

ИЗОБРАЖЕНИЕ БИТВ СВЯТЫХ И ДЕМОНОВ В
СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИРЛАНДСКОЙ
АГИОГРАФИИ¹⁶¹

Н.Ю. Живлова

Аннотация: В статье рассматриваются различные аспекты противостояния святых и демонов в средневековых ирландских житиях. В имеющемся житийном материале тема изгнания демонов и противостояния им встречается достаточно редко. Зачастую трудно определить контекст появления и использования таких эпизодов в житии (так, описание противостояния демонов и святого Бераха могли возникнуть после того, как был создан так называемый «посох святого Бераха», то есть в X-XI в.). В ирландских житиях демоны практически не вселяются в людей: чаще всего показывается беседа святого с демоном, принявшим облик образованного человека: иногда в таких пассажах его образ сливается с образом древнего жителя Ирландии – свидетеля прошедших эпох. Иногда демоны изображаются как атрибут языческого культа. Особое место занимает изображение демонов в «Житии святого Колумбы», написанном Адомнаном, где изображается как борьба самого святого с демоническим войском, так и сражение за душу умершего в воздухе, свидетелем которого становится Колумба. Последний мотив нашёл позднее отражение в житиях других святых, где он также появляется в связи с Ко-

¹⁶¹Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 18-012-00131 «Грамматика нереального: к анализу семантики и прагматики текста кельтской и германской средневековой нарративной и поэтической традиции». Я благодарю Г.В. Бондаренко и Т.А. Михайлову за ценное обсуждение и советы, которые помогли улучшить статью. Все имеющиеся ошибки и неточности, конечно, на моей совести.

лумбой. В целом можно прийти к выводу, что в Ирландии отсутствовала социальная и психологическая почва для появления сцен изгнаний демонов из одержимых в том виде, в котором они фигурировали в раннесредневековой агиографии Европы и Византии. Для средневекового ирландского общества были более актуальны чудеса, в которых проявлялась власть святого над королями, возможность контролировать основанные им обители, а также повелевать природным миром. Посреднические функции святого между властью и народом, его роль как психотерапевта по отношению к людям с психическими расстройствами практически не играли для ирландцев роли не в последнюю очередь потому, что это место занимало традиционное ирландское право, где, например, были детально предусмотрены права психически больных людей и обязанности остальных по отношению к ним.

Ключевые слова: Ирландские святые; Святой Колумба; Святой Берах; Демоны; Экзорцизм.

В раннесредневековой ирландской Церкви, как и в остальных христианских Церквях того времени, существовал чин экзорциста (шестой и предпоследний среди церковных чинов)¹⁶², обозначавшийся либо латинским заимствованием *exorcist(id)*, либо ирландским *glantaid*, «очищающий». Молитва для изгнания бесов из одержимого (*Collectio super hominum que habet diabolium*) содержится в раннесредневековом ирландском литургическом

¹⁶²Подробно см. *Reynolds R.E. The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century.* B.; Boston, 1978. P. 53-68.

сборнике – так называемом «Бангорском антифонарию», датируемым примерно VII в.¹⁶³. Однако ирландские тексты лишь указывают на общественное положение экзорциста, его цену чести¹⁶⁴, практически никак не комментируя его обязанности¹⁶⁵. Юридический трактат «Первые суждения немедов» подчёркивает низкий статус экзорциста — это всего лишь вторая ступень на лестнице церковной иерархии, ему только-только исполнилось двадцать, и он не является «необыкновенной» (или «чудесной») «персоной» (*amrae recht*)¹⁶⁶.

Говоря о святом как о защитнике монастырской братии и паствы, ирландские агиографы редко упоминают о демонах и других сверхъестественных врагах: эпизоды, описывающие конфликты святых со светскими власти-

¹⁶³The antiphonary of Bangor: an early Irish manuscript in the Ambrosian Library at Milan / Ed. F.E. Warren. L., 1895. Part II. P. 28-29. Анализ этого текста см. в: *Sims-Williams P. Thought, word and deed: an Irish triad // Ériu. 1978. Vol. 29. P. 89-93* (будучи отчасти основанным на «Этимологиях» Исидора Севильского, бангорский экзорцизм, скорее всего, составлен в Ирландии).

¹⁶⁴Цена чести (*lóg n-epech*) – возмещение, которое должно было быть выплачено полностью или частично в случае преступления против личности (убийство, травма, необоснованный отказ в гостеприимстве и т.п.). Цена чести экзорциста составляла 10 сетов (*шедов, sét*), что может соответствовать пяти дойным коровам. Подробнее см. *Kelly F. A guide to early Irish law. Dublin, 1988 (Early Irish law series, 3). P. 8-9, 39, 114-116.*

¹⁶⁵*Uraicecht na Ríar / Ed. L. Breatnach. Dublin, 1987. P. 84-85.*

¹⁶⁶*Breatnach L. The First Third of Bretha Nemed Toisech // Ériu. 1989. Vol. 40. P. 20-21.*

телями, встречаются намного чаще. В своей классической работе о чудесах в ранних латинских житиях ирландских святых К. Стэнклифф отметила, что для ирландских житий, особенно ранних, мотив борьбы святого с демонами нехарактерен¹⁶⁷. По подсчётам М.Н. Джонсон, эпизодов с сценами изгнания святым демонов из одержимого (экзорцизмом) в житиях ирландских святых в целом всего около десятка, причём на древнейшую группу житий, восходящих к VIII в.¹⁶⁸, приходится только три¹⁶⁹. Указатель мотивов ирландской агиографии Д.Э. Брэй (который, правда, не является исчерпывающим) содержит около трёх десятков упоминаний о встречах святого и демонов, причём большинство из них приходится на тему «конфликта»: тема изгнания демонов и исцеления одержимого отмечена лишь для пяти святых¹⁷⁰.

Почему сюжеты о борьбе с демонами не получили широкого распространения в ирландской житийной ли-

¹⁶⁷ *Staincliffe C.* The miracle stories in seventh-century Irish saints' Lives // *Le septième siècle: changements et continuités* / Ed. J. Fontaine, J.N. Hillgarth. L., 1992. P. 87-115.

¹⁶⁸ Имеется в виду группа житий (так называемая группа Φ или «группа О'Донохью»), выделенная Р. Шарпом в составе Саламанкской коллекции житий ирландских святых (*Sharpe R.* Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxford, 1991), см. ниже.

¹⁶⁹ *Johnson M.N.* Holy Body, Wholly Other: Sanctity and Society in the Lives of Irish Saints Ph.D. University of Toronto, 2010. P. 210 ff.

¹⁷⁰ *Bray D.A.* A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints. Helsinki, 1992. P. 119-120.

тературе?

Чудеса с изгнанием бесов и исцелением одержимых, безусловно, можно назвать общими для всех христианских святых. В новозаветной традиции о демонах можно выделить два аспекта: это личная борьба с демоном (искушение Иисуса в пустыне: Мф. 4:1-11, Лк. 4:1-12, Эфес. 6:11-17) и изгнание злого духа из одержимых; при этом подчёркивается необходимость личной праведности, аскезы и молитвы («сей же род изгоняется только молитвою и постом», Мт. 17: 21, Мк. 9: 29)¹⁷¹.

Вера в демонов не являлась исключительной принадлежностью христианской традиции и была распространена в греко-римском мире среди приверженцев самых разных религиозных культов, будучи частью общего религиозного наследия средиземноморских культур¹⁷². Ирландцы могли соприкоснуться с этим наследием либо через письменные тексты, либо, как в V-VI столетиях, благодаря общению с выходцами из римской Британии, и, возможно, Галлии, проповедовавшими в Ирландии.

Ирландские христиане были знакомы с чудесами из

¹⁷¹ *Angenendt A. Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München, 1997. S. 85-86.*

¹⁷² *Lunn-Rockliffe S. Demons and Demonologies // A Companion to Religion in Late Antiquity / Ed. J. Lössl, N.J. Baker-Brian. Hoboken; NJ, 2018. P. 493-509.*

ново- и ветхозаветной традиции. Вспомним перечисление чудес, которые в Евангелии от Марка указаны как знамения для апостолов: «именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если *что* смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк 16:17-18). Известно, что чудо говорения на языках, хотя и встречалось в античных источниках и в рассказах об апостолах и близких к ним по времени святых, упоминается в Средневековье редко и в основном в контексте миссионерской проповеди¹⁷³. В ирландской агиографии этот дар проявляется у святого Ибара, который вместе со святым Аббаном оказался в «языческом городе» на юге Британии¹⁷⁴. Зато весьма популярным среди ирландцев (да и бриттов) оказался сюжет неуязвимости святого перед ядом¹⁷⁵: такая история встречается не только в житии святого Патрика, но и в житиях святого Альбе¹⁷⁶, Мо-

¹⁷³Подробнее об этом явлении см.: *Cooper-Rompato C.F. The Gift of Tongues: Women's Xenoglossia in the Later Middle Ages. University Park, PA, 2010. P. 9, 11, 21-24.*

¹⁷⁴VSH, I, p. 11 (§ 13). Житие святого Аббана, видимо, является довольно поздним; этот мотив присутствует также в созданном в XII в. житии валлийского святого Давида – в рассказе о его путешествии в Иерусалим со святыми Тейло и Падарном (и потом повторяется в житиях Падарна и Тейло): *Henken E.R. Traditions of the Welsh Saints. Cambridge, 1987. P. 57-58.*

¹⁷⁵*O'Loughlin T. Muirchú's Poisoned Cup: A Note on Its Sources // Ériu. 2006. Vol. 56. P. 157-162.*

¹⁷⁶VSH Salm 121 § 13, VSH § 12.

лингга¹⁷⁷, в составленном на континенте житии святого Колумбана, валлийского святого Давида¹⁷⁸. Сюжет с изгнанием змей приписывается не только Патрику, но и другим святым.

Однако в каждом регионе авторы, чтобы засвидетельствовать сверхъестественные способности святого, выбирали лишь некоторые из общеизвестных образцов чудес. Не последнюю роль в этом играли социальные аспекты. Известно, что, хотя мощи и реликвии святых пользовались почитанием в средневековой Ирландии¹⁷⁹, в ирландских житиях практически отсутствует тема посмертных чудес святого, особенно совершённых с помощью мощей, которые зачастую занимают огромное место в житиях святых других европейских стран¹⁸⁰. Как справедливо замечает Ф. Граус, в описании чудес агиограф должен был исходить из того, что именно считалось «чудом», и прежде всего он «находил некоторые „классические чудеса“ (klassische Wunder) в своих образцах, особенно в Библии... По своему происхождению рассказы о

¹⁷⁷VSH § 7.

¹⁷⁸*Henken E.R.* Traditions of the Welsh Saints... P. 51-52.

¹⁷⁹*Lucas A.T.* The Social Role of Relics and Reliquaries in Ancient Ireland // The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. 1986. Vol. 116. P. 5-37.

¹⁸⁰Контактные реликвии (колокола, посохи, книги) пользовались большим почитанием, чем сами останки святых: *Bartlett R.* Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshipers from the Martyrs to the Reformation. Princeton, 2015. P. 35.

чудеса распадаются на две группы: 1) чудеса, которые имитируют библейские; 2) чудеса, которые восходят к небиблейским рассказам и топосам»¹⁸¹. Нам кажется интересным рассмотреть, в каком именно облике выступал в ирландской агиографии «классический» сюжет противостояния святого и демона, как именно отражалось взаимодействие святого с нечистыми духами, какими средствами святой противостоял демону, и как чудеса такого типа могли способствовать славе ирландского святого.

Жития ирландских святых

Агиографический материал, связанный с ирландскими святыми, отличается большим объёмом и разнообразием. Сюда входят как жития, так и календари (мартирологи), отдельные сюжетные агиографические отрывки, зачастую рассеянные среди произведений других жанров, генеалогии святых, смыкающиеся с ними разнообразные списки (например, список святых, похожих друг на друга: Бригита — Мария, Патрик — апостол Пётр, Пахомий — Геральд из Мэйо) и многое другое¹⁸². Исключо-

¹⁸¹ *Graus F.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Praha, 1965. S. 79 f.

