

## ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ

ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ХРИСТИАНСКИХ ОБРАЗОВ  
В РАМКАХ ГЕРМАНСКИХ КУЛЬТУР VIII-X ВЕКОВ*М.В. Домский*

Пермский государственный университет, 614990, Пермь, ул.Букирева, 15

*Рассматривается вопрос о трансформации христианского вероучения в германской среде. Основным источником исследования являются памятники германской поэзии VIII – X вв.*

В работе предпринята попытка выявления локальных особенностей христианства в германском мире, в частности, особенностей усвоения и прочтения основных христианских образов при переводе соответствующих им понятий на германские наречия. Тип отображения окружающего мира, присущий германским обществам на рассматриваемой стадии развития, может быть обозначен как «мифопоэтическое» или «мифологическое» сознание. Такое определение дается, чтобы подчеркнуть общий образный характер мифологического и художественного видения мира: мифологическое сознание оперирует скорее образами, чем понятиями<sup>1</sup>. В число этих образов входят рассматриваемые «Спаситель», «Господь», «ад» – наглядные образы, создающие остов мировосприятия верующего человека. Отличия варварского прочтения христианских образов также подчеркиваются степенью укорененности и распространения этих образов в данной системе верований.

Названные имена, как и всякие мифологические имена, обладают прозрачной внутренней формой и обычно описывают своего носителя по присущим ему свойствам или функциям, составляя целостную его характеристику. В системе мифа действует поэтический принцип «неотделимости имени от соответствующего воплощения божества», четко проявляющийся в эдических мифологических номинациях<sup>2</sup>. Поэтому кажется необходимым дать толкование «ценностного значения оттенка», присущего сакральному слову<sup>3</sup>.

Зависимость религии от языка сложна для восприятия и объяснения; она не является прямой и определенной. Однако очень часто «заветные смыслы» оказывались неотделимыми от тех слов, с помощью которых они были впервые выражены. Поэтому принято говорить о наличии внутренней зависимости «заветных смыслов» от своих языковых форм. В связи с

этим в истории религии вопрос языка часто становился жизненно важным. Перевод Писания на новые языки нередко приводил не к распространению учения, а к его видоизменению. Язык оказывался способным быть предпосылкой и формой проявления религиозных противоречий, что в конечном счете вело к изменениям в содержании «заветных смыслов». В основе этой связи языка и религии лежит не случайность или недоразумение архаического сознания. Дело в том, что религия – это область повышенного внимания к слову<sup>4</sup>, или «тотальная герменевтика» (М. Элиаде)<sup>5</sup>. Это с неизбежностью порождало конфликты в церковной среде. Так, часть западного епископата была настроена против перевода священных текстов на варварские наречия; подобные же настроения коснулись миссии Кирилла и Мефодия.

Однако церковные деятели из числа участников придворного кружка Карла Великого (а они в массе своей были германского происхождения) всячески ратовали за проповедь на любом языке, что было подтверждено Франкфуртским собором. Сам Карл, не являясь сторонником механического заучивания на латыни, побуждал Церковь к переводу катехизических произведений на германские наречия. В 789 г. он приказал ознакомить народ с основными догматами: во Фрейзингене, Сан-Галлене и Вейсенбурге переводят «Символ веры» и «Отче наш», снабжая их соответствующими комментариями. В 802 г. на собрании представителей всего народа постановили «Символ веры» и «Отче наш» заучить всем. Отчасти были переведены труды Исидора Севильского, Августина и Евангелие от Матфея, являющееся самым объемным переводом той поры. Из Августина переведена проповедь, в которой признается даже нетвердый в вере «необходимым членом Церкви». Потребность в последнем переводе связывается с убежден-

ностью Академии в необходимости либерального отношения к неопитам. Священникам была рекомендована проповедь на местном наречии, а Рабан Мавр и Павел Диакон составили на латинском языке сборники проповедей.

Древнейшие памятники немецкой письменности – глоссарии – появляются со второй половины VIII в. Здесь глоссы представляют собой «полный и вместе с тем бессвязный перевод, но это не передача на немецком языке смысла латинского текста, а замена каждого латинского слова однозначным немецким». У англосаксов и немцев для проповеди использовалась аллитерационная поэзия со всем ее набором образов и понятий, далеко не всегда близких христианству. Формально крещение германцев завершилось в начале IX в. Во второй половине IX в. закончился период популяризации Писания, появились догматические истолкования, новая культовая поэзия Отфрида Вейсенбургского («*Liber Evangeliorum*», т.е. «Книга Евангелий» или «Евангельская гармония», южнорейнско-франкский диалект; 863–871 гг.), Валафрид Страбон составил по трудам Рабана Мавра, созданным около 820 г., комментарий ко всей Библии – «*Glossa ordinaria*», а также «О начале и развитии некоторых церковных предметов» и проч.<sup>6</sup>

«Спаситель». Особенности употребления данного имени заключаются в следующем: встречается в поэме «*Heliant*» («Спаситель», древнесаксонский язык), написание которой было инициировано Людовиком Благочестивым. Это же имя находим в «*Tatiane*» («*Heilant*», древневерхнегерманский язык); «*Hælend*» – в англосаксонских переводах христианских текстов («Христос и сатана», «Даниил» и т.д.)<sup>7</sup>.

Однако сравнительно с другими номинациями высшей силы данная не имеет широкого употребления. В качестве примера можно привести латинский текст Видукинда Корвейского. Здесь «*Salvator*» («Спаситель») упоминается лишь однажды. Также один раз Видукинд употребляет близкое по смыслу латинское «*Redemptor*» («Избавитель»)<sup>8</sup>. Частота его использования относительно «*deus*», «*dominus*», «*Christus*» показательна и демонстрирует место стоящего за ним религиозного смысла.

В английском варианте проявилась тенденция к вытеснению собственно германского обозначения имени Господа как Спасителя французским «*Sauver*» (современное английское «*Save*»), связанная с нормандским завоеванием. При этом в народном обиходе остаются такие слова, как «*Wednesday*», образованное от имени *Wodan*, или «*Thursday*» («*donnerstag*» в немецком варианте), производное от имени Тора (Донара), или «*Easton*»

(«Пасха») при всей церковности смысла, образованное от имени богини *Eostre*, чей праздник по времени близок к Пасхе (то же наблюдается в древневерхнегерманском языке: «*ostarun*», образованное от имени богини *Ostara*). Это можно связать с социальной или этнической ограниченностью восприятия «господа» как «спасителя», если понимать приведенное соотношение как своеобразную «табель о рангах», где «спаситель» по важности уступает календарным циклам христиан. Кстати, в переводе Ульфиллы «Пасха» обозначается как «*pasca*»<sup>9</sup>. Вероятно, собственно англосаксонское обозначение «спасителя» повторило судьбу понятия «*teod*», вытесненного принесенным из Нормандии идентичным термином «*prole*». И то, что последним было замещено именно понятие «*teod*», но не «*folc*» или «*leod*», объясняется незавершенностью развития равнозначного англосаксонского понятия. Возможно, и в случае с понятием «*Hælend*» «общественная жизнь англосаксов не создала достаточных условий для полного усвоения и укоренения» вытесненного понятия<sup>10</sup>.

