

- Humboldt* 1961 – *Humboldt W.* Die Vasken, oder Bemerkungen auf einer Reise durch Biscaya und das französische Basquenland im Frühling des Jahrs 1801, nebst Untersuchungen über die Vaskische Sprache und Nation, und einer kurzer Darstellung ihrer Grammatik und ihres Wörtevvorraths // *Humboldt W.* Werke in fünf Bänden. B., 1961. S. 418–627.
- Ibárruri* 1962 – *Ibárruri D.* El único camino. Mosú, 1962.
- Ibárruri* 1968 – *Ibárruri D.* En la lucha. Palabras y hechos. 1936–1939. Mosú, 1968.
- Ibárruri s. a.* – *Ibárruri D.* Memorias de Pasionaria. 1939–1977. Me faltaba España / Prólogo de M. Vázquez Montalbán. Barcelona, s. a.
- MEL 1971 – Meyers Enzyklopädisches Lexikon. Bd. 3. Mannheim, Wien, Zürich, 1971.
- MGU 1981 – Meyers Grosses Universallexikon. Bd. 2. Mannheim, Wien, Zürich, 1981.
- NEB 1988 – The New Encyclopaedia Britannica. Vol. 1. Chicago, etc., 1988.
- Ziesemer* 1934 – *Ziesemer W.* Das Land der Basken. Skizzen aus der Heimat der ältesten Europäer. B., 1934.

R.N. Ignatiev. On a Term Signifying the Dispersal Area of Basque Language and Culture

In Spanish, the author notes, there is a term, *pais vasco*, which is used to refer to the dispersal area of Basque language and culture. In Russian it has been rendered as *strana baskov*, literally “the country of the Basques”. The author argues that, from the ethnographic point of view, this translation is imprecise, as carrying an allusion to the state form; and suggests that the term should be rendered as *baskkii kraï*, which would be analogous to *Pays Basque* used in French or *Baskenland* used in German.

© ЭО, 2005 г., № 5

В.Н. Дряхлов

ЯЗЫЧЕСКИЕ СВАТИЛИЩА В КОРОЛЕВСТВЕ МЕРОВИНГОВ

В Западной Европе, как и в Киевской Руси, христианизация населения в раннее средневековье (в смысле акта принятия христианства в отличие от евангелизации, понимаемой как усвоение основ вероучения и превращение их в постоянные мотивы поведения) была во многом поверхностной и оставила, особенно в сельских местностях, мощный и нетронутый пласт языческих верований. Часть из них сохранилась в виде реликтов, проявлявших себя в повседневной жизни крестьян, а другая их часть постепенно трансформировалась под влиянием христианства и послужила одной из основ для становления народной религиозности.

В нашей статье речь пойдет о Франкском королевстве времен Меровингов (VI – первая половина VIII вв.). Церковь в это время начала проповедь христианства за Рейном и верхним Дунаем. Одновременно она продолжила начатую еще в IV в. христианизацию на севере Галлии. Христианские общины в здешних городах в большинстве распались под ударами варварских нашествий V в. Языческие верования, сохранявшиеся среди слабо романизованного кельтского населения, были дополнены язычеством германцев – салических франков на севере Галлии, рипуарских франков – в долине Мозеля, алеманнов – на левобережье верхнего Рейна. Проявления язычества долго сохранялись в мировоззрении крестьянства во Франции (*Гуревич* 1985: 538–540).

Стабильное поддержание частью населения своих языческих верований нуждалось в наличии определенной материальной основы для их отправления, в частности, в особых местах для совершения культовых действий. К настоящему времени для

Владимир Николаевич Дряхлов – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории государства и права. Филиал Московской государственной юридической академии, г. Киров.

