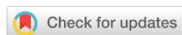


© 2025. Щеголев М. А.

Кумулятивный эффект в культуре



оригинальная статья

<https://elibrary.ru/rvxunt>

Кумулятивный эффект в культуре (на примере древнегерманской культуры)

Щеголев Максим Андреевич

Новосибирский государственный технический университет, Россия, Новосибирск

eLibrary Author SPIN: 3011-8194

<http://orcid.org/0009-0003-2207-7316>m.schegolev@corp.nstu.ru

Аннотация: Исследование посвящено изучению кумулятивного эффекта в культуре – механизма, обеспечивающего сохранение традиционных элементов в условиях социокультурных изменений. Актуальность исследования определяется необходимостью системного анализа устойчивости архаических форм в условиях динамики культурных процессов. Цель – разработать методологическую модель для анализа кумулятивного эффекта, выявив его структурно-функциональные характеристики и типы пережиточных форм на примере древнегерманской культуры. Методология основана на теории культурных пережитков (Э. Б. Тайлор), концепции синкретизма (А. Я. Гуревич, Ж. Дюмезиль), культурной памяти (Я. Ассман), теории мемов (Р. Докинз), а также семиотики культуры (Ю. М. Лотман). В работе применяются текстологический, историко-культурный, лингвистический анализ, семиотический и сравнительно-исторический методы. На основе анализа древнегерманских текстов выделяются 5 структурно-функциональных характеристик кумулятивного эффекта: темпоральность (лиминальность и преемственность), спациональность (сохранение сакральных пространств и топологическая преемственность), механизмы эффекта (ритуальность и формульность устной традиции), механизмы трансформации (синтез старого и нового и адаптация образов), последствия (культурная преемственность и усложнение концептов). Перспективы исследования связаны с адаптацией модели к другим культурам, выделением особенностей переходных периодов других ареалов, уточнением типологии пережиточных форм. Работа вносит вклад в теорию культурной эволюции, предлагая новый инструмент для изучения механизмов передачи культурных кодов.

Ключевые слова: кумулятивный эффект, культурная память, пережиточные формы, культурная преемственность, древнегерманская культура

Цитирование: Щеголев М. А. Кумулятивный эффект в культуре (на примере древнегерманской культуры). *СибСкрипт*. 2025. Т. 27. № 4. С. 631–643. <https://doi.org/10.21603/sibscript-2025-27-4-631-643>

Поступила в редакцию 21.04.2025. Принята после рецензирования 16.06.2025. Принята в печать 16.06.2025.

full article

Cumulative Effect in Culture: Old Germanic Culture

Maxim A. Schegolev

Novosibirsk State Technical University, Novosibirsk, Russia

eLibrary Author SPIN: 3011-8194

<http://orcid.org/0009-0003-2207-7316>m.schegolev@corp.nstu.ru

Abstract: The cumulative effect in culture is a mechanism that protects traditional elements from socio-cultural changes. To analyze the stability of archaic forms within cultural dynamics, the author developed a methodological model for analyzing the cumulative effect. The research revealed the structure, functions, and types of survivals in the Old Germanic culture. Methodologically, the research relied on the theory of cultural survivals (E. B. Tylor), the concept of syncretism (A. Ya. Gurevich, G. Dumézil), the theory of cultural memory (J. Assmann), the meme theory (R. Dawkins), and cultural semiotics (Yu. M. Lotman). A complex of textual,

<https://doi.org/10.21603/sibscript-2025-27-4-631-643>

631

historical, cultural, and linguistic analyses was combined with the semiotic method and the comparative historical method to be applied to Old Germanic texts. The experiment revealed five structural and functional characteristics of the cumulative effect: temporality (liminality and continuity), spatiality (preservation of sacred space and topological continuity), mechanisms of effect (ritualism and oral tradition formulae), mechanisms of transformation (synthesis of old and new and adaptation of images), and consequences (cultural continuity and complication of concepts). The model could be applied to other cultures with their transitional periods and survivals. The new tool for studying cultural code shifts contributes to the theory of cultural evolution.

Keywords: cumulative effect, cultural memory, survivals, cultural continuity, Old Germanic culture

Citation: Schegolev M. A. Cumulative Effect in Culture: Old Germanic Culture. *SibScript*, 2025, 27(4): 631–643. (In Russ.) <https://doi.org/10.21603/sibscript-2025-27-4-631-643>

Received 21 Apr 2025. Accepted after peer review 16 Jun 2025. Accepted for publication 16 Jun 2025.

Введение

Язык как семиотическая система соотносит означаемое (понятийное содержание) и означающее (типовое звучание и написание), включая план выражения (материальная сторона) и план содержания (информация). С. Г. Проскурин проводит параллели между семиотическими и биологическими процессами, отмечая их общую основу – моделирование [Проскурин 2024: 15, 43]. Человеческий мозг создает модели мира, а их носителями выступают мемы (по Р. Докинзу) – единицы культурной передачи, аналогичные генам. Эта идея перекликается с теорией двойной наследственности (Р. Бойд, П. Ричерсон), где культурная эволюция происходит через взаимодействие генетической и культурной систем, включая социальное обучение и кумулятивную адаптацию.

Кумулятивный эффект в культуре – это механизм аккумуляции, адаптации и трансформации традиционных элементов, обеспечивающий их сохранение в условиях социокультурных изменений [Проскурин, Центнер 2024: 141–142]. Идея кумулятивности отсылает к идее пережитков Э. Б. Тайлора – элементов культуры, утративших первоначальный смысл или функцию, но сохраняющихся в новых условиях в трансформированном виде). Исходя из исследования С. В. Глухова [Глухов 2022], следует отметить следующие типы пережиточных форм:

1. Юридический тип (сохранение архаичных правовых норм, таких как объявление войны или ограничение королевской власти в конституционных монархиях).

2. Технологический тип.

2.1. Технологический (использование луков и арбалетов на охоте, несмотря на наличие

более современных ружей; применение деревянных орудий труда в эпоху железа; использование булавы в Средние века, несмотря на наличие более совершенного оружия).

2.2. Бифуркационно-технологический (переходные формы технологий, такие как кельты (топоры) каменного века, которые могли бы развиваться иначе в альтернативных исторических условиях).

2.3. Сенильный (привычки пожилых людей использовать устаревшие технологии, например ручной ткацкий станок).

3. Символично-религиозный тип.

3.1. Анимистический (вера в привидения; одушевление природы в поэзии и литературе).

3.2. Анимальный (защита территории; ритуалы ухаживания; забота о потомстве).

