування, еволюцію та сучасні інтерпретації культу богині Фрейї як одного з центральних жіночих образів давньоскандинавської релігійної традиції. На основі аналізу джерел, історіографічних підходів та міждисциплінарних методик вдалося реконструювати не лише міфологічну сутність богині, а й соціокультурний контекст, у якому її культ формувався, трансформувався і продовжує жити сьогодні.

У першому розділі було встановлено, що джерельна база для вивчення культу Фрейї є складною та багат шаровою. «Старша Едда» та «Молодша Едда», хоча й відрізняються за структурою, жанровою природою та хронологією, обидві містять важливі свідчення про функції, епітети та міфологічні мотиви, пов'язані з богинею. Аналіз показав, що образ Фрейї у цих текстах не є цілісним і послідовним, він поєднує в собі риси воїтельки, чародійки, богині кохання та смерті, що відображає поліфункціональність жіночого начала в уявленнях давніх скандинавів. У підрозділі, присвяченому походженню образів, було доведено, що Фрейя має глибоке індоєвропейське коріння й демонструє спільні риси з образами Іштар, Ісиду та інших богинь родючості й жіночої сили. Археологічні дані, амулети, фігурки, зображення тварин-атрибутів, а також поховальні комплекси, підтверджують існування розвинених культових практик, пов'язаних із цією богинею, та дають змогу простежити географію та хронологію поширення її шанування.

У другому розділі ми розглянули питання, котрі дозволили оцінити соціокультурне значення Фрейї в контексті давньоскандинавського суспільства. Було показано, що жінка у Скандинавії раннього середньовіччя відігравала важливу роль у родинному, економічному та ритуальному житті, а культ Фрейї формував певну символічну модель жіночої сили та автономії. Особливого значення набули практики сейтру та інші форми магічної діяльності, у яких Фрейя виступала покровителькою й вчителькою. Саме її образ створював для

жінок, особливо для волв та магічних практиків, простір соціального визнання та сакральної легітимації. Порівняльний аналіз Фрейї з іншими жіночими божествами дав змогу виявити універсальні мотиви (родючість, любов, влада над життям і смертю) та унікальні особливості скандинавського контексту – ту саму подвійність, поєднання еротичної та військової сфер, зв'язок із магією та потойбіччям. Окремим важливим етапом стала християнізація Скандинавії, у ході якої образ Фрейї був деміфологізований, частково демонізований або витіснений культом Богородиці. Цей процес спричинив трансформацію народних вірувань, однак не знищив їх повністю, елементи культу богині збереглися в обрядах, фольклорі та етнокультурних традиціях.

У третьому розділі було розглянуто сучасний матеріал, котрий засвідчив, що Фрейя не є статичним історичним явищем – її образ активно переосмислюється у XX–XXI століттях. У сучасних неоязичницьких рухах, зокрема в Асатру та Форн Сідрі, Фрейя повертається як центральна богиня жіночої сили, магії та природної енергії. У масовій культурі вона набуває нових інтерпретацій – від романтизованих героїнь до складних багатовимірних персонажів у коміксах, відеоіграх, серіалах та музичній культурі. Особливу увагу привертає її роль у феміністичних, езотеричних та екологічних рухах: Фрейя постає символом тілесної автономії, жіночої солідарності, емоційної свободи, зв'язку з природою та духовного самоусвідомлення. У жіночих спільнотах, ритуальних практиках та терапевтичних методиках образ богині стає інструментом особистісної трансформації та колективної самоідентифікації. Символіка Фрейї широко застосовується у візуальній культурі, маркує альтернативні моделі жіночності та сприяє формуванню нових форм культурної пам'яті.

Узагальнюючи результати, можна стверджувати, що культ Фрейї є прикладом тривалої культурної тяглості, що демонструє здатність міфологічних образів адаптуватися до зміни світоглядних, релігійних і соціальних умов. Фрейя уособлює не лише давньоскандинавську традицію, а й ширші

універсальні уявлення про жіночу силу, любов, смерть, свободу та початок. Її образ став полем культурної взаємодії між минулим і сучасністю, між академічною реконструкцією та живою духовною практикою. Вивчення культу Фрейї дозволяє глибше зрозуміти механізми формування міфологічної свідомості, символічні функції жіночих божеств у різних культурах та діалог давніх традицій із сучасною гуманітарною думкою. У цьому полягає не лише історико-релігієзнавча, а й культурно-антропологічна та соціальна значущість проведеної роботи.

