



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Zlo i mēniāiushchāiāsia priroda chudovishch v ranneirlandskikh tekstakh

Borsje, J.

Publication date

2012

Document Version

Final published version

Published in

Atlantika

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Borsje, J. (2012). Zlo i mēniāiushchāiāsia priroda chudovishch v ranneirlandskikh tekstakh. *Atlantika*, 10, 3-20.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. Ломоносова

Филологический факультет

АТЛАНТИКА

ЗАПИСКИ ПО ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКЕ

Выпуск X

**Животные в языке и культуре
кельтов и германцев**

ATLANTICA



МОСКВА — 2012

УДК 802/809.1
ББК 81.2
А92

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета филологического факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова*

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор *М. А. Косарик*
доктор филологических наук, профессор *С. Ю. Неклюдов*

Редакционная коллегия:

д.ф.н. *Н. А. Ганина*, д.ф.н. *Т. А. Михайлова* (ответственный редактор)
д.ф.н. *О. А. Смирницкая*, д.ф.н. *Ф. Б. Успенский*

Редактор выпуска:
М. Елиферова

А92 Атлантика: Записки по исторической поэтике. Вып. X: Животные в языке и культуре кельтов и германцев/ Ред. коллегия: Н. А. Ганина, Т. А. Михайлова (отв. ред.), О. А. Смирницкая, Ф. Б. Успенский. – М.: МАКС Пресс, 2012. – 232 с.
ISBN 978-5-317-04070-3

УДК 802/809.1
ББК 81.2

ISBN 978-5-317-04070-3

© Авторы статей, 2012

Жаклин Борч

**ЗЛО И МЕНЯЮЩАЯСЯ ПРИРОДА ЧУДОВИЩ В
РАННЕИРЛАНДСКИХ ТЕКСТАХ¹**

Исходя из определения «чудовища» как существа животной природы, обладающего фантастическими или сверхъестественными свойствами и при этом представляющего угрозу, в статье рассматривается текстуальная репрезентация и символическое значение чудовищ в древних ирландских памятниках (от V до XII вв. включительно). Корпус древнеирландских текстов, связанных с чудовищами, подразделяется на три группы: 1) героические; 2) житийные; 3) космологические и эсхатологические. Из каждой группы берётся репрезентативный пример и анализируется с точки зрения использования литературных источников и изображения зла. Вычлениются две формы зла: внеморальное зло (вред, причиняемый без чьей-либо злой воли) и моральное зло (вред, причиняемый осознанно). В статье демонстрируется, что внеморальное зло изображается как неотъемлемый элемент земной жизни, и эта форма зла часто воплощается в монстрах – как своего рода хаос, угрожающий жизни. Тексты, идейное содержание которых эксплицитно христианское, склонны сводить внеморальное зло к моральному: внеморальное зло оказывается частью Творения в силу того, что люди нарушают некие нормы (т. е. грешат). В этих текстах источником морального зла может быть сверхъестественная сущность (Сатана, или дьявол, как персонификация зла). Статья прочерчивает линию эволюции, проглядывающую как в библейских, так и в собственно ирландских текстах: опасности и катастрофы (элементы хаоса с точки зрения андроцентрической картины мира) связываются с моральным злом, выступая как наказание за нарушение божественных установлений, и всё теснее ассоциируются с «врагом человечества», т. е. Сатаной. Позже, в среднеирландский период, сам Сатана начинает изображаться как чудовище, и таким образом, монстры как таковые становятся персонификацией морального зла.

Ключевые слова: животные, чудовища, христианство, древнеирландская литература, среднеирландская литература, средневековая этика, природа зла.

¹ *Borsje J. Evil and the Changing Nature of Monsters in Early Irish Texts // K. E. Olsen & L. A. J. R. Houwen (eds.). Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe. Leuven; Paris; Sterling Virginia, 2001. P. 59–77.* Статья представляет собой обобщение основных наблюдений и выводов, сделанных в работе [Borsje 1996]. Текст публикуется с сокращениями с разрешения автора. – *Прим. пер.*

Поскольку раннеирландские источники, посвященные чудовищам (*monsters*), достаточно многочисленны, материал был подвергнут тщательному отбору². Во-первых, наше исследование обращено на тексты – иконография не принималась во внимание. Во-вторых, чудовища определяются как представители животного мира, обладающие необыкновенными или сверхъестественными чертами и представляющие угрозу или опасность. Следовательно, не рассматривались гуманоидные чудовища. Тексты, содержащие сведения о чудовищах, были разделены на три группы: героическую, агиографическую и космологическо-эсхатологическую – каждая из них представлена в исследовании одним текстом. Первый текст – написанный на древнеирландском языке сага *Echtra Fergusa maic Leiti*³ («Приключение Фергуса сына Лейте»; издание и английский перевод см. [Binchy 1952]), датируемая VIII в. и представляющая героическую группу. Второй текст – гиберно-латинская *Vita Sancti Columbae*, житие св. Колумбы (см. в [Anderson, Anderson 1961/1991; Sharpe 1995], написанное Адамнаном ок. 700 г. [Picard 1982]. Третий текст – древнеирландское *Epistil Ísu* («Письмо Иисуса»; см. в [O’Keeffe 1905]), созданное в IX или, возможно, в VIII в. (о датировке текстов см. в [Borsje 1996: 335–341]). Все три текста относятся к древнеирландскому периоду, являются характерными представителями соответствующих групп, и во всех них чудовища играют важную символическую роль.

Для того чтобы проанализировать представления о зле, отраженные в этих текстах, предварительно выделяются две формы зла. Не-этическое (*non-moral*) зло определяется как урон, который наносится без сознательного умысла. Не-этическое зло также иногда обозначается как природное (*natural*), поскольку оно воплощается в уроне, который причиняют природные катастрофы, такие, как землетрясения или наводнения. Этическое (*moral*) зло определяется как урон, который был нанесен намеренно. Основываясь на этих двух формах зла, я предварительно сформулировала следующую гипотезу: изначально чудовища относились к области не-этического зла, но под влиянием христианства они начали также символизировать собой этическое зло. Эту гипотезу сразу пришлось модифицировать, поскольку в ее рамках понятие зла разделялось на две части – между тем очевидно, что два

²Предварительный список раннеирландских текстов, посвященных чудовищам, приведен в [Borsje 1996: 342–343].