В дополнение следует сказать о том, что в славянских или романских языках широко распространены имена и топонимы, происходящие от слов «Спас» и «*Salvator*». Так, на заре христианской истории России жертвой язычников стала новгородская церковь Спаса: примечательно, что один из первых христианских храмов получил это имя. С освещением храма во имя Спаса связаны такие топонимы северной Руси, как Спас-Сечен и проч.<sup>11</sup>, чего так часто не наблюдается на германской почве. Это также указывает на относительно низкий статус божественной функции, обозначаемой как «*Salvator*» или «*Heilant*», у германских племен.

Но частота употребления данного понятия как показатель степени его укорененности в системе верований германских народностей не является единственным отличием от существования этого же понятия в рамках других современных культур. Имеет место некоторая трансформация смысла, стоящего за ним. Так, саксонская дидактическая поэма «*Хэлианд*» представляет собой достаточно вольный пересказ библейского сюжета, в который вплетаются дружинные мотивы, а сам Спаситель выступает в роли предводителя своей дружины. Саксонский поэт, чтобы рассеять всякие сомнения в героизме Христа, исключает из его молитвы в Гефсиманском саду «Моление о чаше». Царское достоинство Спасителя подтверждается тем, что младенец укутан в роскошные одежды уже в яслях и т.д.

Показательно сопоставление «*Хэлианда*» с ученой поэзией ученика Рабана Мавра – мо-

наха Отфрида Вейсенбургского, автора «Евангелия в стихах». При его написании автор руководствовался комментариями Рабана к Евангелию от Матфея. В отличие от «Хэлианда» это духовная поэзия, характеризующаяся более строгой метрической формой, отказом от аллитерации, использованием акростиха, отсутствием образности народного эпоса. Если автор саксонского жизнеописания Христа старался устранить «уничжительную» символику Евангелия (к примеру, умалчивая о въезде Спасителя в Иерусалим верхом на осле), то Отфрид те же фрагменты Писания толкует символически (так, осел здесь становится символом грешных и глупых людей). От аллитерационной поэзии стихи его, как первого представителя письменной рифмованной (по сути ученой) поэзии, отличаются силой лиризма, так что «его религиозность и сердечная мягкость находят себе очень симпатичное выражение»<sup>12</sup>. В том случае, когда поэту приходится описывать те эсхатологические христианские представления, что воплощаются в «Хэлианде», «Вессобрунской молитве» и «Муспилли», его произведения приобретают высший лирический пафос<sup>13</sup>. Иначе говоря, там, где Отфрид расставляет более близкие духу апостольского христианства лирические «ударения», традиционная германская поэзия живописует героические картины. Возможности ее слога во всей полноте проявляются в апокалипсическом сюжете.

В англосаксонском произведении «Христос и сатана» множество раз используется имя Спаситель. Но это имя здесь слабо связано (и даже в пространственном отношении не соседствует) со спасением кого-либо. Напротив, ярко выражена функция «Господа Славы», в смысловом отношении близкая ветхозаветному Господу Сил или Господу Воинств (Саваоф) и скорее противоположная, чем тождественная, идее спасения. Дидактика «Христа и сатаны» знает Спасителя; такое обозначение Христа в данном произведении широко распространено. Интересно, что лишь однажды Господь назван Судией, в то время как очень немногие фрагменты памятника посвящены теме спасения грешного человечества из тысячелетнего адского плена. Большая же часть действий Спасителя суть действия Судии. Такое странное несовпадение смыслов наталкивает на мысль о наличии иных значений «спасителя». Исходя из присутствия ярко выраженной темы воздаяния, можно предполагать искажение изначального содержания слова «спаситель», использование его вне прямого значения. Это находит свое выражение в совмещении неярко выраженного спасения, осуществляемого Спасителем, и отсутствия Судии в рассказе о воздаянии. Подобное положение

имеет место и в тексте «Genesis В» («Грехопадение»), где можно встретить упоминание имени Спасителя, невзирая на то что произведение посвящено библейской теме изгнания из рая<sup>14</sup>. Для того чтобы подчеркнуть важность соответствия функции и отображающего ее имени, нужно лишь упомянуть о весьма герметичной изоляции евангельского Христа-Спасителя от сюжета Апокалипсиса.

Спаситель сказал: «... Я не сужу его; ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир»<sup>15</sup>. Здесь же частые образы рая связаны не со Спасителем, пришедшим спасти заблудших, а, скорее, с воздаянием за праведность. Причем во многих из рассматриваемых текстов, как в поэме «Хэлианд», под праведностью подразумевается верность. Последнее не в меньшей степени, чем для христианства, характерно для германского мифа и эпоса, шепетильных в части воздаяния воину за услуги<sup>16</sup>.

Имеет место и схожесть функций верховного божества, дающего пиры своим тэнам и хевдингам (а именно так обозначены приближенные и Бога, и дьявола), с эпическим образом конунга. Германская эпическая традиция, верная образу щедрого и за то нежно любимого конунга, вряд ли нуждается во введении дополнительного иноназвания божества для выражения его способности к дарению. Для того достаточен и «King of Glory», имплицитно включающий в себя способность к дарению. Особенно если учесть установку благородных скопов на прославление щедрости конунга не менее, чем силы и храбрости. Так, в древнеисландской «Пряди о Торде Золотой Асы» данное положение представлено словами, вложенными в уста Золотой Асы: «Мой тебе совет: не скупись на похвалы, потому что большинству хевдингов по вкусу, когда их прославляют...»<sup>17</sup>. Вот как об этом говорит Видсид:

...больше иных  
творил, я знаю,  
на широкую руку  
добро для смертных...  
...властитель готский  
богато меня одаривал:  
подарил мне обруч  
градоправитель...  
...потом я его  
Эадгильсу отдал,  
владыке мьюрингов  
домой вернувшись,  
ему в благодарность,  
государю любимому,  
за то, что вотчину  
отчую мне дал...<sup>18</sup>

Эта же тема развивается в поэме «Деор». Подобный мотив «дарителя колец» можно обнаружить и вне англосаксонской или сканди-

навской поэзии. Теодульф, испанский гот, бежавший к Карлу, в своих элегических дистихах (написанных под влиянием Пруденция и Овидия) превозносит щедрость короля. Теодульф приписывает ему «золотоносную длань, что посрамляет нужду» («Послание к королю») и т.д. В этой же иерархии «вассалы» – «малые ребята». В приписываемой по традиции Ангильберту поэме «Карл Великий и Папа Лев» Карл обозначен как «наш отец»<sup>19</sup>. Древнеанглийское поэтическое произведение может описать полные нежности отношения между «вождем любимым» и воином, вполне достойные Евангелия:

...и видения приходят в душу:  
государя как будто  
обнимаю и целую  
и руки ему на колени  
и голову слагаю...