¹⁸² Подробнее об ирландской агиографии см. основополагающую работу Р. Шарпа; наше дальнейшее изложение отчасти основывается на его данных: *Sharpe R.* Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxford, 1991.

чительную важность приобретала генеалогия святого¹⁸³, определявшая его место в племенной иерархии и права его наследников на монастырь. Как отметил ещё П. Грожан, для ирландских и валлийских святых «генеалогия, ставшая частью агиографического корпуса, или (в соответствующем месте) корпуса светской литературы в целом, составляет агиографическую координату. Её важность для кельтских святых равна важности координат, которые так обозначил о. Делеэ для западных святых в целом (в особенности мучеников): место погребения и дата праздника»¹⁸⁴.

В этой работе рассматриваются в основном данные житий, хотя мы привлекаем и другие источники, в том числе комментарии и глоссы к мартирологам¹⁸⁵. Среди агиографических памятников Ирландии выделяется ряд ранних житий на латинском языке (VII – начала VIII в.): это жития святого Патрика (Муирху и Тирехана)

¹⁸³ Живлова Н.Ю., Соловьева А.Р. Трактат о матерях святых Ирландии // Труды кафедры древних языков. Вып. III / Отв. ред. А.В. Подосинов. М., 2012. С. 266-382.

¹⁸⁴ Grosjean P. Notes d'hagiographie celtique, no. 42: Déchiffrement d'un groupe de Notulae du Livre d'Armagh sur saint Patrice // *Analecta Bollandiana*. 1958. Vol. 76. P. 389 (note 1).

¹⁸⁵ Félixe Óengusso Céili Dé. The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. by Wh. Stokes. L., 1905. Первое издание этого текста Стоуком включает другой вариант глосс: Stokes Wh. On the calendar of Oengus // *Transactions of the Royal Irish Academy. Irish Manuscript Series*. Dublin, 1880. Vol. I. Part I.

и святой Бригиты (Vita I и Vita II, а также ещё одно «Житие Бригиты» (Bethu Brigte), записанное частично на древнеирландском, частично на латыни¹⁸⁶. Меньше всего проблем с датировкой жития святого Колумбы Адомнана – его автор умер в 704 г., а древнейшая рукопись была работой другого аббата, скончавшегося в 713-м.¹⁸⁷

Затем начинают появляться агиографические тексты на древнеирландском или частично на древнеирландском языке. Наряду с упомянутым выше «Житием Бригиты» (Bethu Brigte)¹⁸⁸ это «Трёхчастное житие святого Патрика» (Vita Tripartita)¹⁸⁹. Жития начинают переводиться на средне- и ранненовоирландский язык¹⁹⁰. С XII

¹⁸⁶Об агиографии Бригиты подробнее см.: *Живлова Н.Ю., Михайлова Т.А., Седова П.М.* Из древнеирландского «Жития Бригиты» (предисловие, перевод и примечания) // *Атлантика: Записки по исторической поэтике.* 2019. Т. 16. С. 107-124.

¹⁸⁷Подробно см. в: *Живлова Н.Ю.* Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М., 2019. Стандартное издание: Adomnán. Adomnán's Life of Columba / Ed. and transl. by A.O. Anderson, M.O. Anderson. Oxford, 1991.

¹⁸⁸Bethu Brigte / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978.

¹⁸⁹The tripartite Life of Patrick: with other documents relating to that saint / Ed. and tr. Wh. Stokes. L., 1887. Vol. I-II. В нашей работе мы не рассматриваем жития святого Патрика — как из-за их объёма и практической необозримости посвящённой Патрику литературы, так и потому, что роль Патрика как миссионерского святого в Ирландии уникальна и заслуживает особого рассмотрения в контексте проблемы борьбы с демонами.

¹⁹⁰Напомним, что древнеирландским считается язык памятников

в. возобновляется написание житий на латинском языке. Иногда сохранившееся житие на ирландском является более полным, чем дошедшие до нас латинские варианты, будучи переводом иного извода текста.

Большинство латинских житий ирландских святых помимо Патрика, Бригиты и Колумбы, известны из пяти рукописей, которые объединяются в три коллекции:

1) Саламанкский кодекс (Royal Library Brussels 7672-4) XIV в. В составе «Саламанкской» коллекции Р. Шарп выделил так называемую «группу О'Донохью» (группа Ф) – девять или десять житий, предположительно составленных в VIII в.: это жития святых Альбе, Лугайда, Финтана из Клоненаха, Финана, Руадана, Аэда мак Брикка, Кайннеха, Мунну, Колмана Эло, и, скорее всего, Колумбы из Терригласса¹⁹¹.

2) Дублинская коллекция (Dublinensis), которая представляет собой две тесно связанные рукописи XV в., предположительно являющиеся копиями одного оригинала — V.3.4. из библиотеки примаса Марша (М) и рукопись из Тринити-колледжа Е.3.11 (175).

VII-IX вв., среднеирландским — 900-1200 гг., о новоирландском языке можно говорить с начала XIII в.

¹⁹¹Vitae Sanctorum Hiberniae ex codice olim Salamanticensi nunc Bruxellensi / Ed. W.W. Heist. Bruxelles, 1965 (далее VSH Salm).

3) Так называемая «островная» коллекция (*Insulensis*) — две рукописи XIV-XV вв. из коллекции Роулинсона в Бодлейанской библиотеке, Rawl. B. 485 (R1) и Rawl. B. 505 (R2)¹⁹².

Среди поздних житий на новоирландском обращает на себя внимание обширная житийная компиляция о святом Колумбе, составленная в 1532 г. Манусом (Магнусом) О'Доннеллом (ум. 1563)¹⁹³. Коллекция разных житий на ирландском из двух сборников, М. О'Клери и рукописи Д. О'Дуннина, составленных в 1620-1630-х годах, была издана с английским переводом Ч. Пламмером¹⁹⁴.

К сожалению, хотя бы приблизительное определение контекста написания и датировки житий, особенно латинских (текст которых, в отличие от ирландских, часто невозможно датировать по чисто языковым данным), очень затруднительно: для этого требуется, как правило, тщательное исследование всего агиографического «досье», что, конечно, проделано не для всех ирландских

¹⁹²Жития из обеих коллекций были изданы Ч. Пламмером: *VSH* — *Vitae sanctorum Hiberniae, partim hactenus ineditae* / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1910. Vol. I-II. (далее *VSH*).

¹⁹³*Ó Domhnaill M. Betha Colaim Chille: Life of Columcille, compiled by Maghnas Ó Domhnaill in 1532* / Ed. A. O'Kelleher, G. Schoepperle. University of Illinois, 1918; Dublin, 1994.

¹⁹⁴*Bethada Náem nÉrenn: Lives of Irish saints* / Ed. and transl. C. Plummer. Oxford, 1922 (далее *BNÉ*).

СВЯТЫХ.

Возьмём в качестве примера святого Бераха, на житие которого мы неоднократно ссылаемся ниже, поскольку объём сведений о нём не так велик по сравнению с Руаданом, Молингом, Маэдоком — и тем более Бригитой или Колумбой¹⁹⁵. Берах записан, как «боевитый Берах» (*Beirach báragach*) под 15 февраля в созданном в начале IX в. «Календаре Энгуса». Монастырь святого Бераха впервые упомянут под 918 годом в связи с кончиной «удивительного историка» по имени Даниэль¹⁹⁶. В сложившемся, видимо, в X в. корпусе генеалогий Берах причислен к королевской семье Коннахта: он якобы являлся потомком в восьмом или седьмом колене Бриана (брата основателя династии Уи Нейллов — Ниалла Девяти Заложников)¹⁹⁷. Латинское житие Бераха содержит

¹⁹⁵Пожалуй, единственным известным нам специальным исследованием культа святого Бераха остаётся работа Р. Баттер: *Butter R. Cill-names and saints in Argyll: a way towards understanding the early church in Dál Riata*. Ph.D. University of Glasgow, 2007. P. 100-116, 217.

¹⁹⁶*Dainel Cluana Coirpthe, sencha amhra, in rase dormiuit* («Анналы Ульстера»); последние упоминания о церкви / монастыре относятся к 1450-м годам: *Ó Riain P. A Dictionary of Irish Saints*. Dublin, 2011. P. 95-96.

¹⁹⁷*Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae* / Ed. P. Ó Riain Dublin, 1985. P. 7; 180. Отметим, что, хотя генеалогии потомков Бриана не вызывают у историков большого доверия, генеалогия Бераха выглядит более-менее правдоподобно — по крайней мере в сопоставлении с генеалогией короля Аэда, с друидами которого боролся Берах: *Beirech Cluana Cairpde m. Amargin, m. Nemaínd m. Fintain, m. Mail, m. Dobhtha m. Oengusa, m. Erca Deirg m. Briain, m.*

ся только в «Островной» коллекции. При этом, как отметил Р. Шарп, Берах особенно интересовал составителей: церковь святого Бераха, Килбарри (графство Роскоммон) находилась на небольшом расстоянии от Сейнтс-айленд на Лох-Ри, с которым связывается составление обоих манускриптов. Более того, житие Бераха является единственным, которое в Rawl. B 505 снабжено иллюстрацией – небольшим портретом святого, присоединённым к инициалу в начале жития. По мнению П. О Риана, составителем коллекции мог быть учёный каноник Августин Маградин (ок. 1350 – 1405). Семья Маградинов, видимо, имела особые связи с церковью святого Бераха: в приходе Бераха, Термонбарри (Терманн Берайх) существовала местность под названием Баллимагрин (вероятно, Baile Mhagraidhin – поселение Маградина)¹⁹⁸. Р. Шарп, однако, полагал, что указания на агиографиче-

Echach Mugmedoin. Родословная Аэда выглядит следующим образом: Áed Abrat m. Echdach Tírmchárna m. Fergusa m. Muredaich Máil m. Éogain Srein m. Duach Galaich m. Briain m. Echach Mugmedóin. Между Берахом и Брианом – семь поколений, между Аэдом и Брианом – пять. Аэд был убит около 577 года (AU 577.4). Король Лейнстера Фаэлан, которого Берах в детстве спасал от мачехи-колдуньи, пришёл к власти, очевидно, в 633 году (см. о нём подробнее: Живлова Н.Ю. Мир святого Колумбы. . . С. 120-121). Таким образом, по крайней мере с точки зрения составителей генеалогий, Берах жил во второй половине VI в.

¹⁹⁸ *Ó Riain P.* Longford priories and their manuscripts: All Saints and Abbeyderg // Longford history and society. Interdisciplinary essays on the history of an Irish county / Ed. by M. Morris, F. O'Ferrall. Dublin, 2010. P. 39–50.

скую активность Маградина в записи о его кончине – отсылка к осуществлённому им переводу жития евангелиста Иоанна на ирландский: Шарп датировал саму рукопись второй половиной XIV в.¹⁹⁹. Ирландское житие Бераха более пространно, чем латинское, и, видимо, не является его переводом²⁰⁰.

Когда именно было составлено латинское житие Бераха, включённое в «Островную» коллекцию, и тем более как в нём появились эпизоды о столкновении святого с демонами — ответить очень сложно. Ещё труднее сказать что-то об ирландском житии, о котором мы знаем только то, что оно было переписано в 1629 году Майклом О'Клери со «старой рукописи на пергаменте в очень плохом состоянии» («slicht droich – leabhair shenda meambruim»), находившейся в собственности семейства О'Малконри²⁰¹. То, что о монастыре Бераха, Клуан Койрпте, нет упоминаний до начала X в., само по себе ни о чём не говорит: Берах был коннахтским святым, а Коннахт вообще достаточно редко попадал в поле зрения анналистов как минимум до X-XI вв., да и само это первое упоминание уже связано с каким-то известным для анналиста «историком». Из источников Нового времени из-

¹⁹⁹ *Sharpe R. Medieval Irish Saints' Lives...* P. 254-255.

