

Король Д. О.

КЕЛЬТО-ГЕРМАНСЬКІ СВІТОГЛЯДНІ ПАРАЛЕЛІ КРІЗЬ ПРИЗМУ УЯВЛЕНЬ ПРО ЖИТТЯ ТА СМЕРТЬ

Статтю присвячено огляду основних спільних мотивів у кельтській та скандинавській релігійно-міфологічних традиціях (сюжетних та символічних), пов'язаних зі смертю і Тим Світом. На основі літературної спадщини автор намагається прояснити окремі аспекти історико-археологічного матеріалу.

Розмежувати кельтське та германське в племенах Північної континентальної Європи доримської доби здебільшого дуже важко. Чіткий поділ на германців та кельтів остаточно завершився лише на межі нової ери, та й то не всюди. До того ж, як свідчать поховальні пам'ятки й літописні джерела, у давній Європі було чимало метисованих етносів. Зокрема, відомі галати в малій Азії та кельто-іллірійці на Адріатиці, кельто-ібери в Іспанії та гало-романці на півночі Італії та в Провансі. Отже, вельми ймовірно, що в Ютландії у V-I ст. до н. е. мешкали племена *кельто-германців*.

Відтак, не має дивувати доволі споріднена система міфопісних уявлень у кельтів та германців. Попри всю свою самобутність, кельтська світоглядна традиція переплітається з германсько-скандинавською доволі щільно.

В. П. Калигін припускає, що світоглядна близькість власне кельтів та германців пояснюється впливом балтів, слов'ян та італо-іллірійців, які всі разом утворювали пізньоіндоевропейську єдність [1]. Це підтверджує відсутність паралелей у світоглядах кельтських та германських народів з індо-іранцями, хетами, греками чи вірменами. З іншого боку, заслуговує на увагу припущення (хоча воно й потребує ґрунтовної

перевірки та доведення), що деякі риси кельтської та германської міфології та релігії мають спільний субстрат - доіндоевропейську культуру мегалітів [2].

Щодо мовного фактора, то підмічено, що запозичували частіше з кельтських мов у германські, проте контакти саме у сфері культури виявити складніше [3]. Образи Того Світу та фатальної жіночої постаті, мотиви «вічного повернення» та «циркуляції сухого» у Всесвіті в цих культурах очевидно мають спільне коріння - причому йдеться у даному випадку не про індоевропейський фон, а про спільні світоглядні аспекти саме цих етнокультурних груп.

Існують певні усталені моменти, характерні для кожної з розглядуваних етнокультурних спільнот, які можна вважати проявом індивідуальних етнопсихологічних настанов. Наприклад, нордичний «активний фаталізм» й германське ставлення до релігії як до «угоди» та виділені деякими вченими кельтські моменти «стану «і-і»», «магія межі», постійна чуттєва дотичність до Того Світу тощо [4].

Специфічними мотивами, які пронизують скандинавську міфорелігійну картину світу, є мотив «згубного злота», «пекла - зміїного урвища» та мотив «приплиття та відправлення сакрального

правителя». Для германців характерне «діалектичне ставлення до долі» [5]. Для кельтської ж міфології надзвичайно характерні багаточленність та одночасне існування в багатьох проявах/образах [6]. Особливі, надприродні якості мають об'єкти, про які можна сказати, що вони є «*не тим і не цим*», або «*і тим, і цим водночас*». Часто - певні феномени *порубіжся*: сутінки чи роса (в опозиції день-ніч), травневий світанок (коли зима вже позаду, але літо ще не настало); омела (не дерево і не рослина) тощо. «Надприродне буття ...вище від опозицій» [7].

«У сакральній зоні між буттям та небуттям можливе геть усе. Той, хто попри доводи розуму наважується ступити в цю небезпечну зону, може врятуватися, але може й загинути, сховавшись навіки у хвилях річки смерті, що протікає під вузьким, наче лезо ножа, мостом» [8].

Окрім місце в рамках світоглядної традиції посідають уявлення про смерть і Потойбіччя, адже спроба відреконструювати комплексну картину уявлень про Той Світ дозволяє щільніше виявити складники ментальності того чи іншого етнокультурного угруповання.