Англосаксонская поэзия зовет конунга «хранитель воинов». Там же «Dryhten» предстает как «meahting mundbora», («могучий защитник»), «helm» («защита») или «страж народов». Таким образом, в рамках германской поэзии обнаруживается общность характеристик, приписываемых Спасителю и «главе войска». Почему возможно совмещение наказания и награды в одном весьма авторитарном персонаже (dryhten, King of Glory), противоположном образу всех прощающего Спасителя. Карающий и награждающий «heofones cyning» («небесный конунг») конкурирует со Спасителем в одном смысловом поле, являясь при этом его антиподом, исключая немотивированное прощение (т.е. спасение). До определенной степени схожий со Спасителем образ имеет богатую историю существования в рамках германской эпической поэзии, что делает образ Спасителя излишним.

В итоге представляется возможным говорить о том, что данное понятие употребляется редко относительно других обозначений божества и вне своего изначального (библейского) значения. Процесс превращения Спасителя в Судию в средние века имел своим следствием передачу утраченных «спасительских» функций Богородице<sup>20</sup>, чей культ на этой почве расцвел необычайно, почти затмив Христа<sup>21</sup>.

«Господь»: другое понятие, образующее тело религиозных представлений. Так, в Уставе Сан-Галленского монастыря употреблено слово «truhtin»: Древнеанглийский язык использует слово «dryhten»; древнеисландский – «drottinn». Оттфрид пишет: «Thaz...er io bi noti sih druhtine ebonoti» – «Он всегда в точности уподоблялся богу». Речь идет о парафразе латинского «aequalem se facies deo». В поэме «Heliand» встречается то же слово, но в ином значении: «thes sie fan iro druhtine dalian» –

«...должны разлучаться со своим господином»<sup>22</sup>.

Здесь, во-первых, демонстрируется взаимозаменяемость понятий «Бог» и «Господь». И хотя они относятся к одному лицу, смысл их может быть не один и тот же. Ведь «Бог» – «прежде всего идея ... принадлежащая уровню абстрактно-логического мышления», религиозное сознание «почитает в Боге всемогущее и неисповедимое нормативное сознание», а догмат заменяет познание<sup>23</sup>. Такому сознанию соответствует вера, которая есть «уверенность в том, чего не понимаешь и что считаешь чудесным» (Алкуин)<sup>24</sup>. Но для варвара все иначе: к примеру, в Вессобрунской молитве Всемогущий Бог до сотворения мира – «самый кроткий из мужей»<sup>25</sup>. Речь идет о снижении степени абстрактности представлений, об их приспособлении к обыденному мышлению.

Другой особенностью данного термина является совпадение в нем понятий «Господь» и «господин». Для сравнения можно указать на славянское разделение этих понятий. В германском прочтении скорее имеется в виду мирское «господин» (ср. современное английское «Jesus is Lord»), сужающее таким образом всю полноту взаимоотношений Бога и человека до связи господства-подчинения.

Помимо того, для христианства понятие о Боге далеко не всегда включает в себя представление о господстве. Ведь Спаситель – «герой любви, герой без власти, который не прибегал к силе, не хотел править...»<sup>26</sup>. Новых оттенков образу Господа добавляет наполнение его германского обозначения более древними смыслами, связанными с героической культурой. Древнеанглийское «dryhten» и древнеисландское «drottinn» соотносятся с воинской тематикой, обозначая «главу войска»<sup>27</sup>. Подобная связь имеет место в древнесаксонском и готском языках<sup>28</sup>. Иными словами, при обозначении христианского божества использовано понятие, имевшее устойчивый и важный для варварского общества смысл. Смысл, тесно связанный с варварским культом силы и потому мало совместимый с Христом как Спасителем.

Примечательно, что в отношении образа Господа готская интерпретация стоит несколько особняком. В Библии Ульфиллы это выглядит как «gatraua in Frauĳin» - «верую в Господа»<sup>29</sup> или «Frauĳa!» - «Господу!». Причем данное обозначение ставится в один ряд с древнеанглийским «frea», древневерхнемецким «frouwa» (современное немецкое «Frau») и сопоставляется с именем богини любви Фрии<sup>30</sup>. Э. Бенвенист также сводит основную смысловую нагрузку этого обозначения к отношениям приязни, милости, любви<sup>31</sup>. В связи с толкованием этого понятия, как и в случае с

готским «*raska*», арианское прочтение христианских образов обособляется, поскольку позволяет увидеть в «Господе» скорее проявления Спасителя, чем Судии. Судия же в ущерб идее спасения четче выражен в образе Христа-предводителя воинов (поэма «Хелианд»). Выделение божьего судейства и господства в ущерб любви и спасению может отражать перевод слова «*Dominus*» как «*dryhten*», «*truhtin*» или «*drottinn*». Как пишет Филосторгий Каппадокийский, Ульфилла «перевел на их язык все писания, кроме Книг Царств, так как они заключают в себе рассказы о войнах. А народ готский был войнолюбив и скорее нуждался в узде для своих страстей к битвам, чем в поощрениях к этому»<sup>32</sup>. Что является направлением, противоположным обозначению Господа как «предводителя воинов». Ульфилла же приспособил язык воинственного народа, далекого от всякого спекулятивного мышления, к библейским этическим и догматическим рассуждениям. Хотя и у него верность подлиннику никогда не доходит до рабской: при случае он не останавливался перед заменой выражения оригинала более подходящим духу готского языка<sup>33</sup>. Кстати, говоря о готах, оставшихся в арианстве, Иордан отмечает их нехарактерное для всей германской ветви миролюбие<sup>34</sup>.