исторической литературы нет сомнений в том, что древние германцы помимо исполнения обрядов у культовых мест природного характера – священных роц и деревьев, камней, рек и озер – имели также и определенные культовые строения. Основные данные из письменных источников о культовых местах германских народов в раннее средневековье были собраны некогда Я. Гриммом в I томе “Германской мифологии”. Гримм признавал наличие у германцев специальных строений для отправления культа, полагая, что они обозначались в готском языке как *hallus*, в древневерхненемецком диалекте – как *hof*, *halla*, *betehûs*. Он переводил эти термины на немецкий язык обычно как “*tempel*” (храм). По его мнению, германцы, сооружая языческие храмы, подражали в этом римским и галльским культам (Grimm 1968: 69). Из источников на латыни, где культовые строения германцев обычно обозначались как *fanum*, Гримм использовал главным образом жития миссионеров, разрушавших во время христианизации VI–VIII вв. языческие святилища.

Римский историк Корнелий Тацит так утверждал о верованиях германцев: “Они находят, что вследствие величия небожителей богов невозможно ни заключить внутри стен, ни придать им какие-либо черты сходства с человеческим обликом. И посвящают им дубравы (*lucus*) и рощи (*nemora*) и нарекают их именами богов; и эти святилища (*secretum illud*) отмечены только их благочестием” (Tacitus: Germania, IX). По-видимому, Тацит подразумевал в этой фразе не столько полное отсутствие культовых строений у германцев, сколько то, что у них нет культовых зданий наподобие античных храмов со статуями богов. Наличие у германцев собственно культовых строений угадывается в описании Тацитом итогов разорительной экспедиции полководца Гая Германика в 14 г. за Рейн: “...Огнем и мечом опустошил он местность на пятьдесят миль в окружности... Наряду со всем остальным сравнивается с землей и то, что почиталось этими племенами священным, и прославленное у них святилище (*templum*) богини Танфаны, как они его называли” (Tacitus: Annales, I. 51). Из этой фразы вполне очевидно, что сравнивать с землей можно только наземное сооружение.

Поэтоу Я. де Фрис вслед за Гриммом также допускал существование у германцев собственно культовых строений. Основой для его вывода послужили найденные при археологических раскопках следы небольших прямоугольных деревянных построек явно нежилого характера, определенные им как культовые строения. Как полагал Фрис, появление деревянных храмов было обусловлено необходимостью более удобного отправления культа в холодное зимнее время. Фрис назвал их как “*Tempelchen*” (маленькие храмы). По его мнению, германцы начали сооружать их под влиянием общения с кельтами или римлянами (Vries 1956: 375–377). То же самое допускал и Г. фон Шуберт, считая, что уже в римскую эпоху германцы имели “простейшие дома божества” (“*Primitive Häuser der Gottheit*” – Schubert 1917: 10). Существование у германцев особых сооружений для отправления языческого культа во времена христианизации в раннее средневековье признавал также Г. Ценкер (Zenker 1939: 77).

К. Хельм при анализе древнегерманской лексики полагал, что *wîh* имело смысл как священное место в целом, безотносительно его типа, а термины *lôh*, *forst*, *baro*, *harug* обычно означали священную рощу. Латинский термин *fanum*, применявшийся при обозначении священных мест германских народов в раннее средневековье, он переводил как “*темпель*”, т.е. “храм”. По его мнению, германцы при возведении своих простейших культовых строений подражали христианскому населению провинций, с которым они вступили во взаимодействие во время расселения на римских землях (Helm 1953: 169–171).

Для решения вопроса о формах святилищ у населения Северной Галлии вначале обратимся к терминологии латинских источников, которая применялась для обозначения мест отправления культа у германских племен. Тацит обычно применял термин *templum*, дословно переводимый как “храм”. Этим понятием он обозначил свя-

тилище богини Танфаны, а также и то место в священной роще, куда по окончании весеннего праздника возвращалась на хранение священная повозка богини Нерты (*Tacitus: Germania, XL*). Цезарь в Галлии, по словам Светония, “опустошил капища и храмы богов, полные приношений” (*Suetonius: Julius, 54.2*). Таким образом, в восприятии Светония понятие *fanum*, скорее всего, не было равнозначно понятию *templum*.

