

ДЬЯВОЛ

восприятие
зла
с древнейших
времен
до
раннего
христианства

Джеффри
Бартон
Рассел



е в р а з и я

*Jeffrey Burton
Russel*

THE DEVIL

*Perceptions of Evil
from Antiquity
to Primitive Christianity*

Cornell University Press
Ithaca and London
1987

*Джеффри Бартон
Рассел*

ДЬЯВОЛ

*Восприятие зла
с древнейших времен
до раннего христианства*



Санкт-Петербург
2001

За помощь в осуществлении издания данной книги
издательство «Евразия» благодарит

*Кипрушкина
Вадима Альбертовича*

Научный редактор:
Светлов Р. В.

Джеффри Бартон Рассел.

**Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до
раннего христианства.** Пер. с англ. Чулкова О. А. Всту-
пительная статья: Светлов Р. В. — СПб.: Издательская
группа «Евразия», 2001. — 408 с.

В книге выдающегося американского историка и философа Дж. Б. Рассела представлена история персонификации зла, которую сам автор называет Дьяволом, хотя в различные времена и у разных народов его имя, род и число изменялись. Дьявол — это лишь имя зла. Автор не берется судить об «объективной реальности» Дьявола, о том, что такое Дьявол «на самом деле». Его цель состоит в том, чтобы проследить формирование традиционных представлений о Дьяволе и приблизиться, таким образом, к пониманию сущности зла. Именно с этой целью американский ученый прослеживает историю индуистских, буддийских, египетских и зороастрийских представлений о злом начале и показывает их влияние на формирование античной и иудео-христианской концепции Дьявола.

Публикуется по соглашению
с Cornell University Press
и агентством Александра Корженевского (Россия)

ISBN 5-8071-0063-8

© Чулков О. А., перевод, 2000

© Светлов Р. В., вступительная статья, 2001

© Лосев П. П., обложка, 2001

© Издательская группа «Евразия», 2001

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ 7

ПРЕДИСЛОВИЕ

К ОРИГИНАЛЬНОМУ ИЗДАНИЮ 17

ДЬЯВОЛ 21

Глава I. Проблема зла 23

Глава II. В поисках Дьявола 45

Глава III. Дьявол на Востоке и на Западе 67

Глава IV. Зло в классическом мире 143

Глава V. Древнееврейские персонификации зла .. 207

Глава VI. Дьявол в Новом Завете 253

Глава VII. Лик Дьявола 285

ПРИМЕЧАНИЯ 301

БИБЛИОГРАФИЯ 357

УКАЗАТЕЛИ 379

Указатель основных понятий 381

Предметный указатель 386

Мифологический указатель 395

Указатель географических названий 401

Указатель имен 403

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ Загадка зла

Зло — одна из тех универсальных категорий человеческой культуры, которая от века врождена нам и будет сопровождать нас до той поры, пока существует хотя бы одно существо, обладающее даром сознания. Что такое зло? В общепсихологическом плане это — опыт гибели, разрушения, предчувствия смерти, наличия силы, оказывающей сопротивление не только нашим планам и чаяниям, но и самому нашему бытию.

Однако зло — не просто человеческая оценка происходящего с ним или с окружающими. За ним стоит какая-то реальность, требующая нашего внимания, учета. Пожалуй, наиболее четко неизбывность зла понимали древние люди, наименее же оно явно для нас, людей эпохи материального и душевного комфорта, предоставленного человеку западной «гуманистической» цивилизацией. Стены, возведенные цивилизацией комфорта, кажутся нам надежными и удобными укрытиями, своего рода перепланировкой бытия. Зато когда они дают трещины, нам приходится сложнее, чем человеку какой-либо из прошлых эпох.

Человеческое сознание склонно оценивать все, происходящее с ним, исходя из простейшей шкалы ценностей. Начиная с первобытных времен мир удваивается, организуясь согласно системе простейших оппозиций: небесное-земное, наше-чужое, священное-мирское, хорошее-плохое. Делом мудрости во все времена было примирение этих оппозиций, поиск того, что стоит *над* ними. Однако даже самая что ни на есть мудрая способность увидеть оправданность происходящего требует огромного мужества и немалого смирения, — так как все равно *это происходит*. Происходит то, что мы считаем несправедливым, неправильным, возмутительным. Нечто сопротивляется нашим замыслам и предположениям о принципиальной доброжелательности мироздания, в котором мы пребываем.

Зло — всегда загадка. Когда оно свершается, то вызывает протест, затем — удивление и вечно остающийся без ответа вопрос: «Почему со мной (с нами, с ним)?» Поскольку человеческое сознание имеет телеологический характер, — хорошо ли это, или плохо, но это так, — зло представляется нарушением причинно-следственных рядов, выстраиваемых нами для объяснения мира и своего пребывания в нем. Зло неестественно, ибо оно нарушает то райское единство с мирозданием, которое тщетно надеемся обрести, и надежда на которое стоит за большинством наших житейских планов и расчетов. Зло трансцендентно, оно врывается извне в космос, ежемгновенно выстраиваемый нашим сознанием. Даже если причиной зла являемся мы сами, суд совести оценивает и наказывает нас, виноватых, как чужака, которого следует изгнать из мира, где присутствует наше гармоничное с миром и собой «я». Именно поэтому издревле зло было так страшно и, в то же время, притягательно для человека.

Оно указывало на что-то иное, на лежащее за пределами изведенного. Человек избегал зла, насколько это было в его силах, но не мог не задаваться вопросом: откуда оно?

Мир, о котором человек мыслит по аналогии со своим сознанием, так же должен быть целесообразен. Зло же прорывается сквозь созданную нами картину гармоничного космоса (а только вера в такую картину может гарантировать психологическую *нормальность* и социальную *адекватность* человека). Как это ни парадоксально звучит, оно подобно абсолютному началу, которое столь же превышает мироздание и не может быть объяснено законами целесообразного космоса. Нет ничего удивительного в том, что в большинстве текстов, оставленных античными письменными культурами, мы встречаемся с внутренним убеждением, что зло и благо в равной степени имеют своими причинами Небеса. Загадка «зависти богов», занимавшая древнего грека, может быть рассмотрена не только как поиск особой силы, особой персоны, — на какую можно было бы свалить вину за эту зависть, — но как одно из проявлений несоразмерности человеческого образу мысли сил, создавших вселенную и правящих ею.

Тем не менее, человеческое мышление, которому, — по крайней мере, согласно западным философским стандартам, — свойственно различение, разделение мыслимого, обнаруживает двойственность в самой божественной деятельности по созиданию мира. Отсюда в древних концепциях появляются такие странные, не имеющие персонификации, но, в то же время, не являющиеся некими механическими природами силы, как «а-дживы» джайнов или принцип «инога» неоплатоников. И то, и другое являются одним из необходимых условий создания мира, — однако на определенном плане существования они высту-

пают как зло. Чтобы было более понятно, о чем идет речь, можно вспомнить странную двойственность при описании материи античными неоплатониками. С одной стороны, они, вслед за Платином, говорят, что зло — материя (одна из ипостасей принципа «иного»), а точнее — низшая форма материи, являющаяся субстратом тел. С другой стороны, причину зла неоплатоники (в том числе и Плотин) помещают в душу, обладающую свободным выбором и возможностью либо склоняться к низшему, либо же восходить к высшему. В первом случае зло заключается в том, что душа теряет себя, отождествляет свою природу с собственным носителем — телом. Именно поэтому материя (материя тел) и является злом — как объект неправильной установки души. Во втором же случае она равна себе и во время восхождения как бы сворачивает все планы творения, имея дело с совершенно другой инаковостью — инаковостью Творца тварному бытию. В сущности, и та, и другая трактовка зла не противоречат друг другу, являясь двумя сторонами описания самой сути инаковости: отделяющей нас от высшего начала (особенно в случае «склонности к телу»), но, одновременно, и являющейся знаком присутствия чего-то внеположного нам.

В такой инаковости неоплатоники видели «почти небытие», источник разрушения, конечности человеческого существования, опасность морального искуса — то есть возможные формы проявления зла. Однако «иное» было и необходимым моментом восхождения к единому, к абсолютному Иному, любое высказывание о котором является «истинной ложью».

Пожалуй, из всех древних философских школ именно неоплатоники в наивысшей степени выразили загадоч-

ность зла. Однако признание загадочности не означает принятия зла. Даже признавая его неизбежность, мы не сможем отказать себе в естественном стремлении преодолеть эту разрушительную стихию.

Размышление над природой зла, написание книги на тему восприятия зла в различных культурах — один из способов его преодоления, естественно, имеющего психологический, а не онтологический итог. Высказанное, названное, изображенное становится одним из фактов культуры, одним из предметов «домашнего обихода» человека. Иными словами, оно переходит в иную ипостась человеческого опыта, когда его носитель является представителем «родового существа» — рода человеческого. Последняя абстракция — изобретение европейской культуры и европейской философии — позволяет любое событие сделать моментом в истории «человеческого духа», и, в этом плане, оправдать его. И вновь мы возвращаемся к парадоксу: создание книги о зле — это своеобразное его оправдание, помещение в культурную ткань мироздания, так сказать, расширенная теодиция.

Джеффри Бартон Рассел, предпринявший грандиозную попытку дать описание тому, что люди понимали под злом, начиная с первых шагов письменной цивилизации и завершая нынешним днем, прекрасно сознает эту особенность текста. Именно поэтому с первых страниц настоящей книги читателю неоднократно будут напоминать, что перед ним — не просто «история идей» или история образов, но исследование, обращенное к тем струнам человеческой души, которые отзываются на боль, страдания ни в чем не повинных людей или животных (вне зависимости от причин этих страданий и от их мифической общечеловеческой оправданности). Однако ученый, берущийся за

подобное исследование, закономерно оказывается перед вопросом о жанре, в котором оно будет совершаться. Мало рассказать о страданиях, претерпеваемых человечеством; история зла свершается не как история слез. По сути, страдание может иметь различные степени интенсивности, различные причины, но не различные виды. Вот почему у нас вызывает сочувствие не только страдающий человек, но и страдающее животное: мы понимаем, что переживается один и тот же опыт. На этой основе была в свое время построена проповедь Будды: виды страдания иллюзорны, зло — само страдание.

Рассел делает отсюда естественный вывод, что рассказ о природе зла должен быть выстроен вокруг *отношения* человека к злу. Именно поэтому он избирает жанр «истории концептов», несмотря на ряд аналогий, не сводимый к «истории идей». Рассел утверждает, что любая попытка рассуждать о том, с чем сталкивался древний, средневековый или современный человек, когда он получал опыт зла, с точки зрения объективной науки не может дать ничего. Однако мы можем поговорить о том, *что* он понимал под злом, как он изображал его, к какой сфере бытия относил. Рассмотрение концептов в таком случае дает нам прекрасную возможность увидеть процесс «фокусировки взгляда» человека на природе зла. Рассел полагает, что процесс этот заключался в постепенном выделении особого начала, ответственного за зло — дьявола. Однако произошло такое выделение далеко не сразу, — поэтому автор начинает с древнейших письменных цивилизаций, акцентируя особое внимание на амбивалентном характере богов тех культур, что формировались и существовали вне «авраамического мира». Даже Ветхий Завет, — по крайней мере в древнейших своих книгах, вполне подходит под это

определение. Лишь поздний ветхозаветный иудаизм и раннее христианство формируют представление об особом начале, являющемся источником зла — зороастризм же выступает своеобразной предпосылкой этого концепта, или же промежуточным звеном между не-авраамическим мировосприятием и концептом дьявола.

В целом содержание настоящего тома построено по схеме, свойственной протестантскому религиоведению XIX—начала XX столетий, когда восточные традиции как бы «подверстываются» под идеологию древних обществ. С точки зрения удобства изложения материала эта схема подходит, — но лишь до определенной степени, то есть до момента более пристального рассмотрения восточных культур. И здесь срабатывает известная ловушка, которой не избежали многие европейские философы истории — от Гегеля до «экономиста Маркса», когда данные европейской науки, — по сути данные начала XIX столетия — становились основанием для всеобщих выводов. Восток для такой философии истории — всегда прошлое: вне зависимости от того, идет ли речь об истории духа, или об общественно-экономических формациях.

Впрочем, главная опасность заключается даже не в этом. Современному человеку представляется естественным, что в сходных условиях люди претерпевают и сходный опыт. Эта уверенность основывается на классической гипотезе о наличии «природы человека», объединяющей все века и культуры в удобное поле для компаративистских исследований. Однако столь ли одинаков человек в различные эпохи и в разных этноязыковых общностях? Пример хотя бы одной трехтысячелетней истории Древнего Египта, этого своеобразного замкнутого культурного универсума, чья история, как мы теперь понимаем, вовсе

не являлась некой стагнацией настоящего, но знала принципиально разные периоды государственного, культурного, религиозного развития (отличавшиеся от периодов развития Древней Месопотамии или Индии), должен был бы приучать исследователя к осторожному использованию схем, где всему древнему человечеству присваивается какой-то единый образ мысли.

Иными словами, человек был разным и, вполне вероятно, «человеческие природы» (этноязыковые общности) разительно отличались друг от друга. Это касается и вопроса о зле: в настоящей книге последнее понимается в типично европейском виде, о котором шла речь выше. Рассел полагает, что в человеческом восприятии, а, следовательно, во все эпохи и во всех культурах, со злом ассоциировались разрушение, несправедливость, соблазн, конечность человеческих способностей. Однако мы можем возразить ему, приведя в пример конфуцианство — одну из составляющих китайской культуры (причем не только в ее интеллектуальном измерении). Согласно Кун-цзы скорее чаяние бесконечного является злом, свойственным варварству и искусственности: осознание же и принятие конечности оказывается признаком сохранения древних принципов и следования Пути, заповеданного Небесами.

Во всяком случае, выраженность экзистенциального опыта восприятия зла в терминах и образах той или иной культуры (а именно на этом материале Рассел выстраивает свою «историю концептов») всегда может быть предметом дискуссий и критики.

Тем не менее не следует преуменьшать значимости грандиозного проекта Джеффри Бартон Рассела. Его история восприятия человеком зла охватывает огромный материал. Книга увлекательна и познавательна, к тому же

она не имеет целью «закрыть» некую брешь в европейской истории культуры, но, скорее побуждает к размышлению и испытанию самого себя: «А что же я считаю злом? С каким ликом, с какой силой я связываю его? Способен ли я преодолеть зло — если не в мире, то в себе?»

Р. Светлов.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ОРИГИНАЛЬНОМУ ИЗДАНИЮ

Эта книга об истории, а не о теологии. В ней рассматривается не метафизическое учение о Дьяволе, а представление о нем в человеческом сознании. Историческая наука не способна установить, существует ли Дьявол на самом деле. Тем не менее, историк может предположить, что люди действовали так, словно Дьявол все-таки существует. Зло, то есть причинение боли чувствующему существу, является одной из наиболее древних и сложных проблем человеческого существования. Во многих культурах зло часто оказывалось персонифицированным. В этой книге представлена история той персонификации зла, которую я, для ясности, назвал Дьяволом.

Я медиевист, но когда несколько лет назад я занялся изучением концепции Дьявола в одиннадцатом и двенадцатом веках, то обнаружил, что средневекового Дьявола можно понять только в терминах его исторических предшественников. Более того, я осознал, что вне контекста проблемы зла вообще невозможно понимание Дьявола.

Как историк, и как человек, я должен был прямо поставить перед собой вопрос об источнике зла. Поскольку зло и его персонификация имеют весьма долгую историю, я был вынужден ограничить это исследование концом эпохи Нового Завета. Планируется второй том настоящего исследования, в котором будут рассмотрены средневековые представления о Дьяволе.

В этой работе предлагается синтез разнообразных персонификаций зла в нескольких различных культурах на протяжении значительного промежутка времени. Современная историческая наука движется скорее в направлении анализа, нежели синтеза. Но взвешенный взгляд обнаруживает необходимость обоих подходов. Нужны детальные исследования; но нужны и такие исследования, которые, помещая частные случаи в их контексте, устанавливают связь исторических свидетельств с человеческой жизнью и опытом в целом.

Особую трудность для историка представляет история ценностей (которые постоянно меняются), а в случае межкультурных исследований эта проблема осложняется еще и тем, что термины, относящиеся к ценностной сфере, должны быть переведены из одного языкового и культурного контекста в другой. Однако неизбежность ошибки и спорные интерпретации не должны удерживать ученого от изучения той проблемы, которую он считает важнейшей для всего человечества и для самого себя. Работа ученого — это не просто упражнение. В процессе написания книги должен изменяться сам писатель, и автор надеется на то, что читатель также сможет измениться в процессе чтения.

В этой книге я хотел бы до конца прояснить то, что порой неправильно понималось в моей истории колдовства: историческое свидетельство никогда не может быть ясным настолько, что мы можем узнать, что же произошло на самом деле, но свидетельство о том, что люди считали произошедшим, относительно понятно. Концепт, а именно то, что люди считали произошедшим, более важен, чем реально случившееся, ибо люди действуют согласно своему представлению о том, что существует на самом деле.

Столь обширное исследование было бы невозможно без поддержки многих моих коллег, студентов, друзей и знакомых. Каждый из них поймет, за что именно я приношу ему особую благодарность. Итак, я искренне благодарен Карлу Т. Беркхауту, Джозефу П. Бленкинсоппу, Эдмунду Брэму, Хэлен Е. Конрад, Фрэнку Куку, Кларе Дин, Эдвину С. Гаустаду, Норману Джирарду, Барбаре Хамбли, Бернарду Кендлеру, Хэлен Лог, Дональду М. Лоуи, Эйлин Маккрел, Леону Маккрилис, Ральфу Макинерни, Фрэнсису Дж. Марколонго, Уильяму Мэтьюзу, Джуну О'Коннор, Дугласу Пэрротту, Джонни Энн Ральфу, Диане Рассел, Дженнифер Рассел, Каю Шойеру и Марку В. Уиндхаму. Я благодарен также следующим учреждениям за оказанную ими финансовую и иную поддержку: Исследовательскому Совету Калифорнийского Университета, Риверсайд, Кафедре средневековых исследований Майкла П. Грэйса Университета в Нотр Даме, «Индексу Христианского Искусства», Национальному Гуманитарному Фонду и Уорбургскому Институту.

Глава I в первоначальной версии вышла в «*Listening/ Journal of Religion and Culture*», vol. 9, no. 3 (1974), 71–83. Глава II — в «*Indiana Social Science Quarterly*», vol. 28 (Winter 1975/76), 24–37. Я благодарю издателей за разрешение опубликовать их здесь в измененном виде.

Джеффри Бартон Рассел
Нотр Дам, Индиана

ДЬЯВОЛ

Der Teufel, Der ist alt
Гёте

*Тот, кто срывает цветок,
Задевает самую далекую звезду.*
Томас Трэхерн

Глава I

ПРОБЛЕМА ЗЛА

Почему же небо не защитило их?
«Макбет» IV 3

Зло, в своей сущности, это жестокое обращение с чувствующим существом, с существом, способным ощущать боль. Дело именно в боли. Зло непосредственно улавливается сознанием и немедленно проявляется в эмоциях; его воспринимают как умышленно причиненный вред. Существование зла не требует дальнейших доказательств: я есть, следовательно, я претерпеваю зло.

Часто и во многих культурах зло считается целенаправленной силой и воспринимается как нечто персонифицированное. Ради простоты и ясности я назвал такую персонификацию «Дьяволом». Зло никогда не является абстракцией. Его всегда следует понимать с точки зрения индивидуальных страданий. Не существует лучшего описания непосредственного восприятия зла, чем разговор Ивана с Алешей в *Братьях Карамазовых*: «Представь: грудной младенец на руках трепещущей матери, кругом вошедшие турки. У них затеялась веселая штучка: они ласкают младенца, смеются, чтоб его рассмешить, им удает-

ся, младенец рассмеялся. В эту минуту турок наводит на него пистолет в четырех вершках расстояния от его лица. Мальчик радостно хохочет, тянется ручонками, чтоб схватить пистолет, и вдруг артист спускает курок прямо ему в лицо и раздробляет ему головку. Художественно, не правда ли? ... Я думаю, что если дьявол не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию.» И далее: «...пяtilетнюю девочку [ее] образованные родители подвергали всевозможным истязаниям ... в холод, в мороз, [они] запирали ее на всю ночь в отхожее место, и за то, что она не просилась ночью (как будто пятилетний ребенок, спящий своим ангельским крепким сном, еще может в эти лета научиться проситься) — за это обмазывали все лицо ее калом и заставляли ее есть этот кал, и это мать, мать заставляла! И эта мать могла спать, когда ночью слышались стоны бедного ребеночка, запертого в подлом месте! Понимаешь ли ты это, когда маленькое существо, еще не умеющее даже осмыслить, что с ней делается, бьет себя в подлом месте, в темноте и холоде, крошечным своим кулачком в надорванную грудку и плачет своими незлобивыми, кроткими слезками к “боженьке”, чтобы тот защитил его... Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к “боженьке”»¹.