Арианство на готской почве развивалось несколько обособленно и в ином социально-историческом окружении. Так, Созомен, считая Ульфиллу еретиком, тем не менее отмечает, что варвары следовали за ним в ереси, так как тот «дал множество доказательств доблести, подвергаясь бесчисленным опасностям за веру»<sup>35</sup>. Готы Ульфиллы становились мучениками, преследовались языческими вождями, изгонялись из своих земель. Не вдаваясь в подробности, подчеркнем отличие арианской проповеди, описанной Созоменом, от ортодоксального образца. Это – «проповедь проповедников», т.е. проповедь, менее зависимая от светских властей и зачастую им оппозиционная, что сберегает изначальные апостольские идеи любви и спасения.

Понятие «господь» имеет слишком много общего с понятием «государь». Это видно из устойчивых формул англосаксонского права, демонстрирующих «взаимозаменяемость» данных понятий: «*Aethelred cyning and his witan*» – «король Этельред и его Витаны»; «*ures hlaforde geraednes and his witenas*» – «нашего Господа и его Витанов»<sup>36</sup>. Ср.: «*Ohthere saede his hlaforde, Aelfrede cyninge...*» – «Охтере сказал своему господину, королю Адльфреду...»<sup>37</sup> и т.д. Англосаксонская поэма «Битва при Брунанбурге» (X в.) начинается словами «*Aethelstan cyning, eorla dryhten*» – «Король Этельстан, господин воинов»<sup>38</sup>.

Подобное можно встретить у Теодульфа («Послание к королю»):

Надо ль дивиться тому, что пастырь предвечный такого

Пастыря в мире избрал стадо свое охранять?<sup>39</sup>.

Примечательно, что при переводе на германские наречия латинского «*Dominus*» были проигнорированы такие слова, как «*freig*» (древ. исл.), «*baldr*» (древ. исл.), означающие «господин»<sup>40</sup>. Хотя некоторые из них имеют, казалось бы, более приемлемые поля смысловых ассоциаций, будучи связанными с тематикой любви и приязни или с «воплощением светлого начала», невинности и доброжелательности – «светлым солнечным героем Бальдром»<sup>41</sup>.

Можно, конечно, сказать, что перевод был затруднен существованием культов Фригг, Фрейи и Бальдра. Но, во-первых, пик развития культа последнего связан в большей степени со скандинавским язычеством (и даже в нем он не входил в число самых почитаемых). Во-вторых, спорно отсутствие достаточно устойчивой связи между «*drottinn*» и «*dryhten*», с одной стороны, и богами-воителями – с другой. Следует также вспомнить о том, что готов не смутила связь «*Frija*» (в древневерхненемецком – «возлюбленная»; слово этимологически связано с именем Фигг-Фрии) и «*Freia*» (в древ. исл. «госпожа») с «*Frauja*» (готское «Господь») <sup>42</sup>, как никого из германцев не смутило подобное пересечение «*Eoster*» – Пасхи – и одноименного древнегерманского женского божества и праздника. Или пересечение «*helgi*» со значением «святой» и аналогичного понятия языческого культа, переводимого как «священный», «посвященный». Понятие это настолько значимо для языческого обряда, что О. Хефлер считал его культовым именем жертвы в религиозном центре, описанном Тацитом<sup>43</sup>.

Дополнить этот ряд сопоставлений можно примером из русской практики – «отождествлением» Перуна с пророком Илией или Волоса со Святым Василием, ведь такая преемственность типична для многих неопитов из числа язычников<sup>44</sup>. Зачастую вполне допустимым оказывается сопоставление христианского божества с верховными божествами античного мифа. Так, англосакс Альдхельм (ок. 650 – 709 гг.) говорил о Боге:

Верховный владыка Олимпа, что восседает теперь на престоле небесной твердыни.

Подобное можно найти у Теодульфа (Бог – «Громовержец») и у Валафрида Страбона (Христос – «громовник») <sup>45</sup>.

Показательно, что латинское «*Dominus*» – «глава дома» в своем изначальном значении. «*Drottinn*» как «глава войска» ближе к такому

образу, как Wodan, т.е. Woda-naz<sup>46</sup>, «глава людей, одержимых яростью», чье иноназвание в скандинавском варианте – «Hetjan» – «глава войска». Оно по смыслу ближе к вышедшему из воинской среды латинскому «imperator»; существенность разницы между двумя латинскими понятиями демонстрируется сочетанием «Dominus Imperator»<sup>47</sup>.

В связи с этим следует упомянуть о судьбе таких понятий, как «гех» и «dux». В германо-скандинавском пантеоне функция нужд и морали войны деформировала верховную жрецескую функцию, пронизав и отклонив в свою сторону «dux» и «гех», что у континентальных германцев было усугублено деградацией третьей функции, связанной с плодородием. Как полагает Ж. Дюмезиль, именно такое возвышение «героической неистовости» породило нехарактерный для других индоевропейцев «пессимистический характер» скандинавской религии<sup>48</sup>.

Важно отметить, что христианство способствовало утрате языческой королевской властью своего сакрального характера. Если исходить из официальных источников, то франкские и англосаксонские короли вплоть до VIII в. оставались самыми обычными христианами; никакая церковная церемония не освящала их воцарения. И если в средние века используется латинская терминология, то имеется в виду не отживший культ, а новый, полностью христианский церемониал. Только в VII – VIII вв. (т.е. одновременно с переводом священных текстов на германские наречия) восстанавливается священство короля благодаря миропомазанию, однако еще Фортунат писал о франкском короле Хильдеберте: «...наш Мельхиседек, именуемый по справедливости королем и священником, хоть и мирянин, но вершил дело религиозное»<sup>49</sup>. Таким образом, трансформация смыслов, стоящих за рассмотренным религиозным термином, может быть обусловлена влиянием как языческих представлений, так и умонастроений набирающей силу и претендующей на власть церковной организации.

Ад. Восприятие варварами образа рая не содержит особых отличий и искажений от апостольского прообраза. Так, в Библии Ульфиллы «Царство Божие» обозначено как «Piudangardi gudis», где «piudans» – «король»<sup>50</sup>. Арианская трактовка и в этом случае оказывается самой точной и близкой к оригиналу. В древнеанглийском языке рай понимается как «hefen» – современное «heaven» («небо»). В варварских изложениях Царство Небесное зачастую предстает как «зеленая божья долина». Похожий мотив имеется в скандинавской мифологии (ср. «сияющая долина» исландских саг, очевидно, занимающая

промежуточное положение между языческими и христианскими воззрениями)<sup>51</sup>. Однако при всем эстетическом и этическом своеобразии описаний райской обители они не отражают местный колорит, проявляющийся в ходе усвоения представлений о посмертном наказании.