Багато дослідників уважно досліджують це питання. Так, окрім монографії Алана та Брінлі Різів «Кельтська спадщина», варте згадки дослідження К. Донах'ю з порівняння кельтських богинь війни та валькірій [9]. Германо-скандинавські та кельтські уявлення про смерть і Потойбіччя порівнює, зокрема, й Х. Р. Елліс-Девідсон [10]. Про потрібну смерть у кельтській традиції (напр., в короля Муйрхертаха сина Ерк) писав Дж. Реднер, а сакральний час-простір Того Світу і його відображення в існуючих матеріальних пам'ятках вивчав Дж. Кері [11].

Серед вітчизняних дослідників кельтського світу треба передусім назвати істориків С. Шкунаєва та Н. Широкову [12]. В мовознавчому ж контексті, безумовно, найвидатнішим авторитетом постає Т. Михайлова [13]. Якщо остання дослідниця на ґрунті мовлення та лексики виявляє найрізноманітніші шари міфології та світосприйняття давніх кельтів, то перші два оперують, окрім міфологічного наративу, широким історичним фактажем, а також даними археології. Цікаві паралелі в скандинавській та кельтській наративній традиції виявили Н. Ганіна та Т. Топорова [14].

Втім, мусимо зазначити, що вітчизняне кельтознавство, а також компаративні дослідження щодо кельтської та германської ментальностей відчутно поступаються британо-американській школі, яка вирізняється системністю та комплексним підходом. Проте й західні фахівці скаржаться

на неповноту матеріалу та недостатній діапазон сфери аналізу. Відтак, донині важко робити широкі узагальнення та конкретні висновки з даної проблеми.

Зі свого боку ми й не претендуємо на нове слово у запропонованій темі, проте хочемо зробити кілька узагальнень з наявних розвідок, а також викласти деякі власні спостереження. Зокрема, в статті символіка кургану в світоглядній традиції північно-західної Європи аналізується на основі археологічних пам'яток та міфологічних сюжетів. Адже у нашому регіоні та на Близькому Сході це явище досліджується давно і багатогранно [15].

Ще й подосі феномен кургану в північно-східній Європі лишається досить вивченим явищем матеріальної та духовної культури. Це не просто «*будинок похованого*» [16], і не просто «*брама у Потойбіччя*» [17]. Це і не зовсім *модель Потойбіччя* як така, бо деякі міфорелігійні, описові та культові сюжети значно ускладнюють й розширюють символіарій кургану в кельтів та германців. Так, у «Книзі плаского острова» курган змальовано, як поле битви померлих вояків (*Flatelarybyk, Olafs Saga Tryg. I. 206*). Курган може відкритися і явити герою певне знамення (як свідчить *Saga pro H'яля, LXXVIII*).

Як зазначають дослідники, «і в кельтській, і в скандинавській традиції людина, що сидить на пагорбі, виявляється зазвичай пастухом чи королем (бо тим й тим водночас)...» [18]. На кургані перед зустріччю зі своєю надприродною покровителькою сидить едичний герой Хельгі. Взагалі, саме *сон на кургані* виступає в скандинавській традиції «сеансом із Тим Світом» [19]. Наприклад, до героя може завітати мрець і навчити поетичного мистецтва (*Пасмо про Торлейва Ярлоскальда*).

До кургану заходять герої за «проклятим зломом», і курган є місцем битви невразливих мерців, що нагадує символіку Вальгали [20]. В «Сазі про мешканців піщаного берега» (ITV) згадується, що доброю прикметою є, коли на власну поминальну тризну приходять утопленики, бо це свідчить, що «морська володарка» Ран прийняла їх до свого почту.

Особливе місце в нордичній міфопоетичній традиції посідає сюжет, який має декілька яскравих ілюстрацій як в германо-скандинавській, так і в кельтській традиції. Так, варто знову згадати епічного Хельгі. Його взаємини з валькірією ілюструють відомий *сюжет запросин до кургану, куди загинув герой приїждить з Того Світу та*

бенкетує уночі зі своєю вдовою і ділить з нею шлюбне ложе.

Таким чином, до сюжету «**помертвого бенкету у кургані**» долучається й символіарій «**Священного шлюбу**». І все це - в контексті смерті та Потойбіччя.