Таким чином, проведене дослідження дозволяє зробити висновок, що культ богині Фрейї є багатовимірним феноменом, який виходить далеко за межі міфології вікінгів і перетворюється на важливий елемент сучасної культурної ідентичності, духовних практик та символічного репертуару західної цивілізації. Завдяки цьому Фрейя продовжує залишатися живим та актуальним образом, що здатний трансформуватися й відгукуватися на потреби нових епох.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Джерела:

1. Молодша Едда. Переклад В. Кривоніса: Київ, видавництво Жупанського, 2024. 528 с.
2. Плутарх. Ісіда та Осіріс. Переклад та примітки Н. Н. Трухіної. Київ, "УЦІММ-ПРЕС", 1996.
3. Сага про Егіля. Переклад В. Кривоніса: Київ, видавництво Жупанського, 2025. 360 с.
4. Снорри Стурлусон. Круг Земной. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкий, М. И. Стеблин-Каменский. 1980. 687 с.
5. Старша Едда. Переклад В. Кривоніса: Київ, видавництво Жупанського, 2022. 496 с.
6. Bellman, C.M., Nos 25 and nr 28 of the Fredman Epistles among other examples. Carl Mikael Bellman, 1962, Stockholm. URL : [https://imslp.org/wiki/Fredmans_epistlar_\(Bellman%2C_Carl_Michael\)](https://imslp.org/wiki/Fredmans_epistlar_(Bellman%2C_Carl_Michael)) (дата звернення: 19.10.2025)
7. Chiera E. Sumerian Religious Texts. Upland, 1924. N1, 167 p. URL: <https://archive.org/details/sumerianreligiou00chie> (дата звернення: 19.10.2025)
8. Hænsa-Thori's Saga. Translation into English by Eric V. Youngquist, 2002. URL : https://sagadb.org/haensna-thoris_saga.en2 (дата звернення 17.10.2025)
9. Homer and Hesiod. Hesiod, The Homeric Hymns, and Homericawith an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. URL: <https://www.gutenberg.org/files/348/348-h/348-h.htm> (дата звернення: 19.10.2025)
10. Kershaw N. Stories and Ballads of the Far Past: Translated From the Norse (Icelandic and Faroese) With Introductions and Notes (Classic Reprint): Forgotten Books, 2018. 266 p. URL:

<https://www.gutenberg.org/files/33471/33471-h/33471-h.htm> (дата звернення: 19.10.2025)

11. The Egil's Saga. Translation into English by W. C. Green, 1893. URL: https://sagadb.org/egils_saga.en (дата звернення: 19.10.2025)
12. The Laxdale Saga. translation into English by Muriel A. C., 1880. URL : https://sagadb.org/laxdaela_saga.en (дата звернення 17.10. 2025)
13. The Saga of Erik the Red. translation into English by J. Sephton, 1880. URL : https://sagadb.org/eiriks_saga_rauda.en (дата звернення 17.10. 2025)
14. The Saga of Tháttur the Sörli. Translated by Nora Kershaw. 1921 URL: <https://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/SORLATHA TTURKERSHAW.html> (дата звернення: 13.10.2025)
15. The Story of Burnt Njal. Translation into English by George W. DaSent, 1861. URL : https://sagadb.org/brennu-njals_saga.en (дата звернення 17.10. 2025)

Література:

16. Андрощук Ф. К. Осєберг. Київ : Laurus, 2017. 124 с. (URL: https://spadok.org.ua/books/androshchuk_f_oseberg_zagadki_korolevskogo_kurgana.pdf (дата звернення: 13.10.2025)
17. Воротняк, І. Сімейне життя ісландських жінок в епоху вікінгів (II). *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Історія*, (59), 2024. 156–169. URL: <https://hj.chnu.edu.ua/hj/article/view/299/299>. (дата звернення: 19.10.2025)
18. Воротняк, І. Сімейне життя ісландських жінок в епоху вікінгів (I). *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Історія*, (58), 2023. 159–170. URL: <https://hj.chnu.edu.ua/hj/article/view/317/316> (дата звернення: 19.10.2025)
19. Медведєва, Н.В. Теорія архетипів К.Г. Юнга та дослідження творчого сприймання. *Symbolic and archetypic in culture and social relations* *ymbolic and archetypic in culture and social relations: materials of the IV*