По сообщению агентства ЮПИ от 22 августа 1976 года, «шестнадцатилетняя девушка, находившаяся, по-видимому, под сильным воздействием ЛСД, порезала свои запястья и руки и бросилась к ступеням римской католической церкви, прижимая к своему горлу бритву. Толпа из 300 человек наблюдала за ней с одобрительными возгласами: “Делай что задумала, сестра!” Полиция сочла эти

возгласы “отвратительными”. ... Они вопили: “Сделай это, сестра!”, “Так держать!” — сообщили полицейские следователям. Толпа аплодировала, когда девушка, наконец, обессилила от потери крови и потеряла сознание».

Беспричинная жестокость и деструктивность обычны в ежедневных информационных сообщениях, они так же обычны в истории человечества. Почти три тысячелетия назад ассирийский царь Ашшурнасирипал II, захватив вражеский город, приказал своим солдатам собрать всех жителей, отрубить им руки и ноги и сложить их в кучу на городской площади, чтобы они до смерти истекали кровью и задыхались.

Большая часть приведенных в этой главе примеров зла связаны с физическим насилием, поскольку физические страдания более очевидны, чем ментальные и духовные мучения. Тем не менее, ментальное и духовное насилие столь же обычно, столь же деструктивно и болезненно, и оно полностью соответствует духу зла.

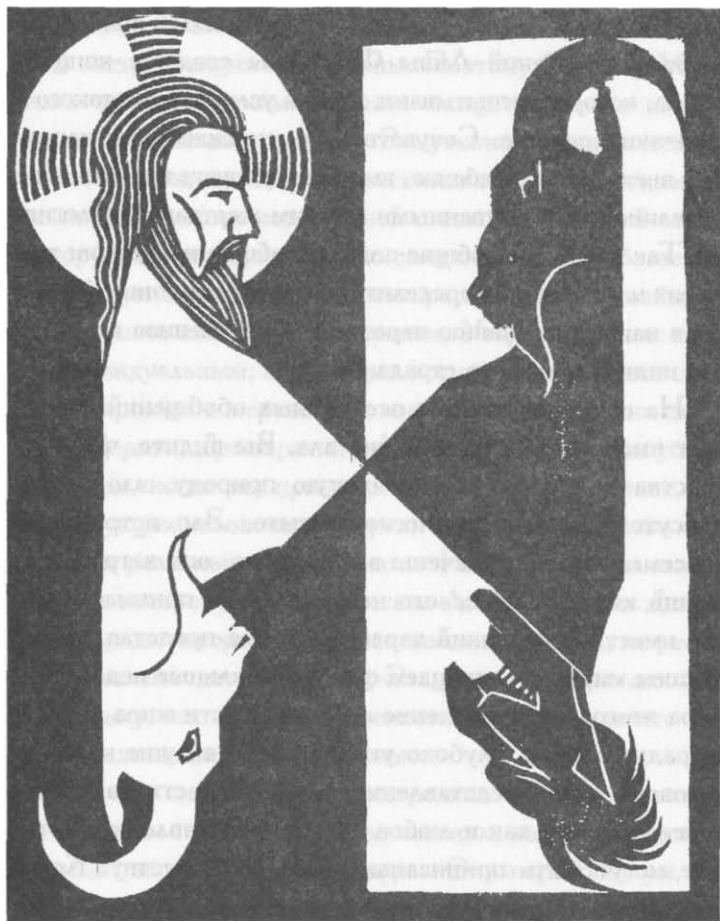
Что такое зло и как оно возникло? Эти вопросы принадлежат к древнейшим и запутанным человеческим проблемам. Вопрос о зле не исчезает со временем: в двадцатом веке он кажется более актуальным, чем когда-либо.

Что есть зло? Зло — это то, что люди воспринимают как зло. Но представления о зле настолько различны, что этот концепт невозможно определить достаточно строго. Для целей ограниченного общения за данным словом могут быть закреплены произвольные значения. Но зло это не просто смутно определенное понятие; в нем вообще нет внутренней согласованности. Поэтому мы должны рассматривать не категориальное определение зла, а его прямое, непосредственное и экзистенциальное восприятие.

Восприятие зла является прямым и непосредственным переживанием какого-либо воздействия на личность. Вы непосредственно переживаете причиненное вам зло; сочувствие позволяет вам напрямую переживать зло, причиненное тем, кого вы любите, вашим друзьям и близким, или даже тем людям, с которыми вы вообще не знакомы лично. Зло — не абстракция. По аналогии с вашим собственным страданием вы понимаете мучения Анны Франк в концентрационном лагере; ребенка, сожженного напалмом во Вьетнаме; умирающего от зноя ассирийского солдата. Вы узнаете боль, даже если она за 10 000 миль или за 5 000 лет от вас, расстояние не имеет значения. Этот голос вопиет, и его слышат. Еретик у столба; еврей в газовой камере; одинокий старик, ограбленный на городской улице; изнасилованная женщина; невыносима мысль о том, что должен был выстрадать один из них, только один. То, что некто должен страдать, налагает на нас абсолютное обязательство попытаться понять и таким образом разрешить проблему зла.

Но очень редко страдает только один. После казни одного из узников НКВД его восьмилетняя дочь Зоя прожила всего один год. «До этого [она] не болела, за этот год ни разу не засмеялась, ходила всегда с опущенной головой, и старухи предсказывали: “в землю глядит, умрет скоро”. Она умерла от воспаления мозговой оболочки и при смерти кричала: “Где мой папа? Дайте мне папу”. Когда мы считаем миллионы пропавших в лагерях, мы забываем умножить их на два, на три»².

Обобщая и экстраполируя первоначальное восприятие индивидуального зла, вы переходите из сферы опыта в область мысленного конструирования и концептуализации. Смерть ассирийского солдата позволяет вам создать



*Рис. 1. М.К. Эшер. «Козел отпущения». 1921.
Дьявол появляется как тень Бога, темная сторона
божественной сущности. С разрешения
«Эшер Фаундэйшн», Gemeentemuseum, Гаага.*

концепт ужаса войны в Ассирии, ужаса любой войны. На основании мучений Анны Франк вы создаете концепт страха, который испытывают люди в условиях жестокого и циничного режима. Сочувствуя боли сожженного напалом вьетнамского ребенка, вы конструируете идею агонии, вызванной бесчувственными к своим жертвам идеологиями. Так возникают общие понятия, общие концепции зла. Но их невозможно определить теоретически, они сообщаются нашему сознанию через непосредственное восприятие индивидуального страдания.

На основании ваших осознанных обобщений возникает иной уровень понимания зла. Вы видите, что злодейства не просто имеют общую природу, зло всегда присутствует в человеческом опыте. Зло встречается повсеместно, им отмечены все времена, оно затрагивает жизнь каждого взрослого человека. Мы понимаем, что зло имеет космический характер. Имея представление о лучшем мире, мы ощущаем фундаментальные недостатки мира этого. Представление о расколотости мира является радикальным, глубоко укорененным в душе каждого человека. Это представление о расколотости распространено так же, как и любое из тех представлений, которые могут быть приписаны всему человечеству. Когда мы задаем вопрос: как же случилось, что мир оказался расколот (возможно, расколот непоправимо), мы поднимаем проблему зла во всей ее полноте.

Но «раскол» — это метафора. И проблемы онтологии и этиологии — это метафизические спекуляции. Если нам нужно понять зло, мы всегда должны от метафоры и метафизики возвращаться к индивидуальному. Числа только скрывают реальность. Шесть миллионов уничтоженных нацистами евреев становятся абстракцией. Вы понимаете

страдание одного еврея, но ваши способности к дальнейшей экстраполяции ограничены. Поэтому Сатана у Мильтона кажется таким гордым: олицетворяемое им зло спряталось за абстракцией. Замученное в одиночестве и темноте дитя, о котором рассказывает Иван, открывает истинный смысл сомнительной славы Сатаны, той славы, которую мы ощущаем только если позволяем собственному уму, увлекаясь абстрактными рассуждениями, забывать о страдании конкретного человека. Утеравшие свои связи с индивидуальным, абстракции могут убивать. Разве столь много кровавых жертвоприношений требовалось на самом деле Церкви, Демократии и Народу? Абстракции убивают тогда, когда мы принимаем их за нечто большее, чем конструкции человеческого ума, когда мы ошибочно считаем их реальными феноменами. Национал-социализм, в жертву которому была принесена Анна Франк, и Демократия, ради которой погиб вьетнамский ребенок, не реальны. Реальна детская боль. Эта боль реальна для вас, поскольку, исходя из собственного опыта, вы знаете ее с непосредственной очевидностью.

«И вот сколько было расстреляно — сперва тысячи, потом сотни тысяч. Мы делим, множим, вздыхаем, проклинаям. И все-таки — это цифры. Они поражают ум, потом забываются. А если бы когда-нибудь родственники расстрелянных сдали бы в одно издательство фотографии своих казненных, и был бы издан альбом этих фотографий, несколько томов этого альбома, — то перелистыванием их, последним взглядом в померкшие глаза, мы бы много почерпнули для своей оставшейся жизни. Такое чтение, почти без букв, легло бы нам на сердце вечным наслоем»³.

Возвращение к индивидуально необходимо и по другой причине. До сих пор я говорил о зле как о неком

воздействии на меня. Но также есть зло, совершенное мной. Как никто из нас не может в своей жизни избежать причиняемого ему зла, точно так же никто из нас не способен воздержаться от совершения зла. В моей розе тоже есть червь. Где-то в каждом из нас есть такие чувства, которые при неправильном развитии могут превратить человека в мучителя, убийцу, похитителя, садиста. Всегда, хотя бы в незначительной степени, я позволяю себе проявлять эти чувства. Разрешение проблемы зла, по крайней мере отчасти, таится во мне самом. И все же я почти всегда воспринимаю зло как нечто приходящее извне. Редко кто-либо считает себя злым; человек редко допускает даже мысль о том, что он совершает зло. Одна из величайших опасностей для человечества в том, что наше собственное зло мы склонны проецировать на других. «И если бы это было так просто! — что где-то черные люди, злокозненно творящие черные дела, и надо только отличать их от остальных и уничтожать. Но линия, разделяющая добро и зло, пересекает сердце каждого человека. И кто же уничтожит кусок своего сердца? ... Один и тот же человек бывает в разные свои возрасты, в разных жизненных положениях — совсем разным человеком. То к дьяволу близко, то к святому. А имя — не меняется, и ему мы приписываем все»⁴. Мы думаем о зле так, словно его причинили нам, либо в том смысле, что нам чем-то навредили, либо в том смысле, что какая-то чуждая сила заставила нас совершать безобразные поступки. «Как мог бы я совершить такое?» — спрашиваем мы; или говорим: «Что-то должно было овладеть мною».

Но что же это за сила? Что есть зло на самом деле? Далее в этом разделе изложено мое собственное понимание зла. Но все же это не просто солипсические положе-

ния, ибо они находят подтверждение в восприятии зла многими другими людьми. Зло — это безрассудное, бессмысленное разрушение. Зло разрушает, но не строит; разрывает, но не сшивает; разрезает, но не связывает. Оно всегда и везде стремится к уничтожению, к обращению в ничто⁵. Взять все сущее и обратить его в ничто — вот сердцевина зла⁶. Или, как полагает Эрих Фромм, зло есть «жизнь, обращающаяся против себя самой» или «привязанность ко всему мертвому, разложившемуся, чисто механическому»⁷.

Иногда зло бывает предумышленным преступлением, иногда оно оказывается результатом рассуждения или слабости: обычно, когда я чувствую свою незащищенность и уязвимость, я становлюсь высокомерным или враждебным. Проблемы мотивации сложны, но они, возможно, излишни. Ведь мы можем судить о поступке, не задаваясь вопросом о том, кто совершил этот поступок. Палач может действовать из-за страха или ошибочного рассуждения, но попытка остается абсолютным и объективным злом.

Принято проводить различие между «естественным» и «нравственным» злом. Естественное зло — это разрушительные «действия Бога» или природы, такие, как торнадо или раковая опухоль. Нравственное же зло происходит по воле человека или иного мыслящего существа. Но если серьезно поразмыслить о понятии Бога, то различие это исчезнет, ибо Бог является разумным существом, причиняющим страдания другим разумным существам. Если на вас обрушивается деревянный брус, вы пострадаете независимо от того, была ли это дубина в моей руке или перекрытие крыши, рухнувшей на вас в результате землетрясения. Может быть, Бог решил поразить вас, чтобы, избавившись от вас, сделать этот мир лучше; может быть, я

ударил вас с добрыми намерениями. Но трудно определить человеческие мотивы и невозможно разобраться в мотивах Бога. Естественное и нравственное зло — это две стороны одной и той же проблемы.

И может быть, теперь пришло время понять также, что ответственность человека выходит за рамки человечества, простираясь и на других существ — на животных и даже на растения. На каком основании я полагаю, что у меня есть право срубить деревья, которые росли еще до моего рождения? Что дает мне право лишать пропитания живущих в этом лесу животных? Согласно иудео-христианской традиции, всех животных мира Бог передал в пользование Адаму; но иные традиции иначе истолковывают цели Божества. В любом случае, когда люди, утратившие веру в Книгу Бытия, продолжают эксплуатировать природу, открывается реальное основание такого человеческого «права». Это лишь сила, только сила и ничего кроме силы. Поскольку у нас есть сила, чтобы использовать другие существа для удовлетворения собственной алчности, мы эксплуатируем их и делаем это до сих пор бессмысленно и безрассудно. Так, может быть, есть правота в индуистском принципе непричинения вреда всему живому (*ahimsa*): всякое живое творение, всякое существо, способное испытывать боль, заслуживает уважения. Ричард Тэйлор пишет: «Что, кроме ограниченного и исключительного внимания к самим себе и рабского почитания разумной природы могло бы заставить моралистов мыслить иначе? Люди, возможно, и правда, единственные способные мыслить существа, но ясно, что они не единственные существа, способные страдать. ... У того, кто получает наслаждение от страданий кошки, не менее жестокое сердце, чем у того, кто извлекает такое же наслаждение из человеческих страданий»⁸.

Любите ли вы кошек или нет, но ваше чувство зла пробуждается от такого рассказа: «Несколько мальчишек, бесцельно бродивших в поисках развлечения, нашли спавшего в сарае грязного и бездомного старого кота. Одного из мальчишек сразу же отправили с оловянной банкой за керосином, в то время как остальные, связав кота, положили его в мешок и уселись вокруг в ожидании. Наконец, когда керосин был доставлен, им облили извивающееся животное, предусмотрительно стараясь при этом не попасть ему на глаза и морду. Затем к хвосту поднесли спичку. Зрелище оказалось захватывающим: сначала — ревущий факел, несущийся по полю, а как кульминация — серия диких скачков и переворотов, и в финале — содрогающаяся масса, из которой прорывались жидкие струйки и выкаченные глаза, превратившиеся в сияющие агаты»⁹.

Изобретена новая машина для убийства деревьев, «жатка, [которая] сжимает каждое дерево огромными стальными лапами и выдергивает его из почвы, как морковку»¹⁰. Иудео-христианская этика отрывала человека и Бога от природы; современный материализм разрешает эту проблему, устраняя Бога и оставляя человека в полном одиночестве.

Деревьям и домашним животным угрожают кровавые когти человечества, а не природы. Возможно, нам следовало бы подумать над тем, не является ли денатурализация природы столь же изощренным насилием, как и дегуманизация человечества. И в самом деле, не подстегивает ли одно другое. Точно так же, как мир наш мы превратили в оно, так и человека мы низводим до статуса оного. Сущностью зла остается умышленное насилие в отношении существа, способного испытывать боль.

Худшие из всех злодейств — злодейства беззастенчивые, институционализированные. Уильям Блэтти в «Изгоняющем» представляет Дьявола настолько глупым, что тот предпочитает заполучить маленькую девочку, а не государственную власть, которая позволила бы ему причинить значительно больший вред миру¹¹. О поразительной безликости и бюрократичности нацистских лагерей смерти знает каждый. Более современным примером является военная диктатура Чили, во времена которой между палачом и жертвой случился следующий разговор: «Если ты выйдешь отсюда и когда-нибудь встретишь меня, Джорджио, — спросил мучитель, — что ты со мной сделаешь?» Салимано сказал, что ничего не сделает — он был доктором, он помогал людям. Палач ответил: «Вот видишь, у меня такая же профессия, как и у тебя»¹².

В чем причина зла? Один из популярных сегодня ответов: в том, что зло имеет генетические корни. В упрощенном виде аргумент «от биологии» предполагает, что человеческая жестокость возникает из нашей животной природы. Подобно другим животным, первобытные люди были вынуждены постоянно бороться с безразличной или враждебной средой обитания, и приобретенные в течение тех долгих веков беспощадные привычки, теперь лишь слегка замаскированные цивилизацией, часто в деструктивной форме легко прорываются из-под этой тонкой оболочки. Эта бессознательная, «генотипическая» агрессивность универсальна и достаточно могущественна, чтобы в сочетании со стремительным технологическим развитием уничтожить нас полностью¹³. Большинство современных исследователей склонны придавать генетическому аргументу большее значение, чем социальному. И все же нет убедительных доказательств того, что причиной спонтанной и деструк-

тивной агрессии у человека является какой-либо укорененный в соматике инстинкт. И даже если бы такое доказательство и существовало, оно не объясняло бы человеческую жестокость и насилие, выходящие за рамки защиты жизни или территории. Подобное доказательство не смогло бы также объяснить того разнообразия форм, которое принимает зло при различных обстоятельствах. Генетика способна предложить решение некоторых проблем в тех пределах, которые ограничиваются областью биологии, и в этом ее вклад в наше общее понимание зла. Но генетика не может рассматривать многие аспекты зла, находящиеся вне ее компетенции, и генетики едва ли имеют право утверждать, что только их собственные объяснения могут прояснить дело.

Главными противниками «биологического» аргумента (аргумента «от природы») являются сторонники теории «воспитания», рассматривающие проблему зла с бихевиристской или бихевиористско-социологической точки зрения. (Разумеется, я не утверждаю, что все социологи относятся к бихевиористам). Этот аргумент, в его строгой форме, сводится к тому, что ваше поведение обусловлено окружающими вас людьми — семьей, знакомыми, общественной и культурной средой и т.д. В популярном виде эта позиция сформулирована в известном утверждении о том, что зло происходит не от человека, а от общества¹⁴. Конечно, социологический подход предлагает объяснения не только группового или общественного зла, но и зла индивидуального. Некоторые условия больше способствуют насилию, чем другие. Социальный порядок, «подверженный судорожным переменам, разрушению ценностей, духовной неопределенности, неизбежно приводит к тому виду отчуждения, которое порождает зло»¹⁵. Не говоря уже о

бихевиоризме, социологическое объяснение «от воспитания», ограниченное концептуальными рамками соответствующих дисциплин, дополняет наше понимание.

Но ортодоксальные бихевиористы, последователи Скиннера, подобно ортодоксальным сторонникам аргумента «от биологии», не только затемняют саму проблему зла своим догматическим редукционизмом, но могут нанести огромный практический ущерб человечеству своими проектами социальной инженерии. Как биологические, так и бихевиористские аргументы оставляют без внимания наиболее важный аспект данной проблемы. Это специфически гуманитарный аспект ответственности, свободы и сознательности (и даже достоинства) человека. Скиннер, например, так и не смог найти удовлетворительный ответ на те критические замечания, которые обвиняли его в неспособности предложить какое-либо основание для ценностей, которое не оказалось бы произвольным. В «Уолден два» лидер коммуны Фрэйзер призывает к «позитивному укреплению» образа человеческого поведения, а спустя двадцать три года Скиннер оставляет этот же тезис без изменений в книге «За пределами свободы и достоинства». Но кто должен устанавливать те ценности, согласно которым должно быть выстроено поведение человека? Адольф Айхманн в свое время был «позитивно укреплен» своим государством на убийства евреев. Скиннер допускает, что такая проблема существует — едва ли он мог бы отрицать это, — но замечает, что «проблема в том, как освободить человека не от контроля вообще, а лишь от некоторых форм контроля»¹⁶. Но от каких форм? Скиннер уклоняется от ответа, заявляя, что несмотря на недостаток этического чувства, человек все же как-то создал «нравственное и этическое социальное окружение»¹⁷. Каким образом это

могло произойти, в рамках системы Скиннера необъяснимо. Единственный окончательный ответ, который дает его теория, заключается в следующем: нежелательно то, что Скиннер считает нежелательным. Профессор психологии стал Господом Богом. А затем сложил полномочия, ведь ни в *«Уолден два»*, ни в *«По ту сторону свободы и достоинства»* Скиннер ничего не говорит о том, в чем состоит или должно состоять счастье, конечная цель человечества, или какова фундаментальная природа человека. В *«Уолден два»* претензии Скиннера на божественность очевидны: Фрэйзер и «планировщики» наделены властью принимать в коммуну тех, кого они захотят, выгонять тех, кто им неуютен, они также решают, чем дозволяется заниматься в коммуне и что в ней запрещено. Предполагается, что Лидер (единоличный либо коллегиальный и вне зависимости от его или их индивидуальных качеств) является хозяином ценностей и обладает правом навязывать их другим. Остальные члены коммуны едва ли смогут критиковать их, ибо в мире, где нет объективных ценностей, вовсе не остается критерия, по которому можно было бы судить о ценностях Лидера. И в мире, где нет объективных ценностей, ценности самого Лидера могут быть только произвольными¹⁸. Бихевиоризм уводит нас по ту сторону свободы и достоинства, по ту сторону добра и зла, по ту сторону боли и радости, по ту сторону любви и сострадания, по ту сторону творчества и самобытности, по ту сторону человечности. Я же полагаю, что человек имеет свободу, достоинство и ответственность.