3.3. Символический (оружие как символ королевской власти в парламенте или научных обществах).

4. Гносеологический тип (загадки и пословицы, которые в прошлом служили для передачи знаний и ориентации в мире).

5. Эстетический тип (сохранение древних практик украшения тела, таких как татуировки или макияж, в современных театральных представлениях).

6. Семиотико-ритуальный тип.

6.1. Двоеверческий (сочетание христианских и языческих практик, например оставление еды для умерших).

6.2. Ритуальный (сохранение древних погребальных обрядов, таких как сжигание бумажных денег для умерших в Китае или присутствие лошади на похоронах в Англии).

6.3. Лингвистический (сохранение анимистических верований в языке, таких как названия дней недели, связанных с языческими богами).

Эти типы отражают разнообразие культурных пережитков, которые сохраняются в современных обществах, несмотря на изменения в технологиях, верованиях и социальных структурах. В настоящей работе нас интересуют семиотико-ритуальные пережитки (двоеверческий, ритуальный и лингвистический типы).

Цель исследования – разработать методологическую модель для анализа кумулятивного эффекта, выявив его структурно-функциональные характеристики и типы пережиточных форм на примере древнегерманской культуры. Под последней понимается совокупность культурных, социальных, религиозных и мифологических элементов, характерных для германских племен в период с V в. до н.э. по XI в. н.э., включая их взаимодействие с соседними культурами (римской, кельтской, славянской) и последующую трансформацию в эпоху христианизации. Задачи:

- проанализировать ситуацию двоеверия в древнегерманской культуре;
- проанализировать древнегерманскую мифологию, ритуалы, поэзию, героические фигуры, символы;
- интегрируя подходы теории культурных пережитков, семиотики, меметики и культурной памяти, выделить пережиточные формы древнегерманской культуры.

Методы и материалы

Материалы исследования включают в себя мифологические и эпические тексты, дидактические и правовые произведения, археологические и прочие лингвистические свидетельства. Методы исследования: текстологический анализ, историко-культурный анализ, лингвистический анализ, семиотический и сравнительно-исторический методы.

Результаты

Двоеверие в древнегерманской традиции

Прежде чем перейти к конкретным примерам кумулятивного эффекта, необходимо обозначить ключевые сферы его проявления в древнегерманской культуре: мифологию, ритуалы, поэзию и семиотические системы. Эти элементы не существуют изолированно – их трансформация взаимосвязана, что и создает эффект культурного наложения.

Традиционно германские племена избегали писать на религиозные темы, древнейшие из доступных текстов относятся к периоду христианизации (с IV в.) [Polomé et al. 2006]. Исландские эпические тексты появились позже, примерно в XI в. Христианизация способствовала развитию интеллектуальных и духовных исканий, что привело к открытию монастырей и переводу Библии. Это позволило христианским верованиям смешаться с языческой культурой, что привело к периоду двоеверия.

Принятие христианства ознаменовало духовный сдвиг, кардинальную переоценку ценностей и фундаментальное изменение способов взаимодействия людей (как непосредственно с самими собой, так и с окружающими). Этот период, характеризующийся новым пониманием мира и его структуры, представляет собой благодатную почву для изучения лингвистических трансформаций. Данная ситуация не похожа на лиминальность В. Тэрнера [Тэрнер 1983], т.к. под последней понимается неопределенность ролей и установок в переходном периоде. Однако именно в условиях такой размытости границ между традицией и новацией проявляется кумулятивный эффект: элементы старой системы не исчезают, а адаптируются к новой, формируя гибридные формы. Таким образом, лиминальность не только создает условия для культурного синтеза, но и выступает катализатором кумуляции – механизма, обеспечивающего преемственность архаических элементов в изменившемся контексте. В период двоеверия сосуществуют и взаимодействуют две системы мировосприятия, границы между которыми оказываются стертыми, а сами системы не осознаются как изолированные и параллельно существующие в контрастном сопоставлении: традиционное и привычное еще не воспринимается как противостоящее новому, точно так же как и новое не мыслится альтернативой старому [Степанов, Проскурин 1993: 20].

Переход от устного хранения информации к письменному представляет культурную трансформацию. До появления письменной фиксации культурные знания опирались на механизмы, облегчающие запоминание и передачу. После принятия алфавитной письменности некоторые устоявшиеся устные традиции сохранялись, создавая двойственность: традиционные устные методы сосуществуют с новой письменной системой, действующей на основе различных принципов, но явно подверженной влиянию устных прецедентов (следовательно, ожидается

сохранение следов устной культуры) [Проскурин, Центнер 2024: 39].

Христианизация носила волнообразный характер: например, в Дании она заняла около 300 лет, а в Исландии произошла формально в 1000 г. н.э., но языческие практики сохранялись столетиями. Это объясняет вариативность кумулятивного эффекта в разных регионах.

Перейдем к основным доказательствам кумулятивности в контексте древнегерманской культуры.

Мифология и картина мира

Важным свидетельством является то, что сохраняется в связи с сильной устной традицией, например мифологические сюжеты и соответствующая им картина мира: деление на Асгард (верхний мир), Мидгард (средний мир) и Хельхейм (нижний мир) [Thysse 2022: 22]. Эти концепты, имеющие индоевропейские корни, передаются через устную традицию, а затем фиксируются в письменных источниках.

Образ мирового древа Иггдрасиль – общая идея специальных моделей индоевропейских культур:

*Þrjár rætr standa á þrjá vega undan aski Yggdrasils;
Hel býr und einni, annarri hrímþursar, þriðju
mennskir men –*

*Три корня растут на три стороны у ясеня
Иггдрасиль:*

*Хель под одним, под другим исполины и люди
под третьим¹ (перевод А. И. Корсуна).*

Мир представляется в виде дерева, а живые существа, как одушевленные, так и неодушевленные, находятся в определенных его частях: у ствола (представляющем средний мир), на вершине (представляющей верхний мир) или у корней (представляющих нижний мир).