³Следуя Рори О’Хигину, продемонстрировавшему ([Ó hUiginn 1993]), что *e* в третьем элементе имени *Fergus mac Leite* – короткое, я приняла это чтение, несмотря на то, что Дониел Бинчи постулировал долгий *e*. (Выполненный С. В. Шкунаевым сокращенный русский перевод саги см. в [Предания и мифы: 171–172]. – *Прим. пер.*)

вида зла порой тесно связаны. Дело в том, что люди часто пытаются объяснить не-этическое зло и таким образом поместить его в рамки своего мировоззрения. Предлагая интерпретации зла, люди могут постулировать связь между не-этическим и этическим злом: этическое зло может быть причиной не-этического. Функции чудовищ в отобранных средневековых ирландских текстах анализируются в рамках данной модифицированной гипотезы.

Тексты и описываемые в них чудовища

Первый нарратив, *Echtra Fergusa maic Leiti*, представлен в поэтической и прозаической версиях и связан с юридическим трактатом о процедуре затребования земли⁴. Сага используется в качестве прецедента, но она могла также существовать и независимо от этого собрания законов. Данное предположение подтверждается тем фактом, что в тексте саги содержатся отсылки к другим вариантам отдельных эпизодов⁵. Традиционно сага, по-видимому, относилась к жанру *echtraí* – «приключения» (*adventures*) или «путешествия с приключениями» (*adventurous journeys*)⁶. И действительно, основная ее тема – приключения короля Фергуса сына Лейте. Однако здесь, по-видимому, присутствует пересечение с жанром *aideda*, «повестей о смерти» (*death-tales*). Более поздняя версия текста соотносится с этим ключевым словом, и повествование в ней заканчивается смертью короля (см. в [O’Grady 1892 I: 238–252, II: 269–285])⁷.

Герой саги встречается с чудовищем дважды; происходит это следующим образом. Однажды король Фергус спал на берегу моря. Появляются небольшие создания (*luchorpáin* – «маленькие тела»), они забирают у короля меч и несут его самого к воде. Фергус успевает проснуться и схватить троих из этих карликов. Он сохраняет им жизнь в обмен на секретное знание (*eólas*) о том, как передвигаться под водой.

⁴Нарративная часть принадлежит к рукописной традиции *Senchus Már*, «Великой [юридической] старинь».

⁵Подобного рода альтернативные версии вводятся словами «другие говорят» и относятся к магическому дару карлика [*dwarf*, в переводе Шкунаева – «демон», – *прим. пер.*]: это травы, но согласно другому мнению – накидка, а также к имени Огма: оно может принадлежать слуге или псу.

⁶О жанрах и принципах классификации текстов в сохранившихся среднеирландских списках саг см. [Mac Cana 1980]. Название *Echtra Fergusa maic Leiti* встречается в одном из них [Mac Cana 1980: 53].

⁷Название рассказа приводится в конце повествования: «*Imtechta tuaithe ocus aided Fergus*», («Путешествия/приключения народа лухра и смерть Фергуса») [O’Grady 1892, I: 252]. Рудольф Турнейзен в [Thurneysen 1921/1980: 541] датирует эту позднюю версию XIII–XIV вв.

Для этого король должен использовать травы или накидку⁸, и он не должен погружаться в Лох-Рудрайге⁹. Карлик (*abacc*), который налагает на Фергуса этот запрет, уточняет, что данная акватория находится на земле, которой король правит. Однажды Фергус пренебрегает словами карлика и погружается в Лох-Рудрайге. Под водой он видит чудовище, которое выглядит столь ужасно, что лицо короля от пережитого шока деформируется. Фергус выходит на берег и пытается жить дальше как будто ничего не произошло. Неправильность на его лице, однако, указывает на то, что с его королевским статусом не все в порядке. Колесничий Фергуса рассказывает о происшедшем придворным, и те решают скрыть увечье короля от него самого: они делают все так, чтобы Фергус никогда не видел собственного лица, и оберегают его от людей, которые могут рассказать королю правду о том, как он выглядит. Судьба настаивает на Фергуса в облике женщины-рабыни, привезенной с чужбины¹⁰. В ходе перебранки с королем она открывает ему его увечье. Фергус вынужден действовать. Он убивает рабыню и ищет новой встречи с чудовищем. Начинается битва, в которой и король и чудовище погибают¹¹.

Чудовище, с которым встречается король, называется *muirdris*, «ужасная водная тварь» (*piast uiscide uathmar*). Тело чудовища раздувается и сокращается. Также у него могут быть части тела, похожие на ветви с иглами и шипами, однако это описание полностью основывается на этимологической интерпретации второй части композита – *dris* «колючий кустарник»¹². Как становится очевидно из результата первой встречи короля с *muirdris*, на это огромное чудовище опасно смотреть; его большой размер может быть выведен из того факта, что во время сражения между королем и *muirdris* волны выплескиваются на берег.

Muirdris воплощает не-этическое зло. В другой работе я пыталась обосновать предположение, что это чудовище может быть истолковано как персонификация опасного движения воды [Borsje 1996: 52–58; Borsje 1997]. Подобного рода зло является одним из проявлений опасной стороны природы, чем-то, что находится за пределами человеческого контроля и может быть названо «силами хаоса». Не-этическое зло – опасность, содержащаяся в воде, – тесно связано с этическим злом. Нарушение (сакрального) правила может быть охарактеризовано как этическое зло. В раннеирландских текстах представлен обы-

8 См. прим. 5.

9 Лох-Рудрайге было идентифицировано как залив Дундрум-Бэй, см. [Bunchy 1952: 42].

10 Сверхъестественное могущество Судьбы не упоминается в этом тексте напрямую. Анализ роли данного концепта в этом и других текстах см. в [Borsje 1996: 65–90].

11 Описание чудовища-*muirdris* и двух встреч между королем и чудовищем содержится в §§ 6 и 8 издания Бинчи.

12 Первая часть композита – *muir* – означает «море».

чай излагать сакральные правила в форме *gessi*, или табу [van Hamel 1934; Draak 1959: 662–663; Draak 1969: 640–642; Greene 1979; O'Leary 1988]. Такого рода *geis*, или табу, может быть обнаружен и в *Echtra Fergus a maic Leiti*. Хотя в самом тексте не фигурирует термин *geis*, именно как таковой может быть охарактеризован запрет, касающийся Лох-Рудрайге: этот запрет призван защищать короля и, таким образом, все общество (см. ниже) от скрытых сил, он налагается созданиями, которые не принадлежат к роду людей. Необходимо отметить, что эти создания каким-то образом связаны с водой: по-видимому, они живут в воде (весьма вероятно, что они приходят оттуда и пытаются забрать Фергуса к себе); у них есть тайное знание касательно воды (как передвигаться под водой и куда не следует идти); наконец, средневековые этимологии также ассоциируют их с водой¹³.