²⁰⁰ *BNE*, I, xvi; 23-43.

²⁰¹ *BNE*, I, 43.

вестно, что посох святого Бераха, носивший имя *Geag Bhearúigh* («Короткий (посох) Бераха», в английской форме «Гарварри») служил в том числе для борьбы с колдовством и злыми духами: он хранился в родственной Бераху семье О'Хэнли. Некий анонимный автор, призвавший статью в *Irish Penny Journal* в 1840 г., утверждал, что несколько лет назад своими глазами наблюдал, как «Гарварри» пустили в ход для противодействия ведьме²⁰². Сейчас посох хранится в Национальном музее Ирландии (NMI № R .1561): фактически он был изготовлен в конце X – начале XI в.²⁰³. Легенды о противодействии Бераха демонам и друидам (и, соответственно, об особой силе его преемников, которым принадлежал этот посох) могли возникнуть и (или) быть зафиксированными как раз в то время, хотя, конечно, это только предположение.

Очевидно, что в рамках статьи невозможно рассмотреть эпизоды столкновения святых с демонами, анализируя их в рамках агиографического «досье» определённого

²⁰² *Mac Enery M.* Cows and calves, books and copies // *Éigse*. 1948/52 (pt. 2, 1950). Vol. 6. P. 138-139.

²⁰³ *Flanagan L. N. W., Collins A. E. P., Dunning G. C.* Department of Antiquities, Belfast Museum and Art Gallery Archaeological Acquisitions of Irish Origin for the Year 1958 // *Ulster Journal of Archaeology*. Vol. 22. 1959. P. 55; *Murray G.* Insular-type crosiers: their construction and characteristics // *Making and Meaning in Insular Art: proceedings of the fifth international Conference on Insular Art* / Ed. by R. Moss. Dublin, 2007. P. 79-94.

ного святого²⁰⁴: нам придётся рассматривать отдельные повторяющиеся мотивы в житиях разных ирландских святых. Иногда связь между агиографическими традициями оказывается очевидной, как в случае с необычным сюжетом о борьбе за душу умершего в воздухе, источником для которого явно послужило популярное «Житие святого Колумбы» Адомнана. В других случаях, как в эпизоде борьбы святого Бераха с демонами, осаждавшими монастырь святого Коэмгена, трудно сказать, чего здесь больше – агиографических топосов или заимствований из саги, где герой борется с «демонами долины» (*geniti glinni*) — причём, возможно, как предположила Ж. Борше, на автора саги повлиял библейский сюжет о ночной атаке Гедеона²⁰⁵. Не исключено, что иногда собственно анализ таких мотивов может помочь восстановить хронологическую последовательность текстов и историю их бытования в ирландской агиографической традиции.

²⁰⁴За более подробными сведениями о конкретном святом заинтересованный читатель может обратиться к процитированным нами работам Р. Шарпа и П. О Риана.

²⁰⁵Суд. 7:17-22. См. *Borsje J. Fled Bricrenn and tales of terror // Peritia. 2005. Vol. 19. P. 173-192.*

Внешний вид и деяния демонов в ирландской агиографии

а) Беседа с демоном

Ирландским агиографам были чужды как детальные описания подлинного мерзкого вида демонов (которые, например, отличается англосаксонское житие святого Гутлака)²⁰⁶, так и идея о том, что демоны могут принимать разнообразный облик²⁰⁷. В ирландских житиях делается упор на «некрасивый», «неприятный» вид нечистого: в житии Бригиты о монахине, которая попросила святую показать ей демона, говорится: «Его внешний вид показался ей неприятным» (*dochruth lee a delb*), и дальше он характеризуется, как «жуткое чудище» (*orridum (sic!) monstrum*)²⁰⁸.

Даже если рассказ об изгнании демона присутствует²⁰⁹, то фактически не встречается сюжет о диалоге свя-

²⁰⁶Felix's Life of Saint Guthlac / Introd., text, transl. and notes by B. Colgrave. Cambridge, 1956. P. 100-107.

²⁰⁷Сколько-нибудь подробно демоны описаны лишь в видении святого Фурсы, включённом в его житие; оно было составлено во второй половине VII в. ирландским монахом в Галлии и к собственно ирландской агиографии имеет лишь опосредованное отношение.

²⁰⁸Bethu Brigitte, 11 (§ 31).

²⁰⁹Один из весьма немногих примеров — житие святого Мохуды: «Некто пришёл к Мохуде, и он был безумен (*dasacht*) после того, как в него вошёл демон. Он попросил Мохуду исцелить его, и тот обратился к Богу от его имени, так что он выздоровел» (ВНĚ, I,

того с демоном, вселившимся в человека²¹⁰. Демоны исключительно редко приводятся в качестве причины болезни²¹¹, и практически во всех случаях, когда это так, речь идёт об эпидемии²¹².

294).

²¹⁰Так, о святой Бригите говорится, что она исцелила четырёх монахинь – слепую, хромую, прокажённую и буйнопомешанную (*dásachtach*), а потом сумасшедшего, который где-то странствовал (*imme-rulaid na crícha*, буквально «который ходил вокруг областей»; слово *crích* значит не только «территория», но и «граница», так что можно понять и так, что безумец бродил по пустынным местам на границах племенных территорий). Однако нигде не утверждается, что психическая болезнь была прямым следствием вмешательства демонов. См. *Bethu Brigte/ Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978. P. 13 (§ 36), 16 (§ 43)*, а также примечание 149 ниже.

²¹¹*Crawford C. Disease and illness in medieval Ireland. PhD thesis. National University of Ireland: Maynooth, 2011.* Хотя К. Кроуфорд и говорит, что демоны мыслились, как одна из основных причин болезней (Р. 140-142), это скорее то, что автор ожидает найти в своём материале, исходя из антропологической и этнографической литературы. Фактически она смогла указать только на четыре примера такого объяснения в агиографии: упомянутое выше житие Мохуды, эпизоды из жития Колумбы и Бригиты (см. ниже) и эпизод из жития Бераха. В житии Бригиты совершенно непонятно, имеет ли вообще какое-то отношение исцеление болевшей в течение года монахини к появлению демона: дева, из-за лени которой этот демон появился в монастыре, вполне могла быть другим человеком (я благодарю за это замечание Т.А. Михайлову, с которой на семинаре «Верования древней Ирландии» мы обсуждали данный сюжет).

²¹²Речь идёт о житии Колумбы, житии Бераха и нескольких записях в анналах конца X – начала XI в., где действием демонов объясняется эпидемия, связанная с какими-то «коликами» (*tregat*). К. Кроуфорд, проанализировавшая данные анналов, предположила, что речь идёт о золотухе (*Crawford C. Disease and illness in medieval Ireland. . . P. 208-211*), что маловероятно: золотуха вряд ли могла вызвать смерть множества людей за несколько месяцев (как это случилось, например, в 1010 г. в Арма).

Не свойственен ирландской традиции и мотив появления демонов в облике женщин или животных²¹³. Едва ли не единственным известным нам исключением является феерический эпизод в житии святого Колмана, сына Луахана. Святой Киаран направлялся к Колману, чтобы предложить ему объединить монастыри и признать его, Киарана, своим главой. Колман, которому это не понравилось, напустил на Киарана «рой демонов в облике ос» (*saithe demna hi richt foiche*). Киарану и его спутникам пришлось ползти, уткнувшись лицом в землю. Они догадались, что ос послал Колман и отправили к нему одного из монахов с просьбой о помощи. Колман смилостивился и «отослал ос под землю» (*dochuir na focha fo talmain*). На предложение об объединении монастырей Колман ответил решительным отказом²¹⁴.

²¹³При этом в житии святой Моненны её ученица видит ангелов в облике белоснежных лебедей, которые служат святой (VSH Salm 92-93 (§ 28)). В житии святого Мохуа птичка, которая, как объясняет Мохуа, поёт о том, что святой Колман не может запомнить ни слова премудрости из-за обитающего в нём злого духа, также скорее выступает в виде ангельского вестника, нежели как демон (VSH II, 285 (§ 3)).

²¹⁴*Betha Colmáin mac Lúacháin: Life of Colmán son of Lúachan. Edited from a manuscript in the library of Rennes, with translation, introduction, notes and indexes / Ed. K. Meyer. Dublin; L., 1911. P. 86-87.* Естественно, этот эпизод провозглашает независимость монастыря Колмана – Ланна (современный Линн в графстве Уэстмит) от крупного и влиятельного монастыря Киарана – Клонмакнойса. Возможно, житие было составлено после обнаружения мощей святого в Ланне в 1122 г. Имеющийся у нас текст может быть переводом с латинского.

Иногда встречается сюжет о демонах, которые забираются в какие-то с виду безобидные вещи из-за ошибок их владельца: например, в житии святого Колумбы рассказано о демоне, который проник в сосуд с молоком из-за того, что сосуд не благословили²¹⁵. Демон поселился в чулке святого Мохуды по исключительно странному поводу: нарезая еду для своих монахов, Мохуда почему-то при этом ежедневно вытирал руки о собственные чулки. Терзаемый угрызениями совести по этому поводу, Мохуда бежал из монастыря и собирался вообще покинуть Ирландию: к счастью, святой Комгалл помог ему избавиться от демона²¹⁶.

В ходе бесед святых с демоном демон чаще всего принимает вид образованного мужчины либо (реже) вселяется в мёртвое тело. Дьяволу, который явился святому Молингу в облике юноши «в пурпурных одеждах и великолепного обликом», приписано изящное стихотворение, посвящённое искреннему восхвалению христианской праведности²¹⁷. В житии Адомнана демон, также в

²¹⁵II, 16.

²¹⁶BNE, I, 310-311 (Mochuda Expuls. § 35-36). Ч. Пламмер перевёл bróssa, как «туфли», но вытирать руки об туфли во время ужина в промежутке между раздачей еды вряд ли возможно. Древнеирландское brós имеет словарное значение «туфли, сандалии, гетры, штаны». Из контекста эпизода очевидно, что это не туфли, но, возможно, и не штаны: Мохуда снимает bróssa во множественном числе, и потом демон появляется из одного из них (asin bróig).

²¹⁷Féilire Óengusso Céili Dé. The Martyrology of Oengus the

образе молодого человека, обращается к святому с многочисленными вопросами:

„В красоте или в уродстве пал диавол, и в знании или в незнании пал Адам?« — „Смелый вопрос!« — сказал Адомнан. „Не удивляйся“, — сказал юноша, — „ведь с тобой разговаривает особа знающая, ибо я был свидетелем того падения“. Адомнан гневно посмотрел на него и тут же свершил крестное знамение над его лицом. Тут же искуситель исчез с глаз долой и оставил после себя в собрании гнусный запах²¹⁸.

Интересно, что в комментариях к «Календарю Энгуса» один из очень немногих пространных комментариев, посвящённых ирландским святым, связан с чудом святой Юлианы, связавшей демона своим волосом. В этом тексте демон называет своё имя: *Iafer niger* (в другом изводе комментариев – *Ethiar Dub*, то есть, собственно, «чёрный эфир»)²¹⁹ и рассказывает о том, как он ис-

Culdee. . . P. 154-157. Оно начинается:

Is ór glan, is nem im grein,
is lestar airggit co fin,
is aingil, is easna naem
cach aen dogní toil ind Ríg.

«Чистое золото, небо вокруг солнца, серебряный сосуд с вином, ангел, мудрец святой — каждый, кто творит волю Царя».

²¹⁸Betha Adamnáin: *The Irish Life of Adamnán* / Ed. M. Herbert, P. Ó Riain. L., 1988. (§ 2).