- international scientific materials of the IV international scientific conference on March 5–6, 2014. pp. 21-30. URL : <https://lib.iitta.gov.ua/7567/> (дата звернення: 28.04.2025)
20. Русаєва А. С. Культ Кібелі. *Археологія*, 1972, вип. 7, с. 34-45 URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Rusiaieva_Anna/Kult_Kibely_v_Olvii (дата звернення: 28.10.2025)
21. Boronsky Z. Never in Public: Women and Performance in Old Norse Literature. *The Journal of American Folklore*. 1999, №112 (443), pp. 6-39 URL: https://www.researchgate.net/publication/265478601_Never_in_Public_Women_and_Performance_in_Old_Norse_Literature (дата звернення: 13.10.2025)
22. Carr J. The Viking Saint: Olaf II of Norway. Barnsley: Pen & Sword Books, 2022. 188 p.
23. Davidson H. R. E. Gods and Myths of Northern Europe. Penguin Books, 1965. 256 p. URL: <https://archive.org/details/godsmythsofnorth0000davi> (дата звернення: 28.10.2025)
24. Davidson H. R. E. The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1943. 165 p. https://www.germanicmythology.com/scholarship/road_to_hel.pdf (дата звернення: 28.10.2025)
25. Doyle White E. The Goddess Frig: Reassessing an Anglo-Saxon Deity. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural* №3(2). 2014. pp. 284–310. URL: <https://www.jstor.org/stable/10.5325/preternature.3.2.0284> (дата звернення: 28.10.2025)

26. Frazer J.G. The Golden Bough. London, 1923. 781 p. URL: <https://www.gutenberg.org/files/41082/41082-pdf.pdf> (дата звернення: 29.10.2025)
27. Friðriksdóttir J. Valkyrie. The Women of the Viking World, London, Bloomsbury Academic, 2020, 272 p. URL: <https://dokumen.pub/valkyrie-the-women-of-the-viking-world-1788314778-9781788314770-1350230308-9781350230309-9781350137127.html> (дата звернення: 29.10.2025)
28. Friðriksdóttir J. Women's Weapons: A Re-Evaluation of Magic in the "Íslendingasögur. *Scandinavian Studies*. 2009, №81(4) pp. 409-436 URL: https://www.researchgate.net/publication/254181428_Women's_Weapons_A_ReEvaluation_of_Magic_in_the_Islandingasogur (дата звернення: 29.10.2025)
29. Friedlander J. THE MYTHOLOGY AND CULT OF FREYJA AND HER IMPORTANCE TO VIKING AGE WOMEN. *SCANDIA: JOURNAL OF MEDIEVAL NORSE STUDIES* №5, 2022. 88-107 p. URL : https://www.academia.edu/91289759/THE_MYTHOLOGY_AND_CULT_OF_FREYJA_AND_HER_IMPORTANCE_TO_VIKING_AGE_WOMEN_L_A_MITOLOG%C3%8DA_Y_EL_CULTO_DE_FREYJA_Y_SU_IMPORTANCIA_PARA_LAS_MUJERES_DE_LA_EDAD_VIKINGA (дата звернення: 29.10.2025)
30. Gaimster M. Vendel Period Bracteates on Gotland. Almqvist & Wiksell International. 1998, 314 p. URL : <https://en.pdfdrive.to/dl/vendel-period-bracteates-on-gotland-on-the-significance-of-germanic-art> (дата звернення: 13.10.2025)
31. Graslund A.-S. The material culture of Old Norse religion. *BRINK, Stefan. The Viking World*. Abingdon: Routledge, 2012, pp. 249-256 URL : https://www.academia.edu/13794544/Arqueologia_da_Religi%C3%A3o_N%C3%B3rdica_Antiga_Archaeology_of_Old_Norse_Religion_disciplina_do_PPGCR_UFPB (дата звернення: 13.10.2025)