В едичній традиції шлюбні зносини із померлим героєм є характерною специфікою валькірій [21]. Недарма поховальний обряд та інвентар (у тому числі і скандинавської знаті) часто містять весільну символіку [22]. В міфології ж кельтів герої також вельми часто зустрічаються із жінкою-смертю, наприклад, як королі Конайре, Діармайд чи Муірхертах Мак Ерк. Утім, «в ірландській саговій традиції поява загадкової одинокої жінки, особливо такої, що стоїть біля колодязя чи джерела, завжди була знаком контакту з Тим Світом» [23]. Такі контакти відтворюють сюжети з **жінками-сідами**.

У кельтських переказах курган, з одного боку, символізує **ЧАРІВНИЙ ПАГОРБ**. Власне, **сід** ірландської традиції, - це місце перебування істот Потойбіччя, зокрема, нащадків *Племен Богині Дану та фоморів*. Як зазначає С. Шабалов, спершу расу пагорбів уявляли як поcht померлих; і ще донедавна кельтську прадавнію «новорічну ніч» - Самайн, сьогоднішній Гелоувін, - сприймали як День поминання спочилих [24]. Найвишніші сіди з легенд Ірландії найчастіше були пов'язані з існуючими культовими пам'ятками. Зокрема - мегалітичними спорудами, як-от Н'ю-грейндж, легендарний Бруг-на-Бойні [25].

Але є й інше кельтське міфологічне відображення символіки кургану, на якому нам би й хотілось зосередити увагу. Це, власне, відомий з багатьох ірландських переказів **БРУЙДЕН**, що часто перекладають просто як «господа»: «*Зруйнування Господи Да Дерга*», «*Зруйнування Господи Да Хока*» та ін. Утім, ці «господи» не є просто гостиними дворами середньовічної Ірландії, незважаючи на омонімію. Це передусім локуси Потойбіччя, які стали моделлю для людських бруднів-трактирів [26].

За середньовічними законами *briugu* мав володіти «котлом, що не висихає, будинком на великому шляху та гостинністю щодо кожного». Але це ж характерно й для міфічних Господарів на кшталт Мак Да То, Да Дерга чи Да Хока.

Взагалі, як слушно зазначає Т. В. Топорова, «...виділяються певні ознаки подоби у структурі Господи Да Дерга, описуваного як *локус іншого світу*, і Вальгали, чертогу загинлих у битві воїнів. По-перше, і те, і те житло має *велику кількість входів* з наскрізними проходами. По-друге, в обох приміщеннях є *казан з невичерпною*

їжею. ...Виявляється ізоморфізм і в зображенні *медіатора* між Цим та Потойбічним світом» (курсив та виділення наші. - Д. К.) [27].

Нарешті, як правило, ця Господа стояла на перехресті шляхів, причому таким чином, що дорога входила в один із входів та виходила з іншого. Таке місце відвідували різні істоти - часто явно потойбічні (*Зруйнування Господи Да Дерга*).

Фактично, курган не був власне «житлом», а лише «**Гостиним будинком**», в якому могло *зупинитися на спочинок* мертве військо чи можна було зіграти «*весілля мерців*» тощо.

Отже, згадуючи мотив з пісень про Хельгі, варто замислитись, чи не є й скандинавський курган, де стелять ложе наречених, де накрито столи, що чекають на приїзд померлого героя, безпосереднім аналогом кельтського міфоепічного *бруднену*?

При цьому характерно, що в германо-скандинавській спадщині лишилися згадки про *курган як гостиний двір* або *палац хтонічного володаря*, що нагадує примарну могилу [28]. Водночас, як слушно зауважує В. Я. Петрухін, курган у давніх германців, навіть коли йдеться про кенотаф, був «*місцем вирушання*» мерця у далеку подорож [29]. Так, на світанку Хельгі каже своїй коханій, що час йому рушати (з кургану назовні) «на захід, алим шляхом», доки півень Вальгали не збудив інших героїв (*Helgakvipa Hundingsbana* П, 49).