Помимо таких культовых мест в германских лесах находился еще один вид места для культовых действий – жертвенник (*ara*). Тацит при описании всего того, что увидели в 15 г. римляне на месте разгрома легионов Квинтилия Вара в Тевтобургском лесу, произошедшего в 9 г. н.э., сообщил: “В ближних лесах обнаружались жертвенники, у которых варвары принесли в жертву трибунов и центурионов...” (*Tacitus: Annales, I.61*). Видимо, жертвенное место обозначалось неким образом среди леса: в изложении всего того, что обнаружили римляне в тех местах, Тацит упоминал “черепа, пригвожденные к древесным стволам” (*Ibid.*).

Важным источником о сохранившихся в раннее средневековье проявлениях язычества являются жития служителей церкви VI–VIII вв., особенно тех из них, кто был занят миссионерской деятельностью на севере и северо-востоке Галлии. Жития католических святых были собраны, отредактированы и изданы научным обществом историков из числа иезуитов в XVII в. под названием “Деяния святых, почитаемых во всем мире”.

Для агиографов картина искоренения язычества служила фоном для восхваления своих героев и поэтому сущность отвергаемых языческих верований их уже не интересовала. В основу нашего исследования положено сравнение фактов из античных и церковных источников, особое внимание обращается на использованную в них терминологию. Данный метод применяется с целью выявления наиболее продуктивного варианта в определении того, что же представляли собой культовые строения германских народов в период античности и раннего средневековья, именно в ту эпоху, когда их застали христианские миссионеры.

Монах Галл (первая треть VI в.) обнаружил в Кельне, вероятно, на его окраине, деревянное капище, куда приносились самые различные предметы и убрания. В нем поклонялись “варвары”, как писал Григорий Турский, автор жития Галла, подразумеваемая, по-видимому, франков. В этом святилище производились жертвоприношения пищей и питьем, а также были развешаны вырезанные из дерева изображения частей человеческого тела, на исцеление которых жертвователи надеялись. Воспользовавшись отсутствием язычников, Галл смог поджечь капище (*Clemen 1928: 27*). Франкская королева Радегунда (ум. 587 г.) однажды при проезде через прирейнские земли обнаружила языческое “святилище, почитаемое франками” и приказала его поджечь (*Ibid: 30*).

Подобные языческие святилища были распространены на северо-востоке Галлии, в междуречье Шельды и Мааса, где некогда, в середине VI в., появились салические франки. В VII в. сюда, из области дельты Рейна проникали и расселялись фризы-язычники, что привело к особо прочной консервации местного язычества. Замечено, что основная масса свидетельств о сохранении язычества относится именно к этой части Галлии (*Latreille et al. 1959: 168*). По словам монаха Баудемунда, написавшего в конце VII в. житие епископа Маастрихта Аманда (ум. ок. 684 г.), местные жители в долине Шельды, “оставив Бога, вместо Бога почитали деревья и камни, и также поклонялись капищам и идолам” (*Vita Amandi: 12*). По примеру Ветхого Завета (“все боги народов – идолы” – *Пс., 95:5*), изображения языческих богов именовались агиографами “идолами”.

Первый епископ Теруанна Авдомар (ум. 670 г.) во время своей деятельности разрушал в округе города “святилища и изображения богов” (*Vita Audomari: 6*). Епископ Маастрихта Ламберт (ум. 709 г.), проповедуя в низовьях Шельды, также уничтожал языческие святилища и идолов (*simulacra*) (*Vita Lamberti – 1: 27*).

Подобные данные производят впечатление, что авторы некоторых житий в какой-то мере вполне сознательно подразделяли языческие культовые места на храм (*templum*) и капище (*fanum*). По-видимому, подобное объяснимо как необходимостью достоверно представить читателю содержание деяний своих героев, так и тем, что устные или письменные источники, использованные для составления житий, сохранили неискаженную информацию об языческих святилищах.