Третий поход к проблеме зла предлагает гуманистическая психология, системы таких психологов, как Фрейд, Юнг и Франкл, которые настаивают на том, что необходимо говорить о психической реальности, как сознатель-

ной, так и бессознательной. Чтобы согласиться с этим, вовсе не обязательно утверждать, что разум существует отдельно от мозга и тела — сейчас так считают немногие — достаточно лишь признать, что идеи и ощущения переживаются нами непосредственно, и в этом смысле они являются единственными предметами, которые мы действительно знаем. Поэтому разум позволяет нам, для достижения наших человеческих целей, действовать свободно и независимо от тех ограничений, которые устанавливают биологические и бихевиористические детерминисты.

Наиболее красноречивым современным защитником такой позиции выступает Эрих Фромм в *«Анатомии человеческой деструктивности»*. Фромм начинает с отрицания как аргумента «от природы», так и аргумента «от воспитания». Он различает «биологически адаптивную агрессию», которая может быть следствием инстинкта (простейший пример: удар, нанесенный вами, чтобы защититься от грабителя), и «деструктивность и жестокость». В одном случае целью является защита, в другом — разрушение. Фромм утверждает, что деструктивность «укоренена в характере». Генетическая предрасположенность и внешние проблемы могут способствовать деструктивности, но они не могут быть ее достаточной причиной. Существуют определенные человеческие потребности, которые человек волен удовлетворять позитивным или негативным способом. Потребность в объекте поклонения может выразиться в подражании Альберту Швейцеру или Адольфу Гитлеру; потребность в общении с другими людьми может быть удовлетворена любовью или садизмом; потребность в возбуждении и волнении — творчеством или безрассудной погоней за удовольствиями. Если человек слишком часто удовлетворяет эти потребности негатив-



Рис. 2. Узник концентрационного лагеря. Европа, 1945.
Результат человеческой жестокости и безразличия может оказаться самым правдивым изображением Дьявола.

ным способом, у него формируется негативный синдром, который может проявиться во мстительности, «садизме» (стремлении к тотальному господству над другими) или в «некрофилии» (желании все превращать в мертвое, механическое и инертное).

Другие гуманистические психологи иначе рассматривают проблему зла. К. Г. Юнг и Эрих Нойманн, например, считают, что подавление деструктивных желаний (в отличие от сознательного их сдерживания) постепенно создает «тень», негативную энергию личности, которая может

проявиться внезапно. Я разозлил вас, и вам захотелось ударить меня по лицу. Осознавая это побуждение, вы можете решить, что его не следует превращать в действие. Это сознательное сдерживание. Но вы можете отрицать само побуждение, настаивая на том, что у такого замечательного человека, как вы, не может возникнуть подобных желаний. Это бессознательное подавление. Те чувства, которые вы подавляете, не исчезают, но замыкаясь в бессознательном, могут стать одной из причин вашего отвращения к самому себе, могут привести к язве или другим подобным симптомам, или же они могут побудить вас спроецировать вашу собственную враждебность на других. «Чем больше человек подавляет свою тень, тем плотнее и чернее она становится», — говорит Морено. И как пишет Солженицын: «Молча о пороке, вгоняя его в туловище, чтобы только не выпер наружу, — мы сеем его, и он еще тысячекратно взойдет в будущем»¹⁹.

Именно перспектива глубинной психологии, и особенно теории Юнга, наиболее многообещающи для понимания сущности Дьявола. Психическое развитие, по Юнгу, это процесс индивидуализации. В начале человек имеет лишь хаотическое, недифференцированное представление о самом себе. По мере его развития, добрая и злая стороны в нем отделяются друг от друга. Обычно человек подавляет в себе зло, в результате чего тень в его подсознании разрастается. Если механизмы подавления слишком сильны, то тень эта может достигнуть чудовищных размеров и, переполнив его, внезапно прорваться наружу. Здоровые люди проходят третью ступень развития, ступень интеграции, на которой добрая и злая стороны получают признание и объединяются на уровне сознания²⁰.

По аналогии с трехступенчатым развитием человеческой психики может быть представлено развитие человеческого восприятия Бога. Иными словами, сначала Бог может казаться совершенно недифференцированным. На второй стадии благой Господь полностью отделяется от злого Дьявола; Дьявол изгнан и подавлен. Но на третьей стадии, которая в истории восприятия Бога еще не достигнута, должна произойти интеграция Господа и Дьявола. В «Семи проповедях к мертвым» Юнг выражает свою уверенность в таком развитии божества: «Абраксас молвил то священное и проклятое слово, которое одновременно было и жизнью и смертью. Тем же словом и деянием Абраксас породил истину и ложь, добро и зло, свет и тьму. Поэтому Абраксас ужасен»²¹.

Исследование Дьявола свидетельствует о том, что исторически он является проявлением божественного, частью божества. *Sine diabolo nullus Deus* (Без дьявола Бог — никто). Но с точки зрения морали все его поступки должны быть совершенно отвергнуты. Этот парадокс может быть разрешен только одним способом: интегрированное зло будет обезврежено и подчинено контролю; но для такой интеграции необходимо полностью признать и понять зло. Часть божества, называемая нами Дьяволом, будет выведена из оппозиции и хаоса, будет упорядочена и подчинена контролю, но не *подавлением*, которое только способствует разрастанию тени в подсознании, а *сдерживанием* тех элементов зла, которые мы обнаруживаем в самих себе²².

Древние, но распространенные до сих пор представления о происхождении зла хорошо известны. Во многих христианских и буддийских учениях зло есть ничто, отсутствие добра. Согласно другому, христианскому истолкова-

нию, зло является следствием первородного греха и поэтому, в конечном счете, зло есть результат свободы воли. Иная, монистическая концепция утверждает, что видимое зло — это лишь часть некоего великого блага, которое остается недоступным восприятию несчастных смертных. Дуализм постулирует два противоположных принципа, добра и зла, приписывая зло воле порочного духа.

Как и почему зло персонифицировано? Наиболее общий ответ таков: зло персонифицировано, поскольку мы воспринимаем его как навязанное нам извне умышленное злодеяние. Не удивительно, что при виде ужасов двадцатого века вера в Дьявола быстро возрождается после долгого периода упадка. Исследование, законченное в 1974 году, показало, что в Соединенных Штатах количество людей, верящих в существование Дьявола, выросло с 1965 года с 37% до 48%, причем еще 20% опрошенных считают существование Дьявола вероятным²³. Считают ли Дьявола сверхъестественным существом, воспринимают ли его как возникающую в нашем подсознании неконтролируемую силу или как общее свойство человеческой природы — все это не так важно, как сама сущность данного представления, которая состоит в том, что мы напуганы чуждыми и враждебными силами. «Зло ужасающе реально для каждого человека, — писал Юнг, — если вы считаете реальностью сам принцип зла, вы точно так же можете называть его Дьяволом»²⁴. Я сразу должен разъяснить терминологические затруднения. Не следует отождествлять Дьявола исключительно с иудео-христианским Сатаной. Сатана — это не сам Дьявол, а лишь одно из его проявлений. Точно так же, иудео-христианский Яхве, с исторической точки зрения, является лишь одним из проявлений Высшего Божества. Во избежание недоразуме-

ний, для Высшего Божества я использую термин «Бог», а термином «бог» обозначаю меньших божеств. Я избегаю употреблять термин «Божество» ввиду его неизбежной ассоциации с Яхве. «Дьяволом», в отличие от Сатаны, я называю персонификации зла в различных культурах. Для удобства я использую также местоимение «он», как по отношению к Богу, так и по отношению к Дьяволу, но каждого из них не следует при этом ограничивать только мужским родом.

Дьявол — это гипостазирование, апофеоз и объективация враждебной силы, или враждебных сил, воспринимаемых нами как внешние по отношению к нашему сознанию. Эти силы, над которыми наше сознание, по видимому, не имеет контроля, внушают религиозный трепет, испуг, страх и ужас. Дьявол является таким же проявлением религиозного чувства, как и боги. В самом деле, переживания, связанные с Дьяволом, возбуждают по меньшей мере столь же сильные эмоции, как и переживания, связанные с благом Богом. «Зло является наиболее значимым опытом сакрального»²⁵. Но в отличие от иудео-христианского Бога (в той его интерпретации, которая получила развитие), Дьявол олицетворяет собой умышленную деструктивность. Иногда такую же жестокость приписывают и Высшему Божеству или другим небесным богам; иногда ею наделяют низших, хтонических божеств; иногда зло считается действием меньших духов. Четвертый Латеранский Собор 1215 года различает *diabolus et alii daemones*: Дьявола и других демонов. Такие различия иногда оказываются уместными, но не они сыграли главную роль в развитии персонификации абсолютного зла²⁶. Эту персонификацию я называю Дьяволом, несмотря на то, что в различные времена и у разных народов его

имя, род и число изменялись. Я рассматриваю все основные роли Дьявола, которые различаются, хотя и связаны между собой: он источник и начало зла, и в нем же сама сущность зла. Зная о том, как люди определяли зло и объясняли его происхождение, можно понять, как они представляли себе Дьявола.

Поэтому Дьявол — это не просто причудливая фигура или устаревший персонаж, но огромная сила, постоянно действующая в человеческой душе или над ней. Быть может, возросший интерес к Дьяволу, вера в его существование свидетельствуют о том, что сегодня усиливается восприятие реальности зла. «Глубоко религиозный протест некоторых представителей молодежи против всего, что они считают нравственными преступлениями взрослого общества, основан на их внутреннем убеждении в том, что зло не только существует, но весь мир исполнен грехом. Что дает вам право обвинять человека в злодеянии, кроме вашей уверенности в том, что он ответственен за совершенное им зло?»²⁷. Дьявол по-прежнему живет в страданиях современного мира. И когда закончится это зло, будут совершаться все новые и новые злодеяния. И каждое бессмысленное причинение боли само по себе абсолютно, каждое требует нашего внимания. Раскрывая принцип, находящийся за спиной этих злодейств, лучше узнавая Дьявола, мы сможем понять то зло, которое угрожает индивидуально каждому из нас, понять его, чтобы с ним бороться.

Я преднамеренно старался избежать коварных сложностей моральной философии. Рационализации ни к чему не приводят. Возможно, даже сам Дьявол убеждает себя в том, что он творит добро.

Глава II

В ПОИСКАХ ДЬЯВОЛА

*Но я так и не сумел связать
научную гипотезу с той пустотой,
которую простирает передо мной Иегова.*

Алекс Лунд в «Жди до вечера»

Генриетты Букмастер

Итак, Дьявол — это персонификация зла¹. Но что это означает? Кто (или что) есть Дьявол на самом деле? Для правильного ответа на этот вопрос необходимо сначала прояснить цель и методологию исследования. Серьезных исторических исследований о Дьяволе, учитывая важность данной темы, очень немного. Добросовестная работа Густава Роскоффа была написана более ста лет назад; из современных исследований наибольшую ценность имеют «Дьявол, демонология и колдовство» Генри Ансгара Келли, «Дьявол» Ричарда Вудса и «Вера в дьявола» Герберта Гаага. Моя собственная книга о Дьяволе — это исследование его истории, а не психологии, антропологии или теологии.

Так что же такое Дьявол на самом деле? Это можно сравнить с таким вопросом: «Что такое на самом деле искусство?» Задавая подобные вопросы, нельзя добиться окончательного ответа. На вопрос «Что такое искусство?» вы можете ответить по-разному. Вы можете вообще от-

казаться от определения искусства. Вы можете дать его относительное определение: для каждого человека искусством является то, что он сам считает искусством. Или можете попытаться получить искомое определение при помощи лингвистического анализа. Я же предлагаю использовать метод истории концептов, который имеет своей целью поиск исторической истины.

Что есть истина? Философы до сих пор продолжают древний эпистемологический спор о том, можем ли мы обладать знанием самих по себе вещей, объективной истиной. Быть может, спор этот никогда не завершится. Между тем, не следует ли нам больше заботиться о понимании, чем о метафизической истине? Понимание — это не количественное увеличение внешней информации, но усвоение знания или его интеграция в нашем человеческом опыте. Познай себя — ибо если ты не знаешь самого себя, ты ничего не сможешь узнать. Дьявол побежден только тогда, когда он понят нами, когда он интегрирован в нашем индивидуальном опыте.

В этой жизни, разумеется, нельзя достигнуть такой очевидности, которая оказалась бы выше уровня тавтологий. Но если знание воспринимается нами как интеграция и понимание, то такого знания мы можем достигнуть при помощи различных структур мысли или углов зрения. Каждая структура мысли (или система истины) является тем инструментом, который позволяет нам понимать и интегрировать мир. Все системы истины ненадежны, все они подвержены критике, изменению и отрицанию. Существует множество представлений о реальности и множество систем истины. Многообразие систем обеспечивает широкое и полноценное видение мира.

Такое отношение к истине означает отрицание любого редукционизма. Нет единственной системы, но существует

множество систем. Ни одна из систем истины не может исчерпать все знание о предмете. В опыте человечества были системы, заявлявшие о своей универсальности. Но все подобные заявления, включая претензии современного сциентизма, обманчивы. Ни одна из систем не абсолютна. И в самом деле, как недавно было показано на примере развития науки Томасом Куном, Стивеном Тулминым и Юном Гудфильдом, каждая система преобразуется и изменяется со временем². Сегодня сосуществуют такие системы, как наука, миф, поэзия, математика, история, и каждая из них является субуниверсумом, множественной реальностью. Запираться в какой-либо одной из этих систем значит не видеть беспокойного, но прекрасного в своей сложности буйства реальности³. Что же касается вопроса о том, какая из систем истины «лучше», то на самом деле здесь возможен лишь один ответ: лучшая из систем та, которая наиболее открыта и предоставляет наибольшую свободу выбора. Используемый мной метод позволяет объединить множество подходов к пониманию зла в рамках одной, действительно истинной системы: исторической.

Сколько существует систем истины, столько и соответствующих им методов. Метод — это способ понимания внутри системы истины. Например, есть несколько различных методов постижения истории. Одни методы лучше подходят для понимания общего, другие же лучше применять при решении частных проблем.

История имеет следующие характеристики: I. Она стремится к осмыслению индивидуальной реальности данной личности или события, пытается воспринимать личность или событие такими, какими они были/есть в жизни. История не отвергает исследование классов и социальных движений (на самом деле она содержит в себе и исполь-

зует такие исследования), но ее целью всегда остается понимание индивидуального. В этом смысле история трансцендентна, почти религиозна. С ее помощью мы встречаемся с людьми прошлого почти так же, как с нашими современниками, как с живыми существами, со свойственными им надеждами и страхами, мыслями и чувствами и с теми возможностями, которые открыты перед ними. История рассматривает свершившееся действие не так, словно оно было неизменным элементом, предназначенным для использования в навеки predetermined структуре. Признавая, что индивидуум обладает сложным комплексом амбивалентных мыслей и чувств, историк пытается вместе с ним понять, почему был свершен тот или иной выбор. Для истории всегда интересен живой разум. II. История проектирует динамическую, а не статическую систему. Она изучает изменения, происходящие с течением времени. Поэтому историк, в отличие от социолога, должен излагать свои мысли в повествовательной форме. Историк всегда объясняет событие S тем, что оно произошло из A при условии B^4 . III. История никогда не бывает безличной. Она всегда «человечна», поскольку ставит важные для данной человеческой ситуации и для самого историка вопросы. История больше, чем игра, это жизнь историка. Помимо всего прочего, история стремится к интеграции мысли и чувства, сознательного и бессознательного, к сочетанию различных порядков и модусов мышления. Историческое «понимание — это интеграция, а не реконструкция ... Событие понимания изменяет человека, то есть интерпретатор действительно *узнает* нечто и не остается неизменно тем же самым... [таким образом] в феномене понимания прошлое может иметь по-настоящему убедительную силу»⁵. IV. История иро-



Рис. 3. Алхимический андрогин. Германия, XV век. Некоторые современные психологи и мифографы считают, что классическая алхимия достигла весьма глубокого и утонченного понимания разума. На этом алхимическом рисунке представлена ментальная интеграция, соединение противоположностей. Фигура андрогина стоит на уроборосе, который символизирует совпадение конца и начала. С разрешения Germanisches Nationalmuseum, Нюрнберг.

нична: она дистанцирует исследователя от той культуры, в которой живет он сам, позволяя ему расширить спектр своих возможностей и интегрировать идеи прошлого в настоящее. V. История нравственна: благодаря ей мы осознаем, что наши обязательства перед другими людьми не исчезают после их смерти. Наш долг перед жертвами Вьетнама, Дахау, даже Ашшурнасирапала II не уменьшается в случае дистанции в десять тысяч миль или три тысячи лет.

Таковы, в моем понимании, общие характеристики исторической мысли. В этих пунктах намечены методологические установки. Используемый мной метод можно назвать историей концептов. Я уверен в том, что этот метод обеспечивает последовательное понимание Дьявола. Кроме того, этот метод более ценен, чем многие другие, поскольку он содержит в себе и интегрирует истины мифа, теологии, литературы и искусства, и, следовательно, превосходит их. Этот метод рассматривает концепт, «прошедший в течение долгих периодов времени необходимую последовательность разворачивающихся, самореализующихся ступеней развития»⁶.

В последнее время в истории религии доминировал ряд неисторических методов. Религиозные представления часто интерпретировались в терминах сравнительного религиоведения или типологии, архетипов Юнга, феноменологии или структурализма. Альтернативой этим неисторическим идеям стали функционализм и даже социология знания. Предлагаемый мной метод истории концептов использует достижения социологии и типологии, а также прежней традиции истории идей⁷. Но мой метод независим и отличается от них. История концептов имеет двойственную цель: объяснить развитие концептов и понять (даже «определить») сами концепты. Этот метод

предполагает реальность и важность самих по себе концептов: по выражению Эпиктета, не события беспокоят умы людей, но суждения об этих событиях. История концептов подобна традиционной истории идей, но отличается от нее по двум пунктам. Во-первых, история концептов опирается на социальную историю, соглашаясь с утверждением Маннгейма о том, что знание всегда обусловлено определенной позицией. Направление развития концептов частично детерминировано социальными условиями. Второе, наиболее важное отличие состоит в том, что история концептов стремится к сочетанию «высшего» и «низшего» уровней мышления, теологии и философии, мифа и искусства, результатов сознательной и бессознательной деятельности. Например, нельзя выводить общую концепцию Дьявола во Франции тринадцатого века на основании только теологических рассуждений или только популярных легенд. Поэтому, признавая различие между ними, следует сопоставить их друг с другом. Концепт, следовательно, отличается от идеи тем, что он (1) имеет более широкое социальное и культурное основание и (2) содержит в себе не только рациональный, но и более глубокие психологические уровни⁸.

Что такое концепт? В отличие от платоновской идеи, концепт *не* метафизичен, *не* объективен и *не* субстанциален. Быть может, есть, а может быть, и нет объективной реальности, соответствующей концепту Дьявола. Если такая реальность существует, ее невозможно познать. Даже если кто-либо рассказывает о своем непосредственном наблюдении Дьявола (как Лютер увидел его затаившимся в углу), то восприятие этого видения и сообщение о нем другим обусловлено собственными психологическими и социальными установками визионера. Я не собираюсь

вдаваться в метафизические рассуждения о Дьяволе или говорить о том, каков он «в реальности», вне человеческих представлений о нем. Часто, ради простоты изложения, я буду говорить об изменении или развитии Дьявола. Но я имею в виду не Дьявола с точки зрения вечности, а представление о нем в человеческом сознании.

Я утверждаю, что Дьявол реален, но при этом я не намерен судить о метафизической реальности такого существа. «Реальность — это не данный факт, но некая конструкция. ... Если люди считают свои состояния реальными, то это приводит к реальным последствиям»⁹. В определенный момент я скажу, что Дьявол *есть* концепт Дьявола. Но я не стану настаивать на том, что Дьявол — это *не более чем* концепт. Может быть, он есть, может быть, его нет. Мы можем знать только о реальности феноменов, ментальных конструктов, и это знание является надежным знанием. Феномен Дьявола реален, следовательно, реален Дьявол.