*Ratatoskr heitir íkorni, er renna skal at aski
Yggdrasils, arnar orð
hann skal ofan bera ok segja Niðhöggi niðr.
Hirtir eru ok fjórir, þeir af hæfingar gaghalsir gnaga:
Dáinn ok Dvalinn, Duneyrr ok Duraprór.
Ormar fleiri liggja und aski Yggdrasils, en þat
of hyggi hverr ósviðra apa –*

*Рататоск белка резво снует по ясеню Иггдрасиль;
все речи орла спешит отнести она Ниðхёггу вниз.
И четыре оленя, рога запрокинув, гложут побеги:
Даин и Двалин, Дунейр и Дуратпрор.*

*Глупцу не понять, сколько ползает змей под ясе-
нем Иггдрасиль² (перевод А. И. Корсуна).*

Такая система классификации прослеживается в основных мифологических традициях не только Евразии, но и Америки. В шаманском мировоззрении мир делится по вертикали на три мира – верхний, нижний (или подземный) и средний [Серкин 2014]. Мировое древо заменяется представлением о космической реке. Однако и она все также проходит через три вертикальных мира: с неба через землю в нижний мир.

Образ Хельхейма, изначально связанный с языческими представлениями о загробном мире, после христианизации трансформируется в христианский ад, сохраняя при этом архаические черты [Thysse 2022]. В поэме «Сны Бальдра»³ Хельхейм описывается как мрачный подземный мир, управляемый богиней Хель (прагерм. *hallō – закрытое место, зал от праиндоевроп. *kel-, *kol- – покрывать, скрывать, хранить). После христианизации это понятие сливается с христианским адом (см. англ. hell), как показано в древнеанглийской книге «Бытие Б», где падение сатаны отражает наказание скандинавского Локи в Хельхейме – оба персонажа подвергаются подземным мучениям.

В «Прорицании вёльвы»:

*Þá kná Váli vígbönd snúa, heldr váru harðgöf höft
ór þörmum. Haft sá hon liggja und Hveralundi,
lægjarns líki Loka áþekkjan –*

*Сплел тогда Вали верные узы из кишок прочные
петли-оковы,*

*Пленника видела под Хвералюндом, зловерный
лик Локи проклятого⁴ (перевод*

Е. М. Мелетинского).

В книге «Бытие Б»:

*Then the Mighty grew anger-swollen, the Highest
Wielder of Heaven,
and threw that one from the high throne.
He had earned hatred from his Master, his grace*

¹ Речи Гримнира, 31. *Norræn Dýrð*. URL: <https://norroen.info/src/edda/grimnis/ru.html> (дата обращения: 11.04.2025).

² Там же, 32–34.

³ Сны Бальдра. *Norræn Dýrð*. URL: <https://norroen.info/src/edda/baldr/> (дата обращения: 11.04.2025).

⁴ Прорицание вёльвы, 34–35. *Norræn Dýrð*. URL: <https://norroen.info/src/edda/voluspa/ru2.html> (дата обращения: 11.04.2025).

he had forlorn,
and God grew angry in his heart. For that reason
he must seek the abyss
of terrible hell-torments, just as he struggled against
the Holder of Heaven.
He exiled him then from his favor and cast him into
hell,
into the deep chasm where he changed into a devil,
the enemy with all his allies⁵ –
Тогда Всемогуший, Верховный Властелин Небес,
преисполнился гнева
и сбросил того [ангела] с высокого трона.
Он заслужил ненависть своего Властителя,
утратил Его милость,
познал гнев Божий. По той причине он
устремился к бездне
ужасных адских мук, подобно тому, как он
стремился стать Владыкой Небес.
Господь лишил его Своей благосклонности
и бросил в ад,
в глубокую пропасть, где он превратился
в дьявола (перевод автора статьи).

Оба персонажа наказаны за мятеж (Локи – за убийство Бальдра, Сатана – за восстание против Бога), связаны в подземном мире (Локи – в пещере, Сатана – в аду) и испытывают вечные муки (Локи – от яда змеи, Сатана – от адского огня).

Миф о Рагнареке, сюжет гибели богов и последующего возрождения мира является ключевым в скандинавской мифологии. Этот миф, вероятно, имеет древние корни, но его детали и интерпретации менялись со временем: в христианскую эпоху Рагнарек стал ассоциироваться с апокалиптическими представлениями [Hultgård 1990]. «Прорицание вёльвы» описывает Рагнарек как циклическое разрушение и возрождение:

Bræðr munu berjask ok at bönum verðask, munu
systrungar sifjum spilla;
hart er í heimi, hórdómr mikill, skeggöld, skalmöld,
skildir ro klofnir,
vindöld, vargöld, áðr veröld steypisk; mun engi maðr
öðrum þyrma –
Брат будет биться с братом насмерть, нарушат

сестричи нравы рода;
мерзко в мире, нет меры блуду; век мечей, топо-
ров, теперь треснут щиты,
век ветра, век волка, пред света концом
ни один человек не щадит другого⁶ (перевод
Е. М. Мелетинского).

Более поздние исландские тексты, такие как «Эдда» Снорри Стурлусона, связывают Рагнарек с христианской эсхатологией – огонь Сурта в «Видении Гюльви» напоминает библейский Армагеддон:

Því næst slyngur Surtr eldi yfir jörðina ok brennir
allan heim –
Тогда Сурт мечет огонь на землю и сжигает весь
мир⁷ (перевод О. А. Смирницкой).

Откровение (20:9):
И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их
(Синодальный перевод).

«Новая земля» после Рагнарека также перекликается с Откровением («Видение Гюльви», 51, перевод О. А. Смирницкой):

Ok þá er hann sést meir um, þá stendr hann úti
á sléttum velli, sér þá enga höll ok enga borg –
Когда же он хорошенько осмотрелся, видит:
стоит он в чистом поле, и нет нигде ни палат,
ни города⁸ (перевод О. А. Смирницкой).

Откровение (21:1):
И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее
небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет
(Синодальный перевод).

Ритуалы

Мифологические представления воплощались в ритуальных практиках, которые становились механизмом передачи архаических элементов в новые эпохи. Ритуалы сохраняли и передавали культурную информацию. В древнегерманской культуре ритуалы (жертвоприношения, праздники, обряды) служили механизмом воспроизведения и закрепления мифологических и социальных норм. Ритуалы, связанные с культом плодородия, сохранялись даже после христианизации, трансформируясь в новые формы

⁵ Genesis A & B. URL: <https://oldenglishpoetry.camden.rutgers.edu/genesis-ab/> (accessed 11 Apr 2025).

⁶ Прорицание вёльвы, 45.

⁷ Видении Гюльви, 51. *Norræn Dýrð*. URL: <https://norroen.info/src/snorra/litmon/2.html> (дата обращения: 11.04.2025).

⁸ Там же, 51.

(например, праздники урожая) [Reichstätter 2022]. Эмоциональное повторение, характерное для ритуалов и устной традиции, также способствует кумулятивному эффекту. Так, повторение определенных формул сохраняется в древнеанглийских заговорах после принятия христианства [Laurin 2021].