Из житийной литературы явствует, что языческое святилище могло находиться или в городе (к примеру, в Кельне, где его сжег Галл), или среди священной рощи. Монах Валарик (ум. 619 г.), проповедуя в долине р. Соамы, обнаружил и разрушил святилище местных крестьян на берегу реки, где стоял столб, украшенный некими изображениями, вероятно, божеств (*Vita Walarici*: 16).

Говоря о верованиях галлов, Цезарь именовал изваяния их богов не как “статуи” (*statauae*), но как “изображения” (*simulacra*) (*Caesar*: Bell. Gall., VI, 17). Лукан, при описании кельтского святилища в лесу у Марселя, также говорил о деревянных “кумирах богов” (*simulacra deorum* – *Lucan*: III, 412). Следовательно, под термином *simulacrum*, по-видимому, подразумевалось грубое, символическое или антропоморфное изображение божества, которое обычно именуется идолом.

Фигуры богов, оформление капищ и жертвенников были деревянными: это вполне очевидно из вышеприведенных упоминаний об их сожжении. Идолы богов могли быть и каменными. Так, для окончательного уничтожения вблизи Трира в 585 г. поверженного на землю каменного изваяния некоего языческого, видимо, женского божества, названного у Григория Турского на латинский манер Дианой и обозначенного им как *simulacrum*, потребовались железные молотки (*Gregorius*: VIII, 15). Предполагается, что этот культ был связан с верованиями местного кельтского населения, у которого под римским влиянием появились антропоморфные изображения языческих божеств (*Gauthier* 1980: 242).

Из сравнения данных Тацита и агиографической литературы можно заключить, что при культовых объектах, названных у Тацита как *templum*, постоянно находились жрецы. Именно жрец, по рассказу Тацита, охранял данное сооружение в священной роще, где стояла повозка богини Нерты; он вывозил ее и возвращал обратно по окончании праздника. Епископу Тура Мартину (ум. 397 г.), пытавшемуся разрушить “древний храм” в одной из деревень, противодействовал с толпой язычников “жрец этого места” (*Sulpitius*: XIII, 1). О присутствии жрецов при капищах (*fanum*) источники не упоминают: доступ к ним был открыт для всех. Именно поэтому Галл смог беспрепятственно поджечь такое сооружение в Кельне. Никем не охранявшееся, его можно было легко ограбить, как явствует из “Фризской Правды” (*Clemen* 1928: 59).

Другой вид источников, из которых явствуют сохранявшиеся пережитки язычества в раннее средневековье – пенитенциалии (“покаянные книги”) – вместо храмов (*templum*) и капищ (*fanum*) они упоминают конкретные места – камни, деревья, водные источники, вблизи которых население исполняло те или иные языческие обряды. Однако Элигий, епископ Нуайона (ум. ок. 641 г.), в понятийном смысле все же отделял “фанум” от культовых мест природного характера: “Никто из христиан не должен делать приношений ни в капища (*ad fana*), ни к камням, ни к источникам, ни к деревьям...” (*Vita Eligii*: II, 16). Его высказывание позволяет трактовать капища как искусственные, сотворенные руками человека объекты, в отличие от природных святилищ в виде мест для жертвоприношений вблизи священных деревьев и камней. В этом убеждает реплика Баудемунда, автора жития Аманда и его современника, о том, что под влиянием проповедей Аманда язычники сами разрушали “капища (*fana*), которые прежде сооружали, чтобы чтить” (*Vita Amandi*: 14). Их рукотворный характер подтверждают и другие данные. Так, в письме папы Григория I аббату Мелляту в Британию (601 г.) об отношении к языческим строениям англо-

саксов прямо сказано: “Если святилища выстроены прочно...” (*Clemen* 1928: 30). В житии епископа Виллиброрда (ум. 739 г.), разрушившего святилище фризов на о. Фоситланд, также упомянуто, что оно было построено людьми (*Ibid* 1928: 47).

