Христианская мифология

христианская мифология, комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов. Соотношение между христианской доктриной и Х. м. противоречиво.

Христианская доктрина как таковая, в своём обязательном для верующего виде, есть теология — система догматов и моральных принципов, сознательно противопоставленных чувственной наглядности и житейским ценностям. Она стадиально отлична от мифологии, мало того, противоположна принципу мифологии как обобщения архаического «обычая», поскольку противопоставляет данности «обычая» потустороннюю «истину».

Уже иудаистическая мифология представляет собой сложный феномен, когда определённые черты «нормальной» мифологии отсутствуют. Но в христианстве особый характер теологии выражен максимально чётко, его теология и более разработана, и строже фиксирована, чем теология иудаизма (и даже'более поздней монотеис-ической религии — ислама).

Целые пласты характерного мифологического материала (например, обстоятельные сведения по фантастической космологии и др.), особенно богато представленные в буддийской мифологии, джайнской мифологии, т. е. в системах, типологически сопоставимых с Х. м., практически отсутствуют в каноне христианского «писания» и «предания». Их можно встретить в христианских апокрифах или в фольклорных и полуфольклорных текстах; от официальной, общеобязательной доктрины они обособлены (и в них, как правило, нет ничего специфически христианского — например, учение о небесных ярусах, получившее популярность благодаря славянскому изводу «Книги Еноха», принадлежит, собственно, иудаистической мифологии).

Хотя существуют примеры средневековой христианской рецепции ветхозаветных космографических представлений (свод «небесной тверди» над плоской землёй), введенных ран-невизантийским автором VI в. Кось-мой Индикоплевстом и восходящих к учёности древнего Ближнего Востока, в целом функции космологического мифа для

христианской теологии от эпохи «отцов церкви» (IV—VII вв.) до конфликтов с новой наукой в эпоху Галилея (XVI—XVII вв.) выполняла геоцентрическая модель мира — итог античной астрономии.

Данте распределял блаженных своего «Рая» по небесным сферам Аристотеля и Птолемея. Х. м. более всего «мифологична» в тех проявлениях, которые по логике христианской доктрины лежат дальше всего от центра последней.

С другой стороны, периферийные явления имеют не меньшую социальную действительность и культурную продуктивность, чем центральные, а по массовости их превосходят. Одни и те же образы предстают в ортодоксальной доктрине и в массовых верованиях весьма различными.

Пример — такой персонаж, как Георгий Победоносец. Для доктрины, выразившейся в культовых песнопениях, в древнейших житиях и наиболее ортодоксальных иконах, он интересен как «мученик» — римский офицер на рубеже III и IV вв., казнённый за приверженность христианству.

Но для фольклора, для бытового, неофициального культа, для искусства и литературы позднего средневековья и Возрождения он важен как победитель дракона, охранитель коней, воплощение весны — яркая мифологическая фигура. Другой пример — Саваоф, т. е. первое лицо троицы.

В соответствии с ветхозаветной традицией, подтверждённой в Новом завете (1 Ио. 4, 12: «Бога никто никогда не видел»), христианская доктрина запрещала воображать и изображать его иначе, как в облике Иисуса Христа, поскольку этот облик — единственное зримое явление людям незримого бога. (Этот запрет, ставящий преграду мифотворческому воображению, повторен на 7 Вселенском соборе в 787 и на Московском соборе в 1667.) И всё же, начиная с эпохи зрелого средневековья, в католическом, а затем и православном ареале распространяется иконография Саваофа как седовласого и седобородого старца, позднее изображаемого восседающим на облаках: теология утверждала неизобразимость, мифология — изобразимость.

Это принципиальное различие мифологии и теологии, отчётливое на уровне идеи, на

уровне конкретных фактов выступает опосредованным и осложнённым множеством моментов. С одной стороны, социальная ситуация средневекового христианства как «…наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции…» феодального порядка (Ф. Энгельс, см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 7, с. 361) до известной меры возвращала его — в противоположность раннему христианству — к характерной для мифа роли санкционирования «обычая».

Наряду с освящением «обычая» агрикультурное общество заинтересовано в освящении круговорота времён года, которое всегда было функцией мифа (см. Календарь). По мере перехода от раннего христианства к средневековому неуклонно развивалась система годовых праздников, «священного года», явившаяся мощным фактором мифологизации.