Много более выразительные особенности варварской трактовки проявляются при интерпретации другого ключевого образа: «hades», «tartarus» в германских источниках превращается в «hell», «hellia, hella». Если, к примеру, чешский язык подчеркивает основной признак нового для этноса понятия, именуя его «peklo», а русский – заимствует слово из греческого языка, то германские языки довольствуются старым, еще языческим обозначением. Но германский миф, как и славянский, не содержит в себе понятия об адских муках. Отсюда функция языческого местопребывания усопших грешников («hell») выглядит поинному<sup>52</sup>. Так, Саксон Грамматик, упоминая в тексте германские предания, касающиеся царства мертвых, не живописует повсеместно картин мучения в огне<sup>53</sup>. Скандинавские баллады вполне христианских XII-XIII вв. также замалчивают этот образ пекла, склоняясь к языческой картине потустороннего мира. Герой (надо думать, положительный) одной из баллад, юный Свейдель, придя посоветоваться с умершей матерью, в ответ слышит вопрос:

Или с миром в земле сырой  
нельзя мне спать беспобудно?<sup>54</sup>

Этот достаточно относительный перевод христианского термина особо интересен на фоне отсутствия частых упоминаний ада («hades», «tartarus») и посмертных мук грешников в Новом Завете. Иными словами, собственно с нуждами Писания данная интерпретация может связи не иметь. Но в сопоставлении с размыванием образа Христа как Спасителя на фоне упрощенной трактовки Господа как мирского господина, повелителя воинов и судьи, неадекватность «hell» может быть понята как проявление тенденции развития местной церкви. Ведь если для Нового Завета мудрец скорее плох, чем хорош<sup>55</sup>, то для средневековых авторов скорее плох «idiot» («простец» – простолюдин). Он не всегда имеет право на духовную пищу первого сорта, о чем говорит Этьен де Бурбон: «...оставим возвышенное возвышенным духом, и тонкое и глубокое – умам тонким и глубоким»<sup>56</sup>.

Новый Завет и праведники апостольского века склонялись к восприятию язычества как недоразумения<sup>57</sup>. Вот слова апостола Павла о язычниках: «Но тогда, не зная Бога, служили богам, которые в сущности не боги»<sup>58</sup>. Ко времени ортодоксальной христианизации германцев боги, перестав быть пустыми идолами,

стали демонами. Так, согласно летописцу, лангобарды, будто бы поклонялись дьяволу. В качестве другого примера можно привести фрагмент формулы отречения, приводимой Эйнгардом (VIII в.): «...отрекаюсь от дьявола... и от всякой дьявольской жертвы...»<sup>59</sup>. Иными словами, всякое язычество заведомо рассматривается как тяжкое злодеяние и поклонение дьяволу, хотя вопреки тому апостол Павел замечал: «Когда язычники, не имеющие Закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон ... дело закона у них написано в сердцах»<sup>60</sup>.

Такой трактовке язычества соответствует существование предельно доступного образа судьбы, подкрепленного понятием, широко распространенным и близким по смыслу к «*tartarus*», что облегчает усвоение новых религиозных установок. Вплоть до XII в. имел место перенос акцента с Деяний апостолов на Апокалипсис, где Бог «кажется столь далеким». В этом случае и в искусстве наиболее выразительны персонажи, претерпевающие адские муки<sup>61</sup>. Показательно в связи со сказанным вторжение апокалипсического сюжета в ткань *мессы*, каковой является поэма «Хэлианд»:

...Падут звезды  
Светлые небесные свечи,  
Земля заколеблется  
Мир задрожит,  
И чудеса умножатся,  
Забушует огромное море  
Ужасно будет действие  
Волнующейся воды  
Для жителей земли...  
...Народы затрепещут  
Нигде не будет мира,  
Оружие и война  
Во всем свете  
Яростно поднимаются  
С войском нападает  
Один клан на другой...  
Многие погибнут в крови  
В открытом бою!..

В своей эсхатологической части произведение вполне сопоставимо с эддической поэзией. Другой иллюстрацией подобного положения может послужить баварское (верхненемецкое) стихотворение «Муспилли» («*Muspilli*», т.е. «мировой пожар», «огонь, губящий землю»; название дано немецкими филологами XIX в.). Записано оно на трех свободных страницах латинской рукописи, относящейся к 830-840 гг. и посвященной малолетнему королю Людовику Немецкому. «Муспилли» трактует о конце мира. В нем описывается борьба двух отрядов ангелов за человеческую душу. Стихотворение отличается известная бедность слога: в нем нет ярких и живых кра-

сок «Хэлианда». И лишь одно место резко выделяется – «чрезвычайно живое изображение гибели мира ... которое значительно отстает от традиционных христианских представлений об этих событиях»: «Я слышал от святых людей, что Антихрист будет сражаться с Иллей». Сатана погибнет, но и Илия будет ранен, «и когда кровь из его раны начнет капать на землю, тогда загорятся горы и леса, не останется ни одного дерева, болото поглотит само себя, небо растопится от жару, месяц упадет, средний град сгорит огнем и не останется ни одного камня. Тогда наступит Судный день, сопровождаемый огнем, и никто, никакой родственник не в состоянии будет защитить человека от Муспилли»; «огонь уничтожил марку, душа охвачена ужасом и не знает, как искупить свой грех, и потому ей придется идти в ад на вечные муки» и проч. В данном случае подразумевается заимствование описания конца света из более древнего источника. Отмечаются значимые параллели с Эддой (заимствование самого понятия «*Muspilli*» и проч.)<sup>62</sup>. Нечто подобное можно сказать и о связи Вессобрунской молитвы с космогонией германского мифа. Введение к молитве, судя по некоторым оборотам, заимствовано из древнего саксонского стихотворения, о чем говорят ввиду сходства содержащегося в Вессобрунской молитве описания безграничной пустоты и подобных ему представлений язычников. Да и само по себе наличие в молитве космогонической прелюдии сближает ее с языческими заклинаниями (к примеру, с Мерзебургскими заклинаниями, состоящими из эпического рассказа и магической формулы)<sup>63</sup>.

О воскрешении мертвых Спасителем поэма «Хэлианд» говорит: «Он даровал жизнь умершему герою, уже готовому отправиться в путь к Хель (*Hel*). Он дал ему возможность снова наслаждаться счастьем». Примечательно то, что героя (лицо, замещающее христианского праведника) «берет с собой Вурд» и ведет «к Хель» безотносительно его прошлого героизма, т.е., если так можно выразиться, «праведности» в ее варварском понимании. Иначе говоря, поэма не устанавливает однозначной связи между адом и грехом. Не менее интересно и то, что в произведении смерть оказывается не в руках Божиих, а в руках судьбы (Вурд; Урд, старшая из норн). Христос спасает людей от «*metodogiscapu*» («того, что создают измеряющие») и «*reganogiscapu*» («того, что создано советующимися»), т.е. от судьбы, созданной языческими богами<sup>64</sup>.