Таким образом, концепт — это то, что думали о нем люди. Искусство — это то, что думали об искусстве. Демократия — то, что думали о демократии. Дьявол — это то, что думали о Дьяволе. Но если понятие концепта будет охватывать *все*, что когда-либо думали по данному поводу, то такая конструкция может оказаться непоследовательной, хаотичной и бесполезной для понимания. Поэтому наше определение должно быть усовершенствовано. Концепт заключается в *традиции* представлений. В нее не входят эксцентрические положения, которые возникают из общих представлений и не развивают их, положения, которые никогда не получают какого-либо общественного признания. Если вы описываете кошку как толстокожее крылатое животное, то эта ваша идея бесполезна для изу-



Рис. 4. Голова Диониса. Римская копия с эллинистического оригинала. Двойственность этого божества выражается не только в соединении в нем любви и жестокости. Сочетание прекраснейших мужских и женских черт подчеркивает андрогинную сущность бога. С разрешения Британского музея.

чения кошек. Имеют значение только те идеи, которые получили достаточное общественное признание либо в то время, когда они были высказаны, либо позднее. Такие идеи создают традицию и, несмотря на то, что она имеет несколько вариантов и окружена многими спорами и возражениями, этой традиции можно следовать и можно ее обсуждать, по крайней мере в общих чертах. Дьявол — это то же, что и его концепт, а его концепт раскрывается в традиции представлений о нем.

Остаются еще два фундаментальных вопроса: как определены концепты и каким образом они сформированы? Как описать концепт? Существует некий спектр концептов: от наиболее конкретных и легко определяемых до самых абстрактных и с меньшей легкостью поддающихся определению. В этом спектре мы можем, например, поместить такие концепты: кошка, Панама, Дьявол и демократия. *Кошка* — конкретное понятие, по поводу которого согласны все здравомыслящие мужчины и женщины. *Панама* — это абстракция, но абстракция достаточно своеобразная, чтобы обеспечить значительное согласие мнений о ней. *Дьявол* — отчасти конкретный и отчасти абстрактный концепт. Мнения по поводу Дьявола различаются, но это сложное понятие можно определить исторически. *Демократия* — это абстракция, по поводу которой существуют серьезные разногласия. Этот концепт имеет весьма смутные границы, и я не знаю, возможно ли определить концепт демократии.

Итак, с точки зрения истории концептов, Дьявол существует (поскольку существует концепт Дьявола). Есть также «кошка» (концепт кошки), но «кошка» существует несколько в иной степени или иным способом, чем «Дьявол». Подавляющее большинство людей имели непосред-

ственное восприятие кошки и значительное большинство здравомыслящих мужчин и женщин были и остаются весьма единодушны относительно того, что такое кошка. Но представления о Дьяволе обычно не так непосредственны, как в случае Лютера с его чернильницей. У здравомыслящих мужчин и женщин нет и никогда не было хотя бы приблизительного единодушия по поводу того, что такое Дьявол. Поэтому концепт кошки доступен большему числу систем истины, чем Дьявол: есть больше способов «содрать кожу» с кошки, чем с Дьявола. Наука, например, может изучать кошек, но не может изучать Дьяволов.

Следовательно, есть особый смысл в историческом исследовании таких сложных концептов, как понятие Дьявола. Что такое кошка, можно определить другими, более точными способами. Но не существует лучшего способа определить, что такое Дьявол. История концептов объединяет теологию и философию, мифологию и искусство, литературу и народные сказания о Дьяволе. В ней используются множество углов зрения. Следовательно, истина о Дьяволе, увиденная историей концептов, имеет силу не только в рамках метода истории концептов, но превосходит его. Таким образом, истина о Дьяволе, установленная историей концептов, является наилучшим способом приблизиться к пониманию Дьявола. Мы можем знать не самого Дьявола, но только человеческие представления о нем. Это не ослабляет наш ужас: «в своем собственном обликии Бес менее отвратителен, чем когда он свирепствует в человеческом сердце»¹⁰.

Подведем итог сказанному: (1) Не существует объективного определения Дьявола. (2) Дьявол может быть определен исторически. (3) Историческое определение Дьявола может быть получено при рассмотрении эксис-

тенциальных определений зла. (4) Дьявол является персонификацией чего-либо, воспринимаемого в социуме как зло. (5) Концепт Дьявола состоит в традиции (или традициях) представлений об этой персонификации.

Но каким образом концепт сформирован? Как возник концепт Дьявола? Каждый человек сталкивается в своей жизни с манифестациями могущественных деструктивных сил, проявляющимися как вне его, так и в нем самом. Человек ощущает их и соотносит со своим разумом. Этот процесс можно назвать восприятием. Каждый человек обладает высоким уровнем дифференцированности мозговой деятельности, структуры которой генетически детерминированы. Психика сообщает структуры возникающему в нем разуму. Эти универсальные наследственные образования конституируют структуру бессознательного. Эта структура одинакова у всех людей и у всех народов, хотя она модифицируется под воздействием индивидуального опыта и социальной среды. Таким образом, индивидуальные представления могут выражаться в символах, понятных для других людей.

Юнг и Леви-Стросс «попытались прояснить бессознательные структуры, на которых основана осознанная реальность»¹¹. Юнг называл эти структуры архетипами. В своих ранних работах он представлял архетипы как образы; позднее он определял их скорее как структуры. Юнг занимался прежде всего *содержанием* архетипов; Леви-Стросс больше интересовался *формой* структур. Поскольку содержание для меня сейчас важнее структуры, моя позиция ближе к глубинной психологии, чем к структурализму¹².

Основным элементом построения концепта является индивидуальное восприятие (*P*) единичного события (*e*).

Это восприятие обусловлено как внешним событием, так и внутренними структурами психической деятельности (s). Вы ударили меня по лицу — это внешнее событие. Но мое восприятие удара (и реакция на него) детерминированы структурами деятельности моего мозга: $s + e = P$.

В течение своей жизни человек приобретает богатый опыт восприятия зла, каждый подобный опыт обуславливается все тем же взаимодействием события и структуры. Кроме того, при каждом новом P учитываются все прежние восприятия (P_n). Каждое новое восприятие модифицируется и усиливается опытом предыдущих восприятий. Накопленный в течение многих лет опыт создает определенный запас или систему восприятий, на основании которого в уме человека возникает общая формула (F) зла: $P_n \rightarrow F$. Человек формулирует свое общее понимание зла в приемлемой для социального окружения и его собственной психики форме — в мифе, в поэзии, в живописи, в моральной теологии или в социологии.

Эти восприятия часто приводят к мысли о том, что зло обладает неким образцом или единством, а отсюда может возникнуть персонификация зла. Часто, особенно у современных людей, полагающихся на эмпирический опыт, полной персонификации не происходит. Но в большинстве сообществ зло персонифицировано полностью, поскольку оно воспринимается как приходящее извне и существующее за пределами сознательного разума. Персонификации зла, как правило, довольно смутные, спонтанно возникают в разуме человека; в процессе обмена опытом восприятия и его формулировками с другими людьми они становятся все более определенными.

Когда вы сообщаете свой опыт формулирования и восприятия другим людям, происходят взаимодействия, в

результате которых постепенно возникает некая констелляция формулировок, пространство общего согласия $F_n \rightarrow C, (C)$.

Разумеется, процесс образования констелляции не так прост, это не механическое взаимодействие. Постоянно возникают новые индивидуальные восприятия, поддерживая, таким образом, жизнеспособность всей констелляции. Процесс $s + e = P$ продолжается всегда, новые восприятия поступают непрерывно, и все время создаются новые или модифицированные формулировки. Далее, в процессе общения между людьми постоянно происходит взаимная модификация идей, в результате чего со временем появляются новые констелляции (C_n). Но если в какой-либо момент прекращается основной процесс $s + e = P$, и новые восприятия больше не возникают, то застывший концепт отмирает, поскольку для людей он уже не имеет никакого реального смысла. Подобное увядание смысла произошло, например, с «Империей» — концептом, действительно имевшим связь с индивидуальными восприятиями с момента своего возникновения до девятнадцатого и даже начала двадцатого века, но теперь потерявшего связь с живой мыслью (историки продолжают дискуссию о смысле «Империи», но само понятие сохраняется лишь в этом вторичном значении).

В течение некоторого периода времени констелляции формулировок создают традицию (T). $C_n \rightarrow T$. Но не все констелляции становятся частью традиции. Для того, чтобы включиться в традицию, констелляция должна соответствовать ей; то есть она не должна отрицать существующую традицию, но может расширять или модифицировать ее. Традиции постепенно устанавливают границы, за которые выносятся все идиосинкретические и эксцентрические

кие элементы. Сама по себе констелляция не может оказаться недостоверной, до тех пор пока она соответствует исходному восприятию, но если констелляция выходит за установленные традицией рамки, она остается изолированной и может оказаться забытой. Традиция со временем изменяется, развивается и расширяется; она открыта по направлению к пониманию, но ее границы по-прежнему определяются внутренней согласованностью.

Не следует интерпретировать традицию слишком узко. Пограничные элементы могут стимулировать ее развитие, подобно тому, как монофизитство и несторианство стимулировали развитие христианской доктрины. Например, история концепта Святого Духа может включать в себя как необычные теории некоторых мистиков и еретиков, так и более традиционные формулировки. Но все же для того, чтобы традиция оставалась последовательной, некоторые положения должны быть исключены из нее. Если, например, вы определяете «христианство» как моральное поведение, вне его зависимости от вероучения, то рамки традиции расширяются настолько, что сам концепт становится бессмысленным. Деструкция значения слова — серьезная вещь: считалось, что сам Сатана поставил перед собой задачу уничтожить истину (Ин. 8:44).

Традиция концепта имеет следующие характеристики: (1) Традиция сохраняет верность образу. Представления о Дьяволе всегда соответствуют исходному восприятию зла как индивидуального страдания. (2) Традиция развивается во времени. Сохраняя верность образу, она становится все более сложной, что часто приводит к удивительному богатству и разнообразию составляющих ее элементов. (3) Сначала традиция расширяет свои границы, охватывая широкое множество идей. (4) Затем ее

границы сжимаются, в них начинает выделяться некий центр. В период до Нового Завета концепция Дьявола имела весьма разнообразные мифологические, иконографические и теологические формулировки, затем эта традиция была очищена и выровнена резцом и молотом рациональной теологии. Но этот концепт по-прежнему жив и может приближаться к центру. (5) В конце концов он достигает центра одним из двух способов: (а) традиция вообще перестает соответствовать живым восприятиям, то есть перестает развиваться. В этом случае можно сказать, что традиция исчезла, как исчезло понятие «Империя». Или (б) традиция может достигнуть некоторого консенсуса, живого центра интеграции, как это случилось с понятиями «суверенитет» или «эпическая поэзия».

Как же достичь наилучшего понимания концепта в рамках данной «традиции»? Я полагаю, что концепт может быть понят наилучшим образом не в свете его источников, но в свете направления его движения в рамках традиции. В качестве известного всем примера возьмем христианство: я считаю, что истина христианства будет лучше всего раскрыта не исследованием его *источников*, а скорее наблюдением его развития в традиции. Такой подход противоречит тому предубеждению, которое в течение очень долгого времени господствовало не только в христианстве, но и во многих других религиозных учениях. Этому предубеждению была свойственна следующая генетическая ошибка: истинный смысл слова или идеи заключается в его первоначальном значении. Приведу слова Луи Дюпре: «Огромная популярность эволюционистских идей в биологии, социологии и философии девятнадцатого века оказала необычайное воздействие на изучение религии. В течение нескольких десятилетий без всякого сомнения



Рис. 5. Гюстав Моро. «Зевс и Семела», 1870 г. Смертная Семела, молившаяся о соединении с возлюбленным ей Зевсом, погибла при виде его божественного величия. Здесь *par excellence* представлен миф о двойственности божества: сияние божественной славы губительно для смертных. С разрешения Musée Gustave Moreau, Париж.

предполагалось, что истину религии следует искать исключительно в ее источниках. Таким образом, поиск определения принимал форму вопроса о возникновении — так, например, возник «вопрос об историчности Иисуса»¹³. Но «христианство», «конституция» или «Дьявол» были бы более понятны с точки зрения их движения во времени, то есть в их историческом развитии.

При изучения любой традиции, которая продолжает жить, но еще не достигла своего апогея, мы не должны предполагать, каким же окажется этот центр при ее завершении — узнать этого мы не сможем. Следовательно, мы не можем описывать живую традицию в терминах ее центра. Поэтому мы должны определять ее с точки зрения современного состояния ее развития. Можно попытаться предугадать, что в конечном итоге может стать центром традиции, но не следует слишком полагаться на такие догадки. Христианская традиция Дьявола, например, все еще может иметь одно из нескольких продолжений, включая следующие: (1) Дьявол может утратить реальность, то есть он перестанет быть индивидуально воспринимаемой персонификацией зла; (2) Дьявол может оказаться совершенно отделенным от благого Бога, что приведет к абсолютному дуализму; (3) в процессе интеграции (индивидуации) Дьявол может быть воссоединен с благом Богом.

Таким образом, концепт Дьявола определяется в терминах традиции представлений о нем. Существует несколько таких традиций, например, иудео-христианская или индуистско-буддийская. С исторической точки зрения, невозможно проследить развитие более чем одной традиции, ибо методология истории требует объяснять движение от *A* к *C* через *B*, а при недостаточном взаимодействии

между обществами такое объяснение невозможно. Поскольку персонификация зла получила наиболее полное развитие в иудео-христианской мысли, эта книга ограничивается исследованием западной традиции, а иные концепты лишь коротко рассмотрены в ней с целью сравнения¹⁴.

История концептов утверждает, что имеет значение сам по себе концепт, а не только его социальные функции. Этот метод признает важность социальной среды для формирования концепта, но самому концепту уделяет большее внимание, чем социуму. От истории идей история концептов отличается тем, что в ней рассматриваются как рациональные, так и мифологические формулировки концепта. Ценность мифа была восстановлена Юнгом, Элиаде, Леви-Строссом и другими в результате открытия бессознательного. Публикация в 1900 году «Толкования сновидений» Фрейда открыла возможность увидеть в мифах и снах выражение бессознательной жизни. Концепция архетипов Юнга и теория предсуществующих структур Леви-Стросса со всей определенностью показали устойчивую и неизменную структуру бессознательного. Структуры разума, согласно Леви-Строссу, гомологичны структурам мифа. Могут изменяться отдельные выражения бессознательного — индивидуальные сны или мифы, но если мы поймем эти мифы и сновидения, то сможем проникнуть в их внутренний смысл (Юнг) или структуру (Леви-Стросс). Такое понимание обеспечивает *Erlibnis* (переживание, непосредственный опыт) ушедшей цивилизации, исчезнувших концептов. История не проходит, вся история живет в настоящем, и не может быть никаких сомнений в ее «уместности».

Мифы являются продуктами бессознательного, очищенными и модифицированными сознанием. Поскольку сознание редко (если вообще когда-либо) отслеживает все проявления бессознательного, мифология составляет большую, чем рациональность, часть человеческого опыта. Как говорил Леви-Стросс, большинство человеческих мыслей не логичны, но аналогичны, и лучше всего мы понимаем человеческую культуру, когда понимаем ее по аналогии. Генри Фрэнкфорт писал, что «мифы являются продуктами воображения, но это не просто фантазия. Важно отличать настоящий миф от легенды, саги, басни или сказки ... Настоящий миф [говорит с] властным принуждением. В нем свершается откровение к “Тебе”. ... И это ни что иное, как тщательно подобранный покров для абстрактной мысли»¹⁵. Ричард Вудс также указывает в своей работе о Дьяволе: «Миф раскрывает символическую природу истины человеческого бытия. ... Таким образом, несмотря на то, что в мифах, на первый взгляд, нет буквальной или научной истины, они выражают еще более глубокую истину, сокрытую в недрах человеческого сознания. Точно так же, на мой взгляд, обстоит дело и с мифом о Дьяволе»¹⁶.

Миф способен трансцендировать рациональные категории, и это его свойство имеет огромное значение для понимания Дьявола. Для рационального мышления добро и зло кажутся взаимоисключающими категориями. «Миф же, с другой стороны, стремится соединить обе стороны единого, усматривая свет во тьме, добро во зле, порядок в беспорядке, и некоторый сорт высшего единства. Миф пытается воссоздать цельную картину»¹⁷. Поскольку мы признаем, что историческое исследование мифа переводит символические модусы мышления в когнитивные и, тем

самым, привносит в миф все проблемы, присущие историческому исследованию, мы можем сказать, что миф в большей степени, чем рациональное мышление, является тем материалом, из которого изначально формировался концепт Дьявола.

Представление о совпадении противоположностей, о двойственности божества встречается почти во всех мифологиях. Бог понимается в них как свет и тьма, как добро и зло. Манифестации такой божественной сущности также сочетают в себе противоположные начала, поскольку каждый бог или богиня обладает двойственной природой, или же эта двойственность выражается парами противоположных божеств. В мифологии принцип зла представлен как обратная сторона принципа добра, как тень Бога.

История концептов может обеспечить: (1) наилучшее из возможных определений Дьявола; (2) представление о концепте Дьявола изнутри, освещая, таким образом, человеческую психологию; (3) демонстрацию процесса развития мышления; (4) интеграцию теологических и философских формул с мифологией, искусством и поэзией; (5) связь с исторической социологией знания, типологией, глубинной психологией, феноменологией и традиционной историей идей; (6) человеческое и человеческое понимание проблемы страдания.

Теперь наше исследование подготовлено абстрактными рассуждениями. Абстракции, сами по себе в чем-то близкие злу, необходимы для того, чтобы оценить возможность раскрытия истины при помощи истории. Но представления о Дьяволе возникли в умах людей, которые некогда вели полноценную жизнь, и их персоны также требуют нашего внимания. Если походы Александра в

моем понимании — это не боль и жажда солдат, если идеи инквизиции для меня — это не истерзанное тело еретика, если эти страдания не кажутся мне моими собственными, или, другими словами, если нет у меня милосердия, то и мои мысли о зле пусты. Вся проблема зла, какой бы сложной она порой ни казалась, в сущности, заключается в словах Ивана Карамазова о маленькой девочке, призывающей Бога во тьме своего горя. Как сказал проповедник у Хоуторна: «Посмотрю вокруг себя, и увы! Черная Вуаль на каждом лице».

Глава III

ДЬЯВОЛ НА ВОСТОКЕ И ЗАПАДЕ

*Вещь, скверная не только для зрения,
но и для духа.*

Цицерон, «Филиппики» II 63

Западные представления о Дьяволе необходимо рассматривать в перспективе персонификации зла в иных культурах. Параллельные формулировки концепций Дьявола различных и весьма далеких друг от друга народов могут быть проявлением универсальных структур человеческого мышления или результатом неизвестных до сих пор процессов культурной диффузии. В любом случае их сходство поразительно. Поскольку окружающий мир иногда благосклонен, а иногда враждебен по отношению к человечеству, и поскольку человеческая природа также разъединена во вред себе самой, большинство народов, признающих идею божественного начала, считают это начало двойственным. Божество обладает двумя лицами: он есть совпадение противоположностей. Дуальная природа Бога может быть выражена теологически, в рациональных терминах или мифологически, в терминах преданий. В монотеизме Божество может быть представлено как воплощение двух противоположных тенденций в одной лич-

ности. В политеизме божественная природа проявляется во многих богах, но каждое индивидуальное божество также может иметь по «*Zwei Seelen Wohnen — ach — in meiner Brust*»¹. Или одни боги могут считаться добрыми, а другие — злыми. Двойственность божества отчетливо выражена в индуизме. Брахму называют «создателем и губителем всех людей». Он творит «наказание и милость, добро и жестокость, он исполнен дхармы и адхармы, истины и лжи»².

В древнейших индуистских текстах зло часто представлено как нечто данное и не имеющее объяснения. Позднейшие тексты предлагают разнообразные объяснения происхождения зла. В брахманах источником зла является изначальная двойственность Божества: «И боги, и демоны говорили правду; и те, и другие говорили ложь. Затем боги отказались от лжи, а демоны отказались от правды»³. Поскольку эти существа представляли собой различные аспекты божественной природы, то ответственность за добро и зло несет сам Бог. Иногда во всем мировом зле обвиняют злых духов; иногда зло считается результатом человеческой ошибки или недоразумения. Но Бог проявляется во всем, Бог есть все, и, в конечном счете, именно Он за все отвечает. «Зло является неотъемлемой частью Божества и от Него исходит»⁴.