Когда-то христианские мыслители горячо оспаривали цикличность мифологической концепции времени, подчеркивая неповторимость событий «священной истории»; но житейское сознание воспринимало эти события через возвращающийся цикл постов и праздников, соотнесённый с другим циклом — циклом крестьянских работ. Для христианского феллаха в Египте крещение Иисуса Христа (как праздник богоявления) связано с обрядами и молитвами, имеющими целью вызвать разлив Нила, без которого урожай невозможен; для русского крестьянина «Борис и Глеб сеют хлеб», «на Иоанна Богослова загоняй кобылицу и паши землю под пшеницу», «Илия-пророк на поле копны считает»; для рыбака в итальянском городе Бари вполне историческое событие перенесения реликвий Николая Угодника в 1087 г. — мифологическая гарантия «благословения» моря и обеспечения на год хороших условий для тех, кто трудится в море.

С другой стороны, само христианское вероучение открывает особые возможности вторичной мифологизации материала. Примером может служить традиционный для мифа образ «неба» как обиталища божества.

Он существенно изменён, преобразован в своём смысле формулой, встречающейся уже в Ветхом завете (3 Царств 8, 27; 2 Парал., 6, 18) и воспринятой христианством, согласно которой небо и «небеса небес» не вмещают бога, вообще, универсум находится в боге, а не бог — в каком-либо месте универсума; таким образом, обиталище, «не вмещающее» обитателя, — не обиталище в нормальном смысле. Но образ этот не становится и голой метафорой: в небесах, которые могут быть «отверсты», человеку является «слава божия» (Деян.

7, 55—56), с небес воплощаемый бог «сходит» в земной мир (в Никейско-Константинопольском символе веры) и на небеса уходит из этого мира в преображённом, но человеческом теле (см. Вознесение). Фольклорный материал, из которого в различные эпохи и в различных странах строилась Х. м., весьма разнороден, что обусловлено историческими судьбами христианства как религии.

В отличие от близкого ему генетически иудаизма, а также, например, зороастризма, индуизма или синтоизма, ограниченных в своём распространении пределами одного народа или группы родственных племён, христианство — одна из т. н. мировых религий, наряду с буддизмом и исламом. Этнический состав приверженцев христианства несколько раз очень основательно изменялся.

Христианство возникло в I в. и первоначально распространялось в среде евреев Палестины и средиземноморской диаспоры (отсюда преемственность Х. м. по отношению к иудаистической мифологии); вскоре, однако, оно стало получать все больше неофитов из других народов, между тем как его конфликт с иудаизмом делался всё острее. В IV—VII вв., когда христианство утверждает себя как государственная религия Римской империи от Атлантики до Месопотамии и от Британских островов до Эфиопии, особую активность в создании христианизированных форм общественного сознания, культуры и религиозного поведения проявляют народы восточной окраины Средиземноморья: сирийцы, копты (христиане Египта); эллинизированные народы Малой Азии (отсюда черты сходства с египетской мифологией и другими мифологиями Ближнего Востока в таких мотивах Х. м. и средневековой христианской иконографии, как ад в виде чудища с разверзнутой пастью, весы для взвешивания добрых и злых дел людей в руке архангела Михаила на страшном суде, пёсья голова св.

Христофора и т. п.). Однако уже с VII в. сирийско-палестинские и египетские, а к XV в. и малоазийские территории вместе с Константинополем переходят под власть ислама.

На западе Европы наиболее энергичными распространителями христианства в эпоху культурного упадка, вызванного варварскими нашествиями (VII—IX вв.), выступают кельты; их вклад в Х. м. был усвоен другими народами и обогатил сокровищницу образов западноевропейской культуры (предания о Граале, о короле Артуре и его рыцарях и др.). Позднее кельты оказываются оттеснёнными на периферию культурной жизни христианского ареала.

Между тем христианство, как бы компенсируя свои ближневосточные утраты, вовлекает сначала в свою сферу германские и славянские народы, а затем балтийские и финские народы; происходит встреча мифологических традиций этих народов с христианскими представлениями (стилизация христианской эсхатологии в духе германо-скандинавского мифа о всемирном пожаре в древневерхненемецкой поэме IX в. «Муспилли»; наделение в славянских весенних песнях св. Георгия чертами Яровита или Ярилы, передача Илие пророку роли Перуна или Перкунаса как громовика и специально антагониста Велеса и т. п.).

К концу Средневековья вся Европа становится христианской (кроме живущих в Европе евреев, с чем связана легенда об Агасфере). В начале Нового времени подъём раннекапиталистической цивилизации, сопровождавшийся сначала победой протестантизма на германско-скандинав-ском севере Западной Европы, а затем всё большими триумфами рационалистической науки, наносит удар мифологическому творчеству как таковому.