Тому же автору приписывается «Древне-саксонское Бытие», три фрагмента которого были обнаружены в Ватиканской библиотеке. Первый из них начинается сетованиями Адама после грехопадения. Второй повествует о со-

бытиях, следующих за убиением Авеля. И третий говорит о посещении Авраама Богом и гибели Содома, что близко к англосаксонским переложениям «Книги Бытия». Конечно же, трудно судить о целом произведении по его отрывкам, но помимо «Древнесаксонского Бытия» есть другие памятники, демонстрирующие тот же характер акцентирования библейских тем. К сказанному следует прибавить мнение специалистов, утверждающих, что плач вдовы Наинской (Хэлианд) и плач Евы по Авелю («Бытие») суть «совершенно самостоятельные описания скорби», далеко выходящие за пределы библейского первоисточника<sup>65</sup>. То же относится и к англосаксонскому произведению «Genesis», где основная часть текста есть канонический пересказ библейского текста; общей тональности не соответствует лишь отрывок, получивший название «Грехопадение».

Как местную особенность прочтения образа ада можно понять некоторые детали, приводимые в тексте «Христа и сатаны». То, что совершенно обоснованно именуется славянскими языками как «пекло», «рекло», здесь получает дополнительные и вряд ли характерные для ближневосточной эсхатологии черты. Помимо дословного воспроизведения новозаветных деталей, таких как «скрежет зубов», имеется и ряд отличий от текста первоначального источника. Так, ад «Христа и сатаны» встречает падших ангелов чередующимися зноем и *стужей*. Подобное, кстати, есть в древнерусском переводе «Иудейской войны» Иосифа Флавия: ад также описывается как место стужи<sup>66</sup>.

В связи с этим кажется уместным вспомнить о локализации германского царства мертвых на севере. Эта картина преисподней дополняется образом яда (и связанных с ним змей), что перекликается с описанием храма Хели в архаичном скандинавском предании: мрачный и *переполненный ядом храм северной богини*<sup>67</sup>.

Подобное сочетание символики смерти, страдания и стужи характерно не только для памятников, принадлежащих к германской поэтической традиции, но и для ученой поэзии времен Карла Великого. Так, англосакс Алкуин (ок. 730 – 804) в «Словопрениях зимы с весной» использует образ «ледяной зимы». Здесь кукушка, символ весны, томится в «темных пещерах в беспомыслии» – подобно зиме или умершему другу из «Стиха о кукушке». В «Словопрениях высокородного юноши Пипина с Альбоином схоластиком» Алкуин в ответ на вопрос «Что такое сон?» говорит: «Образ смерти», что вряд ли согласуется с христианскими представлениями о потусторонней действительности. Примечателен факт

причастности этого автора (равно как и Бэды и Альдхельма) к монастырской жизни Нортумбрии: именно с данной областью связывается начало записи древней английской поэзии. Согласно «Доктрине» Августина, Алкуин полагал, что дурно не искусство древних, а лишь использование его «ради него самого»<sup>68</sup>.

Нечто близкое по духу можно обнаружить у Валафрида Страбона:

*Старости алчной подобна зима:*

она поглощает  
Все, что тяжелым трудом  
минувший год заготовил,  
Но приближенье весны  
ее загоняет *под землю*,  
В *темные глуби*...

Точные описания ада представлены у Хейтона в «Видениях Веттина», где автор говорит о Веттине, «восхищенном ангелом в горние, и узревшем реку огненную и муки различных людей». Графиня септиманская Дуода, чья поэзия не содержит латинских реминисценций и в ритмическом плане не имеет аналогий в современной ей латинской поэзии (предполагают, что она, используя латинский язык, воспроизводит родной ей ритм готского стихосложения), в «Наставительной книге Доданы, которую она послала своему сыну Вильгельму» (843) пишет:

И добивайся,  
Чтобы не изведать  
Мрачного возмездия  
И смольного пламени  
Жара избегнуть<sup>69</sup>.

Согласно англосаксонской Книге Бытия Адам за предательство обречен стать скитальцем в бурном море («...обречь меня может господня воля теперь по океанам скитаться» - Genesis B)<sup>70</sup>. В таких произведениях англосаксонской поэзии, как «Морестранник», «Скиталец», «Деор», «Плач жены», «Вульф и Эадвакер» развивается тема изгнания, печали и морских странствий<sup>71</sup>. Им вторит Алкуин, один из инициаторов каролингского Возрождения:

...вот убранство лугов снесено суровой зимой

Яростный натиск ветров моря покой возмutil... («К своей келье»).

Он же в «Послании к Коридону» пишет:

Вот, твой Альбоин восвосяи, злых волн избежав, возвратился,

Высокостольный помог путнику благостный Бог.

Ныне он рад тебя пилигримским звать песнопеньем (ср. с «пилигримским песнопением» Видсида).

В «Послании к королю» Алкуина зовет себя «к родине дальней пловец». В его «Загадках» нередок образ «дождями измученного путника» и «гостя». В «Словопрениях высоко-



родного юноши Пипина с Альбоином схоластиком» человек определяется как «раб смерти, мимо идущий путник, гость в своем доме». Алкуину принадлежит произведение подобного же рода – «Interrogationes et responsiones in Genesis», представляющее собой ортодоксальные ответы на вопросы германца Сигиберта. Здесь неясные фразы Писания превращаются в связное «эпическое повествование».

Им вторит сакс Годескальк (род. в 805 г., ум. между 866 и 869 гг.):

Ношусь в горе на просторе  
в бурном море...  
Я, изгнанник, скорби множу  
В море дальнем...

О том же «Сапфические строфы» Валафрида Страбона, перекликающиеся с англосаксонскими героическими элегиями:

Раздели мой плач, о, сестрица муза  
Расскажи о горьком моем изгнание  
И о том, как давить меня повсюду  
Жалкая бедность...  
Ибо край родной для меня потерян,  
И в чужой земле, ненавистный людям,  
Слезно я страдаю...  
Скудная еда мне питает только  
Слабое тело.  
Наготу мою истерзала стужа,  
Заскорузли ноги, застыли руки,  
И глаза мои созерцают в страхе  
Грозную зиму...<sup>72</sup>

Любопытно, что «ноты пессимистической мрачности столь непохожи на бодрый голос христианства и классицизма, характерный для академических поэтов»<sup>73</sup>. Может быть, эти образы присущи и латинской поэзии, но она несравненно богаче и не ограничивается ими. Когда же недавний варвар заимствует из латинской поэзии образы, близкие его родной поэзии, в ущерб остальным составляющим латинского образца, вероятно, можно говорить о присутствии некоторой избирательности и наличии германского «акцента». Библейские сказания переосмысливаются, как того требует формульно-тематическая структура германской героической поэзии.