Почему Бог творит зло? Почему Бог причиняет зло или допускает, чтобы оно свершилось? Любая попытка ответить на этот вопрос становится теодицеей, то есть оправданием отношения Божества к миру. Теодицеи, по природе своей, всегда оказываются неудовлетворительными, ибо в знойный день «эль лучше, чем Мильтон, может оправдать отношение Бога к человеку». Теодицеи могут быть теологическими либо мифологическими. В мифоло-

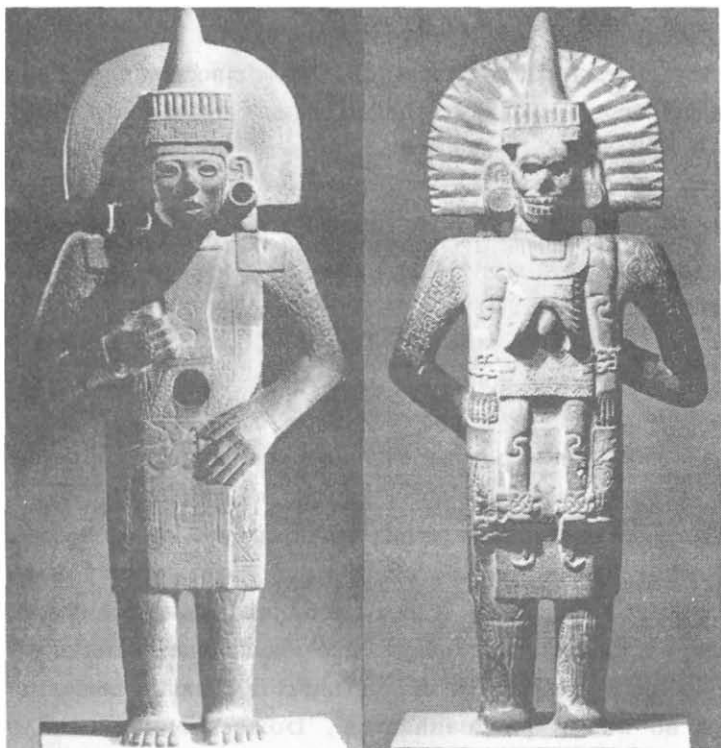


Рис. 6. Кетцалькоатль. Мексика, 900–1250 гг. Благожелательный бог, почитаемый как покровитель жизни и искусства, и в то же время — как бог смерти. Противоположные стороны этой скульптуры (она устанавливалась на открытом месте) изображают противоположные аспекты божественной природы. С разрешения Brooklyn Museum.

гических теодицеях неблагоприятные черты Божества часто персонифицируются, поэтому в них появляются боги или иные существа, подобные Дьяволу.

В мифе редко что-либо представлено как совершенное зло, ибо миф очень близок к бессознательному, а бессознательное по своей природе двойственно. То, что

приходит из бессознательного, изначально является представлением о собственном «я», которое воспринимается и как доброе, и как злое. Только рациональное, интеллектуальное сознание разделяет естественную двойственность добра и зла на абсолютно противоположные начала⁵. Миф сложен и двусмысленен. «Подобно тому, как символ не может содержать в себе всю сущность того, что он символизирует, так и увеличение числа символов вовсе не проясняет [миф], а скорее запутывает его. ... Множество мифологических концептов могут существовать ради какой-либо одной сущности»⁶.

Совпадение противоположностей в Боге, соединение в нем добра и зла часто воспринимается как необходимость. Изначально предполагается, что все сущее, добро и зло в равной степени, произошло от Бога. Но поскольку люди считают Бога благим и не желают приписывать ему зло, они постулируют оппозицию противоположных сил внутри самого Божества. Эта оппозиция постепенно выводится во вне и раздваивается⁷. Божественное начало по-прежнему считается источником зла, но теперь оно раздвоено (в буквальном и переносном смысле) на начало добра и начало зла, причем доброе начало обычно отождествляется с Высшим Божеством, а злое становится соперником Бога. Такие пары называют дублетами (дубликатами — «doublets»)*.

Иногда совпадение противоположностей выражается в понятии войны богов. Злыми часто оказываются те боги, которые были побеждены младшим поколением бо-

* «Дублет» — лингвистическое понятие, означающее этимологически тождественные слова, разошедшиеся фонетически, но существующие в одном языке. (*цифра* и *шифр* из арабск. *Sifr* «ноль») — Прим. ред.



Рис. 7. Асура Сумбха. Джайпур, XVIII в. Асуры, побежденные дэвами, стали демоническими существами. Гротескные фигуры Сумбхи и его последователей имеют рога, уши и лица животных; один из них несет трезубец. С разрешения Р. Лакшми, Бангалор.

жеств. Богов Греции и Рима христиане считали демонами, олимпийские боги превратили титанов в злых духов, тевтонские боги подчинили себе великанов. В индоиранской религии, на ранней ступени ее развития, существовали два вида богов: асуры (в Иране их называли «ахуры») и дэвы⁸. По иранской версии ахуры победили дэвов, и лидер их стал Высшим Божеством, Ахура Маздой — богом света, а иранские дэвы были причислены к злым духам и стали подданными Ахримана, правителя тьмы. Согласно индийской версии, дэвы победили асуров. С одной стороны, индийский вариант мифа приводит к противоположному результату, но, в сущности, в нем происходит то же самое:

одна группа божеств побеждена другой и низведена до положения злых духов.

Живущие в Андах индейцы коги считают, что «добро существует только потому, что действует зло; если бы зло исчезло, то не стало бы и добра. Коги стремятся все сводить к Юлуке, трансцендентному состоянию согласия»⁹. В западных религиях Бог и Дьявол стали почти абсолютными противоположностями, но представление о тесной связи между ними все же сохраняется в мифах многих народов: Бог и Дьявол сосуществуют и от начала времен действуют сообща; они являются братьями; или Бог творит Дьявола; или, даже в более тесной взаимосвязи, Бог порождает Дьявола, производит его из своей сущности.

Борьба между полярными противоположностями может выражаться в двойственной природе традиционных божеств. Великие индийские боги, Кали, Шива и Дурга, проявляют как доброжелательность, так и злобу, они способны творить и разрушать.

О двух лицах единого Бога рассказывается также в мифах о родственных божествах, которые враждебны по отношению друг к другу. Дублеты всегда противоположны; но на глубочайшем уровне они всегда оказываются одним и тем же существом: «Эти близнецы непрерывно боролись в агонизирующем чреве сознания», — говорит Стивенсон о своих Джекиле и Хайде. Дублеты являются проявлением доброй и злой сторон одной личности. Индейцы виннебаго считают, что солнце породило двух близнецов — послушное Тело и непокорный Обрубок. У ирокезов есть легенда о том, что дочь земли вынашивала двух мальчиков-близнецов, которые ссорились в ее чреве. Один из них родился обычным способом, другой же появился на свет из подмышки, убив при этом свою мать.



Рис. 8. Шива и его семья. Индия, 1790 г. В этом необычном «завтраке на траве» участвуют миролюбивый Шива и его супруга Парвати, на коленях у нее Сканды, рядом с Шивой — подобный слону Ганеша. Они поедают человеческую плоть и нанизывают на прут головы своих жертв. Божественное начало проявляется и в любви, и в жестокости: боги дают и боги отнимают. С разрешения Victoria and Albert Museum.



Рис. 9. Кали. Индия, XVIII век. Кали, богиня жизни и разрушения, танцующая на теле своего супруга, Шивы, благословляет животных и протягивает им пищу. С разрешения Victoria and Albert Museum.

Младшего зовут Кремень, он постоянно стремится разрушить все, что создает его старший брат¹⁰. Старший создает животных, а Кремень пытается подражать ему, и когда это ему не удастся, он в гневе убивает животных своего брата. Кремень создает скалы и горы, чтобы разрушить установленную его братом гармонию и простоту в общении между людьми¹¹. Такие двойники могут быть истолкованы как противоположные части божества, стремящиеся к единению и покою, или как единство противоположных космических принципов (инь и ян).

Совпадение противоположностей может быть представлено как сочетание мужского и женского начал. Андрогин, или божественная сизигия, соединение брата и сестры в одном теле, является символом совершенства: бородатая Афродита, перворожденный гермафродит; прекрасный Дионис; Шива, сочетающий в себе *йони* и *лингам*; Ометеотль майя — господин и госпожа — свет и тень. Андрогин — это совпадение противоположных полов. Но когда эти противоположности раздваиваются, раскалываются и поляризуются, возникает представление о конфликте между ними. Поэтому мужское и женское начала, инь и ян, в мифе могут вступить в соперничество между собой, и тогда женское начало может оказаться низшим или даже злым¹². Женщина сама по себе может иметь позитивные свойства. Она может быть прекрасной юной девушкой или матерью-кормилицей. Но она же может оказаться блудницей, ведьмой, колдуньей, зияющими устами смерти или могильным чревом*. В древней Мексике женские божества считались самыми жестокими: Тлакольтеутль, богиня порока и пожирательница экскрементов; Киуакоатль, с лицом наполовину красным, наполо-

* Игра слов «*a womb*» (чрево) — «*a tomb*» (могила) — Прим. пер.

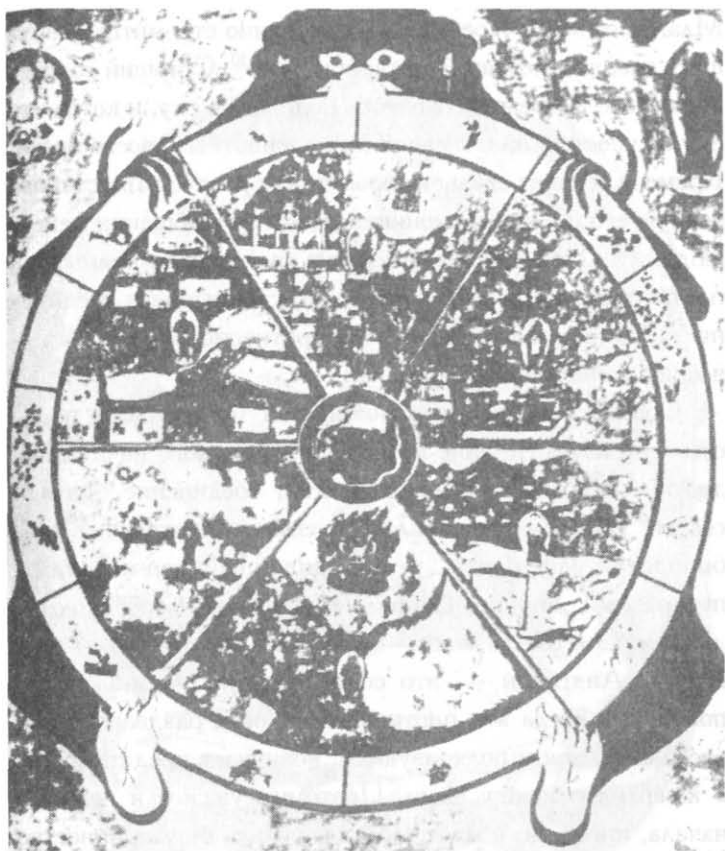


Рис. 10. Колесо становления, Тибет. XVIII век. Время творит и уничтожает. Черное чудовище сжимает в когтях цикл жизни и вгрызается в него своими клыками.

вину черным, бродит по ночам и вопит, предвещая несчастья и войны. Кали вскармливает и уничтожает; Артемида одновременно девственница, богиня плодородия и колдунья. Хикомекоатль, свирепая богиня-змея, но она же дарует людям цветы и пропитание. Коатлькуэ, луна, невеста солнца, мила и отвратительна, добра и жестока, западный

ветер и ураган, любовь и смерть. И все же, несмотря на то, что существует множество женских демонов и колдуний, само начало зла редко отождествляется с женщиной, и даже сам Дьявол, как правило, не имеет супруги. Причиной тому может быть предполагаемая неполноценность женщины, которая не позволяет отождествить ее с каким-либо из двух противоположных божественных начал.

Начало зла часто ассоциируется с преисподней, с царством хтонического. С одной стороны, подземный мир был символом плодородия, отчасти в силу того, что он ассоциировался с материнским чревом, но в большей степени из-за того, что из земли растут зерновые культуры и травы. Под землей также находят золото, серебро и другие ценные ископаемые. Но с другой стороны, подземный мир ассоциируется с погребением и смертью¹³. Там, в стране теней, в царстве тьмы, бродят духи умерших. В древней Мексике, как и в Риме, преисподняя считалась скорее местом успокоения мертвых, нежели местом наказания. Владыка подземного мира (Плутон, например) одновременно был богом плодородия и смерти, эта двойственность сохраняется в западной концепции Сатаны, который считается не только носителем зла и смерти, но ассоциируется также с сексуальностью и плодовитостью. Об этих его качествах свидетельствуют оргии ведьм и рога, с которыми часто изображают Дьявола.

Сама по себе смерть также двойственна. Один из самых жестоких индийских асуров — Намучи, могущественный противник Индры. Покровитель лжи, зла и ненависти, он является также богом смерти и тьмы, его имя означает «тот, кто не дает пройти». И все же, как говорит апостол Павел, если человек не умрет, то он и жить не будет. Смерть — это предпосылка для воскресения и вхожде-

ния в новую жизнь, и подземный мир является лишь временным пристанищем для восстающих из смерти божеств, таких, как Осирис или Персефона. Даже в тех религиях, в которых нет представления о воскресении, смерть все равно воспринимается как переход из этого мира к иной, более высокой реальности, на небеса, например. Урало-алтайские и многие африканские народы представляют смерть как уход наверх, в горы, к вершине дерева или лестницы, или как путешествие, в котором умерший присоединяется к небесному богу в его вечном благодатном царстве. Таким образом, бог смерти вовсе не обязательно является абсолютно ужасным существом: он грозен, но он может быть и милосердным. Он может вывести нас из мира иллюзии и боли к новому миру и к новой жизни.

Но несмотря на то, что владыка подземного мира в принципе может быть благожелательным или по крайней мере нейтральным, чаще всего, в силу того, что его образ ассоциируется с муками ада, он склонен к жестокости и злобе: такова историческая связь преисподней и Дьявола¹⁴. Зарево адского пламени, красноватый оттенок выжженной огнем земли, невыносимый жар солнца (в сочетании с цветом крови), по-видимому, были источником ассоциации красного цвета со злом, которая сохраняется и в современных представлениях о внешности Дьявола.

Темнота и черный цвет почти всегда ассоциируются со злом, в противоположность связи белого цвета и света с добром. Эта ассоциация характерна даже для черной Африки (хотя в Мозамбике известен демон по имени Музунгу Майя, «белый злодей»), так что негативное восприятие черного цвета является скорее причиной расизма, чем его следствием. Когда Шиву изображают черным, этот цвет символизирует злое начало в его природе; черный

цвет обычно имеет Кали, разрушительница. Потому вполне естественно, что черный цвет считается, как правило, цветом Дьявола, хотя довольно часто Дьявол также ассоциируется с красным¹⁵.

Чернота обладает обширным спектром негативных и вселяющих ужас ассоциаций. Прежде всего, это цвет ночи, когда ваши враги могут застать вас врасплох, когда на вас могут неожиданно напасть безымянные, бесформенные существа. Чернота — это цвет Космогонического Хаоса; с точки зрения происхождения сущего, это знак смерти и погребения, или амбивалентного чрева. И хотя бледность ассоциируется со смертью и, следовательно, она тоже связана со злом (в Средние века демоны и еретики часто были бледными), именно черный цвет считается цветом зла в столь удаленных друг от друга регионах, как Европа, Африка, Тибет и Сибирь. Недавно проведенные эксперименты свидетельствуют о том, что американские дети, независимо от их расовой принадлежности, имеют, по-видимому, предубеждение против черного цвета¹⁶. Черное часто ассоциируется с Западом, направлением заката солнца. С онтологической точки зрения, черный цвет — это небытие, ничто; в физическом смысле он подразумевает слепоту; в психологии он обозначает ужасную страну сновидений и бессознательного. Черный цвет связывают с ментальной депрессией, с ослаблением интеллектуальных способностей, с безверием и нравственным пороком. Он ассоциируется с грязью, ядом, болезнью. В древней Мексике это был цвет обсидианового оружия. Несколько лет назад один из кандидатов на пост мэра в большом городе по собственному опыту узнал, насколько сложно использовать слово «черный» в положительном смысле. Обращаясь к огромной толпе черных избирателей, он убеждал их в том, что

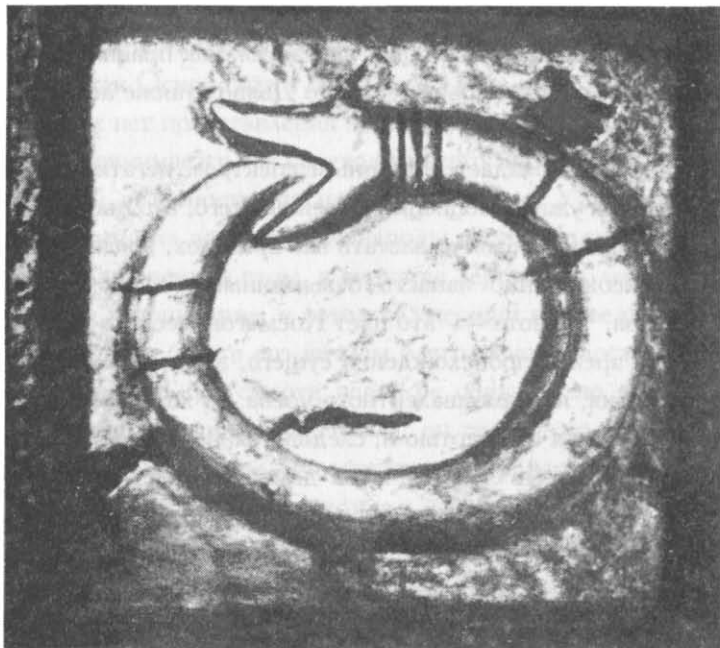


Рис. 11. Уроборос. Дворец короля Дагомеи Гезо, XIX век. Мифический символ двойственности, змея, пожирающая свой хвост, встречается во многих различных культурах. В змее сочетается мужское и женское, начало и конец, альфа и омега, свет и тьма, добро и зло; она символизирует нерасчлененное, хаотическое состояние, которое существовало прежде Космоса, то есть до разделения этих противоположных качеств. С разрешения Musée de l'homme, Париж

хотя его кожа белая, сердце у него такое же черное, как и у них! Гордо заявляя о черном цвете своей кожи, целая раса пытается сражаться с одним из древнейших и могущественнейших предрассудков человеческой психики.

Подобно преисподней, символика Хаоса имеет двойственные ассоциации с Дьяволом. Хаос, от греческого *χάος* (зиять), присутствует почти в каждой мифологии.

Хаос — это бесформенное, неопределенное и нерасчлененное первоначальное состояние, существующее в (или перед) началом мира. Его часто идентифицируют с первобытными водами, из которых, как предполагалось, возникла земля. «Сперва, — говорится в Ригведе, — была лишь тьма, окутанная тьмой. Все было лишь неосвещенной материей». И согласно Книге Бытия: «Земля была безвидна и пуста, и тьма над бездной» (Быт. 1:2). Этот зияющий Хаос, беспорядочная смесь (*massa confusa*) алхимиков, имеет одно положительное качество: в нем содержится творческая потенция, неудержимая мощь, без которой не существовало бы мира. Но есть в нем и отрицательный момент: для того, чтобы возникли боги и люди, необходимо преодолеть Хаос. Таким образом, Хаос может восприниматься как некое чудовище, например, Левиафан или Тиамат, которое должно быть побеждено. В мексиканских текстах, написанных на языке науатль, сообщается, что первобытный Хаос — это существо (женского рода), плававшее в бесформенных водах и пожиравшее своими бесчисленными ртами все, что могло поймать. Боги Кетцалькоатль и Тескатлипока одолели ее и разорвали пополам, и в мире, таким образом, появились отдельные части. Но она напрягала свои последние силы и скиталась по миру, требуя человеческих жертвоприношений, желая полакомится сердцами людей. Если чудовище побеждено, то может возникнуть Космос¹⁷. В конце времен Космос может вновь обратиться в Хаос: возврат к нему может казаться злом, поскольку он означает разрушение мира, или благом, поскольку он означает также возвращение или воссоздание первобытной творческой силы. Когда Шива исполняет танец Тандава, в котором проявляются и печаль, и радость, этим танцем



Рис. 12. Танцующий колдун. Палеолит, пещера Trois Frères, Арьеж, Франция. Это древнее изображение человека-зверя или человека, одетого зверем, вероятно, должно было гарантировать удачную охоту. Рога, ассоциировавшиеся с охотой и земледелием (с учетом фаллических и лунных образов), были общим символом потенции и плодородия.

С разрешения С. Г. Ф. Брэндона.

он уничтожает иллюзорный мир (*майю*) и объединяет мир с Брахманом. Многие ритуалы и доктрины имеют своей целью воссоздание Хаоса для высвобождения или приобретения творческой энергии. Таков фундаментальный смысл оргий и ритуальных празднеств, таких, например, как римские сатурналии и средневековые праздники дураков.

Хаос правит в начале и в конце мира¹⁸. Время творит все вещи, и оно же их поглощает. Его представляют в виде старика с серпом, атрибутом смерти. Свирепая Кали также символизирует время (ее имя образовано от *кала*, «время», в женском роде). В Тибете непостоянство времени представляется в виде черного чудовища, вцепившегося когтями и пожирающего колесо жизни.