Когда правило было сформулировано, силы хаоса (опасные воды Лох-Рудрайге) получили определенное место в мире людей. *Muirdris* располагается одновременно в рамках этого мира и за его пределами. С одной стороны, оно живет в Лох-Рудрайге, являющемся частью королевства Фергуса сына Лейте. С другой стороны, Фергусу запрещено входить в эти воды, которые таким образом оказываются за пределами сферы влияния людей. Опасность, которую представляет собой чудовище, все еще остается неизвестной и будет оставаться таковой, пока король соблюдает запрет.

Фергус нарушает свой *geis*: он входит в запретные воды. Совершая этот поступок, он действует вопреки правилам, связанным с сакральной королевской властью. Представление о сакральной королевской власти представлено в нескольких ранних ирландских текстах: с праведным королем его королевство будет процветать, но король, который не справляется с какими-то из своих обязанностей, принесет своему королевству бедствия. В частности, король должен хранить в неприкосновенности свою честь, или «лицо», его тело должно быть безупречным, и он должен соблюдать свои *gessi* [Draak 1959: 660–663]. Из-за увечья на своем лице Фергус уже не способен быть королем. Кроме того, настоящий король не бежит перед лицом опасности, но сражается. Наконец, Фергус должен был соблюдать свой *geis*. Нарушение табу, которое приводит к первой встрече с *muirdris*, пробуждает силы хаоса – социальная и сакральная структура общества теряет устойчивость. Это нарушение порядка «активирует» судьбу, которая

13 *Abacc* объясняется как небольшое существо, живущее в реке (*ab*), а *luchorpáin* объясняются как «наследники озера» (*oirb locha*). Этимология слова *abacc* содержится в Глоссарии Кормака [Meyer 1912: 9; англ. пер.: O'Donovan, Stokes 1868: 13] и в Глоссарии О'Мулконри [Stokes 1900, I: 235]. Этимология слова *luchorp* – только в Глоссарии О'Мулконри [Stokes 1900, I: 270].

действует одновременно по неким свойственным ей законам и как сила капризная и непредсказуемая. Судьба восстановит порядок, но людям неизвестно, когда и как. В данном случае проходит некоторое время (рукописные варианты дают промежуток времени в три и семь лет) перед тем, как судьба «наносит свой удар». Привезенная с чужбины рабыня может рассматриваться как орудие судьбы – так же, как и чудовище.

Фергус убивает *muirdris*. Происхождение чудовища – и этого типа зла – не объясняется. Это опущение выглядит логичным в свете предложенной интерпретации чудовища как персонификации опасного движения вод. Возможно, определенное значение имеет выбор Лох-Рудрайге в качестве места действия. Залив получил свое имя в честь предка Фергуса Рудрайге, который в нем утонул [Thurneysen 92; O'Brien 1962: 276; Macalister 1939 (Lebor Gabála Éirenn), II: 268–269; O'Donovan 1856, I: 6–7]¹⁴. Имя водоема, таким образом, может содержать в себе предупреждение: эти воды оказались смертельными для предка короля – вероятно, они будут опасны и для самого Фергуса. Высказывалось предположение, однако, что традиция о важности Рудрайге для исторической традиции Ольстера является поздней инновацией [Ó hUiginn: 34]. Поскольку мы не знаем, является ли связь между Рудрайге и Фергусом столь же древней, как и сам рассматриваемый текст, мы можем только делать предположения о возможной интерпретации. Другая возможность заключается в том, что выбор места действия говорит нечто о месте человека в космосе. Лох-Рудрайге находится на территории королевства Фергуса, но то, что он содержит в себе, Фергусу не подчиняется. Человеческому могуществу положены границы. Героически убив *muirdris*, Фергус заявляет, что выжил, но в итоге он также умирает. Вода, хотя и красная от крови участников сражения, остается.

Второй из рассматриваемых нами текстов – *Vita Sancti Columbae* – был создан в монастыре на острове Иона. Рассказ о жизни св. Колумбы был написан Адомнаном, аббатом Ионы, по просьбе братии¹⁵. Биография святого описывается не в хронологической последовательности, но сосредотачивается на чудесах, совершенных св. Колумбой: они разделены на три книги по тематическому принципу¹⁶. Адомнан

¹⁴«Согласно Анналам Тигернаха», Фергус также тонет [Stokes 1895: 404]; этот фрагмент анналов датируется XII в., см. [Mac Neill 1914: 108].

¹⁵Адомнан сам рассказывает об этом в первом из двух своих предисловий к *Vita Sancti Columbae*.

¹⁶Книга Первая рассказывает о пророчествах; Книга Вторая – о сверхъестественном могуществе святого; Книга Третья – о чудесах, связанных со светом и посещениями ангелов.

опирался на некоторые жанры классической биографии, христианскую агиографию и раннеирландские нарративы [Picard 1985, особ. 74–82].

В *Vita Sancti Columbae* встречается пять видов чудовищ: крупное морское чудовище (различно обозначаемое как *cetus* «крупное морское животное, морское чудовище», *monstruorum prodigium* «чудесное чудовище» и *belua* «крупный или опасный зверь, чудовище»); ужасный дикий кабан (*aper* «дикий кабан», *ferus* «дикое животное, зверь»); речное чудовище (*aqualitis bestia* «водное чудовище», *bestia*); змеи (*viperae* «гадюки, змеи») с тройными языками и опасные небольшие морские чудовища (*terrores* «ужасные объекты/существа», *bestiolae* «небольшие животные»).

Необычайно крупное морское чудовище обычно обитает на дне моря. В тех эпизодах, где описываются две встречи чудовища с людьми, оно поднимается над водой, напоминая собой гору (Книга I, глава 19). Св. Колумба чудесным образом знает, что чудовище поднялось на поверхность моря между островами Иона и Тайри (Tiree). Поэтому он говорит монаху, который собирается плыть в Тайри, выбрать кружной путь. Монах не следует этому указанию – он, а также моряки, вместе с которыми он плывет, до смерти пугаются при виде чудовища. Тварь открывает рот и показывает множество зубов. Движения чудовища поднимают такие волны, что путешественникам едва удастся спастись. Другой монах отправляется вплавь на лодке. Он не получает никаких предписаний – св. Колумба говорит ему, что вера в Христа защитит его от опасности. Вновь, когда чудовище показывается над водой, все люди, находящиеся в лодке, смертельно напуганы. Монах, однако, не теряет присутствия духа. Он благословляет море и саму тварь, чем заставляет ее опять уйти в глубину.

Другое чудовище – ужасный кабан – живет в лесу на острове Скай (II.26). Этот кабан необычайно велик. Собаки преследуют его, когда сам зверь мчится по направлению к святому. Колумба поднимает руку, призывает имя Господне, сосредоточенно молится и повелевает кабану не делать больше ни шагу и умереть в том месте, где он застынет. Кабан немедленно падает на землю мертвым.