Для сравнения можно указать на то, что А.М. Панченко считает правомерной гипотезу М.Д. Приселкова о «светлом и радостном» характере раннего русского христианства, исходившего из постулата «крещение есть спасение». Он говорит о «радостном и светлом восточнославянском искусстве домонгольской поры», полагая, что христианство принесло с собой «надежду, упование, культурный оптимизм»<sup>74</sup>. Подобная оценка в какой-то мере распространяется и на латинское христианство. В нем иллюстрацией «культурного оптимизма» может послужить «Сена Сургіані» («Вечеря Киприана»), где «вся Библия, все

Евангелие как бы разрезано на лоскутки, и эти лоскутки затем сложены так, что получается грандиозная картина пира, на котором пьют, едят и веселятся все лица Священной истории от Адама и Евы до Христа и его апостолов». Здесь Писание превращено в сатурналии; это – «pileata Biblia». Принято считать, что такого рода переложение священного текста сделано, дабы помочь верующим, недавним язычникам, лучше запомнить образы и события Священного Писания<sup>75</sup>.

Иным является германский вариант популяризации Писания - через введение в религиозный обиход таких образов, как «Muspilli», «hel», «dryhten», принадлежащих крайне популярному в германском мире героико-эсхатологическому сюжету. По всей видимости, в данном случае имеет место пересказ Писания языком, неадекватным языку Писания. Набор понятий, образов и сюжетов германской традиции пригоден только для описания батальных сцен, близких по духу Апокалипсису, и не расположен к лирике. Дохристианская лирика редка, что видно при попытке Отфрида переложить Евангелие в стихи: лишь у него дружинные и апокалипсические атрибуты сменяются «лирическим пафосом». Собственно германским источникам не знакомы абстрактные понятия, соответствующие сути религии спасения. Отфрид Вейсенбургский, работая над своим переводом, нелестно отзывался о свойствах варварских наречий. Он был вынужден для передачи смысла Писания создавать новые этические понятия, давая точный перевод соответствующих латинских<sup>76</sup>.

Христианство тематически в некоторой степени пересекается с представлениями языческой культуры, и в этой связи вполне естественно, что отдельные смысловые части нового вероучения получают преимущества в процессе восприятия в ущерб другим (наиболее чуждым и наиболее искажаемым). К тому же необходимо отметить, что «христианизация Европы была в значительной мере мистификацией, что в лучшем случае можно говорить лишь об ограниченной христианизации между XI и XVI веками»<sup>77</sup>. Анализ памятников VI – XIII вв. вынуждает предположить сильное воздействие аудитории на их создателей, а следовательно, влияние народной культуры на официально-церковную<sup>78</sup>. М.И. Стеблин-Каменский по этому поводу заметил, что изменение того, во что люди верили, не означало изменения того, как люди верили<sup>79</sup>. Такое положение дел объясняется не только особенностями воспринимающей культуры, но и тем, какая церковь несет новое Знание. А. Дж. Тойнби в этой связи писал о «перемене ценностей, сопряженной с переменной смысла слов», ставшей следствием «извращения» клира в

условиях средневекового западно-европейского христианства<sup>80</sup>.

Таким образом, без изменения канона и догмата могут возникать локальные особенности исповедания, оказывающие серьезное влияние на жизнь поместной церкви, на качество религиозных воззрений паствы<sup>81</sup>. Эти изменения обусловлены как особенностями культуры, воспринимающей новую систему религиозных представлений, так и новым общественно-историческим контекстом, в котором существовала церковь, проводившая ортодоксальную христианизацию германцев, что нашло выражение в эволюции основного средства просвещения неграмотных – наглядного, образного слова. Такие изменения могут прослеживаться при сопоставлении некоторых христианских образов, усвоенных германцами, с более «чистыми» аналогами, созданными в другое время или в рамках иных христианских церквей.

### Примечания

<sup>1</sup> Грещенко А.М. *Философия культуры марбургской школы*. Минск, 1984. С.120; Мечковская Н.Б. *Язык и религия*. Минск, 1998. С.46.

<sup>2</sup> Гуревич Е.А. *Эволюция жанра в средневековой исландской литературе// Проблема жанра в литературе средневековья / Под ред. А.Д. Михайлова*. М., 1994. С. 145.

<sup>3</sup> Бахтин М.М. *Вопросы литературы и эстетики*. М., 1975. С.52.

<sup>4</sup> Мечковская Н. Б. Указ. соч. С. 4-5, 72.

<sup>5</sup> Элиаде М. *Аспекты мифа*. Ульяновск, 1995. С. 231.

<sup>6</sup> Фогт Ф., Кох М. *История немецкой литературы от древнейших времен до настоящего времени*. СПб., 1901. С. 33, 35 .

<sup>7</sup> Christ and satan // <http://www.georgetown.edu/cdall/oe/old english.html>.

<sup>8</sup> Корвейский Видукинд. *Деяния саксов*. М., 1975. С. 124-149.

<sup>9</sup> Тайлор Э. Б. *Первобытная культура*. М., 1989. С.400; Гухман М.М. *Происхождение строя готского глагола*. М.; Л., 1940. С. 22.

<sup>10</sup> Шервуд Е.А. *От англосаксов к англичанам*. М., 1988. С. 207.

<sup>11</sup> Панченко А.М. *Русская история и культура*. СПб., 1999. С.377; Панченко А.А. *Народное право-славие*. СПб., 1998.С.123.

<sup>12</sup> Фогт Ф., Кох М. Указ. соч. С. 43.

<sup>13</sup> Там же. С. 42-46.

<sup>14</sup> *Древнеанглийская поэзия*. М., 1982. С.114.

<sup>15</sup> Иоанн. 12:47.

<sup>16</sup> Дюмезиль Ж. *Верховные боги индоевропейцев*. М., 1986. С. 139 – 140.

<sup>17</sup> *Древнейшие государства Восточной Европы*. М., 2001. С.437.

<sup>18</sup> Веселовский А. *Мерлин и Соломон*. СПб., 2001. С. 832.