К таким формулам относится фраза *Господи, благослови эту землю* в англосаксонском ритуале *Æcerbot* (оберег для плодородных полей), который включает в себя как христианские молитвы, так и языческую символику (ритуалы пахоты с подношениями):

*Erce, Erce, Erce, eorþan modor,
geunne þe se alwalda, ece drihten,
æscera wexendra and wridendra⁹ –
Эрке, Эрке, Эрке, мать Земная,
пусть Всемогуций, Вечный Господь дарует тебе
поля, растущие и процветающие (перевод
автора статьи).
Hal wes þu, folde, fira modor!
Beo þu growende on godes fæþme,
fodre gefylled firum to nytte¹⁰ –
Славься, Земля, мать людей!
Будь плодородной в объятиях Бога,
насыщенной пищей на благо людей (перевод
автора статьи).*

Так христианская молитва сочетается с языческим ритуалом вспашки, таким же образом германский *Ernstedankfest* (день урожая) был поглощен христианским праздником Михайлова дня.

Археологические находки (ритуальные ножи, чаши, амулеты) свидетельствуют о преемственности ритуальных практик [Simon 1973]. Эти предметы использовались в различных обрядах и передавались из поколения в поколение, сохраняя свою символическую функцию. Места, связанные с ритуальными практиками (святилища, капища, священные камни), продолжали использоваться даже после христианизации [Kleinhempel, Nicolaidis 2024]. Например, некоторые церкви были построены на местах древних языческих святилищ, что свидетельствует о преемственности сакральных пространств. Захоронения в ладье (например, в Осеберге, Норвегия, IX в. [Price 2022]) включают такие предметы, как повозки

и животные (языческий обычай). К более поздним захоронениям викингов добавляются кресты.

Ритуалы, связанные с переходом в другой социальный статус (например, инициация юношей в воины), играли важную роль в древнегерманской культуре. Некоторые элементы этих ритуалов сохранились в средневековых традициях (посвящение в рыцари или церемонии совершеннолетия). В древнегерманском обществе существовали воинские союзы (нем. *Männerbund*, праиндоевроп. *kóryos*), которые подчеркивали маскулинные ценности и передавали их из поколения в поколение [Mallory 2006].

Данные концептуализации феминного и маскулинного наследуются из общеиндоевропейской культуры: в палеоевропейской культуре, которая была индоевропеизирована, взяли верх индоевропейские элементы, а древнеевропейская часть сохранилась в качестве латентного течения. По мнению М. Гимбутас, «изменения прежде всего выразились в замене... умудренной теократии – воинственным патриархатом, общества полового равновесия – иерархией, где доминируют мужчины, религии хтонической богини – индоевропейским пантеоном небесных богов» [Гимбутас 2006: 444].

У женщин в древнегерманском обществе была ключевая роль в поддержании домашнего очага и воспитании детей (как и практически во всем индоевропейском ареале), они занимались ритуалами сельскохозяйственных циклов. Последние сохранялись на протяжении веков (благодарственные обряды, жертвоприношения, коллективные пиры). Языческие праздники, связанные с циклами природы (зимнее и летнее солнцестояние), трансформировались в христианские. Йоль (праздник зимнего солнцестояния) был адаптирован христианством (Рождество) – сохранились украшения деревьев, использование огня и дарение подарков [Parrу 2022].

Из «Саги об Инглингах»:

*В начале зимы надо было приносить жертвы
богам за урожайный год, в середине зимы –
за весеннее прорастание, а летом – за победу.
По всей Швеции люди платили Одину подать,
по деньге с человека, а он должен был защищать
страну и приносить жертвы за урожайный год¹¹
(перевод М. И. Стеблина-Каменского).*

⁹ Metrical Charm 1: To Restore Farmland, 14–16. URL: <http://www.oereader.ca/MCharm1.html> (accessed 11 Apr 2025).

¹⁰ Ibid., 30–31.

¹¹ Сага об Инглингах, VIII. *Norraen Dýrð*. URL: <https://norroen.info/src/konung/heimskringla/ynghlinga/ru.html> (дата обращения: 11.04.2025).

Позже этот обычай трансформировался в рождественские клятвы и застолья. Так и христианская Пасха вобрала в себя элементы древнегерманских весенних ритуалов, связанных с возрождением природы (праздник весеннего равноденствия). Например, символика яиц и кроликов (зайцев), связанная с плодородием, была интегрирована в пасхальные традиции [Sermon 2008]. При этом многие символы и ритуалы (например, использование огня, ритуальные танцы) сохранялись. Обряды, связанные с плодородием, сохраняли знаковые элементы (например, венки), даже когда их значение адаптировалось к христианскому контексту [Alvar 2011].

Дисаблот (жертвоприношение женским духам-дисам) сохранился в Швеции как Дистинген, февральский праздник, позже связанный со Сретением Господним. В «Саге об Олафе Святом»¹² видим, что насильственная христианизация вызывала сопротивление. В этом конфликте языческие обряды (жертвоприношения, культ предков, почитание Тора и Одина) сталкиваются с христианскими таинствами (крещение, месса, почитание креста). Женские культы демонстрируют кумуляцию через переосмысление: функции богини Фрейи, ассоциирующейся с плодородием, в христианскую эпоху частично перешли к Деве Марии – это видно в народных молитвах Скандинавии XIV–XV вв., где Мария именуется *защитницей урожая*.

В древнегерманской культуре деревья и рощи считались священными. Ритуалы, связанные с поклонением деревьям, сохранялись в виде народных обычаев (например, украшение деревьев или использование ветвей в праздничных обрядах). Ритуалы, связанные с почитанием предков, включали в себя жертвоприношения, поминальные пиры и возложение даров на могилы. Эти традиции продолжали существовать в виде народных обычаев (например, День всех святых).

С точки зрения теории двойной наследственности ритуальные практики демонстрируют культурную наследственность – аккумуляцию (где каждый новый слой не заменяет полностью предыдущий, а интегрируется в существующую систему) и обучаемость (формульность заговоров облегчает их передачу, снижая «мутацию» содержания).

Поэзия

Ритуалы, будучи действиями, требовали вербального сопровождения. Данная особенность приводит к роли устной традиции и поэзии, где кумулятивный эффект проявлялся особенно ярко благодаря формульности и аллитерации. Устная традиция, включающая сказительство, песни и поэзию, была важным механизмом передачи ритуальных знаний. Древнегерманские эпические поэмы (например, «Беовульф») содержат описания ритуалов и обычаев, которые передавались из поколения в поколение. Эти тексты служили не только развлечением, но и способом сохранения культурных норм и ценностей.