О состоянии языческих верований в королевстве Меровингов имеется интересный источник – “Перечень суеверий и языческих обычаев”, составленный в Галлии около 744 г. (*Dierkens* 1984).

Среди разных проявлений язычества в четвертом пункте “Перечня...” говорится “о небольших хижинах, то есть капищах” (*Clemen* 1928: 42). То есть, “фанум” в трактовке “Перечня...” соотносился с небольшими крытыми строениями, хижинами или навесами на столбах, возможно обнесенными изгородями. Такая формулировка как раз и подтверждает восприятие Элигием капища как рукотворного объекта. К. Хельм понимал эти “хижины-капища” из “Перечня...” как “маленькие хранилища для размещения культовых принадлежностей”, делая при этом оговорку, что они не являлись храмами (*Tempel*) в полном смысле этого слова (*Helm* 1953: 171). По нашему мнению, учитывая такое функциональное предназначение различных культовых строений, термин “*templum*” применительно к культовым постройкам язычников уместнее переводить как “храм”, “святилище”, а “*fanum*” – как “капище”. Вслед за К.М. Гальковским последнее понятие уместно соотносить с местами принесения жертв. Он объяснял происхождение слова от корня *kon-*, *kon-оть*, что, по его словам, “указывает на курение и дым, распространявшийся от сожженных жертв” (*Гальковский* 2000: 5).

В отечественной археологической литературе словом “капище” обычно обозначают культовые площадки и имеющиеся на них сооружения для хранения ценных предметов (*Тимощук и др.* 1988: 78–91). Рукотворный характер языческих святилищ, именовавшихся на Руси “капищами”, не вызывает сомнений (*Ловмянский* 2003: 124–126).

Храм (*templum*) обычно использовался в нуждах целого племени или группы племен, как это обстояло со святилищами Танфаны и Нерты. В таком строении хранились особо ценные сакральные предметы, оберегаемые жрецами. Капище (*fanum*), при котором также могли быть некие строения (хижины), по нашему представлению, служил местом для отправления жертвоприношений жителями отдельного селения. Один из агиографов Ламберта, описывая положение в низовьях Шельды, где тот проповедовал, так изложил свое понимание сути языческого культа в те времена: “Жители этой области не составляли городских округов, но проживали в многочисленных и разбросанных повсюду деревнях и при тамошних капищах устраивали частые и многолюдные сборища для почитания своих богов” (*Vita Lamberti* - 2: 36).

Наиболее совершенные деревянные языческие храмы появились в раннее средневековье у полабских и поморских славян. Их архитектура известна по описаниям церковных авторов и фрагментарно – по археологическим изысканиям (*Херрманн* 1986). Вне сомнений, они возникли под явным влиянием христианской обрядности, с которой эти народы столкнулись во время немецкой экспансии на Восток. Деревянные культовые постройки закрытого типа имелись у восточных славян по данным письменных источников (*Гальковский* 2000: 5) и археологии (*Рыбаков* 1987: 123–124, 127, 129). Деревянные храмы были у англосаксов (*Беда* 2002: 64, 66) и у шведов, чей храм в Уппсале известен по описанию хрониста Адама Бременского (*Clemen* 1928: 71–72).

К IV–V вв. язычество у древних германцев не достигло высшей стадии своего развития, которой присуще наличие корпоративного и организованного жречества (как им оно предстает на примере галльских друидов в рассказе Цезаря), а также и сложившаяся и высокоразвитая архитектура храмовых сооружений. Однако у германцев, как и всех индоевропейских народов, имелись простейшие культовые строения, возможно, с алтарями для принесения жертв или с идолами божеств. Святилище

Танфаны, по-видимому, было одним их таких. Развитие язычества приостановилось в III в., когда часть германских племен расселилась в пределах Римской империи на положении ее союзников. Вступая в контакты с жителями империи, германцы подверглись сильному воздействию римского образа жизни, традиционных римских верований и распространяющегося христианства. Начавшийся распад племенных общностей и родоплеменного строя повлек за собой и упадок связанных с ними языческих верований. Германцы, оторвавшись от своих исконных мест обитания с их священными рощами, были вынуждены как-то адаптироваться к новым условиям, в частности для удовлетворения собственных культовых потребностей.