²¹⁹*Stokes Wh.* On the calendar of Oengus. . . P. lii.

кушал Адама и Еву и соблазнил Каина убить Авеля²²⁰. В таком аспекте образ демона как древнего и мудрого (хотя и опасного) существа смыкается с фигурой мифического персонажа – древнего жителя Ирландии (во многих вариантах это мудрец Финтан)²²¹, который пережил все эпохи мира и может о них рассказать.

Другой демон для беседы с Адомнаном вселяется в тело мертвеца, которого привезли на остров для погребения, и также исчезает с криком после крестного знаменения²²². В позднем ирландскоязычном житии демон является святому Молингу, которому, когда он рубил священное дерево, в глаз вонзилась щепка, в виде «школяра» (*mac léigind*). Он предлагает святому сказать исцеляющий заговор, который оказывается ошибочным и вредным, и исчезает. Затем появляется вестник Бога в облике седого клирика, который произносит действительно исцеляющий заговор, и Молинг выздоравливает²²³.

Нередко демон невидим и появляется только в результате чуда, совершённого святым. В житии святой Бригиты демон, изгнание которого Бригитой подробно

²²⁰Féilire Óengusso Céli Dé... P. 74-75.

²²¹Бондаренко Г.В. Мифы и общество Древней Ирландии. М., 2018. С. 72 сл.

²²²Betha Adamnáin... § 16.

²²³The birth and life of St. Moling / Ed. by Wh. Stokes. L., 1907. P. 26-29.

описано, завёлся в тарелке из-за исключительной лени одной из монахинь. Демона видела только Бригита, а монахини смогли его узреть, только когда Бригита перекрестила тарелку²²⁴.

В одном эпизоде святой Молинг использует против сверхъестественного врага свой посох в качестве оружия, однако здесь речь идёт не совсем о демонах в христианском смысле слова. Противник Молинга — *fúath* «ужас» — является разновидностью сверхъестественного существа, известного по другим средневековым ирландским нарративным текстам: это призрачное создание, которое громко визжит (иногда смеётся) и всячески беспокоит героя²²⁵. Фуат Айнгеда («призрак ужаса») угрожает пронзить Молинга своим копьём, на что последний обещает разбить ему голову своим посохом, сделанным из ясеня. Но до поединка так и не доходит: Молинг просит у призрака разрешения сделать три шага, и в три шага оказывается у себя дома — на ограде церкви, откуда спускается во двор и заходит в храм²²⁶. Интересно отметить, что, хотя в средневековой ирланд-

²²⁴Bethu Brigitte / Ed. D. Ó hAodha. . . P. 11 (§ 31).

²²⁵Подробнее см. в: *Borsje J.* The 'terror of the night' and the Morrígain: shifting faces of the supernatural // Proceedings of the Seventh Symposium of Societas Celtologica Nordica / Ed. M. Ó Flaithearta. Uppsala, 2007. P. 71-98.

²²⁶The birth and life of St. Moling. . . P. 14-19.

ской культуре посох аббата (др.-ирл. *bachall*)²²⁷ был очень значимым и упоминается о многих связанных с ним чудесах, это орудие практически никогда не употребляется для изгнания нечистой силы²²⁸. В житии святого Мэдока демон, с которым святой борется с помощью посоха, имеет облик адского монстра. Король Лейнстера Брандуб однажды отдал прокажённому «безрогую бурую тёлку» в качестве милостыни; потом он тяжело заболел и был при смерти. В видении он наблюдал, как его

... несут в ад, и все адские звери с открытыми пастьями бегут ему навстречу. Увидел в вратах ада одну тварь больше и свирепее других с открытым ртом, которая готова была его пожрать. Своим дыханием она подтянула короля к себе и почти что проглотила. Когда тварь его глотала, явился к нему некий клирик, красивый и весёлый, и ту самую тёлку, которую король дал прокажённому, засунул в пасть зверю, и король возвратился из пасти твари. И снова тварь потащила его к

²²⁷Вероятно, от лат. *baculum*.

²²⁸Редкий пример – это эпизод из жития святого Фурсы, но посохом действует не сам святой. Фурса совершает чудо в Галлии, изгоняя демонов из франкской женщины по имени Эрменефледа: не желая посещать её лично, он посылает со своим учеником в её дом свой посох, и демон бежит: VSH Salm, 38 (§ 3).

себе и чуть не проглотила. Тогда клирик посохом ударил тварь по голове, и она закрыла свою огненную пасть, и тут же король спасся от опасности ада, и его дух возвратился в тело²²⁹.

в) Демоны как часть языческого культа

Святой Патрик, говоря о языческих культах дохристианской Ирландии, не привёл никаких подробностей, ограничившись библейской фразой о «почитании идолов и нечистот» (*idola et immunda*)²³⁰. Хотя топос о язычниках, поклоняющихся демонам, является распространённым, конкретные примеры такого почитания в ирландских житиях упоминаются редко. Более того, чаще и ирландские агиографы, и светские авторы избегают упоминания о демонах, предпочитая говорить об «идолах». Так, хрестоматийный отрывок из «Глоссария Кормака», где рассказывается о практиковавшихся филида-

²²⁹VSH II, 150 (§ 26).

²³⁰Saint Patrick: Confession et Lettre a Coroticus / Ed. R.P.C. Hanson. P., 1978 (§ 41). По нашему мнению, святой Патрик цитирует 3 книгу Царств (11: 33) в версии *Vetus Latina*: *dereliquit me Salomon, et fecit Astarte idolo immundo Sidoniorum* (в Вульгате — *adoraverit Astarthen deam Sidoniorum*). Как установил Л. Билер, для цитирования Первой и Второй книги Царств Патрик пользовался не текстом Вульгаты (*Bieler L. Der Bibeltext des heiligen Patrick // Biblica. 1947. Vol. 28. S. 31-58; 236-263*): видимо, так же дело обстояло и с Третьей книгой.

ми обрядах, гласит, что Патрик не стал запрещать обряд *dichetal so chennaib*, поскольку «он не требовал жертвоприношений демонам» (*ní écen audbairt do demnaib oca*); описывая подобные ритуалы, Кормак предпочитает говорить том, что филиды «приносили жертвы богам идолов» (*adodpair do déib idal*)²³¹.

Упоминания о том, что в этих идолах обитали демоны, или о том, что демоны поселились в каком-то определённом месте, тоже редки. Рассказ об идоле Кенн Круахе или Кромм Круахе, в котором якобы обитал демон, современные исследователи склонны считать основанным на библейской традиции, в частности, описаниях божества Молоха и жертвоприношений ему²³². В житии Бераха содержится рассказ о священном дереве в Ратине, игравшем роль оракула²³³. Согласно житию, дерево было «посвящено демонам» (*demonibus consecrata*) и в нём

²³¹Sanas Cormaic. An Old-Irish glossary compiled by Cormac úa Cuilennáin, king-bishop of Cashel in the tenth century // *Anecdota from Irish manuscripts* / Ed. by O. Bergin, R.I. Best, K. Meyer, J.G. O'Keefe. 1912. Vol. 4. Halle; Dublin, P. 64 (§ 756). Об обрядах, описанных Кормаком, существует огромная литература; актуальным введением в тему остаётся статья Дж. Кэри: *Carey J. The Three Things Required of a Poet* // *Ériu*. 1997. Vol. 48. P. 41-58.

²³²*Williams M. Ireland's Immortals: A History of the Gods of Irish Myth*. Princeton University Press, 2018. P. 182-183.

²³³VSH I. P. 83-85 (§§ 20-23). Подробнее об этом сюжете см. в: *Bondarenko G. The dindshenchas of Irarus: the king, the druid and the probable tree* // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 2012. Bd. 59. S. 5-26.

«диавол имел обыкновение давать ответы неверным: он был заключён там магической силой и давал своим почитателям ответы, какие мог» (*ibi erat arbor quedam excelsa, in qua, ut fertur, diabolus responsa dare consuevit infidelibus. Arte enim magica inclusus ibi, cultoribus suis, que poterat, responsa dabat*)²³⁴.

Святой Тигернах сталкивается с идолом в Мунстере: обитающий в нём демон убеждает своих почитателей убить его, но тот смягчает гнев язычников благодаря милости Божией и осеняет идола крестным знамением. Это вынуждает демона «в своём отвратительном виде явиться перед всеми, и... признаться в совершённом зле» (*in forma sua turpi coram omnibus assistere coegit, atque illum mala sua confiteri...*). Комментатор к «Мартирологу Энгуса» упоминает об идоле, где обитал демон Керманн Кестах, что можно перевести, как «лживый любитель задавать вопросы»²³⁵.

В житии Колумбы описывается почитавшийся жи-

²³⁴Бондаренко Г.В. Мифы и общество Древней Ирландии. М., 2018. С. 361-363.

²³⁵Féilire Óengusso Céili Dé... P. 186-187 (15 августа): «Клохар – то есть “золотой камень” (*cloch óir*), то есть камень, который язычники кругом украсили золотом для поклонения ему, и демон говорил из него: звали его Керманн Кестах, и был он главным идолом севера» (*clochar .i. cloch oir .i. cloch ima raibe ór ag na geinntibh oca hadhradh, ⁊ demhon nó labhradh eisti .i. Cermant Cestach a ainm sidhe, ⁊ ba hi sin ardidhal in tuaiscirt*).

телями страны пиктов колодец, в котором обитали демоны: от прикосновения к нему люди становились калекками²³⁶. Тигернах изгоняет демона, заставляя его переселиться в скалу на море, откуда «часто слышится его плач и вой» (*luctus et vlulatus eius multociens auditor*)²³⁷.

Своеобразно выглядит эпизод из жития святого Мохуды, где сюжет со вселением изгнанного демона в какой-то предмет становится частью темы борьбы за душу после смерти (см. ниже, о святом Колумбе). За неделю до кончины бриттского короля Константина, который якобы был монахом у Мохуды, святой увидел, что к нему подбирается демон (в другой рукописи – Сатана)²³⁸:

- Что тебя сюда привело? - сказал Мохуда.

- Этот монах [принадлежит] мне, - сказал тот, - потому что у него целый мир на совести.

- По-моему, это мало, - сказал Мохуда.

- Заплатить за это нужно, хоть и мало, - сказал тот.

- Ладно, клирик, - сказал Мохуда, - Давай, исповедуйся.

²³⁶Ц, 11.

²³⁷VSH II, 264-265 (§ 8).

²³⁸В древне- и среднеирландских памятниках враг рода человеческого очень часто называется «демоном» с определённым артиклем: *in deman*.

- Исповедуюсь, о господин, - сказал Константин, - нет ничего в мире у меня на совести, только вот я думал, что было бы хорошо, чтобы тот камень, на котором ты говоришь “Отче наш”, был бы у меня на лице [после кончины]. - Будет, - сказал Мохуда, - изыди отсюда, Сатана, в каменный столб к югу от храма, и не делай там никакого вреда, только тому, кто пойдёт против церкви²³⁹.

Когда в житийных текстах нередко описываются конфликты святых с магами (друидами), авторы не всегда ставят во главу угла помощь друидам со стороны демонов: даже характеризуя магическую силу как *diabolica ars*²⁴⁰, они не говорят, что она проистекает именно из поклонения демонам. Так, в житии святого Колумбы говорится о том, что друид Бройхан обещал вызвать ветер и туман, чтобы помешать святому отплыть. Адомнан говорит, что такие вещи могут происходить «посредством демонического искусства» (*interdum arte demonica posse fieri*), однако, как мы полагаем, Адомнан представ-

²³⁹Mochuda BNÉ expuls. 12, 13 (Eircc si, a Shathain, isin coirthi cloichi fri cill andes, ⁊ ni derna ercoid ann, achi donti ticfa frisín ecclais). Другой пример изгнания демонов в камень/скалу встречаются в житии и Мохозмога: Мохозмог, VSH II, 21 (здесь речь идёт о демонах похоти и гордости, которые преследовали короля Кашеля Фальбе).