Ритуалы, связанные с магией и заклинаниями, также сохранялись в устной традиции. «Мерзебургские заклинания» содержат элементы ритуальных практик, которые продолжали использоваться даже после христианизации.

«Второе Мерзебургское заклинание»:

*thu biguolen Uuodan, sô he uuola conda:
sôse benrenkî, sôse bluotrenkî, sôse lidirenkî*¹³ –

*По силе умения вы молитесь Водану,
кости заклиная, и кровь, и конечности* (перевод автора статьи).

Второе заклинание призывает Водана (Одина), чтобы исцелить вывихнутую кость лошади. Хотя «Мерзебургские заклинания» считаются языческими по содержанию, их запись в христианском монастыре ставит вопрос о степени редактур. Дискуссионной остается также, например, трактовка имени *Водан* – был ли он уже периферийным персонажем или сохранял сакральный статус [Nauck 1987].

Древнегерманская поэзия построена на аллитерации, что является характерной чертой устной традиции. Аллитерационный стих облегчал запоминание и передачу текстов, что способствовало сохранению и накоплению культурной информации. Впоследствии аллитерация переходит в письменные источники [Nizomova 2021]. В древнеанглийской поэме «Видение креста» используется аллитеративный стих, описывающий крест Христа как героическое дерево, сочетающее германский стиль с христианской теологией:

¹² Сага об Олафе Святом. *Norræn Dýrð*. URL: <https://norroen.info/src/konung/heimskringla/olaf-helg/ru.html> (дата обращения: 11.04.2025).

¹³ Мерзебургские заклинания. *Norræn Dýrð*. URL: <https://norroen.info/src/other/merseburger/transcr.html> (дата обращения: 11.04.2025).

*Hwæt! Ic swefna cyst secgan wylle... –
Слушайте! Я расскажу о лучшем из снов...*

Ранние рунические надписи (например, на камнях или предметах быта) демонстрируют, как устная традиция постепенно фиксировалась в письменной форме. Руны использовались не только для практических целей, но и для сохранения ритуальных и магических знаний. В том числе и аутореферентность указывает на переходный от дописьменной культуры период – это «говорящие» предметы, т.е. делающие ссылку сами на себя. Пишущий заявляет о себе в создаваемом тексте, называет себя без видимой необходимости, например, *Мюридах меня сделал* (изготовил) [Центнер 2008: 177]. По мнению А. С. Центнер, в устной культуре субъект речи и ситуация общения неотделимы друг от друга, поэтому субъект присутствует в речи и в ранних письменных памятниках необходим для того, чтобы надписи выполняли свою функцию – доносили информацию, читались.

Герои

Герои языческой мифологии (например, Сигурд-Зигфрид) трансформировались в героев христианских легенд и саг. Их подвиги и символика (например, меч как символ власти и защиты) сохранялись, но приобретали новые значения в христианском контексте. Многие святые в христианской традиции переняли функции языческих божеств. Так, святой Олаф в Скандинавии стал ассоциироваться с воинской доблестью и защитой, что соответствует архаическим маскулинным идеалам [Dragnea 2020].

Языческий бог Вотан (Один) в заговорах играет вспомогательную роль (основную роль играет бог), Вотана также включают в англосаксонские королевские родословные, некоторые из которых даже восходят к Адаму («Церковная история народа англов», кн. 1, гл. XV [Sellar 1907]).

Иисус изображается в виде воина или Одина, повелителя асов [Russell 1994]. В «Заклинании Девяти трав» говорится:

*þa pyrte gesceop pitig drihten
halig on heofonum, þa he hongode¹⁴ –
Они были созданы мудрым Господом,
святым на небесах, когда Он висел* (перевод автора статьи).

Эти строки перекликаются с «Речами Высокого»: *Знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей, пронзенный копьем, посвященный Одину, в жертву себе же, на дереве том, чьи корни сокрыты в недрах неведомых¹⁵* (перевод А. И. Корсуна).

Оба сюжета, самопожертвование ради мудрости (Один) и спасения (Христос), демонстрируют синтез языческого и христианского мировоззрений. Древнеанглийская руническая поэма переосмысливает руны как дары Бога, сопоставляя испытания Одина с распятием Христа.

Аналогичные процессы наблюдались в славянской культуре: культ Перуна трансформировался в почитание Ильи-Пророка, а ритуалы весеннего равноденствия – в христианскую Масленицу [Топоров 1995]. Однако в германской традиции акцент на формульность устной поэзии создал уникальный механизм кумуляции.

Переход в загробный мир сопровождался определенными ритуалами и символами (например, погребальные корабли, курганы). В христианской культуре эти символы трансформировались (например, использование креста на могилах), но сохранили свою функцию обозначения перехода в иной мир [Price 2022]. Валькирии, которые в языческой традиции сопровождали павших воинов в Вальхаллу, трансформировались в христианских легендах в ангелов, сопровождающих души в рай. Эльфы и другие существа (из-за невидимости и необходимости их заклинать) приобрели новое значение в христианском мировоззрении и были адаптированы в виде демонов из-за сходства с идеей одержимости, а также для христианской адаптации в дихотомии добра и зла [Laurin 2021: 8].

Семиотика

Кумулятивный эффект также проявляется в семиотических системах – в переходные периоды происходит синтез старых и новых семиотических кодов. Как было указано, мировое древо как символ трансформируется в христианский крест, сохраняя при этом свою символическую функцию связи между мирами [Bintley 2024].

¹⁴ Nigon Wyrta Galdor. *Mimisbrunnr.info*. URL: <https://www.mimisbrunnr.info/nigon-wyrta-galdor> (accessed 11 Apr 2025).

¹⁵ Речи Высокого. *Norræn Dýrð*. URL: <https://norroen.info/src/edda/havamal/ru.html> (дата обращения: 11.04.2025).

Семантические сдвиги в языке отражают кумуляцию: например, прагерманское *ansuz* (божество) дало *ás* в древнескандинавском (с положительной коннотацией), но в древнеанглийском *ōs* стало означать языческого идола с негативным оттенком после христианизации.

Руны, изначально использовавшиеся как магические символы и знаки для письма, сохраняли свою семиотическую значимость: например, руна Альгиз (Y), связанная с защитой и связью с божественным, продолжала использоваться в христианском контексте как символ духовной защиты [Dahmer 2019]. На рунических камнях, которые стали активно устанавливаться в эпоху христианизации, часто сочетаются языческие и христианские символы.