Стремительное и яростное чудовище живет в реке Несс, делая ее опасной (II.27). Оно напало на пикта и убило его своими укусами. Оно скрывается в глубине вод. Когда чудовище снова нападает, оно поднимается на поверхность, громко ревя, и с открытым ртом приближается к следующей жертве – ей становится один из монахов св. Колумбы, добровольно прыгнувший в реку, чтобы забрать лодку с другой стороны реки. Все, кто находится на берегу – пикты и монахи, – с ужасом наблюдают за происходящим. Св. Колумба поднимает руку, совершает крестное знамение и призывает имя Господне. Святой повеле-

вает твари более не приближаться, не трогать человека и немедленно отправляться восвояси. Тварь пугается и с великой поспешностью обращается в бегство. Все присутствующие возносят хвалу Богу.

Ядовитые змеи с тройными языками упоминаются в житии незадолго до смерти св. Колумбы (II.28; III.23)¹⁷. Когда святой объявляет, что скоро умрет, монахи сильно огорчаются. Святой пытается утешить их и поднимает руку, чтобы благословить Иону. Начиная с этого момента, говорит он, яд змей не будет вредить ни людям, ни скоту – столько, сколько обитатели острова будут следовать заветам Христа.

Наконец, небольшие ужасные существа живут в океане к северу от острова, за пределами освоенного людьми пространства (II.42). Их никто никогда раньше не видел. Рядом с ними есть и многие другие чудовища, но их Адомнан не описывает. Эти отвратительные и очень опасные небольшие – размером с лягушку – твари ужасны, чудовищны, невыносимы и почти неопишуты. Они разрушают своими укусами весла и лодку, на которой плывет со своими спутниками Кормак – пилигрим и монах из братии Колумбы. Благодаря своему чудесному пророческому знанию св. Колумба знает об опасности, с которой столкнулись Кормак и другие путешественники. Они очень напуганы и молятся в слезах. Св. Колумба собирает монахов, и они также начинают в слезах молиться. Они просят Бога изменить направление ветра. Неожиданно св. Колумба объявляет, что теперь дует северный ветер и что путешественники скоро придут на Иону. Пророчество св. Колумбы, разумеется, исполняется.

Чудовища в *Vita Sancti Columbae* воплощают не-этическое зло. Они могут быть истолкованы как экстраполяции опасностей, которые таит в себе природа, в воде и на земле. Они служат способами показать могущество Бога новой религии, выраженное через его священного слугу – св. Колумбу. Чудовища, воплощающие не-этическое зло, могут фигурировать в историях о чудесах, где в центре внимания находятся этическое добро и зло. Вера, доверие, повиновение и единение являются теми моральными ценностями, которые подчеркиваются в соответствующих эпизодах, – неповиновение и неверие этически неправильны. Нет связи между чудовищами и персонализациями этического зла, дьяволом и демонами. Эти inferнальные существа встречаются в других эпизодах жития. Дьявол и демоны внушают стремление к этическому злу друидам, грабителям и другим злодеям (I.37, II.17, II.22–25, II.32–34), а также вызывают не-этическое зло болезни (III.11, III.8). О зле, вызываемом демоническими силами, Адомнан говорит,

~~~~~  
<sup>17</sup> Адомнан собрал чудеса Колумбы, касающиеся чудовищ, в одном месте (II.26–28); в последней главе жития он снова возвращается к чуду о змеях. То, что у них тройные языки, упоминается только в III.23.

что оно совершается с позволения Бога (см., например, II.34). Таким образом, нет четкого дуализма в противостоянии Бога и дьявола (зла): Бог остается верховным правителем и сосредоточием могущества в Творении, и Он помогает тем, кто доверяет, верит и подчиняется, если они оказываются в опасной ситуации.

В большинстве случаев опасность, которую представляют чудовища, просто нейтрализуется: чудовища не погибают, но продолжают свое существование как часть опасностей природы или Творения, хотя на какое-то время они делаются безвредными. Только в случае с диким кабаном опасность устраняется посредством того, что святой убивает животное. Это совершается не посредством силы и жестокости, но при помощи сакральных жестов и слов. Причина смерти кабана может заключаться в традиционном ирландском взгляде на понятие чести [Borsje 1996: 170–171]. Кабан нападает на самого св. Колумбу, находящегося под покровительством Бога. Нападение наносит урон чести Бога, что жестоко наказывается. Общая расстановка сил в *Vita Sancti Columbae* такова, что св. Колумба находится на стороне сил, дающих жизнь; злодеи и демоны находятся на стороне смерти. Однако в случае серьезных проступков и большого урона святой приговаривает виновных к смерти и аду (например, II.22–25). Эпизод с кабаном, возможно, должен был показать, что к святому надо проявлять максимальное почтение.

Наш третий текст, *Epistil Ísu*, должен рассматриваться в контексте христианской традиции, которая берет свои истоки в Танахе/Ветхом Завете. Ирландский текст – лишь одна из многих версий Эпистолии о неделе, которые создавались на многих языках на большой территории – от Эфиопии до Исландии [Delehay 1899; Stübe 1918; Priebsch 1936; Gessler 1936; van Esbroeck 1989]. Первое упоминание об этом тексте относится к VI в.<sup>18</sup> Традиция дожила до XX в.: некоторые из немецких солдат, погибших в Первую мировую войну, хранили списки Эпистолии о неделе у себя на груди [Stübe 1918: 1]. Эпистолия о неделе представляет собой христианизированную версию заповеди о соблюдении субботы, которую Господь (или Моисей) начертал на каменных скрижалях на горе Синай. Это послание, однако, было написано Иисусом Христом в раю Его собственной кровью или, согласно некоторым версиям, золотыми буквами. Эпистолия была принесена ангелами в священное место на земле. Она предписывает людям чтить воскресный день; послушание будет вознаграждено, нарушение предписаний – наказано. Этот текст принято относить к разряду космологических и эсхатологических сочинений: создается новый порядок, который играет свою роль в замысле Бога о мире. Этот замысел будет

~~~~~  
¹⁸ Епископ Лициниан Карфагенский (ум. до 602) порицает чтение Эпистолии о неделе в послании к Винцентию, епископу Ибицы, см. [PL 72: 699–700].

последовательно воплощаться. Включая в себя представления как из канонической, так и из апокрифической литературы, Эпистолия о неделе отсылает к Творению (начало), Воскресению (середина) и Страшному суду (конец времен) – см. тж. Главу 3 в [Borsje 1996].