²⁴⁰II, 17 (о колдуне, доившем быка).

ляет это лишь как собственный комментарий: главное для него – это проявление силы Колумбы, который смог отплыть по реке против ветра²⁴¹.

В этом плане особняком стоит житие святого Бераха, где святой с помощью молитв побеждает супругу короля Лейнстера, которая задумала извести сына своей соперницы. С другими волшебницами (*concionatricibus*) она поднимается на холм, где, «молясь демонам» (*adorando demones*), просит, чтобы мальчик был убит или покалечен; по молитвам святого её поглощает земля²⁴². В том же житии фигурирует маг (друид), который «приносил жертву демонам, призывая имена своих богов» (*magus uero demonibus immolat, nomina deorum suorum inuocans*)²⁴³. Аналогичный эпизод в житии святого Коэмгена (Кевина) обходится без упоминания демонов: здесь королева просто владеет магическим искусством (*malifica erat ualde in magicis artibus*), совершает магические песнопения (*cantabat magice*). Королева также поднимается на гору (откуда она по молитве святого падает и разбивается) – но ни о каких демонах не упоминается: в ход идут «отравы и дьявольские песнопения» (*venenis et incantacionibus diabolicis*), «магическое искусство» (*ma-*

²⁴¹II, 34.

²⁴²VSH I, 78-79 (§ 10).

²⁴³VSH I, 82-83 (§ 19).

gícam artem)²⁴⁴.

В житии святого Фехина рассказывается, как он в 650–660-х гг. обращал жителей островов у побережья Коннемары, когда остальная Ирландия уже была христианской²⁴⁵. Агиограф сообщает, что жители занимались почитанием демонов (*cultura demonum*) и, по наущению злого духа (*maligno spiritu inspirati*), противились строительству церкви. Но ни о каких действиях демонов непосредственно против святых при этом не сообщается: жители острова принимают вполне земные меры – выбрасывают в море вещи монахов, лишают их еды²⁴⁶.

с) Сражение с демоническим войском

Достаточно часто мотив борьбы с демонами встречается в агиографических сочинениях о святом Колумбе (Колуме Килле). Уже в древнейшем гимне Колумбе — «Чудо Колума Килле» (*Amra Coluimb Chille*) говорится о его борьбе с нечистой силой: «Он был ужасом для демона, для которого петлёй было торжество (литургии)» (*Boí úath fri demal dia mbo goiste celebrad*)²⁴⁷. Необыч-

²⁴⁴VSH I, 250-251 (§ 31, 33).

²⁴⁵Подробнее о культуре св. Фехина см. в: *Moran P. High Island and the cult of Saint Féichín in Connemara // High Island (Ardoileán), Co. Galway: Excavation of an Early Medieval Monastery / Ed. G. Scally. Dublin, 2014. P. 16–27.*

²⁴⁶VSH II, 79-80 (§ 12).

²⁴⁷*Amrae Coluimb Chille: a critical edition / Ed. J. Bisagni. Dublin,*

ные слова *axal* 'апостол' и *demal* 'демон'²⁴⁸ позднее были переосмыслены как имена собственные личного ангела и личного демона святого Колумбы: «Ахсал – имя ангела-хранителя, который был у Колума Килле, и Демал – имя плохого ангела (*drochaingil*), который сопровождал его»²⁴⁹. Отметим, что один из следующих аббатов Ионы, Куммене, также упоминается, как «пресвитер, мучивший демонов» (*cruimthir crochtha demnae, abb Niae án ergnae, Cummine find febdae*)²⁵⁰.

Демоны нередко возникают в виде враждебного воинства без каких-либо определённых характеристик. Часто говорится также о черноте, без детализации подробностей облика демона: «жуткое чёрное облако»²⁵¹, «воздух стал чёрным от огромного количества демонов» (*bá*

2019. P. 268. Дж. Бизаньи в обширном введении к своему изданию предлагает гораздо более позднюю датировку для этого текста, чем общепринятая первая половина VII в., но его доводы не везде являются убедительными, а иногда (как, например, рассуждение о слове *axal* 'апостол' на с. 136-140) представляют собой бессмысленную словесную эквилибристику.

²⁴⁸Слово *demal* (*deamal*) является *haphazard* legomenon; согласно Дж. Бизаньи, оно является либо гибридом из *demon* и *díabul*, либо особой формой написания древнеирландского *díabul*: *Amrae Coluimb Chille: a critical edition / Ed. J. Bisagni... P. 141-142.*

²⁴⁹*Ó Domhnaill M. Betha Colaim Chille: Life of Columcille, compiled by Maghnas Ó Domhnaill in 1532 / Ed. A. O'Kelleher, G. Schoepperle. University of Illinois, 1918; Dublin, 1994. P. 450-451 (§ 426).*

²⁵⁰*Féilire Óengusso Céili Dé... P. 62.*

²⁵¹*Cainnech VSH I, 57.*

dub im in t-aér úasuibseom colléic dona demnaib)²⁵². Пролог к «Календарю Энгуса» упоминает о «силе нечистого с его чёрным, позорным войском» (nert Demuin sona dubslúag dígnai)²⁵³. Святого Маэл Дуба называют «Маэл Дуб, враг холопских чёрных демонов» (Maeldub bidba na ndeman ndaerdhub)²⁵⁴.

Адомнату было прекрасно известно «Житие святого Антония» в латинском переводе Евагрия, но он не стал заимствовать из него подробное описание демонов и борьбы с ними, которое оставил агиограф. Нам представляется совершенно справедливым предположение К. Стэнклифф, что в тексте Адомнана упоминания о демонах встречаются чаще, чем в других житиях именно благодаря огромной начитанности и эрудиции автора; других ирландских агиографов того времени (например, авторов житий Бригиты) эти темы волновали гораздо меньше²⁵⁵. Текст Адомнана испытал влияние жития св. Антония прежде всего в разделах, касающихся кончины святого и его прощания с учениками; косвенно процитирована фраза о «любезном и спокойном виде ангелов

²⁵² Stokes Wh. The Battle of Mag Mucrime // Revue Celtique. 1892. Vol. 13. P. 426–474.

²⁵³ Féilire Óengusso Céili Dé... P. 253.

²⁵⁴ Ibid. P. 254–255.

²⁵⁵ Staincliffe C. The miracle stories... P. 108–109.

(*amabilis et tranquillus aspectus*)»²⁵⁶. Глава «Об отважно сражавшихся против демонов ангелах, которые в нужный момент помогли святому в этом сражении»²⁵⁷ раскрывает несколько существенных аспектов представлений Адомнана о демонах:

В другой день святой муж, находясь на острове Ионе, искал в лесах место подальше от людей, пригодное для молитвы. И там, когда он стал молиться, внезапно, как он сам потом рассказывал братьям, увидел отвратительное и чернейшее войско демонов (*tetram et nigerrimam daemonum. . . aciem*), которые сражались против него железными вертелами (*ferries ueribus*). Они, как открыл святому мужу Дух, хотели ворваться в его монастырь и убить этими остриями (*sudibus*) многих монахов. А он, в одиночку против таких бесчисленных противников, приняв оружие апостола Павла (*Rauli armature apostoli*)²⁵⁸, сражался против них в мощной борьбе, и таковое сражение шло боль-

²⁵⁶III, 23.

²⁵⁷III, 8.

²⁵⁸«Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских. Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных. Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день

шую часть дня. И они, несчётные, не могли победить одного, и один не смог их прогнать со своего острова, покуда ангелы Божии, как потом рассказал святой немногим людям, не пришли ему на помощь. Потрясённые страхом перед ними, демоны отступили от того места.

Хотя Адомнан говорит о том, что святой «сражался» (*dimicabat... dimicatum est*), можно предположить, что оружие его – духовное и невидимое. Колумбе удалось спасти монахов в своём монастыре, но демоны после сражения с ним отправились в монастырь на Этике (о-в Тайри) и принесли туда болезни.

О борьбе Колумбы с демонами с помощью физического предмета упоминает светский нарративный памятник – «Старина мест» (Диннхенхас) в поэме, рассказывающей о чудовищном водовороте – «Котле Бреккана» (*Coire Breccáin*)²⁵⁹.

злый, и, все преодолевши, устоять» (Эфес 6:11-13, см. также далее 14-17). В более позднем латинском житии Колумбы содержится прямая цитата из Нового Завета: «*scutum fidei assumens, forti animo dimicavit, donec sancti angeli in adiutorium eius affuere*» (VSH Salm, 372 § 25).

²⁵⁹ «Котёл Бреккана» неоднократно упоминается в житии святого Колумбы Адомнана; он находился в море между Шотландией и Ирландией.

В поэме описывается, как Колум Килле пришёл на могилу святого Киарана и попросил дать ему три пригоршни красной глины. Затем он встретился с толпой демонов в долине, которая с того времени получила название Маг н-Ура – «долина глины».

Там он встретил отряд буйный, оперённый
демонов презренных,
войско, бегущее после поражения,
стаю предательскую, горько завывавшую²⁶⁰.

Колумба бросил в демонов горсть земли и изгнал их; вторую пригоршню он бросил в водоворот Бреккана, после чего его ярость ослабла; третью – на кладбище острова Ионы²⁶¹. В прозаическом тексте, посвящённом Маг н-Ура, рассказывается, что Колумба рассыпал все пригоршни глины по ней, «так что изгнал оттуда демонов, а она до того времени была полна демонов»²⁶².

Один из немногих эпизодов, где демоны, как и в процитированном пассаже из жития Колумбы, вызывают болезнь — это житие святого Бераха. Берах прибы-

²⁶⁰And fuair dreim ndedgair n-ittich
do demnaib fo dimiccin,
slúag teichthech iarna tuba,
cúan breflech fo bron-guba.

²⁶¹The Metrical Dindsenchas. Part IV / Ed. and transl. E. Gwynn. Dublin, 1924 (Todd Lecture Series, 11). P. 84-87.

²⁶²The Metrical Dindsenchas. Part IV... P. 276-277.

вает в монастырь святого Коэмгена (Кевина) в Глендалохе, где Коэмген и его монахе не могут справиться с демонами. Они «приносили страх и ужас слабым людям, и причиняли им вред, и приносили заразу и болезни в долину» (*dobeirdis crith ꝛ omhan imna daoinibh fanna, ꝛ dognidis urcoid doibh, ꝛ dobheirdis tedhmanna ꝛ galair iomdha isin nglionn*)²⁶³. Берах обходит монастырь с колоколом и пением псалмов, после чего демоны покидают долину. С тех пор колокол Бераха в Глендалохе оберегает от «силы демонов, заразы и мести». Святой Кронан, основав церковь в долине, где обитало бесчисленное количество демонов (*innumerabilis multitudo demonum. . . totum locum uelut proprium habitaculum repleuit*), начинает с ними войну (*fortiter bellum. . . commissit*) и отгоняет их с этого места «на край света» (*usque ad finem mundi*)²⁶⁴.

В похожем эпизоде в житии святого Мохоэмога рассказывается об изгнании демонов святыми Мохоэмогом и Комгаллом с помощью обхода монастыря (имеется в виду монастырь Комгалла в Бангоре). Толпы демонов собираются у монастыря «как бы готовые к сражению» (*quasi parata ad prelium*), в то время как над резиденцией короля виден лишь один нечистый дух. Святой Мо-

²⁶³BNÉ, I, 29 (§ 12).

²⁶⁴VSH II, 24 (§ 10).

хоэмог объясняет, что демоны ведут себя рационально: «Ведь царь посылает своих воинов в боевом облачении туда, где против него ведут мощное сражение» (*Illuc enim mittit rex milites suos in armis bellicis, ubi contra eum fortiter pugnatur*)²⁶⁵. Демоны бегут от святых к крепости короля, которая называется Рат Деммайн (*Raith Demmaun*). Весь эпизод, скорее всего, связан с «народной этимологией» названия крепости, толкуемого как «крепость демонов»: на самом деле название связано с именем короля уладов Деммана, сына Кайрелла (ум. 572)²⁶⁶.