Зрештою, відома «курганоподібність» Вальгали [30]. Втім, в скандинавських джерелах акцент робиться переважно на сакральному значенні такої споруди для Цього світу та Потойбіччя, на *можливості за допомогою цього «багатодверного пагорбу» перетинати кордони світів*. У кельтів же навпаки - остання теза викристалізувалась в епічний мотив, сягаючи навіть відомого циклу про Грааль. Та мотив тотожності із могилою дуже давній.

З кельтських паралелей у германських віруваннях стосовно смерті та Потойбіччя варто також виокремити міфологічний мотив «**приплиття та відправлення сакрального правителя**», відомий з легенд англосаксів, шведів, датчан та ірландців. Ці міфи про Скільда, Сківа, Улля та інших «божественних королів» перегукуються із концептуальним мотивом едичної традиції - «Смертю Бальдра» та пов'язаними із цим двома культовими «сюжетами очікування»: «*Наближення останньої Битви* за Рагнарьок» (як суттєве уявлення доби вікінгів) та «*Очікування повернення (відродження) божества миру та родючості*». Останнє має виступати архаїчною спад-

щиною общинного населення землеробів та рибалок і має чіткі співвіднесення зі схожими міфами про вмираюче та воскресаюче божество родючості в інших регіонах світу.

Більше того, сам едичний *Рагнарьок* як видається, набув характерної (хоча й умовної) довершеності вже на доволі пізньому етапі. Спершу це мав бути досить органічний елемент **циклічності Всесвіту** - мотив **«вічного оновлення»**. Навіть у канонічній легенді, наведеній у «Вішунні вольви», говориться, що після очищення землі внаслідок вселенської пожежі та тотального кровопролиття її залле море, яке за певний час спаде до початкового рівня. Земля відродиться, зеленітиме трава, відродяться люди та житиме наступне покоління богів.

Відомий мотив жіночих персонажів згубної вдачі, міцно пов'язаних із Тим Світом та достатньо небезпечних для фізичного існування героя у світі Цьому [31]. В даному контексті варто згадати сюжети, коли два (чи більше) надприродних жіночих створіння сперечаються, кому з них стати хранителькою героя («*фюльгюкона*») [32]. При цьому в пізніх переказах це можуть бути просто жінки-воїтельки в білому та чорному вбранні відповідно (*Flateyrbök: Olafs Saga Trygvasonar*, I, 335; «*Сага про Н'яля*», XLVI; «*Про Торхалля та Тідранді*» тощо); в інших творах таких жінок змальовано як прекрасних та сяючих, з одного боку, а з другого - як страшних, у кривавих шатах тощо («*Сага про Гіслі*», XXII, XXIV, XXX, XXXIII), що нагадують похмурих потойбічних *cid* - божеств війни ірландської традиції (Бадб, Маха чи Морріган), і які також часто виступали як вісниці (і одна з причин?) смерті («*Зруйнування Господи Да Дерга*», «*Зруйнування Господи Да Хока*», «*Загибель Кухуліна*» та ін.) [33].

Все це, фактично, є моделлю «Останньої битви за Рагнарьок» і водночас битви Племен Богині Дану із Фоморами, і все це разом - кельтські варіації **«вічного оновлення»**. При цьому привертає увагу, що в кельтській традиції жіноча богиня, яка наче Фрейя-Валькірія *обирає* свого короля-героя, прирікаючи його на загибель, може сама водночас бути спершу прекрасною і молодою, а потім - потворною та хтонічною [34].

Важливим моментом світоглядних перетинів є фактор уявлень про **відновлення космосу через жертву**, пов'язаний відповідним чином із вірою у відродження. Ілюструється він, зокрема, «СЦЕНАМИ ТЕРЗАННЯ» у звіриному стилі у пам'ятниках мистецтва як степовому, так і кельтському чи германському тощо.

Д. С Раєвський наполягає на великому значенні цих образів «звіриного стилю» для іраномовних кочовиків степу як втілень Космічного Жертвопринесення: відновлення рівноваги Всесвіту, підтримка його репродуктивних якостей; оновлення через смерть тощо [35]. Північно-європейське мистецтво ранньозалізного віку та доби Вендель, у свою чергу, демонструє нам віру як кельтів, так і германців у **важливість смерті, руйнації заради неодмінного продовження життя**.