Одновременно распространение христианства за пределами Европы в ходе колониальной экспансии и деятельности миссионеров ещё раз создает условия для новых вариантов Х. м. в связи с новым этническим субстратом (таковы, например, легенды о деве Марии Гваделупской в среде индейцев Латинской Америки); возникают гибридные формы мифологии, где отдельные христианские мотивы соединяются с локальным, «экзотическим» материалом и переосмысляются в ином контексте. Наблюдаются соответствующие иконографические новшества.

Так, в христианском искусстве современной Африки распинаемый Христос изображается чёрным, а его мучители — белокожими. Основные представления.

Учение христианской теологии о боге определяется, во-первых, тем, что христианство наследует созревшую в иудаизме идею единого бога носителя абсолютной благости, абсолютного знания и абсолютного могущества, имеющего свою причину в себе самом, по отношению к которому все существа и вещи от верховных ангелов и небесных светил до последней былинки являются его творениями: кроме самого бога нет ничего, что не было бы создано богом. Личностное понимание абсолюта, свойственное теизму, доведено в христианстве до своего логического предела, что выражено в двух центральных догматах христианства, составляющих его главное отличие от генетически близких ему иудаизма и ислама — в догмате триединства (см. в ст.

Троица, Дух святой) и в догмате богово-площения (см. в ст. Иисус Христос). Именно в чётком размежевании уровней сущности и лица — специфика христианской троицы сравнительно с многочисленными триадами других религий и мифологий (тримурти и т. п.).

Однако в фольклорном бытовании Х. м. эта чёткость утрачивается, что приводит как раз к «смешению» лиц и «разделению» сущности. В русских духовных стихах часты такие формулы, как «Истинный Христос, Отец Небесный» (П. А. Безсонов, Калики перехожие, вып.

6, М., 1864, с. 206), или «… От Свята Духа, самого Христа» (там же, т. 1, М., 1861, с. 307). Более того, троица как таковая смешивается с девой Марией.

Народные верования, выражавшие себя в низовой, неофициальной иконографии, часто возрождали отвергаемое ортодоксальным христианством языческое понимание троицы как полуслитости и полуразделённости (например, некоторые неканонические изображения, преследовавшиеся духовенством, но имевшие хождение и в католической, и в православной среде, представляют троицу в виде 3 ликов, каждый из которых имеет одну сторону — одну щеку и глаз — общий с соседним). В догмате боговоплощения специфика христианства состоит не в учении о сверхчеловеческом посреднике между земным и небесным планами бытия: образ «полубога» известен самым различным мифологиям и религиям, и разновидности этого образа варьируются от архаических героев и богатырей до боготворимых мудрецов и царей.

Бодхисатвы буддийской мифологии сходны с воплощающимся Логосом тем, что они также «предсуществуют» до своего рождения в этом мире. Однако, согласно догмату, Христос не есть полубог (т. е. смешение полубожественности и получеловечности, существо пониже бога и повыше человека); воплотившийся в Христе Логос — не низший или меньший бог, но «вся полнота божества» (Колосс.

2, 9); воплощение бога не допускает никаких аватар, перевоплощений и вечных возвращений. Отсюда значение, которое имеет для христианства история, необратимость исторического времени, исторического мгновения, даты, к которой прикреплено воплощение надвременного. «В лето от сотворения мира 5199, от потопа 2957, от рождения Авраама 2015, от Моисея и исхода израильтян из Египта 1510, от коронования царя Давида 1032, в 65 седьмицу пророчества Даниила, в 194 олимпиаду, в

лето 752 от основания города Рима, в лето 42 правления Августа Октавия, когда по всей земле был мир, Иисус Христос, вечный бог и сын вечного Отца,…вочеловечился от Девы Марии», — эти слова «Римского мартирология» выразительно связывают вечность бога и Христа — с целым набором хронологических идентификаций момента.

Мистический историзм, присущий уже ветхозаветной вере и иудаис-тической мифологии, в христианстве углубляется. Сакральная значимость даты — полная противоположность духу природного мифа, отражающего ритм годичных циклов (по замечанию Саллюстия, греческого неоплатонического мыслителя IV в., то, о чем повествуют мифы, «никогда не было, но всегда есть»; напротив, события христианской священной истории мыслятся всегда сущими именно в связи с тем, что они единожды были).