Надпись на камне из Еллинга (Дания, X в.):

Haraltr kunukr bath kaurua kubl thausi aft kurm fathur sin auk aft thaurui muthur sina sa haraltr ias sar uan tanmaurk ala auk nuruiak auk tani karthi kristna –

Король Харальд велел поставить этот камень в честь Горма, отца своего, и Тюры, матери своей. Тот Харальд, что всю Данию и Норвегию покорил и крестил датчан (перевод автора статьи).

Здесь крест соседствует с рунической надписью и эмблемой Ермунгандом, что свидетельствует о синтезе старых и новых семиотических кодов. В древнегерманской культуре изображения волков, змей, орлов имели символическую нагрузку, связанную с мифологией и космологией. Эти образы сохранялись и трансформировались в христианскую эпоху. Например, змея, которая в язычестве могла символизировать хаос или защиту, в христианстве стала ассоциироваться с грехом [Lenders, Janssen 2014]. Дракон как мифологический персонаж символизировал хаос и силы тьмы в языческой традиции. В христианской культуре он трансформировался в символ зла (например, в «Беовульфе»), но при этом сохранил свою связь с архаическими представлениями о борьбе добра и зла.

Места, которые считались священными в языческой традиции (например, рощи, источники, камни), часто сохраняли свою значимость и после христианизации. На этих местах строились церкви или устанавливались кресты, что демонстрирует синтез

старых и новых семиотических кодов. Археология подтверждает преемственность ритуальных мест: языческий храм Уппсалы VIII в. (описанный Адамом Бременским) был заменен церковью в XII в., но это место сохранило свою роль места собраний, а ориентация по сторонам света осталась неизменной [Price 2019]. Аналогично рунические камни X–XI вв. (Еллинг, Дания) сочетают кресты и изображения Йормунганда, демонстрируя синтез символов.

В языческой традиции ограждение сакрального пространства (например, с помощью камней или деревянных конструкций) имело символический смысл. В христианской культуре эта практика трансформировалась в ограждение церковных дворов или кладбищ, сохраняя функцию обозначения священного пространства [Kleinhempel, Nicolaides 2024].

В древнегерманской культуре цвета имели символическую нагрузку. Например, белый цвет ассоциировался с чистотой и святостью, а красный – с жизнью, войной и жертвой. Эти значения сохранялись и в христианской культуре, где белый стал символом невинности, а красный – мученичества. В христианских рукописях и декоре церквей продолжала использоваться семиотика цвета, унаследованная из языческой традиции [Lenders, Janssen 2014]. В Линдисфарнских евангелиях (VIII в.) красный цвет (языческая жизненная сила) используется для обозначения крови Христа, а белый (чистота) – ангелов. Цвета в «Линдисфарнских Евангелиях»: *Кровь Христа – красная, как жизнь, ангелы – белые, как свет небес* (перевод автора статьи).

Числа (три, девять [Laurin 2021: 3], двенадцать) имели сакральное значение в языческой традиции: например, девять миров в скандинавской мифологии [Lindow 2001] или количество трав в «Заклинании Девяти трав»: *Das VIII [m]agon pið nýgon attrum*¹⁶ – *Принимаю эти девять трав против девяти летучих ядов* (перевод автора статьи).

Эти числа сохранили свою значимость в христианской культуре (триединство Бога, двенадцать апостолов). Семиотика чисел продолжала использоваться в христианских ритуалах и архитектуре (например, три апсиды в церквях) [Hutton 1991]. В христианских версиях текстов заговоров (например, в «Лакнунге») девятка становится Троицей в квадрате (3 × 3).

Расстановка четырех тотемов любого рода по углам прямоугольного пространства возникла

¹⁶ Nigon Wyrta Galdor...

в языческом мировоззрении, а после принятия христианства начала связываться с четырьмя апостолами. В «Проповедях Коттона»¹⁷: *Как четыре столба держат дом, так четверо евангелистов держат Церковь* (перевод автора статьи).

Представление о могущественных символах на четырех углах было переосмыслено и стало частью мировоззрения англосаксов-христиан [Laurin 2021: 10]. Четыре стороны – это еще и крест:

Mid þam ðe hí andwyrdon, "Amen," þa wearð eall seo untrume menig gehæled: and ðær com ða fleogende Godes engel scinende swa swa sunne, and fleah geond ða feower hwemmas þæs temples, and agrof mid his fingre rode-tacn on ðam fyðerscytum stánum, and cwæð, "Se God ðe me sende cwæð, Þæt swa swa ðas untruman synd gehælede fram eallum coðum, swa he geclænsode þis templ fram þæs deofles fulnyssum, ðone ðe se apostol het to westene gewitan. And God bebead me þæt ic ðone deofol eowrum gesihðum ær æteowige. Ne beo ge afyrhte þurh his gesihðe, ac tearciað rode-tacen on eowrum foreheafdum, and ælc yfel gewit fram eow"¹⁸ –

И когда они отвечали: «Аминь», все множество больных исцелилось. И тогда явился летящий ангел Божий, сияющий, как солнце, и облетел четыре угла храма, и начертал перстом своим знамение креста на четырёхугольных камнях, и сказал: «Бог, пославший меня, сказал: "Как эти больные исцелились от всех недугов, так Он очистил этот храм от скверны дьявола, которого апостол повелел уйти в пустыню". И Бог повелел мне явить вам дьявола перед вашими глазами. Не бойтесь, увидев его, но начертайте знамение креста на челах ваших, и всё зло отступит от вас» (перевод автора статьи).

Обсуждение

Древнегерманская культура демонстрирует кумулятивный эффект через преобладание концептов. Данный эффект также усиливался и социальными изменениями: переход от племенных вождей

к королям требовал легитимации власти через синтез символов (молот Тора переходит в крест на монетах Кнуда Великого). Экономическая стабильность также играла роль – аграрные ритуалы сохранялись дольше в регионах с устойчивым земледелием.

Интерпретация языческих элементов осложнена тем, что большинство текстов (например, «Эдды») записаны христианскими авторами. Это создает риск ретроспективной проекции – приписывания архаическим концептам более поздних смыслов. Для минимизации искажений мы опираемся на археологические данные и сравнительный анализ с другими индоевропейскими традициями.