32. Heffron Y. Inana/Ištar (goddess). *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*. Oracc and the UK Higher Education Academy, 2016. URL: <https://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/inanaitar/> (дата звернення: 15.05.2025)
33. Holck P. The Oseberg Ship Burial, Norway: New Thoughts On the Skeletons From the Grave Mound. *European Journal of Archaeology* №9(2–3), 2006, pp. 185–210 URL: https://www.researchgate.net/publication/237968995_The_Oseberg_Ship_Burial_Norway_New_Thoughts_On_the_Skeletons_From_the_Grave_Mound (дата звернення: 15.05.2025)
34. Hultgard A. The religion of the Vikings. *BRINK, Stefan. The Viking World*. Abingdon: Routledge, 2012, pp. 212–218 URL: https://www.researchgate.net/publication/397497089_The_religion_of_the_Vikings (дата звернення: 15.09.2025)
35. Jesch J. Women in the Viking age. Woodbridge, Suffolk ; Rochester, NY : Boydell Press, 1991. 239 p. URL : <https://olli.media.uconn.edu/wp-content/uploads/sites/306/2024/03/Women-in-the-Viking-Age.pdf> (дата звернення: 18.09.2025)
36. Kjartansson, G. Í. The Narrative Chronology of the Eddic Myths: Aligning the Poetic and Prose Edda. Guðbjörn Ívar Kjartansson, 2025 URL: https://www.academia.edu/143578997/The_Narrative_Chronology_of_the_Eddic_Myths_Aligning_the_Poetic_and_Prose_Edda (дата звернення: 27.09.2025)
37. Kramer S.N.. *Mythologies of the Ancient World*. Chicago, 1961, 480 p. URL: <https://archive.org/details/mythologiesofa00kram> (дата звернення: 26.10.2025)
38. Ljungqvist J. Mistresses of the Cult-Evidence of Female Cult Leaders from an archaeological Perspective. *Female Elites in Protohistoric Europe* №13–14, 2008, pp. 251–266. URL:

- https://www.academia.edu/3371439/Mistresses_of_the_cult_evidence_of_female_cult_leaders_from_an_archaeological_perspective (дата звернення: 14.10.2025)
39. Mircea Eliade. History of Religious Beliefs and Ideas. Volume I. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries, 1976. URL: https://eclass.asfa.gr/modules/document/file.php/AHT4113/%CE%94%CE%B9%CE%AC%CF%86%CE%BF%CF%81%CE%B1/1.%20Mircea_Eliade%20A%20History%20of%20Religious%20Ideas%20--%20From%20the%20Stone%20Age%20to%20the%20Eleusinian%20Mysteries.pdf (дата звернення: 13.05.2025)
40. Näsström B.M., Freyja, the Great Goddess of the North, University of 1995, URL: <https://scribd.com/document/488400402/Freyja-The-Great-Goddess-of-the-North-pdf> (дата звернення: 15.09.2025)
41. Näsström, B.M. O Mother of the Gods and Man. *Lund*, 1990, pp. 19—43. URL: https://www.academia.edu/71871086/Myth_Materiality_and_Lived_Religion_In_Merovingian_and_Viking_Scandinavia (дата звернення: 15.09.2025)
42. Neckel G. The traditions of the god Balder. Dortmund: Ruhfus, 1920. URL: <https://archive.org/details/baldurmistletoem00hodg> (дата звернення: 10.09.2025)
43. Oxley C. Að Hitta Skrímslið í Skoginum: Animal Shape-Shifting, Identity, and Exile in Old Norse Religion and World-View, 2019. URL: https://www.academia.edu/40766380/A%C3%B0_hitta_skr%C3%ADmsli%C3%B0_%C3%AD_skoginum_Animal_Shape_shifting_Identity_and_Exile_in_Old_Norse_Religion_and_World_view (дата звернення: 10.10.2025)
44. Prehal B. Freyja's Cats: Perspectives on Recent Viking Age Finds in Þegjandadalur North Iceland. URL: https://www.researchgate.net/publication/296697953_Freyja's_Cats_Perspect

[ives on Recent Viking Age Finds in THEgjandadalur North Iceland](#)

(дата звернення: 05.10.2025)