То, что, с точки зрения христианства, дает времени смысл и онтологическое основание, входит в конкретный момент времени (как бог вошел в мир) и из этого момента структурно организует временную протяженность («до рождества Христова», «после рождества Христова»). В христианстве развивается подлинная мифология исторического времени (в противоположность известным периодизациям мифологического времени, предшествующего истории).

Например, трактат Августина «О граде божием» разделяет историю на шесть периодов, отвечающих шести дням сотворения мира: первый период — от Адама до потопа, второй — до Авраама, т. е. до «завета» с богом, третий — до иудейско-израильского царства Давида и Соломона, четвёртый — до падения этого царства («вавилонское пленение» 587 до н. э.), пятый — до рождества Христова, а шестой период все ещё продолжается; грядущий седьмой период принесёт конец света и эсхатологический покой, соответствуя субботе, завершившей сотворение мира. Это находит известное соответствие в мусульманской мифологии с её представлениями о временной череде последовательных откровений «посланникам божьим» («расулам») от Адама до Мухаммада (ср. сходство между отсчётом годов «от рождества Христова» и «от хиджры», в обоих случаях дающим спрямленный образ времени, в противоположность, например, дальневосточным 60-летним циклам или полному отсутствию общепринятого летосчисления в древнегреческой культуре).

Для ответа на вопрос, кто такой Иисус Христос, раннее христианство, давая норму позднейшей традиции, систематически использовало наличные понятия и мифологемы из обихода, во-первых, палестинского иудейства (образы сакрального эсхатологического царя — мессия, «сын Давидов», т. е. легитимный наследник древней

династии; «сын человеческий», т. е. посредник между богом и людьми и вселенский государь последних времен, ср. Дан.

7, 13 и эфиопский извод «Книги Еноха»; «отрок Яхве», или «раб Яхве», кроткий властитель и невинный страдалец, искупающий грехи других, ср. Ис., 43—53); во-вторых, специально кругов кумранско-ессейского типа (эсхатологический пророк и учитель); в-третьих, эллинистического иудейства («Логос» и «второй Адам», или «последний Адам», он же «человек с неба», ср.

Антропос, — категории, общие у новозаветных текстов с текстами иудейского мыслителя I в. Филона Александрийского); в-четвёртых, языческого эллинистического синкретизма (мифологемы мистериальных культов, императорского культа, пифагорейско-платонической мистики, расхожие понятия вроде «божественный человек», т. е. нравственно совершенный чудотворец).

Все эти понятия сами по себе, как они употреблялись до христианства, ориентируют на представление о существе, промежуточном между богом и миром, которое может быть «сыном божьим» лишь по усыновлению, а не по природе; но такое представление оказалось несовместимо с самой сутью христианства и было окончательно осуждено в IV в. как ересь под именем арианства. Предпринимались и другие попытки нейтрализовать остроту парадокса «вочеловечения» бога: те же ариане отрицали существование у Христа человеческой души, так что от «вочеловечения» оставалось одно «воплощение» (соединение Логоса с человеческой плотью); несторианство (возникло в V в.) рассматривает бога Логоса и человека Иисуса как две несоединяющиеся (хотя вступившие в небывало тесное сближение) сущности, а путь Иисуса — как путь совершенствования, в известной мере аналогичный пути «божественных мужей» язычества; напротив, аполлинаризм (IV в.) и более осторожное монофизитство (с V в.) говорят о поглощении божественной природой Логоса человеческой природы Иисуса или об их слиянии в единую «богочеловеческую природу».

Христианская ортодоксия выявила свои принципы в отвержении всех этих попыток. Вдвойне парадоксальная формула Халкидонского собора (451): «неслиянно и нераздельно», — даёт универсальную для христианства схему отношений божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного.

Нестрадательность божества присутствует в страданиях Христа на кресте, невозмутимо-неизменное божественное бытие — в «смертельно скорбящей» душе Христа, молящегося в Гефсиман-ском саду об отмене своего неотменяемого удела (Матф. 26, 38—39).

Воплощённый и «вочеловечившийся» бог разделяет не только общие естественные условия человеческого существования (сами по себе уже являющиеся для него неимоверным унижением), но и специально неблагоприятные социальные условия. Шакьямуни приходит в мир в царском дворце, Христос — в стойле для скота (Лук.

2, 7); Шакьямуни тихо и торжественно умирает в кругу учеников, Христос претерпевает страшную и позорную казнь после бичевания, пощечин и плевков. Его «унижение» заходит так далеко, что он и в собственной душе не находит в решающий момент защищающей невозмутимости и предан жестокому внутреннему борению со страхом смерти и тоской оставленности небесным Отцом (Лук.