Важно отметить, что сходные с кумулятивным эффектом явления изучались в рамках антропологии (пережитки, синкретизм), лингвистики (персистенция) и семиотики (мемы, культурная память). Так, в религиоведении и антропологии синкретизмом называется слияние разных традиций (например, язычества и христианства). Термин применяется и к германскому двоеверию (А. Я. Гуревич [Гуревич 2007], Ж. Дюмезиль). Я. Ассман вводит понятие *культурной памяти* как механизма передачи и трансформации традиций [Ассман 2004]. Кумулятивность можно рассматривать как ее частный случай – накопление и адаптацию элементов.

Кумулятивный эффект отличается от синкретизма постепенным наслоением. В отличие от понятия культурной памяти, понятие кумулятивного эффекта подчеркивает механизмы передачи (ритуалы, формулы), а не только содержание. Персистенция же описывает сохранение элементов, но не их трансформацию.

С точки зрения теории двойной наследственности устойчивость двоеверия объясняется через когнитивный диссонанс (конфликт между новыми и устоявшимися схемами разрешается их гибридизацией), социальную полезность (ритуалы, связанные с сельскохозяйственными циклами, сохраняются благодаря практической значимости), эффект частотно-зависимого отбора (чем больше людей практикуют синкретичные обряды, тем выше их легитимность, например, культ святых-«заместителей» богов). Трансформация языческих

¹⁷ Chrysostom J. The homilies of S. John Chrysostom on the Epistles of St. Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians. Oxford: J. H. Parker; L.: J. G. F. and J. Rivington, 1843. 558 p. URL: <https://archive.org/details/homiliesofjohnc14john/page/n1/mode/2up> (accessed 11 Apr 2025).

¹⁸ Aelfric. The homilies of the Anglo-Saxon church [microform]: the first part containing the Sermones catholici, or Homilies of Aelfric in the original Anglo-Saxon. L.: Printed for the Aelfric Society, 1844. 614 p. URL: <https://www.gutenberg.org/files/38334/38334-h/38334-h.htm> (accessed 11 Apr 2025).

героев в христианских святых иллюстрирует коэволюцию смыслов на генетическом уровне (архетип защитника Одина, переходящего в св. Олафа, соответствует универсальной человеческой потребности в безопасности) и на культурном (нарративы о героях адаптируются к доминирующей идеологии, сохраняя базовую структуру).

Основываясь на понимании кумулятивного эффекта С. Г. Проскуриным [Проскурин, Центнер 2024: 141–142] и отталкиваясь от классификации В. Тэрнера, который выделяет в качестве структурно-функциональных характеристик переходных периодов лиминальность (переходные состояния), коммунитас (сообщество, объединенное ритуалами) и структуру (устойчивые культурные формы) [Тэрнер 1983: 170], а также семиотической классификации культуры Ю. М. Лотмана, формирующейся из пространства (сакральные места, топография), времени (исторические периоды, преемственность), символов (синтез старых и новых кодов) и текстов (формульность, ритуалы как тексты) [Лотман 2002], мы формируем структурно-функциональные характеристики кумулятивного эффекта (на примере древнегерманской традиции):

1. Темпоральная характеристика: переходный характер периода действия эффекта (лиминальность) и преемственность (сквозь поколения).
2. Спациальная характеристика: сохранение сакральных пространств (места, имеющие сакральное значение, продолжают использоваться, даже если их символика трансформируется) и топологическая преемственность (картины мира).
3. Механизмы эффекта: ритуальность (как способ передачи культурных кодов) и формульность (устной традиции).
4. Механизмы трансформации: синтез старого и нового (взаимная интеграция старых и новых элементов, что приводит к созданию гибридных форм) и адаптация образов (мифологические и ритуальные образы адаптируются к новым культурным условиям, сохраняя при этом архаические черты).
5. Последствия: культурная преемственность (сохранение и передача культурных кодов через мифы, ритуалы и символы, что обеспечивает устойчивость культуры) и усложнение культурных концептов (аккумуляция).

Данная схема позволяет систематизировать проявления кумулятивного эффекта в древнегерманской культуре, выделяя ключевые аспекты его функционирования.

Заключение

Кумулятивный эффект проявляется как механизм культурной динамики, обеспечивающий устойчивость традиции даже в условиях глубоких идеологических трансформаций. Этот процесс не сводится к простому наслоению старых и новых элементов, а предполагает их сложное взаимодействие, ведущее к формированию новых гибридных форм. Кумулятивный эффект не ограничился Средневековьем: в XIX в. романтики (например, Р. Вагнер) реконструировали германское наследие, смешивая подлинные архаические элементы с современными им идеями. Это показывает, что механизм кумуляции работает даже в условиях сознательного мифотворчества.

Научная новизна заключается в разработанной структурно-функциональной модели анализа кумулятивного эффекта в культуре, включающей пять ключевых характеристик (темпоральность, спациальность, механизмы эффекта, механизмы трансформации, последствия), а также в уточнении типологии пережиточных форм (на основе классификации С. В. Глухова выделены и детализированы семиотико-ритуальные пережитки в древнегерманской культуре; показано, как эти формы адаптируются в условиях христианизации, формируя гибридные культурные комплексы).

Дальнейшее изучение кумулятивного эффекта (по предложенной модели) может быть направлено на сравнительный анализ аналогичных процессов в других культурах (например, славянской или кельтской); исследование роли письменности в закреплении и трансформации устных традиций; применение методов цифровой гуманитаристики для выявления закономерностей в передаче культурных кодов.

Конфликт интересов: Автор заявил об отсутствии потенциальных конфликтов интересов в отношении исследования, авторства и / или публикации данной статьи.

Conflict of interests: The author declared no potential conflict of interests regarding the research, authorship, and / or publication of this article.