45. Price N. Sorcery and circumpolar traditions in Old Norse Belief. *BRINK, Stefan. The Viking World*. Abingdon: Routledge, 2012, pp. 244-248 URL: <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780203412770-40/sorcery-circumpolar-traditions-old-norse-belief-neil-price> (дата звернення: 09.10.2025)
46. Roesdahl E. *The Vikings*. London: Penguin, 1999. 368 p. URL: <https://archive.org/details/vikingsrevised00else> (дата звернення: 07.06.2025)
47. Ross M. C. Poetry on Christian Subjects. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Turnhout: Brepols, 2007. URL: <https://skaldic.ku.dk/q?p=skp/docs/doc/303> (дата звернення: 31.10.2025).
48. Sawyer B., Sawyer P. *Kings And Vikings Scandinavia And Europe A. D. 700-1100*. Methuen & Co. Press, 1982 URL: https://archive.org/stream/P.H.SawyerKingsAndVikingsScandinaviaAndEuropeA.D.7001100/P.H.%20Sawyer%20Kings%20and%20Vikings%20Scandinavia%20and%20Europe%20A.D.%20700-1100_djvu.txt (дата звернення: 13.10.2025).
49. Schulman J. K., *Make Me a Match: Motifs of Betrothal in the Sagas of the Icelanders*. *Scandinavian Studies*. Vol. 69, No. 3, 1997, pp. 296-321 URL: https://www.researchgate.net/publication/355460894_Health_Healing_and_the_Social_Body_in_Medieval_Iceland/fulltext/617189e1750da711ac6727b2/Health-Healing-and-the-Social-Body-in-Medieval-Iceland.pdf (дата звернення: 11.10.2025).
50. Simek R. *Dictionary of northern mythology*. Cambridge: Rochester, N.Y.: D.S. Brewer, 1993. 424 p. URL: <https://archive.org/details/dictionaryofnort0000sime> (дата звернення: 16.11.2025).

51. Ström A.V. Scandinavian belief in fate: A Comparison Between Pre-Christian and Post-Christian Times. 1967 URL: https://www.researchgate.net/publication/326886095_Scandinavian_belief_in_fate (дата звернення: 09.11.2025).
52. Turville-Petre E.O.G. Myth and Religion of the North. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964. 340 p. URL: https://ia800508.us.archive.org/34/items/TurvillePetreMythAndReligionOfTheNorth/Turville-Petre_Myth_and_Religion_of_the_North_text.pdf (дата звернення: 19.09.2025).
53. Van Vechten Carl. The Tiger in the House: A Cultural History. 1921, 452 p. URL: <https://archive.org/details/tigerinhouse01vanv> (дата звернення: 30.09.2025).
54. Vries J. de. The Study of Religion A Historical Approach. translated by Kees W. Boile. 1967. 260 p URL: <https://ru.scribd.com/document/396989722/Jan-de-Vries-The-Study-of-Religion-a-Historical-Approach> (дата звернення: 17.08.2025).
55. Winroth A. The Conversion of Scandinavia: Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe. New Haven; London: Yale University Press, 2012. 229 p. URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1nq59r> (дата звернення: 11.08.2025).
56. Wood I. The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400–1050. Harlow: Longman, 2001. 299 p. URL: <https://archive.org/details/missionarylifesa0000wood> (дата звернення: 03.08.2025).
57. Zori D. Viking Age Archaeology in Iceland: Mosfell Archaeological Project. Brepols Publishers, Turnhout, 2014. URL: https://www.researchgate.net/publication/269404308_Viking_Age_Archaeology_in_Iceland_Mosfell_Archaeological_Project (дата звернення: 05.09.2025).

Веб-сторінки:

58. "Бригади приходять і йдуть, а ми весь час тут". Як бійці місцевого батальйону тероборони боронять рідний Бахмут. Українська правда. URL: <https://tro.mil.gov.ua/brygady-pryhodyat-i-jdut-a-my-ves-chas-tut-yak-bijczy-misczevogo-bataljonu-teroborony-boronyat-ridnyj-bahmut/> (дата звернення: 13.11.2025).
59. Daughters of Freyja page. URL: <https://daughtersoffreyja.co.uk> (дата звернення: 13.11.2025)
60. Gardela L. Cross fragment MM 123 from Kirk Michael. 2016 URL : <https://www.worldtreeproject.org/document/2812> (дата звернення 08.09.2025)
61. Haines G. How Iceland recreated a Viking-age religion. BBC. URL: <https://www.bbc.com/travel/article/20190602-how-iceland-recreated-a-viking-age-religion> (дата звернення: 13.11.2025).
62. Kirk Michael Cross Slab (manx Cross 123). 3D-model. URL : <https://www.imuseum.im/search/collections/places/mnh-site-213602.html> (дата звернення 08.09.2025)
63. Pruitt S. What Was Life Like for Women in the Viking Age? History. URL : <https://www.history.com/articles/what-was-life-like-for-women-in-the-viking-age> (дата звернення 17.10. 2025)
64. The Irminsul 'títr Asatru Page. URL: <http://www.irminsul.org/> (дата звернення: 13.11.2025).
65. The Tháttur of Sörli. Translated by Nora Kershaw. 1921 URL: <https://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/SORLATHA TTURKERSHAW.html> (дата звернення: 13.10.2025)