Авторы житий зачастую вообще не уточняют, какие именно действия предпринимали святые для борьбы с демонами. Анализируя эпизод с демоном в тарелке из жития св. Бригиты, М. Джонсон указывает на то, что Бригита, в общем-то, не борется с демоном: её святость настолько велика, что для победы над ним хватает одного её присутствия²⁶⁷. В позднем новоирландском житии святого Мохуды говорится, что для изгнания демона довольно уже дыхания святых. Демон, которого святой

²⁶⁵VSH II, 167-168 (§ 9).

²⁶⁶См. *Onom. s.v. Ráith Demmáin*. Центр культа святого Мохэмога находился на юге Ирландии, в современном графстве Типперери (*Ó Ráin P. A Dictionary of Irish Saints. Dublin, 2011. P. 459-461*). Безусловно, составители жития могли не знать подробностей истории уладов (хотя Демман был предком основной ветви правящей династии).

²⁶⁷*Johnson M.N. Holy Body, Wholly Other: Sanctity and Society. . . P. 213.*

заметил в собрании клириков, просит его: «Позволь мне идти, поскольку я не осмеливаюсь подняться в воздух, ввысь, из-за дыхания святых и молитв, ибо не найти в аду боли столь тяжелой и горькой, как (от) дыхания святых и молитв» (*cedaigh damh imtecht, uair ni lamhaim dul ind aér suas la h-analaibh na naemh ⁊ na h-irnaighthe, uair ni dom fuarus i n-ifrionn pian as truma ⁊ as diochra oldas anala na naemh, ⁊ na h-irnaighthe*)²⁶⁸.

Сражение за душу в воздухе

Мотив сражения между ангелами и демонами за душу и участие в этом святого (присутствующий в житии Колумбы и в видении святого Фурсы) является не вполне обычным. Как указывает М. Смит, «битвы между ангелами и демонами за душу после того, как она оставляет тело, не является общим местом в ранних житиях западных святых, так что рассказ Адомнана об этих конфликтах нельзя объяснить условностями агиографического жанра»²⁶⁹. Среди возможных источников Адомнана называются «Житие святого Антония», так называемое «Откровение Павла» (параллели с которым наблюдаются и в видении Фурсы), сочинения Иоанна Кас-

²⁶⁸ВНÉ, I, 310 (§ 34).

²⁶⁹*Smyth M.* The origins of purgatory through the lens of seventh-century Irish eschatology // *Traditio*. 2003. Vol. 58. P. 120.

сиана (которые были известны в монастыре Колумбы)²⁷⁰.

В видении Фурсы агиографа интересуют скорее деяния ангелов, чем собственно демоны. Проснувшись ночью, Фурса видит трёх ангелов, один из которых – в полном вооружении, а потом являются и демоны, которые мечут огненные стрелы²⁷¹; ангелы отбиваются от них щитами. Затем сражение переходит в диспут между ангелом и демоном; в конце концов, ангелы побеждают, и святого окутывает свет²⁷².

Адомнан рассказывает о том, как на острове умер некий монах-бритт, и после его кончины Колумба обратил глаза к небу, словно дивясь чему-то. Монаху, спросившему его, в чём дело, Колумба ответил, что наблюдает сражение ангелов против «враждебных сил» (*aduersarias potestates*), в результате которого ангелы уводят душу бритта на небо²⁷³. Образ сражения представляется, как нечто вполне реалистичное, поскольку Колумба бла-

²⁷⁰ *Ibid.* P. 124 ff.

²⁷¹ Эти «огненные стрелы» демонов также не вполне характерны для ирландской агиографии (хотя, конечно, известны в монашеских житиях). Как объясняется в житии святого Антония, свечение демонов является не истинным светом, а неким прообразом уготованного им адского огня: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Introd., texte critique, trad., notes et index par G.J.M. Bartelink.* P., 1994. P. 204-205 (§ 24).

²⁷² VSH Salm 42 (§ 12).

²⁷³ III, 6.

годарит «Христа, судию сего состязания», употребляя при этом редкое слово *agonitheta*, означающее, собственно, судью на спортивных соревнованиях. В другой раз Колумба объявляет братии о видении, прося их молитв: монахи из братии святого Комгелла утонули в заливе. Вместе с ними жертвой стал некий чужестранец (*hospes*), и монахи сразились с демонами в воздухе (*in aere contra aduersarias belligerent potestates*), отвоевав душу гостя, как «победоносные воины» (*uictoriales belligeratores*)²⁷⁴.

По мысли Адомнана, к битве с демонами способен не только сам святой, но и любой праведник. В другой главе описывается, как Колумба внезапно увидел, обратив глаза к небу, что душа некоей умершей год назад женщины встретила душу своего мужа в воздухе и с помощью ангелов сразилась с демонами, вырвав его душу из их рук (*contra emulas... belligerat potestates*) «с боем» (*belligerationibus*)²⁷⁵.

Интересно отметить, что обратная ситуация рисуется в видении Фурсы: когда битва завершается, среди войска ангелов он видит двух клириков со своей ирландской родины — Беоана и Мелдана, которые приветствуют Фурсу (ещё не умершего), чья душа была отвоёвана

²⁷⁴III, 13; у О'Доннелла без особых изменений, 307.

²⁷⁵III, 10.

ангелами у демонов²⁷⁶.

И у Адомнана, и у автора (авторов) жития и видения Фурсы битва носит хотя и зримый, но духовный характер: сам святой лишь созерцает её, в ней помимо ангелов и демонов участвуют уже заведомо бесплотные души умерших праведников: монахов святого Комгелла, безымянной благочестивой женщины.

Аналогичный сюжет приписывается святому Кайннеху:

В другой день, когда святой Кайннех шёл по дороге со своими братьями, внезапно они перестали его видеть и не знали, куда он пошёл. И через несколько часов, когда он снова возвратился к ним, спросили его, куда он ходил. Он им ответил: „Один из моих монахов по имени Сенах Рон, который принёс мне своё тело и душу, и потомство, и свои поля, теперь зарезан в южной части Лейнстера и скончался (*iugulatus est in australi parte Laginensium, et occubuit*). И я слышал голос его, зовущий меня ему на помощь, и поэтому, быстро уйдя от вас, я за душу его сражался против демо-

²⁷⁶VSH Salm 42-44 (§§ 12-15).

нов, которые несли её в ад, и силой (*violenter*) вырвал её у них. Ибо мне было дороже спасти душу, нежели тело²⁷⁷.

Нередко в более поздних житиях святой уже непосредственно участвует в сражении; поскольку сюжет неоднократно встречается у Адомнана, работа которого была достаточно популярна, нередко герой жития сражается с демонами бок о бок с Колумбой.

Это касается и Кайннеха: в его житии автор начинает рассказ о чуде со сцены в монастыре Колумбы. Прямо перед службой святой куда-то исчез; когда братья стали служить, внезапно Колумба с огненным ликом и светящимися глазами (*cum uultu ignito et fulgurantibus oculis*) пришёл к ним в церковь. Его ученик Байтене, понимая, что он был среди ангелов Божиих, преклонив колена, обещал покаяться, как рассудит святой Колумба²⁷⁸. Отметим, что в житии Колумбы Адомнана необычный внешний вид святого – «светящееся» лицо, яркий румянец — служит доказательством встречи Колумбы со сверхъестественным: один из его учеников, «придя к святому в какой-то день после обмолота урожая, смотреть не мог на его лицо, так оно удивительно залилось

²⁷⁷Глава 13 (10 в VSH).

²⁷⁸VSH I, 160-161 (22) xxii (Salm 27 с уточнением имени монаха).

румянцем; страшно испугавшись, он быстро убежал». В другом пассаже жития уточняется, что в такие моменты святой видит ангелов: «Как обычно, в воскресный день праздновалась литургия, внезапно досточтимый муж поднял к небу глаза и лицо его залилось цветущим румянцем, – поскольку написано „весёлое сердце делает лицо весёлым“²⁷⁹. И в тот же час он один увидел парящего сверху ангела Господня между стенами самой часовни».

В качестве покаяния Колумба посылает Байтене к Кайннеху, тот объясняет, что святые сражались с демонами: «Возьми с собой в качестве знака этот грифель, который он оставил, – тот в воздухе упал из его плаща, когда он, я и Комгалл быстро прибыли к святому Эогану, епископу Ард Срата, призвавшему нас к себе на помощь, – он в воздухе сражался с демонами. И скажи ему, что нам было некстати, когда глас вашего колокола стал отзывать нас от нашего сражения, но мы во имя Господа нашего с ангелами Его одолели демонов».

Со святым Колумбой связан этот сюжет и в житии святого Руадана. Здесь рассказывается о том, как святой Аэд мак Брикк обещал рай некоему грешному человеку, который пожертвовал землю для его монастыря:

²⁷⁹Притч. 15:13. Буквально в латинском тексте стоит «когда радуется сердце, цветёт и лицо».

Святой Аэд, желая исполнить то, что обещал ради Бога, попросил Христа, и ради души его против демонов сражался в воздухе. Когда демоны одолели и начали уже уводить душу того несчастного от святого епископа, тот позвал святого Руадана и святого Колумбу Килле себе на помощь. Святые же издали в духе слышали его и быстро явились к нему так же, как пришёл он сам (*simili modo quo ipse exiuit*), и там одолели демонов, и душу вышеупомянутого человека привели к покою. Таинство сего дела всемогущий Бог и сами святые ведают²⁸⁰. И святые, спустившись с неба, попрощались друг с другом, и каждый из них поспешил на голос своего колокола, который тогда звонил. У святого же Колумбы в руке тогда была золотая дощечка²⁸¹, на которой он писал и которая блестела золотым цветом, и он отдал её святому Руадану²⁸². В то время святой Колумба пребывал на острове Иона.

Далее рассказывается о том, как ученик Колумбы,

²⁸⁰Эта фраза отсутствует в S, R и Bg, и, видимо, добавлена редактором, у которого эпизод в целом вызвал недоумение.

²⁸¹Или книжка, *rugillaris*.

²⁸²VSH II, 251-252 (§ 29); тот же эпизод в VSH Salm, 167 (§§ 23-24).

Баэтан, совершил путешествие к Руадану в Ирландию и убедился, что доска оказалась у него²⁸³.

В житии святой Самтанн этот мотив присутствует лишь в виде намёка. Князь по имени Фланн, который имел обыкновение просить у святой благословения перед сражением, однажды отправился в битву без благословения и погиб.

В тот же час, в который он был убит, она сказала сёстрам о его смерти; и сказала так: „Немедленно приступите к молитве: ибо душа друга нашего Фланна демонами теперь уводится в места наказания” (*a demonibus ad penalia ducitur loca*). И сказав это, сама она лишилась чувств (*facta est ipsa in extasi*). Вскоре же, очнувшись, она сказала сёстрам: “Возблагодарите Бога: ибо душа, за которую вы молились, благодаря нашему вмешательству и великому милосердию Бога отведена из мук в покой”²⁸⁴.

В житии святой Иты святой Комган просит Иту предотвратить посмертную атаку демона, заранее поме-

²⁸³Этот же эпизод присутствует и в житии Колума Килле, написанном Магнусом О'Доннелом (см. ниже), хотя тут отсутствует мотив с потерянными писчими принадлежностями; история с упавшей вещью фигурирует в том же житии в сюжете про святого Мэдока и короля Брандуба.

²⁸⁴VSH II, 256-257 (13).

шать такому сражению за его душу, положив на него руку, когда он будет при смерти; в таком случае «никакой демон не осмелится приблизиться к пути нашему, или каким-либо образом обвинить нас» (*nullus demon ad iter nostrum appropinquare audebit, uel nos ullo modo accusare*)²⁸⁵.