22, 44, ср. слова на кресте: «Боже мой, для чего ты меня оставил?»). Стоит сравнить образ распятого Христа с иконографией невозмутимо восседающего, а иногда и возлежащего Будды, чтобы ощутить контраст.

Однако наряду с этим Х. м. часто идет по пути нейтрализации тех болезненных парадоксов, которые отказывалась нейтрализовать доктрина. Одним из способов делать это было усиленное акцентирование предопределённости всех событий «священной истории».

В Евангелиях Христос молится в ночь накануне казни: «Отче мой! если возможно, да минует меня чаша сия», — настоящее колеблется, будущее хотя и предвидимо, но ещё не дано, и как раз поэтому боль и страх по-настоящему реальны. Тема предопределённости, также присутствующая в новозаветном повествовании («впрочем, сын человеческий идет по предназначению», Лук.

22, 22), доминирует не настолько исключительно, чтобы элиминировать эту реальность. Напротив, мифологизирующие переработки евангельских сюжетов, особенно характерные для раннесредневековой литературы, делают грядущее торжество Христа

до конца известным, а потому уже данным и наличным, в каждый момент его страдания, — и притом не только в предве-дении самого Христа, но и в благочестивой осведомлённости чуть ли не всех положительных персонажей.

У византийского поэта VI в. Романа Сладкопевца Христос уже не говорит «если возможно»; он говорит совсем другие слова: «Это от начала мне изволилось».

Он уже не прощается на кресте с матерью как бы навсегда (что эмоционально присутствовало в повелении усыновить Иоанна Богослова, Ио. 19, 26); он разъясняет ей, что она увидит его первая по выходе из гроба.

Все разъяснено, расписано с самого начала, как текст некоего священного действа, никто не собьётся со своей роли. Позднее этот подход подхватывается фольклором.

Х. м. в её самом вольном, неортодоксальном фольклорном варианте видит смерть и жизнь Христа как одну и ту же культовую действительность — таинственное бытие «мощей», находящихся по ту сторону жизни и смерти. Поэтому если ещё до своего воскресения Христос предстаёт уже во славе воскресения, то после воскресения в одном русском духовном стихе (в вопиющем противоречии с евангельскими текстами и ортодоксальной верой) продолжает покоиться в гробу.

Иисус Христос как монарх небесного двора предстаёт в репрезентативном окружении ангелов и святых (которых византийское воображение рисовало по образцу придворных сановников, а западное — по образцу рыцарей-паладинов). Ангелы — творения бога и послушные исполнители его воли, святые — смиренные люди, творящие чудеса не своей силой (в отличие от аскетов индуистской мифологии, аккумулирующих в себе чудотворную энергию средствами тапаса), но силой бога.

В фольклорном переосмыслении эта акцентировка менее ясна; человек прибегает к помощи высших сил, сверхъестественных помощников, многочисленных, как боги политеизма, и Христос — одна из этих сил, разумеется, верховная, но порой более далекая, чем дева Мария или некоторые святые, пособляющие в бытовых нуждах. Русский фольклор, особо выделяя среди святых Николая Угодника, подменяет вполне ортодоксальную формулу «Микола Чудотворец Богом силен» (П. А. Безсонов, Калики

перехожие, т. 1, стр. 565 и др.) стихом, имеющим совсем иной смысл: «Авось Никола с Богом силен» (В. Варенцов, Сборник русских духовных стихов, М., 1860, стр. 87).

В русском присловьи, имеющем окончательно неортодоксальный характер, говорится, что если бог умрет (!), его власть достанется Николе. Вторичная мифологизация христианской идеологии сказалась, между прочим, в том, что фольклор и книжная культура средневековья широко связывали с ее представлениями образы фантастической «зоологии» и «ботаники», почерпнутые из дохристианских мифов, народных поверий, позднеан-тичной популярной науки, рассказов путешественников и т. п.

Связь эта обычно была в книжной культуре символической или аллегорической: возрождение феникса из собственного пепла — популярный в раннехристианскую эпоху символ воскресения Христа, двусоставность грифона, совмещающего львиную и орлиную природу — для позднего западного средневековья аллегории двух естеств Христа или совмещения духовной и светской власти в сане папы, и т. п. Подобное аллегоризирование породило особый литературный жанр «физиологов», «бестиариев» и т. п.