Важную роль в этом псевдоэпиграфе играют наказания за несоблюдение воскресного дня. В ирландской версии, *Epistil Ísu*, в числе наказаний упоминаются пять видов чудовищ: *bruch*, саранча (*locuste*), огненная лошадь (*ech tened*), летающие змеи (*nathraig liammig*) и, наконец, «пять огромных, ужасных чудовищ» (*cóic bíasta móra gránnaí*), которые являются inferнальными существами.

У *bruch* огненные глаза¹⁹. В прошлом они приходили с востока, чтобы наказать людей за несоблюдение воскресения. Они разрушают виноградники, подгрызая виноградные лозы, так что те падают на землю. Также они уносят виноград в свое логово, катаясь по ягодам – виноградины застревают в их жестких волосах, имеющих форму железных шипов (§ 3).

Второй вид чудовищ – саранча с железными крыльями. Она также приходит с востока, забывая своими крыльями все, что попадает ей на пути. В первую очередь она съедает основания колосьев на полях, из-за чего погибает зерно (§ 4).

Чудовище третьего вида было изначально обычным животным, но из-за несоблюдения воскресения оно превратилось в сверхъестественного зверя. Если кто-то едет на лошади в воскресенье, то лошадь превращается в огненного коня, на котором всадник будет сидеть в аду (§ 9).

Четвертый вид чудовищ – летающие змеи. Если люди не будут соблюдать воскресенье, начнутся страшные бури, а огненные молнии, гром и серный огонь сожгут семьи и целые народы. Также начнется огненный каменный град, появятся летающие змеи и враждебные нехристианские народы. Люди будут уведены как пленники из своих земель и будут принесены в жертву богам чужеземцев (§ 10).

Пятый вид чудовищ кроется в глубинах преисподней. Это огромные ужасные создания, единственное желание которых – подняться на землю, чтобы наказать тех, кто не соблюдает воскресный день. Однако они не способны покинуть ад, поскольку милосердие Бога по отношению к людям держит их на своем месте (§ 11).

Чудовища в *Epistil Ísu* воплощают не-этическое зло. Они орудия Господа, используемые Им для поддержания установленного Им порядка. Эти создания имеют двойную природу: они одновременно

¹⁹ *Bruch* (sg.) происходит из латинского *bruchus* «бескрылая саранча». Поскольку *bruch* в этом ирландском тексте обладают многими общими чертами с ежами, я оставила слово без перевода.

предстают как природные катастрофы и включают сверхъестественные характеристики, которые можно определить как апокалиптические и эсхатологические (см. Откр 9:1–11, а тж. [Brosje 1996: 190–306]). Письмо *Epistil Ísu* заключается в том, что этическое зло является причиной не-этического зла. Не-этическое зло – это разного рода природные бедствия²⁰. Чудовища – особая форма этих катастроф, и их появление, таким образом, нельзя определить как просто трагическое стечение обстоятельств. Люди ответственны за не-этическое зло, поскольку их этически неприемлемые поступки являются его причиной.

Эти чудовища не связаны с дьяволом. *Epistil Ísu* называет его Врагом, побежденным Иисусом Христом (§ 15). Это покорение дьявола относится к области космологического и эсхатологического сражения между силами добра и зла. В конце времен силы добра победят и все бедствия и страдания закончатся. *Epistil Ísu* призывает людей встать на сторону сил добра, соблюдая Божественные установления. Если люди будут жить праведно, все будет хорошо.

Epistil Ísu рисует очень прямолинейную картину: нарушение правил напрямую связано с бедствиями. Однако события не связаны между собой автоматической причинно-следственной связью, как в тех случаях, когда их ход определяет судьба. Медиатором является Бог. Бог налагает правила, в качестве судьи выносит решение о наказании и предлагает способ этого наказания избежать²¹: *Epistil Ísu* содержит указания, как вести себя человеку, который нарушил заповеди, касающиеся воскресного дня. В правовой секции такого рода нарушения перечисляются и каждое из них сопровождается штрафом²². Человек может раскаяться в своих прегрешениях и таким образом исправить совершенное им зло. Благодаря этому нарушенное единение с Господом восстанавливается.

Анализ рассматриваемых текстов с точки зрения источников, на которые они опираются, показал, что все упоминаемые в них чудовища – за исключением *múirdris* из героической саги – следуют

²⁰ *Epistil Ísu* (§ 2) утверждает, что все эпидемии и бедствия мира происходят от того, что люди не соблюдают воскресения.

²¹ Хотя Эпистолия о неделе написана как бы от лица Иисуса Христа, в некоторых местах говорится, что источником новой заповеди является Бог Отец (§§ 5, 8, 13, 18). В других случаях Эпистолия не содержит четкого указания на то, кто является источником предписания, указывая на его автора как на «Господа» или «(Самого) Бога».

²² Текст *Epistil Ísu* в целом может быть разделен на три части: первую, где излагается основное содержание Эпистолии о неделе (§§ 1–19); «историческую» часть о перенесении Эпистолии о неделе в Ирландию (§§ 20–22), а также правовую часть, описывающую правила и предписывающую штрафы за ту или иную деятельность в воскресенье (§§ 23–33).

другим описаниям чудовищ, содержащимся в литературе [Borsje 1996: 29–65, 114–164, 190–306]. Однако в *Echtra Fergusa maic Leiti* описывается чудовище, которое может быть названо «исконно ирландским». Кроме того, в этом тексте для описания действия сверхъестественных существ и хода событий используются повествовательные схемы, которые также, по-видимому, имеют дохристианские корни. Если мы хотим исследовать представления о смерти и сравнить предположительно исконные представления с теми, которые сформировались под влиянием христианства, нам необходимо сопоставить *Echtra Fergusa maic Leiti* с *Vita Sancti Columbae* и *Epistil Ísu* – текстами, основывающимися на христианском предании.

Зло: от представления о хаосе к образу врага

Согласно *Echtra Fergusa maic Leiti*, не-этическое зло является неотъемлемой составляющей жизнью на земле. *Vita Sancti Columbae* схожим образом утверждает, что в Творении есть опасные стороны. В христианской традиции зло в мире объясняется при помощи предания о первобытном грехе: изначально жизнь на земле была лишена трудностей и страданий, но по причине греха, совершенного в раю, зло стало частью нашей жизни. В мифе о рае не-этическое зло описывается как происходящее от этического зла. В *Vita Sancti Columbae* этическое зло происходит от сверхъестественного персонажа – дьявола. В *Epistil Ísu* этическое зло совершается людьми, а отсылки к демоническому внушению отсутствуют. В *Echtra Fergusa maic Leiti* этическое зло не персонифицировано; не-этическое зло – это природное зло, которое может быть охарактеризовано как силы хаоса. Христианские тексты вводят персонификацию зла, в *Epistil Ísu* обозначаемую как Враг.