Інший специфічний саме для Північної Європи мотив **«вічного народження»**. Потойбічні «вічна їжа» та «вороже військо-нізвідки», яке атакує героя, зближують мотив загибелі конунга Фродо від міфічного млина (Іротті) із ірландським міфом про смерть короля Муйрхертаха сина Ерк від чар потойбічної жінки (Сін), що перегукується, у свою чергу, з едичним мотивом про вічну битву Х'яднінгів, зачарованих відьмою Хільд.

І хоча наскрізний фаталізм насправді притаманний саме скандинавській традиції, світоглядний мотив *смерті-заради-життя* властивий і кельтам. Адже більшість кельтських «Господ» неминуче зруйнується, а контакт героя із жінкою-сідом, так само як і з дисою скандинавських легенд, призводить його до загибелі... Сам Всесвіт скандинавів утворився через жертвопринесення першоістоти, а впорядковувався світ у кельтів та германців через прадавню війну двох божественних множин. Все це мало стверджувати торжество життя [36].

Вічний вепр та *вічне молоко* Хейдрун у Вальгалі, вічне оновлення *світових вод* з рогів *Світового Оленя*, вічна циркуляція *священного Меду*, вічне відродження життя через *жертвопринесення* тощо дуже вкорінені в самих космологічних та есхатологічних засадах едичної традиції. Але аналогічні едичні елементи вічності Потойбіччя (мед, вепр, олень, ясен, лосось) властиві й засадничим кельтським традиціям - чи принаймні ірландським.

Циклічні мотиви: *Сватання* —> «*Кухоль смерті*» —> *Бенкет* —> (*Битва-**) *Смерть* (+ —> «*Кухоль*» —> *Битва* —> *Бенкет*) є також наскрізними як в міфах Ірландії, так і Скандинавії. Можна сформулювати подібний цикл як **архаїчну модель торжества життя через оновлення, яке здійснюється через смерть**. І згаданий нами образ кургану як потойбічного гостиного двору на «перехресті світів» є специфічним віддзеркаленням цієї моделі на Північному Заході Європи.