Хаос часто представляют в виде змеи, змея или дракона. В племени даяки на Борнео считается, что мир свернут в круг, образованный водяной змеей, кусающей свой хвост. Первобытная змея или змей (уроборос), преследуя самого себя в бесконечном круге, представляет собой совпадение противоположностей, как инь и ян. Змей может исцелить человека или помочь ему; но змей же может его уничтожить. «Символика змеи весьма запутанна, но все подобные символы сгруппированы вокруг одной и той же центральной идеи: змея бессмертна, поскольку она возрождается непрерывно, следовательно, это сила луны, которая может одарить плодородием, знанием (то есть пророческим даром) и даже бессмертием»¹⁹. Змеи часто считаются атрибутами божеств и изображаются в виде полумесяца. Связь с луной позволяет ассоциировать змею с ночью, смертью, менструацией и плодородием (явная фалличность этого образа делает его символом плодородия). Отождествляемый со змеем Дьявол также приоб-

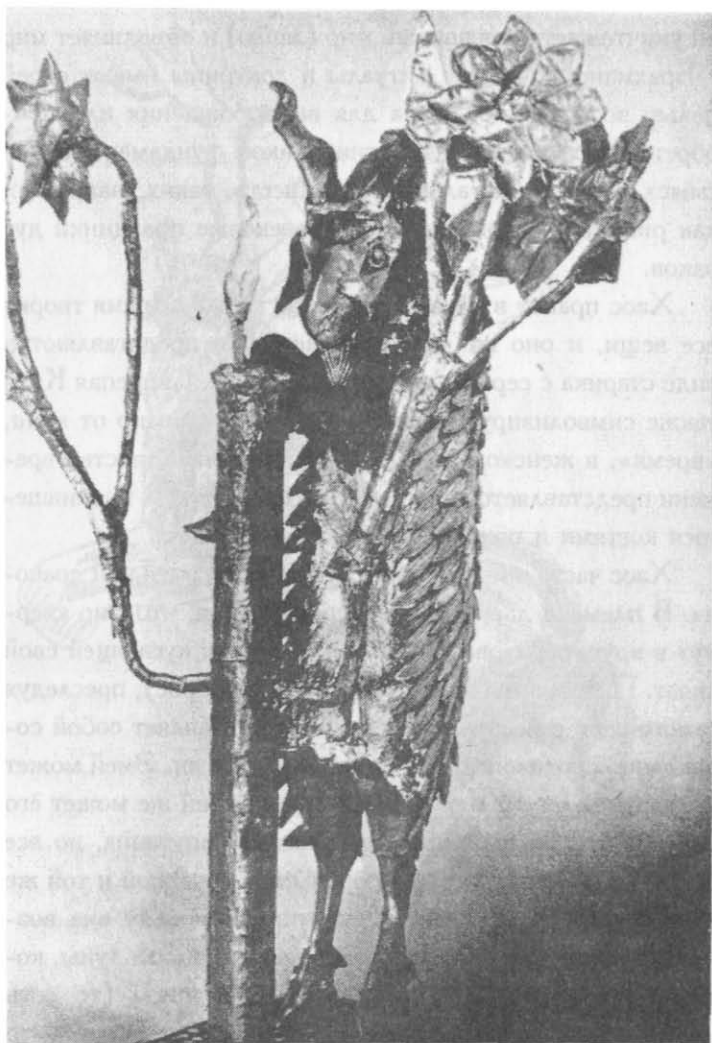


Рис. 13. Козел. Ур, третье тысячелетие до н. э. Эта древняя золотая статуэтка из Месопотамии свидетельствует о том, что звери считались опасными, но в то же время чудесными и могущественными существами. Позже эти черты приобретают важное значение в иконографии Дьявола. С разрешения Попечительского Совета Британского Музея.

ретают эти свойства и становится чудовищем, которое должно быть убито, чтобы порядок и жизнь освободились из его плена.

Несмотря на то, что в западной традиции рога обычно ассоциировались с Дьяволом, изначально они имели позитивный характер. Как правило, рога символизируют плодородие. Они отождествляются с молодой луной, которая обозначает плодородие и связывается с общей идеей роста, а также ассоциируется с менструальным циклом²⁰. Рога ассоциируются также с фаллическим образом змея и с мощью порождающей силы «бугристого быка, в летний зной, в свой великий добрый час ступающего в сладостные, приветливые травы»²¹. Шива может принимать форму как быка, так и *лингама*; быков как наиболее подходящих для манифестации этого бога животных клеймят трезубцем — знаком Шивы. Вишну и Кришна также изображают в виде быков, Посейдон ассоциируется с рогами, быком и трезубцем (столь древнее происхождение имеют рога и «вилы» привычных для нас демонов Хэллоуина). Истолченный рог считается возбуждающим средством, а обломленный рог, из которого может исходить порождающая сила, превращается в рог изобилия. Рога оленей и других диких животных свидетельствуют об удачной охоте. Кроме того, рога могут быть знаком чистой силы, и в этом смысле они отождествляются с лучами солнца: считалось, что когда Моисей спустился с горы Синай, он имел *керен*, то есть рога или лучи, исходявшие из его лба. Головной убор с рогами (например, средневековая корона, колпак Митры или митра епископа) свидетельствует о могуществе его обладателя. Для безопасности и защиты знаки рогов показывают рукой или закрепляют на стене или двери (сравните с традиционным использованием подковы).

Таким образом, рога Дьявола являются прежде всего знаком его могущества, но они также имеют негативное значение. Луна имеет рога, однако она символизирует не только плодородие, но и ночь, тьму, смерть и, следовательно, подземный мир. Рога животных напоминают о той опасности, которую представляют для человека некоторые звери, о враждебных мифических существах (например, об ужасном Минотавре) или о фундаментальном, чудесном и пугающем отличии животных от человека. Порошок из рога может быть ядом так же, как и противоядием или возбуждающим средством; рога могут означать супружескую измену, а не плодovitость (хотя в таком качестве данный символ, по-видимому, использовался лишь на Западе и только со времени Возрождения). В различных мифологиях рога появляются не только у Дьявола, но также у духов (враждебных, как правило). Рога Дьявола свидетельствуют не только о его могуществе, но и о его связи со смертью и подземным миром и с неконтрольной, деструктивной сексуальностью²².

Во многих сообществах, помимо самого начала зла, можно найти множество меньших духов, которые персонализируют специфические виды несчастий. Таковы духи зноя и холода, бесплодия, болезней и бурь. Иногда их считают духами или богами, иногда — манифестациями естественных деструктивных сил. Между ними, как правило, нет четкого различия, их действия неистовы и разрушительны, их непонятные и темные свойства внушают тот безотчетный страх, который греки называли «паническим», по имени бога Пана. Проникая в человеческое тело, они становятся причиной болезни; воздействуя на разум, провоцируют безумие. Соблазняя спящих, они являются в виде мужчин-инкубов или женщин-суккубов. Обычно они от-



Рис. 14. Буддийский ад, XVI век. Эмма-О, бог и судья преисподней, как чиновник, назначает страдания проклятым. Разноцветные демоны мучают осужденных при помощи различных орудий.

вратительны и безобразны, безобразие их наружности является внешним, видимым знаком безобразия их действий. Почти всегда они нападают на человека открыто и жестоко; но в нехристианских культурах они редко играют роль искустелей, приписываемую им в христианской традиции. В племени арунта считается, что «злые духи выби-



Рис. 15. Фараон Сети I с Сетом и Гором.

Египет, девятнадцатая династия.

Имя фараона свидетельствует о том, что он основал династию, при которой особенно почитался Сет. В данном случае Сет вместе с Гором (которого обычно считают заклятым врагом Сета) изливает на фараона поток анкхов — символов жизни.

рают человека, который оказался свободным в этот момент; они лишают его разума, так что он бежит как безумный и не может успокоиться ни днем, ни ночью»²³. Индуистские ракшасы являются врагами как для людей, так и для богов. В Японии считается, что естественный и сверхъестественный миры тесно переплетены между собой, поэтому люди, животные, растения, и даже неодушевленные предметы имеют своих духов. Эти духи, как правило, враждебны, и особенно злы могущественные и ужасные они. Обычно они рогаты и часто имеют три глаза; они могут быть как мужского, так и женского пола.

Восточные и западные демоны имеют одну любопытную функцию: подвергая проклятые души адским мучени-

ям, они вершат Божественное правосудие. Требуется двадцать четыре тысячи демонов, служителей японского Эмма-О, чтобы доставить несчастные души на божий суд. Как и на Западе, эти существа часто имеют гротескный вид и используют ужасные орудия пытки. Не всегда понятно, являются ли эти японские, китайские или западные демоны исполнителями наказания или заключенными, прокляты ли они и вынуждены страдать сами или они просто отмеряют страдания другим.

Более близок к персонификации зла злой дух Искуситель, появляющийся в некоторых развитых религиях. В буддийской мифологии Мара («смерть» или «жажда»), атрибутами которого считаются слепота, мрак, смерть и тьма, чьими дочерьми являются Желание, Беспокойство и Удовольствие, пытается помешать Гаутаме на его пути к просветлению, советуя ему вернуться к обычной индуистской практике добродетельной жизни; но, познав, что истинное благо заключается в выходе за пределы мира, Будда побеждает и изгоняет Мару²⁴. Тольтеки верили в то, что многие демоны искушали человека-бога Кетцалькоатля, предлагая ему вино и другие соблазны, чтобы отвратить его от пути долга. Мифы о первобытном отпадении от благодати распространены по всему миру, но это грехопадение обычно считается скорее результатом человеческой или божественной глупости, чем работы Искусителя²⁵.

Удивительный образ Трикстера, духа беспорядка и разрушителя границ, также имеет отношение к божественному, но невозможно отождествить его с принципом зла, поскольку его функции слишком неопределенны. Он чувствителен, ребячлив и глуп, иногда — отвратителен и жесток, но в то же время он смешон и беззаботен. Иногда в своем противостоянии богам, подобно Прометею, управ-

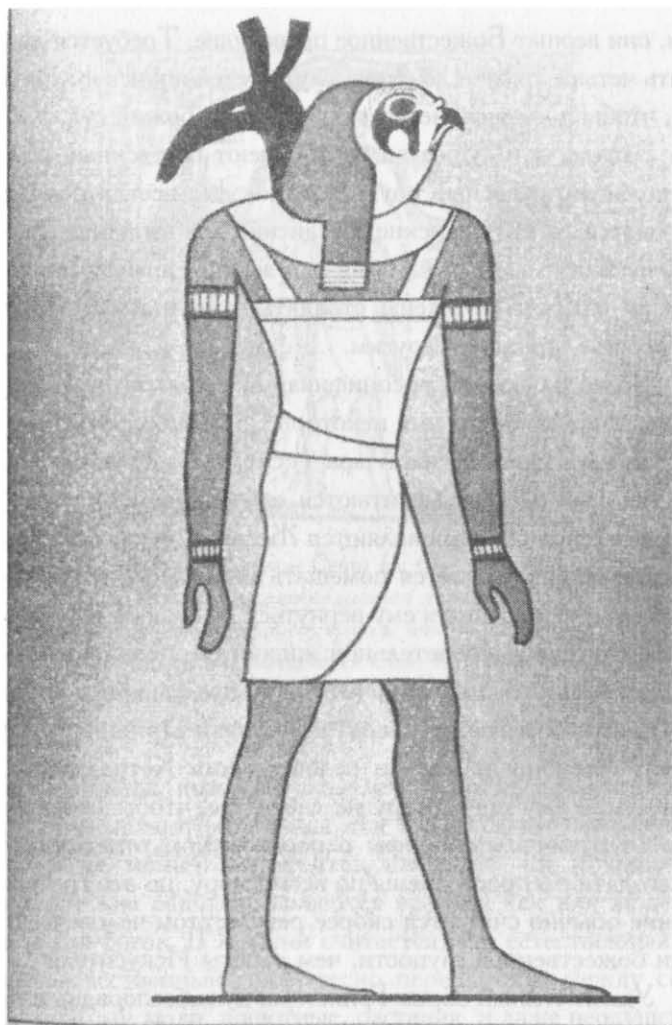


Рис. 16. Дуальное божество Гор-Сет. Египет. Гор и Сет являются двойниками, представляя две стороны божественного начала. Последователи этих богов часто оказывались антагонистами, но в некоторых местных культах Сет (на рисунке он смотрит в левую от нас сторону) был почитаем вместе с Гором как единый бог.

шему у богов огонь, он пытается творчески помочь людям. Основным свойством Трикстера является его стремление к беспорядку; и, как в мифе о Хаосе, нарушение порядка может высвободить творческую энергию или уничтожить установленные ценности²⁶.

Цивилизации Египта, Месопотамии и Ханаана непосредственно предшествовали греческой и еврейской культурам и поэтому оказывали — по крайней мере косвенно — влияние на формирование иудео-христианской концепции Дьявола. Все египетские божества являлись манифестациями Единого Бога. Такой политеистический монотеизм проявляется иногда в явной, иногда в скрытой форме. Бог и боги имеют двойственную природу: добро и зло, помощь и вред, все исходит от единого божественного начала. В египетской религии нет дуализма: в ней не существует единственного принципа зла. Египетский Космос является совпадением противоположностей, в нем постоянно манифестируются божественный порядок и гармония. Бог творит вселенную по своему желанию, но эта вселенная — не только творение, но и манифестация самого божества.

Вселенная — это не просто некая неодушевленная вещь; она жива, она исполнена пульсом божественной жизни. В мире, в котором все вещи свидетельствуют о величии Божества, злое начало не может существовать отдельно. Оно существует только как часть божественного континуума, живого Космоса. Смерть, болезнь, ложь, обман, все нарушения естественного порядка являются злом, и все же, в более глубоком смысле, они (как и в даосизме) оказываются элементом всеобщей гармонии, превосходящей и содержащий в себе порядок и беспорядок. «Я сделал каждого человека таким же, как и его ближние, — гово



Рис. 17. Исида. Египет, девятнадцатая династия. Рога и луна на голове богини означают могущество и плодородие. Исида держит систр, использовавшийся в процессиях ее служителей. Рога стали наиболее распространенным символом Дьявола.

рит Бог. — Я не разрешал людям совершать зло, [но] сердца их пренебрегли моими словами»²⁷. Совершая зло, человек нарушает *ма'ат*, упорядоченную, гармоничную справедливость Космоса. Только в одном египетском мифе есть намек на грехопадение: бог-солнце Ра сотворил справедливый мир, но люди замыслили зло, и Ра был вынужден наказать их²⁸. Зло является изолированным, индивидуальным актом, и, попадая в Туат, человек отвечает за свою земную жизнь. Расположение и природа этого места точно неизвестны, обычно его отождествляют с подземным миром. Черный бог с головой шакала Анпу (Анубис) взвешивает на весах душу умершего. Те, кто оказались праведными, удаляются в призрачного, но все же вечного существования; неправедные же, нарушавшие *ма'ат*, подвергаются мучениям, а затем они исчезают в пасти демонов или в пламени Ра. Его огонь дает жизнь миру, но оно же опалает и сжигает злодея, превращая его в бесплодную пустыню²⁹. «Демоны», которые терзают души умерших, на самом деле являются духами или богами и сами по себе не являются всецело злыми.

Египетские божества обладают двойственной природой, поскольку все они являются манифестациями всецелого Космоса: даже милосердный Осирис в ранних мифах иногда представлен как враг Ра, а Сет, божество обычно жестокое, может оказать помощь своим собственным слушателям. И сам фараон имеет противоположные моральные качества: «Этот благожелательный бог внушает всем народам такой же ужас, как Сехмет в год чумы. ... Он без конца воюет и не знает пощады. ... Добрый господин, изобильный в милости своей, он покоряет любовью»³⁰. Никто из египетских божеств никогда не



Рис. 18. Хатхор. Копия статуи эпохи двадцать шестой династии, 572—525 гг. до н.э. Хатхор, милостивая богиня-мать; рога свидетельствуют о ее могуществе; она охраняет укрывшегося под ее подбородком фараона Псамметиха. Но в иной своей манифестации она была свирепой богиней-львицей Сехмет.

становится олицетворением злого начала, но в одном боге, в Сете, деструктивные и дисгармоничные элементы более заметны, чем в других.

Миф о Сете, антагонисте небесного бога Гора (*hor* — «лик» или «небо»), столь же древний, как и «Тексты пирамид». Вражда Сета и Гора усиливалась со временем, наконец, в эллинистический период, Сет практически становится воплощением абсолютного зла. Некоторые ученые связывают возникновение этого мифа с политическими причинами: Гор — бог нижнего, северного Египта, а Сета почитали на юге, в верхнем Египте. Другие же полагают, что Сет и Гор (или Осирис в мифах) олицетворяют противоположные природные среды, Сет представляет сухую пустыню, а Гор или Осирис — черную плодородную землю долины. Египет является одной из немногих культур, в которых черный цвет не был цветом зла и ассоциировался с плодородной и животворной наносной почвой дельты Нила. Красноватый оттенок опаленных солнцем песков был цветом зла. Поскольку Сет ассоциировался с пустыней, его обычно представляли красным, считалось также, что ему некоторым образом принадлежат люди с красной кожей или рыжими волосами. Плутарх и Геродот упоминают о принесении в жертву красноголовых людей в Египте³¹. Сет обычно изображается в виде красного животного, называемого животным Сета, поскольку так и не удалось установить, к какому виду оно относится.

Каковы бы ни были политические и географические основания конфликта Гора и Сета, «для историка религии событие на авансцене является лишь отражением заднего плана»³². Только психологическая интерпретация проясняет смысл этого конфликта, который может быть представлен как разделение единства и стремление частей к

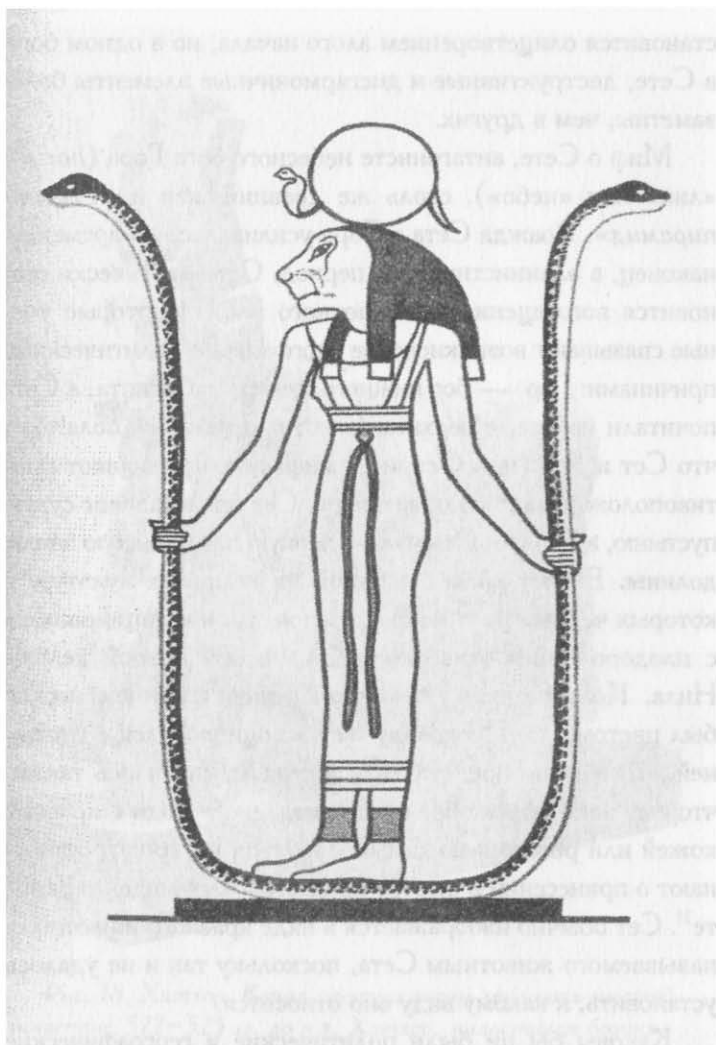


Рис. 19. Сехмет. Египет. Сехмет, богиня с головой львицы, в которой проявляется деструктивная сторона милостивой Хатхор, была послана Ра наказать людей за их грехи. Увлечись этим, она уничтожила почти весь род человеческий, прежде чем Ра смог сдержать ее ярость.

воссоединению. Сет и Гор Старший являются братьями. По другой версии, братьями являются Сет и Осирис, а Гор Младший, сын Осириса и Исиды — племянник Сета. Единородные божества в мифе почти всегда следует считать двойниками, частями единого существа. Сет, таким образом, является одной половиной божественной личности, вторая половина которой может быть представлена либо одним из Горов, либо Осирисом. В ранних династиях служение Сету сочеталось с поклонением Гору, их близнечную сущность иногда представляли в виде единого двухголового божества. Сет как *alter ego* Гора защищает небесных богов от зла и отвечает за спасение Ра от нападения злого змея Апопа.