Подобный переход – от представления о хаосе к образу врага – также обнаруживается в Библии. Господь побеждает силы хаоса в облике чудовищ в первоначальном космологическом сражении (Ps 73:13–14; 103:26; Iob 3:8; 40:20–41:25 по Вулгате; подробнее см. [Day 1985]). Свидетельством дальнейшего развития сюжета является история о падшем архангеле, дьяволе [DDD: s.v. Devil]. В третьей главе Книги Бытия змей, который указывает людям путь к греху, еще не связан с дьяволом. Эта связь напрямую постулируется только в новозаветном Откровении (12:9). Развитие космологии находит свою параллель в эсхатологии: Книга Исаяи (27:1) утверждает, что Господь в конце времен²³ победит левиафана. Левиафан все еще представляет собой силы хаоса. Однако эсхатологическая битва, описываемая в Откровении, говорит о том, что побежден будет дракон, являющийся одновре-

²³Буквально «в тот день» – имеется в виду День Господень, который предположительно начнется в конце времен.

менно древним змеем и дьяволом. Твари, представляющие собой часть ветхозаветной космологии – змей и дракон в море, – в Новом Завете идентифицируются с Врагом.

Схожим образом демонстрируют развитие от представлений о хаосе к образу врага и ирландские тексты. Чтобы проиллюстрировать это развитие, я буду вынуждена привлечь кроме трех проанализированных выше тестов также другие источники. Чудовища представляют опасную сторону природы или Творения. В *Vita Sancti Columbae* этическое зло связывается с дьяволом; *Epistil Ísu*, как кажется, стремится убедить нас, что опасность, которую представляет собой дьявол, осталась в прошлом. Когда люди совершают злые поступки, ответственность за их действия лежит исключительно на них самих. Чудовища не связаны с дьяволом, хотя некоторых из них могут ассоциироваться со Злодеем: морское чудовище, змей и *bruch*. Змей – личина дьявола в Откровении (12:9), а морское чудовище отождествляется с дьяволом в позднеантичном «Физиологе» [Carmody 1941: 125]; англ. пер. [Curley 1979: 45–46]. Этот текст о естественной истории, к которому были добавлены моралистические истолкования, также истолковывает ежа как личину дьявола. Подобная интерпретация связана со свойством ежа, которое объединяет его с *bruch*: срывание винограда с лозы и накалывание его на иглы [Carmody 1941: 114]. В ирландских текстах нет очевидного морализаторства «Физиолога». Позднеантичный текст рекомендует читателю не закреплять свой якорь в теле дьявола – который изображается как похожее внешне на остров морское чудовище, – потому что тот утащит грешника вниз [Carmody 1941: 125; Curley 1979: 46]. Более того, читатель должен следить, чтобы дьявол, символически описываемый как еж, не проник в его духовный виноградник и не сбросил выращенные им духовные плоды – виноградины – по земле [Carmody 1941: 114; Curley 1979: 24–25]. Символизм ирландских текстов более тонкий, чем в этих аллегорических предостережениях.

Дьявол в облике монстра представлен в *Altus prosator* («Высокий Творец»), раннем гиберно-латинском стихотворении, приписываемом св. Колумбе (519/522 – 9 июня 597; издание, перевод и комментарий см. в [Bernard, Atkinson 1898, I: 62–83; II: 23–26, 140–169]). Это заимствованное чудовище: для его создания был использован образ дракона из Откровения²⁴. Хотя гиберно-латинское *Navigatio Sancti*

²⁴Строфа D отсылает к большому дракону, который представляет собой то же самое, что и змей. Этот ужасный дракон – самый злобный из всего творения – утащил третью часть звезд в бездну преисподних областей и разнообразных темниц (in barathrum locorum infernalium diuersorumque carcerum [Bernard, Atkinson 1989, I: 69]). В Откр 12:4 делает это своим хвостом, но вместо того чтобы быть утащенными в ад, звезды падают на землю.

Brendani Abbatis («Плавание св. Брендана аббата»; издание [Selmer 1959/1989], перевод [O'Meara 1976/1985])²⁵ называет дьявола «левиафаном», эта идентификация вряд ли означает, что дьявол изображается как чудовище²⁶. В одном из древнеирландских стихотворений Блатмака сына Ку-Бреттана дьявол также называется левиафаном, но не описывается как чудовище [Carney 1964]²⁷. Тексты, в которых дьявол изображается как чудовище, представляют собой описания ада, относящиеся к среднеирландскому периоду²⁸. Лишь в поздний период персонализированный образ этического зла как чудовища укореняется в ирландской литературной традиции.

Необходимо остановиться на еще одном вопросе: соотношение между Богом и этическим злом. Этическое зло определяется как намеренно причиненный урон. Когда Господь насылает на людей неэтическое зло, например чудовищ, это намеренно причиненный урон. Способен ли Бог совершить этически злое деяние? Для людей, придерживающихся религиозного мировоззрения, это предположение проблематично. Три текста, рассмотренные в данной работе, предлагают решение этой проблемы. В *Vita Sancti Columbae* образ дьявола поме-

²⁵ Недавно этот текст был датирован Дэвидом Дамвиллем периодом не позднее третьей четверти VIII в. (цит. в [Sharpe 1991: 17])

²⁶ Тем не менее дьявол обладает некоторыми свойствами чудовища, поскольку он поглощает души. В § 25 св. Брендан и его спутник посещают Иуду, который временно освобожден от адских мучений. Ад представлен как огненная гора, где, по словам Иуды, обитает левиафан и его окружение. В другом месте в этом тексте (§ 11) есть отсылка к Древнему Врагу и его приспешникам. Это, очевидным образом, отсылка к дьяволу, который, стало быть, изображается в *Navigatio* как левиафан. Описания дьявола с таким именем в *Navigatio* нет, однако ясно, что автор хорошо знал о том, как это мифическое чудовище изображается в канонической и неканонической литературе. Автор приписывает свойства левиафана морскому чудовищу, обозначаемому как *Jasconius* (подробнее см. [Borsje 1996: s.v. *Jasconius*, особ. 124–128]; подробный анализ представлений об аде как чудовище, о чудовище в аду и дьяволе как чудовище в библейских, неканонических и ирландских текстах см. [Borsje 1996: 288–305]).

²⁷ Дж. Карни датирует поэмы 750–770 гг. [Carney 1964: xiv]. Левиафан – *leuedhan* – в 242 строфе стихотворения «Мария, солнце нашего рода» [Ibid.: 82–83] очевидным образом используется как обозначение дьявола наряду с такими номинациями, как Люцифер и Гордый.