Характерно, что именно животные и растительные образы, связанные в языческом понимании со сферой сексуальности и деторождения, тем более энергично ставятся на службу идее целомудрия. Такая судьба постигает фантастический образ единорога (рог которого, имевший некогда фаллические коннотации, переосмысливается как угроза для погрешивших против девства — только чистая дева может уловить единорога, и это понято как аллегория воплощения Христа от девы Марии), а также многие растительные символы.

Но нередко, особенно в фольклоре, связь образов внеконфессио-нальной фантастики с христианскими понятиями осуществляется наивнее, без всякой аллегоризации: дракон фигурирует как противник Георгия Победоносца, Павел Фивейский беседует с сатирами и кентаврами. Образы новозаветных повествований, трансформированные и опосредованные вторичной мифологизацией в апокрифической письменности и народных верованиях, оказали универсальное воздействие на художественное творчество.

Вплоть до раннего средневековья включительно литература и особенно

изобразительное искусство акцентирует мотивы царственной небесной славы (очень долго темы «страстей» Христа и страданий мучеников остаются редкими и трактуются условно). Позднее средневековье открывает эмоциональные возможности «подражания Христу» в его земном унижении, сочувствия страданиям девы Марии; на византийско-славянском Востоке проявляется новая чувствительность, например в изображениях Голгофы или оплакивания Христа, на Западе, особенно германском, она соединяется с резким натурализмом в изображении истерзанных тел Христа и мучеников.

Замкнутая система образной и наглядной Х. м. средневековья дана на пороге Нового времени в «Божественной комедии» Данте. Начиная с эпохи Возрождения, в культуре Западной Европы впервые происходит сознательное использование Х. м. именно как мифологии, ее перевод на условный язык образов, заимствованный у классицистически истолкованного античного мифа.

Так возникает, в частности, христианский мифологический эпос («Христиада» М. Дж. Виды, XVI в.; «Потерянный Рай» и «Возвращенный Рай» Мильтона, XVII в.; «Мессиада» Клопштока, сер. XVIII в.).

Эстетическое открытие своеобразия Х. м. по сравнению с античной было осуществлено романтизмом. Литература:Энгельс Ф., О первоначальном христианстве, М., 1962;Маркс К., Энгельс Ф. и Ленин В. И., О религии. [Сб.], М., 1975;Фейербах Л., Сущность христианства, М., 1965;Тихонравов Н. С., Памятники отреченной русской литературы, т. 1—2, СПБ, М., 1863;его же, Отреченные книги Древней России, соч., т. 1, М., 1898;Веселовский А. Н., Опыты по истории развития христианской легенды, «Журнал Министерства народного просвещения», 1875, № 4—5; 1876, № 2—3; 1877, № 2, 5;Шестаков Д., Исследования в области греческих народных сказаний о святых, Варшава, 1910;Малицкий Н. В., Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства, Л., [1932];Кубланов М. М., Возникновение христианства, М., 1974;Косидовский З., Сказания евангелистов, пер. с польск., М., 1981;Baring-Gould S., Curious myths of the Middle Ages, ser.

1—2, 2 ed., Rivington, 1867—68;Lipsius R. A., Die Apokryphen Apostelgeschi-chten und Apostellegenden, Bd 1—2, Amsterdam, 1976;Dobschütz E., Christusbilder. Unter-suchungen zur christlichen Legende, B., 1899 («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», Bd 18);Bousset W., Kyrios Christos, Gött., 1913;его же, Der ver-borgene Heilige, «Archiv für Religionswissen-schaft», 1922, Bd 21, H. 1—2;Dieterich A., Nekiya.

Beiträge zur Erklärung der neuentdecken Petrusapokalypse, Lpz., 1893;Usener H., Sonder-bare Heilige. Texte und Untersuchungen, Tl 1 — Der heilige Tychon, Lpz.—B., 1907;его же, Vorträge und Aufsätze, Lpz.—B., 1907; Deub-ner L., Kosmas und Damian, Lpz.—B., 1907;Günter H., Die christliche Legende des Abend-landes, Hdlb., 1910;его же, Psychologie der Legende, Freiburg, 1949;Haase F., Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferun-gen, Münster, 1922 («Neutestamentliche Abhand-lungen», Bd 9, H. 1—3);Fuller R. H., The foundations of New Testament Christology, L., 1965;Dorn E., Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters, Münch., 1967;Every G., Christian mythology, Feltham, 1970.

См. также библиографию к статьям Иисус Христос, Мария, Ангелы, Георгий, Николай.
С. С. Аверинцев.