Но когда двойничество Сета/Гора разделяется, между ними возникает вражда. Это нарушает *ма'ат*, а так как возникшая дисгармония является злом, она должна быть устранена. Гор, небесный бог, и Осирис, умирающий и воскресающий бог-спаситель, становятся очень популярными, в целом они олицетворяют «добро». Поскольку Сет является противоположностью своего «доброго» двойника, сам он должен быть в некоторой степени «злым». Поэтому его действия дисгармоничны: вместо того, чтобы стремиться к единению с Гором/Осирисом, он пытается уничтожить своего противника. Сет заманивает Осириса в большой сундук, запирает его и топит в Ниле, но Исида, супруга/сестра Осириса, находит тело и воскрешает мужа. Осирис должен был умереть, чтобы затем ожить и чтобы его воскрешение подало человечеству надежду. Таким образом, убийство Осириса Сетом было необходимым актом, но его поступок, как и затем предательство Иуды Искарота, не считается его заслугой.



Рис. 20. Божество. Рельеф Ашшурнасирапала, Ассирия, IX век до н.э. Крылья у ассирийцев считались знаком нуминозной силы. Этот символ затем перешел в иудео-христианскую иконографию небесных и падших ангелов. С разрешения Попечительского Совета Британского Музея.

Пока Осирис был мертв, Исида родила сына, Гора Младшего, который был зачат без соития (согласно иной версии мифа, Осирис породил его во время своей смерти). Теперь Гор Младший становится противником Сета, или, другими словами, он становится второй, «доброй» половиной божественного двойничества Гора/Сета. Сету не удастся умертвить младенца Гора, а когда Гор вырастет, он собирает огромное войско для борьбы со своим давним врагом. Наконец, они вдвоем сходятся в смертельной схватке и калечат друг друга. Гор кастрирует Сета, тем самым лишая его власти, но Сет также наносит увечье Гору: приняв облик черной свиньи, он вырывает у Гора глаз и прячет его³³.

Оба бога пострадали в результате кровавой битвы. Каждый из них потерял жизненно важный орган, это означает, что само сражение между ними было результатом божественной ошибки. Две стороны божественной природы должны не бороться друг с другом, а стремиться к гармонии, сосредоточению и единству. Сет попытался склонить Гора к содомии, но и это ему не удалось, поскольку он стремился к соединению неверным путем, путем насилия и нарушения *ма'ат*. Только при мирном сосредоточении и совпадении противоположностей, при возвращении к целостности и единству божественной природы может быть восстановлена сущность Гора/Сета (или Осириса/Сета). К сожалению, миф умалчивает о таком примирении.

Противоположность Гора и Сета воспринималось как серия противоположностей (небеса против земли, плодородие против бесплодия, жизнь против смерти, земля против преисподней), но никогда, по крайней мере до позднего периода, когда первоначальный вариант мифа был изме-

нен, явное зло не противопоставлялось явному добру. По отношению к добру и злу Сет находится где-то между Трикстером и Дьяволом.

Змей в египетской мифологии мог быть благожелательным существом, но один змей-божество, Апоп, считался противником Ра и врагом человечества. Богиня Хатхор также имеет неоднозначные свойства. Она считается богиней радости, женой Ра, любящей матерью и кормилицей Гора Младшего, кроме того, в облике божественной коровы она приносит молоко и охраняет мир. Позднее ее стали отождествлять с Исидой, матерью Гора Младшего; Исида и Хатхор являются богинями плодородия, их головы украшены символическим полумесяцем. Но Хатхор может также принять облик Сехмет, «могущественной». Эта богиня с головой львицы является испепеляющим оком Ра, отмщением богов за человеческие злодеяния. Ра сотворил людей счастливыми и добрыми, они пребывали в гармонии со своим создателем. Но люди воспротивились этому и сговорились против него, а затем в страхе бежали. «Тогда великий Ра сказал: “Смотрите, они убежали в пустыню, их сердца испугались того, что они сказали”. И слуги Ра сказали ему: “Пошли к ним свой глаз, чтобы он погубил их для тебя. ... Пусть он спустится к ним как Хатхор”. И тогда отправилась богиня [Хатхор] и истребила людей в пустыне». Хатхор/Сехмет ступает по человеческой крови и ликует при виде смерти. Сехмет становится богиней войны, сражений и жестокости. «Ради жизни твоей, — говорит она Ра, — я борюсь с людьми, и это радует мое сердце». Сехмет обуяла столь великая жажда крови, что это огорчило Ра, и чтобы предотвратить истребление самых последних представителей рода человеческого, он был вынужден прибегнуть к хитрости. Он

приказывает своим слугам принести красной краски и подмешать ее в семь тысяч кувшинов пива. Слуги вылили красное пиво на тропе Сехмет, та выпила его как кровь и, опьянев, прекратила уничтожение людей. Таков египетский вариант истории о грехопадении и последующем наказании человека. В Хатхор/Сехмет проявляется мстительная природа Божества³⁴.

Цивилизации Месопотамии и Сирии оказали значительно большее влияние на формирование западной концепции Дьявола, чем египетская культура. Шумерская цивилизация непосредственно предшествовала вавилонской и ассирийской культурам, которые имели прямые контакты с иудеями и ханаанитами. Ханаан, в свою очередь, испытал влияние Израиля и минойской цивилизации Крита, которая предшествовала микенской и эллинистической культурам. Истоки греческой и еврейской цивилизации могли иметь связь с общей северо-западной семитской (то есть сирийской) культурой; степень культурной диффузии между ними все еще не определена. Тем не менее, преемственность между шумеро-аккадской и ассирио-вавилонской религией не вызывает сомнений, что позволяет рассматривать их вместе. «Мифы Аккада (то есть Вавилонии и Ассирии) многое заимствуют от шумерских прототипов»³⁵.

Самым поразительным отличием религиозной мысли Месопотамии от египетской религии является наполненность страхом. Космос всегда претерпевал неожиданные потрясения, в нем постоянно нужно было восстанавливать порядок. В человеческом обществе царил еще больший беспорядок, чем в природе. В Месопотамии не возникало идеи божественного правителя, властвующего над неизменной в своей сущности вселенной. Здесь происходили



Рис. 21. Пазузу. Месопотамия, II тысячелетие до н.э. Демон Пазузу изображен с рогами, когтями, крыльями и мрачным лицом. Он считался господином сухого северного ветра, в нем проявляется деструктивная сила Божества. С разрешения музея Лувра.

частые миграции и смешения народов, вторжения и завоевания. Войны, угрожавшие людям истреблением, переселением или рабством, заставляли их жить в постоянном страхе. В результате непрерывных жесточайших войн условия жизни в Месопотамии, особенно в Ассирии, становились все хуже и хуже. Следуя своей имперской политике, Ашшурнасирпал II (883—859 гг. до н.э.) сжигал и грабил любой город, оказывавший ему сопротивление; впрочем, точно так же он поступал со многими городами, сдававшимися ему без боя. Он приказывал отрубать жителям руки и ноги и сваливать их мертвые или умирающие тела в огромную кучу, чтобы они истекали кровью и гнили на солнце. Разумеется, это не было бессмысленной жестокостью (злодейство часто обусловлено политической целесообразностью): Ашшурнасирпал придумал эту казнь как предостережение другим городам, и он не ошибся. Когда арамейский город Сура не оказал сопротивления и открыл ворота по его требованию, его жители были вознаграждены снисходительным отношением завоевателя. Ашшурнасирпал сжег город дотла, население увел в рабство, приказал отрубить ноги арамейским чиновникам, а правителя забрал в Ниневию, где с него живого публично содрали кожу.

Ни природа, ни общество в Месопотамии не были элементом божественного Космоса, частью всеобщего порядка вещей. Мир был совершенно отделен от божественной жизни, и непостижимые боги могли помогать человеку, городу или нации, оставлять их без внимания или просто пренебрегать ими. Уже в самых ранних шумерских поэмах возникает проблема теодицеи. В одной из поэм страдающий человек жалуется, что он должным образом поклонялся богам, но его враги все равно одержали победу

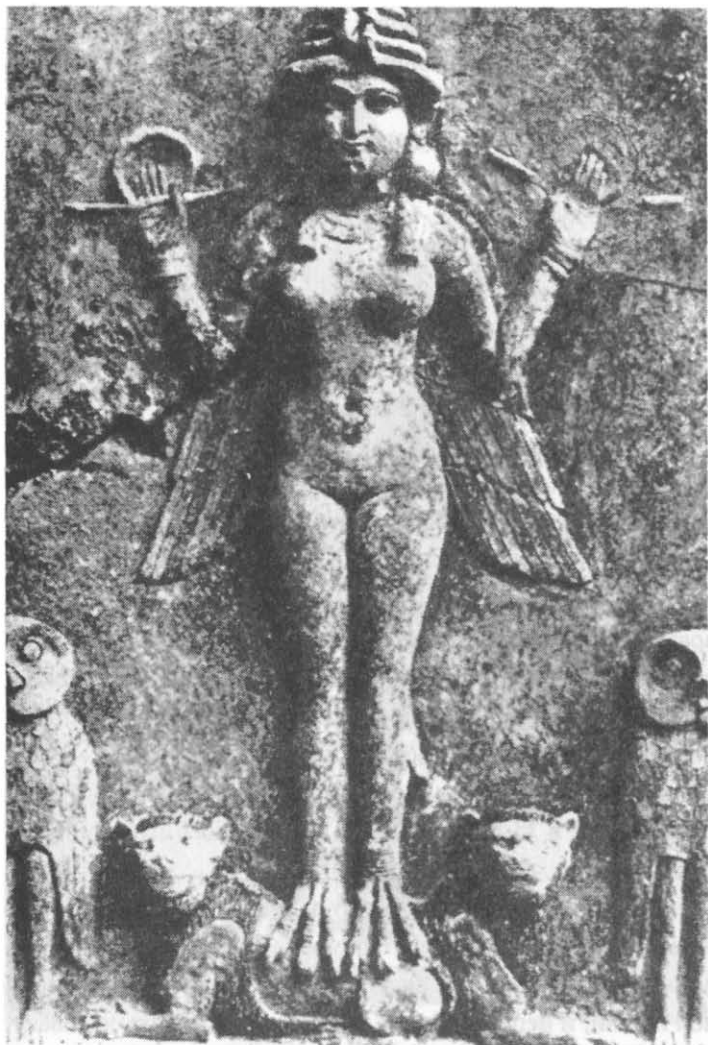


Рис. 22. Лилиту. Шумер, II тысячелетие до н.э. Лилиту, прототип еврейской Лилит, скитается по миру, соблазняя спящих мужчин и убивая детей. Она изображена с крыльями и когтями в окружении ночных охотников — сов и шакалов.

С разрешения С. Г. Ф. Брэндон.

над ним. Боги отвечают восстановлением справедливости. Позднейшая, вавилонская версия, более похожая на «*Книгу Иова*», состоит из диалога несчастного человека и его друга. Почему те, кто служит богам, страдают, а те, кто пренебрегает ими, процветают, — спрашивает несчастный. Его друг советует ему подчиниться судьбе и сохранять бодрость духа, но тот отвечает, что он никогда не замечал, чтобы боги преграждали путь демонам. «В чем же моя выгода, — спрашивает он, — если я склоняюсь перед своим богом?» Подобно Иову, несчастный не находит удовлетворительного ответа на свой вопрос³⁶.

История об отпадении богов и первоначальном разделении между ними в вавилонском космогоническом эпосе «*Энума элиш*» похожа на обычные для многих других регионов рассказы о сражении между старшим и младшим поколениями богов. Этот сюжет тесно связан с победой Космоса над Хаосом. Первоначальная божественная пара, Апсу и Тиамат, пребывает в счастливом *ничто* первобытной бездны. Но младшие боги, которых те породили, стали причинять им беспокойство:

Когда божественные братья вместе собрались,
Тиамат потревожило их волнение,
Их движение взад и вперед.
Они нарушали покой Тиамат,
Шумом наполнив Небесный Чертог,
Апсу не мог успокоить их крики,
И Тиамат безмолвствовала на их [путях]. ...
[Молвил Апсу]: «Пути их мне ненавистны.
Ни днем не знаю покоя, ни ночью. ...
И вот лицо [Апсу] воссияло,
Ведь зло он замыслил против сынов своих богов»³⁷.

Тиамат, богиня первозданных вод и Хаоса, не желала истреблять свое потомство, но Апсу больше, чем его жена,

расстроился из-за потери сна. По совету Мумму, их сына или визиря, он придумал способ погубить младших богов. Но молодые боги раскрыли заговор и избрали Эйа, чтобы тот убил Апсу и заковал Мумму. Эйа справился с этой задачей и, построив дом мира на теле Апсу, пригласил в него остальных богов. В этом доме он породил Мардука, вавилонского бога. Таким образом младшие боги достигли определенного успеха и начали строительство Космоса (дома мира). Но физический универсум все еще не был создан, а свирепая Тиамат до сих пор не была уничтожена³⁸.

Тиамат задумала отомстить своим потомкам. Теперь она породила иных, чем боги, детей (еще одна уловка «Древних», которые противостоят младшим богам подобно греческим титанам). Старейшим из Древних был Кингу. Тиамат создает также огромное множество слуг Кингу, демонов, ужасных по своей природе и внешнему виду, — людей-скорпионов, кентавров и других отвратительных тварей. Эйа не смог принять новый вызов, поэтому один из молодых богов, Ану, безуспешно пытался отговорить Тиамат от нападения. На этот раз предводителем богов был избран его сын (первоначально — сын Эйа) вавилонский Мардук. Там, где Ану прибегал к дипломатии, Мардук использовал силу: с огнем, бурей и молнией он напал на свою прародительницу. Тиамат раскрыла рот, чтобы проглотить его (женское начало, зияющий Хаос пытается поглотить начало порядка, то есть насильно вернуть его в исконное чрево), но Мардук через рот направил ураганный ветер в ее живот и сильно раздул его. Пока она находилась в беспомощном состоянии, Мардук выстрелил и поразил ее стрелой. Вода — это животворная субстанция, из которой создан Космос, но она же — Тиамат, Хаос, который должен быть побежден³⁹.

Без особых затруднений расправившись с Кингу и его слугами, Мардук разрубает Тиамат надвое (то есть разделяет части Космоса), одну из ее половин он помещает на небо и строит на ней дворец для себя и для других богов. Наконец, заканчивая устройство вселенной и творение Космоса, Мардук создает физический мир и приступает к сотворению человека. Он создает людей только с одной целью: они должны служить ему самому и другим богам. Поэтому человек прежде всего обязан приносить жертвы богам и работать в храмах (мог ли кто-нибудь, кроме жреца, написать «Энума элиш»?) Следует отметить, что Мардук создает людей из крови Кингу. Из этого факта не выводилось никаких следствий, хотя можно было бы сказать, что порочность человеческой природы объясняется происхождением людей от этого князя демонов, сына Тиамат.

Божества вавилонской преисподней в лучшем случае проявляют двойственные свойства. Эрешкигаль, «царица тьмы», первоначально была небесной богиней, но похитивший ее дракон Кур сделал ее владычицей подземного мира. Она делит свой трон с сыном Энлиля Нергалем, который изначально был солнечным божеством. Нергаль добился власти над преисподней, используя огонь и молнию в качестве оружия. Он угрожал уничтожить Эрешкигаль, и только согласившись стать его женой, она избежала смерти. Эти темные божества считаются богами разрушения, чумы, войны и смерти, и все же они двойственны как в своих функциях (Нергаль является также богом-целителем), так и по своему происхождению (они обитали на небе, но затем пали и превратились в хтонических божеств). Эрешкигаль является двойником своей сестры, звездной богини Иштар (шумерская Инанна), их родство



Рис. 23. Анат. Угарит, около 1400–1200 гг. до н.э.

Анат — девственная сестра милосердного бога плодородия Баала, она помогала своему брату защититься от нападения Мота, бога бесплодия. Но, как и в случае египетской богини Хатхор/Сехмет, гнев Анат может превратиться в разрушительную ярость, способную уничтожить человеческий мир.

С разрешения Bialik Institute, Иерусалим.

подтверждается знаменитым мифом о нисхождении Иштар в ад. Неясны причины, побудившие Иштар спуститься в преисподнюю; возможно, она сама захотела править подземным миром. Разумеется, она опасается, что ее сестра Эрешкигаль разгневется на ее безрассудство и погубит ее. Иштар должна пройти через семь ворот, и у каждой она встречает демона, который срывает часть ее одежды. Наконец, «ее привели совершенной голой и опустили на колени перед Эрешкигаль и Ануннаками, семью жестокими судьями Преисподней. Они обратили на нее свои глаза смерти, и она стала трупом, который затем посадили на кол»⁴⁰. Пока Иштар мертва, все на земле становится бесплодным. Энки оживляет ее, но по закону подземного мира она должна привести в преисподнюю кого-либо вместо себя. Вернувшись наверх, Иштар отправляется в Куллаб, где супруг ее, пастух Таммуз (шумерский Думузи), вовсе не печалась о ней, наслаждается в ее отсутствие единоличной властью. Иштар смотрит на него «глазами смерти» и отдает его демонам, которые навсегда уведут его в преисподнюю⁴¹. В данном случае ад является не только царством смерти, но может также оказывать губительное влияние на земную жизнь: когда в аду заключена богиня любви и плодородия, вся земля может стать бесплодной.

Демонология Месопотамии оказала огромное влияние на еврейские и христианские представления о Дьяволе и демонах. Демоны Месопотамии были, как правило, враждебными духами, менее могущественными и властными, чем боги. Иногда их считали потомками Тиамат, но чаще представляли детьми высшего бога Ану. Ужасные *ануннаки* были тюремщиками мертвых в аду. *Этимму* являлись призраками тех людей, которые умирали несчастными.

Утукку обитали в пустынях и на кладбищах. Остальные злые духи были демонами бедствий и ночных кошмаров, демонами головной боли и ураганного ветра (как, например, Пазузу), духами всех человеческих болезней. Одним из самых ужасных демонических существ считалась Лилиту или Ардат Лили, ближайший прототип библейской Лилит (Исаия 34). Лилиту — холодная, незамужняя и бесплодная «оставленная дева», которая скиталась по ночам, соблазняя мужчин под видом суккуба или упиваясь их кровью. Лабарту, носившая в каждой руке змею и часто сопровождаемая собакой или свиньей, нападала на детей, матерей и кормилиц. Обычно демоны имели гротескный вид, появляясь в облике отвратительных животных или уродливых существ с антропоморфными и зооморфными чертами. Для защиты от них использовались амулеты, заклинания, заговоры и другие магические средства. Но самой надежной защитой от демонов считалось благоговейное служение божеству-покровителю. «Человек, у которого нет бога, бродит по улицам, и демоны покрывают его, как одежда»⁴².

Термин «Ханаан» используется иногда в узком, библейском значении, но в более широком смысле он обозначает все побережье современных Сирии, Ливана и Израиля. Своеобразная культура ханаанитов оказывала значительное влияние на еврейскую культуру. Высшим Божеством Ханаана считался Эл, имя которого было заимствовано Яхве (*el shaddai*, Элохим), бог неба и солнца, часто изображавшийся в виде быка. Его сыном был Баал («господин»), отождествляемый с Гададом, богом молнии и грома, который затем стал земледельческим божеством, когда скитания аморитян закончились и они перешли к мирной жизни на Ханаане. Другими боже-



Рис. 24. Один из джуни шин-со (Двенадцати Божественных Генералов), которые окружают и защищают буддийское божество. Япония, VIII век. Плавающие волосы и свирепый вид свидетельствуют о его нетерпимости к злу. Такие же волосы изображаются на головах демонов во Франции в XII веке.

С разрешения Асука-Эн, Нара, Япония.

ствами ханаанитов были Дагон, бог растительности, особенно зерновых культур; Решеф, бог пустыни, войны и чумы; и три богини, чьи атрибуты и функции часто оказывались смешанными: морская богиня Ашерах, Астарта и Анат, девственная сестра Баала⁴³. Центральным элементом религии ханаанитов был культ плодородия, в котором главными фигурами считались Баал, Анат и их враг Мот, властелин смерти и бесплодия. В течение многих столетий единственным источником наших знаний о религии Ханаана была Библия, еврейские авторы которой представляли Баала злым; но для самих ханаанитов он был богом-спасителем, господином жизни и плодородия. Бык и полумесяц считались символами Баала и его отца, высшего бога Эла.