²⁸ Имеются в виду следующие тексты: 1. *Immram curaig Ua Corra* («Плавание лодки Уа Корры»), § 14 [Stokes 1893; van Hamel 1941], деление на параграфы дается по изданию Стоукса. Текст датируется XI в., см. [Dumville 1977–1978: 70]. 2. *Scéala láí brátha* («Повесть о Страшном суде»), § 20 [Stokes 1879–1880], текст датируется XI в. [Kenney 1929/1979: 738]. 3. Песнь V среднеирландско-го *Saltair na Rann* («Псалтыря четверостиший») [Stokes 1883], более новое издание и перевод фрагментов этого текста см. [Greene, Kelly 1976]. 4. Текст из рукописи *Liber Flavus Fergusiorum*. Сейнт-Джон Дрелинкорт Сеймур [Dre-lincourt Seymour 1923: 187] датирует текст XI в. и приводит перевод фрагмента, где содержится описание чудовища. Чарльз Д. Райт [Wright 1993: 164] приводит транскрипт текста рукописи.

щен между человечеством и Богом: урон вызывает дьявол. Бог позволяет это, но в то же время является источником поддержки. В *Epistil Ísu* решение проблемы достигается благодаря концепту греха: если Господь насылает на людей кары, люди сами в этом виноваты. В *Echtra Fergusa maic Leiti* эта проблема в принципе не может быть поставлена, поскольку наказание за неправильные поступки осуществляет не Бог. Причиной всему – действия безличного субъекта под именем Судьба, который восстанавливает баланс и с этой целью «карает». Таким образом, ответственность лежит на людях, которые нарушают предписания, так же как и в *Epistil Ísu*. В *Echtra Fergusa maic Leiti* проступки определяются не как грех, а как нарушение табу.

Жизнь на земле полна опасностей, и людям приходится как-то справляться со злом, которое является частью их существования. На основании проведенного исследования можно заключить, что среди многих способов, которые люди используют, чтобы справиться с угрожающим им злом, наиболее важны два: формулирование правил и интерпретация зла.

Правила, которые формулируются с целью попытаться определить, ограничить и уменьшить деструктивные силы, угрожающие жизни, относятся к не-этическому и этическому злу. Опасных мест и ситуаций следует избегать, или же необходимо быть подготовленным к тому, чтобы встретиться с опасностью. Примерами правил подобного рода являются *gessi* и пророческие рекомендации. Друиды, провидцы и другие люди, владеющие сведениями о скрытых сторонах жизни, также знают правила, которые могут помочь уберечься от опасности. Порой это тайное знание напрямую открывается «другой реальностью», как это произошло в случае с небольшими водными существами, которые наложили на Фергуса его *geis*, и Эпистолии о неделе, отправленной на землю с небес. Поиски безопасности иногда приводят к обретению весьма конкретных объектов, которые должны защитить их обладателя: заклинание, при помощи которого можно передвигаться под водой; предметы, благословленные святым, или копия Эпистолии о неделе, которую человек носит с собой, чтобы защититься от урона. В других случаях необходимо обращаться к Богу или его представителю, наподобие святого, чтобы попросить о помощи и таким образом встать на путь веры и доверия.

Правила также устанавливаются, чтобы ограничить этическое зло. Эти правила, в облике обычаев сообщества или божественных установлений, дают людям ощущение безопасности: столько, сколько человек будет им следовать, ничего злого не случится. В случае с христианством есть способ спастись и в той ситуации, когда человек согрешил: святой может сказать грешнику, что ему необходимо сделать, чтобы искупить свою вину, или же правила поиска пути к примирению

могут содержаться в том же документе, где содержатся изначальные указания, что мы видим в случае *Epistil Isu*.

Другой способ справиться со злом заключается в том, чтобы истолковать его, попытаться обнаружить его значение. Зло может оказаться посланным Судьбой или Богом, и таким образом другая реальность как бы обращается к жертве (или жертвам) с посланием. Люди, которые интерпретируют не-этическое зло как вызванное этическим злом, обладают антропоцентричным мировоззрением. Даже если ход жизни управляется сверхъестественным субъектом, таким как Судьба или Бог, именно человеческие поступки являются причиной тех или иных событий. При таком мировоззрении ключевую роль в интерпретации зла играет человеческое поведение. Таким образом создается впечатление, что человек может влиять на ход своей жизни. Перед лицом зла, которое порой оказывается сильнее своей жертвы, это ощущение влияния или могущества может помочь справиться с ощущением безнадежности. Но необходимо понимать, что подобный взгляд на жизнь является по своей сути религиозным, с присущими этому мировоззрению достоинствами и недостатками.

СОКРАЩЕНИЯ

DDD – Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Ed. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst. Leiden, New York, Köln, 1995.

ЛИТЕРАТУРА

Предания и мифы – Предания и Мифы средневековой Ирландии. М., 1991.
Anderson, Anderson 1961/1991 – *Anderson A. O., Anderson M. O. Admonán's Life of Columba*. 2nd. rev. edn by M.O. Anderson. London, 1961; Oxford, 1991.
Bernard, Atkinson 1898 – *Bernard J. H., Atkinson R. The Irish Liber Hymnorum*. 2 vols. London, 1898.
Binchy 1952 – *Binchy D. The Saga of Fergus Mac Léti // Ériu*. Vol. 16. 1952.
Borsje 1996 – *Borsje J. From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil*. Turnhout, 1996.
Borsje 1997 – *Borsje J. The Movement of Water as Symbolised by Monsters in Early Irish Texts // Peritia*. Vol. 11. 1997.
Carmody 1941 – *Carmody F. J. Physiologus Latinus Versio Y // University of California Publications in Classical Philology*. Vol. 12. 1941.
Carney 1964 – *Carney J. The Poems of Blathmac son of Cú Brettan together with The Irish Gospel of Thomas and A Poem on the Virgin Mary*. Dublin, 1964.
Curley 1979 – *Physiologus / Transl. M. J. Curley*. Austin; London, 1979.
Day 1985 – *Day J. God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge, 1985.
Delehaye 1899 – *Delehaye H. Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel // Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts*. Brussels, 1899.