Колумба и демоны в «Житии Колумбы» Мануса О'Доннелла

Наиболее обширной коллекцией преданий о святом Колумбе является его житие, созданное в начале 1530-х годов Манусом О'Доннеллом, который использовал как латинские тексты житий различных святых²⁸⁶, так и местные фольклорные мотивы.

Особенно интересна отсылка к житию святого Патрика, где рассказывается о борьбе с демонами и их превращении в рыб. Демоны, изгнанные Патриком, забрались в долину, которая теперь, как говорит автор, называется Старая долина (*Senglend*) Колума Килле: они окружили себя туманом. Граница долины была обозна-

²⁸⁵VSH, II, 120 (§ 13).

²⁸⁶О латинских источниках «Жития» см. *Sharpe R. Magnus Ó Domhnaill's source for Adomnán's Vita S. Columbae and other vitae // Celtica. 1990. Vol. 21. P. 604–607.* По мнению Шарпа, О'Доннелл использовал текст близкий или идентичный латинской коллекции D (*Dublin, Marsh's Library, MS Z3.1.5.4*).

чена огненной рекой (sruth tendtide): через неё не просто нельзя было перебраться – любой, кто касался реки, немедленно погибал. «Враг» (автор использует латинское заимствование «aibirseoír» от «adversarius») бросил через реку заострённую ветвь остролиста и убил слугу Колума Килле по имени Керк. Разозлённый Колумба перебросил колышек обратно, после чего туман рассеялся до того места, куда вонзился дротик; ветвь остролиста укоренилась на противоположном берегу и из неё выросло дерево. Колумба благословил реку, и из неё ушёл «яд и волшебство» (neimh ṽ a draidhecht). Святой перешёл поток, и перед ним предстал ангел, который вручил Колумбе «круглый зелёный камень» (cloch cruind glass) и велел бросить его в демонов, а потом бросить колокол²⁸⁷. Святой так и сделал, после чего демоны бежали на скалу: Колумба приказал им «пройти через камень этой скалы и пребывать в море, и быть там в облике рыб до дня Страшного суда». Местные жители узнают этих рыб по тому, что они красные и одноглазые (leth-caech guadh). После этого Господь вернул Колумбе колокол и камень²⁸⁸. Во время этого чуда Колумбу сопровождали другие святые мужи: как выяснилось далее, клирик по

²⁸⁷ Колокол святого Колумбы носил имя Dub Dúuibsech – «Чёрный-мрачный».

²⁸⁸ *Ó Domhnaill M. Betha Colaim Chille: Life of Columcille, compiled by Maghnas Ó Domhnaill in 1532 / Ed. A. O'Kelleher, G. Schoepperle. University of Illinois, 1918; Dublin, 1994. P. 130-133 (§ 132).*

имени Барранн, сын Мурхетаха, бросил в демонов свой посох: «Я его бросил в демонов, когда мы вышли в море, когда мы выгоняли их из Сентглена». По молитве Колума Килле посох вернулся к Барранну²⁸⁹.

Ещё одна битва в воздухе состоялась у Колумбы за душу короля Ирландии Конгалаха, сына Маэл Митига. Даже Манус О'Доннелл (вопреки обычаям ирландских агнографов) на этом месте осознал, что это грубый анахронизм (святой Колумба умер в 597 г., Конгалах – в 956-м): «Лично я не обнаружил, чтобы Колум Килле и Конгалах были друг с другом людьми одного времени. Ну, как бы то ни было, какой бы там ни был король, он жил плохо и был лишён милосердия»²⁹⁰. Колум Килле попросил у короля милостыню, тот отказал и при этом настолько разозлился, что нырнул в воду за камнем, чтобы бросить его в святого, и утонул. Тогда Колум, увидев это, счёл за благо бежать оттуда; при этом его нога зацепилась за петлю шнурка «небольшого пурпурного (предмета) одежды» (*édach bess purpair*)²⁹¹, которую король

²⁸⁹*Ibid.* P. 134-135 (§133).

²⁹⁰*Ibid.* P. 152-153 (§149).

²⁹¹Можно только догадываться, о каком предмете одежды идёт речь: о средневековой ирландской одежде мы знаем немного. В англосаксонской Англии X-XI вв. существовали своего рода подвязки для чулок: несколько таких предметов, окрашенных в пурпур, известно по раскопкам в Лондоне и Йорке. Подвязки могли заканчиваться декоративными (золотыми?) кисточками или подвесками из металла или кости. См.: *Owen-Crocker G.R. Dress in Anglo-Saxon*

снял, залезая в воду. Святой принял её в качестве милостыни, которую король так и не дал, и затем Колум Килле «отправился в своём собственном теле в воздух, ввысь, чтобы сражаться с демонами за эту душу, словно ангел или чистая душа, у которой никогда не было тела. И он сильно сражался с ними». В ходе сражения Колум Килле убедил противников, что милостыня всё же оказалась небесполезной, раз уж она попала к святому. Святой одолел демонов, и король, чья душа вернулась в тело, стал «единственным человеком, который спасся против своей же воли».

В качестве героя аналогичного сюжета выступает лейнстерский король Брандуб, который действительно был более или менее современником Колума Килле (хотя святой Маэдок из Фернса, который упоминается в этом отрывке, – нет). Вопреки советам святых, Брандуб отказался прекратить военные действия и был убит в бою. Черты «подняли его душу в воздух, в высоту, и мучили его там» (*rucatar na diabuil a anum 'san aeir a n-airde leo 7 go bátur ga ríanudh and*). Святой Маэдок, который в то время был занят жатвой, услышал шум и «поднялся благодаря силе Божией в воздух, в высоту, вслед за бесами и сражался с ними за душу этого Брандуба» (*do*

England. Woodbridge, 2004. P. 258-259. Я благодарю З.Ю. Метлицкую за указание на эту работу.

cuaidh se tre cumhachta Dé 'san aeíoir a ndiaidh na ndíabal ṽ do bi ag cathugad riu fa 'n anam sin Branduibh). Они пролетали над Ионой, где жил тогда Колум Килле. Колум Килле, которому об этом сообщил ангел, «застегнул свой плащ булавкой и прыгнул вверх, в воздух» (do cuir a delg in a phrut, ṽ do ling a n-airde 'san aier). Сражение продолжалось до тех пор, пока святые не оказались над Римом. Здесь у Колумбы из плаща выпала брошь, и она упала перед папой Григорием. Григорий взял брошь и узнал её. После чего демоны поднялись ещё выше, убегая от святого; они поднялись так высоко, что услышали пение небесной братии – ангелы пели псалмы. Колум Килле получил от Бога душу Брандуба, она вернулась в тело, и Брандуб смог покаяться. После этого Колумба отправился к папе Григорию, чтобы забрать свою брошь, но понтифик предпочёл оставить её себе и подарить ирландскому святому собственную, которая с тех пор хранилась на Ионе.

Ситуация, описанная агиографами, выглядит несколько двусмысленно: с одной стороны, сражение прерывает звук колокола, зовущий на молитву. Мы можем подумать, что всё сражение происходило во сне или в видении. С другой – житие Кайннеха подчёркивает физическое отсутствие Колумбы в монастыре и физическое исчезновение самого Кайннеха, который сражается за ду-

шу своего подопечного в другой части Ирландии. Кроме того, авторы подчёркивают реальный характер сражения тем, что вещь, принадлежавшая одному святому, оказалась у другого, например, выпав из плаща (из чего очевидна и реальность самого плаща). Однако за редкими исключениями (бросание в демонов освящённой земли, колокола, камня) агиограф не уточняет, как именно выглядела битва: это должно остаться тайной, в которую не допускаются даже ближайшие ученики святого.

* * *

Как отмечал П. Браун, в средиземноморских обществах поздней Античности чудеса, связанные с изгнанием демонов, помогали подчеркнуть присущую святому силу и его существенную для общества роль посредника, способного снять социальное напряжение и агрессию, которые находили косвенное выражение в образах «демонов»²⁹². Основным материалом для этого исследования послужили жития сирийских подвижников IV-VII вв., однако высказанные автором соображения относительно социальной функции экзорцизма и его роли в создании образа святого в целом вполне справедливы и для сред-

²⁹²*Brown P. Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles, 1982. P. 123-126.*

невековой Ирландии. По сути, чудо выступает, как нечто вторичное – оно является доказательством силы святого:

Чудеса таковы, что они предполагают: святой здесь играет в обществе роль, которая основана на его силе. . . История о чуде – не более чем намёк на множество других случаев, когда святой уже использовал своё положение в обществе. Чудо демонстрирует в сжатом виде и оправдывает ситуацию, которая сложилась благодаря менее зрелищным средствам²⁹³.

Если вернуться к «Житию святого Колумбы» Адомнана, то мы видим, что оно построено по тематическому принципу: 1) пророчества, 2) чудеса, 3) ангельские явления. Сюжет о борьбе с демонами в воздухе, как мы уже упоминали, отнесён к рубрике «ангельские явления». Для Адомнана, как зачастую и для других ирландских агиографов, прежде всего были значимы не могущество и внешний вид нечистой силы, а готовность ангелов прийти на помощь святому в любой ситуации. Конечно, нападение демонов – очевидная возможность вывести на

²⁹³ *Ibid.* P. 121-122.

сцену ангелов²⁹⁴, но на самом деле небесные посланники могли играть самые разнообразные роли (например, в житии Колмана, сына Луахана, они устраивают скачки, чтобы развлечь монахов, которые не смогли попасть на племенное собрание и посмотреть скачки там)²⁹⁵. Сюжетов с явлениями ангелов святому в несколько раз больше, чем сюжетов с демонами²⁹⁶.

Представление о существовании в раннем Средневековье некоей особой «кельтской церкви» — историографический миф²⁹⁷. Тем не менее, мир средневековой Ирландии в социальном плане во многом отличался от современного ему мира бывших провинций Рима: это не могло не затронуть и Церковь. Святые (в отличие от тех же аскетов Сирии), покровительствовали не сельским поселениям или городкам, а небольшим королев-

²⁹⁴Один из примеров такого рода в других житиях: ангелы помогли святой Ите справиться с нападением демонов, «сражаясь мощно... за невесту Христову» (*pugnauerunt fortiter... pro sponsa Christi*), демоны «бегут от них в глушь» (VSH I, 118 (§ 7)).

²⁹⁵Betha Colmáin mac Lúacháin... P. 84-87. Теме ангелов в средневековой ирландской литературе отчасти посвящена работа *Nagy J.F. Conversing with angels and ancients: literary myths of medieval Ireland*. Dublin, 1997. Говоря о том, что в христианской традиции Ирландии «ангелы, очевидно, заняли место фей» Ч. Пламмер, конечно, несколько преувеличивал (VSH, p. clxxxii).

²⁹⁶*Bray D.A. A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints...* P. 113-114.

²⁹⁷См., например: *Hughes K. The Celtic Church: is this a valid concept?* // *Cambridge Medieval Celtic Studies*. 1981. Vol. 1. P. 1-20.

ствам или племенным группам. Если сюжеты исцеления и воскрешения продолжали оставаться актуальными и здесь, то функция социального посредничества осуществлялась через взаимодействие святого с королями, урегулирование отношений между племенами (в том числе покровительство своему племени или племени своей матери), предотвращение вооружённых конфликтов и демонстрацию власти святого над миром природы. Любовь ирландских святых к проклятиям²⁹⁸ Гиральд Камбрийский объяснял именно социальной спецификой – иначе клирики не могли бы играть роль арбитров, сглаживая общественные противоречия. «Мстительный настрой» (*animus vindex*) ирландских святых Гиральд приписывал тому, что в Ирландии практически нет замков, зато имеется множество разбойников: поэтому клирикам приходится применять к врагам Церкви «частые и суровые увещания» (*gravi frequentique animadversione*)²⁹⁹.