На севере Галлии франки расселялись среди численно преобладающего кельтского населения и женились на местных женщинах, продолжавших следовать своим религиозным обычаям. Как полагал Я. де Фрис, кельтские святилища использовались в Галлии вплоть до раннего средневековья (Vries 1961: 188–189). Такого рода деревянные капища повсеместно разрушал в округе Тура св. Мартин. Согласно Сульпицию Северу, его биографу и современнику, в них имелись жертвенники (*aras*), изображения богов (*simulacra*). Сам Сульпиций именовал такие места как *fanum* (*Sulpitius: Vita Martini*, XIII. 8). Применительно к кельтам понятие “фанум” переводится как “языческие храмы” (Schmitt 1988: 443). Поэтому допускается, что одним из проявлений религиозного кельто-франкского синтеза стало использование франками кельтских святилищ для поклонения своим божествам (Wallace-Hadrill 1985: 18–19).

Расселявшиеся на римских землях племена необратимо распались на коллективы поселений, а те – на большие (патриархальные) семьи. Франки, судя по данным “Салической Правды”, жили отдельными хуторами или небольшими деревнями, именуемыми как “villa” (Грацианский 1946). “Villa” воспринимается как усадьба – место проживания домового, большесемейного коллектива (Сутыгина 1995: 36). С распадом племен прекратились общие, племенные праздники, в которых участвовало все население племени и которые обычно совершались под руководством жрецов вблизи главных племенных святилищ. Постепенное исчезновение жречества также вело к упадку религиозного и общественного значения таких святилищ. Древнегерманскому язычеству была присуща особая простота культовых обрядов; помимо жрецов, они были доступны для исполнения старейшинам, вождям, главам больших патриархальных семей. Из-за упадка племенных праздников теряли свое влияние и связанные с ними племенные святилища, которые фигурировали в текстах под термином *templum*. Соответственно, возросло значение небольших деревенских капищ (*fanum*). Они служили культовым интересам больших патриархальных семей (семейно-родственных групп), на которые распались прежние племенные общности. Именно такие капища разрушали миссионеры во времена христианизации на севере Галлии. Упоминания об этом в агиографических источниках подтверждают особую прочность язычества в повседневной жизни населения в меровингский период.

Литература

- Беда 2001 – Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. СПб, 2001.
- Гальковский 2000 – Гальковский К.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000 (репринт издания 1913–1916 гг.). Т. 1–2.
- Грацианский 1946 – Грацианский Н.П. К толкованию термина villa в “Салической Правде” // Средние века. 1946. Вып. 1. С. 73–81.
- Гуревич 1985 – Гуревич А.Я. Крестьянство и духовная жизнь раннего средневековья // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. М., 1985. С. 519–554.
- Ловмянский 2003 – Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв). СПб., 2003.
- Рыбаков 1987 – Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Сутыгина 1995 – Сутыгина О.А. К проблеме эволюции собственности и представлений о ней в варварских обществах (на основе сравнительного анализа данных Салической и Рипуарской Правд) // Вестник Удмуртского гос. ун-та. 1995. № 2. С. 33–42.