1. *Калыгин В. П.* Предисловие // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев,- М.: Языки славянской культуры, 2002,- С. 11.
2. Там само,- С. 11.
3. Там само,- С. 11.
4. *Рус А., Рус Б.* Наследие кельтов - Celtic Heritage: Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / Пер. с англ. Т. Михайловой,- М.: Энигма, 1999,- С. 396.
5. *Гуревич А. Я.* Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур,- М.: Наука, 1994,- С. 148-156.
6. *Михайлова Т. А.* Этайн и Кайльб: облик женщины и женский образ // Атлантика. Записки по исторической поэтике,- М.: Изд-во МГУ, 1997,- Вып. III,- С. 173.
7. *Рус А., Рус Б.* Вказ. праця,- С. 385.
8. Там само,- С. 396.
9. *Donahue C.* The Valkyries and the Irish War-Goddesses II Publications of the Modern Language Association,- Baltimore, 1941,- V. 56.
10. *Ellis H. R.* The Road to Hei: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature.- N. Y.: Greenwood Publishers, 1968,- 208 (+VIII) p.; *Ellis-Davidson, H. R.* Gods and Myths of Northern Europe 12nd ed.- L.: Penguin Books, 1990,- 256 p.; *Ellis-Davidson, H. R.* Roles of the Northern Goddess,- L.: N. Y., 1998,- 212 p.
11. *Кэри Дж.* Время, пространство и Иной мир // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев,- М.: Языки славянской культуры, 2002,- С. 130-152; *Кэри Дж.* Время, пространство и некрополь на реке Бойне // Атлантика. Записки по исторической поэтике,- М.: Изд-во МГУ, 1997,- Вып. III,- С. 128-140.
12. *Шкунаев С. В.* Раннеирландская традиция и языческое прошлое: проблемы и перспективы изучения // ВДИ,- 1995,- № 3,- С. 39-47; *Широкова Н. С.* Культура кельтов и нордическая традиция античности,- СПб.: Евразия, 200,- 352 с.
13. *Михайлова Т. А.* Отношение к смерти у кельтов: Номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев,- М.: Языки славянской культуры, 2002,- С. 12-47; *Михайлова Т. А.* Знамения смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Там само,- С. 253-314; *Михайлова Т. А.* «Острова за морем», или Тема плаваний и Иной мир в ирландской традиции // Там само,- С. 153-182; *Михайлова Т. А.* Этайн и Кайльб: облик женщины и женский образ // Атлантика. Записки по исторической поэтике,- М.: Изд-во МГУ, 1997,- Вып. III,- С. 163-178.
14. *Ганина Н. А.* *Vefr ofinn*: к истолкованию *Njals Saga* 157 II Атлантика. Записки по исторической поэтике,- М.: Изд-во МГУ, 1997,- Вып. III,- С. 147-162.
15. *Чмихов М. О.* Курганні пам'ятки як явище давньої культури: Навч. посібник. - К.: НМК ВО, 1993,- 144 с.
16. *Петрухин В. Я.* К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX-XI вв.) II Советская этнография,- 1975,- № 1,- С. 48,
17. *Ellis H. R.* Вказ. праця,- Р. 191-194.
- Рус А., Рус Б.* Вказ. праця,- С. 208; *Ellis H. R.* Вказ. праця,- Р. 105-107, 110.
19. *Ellis H. R.* Вказ. праця,- Р. 108-110.
20. Там само,- Р. 96, 97.
21. *Король Д. О.* Долучання до смерті. Поховальні стели античного Надчорномор'я та Скандинавії: світоглядна паралель // Магістеріум НАУКМА,- 2001,- Вип. 6: Археологія,- С. 99-101; *Король Д. О.* Фатальні жіночі персонажі в едичній міфології // Наукові записки НАУКМА,- 2003,- Т. 22, Ч. 1: Гуманітарні науки,- С. 106, 107,
22. *Петрухин В. Я.* Вказ. праця,- С. 44-54.
23. *Михайлова Т. А.* Этайн и Кайльб: облик женщины и женский образ.- С. 163.
24. *Шабалов С.* Комментарии // Лики Ирландии. Книга сказаний / Пер., сост., коммент. С. Шабалова,- М.; СПб.: Летний сад, 2001.- С. 22.
25. *Кэри Дж.* Время, пространство и некрополь на реке Бойне // Атлантика. Записки по исторической поэтике,- М.: Изд-во МГУ, 1997,- Вып. III.- С. 128-140; *Шкунаев С. В.* Вказ. праця,- С. 39-47.
26. *Николаева Н. А.* Смерть Келтхара, сына Утехара (введение, перевод с ирландского и комментарий) // Атлантика. Записки по исторической поэтике,- М.: Изд-во МГУ, 1999,- Вып. IV.- С. 216.
27. *Топорова Т. В.* Опыт анализа текста: «Разрушение Дома Да Дерга» и «Прорицание вёльвы» // Arbor Mundi.- 2001,- Вып. 8,- С. 88.
28. *Ellis H. R.* Вказ. праця,- Р. 192-194.
29. *Петрухин В. Я.* Вказ. праця,- С. 54.
30. *Березовая П. В.* Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев.- М.: Языки славянской культуры, 2002.- С. 246, 251; *Ellis-Davidson, H. R.* Вказ. праця,- Р. 153.
- Король Д. О.* Фатальні жіночі персонажі в едичній міфології,- С. 104-109.
32. *Ellis H. R.* Вказ. праця,- Р. 72, 73; 130-136.
33. *Михайлова Т. А.* Знамения смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев,- М.: Языки славянской культуры, 2002.- С. 282-290; *Рус А., Рус Б.* Вказ. праця,- С. 377-380, 385-387.
34. *Михайлова Т. А.* Этайн и Кайльб: облик женщины и женский образ.- С. 163-178.
35. *Раевский Д. С.* Модель мира скифской культуры: проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тыс. до н. э.- М.: Наука, 1985.- С. 151-154, 191.
36. *Топорова Т. В.* Вказ. праця,- С. 87-95.

D. Korol

CELTIC-GERMANIAN OUTLOOK PARALLELS IN THE LIGHT OF «LIFE» AND «DEATH» BELIEFS

The paper is dedicated to the review of the main common subject and symbolical motives of death and the Other world in Celtic and German-Scandinavian religious-mythological tradition. Author tries to explain some aspects of historical-archeological data with the help of literary heritage and vice versa.