В иерархическом мышлении средневековых ирландцев главным были отношения святых с Вышестоящим – то есть с Богом. Образ святого в поздней Античности, особенно святого-монаха, «не вписывался ни в ка-

²⁹⁸См. на эту тему: *Johnson M.* “Vengeance is mine”: saintly retribution in medieval Ireland // *Vengeance in the middle ages: emotion, religion, and feud* / Ed. S.A. Throop, P.R. Hyams. Aldershot, 2010. P. 5–50.

²⁹⁹*Topographia Hiberniae* (II, 55).

кую установленную нишу в иерархии церкви или государства»³⁰⁰. В ирландском обществе статус любого клирика, в том числе и отшельника³⁰¹, подробнейшим образом регламентировался. Не говоря уже о том, что способность творить чудеса была предусмотрена правовыми текстами и влияла на статус клирика³⁰², высшие ран-

³⁰⁰ *Brown P.* Society and the Holy in Late Antiquity... P. 138.

³⁰¹ О том, что отшельник был частью церковной иерархии, говорит и то, что закон предусматривал его статус наравне с остальными клириками, так и то, что он имел право занять должность аббата при отсутствии кандидатов из числа родичей святого. При этом предусматривалось, что церковь, из которой пришёл отшельник, должна иметь такой же высокий статус, как и та, над которой он собрался начальствовать, что отшельник должен передать своей новой церкви всё своё личное имущество, и, в отличие от аббатов-родичей святого, он выплачивал огромный штраф в случае любого нанесённого им ущерба в пределах церкви. См. *Córus Bésgnai. An Old Irish Law Tract on the Church and Society* / Ed. L. Breatnach. Dublin, 2017. P. 246-247, 266-269.

³⁰² *Kelly F.* A guide to early Irish law... P. 41: речь идёт об аскете-отшельнике (*deorad Dé*). Интересный юридический пассаж предусматривает, что если ладью отшельника вынесет на берег в чужом королевстве, он должен подтвердить свою личность, совершив три чуда. Если ему это удастся, то он может оставить себе всё своё имущество. Если же отшельник совершит лишь одно или два чуда, или если вообще не совершит их, но при этом сможет каким-то иным способом доказать, кем является, то он может сохранить свои личные средства, но то, что было в лодке, будет разделено между местными жителями, как это принято было делать с имуществом, найденным на берегу после кораблекрушения. См. *Eska Ch.M. A raven's battle-cry: the limits of judgment in the medieval Irish legal tract Anfuigell*. Leiden; N.Y., 2019. P. 15, 94-95 (пользуясь случаем, хотелось бы поблагодарить Ш.М. Эска за содержательное обсуждение отдельных аспектов этого интереснейшего юридического текста). Речь шла не просто об ордалии, а именно о чуде как о доказательстве профессиональной пригодности: так, поэт подтверждал

ги церковной иерархии (прежде всего епископы и аббаты) имели статус, равный королевскому, принадлежали к королевским династиям (по крайней мере, такое происхождение приписывают им генеалогии) и оказывали большое влияние на политику³⁰³. Аббаты основанных святым монастырей именовались его «наследниками» (*comarbae*)³⁰⁴ и зачастую причисляли себя к отцовскому (реже материнскому) роду святого³⁰⁵.

Естественно, что агиографы редко показывали святого сомневающимся, подвергающимся искушению. Попытки соблазнить святого встречаются в ирландской агиографии очень редко и не всегда являются результатом

свою личность, совершая упомянутые выше обряды – *dichetal so chennaib* и другие (см. примечание 71). Функция отшельника как «обязательного» чудотворца рассматривается в том числе в работе Ф. Келли: *Kelly F. The recovery of stolen property: notes on legal procedure in Gaelic Ireland, Scotland and the Isle of Man // Tome: studies in medieval Celtic history and law in honour of Thomas Charles-Edwards / Ed. F. Edmonds, P. Russell. Woodbridge, 2011. P. 165–171*. Отчасти она была обусловлена и тем, что отшельнику могли быть доверены реликвии святого (прежде всего посох, см. выше) и реликвии вместе с самим отшельником были гарантами различных сделок и соглашений. См. также статью *fiurt* 'чудо' в *Dictionary of Irish Language* (<http://dil.ie/22279>).

³⁰³Один из лучших очерков роли клириков в социальной жизни раннесредневековой Ирландии, на наш взгляд – *Ó Corráin D. Ireland c.800: aspects of society // A new history of Ireland. Vol. 1: Prehistoric and early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 549–608*.

³⁰⁴Подробно о системе наследования церковных должностей и в целом о положении клириков см.: *Córus Bésgnaí..., passim*.

³⁰⁵См. генеалогическую таблицу аббатов Ионы в VI-VII вв. в нашей работе: *Живлова Н.Ю. Мир святого Колумбы. . . С. 424*.

действий нечистой силы. Даже если демоны в этом и принимают участие, само искушение зачастую выглядит довольно безобидно³⁰⁶. Подчеркнём, что в средневековой Ирландии существовали предусмотренные законом способы интеграции в общество психически больных³⁰⁷: помощь Церкви при этом не требовалась, поэтому сцен одержимости мы опять же почти не встречаем³⁰⁸.

Едва ли не главную роль для ирландского агиографа играли чудеса, которые регулировали отношения святых с королями: предсказание судьбы, внезапная ги-

³⁰⁶Можно указать, например, на пассаж из жития святого Брендана: когда десятилетний Брендан со своим учителем-епископом прибыл к королевскому двору, «враг зачаровал» (*inimicus incantavit*) некую юную девушку из королевской семьи (*puella regia*), которая захотела с ним поиграть. Брендан воспринял это, как покушение на своё целомудрие, и когда та попыталась забраться к нему в колесницу, ударил её плетью. Епископ, увидев, что девочка плачет, наказал святого, но позже убедился в его невиновности (*VSH*, I, p. 100-101, § 5).

³⁰⁷*Kelly F.* A guide to early Irish law... P. 91-95, 154. Например, мужчина, заставивший забеременеть психически больную женщину, должен был полностью оплачивать воспитание ребёнка; то же самое касалось человека, устроившего союз психически больных мужчины и женщины ради смеха; издевательство над глухонемым или эпилептиком могло привести к штрафу, и т.п.

³⁰⁸В качестве курьёза можно привести пассаж из жития святого Патрика, где рассказывается, как он ещё в детстве воскресил пять коров своей приёмной матери, убитых другой коровой, которая взбесилась («на неё нашло помешательство», *dástaighther immon mboin*). Агиограф поясняет — «то есть в неё вошёл демон» (*.i. demon dochuaid inti*), но не настаивает на этой версии: Патрик просто «исцелил» (*ícais*) бешеную корову, об изгнании демона ничего не говорится (*The tripartite Life of Patrick... Vol. I, P. 12-13*).

бель короля, перечившего святому, решение семейных проблем (например, покровительство одному из сыновей или одной из супругов)³⁰⁹. Другим доказательством могущества святого была власть над природой: это и управление погодой, и способность приказывать самым разнообразным животным, как домашним и ручным, так и диким. Третьим важным аспектом являлась эффективная защита святым основанных им обителей (их могло быть несколько): защита статуса самого монастыря и его насельников; наказание людей, которые нанесли монастырю какую-то обиду (разбойников, недобросовестных данников / крестьян и т.д.)³¹⁰.

Излагая сюжеты, связанные с демонами, авторы ирландских житий предпочитали наиболее эффектные и яркие сцены: беседа с демоном должна была демонстри-

³⁰⁹Напомним, что корона практически никогда не передавалась непосредственно от отца к сыну, что король официально имел несколько жён, королём мог стать любой из сыновей, и вообще любой представитель рода, чей отец, дед или прадед был королём – поэтому, конечно, покровительство Церкви в вопросах наследования было не лишним (введением в эту проблематику может служить работа *Jaski B. Early Irish kingship and succession. Dublin, 2000*).

³¹⁰См. об этом: *Живлова Н.Ю. Овца вместо собаки и пиво, «от которого тошнит»: Обман клиентами лордов при выплате продуктовой ренты в средневековой Ирландии // Восточная Европа в древности и средневековье. Экономические основы формирования государства в древности и Средневековье. XXV Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто и чл.-корр. АН СССР А.П. Новосельцева. Москва, 17-19 апреля 2013 г. М., 2013. С. 98-101.*

ровать интеллектуальное превосходство святого (в то же время демон порой изображался как интересный и осведомлённый собеседник). Демоны иногда вводились в сюжеты победы святого над языческими культурами и посямления его конкурентов-друидов, хотя агиограф мог зрелищно показать торжество христианства и не прибегая к образам демонов: святой рубит священные деревья, разгоняет «друидический туман» (себ druidechta), обращает в христианство самих друидов. Сюжет со спасением души, которую пытаются увести в ад, разработанный Адомнаном, в более поздней агиографии также привязан к фигуре святого как политического деятеля: он спасает душу покровителя монастыря (как святая Самтани — Фланна), другого клирика или короля (сюжеты с королями Брандубом и Конгалахом). Многие аспекты такого образа святого продолжали оставаться актуальными вплоть до крушения традиционного ирландского общества в начале XVII в.

Список сокращений

- AU – The Annals of Ulster (to A.D. 1131). Part I: Text and translation / Ed. S. Mac Airt and G. Mac Niocall. Dublin, 1983, repr. 2004.
- BNÉ – Bethada Náem nÉrenn: Lives of Irish saints / Ed. and transl. C. Plummer. Oxford, 1922.
- Onom. – Hogan E. Onomasticon Goedelicum Locorum et tribuum Hiberniae et Scotiae: An Index, with Identifications, to the Gaelic Names of Places and Tribes. Dublin - London, 1910.
- VSH – Vitae sanctorum Hiberniae, partim hactenus ineditae / Ed. Ch. Plummer. Vol. I-II. Oxford, 1910.
- VSH Salm – Vitae Sanctorum Hiberniae ex codice olim Salamanticensi nunc Bruxellensi / Ed. W.W. Heist. Bruxelles, 1965.

THE REPRESENTATION OF BATTLES BETWEEN
SAINTS AND DEMONS IN MEDIEVAL IRISH
HAGIOGRAPHY

Zhivlova N. Yu.

Abstract: The article deals with several aspects of confrontations between saints and demons in medieval Irish saints' lives. The topic of exorcism and confrontation with a demon is quite rare in Irish hagiography. The context and use of such episodes by the hagiographers is often unclear (for example, the description of the confrontation between demons and St. Berach could be introduced in his dossier when the so-called "staff of St. Berach" was made (10th-11th century). The demons and Devil are rarely mentioned in Irish lives or introduced at all. There are almost no mentions of possession of people by a demon. Most often a Life portrays a conversation of a saint with a demon who has taken on the guise of an educated person. Sometimes in such passages the demon's image merges with the image of an ancient inhabitant of Ireland - a witness of past eras. Sometimes demons are presented as an attribute of a pagan cult. The "Life of St. Columba" by Adomnán was an important point in the development of the thema, depicting both the struggle of the saint with a demonic army, and battles for the soul of a dead person in the air, witnessed by Columba. The latter motif is reflected in the lives of other saints, where it also appears in connection with Columba. We may tentatively come to a conclusion that in Ireland there was no social and psychological basis for introducing the scenes of expulsion of demons from the possessed as they appeared in the early medieval hagiography of Europe and Byzantium. For medieval Irish society, those miracles in which the saint's power over

kings and their family and dynasty was manifested were more relevant. The saint's ability to control the monasteries he founded, as well as the natural world was also important, whereas his function as a mediator between people and aristocracy and the psychotherapeutic meaning of exorcisms were less significant. Partly this function was implemented by the traditional Irish law system that made provisions, e.g. for the mentally ill people, envisaging methods of care and defining an attitude to mental disorders for other members of the society.

Keywords: Irish saints; Saint Columba; Saint Berach; Demons; Exorcism.