- Тимощук и др. 1988 – Тимощук Б.А., Русанова И.П. Второе Збручское (Крутиловское) городище (по материалам раскопок 1985 г.) // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 78–91.
- Херрманн 1986 – Херрманн Й. Ободриты, лютичи, руяне // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 350–359.
- Caesar 1914 – C. Julius Caesar. Commentarii de bellum Gallico. Ed. by T.R. Holmes. Oxford, 1914.
- Clemen 1928 – Clemen K. Fontes historiae religionis Germanicae. Berlin, 1928.
- Dierkens 1984 – Dierkens A. Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. A propos de l' *Indiculus superstitionum et paganiarum* / Magie, Sorcellerie et Parapsychologie. Ed. H. Hasquin // Laïcité. Ser. "Recherches" 5. Bruxelles, 1984. P. 9–26.
- Gauthier 1980 – Gauthier N. L'évangélisation des pays de la Moselle. Paris, 1980.
- Gregorius – Gregorius Turonensis. Historiae (http://www.forumromanum.org/literature/gregorius_turonensis.html).
- Grimm 1968 – Grimm J. Deutsche Mythologie. Bd. 1. Graz, 1968.
- Helm 1953 – Helm K. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. 2. Die nachrömische Zeit. Teil.2. Die Westgermanen. Heidelberg, 1953.
- Latreille et al. 1959 – Latreille A., Delaruelle E., Palanque J.-P. Histoire du catholicisme en France. Paris, 1959. P. 1.
- Lucan – Lucan. De bello civile sive Pharsalia (<http://www.thelatinlibrary.com/lucan.html>).
- Schmitt 1988 – Schmitt J.-C. Les "superstitions" // Histoire de la France religieuse. Paris, 1988. P. 418–534.
- Schubert 1917 – Schubert H. von. Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Bd. I. Tübingen, 1917.
- Suetonius – Suetonius. The Lives of the Twelve Caesars. Ed. by J.C. Rolfe. Cambridge, 1913–1914.
- Sulpitius – Sulpitius Severus. Vita S. Martini episcopi et confessoris (<http://www.thelatinlibrary.com/sulpitiusseverusmartinus.html>).
- Tacitus – P. Cornelii Taciti. Libri qui supersunt. Ed. E. Köstermann. T. 1–2. Leipzig, 1950–1953.
- Wallace-Hadrill 1985 – Wallace-Hadrill J.M. The Frankish Church. Oxford, 1984.
- Vita Amandi – Vita Amandi auctore Baudemundo // Acta Sanctorum. Februarii. T. I. Venetia, 1735. P. 848–854.
- Vita Audomari – Vita Audomari // Ibidem. Septembri. T. 3. Antwerpen, 1750. P. 396–400.
- Vita Eligii – The Life of St. Eligius/<http://www.fordham.edu/halsall/basis/eligius.html>.
- Vita Lamberti-1 – Vita Lamberti auctore Godeschalco // Acta Sanctorum. Septembri T. 5. Antwerpen, 1755. P. 574–581.
- Vita Lamberti-2 – Vita Lamberti auctore Nicolao // Ibidem. P. 602–617.
- Vita Walarici – Vita Walarici // Ibidem. Aprilis T. 1. P. 16–23.
- Vries 1956 – Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. Berlin, 1956.
- Vries 1961 – Vries J. de. Keltische Religion. Stuttgart. 1961.
- Zenker 1939 – Zenker G. Germanischer Volksglaube in fränkischer Missionsberichten. Stuttgart, 1939.

V.N. Driakhlov. Pagan Sanctuaries in the Merovingian Kingdom

The article draws attention to the fact that the process of conversion of people into Christianity in the early Middle Ages period in the Western Europe was in many aspects a surface phenomenon, which spread, especially in rural areas, over a deeply rooted stratum of pagan beliefs. The author focuses on the Frankish Kingdom at the time of the Merovingian dynasty, when the Christian church began to move past the Rhine and the upper Danube in an attempt to disseminate Christian faith among the Celts, Salian and Ripuarian Franks, and Alemanni. Through the study of mediaeval texts, hagiographic sources, linguistic and archaeological data, the author analyzes pagan cult structures and tries to reconstruct the activities of priests.