Литература / References

- Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: ЯСК, 2004. 368 с. [Assmann J. *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Moscow: IaSK, 2004, 368. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/qovtzi>
- Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. 572 с. [Gimbutas M. *The civilization of the goddess: The world of Old Europe*. Moscow: ROSSPEN, 2006, 572. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/qtzdgp>
- Глухов С. В. Культурные пережитки Э. Б. Тайлора: попытка классификации. *Вестник культурологии*. 2022. № 4. С. 10–25. [Glukhov S. V. The survivals of E. B. Tylor: An attempt at classification. *Vestnik kulturologii*, 2022, (4): 10–25. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/qgyjri>
- Гуревич А. Я. Избранные труды. Средневековый мир. СПб.: СПбГУ, 2007. 560 с. [Gurevich A. Ya. *Selected works. The Medieval world*. St. Petersburg: SPbSU, 2007, 560. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/iurmcn>
- Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Акад. проект, 2002. 544 с. [Lotman Yu. M. *Articles on the semiotics of culture and art*. St. Petersburg: Akad. Proekt, 2002, 544. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/cvzqxf>
- Проскурин С. Г. Семиотика. Язык, культура, право. 2-е изд., стер. СПб.: Лань, 2024. 252 с. [Proskurin S. G. *Semiotics. Language, culture, and law*. 2nd ed. St. Petersburg: Lan, 2024, 252. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/kjnfns>
- Проскурин С. Г., Центнер А. С. Историческая семиотика. К предыстории письменной культуры. 3-е изд., перераб. и доп. СПб.: Лань, 2024. 196 с. [Proskurin S. G., Tsentner A. S. *Historical semiotics. To the prehistory of written culture*. St. Petersburg: Lan, 2024, 196. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/mdzjps>
- Серкин В. П. Специфика образа мира и образа жизни шамана: модели для понимания. *Образы, традиции и культура межнационального мира и согласия*, науч. ред. А. Д. Карнышев. Иркутск: ИГУ, 2014. С. 197–225. [Serkin V. P. Specifics of the image of peace and lifestyle shaman. *Images, traditions, and culture of interethnic peace and harmony*, ed. Karnyshev A. D. Irkutsk: ISU, 2014, 197–225. (In Russ.)]
- Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. М.: Наука, 1993. 158 с. [Stepanov Yu. S., Proskurin S. G. *Constants of world culture. Alphabets and alphabetic texts during the period of dual faith*. Moscow: Nauka, 1993, 158. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/tstthf>
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с. [Turner V. *Symbol and ritual*. Moscow: Nauka, 1983, 277. (In Russ.)]
- Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995. 873 с. [Toporov V. N. *Sanctity and Saints in Russian spiritual culture. Vol. 1. The first century of Christianity in Russia*. Moscow: Gnozis, 1995, 873. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/uflmer>
- Центнер А. С. Семиотический анализ явления «аутореферентности» и типология критериев устного в письменном. *Сибирский филологический журнал*. 2008. № 2. С. 176–181. [Tsentner A. S. Semiotic analysis of the phenomenon of autoreference and typology of criteria of the oral in the written. *Sibirskii Filologicheskii Zhurnal*, 2008, (2): 176–181. (In Russ.)] <https://elibrary.ru/jvhvjri>
- Alvar J. Paganism and Christianity during the 4th century: Crossed influences. *New Perspectives on Late Antiquity*, ed. Hernandez de la Fuente D. Cambridge, 2011, 40–55.
- Bintley M. D. J. Trees of life in Old English and Old Norse literatures. *Sacra Silva: Bosco E Religione Tra Tarda Antichità E Medioevo*, eds. Carta F., Michetti R., Noce C. Rome: Viella, 2024, 81–98.
- Dahmer A. Pagans, Nazis, Gaels, and the Algiz Rune: Addressing questions of historical inaccuracy, cultural appropriation, and the arguable use of hate symbols at the festivals of Edinburgh's Beltane Fire Society. *Temenos-Nordic Journal for the Study of Religion*, 2019, 55(1): 137–155. <https://doi.org/10.33356/temenos.83429>
- Dragnea M. The Cult of St. Olaf in the Latin and Greek churches between the eleventh and twelfth centuries. *Hiperboreea*, 2020, 7(2): 144–166. <http://dx.doi.org/10.5325/hiperboreea.7.2.0144>
- Hauck K. Die religionsgeographische Zweiteilung des frühmittelalterlichen Europas im Spiegel der Bilder seiner Gottheiten. *Fornvännen*, 1987, 82: 161–183.
- Hultgård A. Old Scandinavian and Christian eschatology. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 1990, 13: 344–357. <https://doi.org/10.30674/scripta.67184>
- Hutton R. *The pagan religions of the ancient British isles: Their nature and legacy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991, 422.
- Kleinhempel U. R., Nicolaides A. Sacred sites, identity, and resilience-on the retrieval of collective and historic identity across religious and cultural difference. *Pharos Journal of Theology*, 2024, 105(1): 1–12.

- Laurin A. The Christian intergration of pagan elements in Anglosaxon charms. *Historia Nova*, 2021, 3(1): 1–11.
- Lenders H. R., Janssen I. A. The grass snake and the Basilisk: From pre-christian protective house God to the antichrist. *Environment and History*, 2014, 20(3): 319–346.
- Lindow J. *Norse mythology: A guide to gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford University Press, 2001, 384.
- Mallory J. P. Indo-European warfare. *Journal of Conflict Archaeology*, 2006, 2(1): 77–98. <https://doi.org/10.1163/157407706778942312>
- Nizomova Z. Alliteration as a special stylistic technique. *Mental Enlightenment Scientific-Methodological Journal*, 2021, (5): 244–253.
- Parry N. *How Christmas became Christmas: The pagan and christian origins of the beloved holiday*. McFarland, 2022, 260.
- Polomé, E. C., Fee C. R., Leeming D. V. *Germanic mythology. The Oxford companion to world mythology*. Oxford University Press, 2006, 469.
- Price N. Performing the Vikings: From Edda to Oseberg. *Religionsvidenskabeligt tidsskrift*, 2022, 74: 63–88.
- Price N. *The Viking way: Religion and war in Late Iron Age Scandinavia*. Oxbow Books, 2019, 432.
- Reichstäter J. How Northern European pagans became Christians: A typology of reasons for acceptance of baptism in medieval and modern literary sources. *The Pomegranate*, 2022, 24(2): 160–192. <https://doi.org/10.1558/pome.21455>
- Russell J. C. *The Germanization of early medieval Christianity. A sociohistorical approach to religious transformation*. N. Y.-Oxford: Oxford University Press, 1994, 258.
- Sellar A. M. *Bede's ecclesiastical history of England. A revised translation with introduction, life, and notes*. L.: George Bell and Sons, 1907. URL: <https://www.gutenberg.org/files/38326/38326-h/38326-h.html> (accessed 11 Apr 2025).
- Sermon R. From Easter to Ostara: The reinvention of a pagan goddess? *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 2008, 1(3): 331–344. <https://doi.org/10.2752/175169708X329372>
- Simon M. Early Christianity and pagan thought: Confluences and conflicts. *Religious Studies*, 1973, 9(4): 385–399.
- Thysse A. Men and trolls: A discussion of race and the depiction of the Sámi in the Hrafnistumannasögur. *Scandinavian-Canadian studies. Études scandinaves au Canada*, 2022, 29: 1–28. <https://doi.org/10.29173/scancan221>