Draak 1959 – *Draak M. Some Aspects of Kingship in Pagan Ireland // Studies in the History of Religions. Supplements to Numen 4: The Sacral Kingship*. Leiden, 1959.
Draak 1969 – *Draak M. The Religion of the Celts // Historia Religionum, Handbook for the History of Religions. Vol. 1: Religions of the Past / Ed. C. J. Bleeker, G. Widengren*. Leiden, 1969.
Dreilincourt Seymour 1923 – *Dreilincourt Seymour St. J. The Eschatology of the Early Irish Church // Zeitschrift für Celtische Philologie*. Bd. 14. 1923.
Dumville 1977–1978 – *Dumville D. Towards an Interpretation of Fís Adamnán // Studia Celtica*. Vol. 12–13. 1977–1978.
van Esbroeck 1989 – *van Esbroeck M. La lettre sur le dimanche, descendue du ciel // Analecta Bollandiana*. Vol. 107. 1989.
Gessler 1936 – *Gessler J. Ein Brief uit den Hemel. Nederlandsche en andere versies van den Christusbrief*. Leuven, 1936.
Greene 1979 – *Greene D. Tabu in early Irish narrative // Medieval Narrative. A Symposium / Ed. H. Bekker-Nielsen*. Odense, 1979.
Greene, Kelly 1976 – *The Irish Adam and Eve Story from Saltair na Rann. Vol. I: Text and Translation / Ed. D. Greene, F. Kelly*. Dublin, 1976.
van Hamel 1934 – *van Hamel A. G. Review of J. R. Reinhard, 'The Survival of Geis in Medieval Romance' // ES*. Vol. 16. 1934.
van Hamel 1941 – *Immrama / Ed. A. G. van Hamel*. Dublin, 1941.
Kenney 1929/1997 – *Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical. An Introduction and Guide*. New York, 1929; Dublin, 1997.
Macalister 1939 – *Lebor Gabála Érenn. Vol. II / Ed. R.A.S. Macalister*. Dublin, 1939.
Mac Cana 1980 – *Mac Cana P. The Learned Tales of Medieval Ireland*. Dublin, 1980.
Mac Neill 1914 – *Mac Neill E. The Authorship and Structure of the 'Annals of Tigernach' // Ériu*. Vol. 7. 1914.
Meyer 1912 – *Cormac's Glossary / Ed. K. Meyer // Anecdota from Irish Manuscripts. Vol. IV / Ed. O. J. Bergin, R. I. Best et al*. Halle; Dublin, 1912.
O'Brien 1962 – *Corpus genealogiarum Hiberniae / Ed. M. O'Brien*. Vol. I. Dublin, 1962.
O'Donovan 1856 – *Annala rioghachta Éireann, 'The Annals of the Kingdom of Ireland', by the Four Masters / Ed. J. O'Donovan*. 7 vols. Dublin, 1856.
O'Donovan, Stokes 1868 – *O'Donovan J., Stokes W. Sanas Chormaic. Cormac's Glossary*. Calcutta, 1868.
O'Grady 1892 – *O'Grady S. H. Silva Gadelica. A Collection of Tales in Irish with Extracts illustrating Persons and Places*. 2 vols. London; Edinburgh, 1892.
O'Keefe 1905 – *O'Keefe J. G. Cáin Domnaig. I. – The Epistle concerning Sunday // Ériu*. Vol. 2. 1905.
Ó hUiginn 1993 – *Ó hUiginn R. Fergus, Russ and Rudraige: A Brief Biography of Fergus Mac Róich // Emania*. Vol. 11. [1993].
O'Leary 1988 – *O'Leary P. Honour-bound: the Social Context of Early Irish Heroic Geis // Celtica*. Vol. 20. 1988.
O'Meara 1976/1985 – *O'Meara J. J. The Voyage of Saint Brendan: Journey to the Promised Land*. Portlaoise, 1976; Atlantic Highlands, 1985.
Picard 1982 – *Picard J.-M. The Purpose of Adomnán's Vita Columbae // Peritia*. Vol. 1. 1982.
Priebisch 1936 – *Priebisch R. Letter from Heaven on the Observance of the Lord's Day*. London, 1936.

- Selmer 1959/1989 – *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* from Early Latin Manuscripts / Ed. C. Selmer. 1959; Dublin, 1989.
- Sharpe 1991 – *Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxford, 1991.
- Sharpe 1995 – *Sharpe R. Adomnán of Iona. Life of St. Columba*. Harmondsworth, 1995.
- Stokes 1879–1880 – *Stokes W. Tidings of Doomsday. An Early-Middle-Irish Homily // Revue Celtique*. Vol. 4. 1879–1880.
- Stokes 1883 – *Stokes W. Saltair na Rann. A Collection of Early Middle Irish Poems*. Oxford, 1883.
- Stokes 1893 – *Stokes W. The Voyage of the Huí Corra // Revue Celtique*. Vol. 14. 1893.
- Stokes 1895 – *The Annals of Tigernach I. – The Fragment in Rawlinson B 502 / Ed. W. Stokes // Revue Celtique*. Vol. 16. 1895.
- Stokes 1900 – *O'Mulconry's Glossary / Ed. W. Stokes // Archiv für celtische Lexicographie / Ed. W. Stokes, K. Meyer*. 3 vols. Halle; London, 1990.
- Stübe 1918 – *Stübe R. Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte*. Tübingen, 1918.
- Thurneysen 1921/1980 – *Thurneysen R. Die Irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*. Halle, 1921; Hildesheim; New York, 1980.
- Wright 1993 – *Wright Ch. D. The Irish Tradition in Old English Literature*. Cambridge, 1993.

Перевод Д.С.Николаева

SUMMARY

Evil and the Changing Nature of Monsters in Early Irish Texts

Defining 'monsters' as bestial creatures that have extraordinary or supernatural features and that pose a threat or danger, this article discusses the textual representation and symbolic meaning of monsters in Early Irish texts (from the fifth century to *circa* 1200). The corpus of Early Irish texts on monsters is divided into three groups: 1) heroic, 2) hagiographical, and 3) cosmological and eschatological texts. Of each group, a representative was chosen and analyzed on its use of sources and its depiction of evil. Two forms of evil are distinguished: non-moral evil (harm that happens without anyone willingly inflicting it upon the victims) and moral evil (harm willingly perpetrated). It is argued that non-moral evil is portrayed as part and parcel of life on earth, and monsters often represent this form of evil as a chaotic force that threatens life. In texts with an explicit Christian message, non-moral evil is ascribed to moral evil: non-moral evil is part of the Creation because of human transgressions, characterized as 'sins'. In those texts, moral evil may be said to be inspired by a supernatural being, i.e. Satan or the Devil, the personification of evil. This article sketches a line of development, extant both in biblical and in Irish texts. Danger and disaster, which are chaotic elements in an androcentric world view, are linked with moral evil as punishments for transgressions of supernatural rules, and become increasingly associated with the 'Enemy' of humankind, Satan or the Devil. It is in the later Middle Irish period that Satan is portrayed as a monster, and hence, monsters are then used to personify moral evil as well.