<sup>19</sup> *Памятники средневековой латинской литературы IV – IX вв.* М., 1990. С. 281.

<sup>20</sup> Карсавин Л.П. *Монашество в средние века*. М., 1992. С.86.

<sup>21</sup> Панченко А.М. Указ. соч. С. 23, 285; Лютер М. *Избранные произведения*. СПб., 1994. С. 5-13.

<sup>22</sup> Климов В.В. *Сравнительная историческая грамматика германских языков*. Калинин, 1983. С. 37, 43.

<sup>23</sup> Мечковская Н. Б. Указ. соч. С. 54; Виндельбанд В. *Дух и история*. М., 1995. С. 264.

<sup>24</sup> *Памятники средневековой латинской литературы*. С.260.

<sup>25</sup> Фогт Ф., Кох М. Указ.соч. С.45.

<sup>26</sup> Фромм Э. *Иметь или быть*. М., 1990. С.145.

<sup>27</sup> Бенвенист Э. *Социальные термины в индоевропейских языках*. М., 1995. С. 201-202.

<sup>28</sup> Климов В.В. Указ. соч., С. 43.

<sup>29</sup> Там же. С. 85.

<sup>30</sup> Хлебникова И.Б. *Введение в германскую филологию и историю английского языка*. Калинин, 1975. С. 128.

<sup>31</sup> Бенвенист Э. Указ. соч. С. 215.

<sup>32</sup> Гухман М.М. Указ. соч. С. 20.

<sup>33</sup> Фогт Ф., Кох М. Указ. соч. С. 11.

<sup>34</sup> Иордан. *Гетика*. М., 1960. С.122.

<sup>35</sup> Гухман М.М. Указ. соч. С. 25.

<sup>36</sup> Шервуд Е.А. Указ. соч. С.91.

<sup>37</sup> Матузова В.И. *Английские средневековые источники IX – XIII вв.* М., 1977. С.24.

<sup>38</sup> The Battle of Brunanborgh // <http://www.georgetown.edu/cdall/oe/old english.html>.

<sup>39</sup> *Памятники средневековой латинской литературы*. С. 271.

<sup>40</sup> *Исландские викингские саги о северной Руси/ Ред. Г.В. Глазырина*. М., 1996. С. 124.

<sup>41</sup> Мелетинский Е.М. *Избранные статьи*. М., 1998. С.359; Бахтин М.М. *Лекции по истории зарубежной литературы. Античность. Средние века*. Саранск, 1999. С.145-146.

<sup>42</sup> Бахтин М.М. *Лекции по истории...* С. 145-146.

<sup>43</sup> Гуревич А.Я. *Эдда и сага*. М., 1979. С.13.

<sup>44</sup> Веселовский А. Указ. соч. С. 235; Жирмунский В. *Народный героический эпос*. М.; Л., 1962. С. 73-74.

<sup>45</sup> *Памятники средневековой латинской литературы IV – IX вв.* С. 261, 271.

<sup>46</sup> Бенвенист Э. Указ. соч. С.201-202.

<sup>47</sup> Успенский Б.А. *Избранные труды*. М., 1996. Т.1. С.252.

<sup>48</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 137.

<sup>49</sup> Блок М. *Короли – чудотворцы*. М., 1998. С. 132, 135-137, 140.

<sup>50</sup> Бенвенист Э. Указ. соч. С. 201-202.

<sup>51</sup> *Исландские викингские саги*. С.91-92, 184-187.

- <sup>52</sup> Мифы народов мира. М., 1991. Т.1. С. 287-289; Соболев А.Н. Мифология славян. СПб., 1999. С. 152.
- <sup>53</sup> Saxon Grammatic. The Danish History // <http://www.ccel.org/index/title-A.html>.
- <sup>54</sup> Датские баллады. Киев, 1980. С. 115.
- <sup>55</sup> 1 Кор., 1:19.
- <sup>56</sup> Цит. по : *Гуревич А.Я.* Культура и общество в средневековой Европе глазами современников. М., 1988. С. 56.
- <sup>57</sup> *Карсавин Л.П.* Указ. соч. С.108.
- <sup>58</sup> Посл. к Гал., 4: 3 – 9.
- <sup>59</sup> Средневековье в его памятниках / Ред. Д.Н. Егоров. М., 1913. С. 25.
- <sup>60</sup> Рим. 2: 14 – 15.
- <sup>61</sup> *Дюби Ж.* Европа в средние века. Смоленск, 1994. С. 50-51, 81, 85.
- <sup>62</sup> *Фогт Ф., Кох М.* Указ. соч. С. 35-36, 41; Младшая Эдда. Л., 1970. С.20-22.
- <sup>63</sup> История немецкой литературы. М.,1962., С. 25-26.
- <sup>64</sup> *Фогт Ф., Кох М.* Указ. соч. С.39.
- <sup>65</sup> Там же. С.38-40 .
- <sup>66</sup> *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т.1. С.409.
- <sup>67</sup> Исландские викингские саги. С.193-195.
- <sup>68</sup> Древнеанглийская поэзия. С.177, 199 .
- <sup>69</sup> Памятники средневековой латинской литературы. С.261-265, 323, 334, 344-346.
- <sup>70</sup> Матюшина И.Г. Древнейшая лирика Европы. М., 1999. Ч.1. С.38-40.
- <sup>71</sup> Древнеанглийская поэзия. С. 11-12, 62-64.
- <sup>72</sup> Памятники средневековой латинской литературы. С.261-269, 317-318.
- <sup>73</sup> Памятники средневековой латинской литературы. С. 318.
- <sup>74</sup> *Панченко А.М.* Указ. соч. С.265-268, 368.
- <sup>75</sup> *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С.434-437.
- <sup>76</sup> *Гухман М.М.* Указ. соч. С.20..
- <sup>77</sup> *Фромм Э.* Указ. соч. М., 1990. С. 145-147.
- <sup>78</sup> *Гуревич А.Я.* Эдда и сага. С.89.
- <sup>79</sup> *Стеблин-Каменский М.И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984. С.101.
- <sup>80</sup> *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. М., 1991. С.530.
- <sup>81</sup> *Кураев А.* Традиция. Догмат. Обряд. М.; Клин, 1995. С. 206.

## ABOUT THE SPECIFIC OF CHRISTIAN IMAGES' TRANSFORMATION IN OLD GERMAN CULTURE, ( VIII — X CENTURIES)

*M.V. Domskey*

Perm State University, 614990, Perm, Bukireva st., 15

*The article considers a problem of Christian religion transformation in culture of ancient Germans. Author interprets the old German epic and poetic texts of VIII – X centuries.*