Согласно мифологии ханаанитов, когда Мот (ср. еврейское *mot* «смерть») опустошает мир, Баал выходит, чтобы сразиться с ним. После продолжительной битвы Баал оказывается побежденным, и униженно склоняясь перед своим свирепым врагом, он обещает Моту перейти к нему в рабство. Мот убивает или проглатывает его, либо посылает его в преисподнюю (все это варианты одного и того же действия). Баал исчезает с лица земли на семь лет, в течение которых растения засыхают и земля бесплодна⁴⁴. Смерть могла бы править вечно, если бы сестра Баала, ужасная девственная богиня любви и войны Анат, не скиталась бы по миру в поисках своего умершего брата. Наконец, она находит его и надлежащим образом хоронит. Затем, желая отмщения, она ищет Мота: «Смерть, и ты умрешь». Захватив Мота, она «мечом его разрубает; ветром его развеивает; огнем сжигает его; размалывает его жерновами; в поле просеивает его»⁴⁵. Убийство Мота сразу же восстанавливает плодородие земли, то есть смерть смерти

означает возрождение Баала. Он возвращается из нижнего мира, и земля расцветает. Но воскресает и Мот, поэтому сражение между двумя богами возобновляется. По одной из версий этого мифа, они все же достигают некоторого примирения, но основная традиция такова, что Баал и Мот, жизнь и смерть, обречены на вечную борьбу друг с другом. Подобно египетскому Сету, в религии Ханаана Мот оказывается существом, наиболее близким к началу зла. Но непрерывное соперничество Мота и Баала позволяет считать их двойниками (это подтверждается также возможностью примирения между ними). Мот и Баал, смерть и жизнь, являются созданиями Бога и самим Богом, его законом и установлением для всей вселенной.

Близнецы Анат и Баал сами по себе являются двойниками, то есть совпадением противоположностей. Они не только брат и сестра, но и супруги, которых представляют в виде Баала-быка, спаривающегося с Анат в виде коровы. Иногда их функции совпадают. Оба враждуют с Мотом, и каждый из них (в различных версиях мифа) сражается со злым драконом по имени Йаму. Но девственная Анат не всегда использует свою силу на благо человечеству. В одном мифе Анат сражается против войска людей (причины не указаны):

И увы, Анат сражается яростно,
Двух городов сыновей она губит,
Она бьется с людьми побережья,
Истребляет народ восходящего солнца ...
По колено стоит в крови героев,
Горы трупов доходят до самой шеи ⁴⁶...

Сайрес Гордон считает, что гибель народов побережья (запада) и восходящего солнца (востока) свидетельствует об уничтожении людей по всему миру. Если это так, то буйство девственной Анат эквивалентно действиям еги-

петской Сехмет. В этом сюжете, обнаруженном также в Египте, Месопотамии и Израиле, Бог намеревается истребить род человеческий, но простирает руку свою, чтобы предотвратить его полное уничтожение. В ярости Анат проявляется деструктивная сила божества.

Религия хеттов, состоявшая из сложной смеси индоевропейских, ханаанитских, месопотамских и собственно аناтолийских элементов, не оказывала сколько-нибудь существенного влияния на развитие концепции злого начала, но существует хеттская версия борьбы между различными поколениями богов. Алалу, небесный царь, был свергнут своим сыном Ану, который сбрасывает своего отца «на темную землю». Затем Кумарби, собственный сын Ану, восстает против своего отца. Следует жестокая битва, в ходе которой Кумарби откусывает пенис отца (ср. кастрация Урана Кроносом). Но и Ану был отмщен: его пенис, проникнув внутрь Кумарби, зачинает в нем несколько богов, среди которых был Тешуб, бог бури. Тешуб становится наиболее важным богом хеттской мифологии. В одном из мифов он сражается с драконом по имени Иллуянка (их битва напоминает сражение иных божеств с Куром, Тиамат, Йамом или Левиафаном). Кумарби, низвергнутый отец бога бури, продолжает лелеять надежду на отмщение и порождает злого сына Улликумме (он зол, поскольку противоположен богу бури). Размеры Улликумме огромны, этот великан достигает высоких небес. Он угрожает самому богу бури, и в то же время его деяния губительны для человеческого рода, но, в конце концов, и он оказывается побежденным. В другой истории, в мифе о Телепину, бог бури представлен злым, в гнев своем он иссушает поля, обрекая на смерть людей и животных. Его отец идет к его деду и спрашивает: «Кто



*Рис. 25. Парфянская богиня. Персия, II—I века до н.э.
Это изваяние ближневосточного божества плодородия
украшено рогами, свидетельствующими о его могуществе и
плодовитости. С разрешения Photographie Giraudon, Париж.*

согрешил [так что] погибло семя, и все иссохло?» И Ану, рассерженный своим сыном Кумарби, отвечает: «Никто не грешил, лишь ты один грешен!» Кумарби и его гигантский сын Уликумме относятся к наиболее злым божествам хеттского пантеона, но в них нет сколько-нибудь отчетливого проявления или персонификации злого начала⁴⁷.

Революция в истории концепции Дьявола произошла в Иране незадолго до 600 г. до н.э., когда впервые появилась полностью дуалистическая религия, основой которой стало учение пророка Заратуштры. Откровение Заратуштры гласит, что зло вообще не является манифестацией божественного и происходит от совершенно независимого начала. Таким образом, переход Заратуштры от монизма к дуализму сопровождался также переходом от политеизма к монотеизму. Монотеизм не был необходимым следствием дуалистической концепции, ибо возможно представить пантеон добрых божеств, происходящих от одного начала, и пантеон злых богов, возникающих из иного источника. На самом деле, именно к такой концепции впоследствии пришли зороастрийцы. И хотя Заратуштра несомненно был близок к единобожию, когда утверждал, что поклоняться следует только Мазде, его монотеизм, по видимому, был весьма непоследовательным. Монотеизм может сочетаться с модифицированной формой дуализма, которая допускает существование духовного правителя зла, худшего по отношению к духу добра — такова, например, христианская традиция⁴⁸. И все же дух зла у Заратуштры, несмотря на то, что он — низший, имеет многие характерные черты бога.

Независимо от того, был или не был Заратуштра монотеистом, он проповедовал дуализм. Религиозный дуализм предполагает существование двух начал. Нет



Рис. 26. Ахура Мазда. Персеполис, VI–VII вв. до н. э. Ахура Мазда (Ормазд), начало света и вечный враг Ахримана, владыки тьмы, изображен здесь с солнцем, символом света, и крыльями, символом божественной силы. Крылья как знак могущества перешли затем в иконографию Дьявола.

С разрешения Антонелло Периссинотто, Падуя.

необходимости в том, чтобы оба эти начала были божественными, или в равной степени обладали божественной природой, или вообще были равны в чем-либо. Нет нужды в том, чтобы они были противоположными (хотя обычно они оказываются таковыми). Они лишь должны быть совершенно независимыми и, как правило, имеют разное происхождение (или источник их возникновения вообще не определен). Таким образом, не все существующее сотворено или обусловлено одним началом (тем, что мы привыкли именовать Богом). Некоторые вещи произошли из иного начала. Каждое из этих начал само по себе абсолютно, но ни одно из них не обладает абсолютной или всемогущей силой.

Дуалистические религии образуют некий спектр, начиная с радикального и абсолютного дуализма в зороастризме, который затем принимает все более ослабленные формы в зерванизме (зороастрийской ереси), гностицизме, и манихействе, и, наконец, почти совершенно исчезает в христианстве, иудаизме и исламе⁴⁹. Все эти религии, сколь бы далекими друг от друга они ни были, объединяет их отличие от монизма, поскольку в них предполагается существование независимого, могущественного и благого Божества, власть которого в некоторой степени ограничена иным началом, силой или пустотой. В зороастризме или в манихействе дуализм очевиден; в иудаизме и христианстве он присутствует в более скрытой форме, и его существование в этих религиях в значительной мере обусловлено иранским влиянием. Дуализм христианства имеет одно существенное отличие от иранского дуализма. В зороастризме разделяется два духовных начала, принципы добра и зла; христианство же заимствовало от греков учение, в котором дух сам по себе считался благом, в отличие от материи, считавшейся злом. Но дуализм Заратуштры оказался революционным шагом в развитии концепции Дьявола, ибо в нем впервые предполагалось существование абсолютного начала зла, персонификация которого, Ангро-Майнью или Ахриман, является первым четким определением Дьявола.

Дуализм лишает единого Бога некоторой части его могущества, чтобы сохранить его совершенную благодать. Учение Заратуштры предлагает совершенно новую теодицею, и этот вариант оправдания Бога до сих пор кажется вполне убедительным. Относительно того, был ли (и остается ли) дуализм более предпочтительным, чем монизм, возможны две точки зрения. С одной стороны, дуа-

лизм нарушает единство Бога, а значит, и целостность Космоса и души, и поэтому становится труднее найти согласие в природе или в человеческой психике. Настаивая на том, что два враждебных друг другу начала ведут войну за власть над человеческим разумом, и призывая к борьбе со злым началом, дуализм стремиться к подавлению, но не признанию и не сознательному сдерживанию насилия. Это способствует росту психической тени, проекции враждебности и развитию деструктивного поведения. Дуализм может возникать, или, по меньшей мере, усиливаться в результате параноидального шизофренического восприятия мира, разделенного на добрых и злых людей (или духов). С другой стороны, дуализм дает некоторые преимущества. В рамках христианской традиции всегда было трудно примирить благодать Бога и его всемогущество; пожертвовав всемогуществом Бога, зороастризм сохраняет его абсолютную благодать. Кроме того, дуализм позволяет объяснить мир именно таким, каким мы на самом деле его воспринимаем, мир, в котором нелегко разобраться в смешении добрых и злых импульсов. Действительно, многое стало бы понятно, если бы существовали две силы, одна из которых влекла нас ко злу, а другая — призывала к добру. Наконец, некоторые утверждают, что идея трансцендентного добра и зла в монотеистических религиях является не только ошибочной, но и имморальной. Злодеяния в этом мире столь многочисленны, столь велики и столь пронзительно непосредственны, что требуется не мистическое их принятие, а воля противоборствовать им.

Но насколько убедительна дуалистическая теодицея? На этот вопрос ответить не просто. Некоторые дуалисты (зерваниты) утверждали, что два принципа происходят из единого, но несовершенного первоначала. Но как это пер-

воначало, которое по определению должно быть абсолютным, при этом может быть несовершенным? Ортодоксальные зороастрийцы утверждают, что эти два принципа полностью независимы, но все же они сталкиваются и противодействуют друг другу, и доброе начало неизбежно побеждает злое. Но если победа доброго духа над злым не вызывает сомнений, то для чего необходимо соперничество между ними во времени? Если силы и желания одного духа изначально достаточно для уничтожения другого, почему он не сокрушает его в тот же безвременный момент вечности? И в самом деле, почему дух добра вообще допустил появление зла?

В любом случае, дуализм заявляет о существовании абсолютного и радикального зла, что не только соответствует нашему восприятию мира, но и впервые придает определенность нашим представлениям о Дьяволе.

Иранцы, народ индоевропейской группы, проникли на территорию Ирана во второй половине второго тысячелетия до нашей эры. Первоначально они были кочевниками, но затем постепенно перешли к земледелию и скотоводству. Тем не менее, столкновения между оседлыми и кочевыми племенами продолжалась еще во времена Заратуштры, а его покровитель, Хорезмский царь Виштаспа, часто вел войны с кочевниками. Высказывались предположения о том, что эта борьба стала предпосылкой зороастрийского дуализма. Заратуштра был на стороне Виштаспы в этой борьбе, о чем свидетельствуют *гаты*, где большое значение придается культу вола, а кочевники названы людьми *лжи* (Друдж).

Источники по истории древнего Ирана фрагментарны. Утрачены три четверти Авесты, главной книги зороастрийцев. Недостаточность источников стала причиной

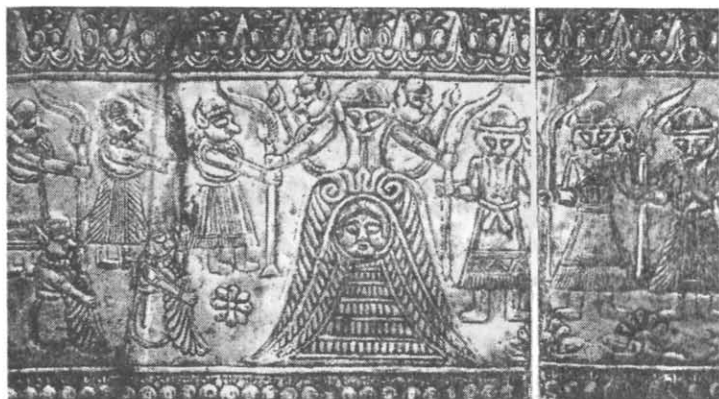


Рис. 27. Рождение Ормазда и Ахримана. Луристан, VIII в.
В центре изображен Зрван; из него возникают два его сына-близнеца. Двойники Ормазд и Ахриман олицетворяют светлую и темную стороны божественного начала. С разрешения Photographie Giraudon, Париж.

серьезных расхождений во мнениях среди иранистов, поэтому последующие рассуждения могут основываться лишь на том, что представляется наиболее правдоподобным из их предположений. Религия Ирана до Заратуштры была близка ведической религии Индии. Первоначально главой пантеона считался бог неба Дьяош (*Dyaosh*, ср. санскритское *Dyaus* и греческое *Zeus* «Зевс»), которого называли также Маздой. Мазда и Митра изначально были небесными божествами. Затем возникла вражда между Друдж (ложью) и Ашей или Аша-ритой, истиной и порядком (ср. *ma'am*). Аша-рита созвучна с ведическим термином *rita*, означающим «правильный порядок», и в Ригведе кратко упоминается конфликт между *rita* и *an-rita* (ложью). Противоречие между истиной и ложью было одним из основных источников дуализма Заратуштры: пророк воспринимал Ангро-Майнью, повелителя зла, как



Рис. 28. Зрван. Восстановленное изваяние эллинистического периода. В зерванитской ереси маздаизма Зрван, бог времени, считался отцом Ормазда и Ахримана, света и тьмы.

С разрешения Mansell Collection, Лондон.

персонификацию лжи. Для зороастрийцев (как и для египтян) сущностью зла была ложь. Некоторые из современных теологов с пониманием относятся к такой позиции. К. С. Льюис полагает, что ложь является худшим из грехов, ибо, вторгаясь в смысловую структуру Космоса, она лишает мир понимания и любви. Мартин Бубер заметил, что ложь стала возможной «лишь после того, как творение, человек, оказался способен уловить существо истины. ... Во лжи дух совершает измену самому себе»⁵⁰. Позднее маздеисты считали Друдж женщиной-демоном, главой всего сонма злых духов.

Дуализм Заратуштры был основан также на конфликте между ахурами и дэвами. В индийской мифологии старые боги, асуры, были побеждены и низвергнуты дэвами, которые сами стали «богами», а своих древних соперников низвели до уровня демонов. Но в иранской версии ахуры победили дэвов, и Заратуштра, по-видимому, внес свой вклад в их победу.

Возможно, Заратуштра был первым теологом, первым человеком, которому удалось создать рациональную систему религии. Он мог быть членом жреческой касты, но очевидно, что сам он считал себя пророком, то есть человеком, пережившим непосредственное откровение Божества, которое побуждает его нарушать установления его прежней религии. Его идеи, подобно мыслям других великих вождей, претерпели значительные изменения, поэтому следует различать учение самого Заратуштры и религию его последователей (зороастризм или маздаизм)⁵¹.

Существует по меньшей мере четыре основных части зороастризма: (1) проповеди самого Зороастра; (2) маздеистские верования; (3) учение зерванизма, еретической

ветви маздаизма; (4) учения магов, которые постепенно отклонялись от ортодоксального зороастризма и, возможно, способствовали развитию митраизма в эллинистический период.

Заратуштра в значительной степени предопределил низведение дэвов до ранга демонов, поскольку один из ахуров, Ахура Мазда, был возвышен им до положения единого Бога. В силу логической необходимости дэвы должны быть представлены врагами Бога. Заратуштра считал, что дэвы стали злыми по своей собственной воле и по своему выбору: «Из двух [духов] ложные боги [дэвы] также избрали неверно, / Ибо пока размышляли они, ошибка закралась, / Так что избрали они Наихудший Разум»⁵². В позднем маздаизме Ахриман становится творцом и предводителем дэвов.

В теологии Заратуштры боги уже не являются манифестациями Единого, каковыми они были в религиях Индии и Египта. Миром правит единый и самодостаточный Бог. Остальные боги утратили свою божественность, поскольку они отделены от Единого, но они не перестают существовать, а становятся подвластными Божеству духами. Если по своей природе они изначально определились к добру, то они становятся тем, кого мы теперь называем ангелами; если же они склонились ко злу, то становятся демонами. Ангелы и демоны, таким образом, занимают промежуточное положение между политеистическим монизмом и радикальным монотеизмом, отрицающим существование более чем одного бога. Заратуштра утверждал, что дэвы стали злыми духами, и поэтому следует сопротивляться их влиянию. Все же он не достиг полного успеха в борьбе с этими существами, ибо оставались служители дэвов, считавшие их добрыми.

После смерти Заратуштры его учение было модифицировано магами, наследниками древней жреческой касты, которые смягчили мототеистические акценты в учении, дополнив его многими элементами прежней религии. Неизвестна судьба зороастризма на протяжении пяти столетий после завоевания Ирана Александром в 330 году до н. э. Но с основанием Сасанидской монархии в 226 году н. э. зороастризм вновь получил широкое распространение, и начался второй период расцвета этой религии. О сложной и иногда запутанной теологии Сасанидского периода известно прежде всего из пехлевийских книг (III—VIII века), наиболее важными из которых являются «*Бундахишн*» и «*Денкарт*». В период правления Сасанидов возникло также несколько ересей, таких, как зерванизм, манихейство и маздаизм; сасанидские монархи подавляли ереси при промоции смертной казни, хотя маздаизм стал официальным публичным культом сасанидского государства⁵³.

Заратуштра утверждал, что существует два духовных начала. Одно — Ахура Мазда, Бог, господин добра и света. Другое — Ангра Майнью («Разрушительный Дух» или «Дух-Мучитель»), властелин зла и тьмы. Ахура Мазда совершенно свободно избрал благо, Ангра Майнью совершенно свободно избрал зло. «И вот в начале проявилась добрая и злая природа этих близнецных духов. В мысли, слове и деле... Из этих двух духов злой избрал творить злодеяния; Но Святейший Дух, укрытый небесной твердью, обратился к Праведности»⁵⁴. Итак, два духа противоположны друг другу, но они являются также близнецами, то есть совпадением противоположностей. В отличие от египетских божественных двойников, близнецы Заратуштры были не манифестациями Единого существа, а скорее разобобщенными и независимыми началами.

Или почти независимыми. Мышление Заратуштры, быть может, более амбивалентно, нежели то, что изложено выше, по сути своей оно переходно. В уже упоминавшихся *гатах* говорится о существе, названном Святейшим Духом. По-видимому, здесь подразумевается Единый Бог, Ахура Мазда, породивший двух близнецов, Ангра Майнью, злого духа, и Спента Майнью, святого духа. Такое представление о совпадении противоположностей в Едином Боге вскоре после смерти Заратуштры было модифицировано. Спента Майнью был отождествлен с Ахура Маздой, сын — с отцом, поэтому сам Ахура Мазда стал братом-близнецом Ангра Майнью. Поскольку отцовство Ахура Мазды было отодвинуто на второй план, а затем позабыто вовсе, возникла абсолютно дуалистическая идея двух совершенно независимых начал. Но первоначальная концепция Заратуштры, в которой добрый и злой духи являлись частями божественной природы, была воспроизведена в иной форме зерванитскими еретиками. Таким образом, сам Заратуштра занимает промежуточную позицию между монизмом и дуализмом; маздаизм, несомненно, развивался в дуалистическом направлении; зерванизм частично возвращался к монизму. Во всех трех концепциях злой дух противостоит благому духу, но эта оппозиция наиболее четко выражена в ортодоксальном маздаизме.

Учение ортодоксального маздаизма в наиболее совершенной форме изложено в одной из пехлевистских книг, в *«Бундахишне Большем»*⁵⁵. В начале существовали два духа, Ормазд (поздний вариант имени Архура Мазды), и Ахриман (поздний вариант Ангра Майнью), и они были разделены пустотой. Ормазд является богом добра и света, он не ограничен во времени (вечен), но в

пространстве он ограничен пустотой и Ахриманом, который находится по ту сторону пустоты. Только победив Ахримана, Ормазд может освободиться от своих пространственных границ и стать столь же бесконечным, как и вечным. Но благой Ормазд сам не начинает борьбы с Ахриманом.

Ахриман темен и зол. Он ограничен в пространстве пустотой и находящимся за ней Ормаздом, он также ограничен во времени, поскольку его неизбежная гибель находится в руках Ормазда. О ненадежности его существования свидетельствуют некоторые тексты, где сообщается о его небытии: Ахриман «не есть», он «когда-то не был и снова его не будет» или он «был и есть, но его не будет». Если Ормазд отождествляется с абсолютным бытием, то небытие Ахримана означает его «не-ормаздность». Нет сомнений в том, что Ахриман существует, досаждая Ормазду и его творениям, но его бытие случайно, а не абсолютно. Эта двусмысленность существования зла косвенно повлияла на христианство, став одной из классических проблем теологии и до сих оставаясь причиной недоразумений⁵⁶. Разрушение является сущностью Ахримана, что полностью соответствует смыслу нашего определения зла. Он «Разрушитель ... , проклятый дух истребления, исполненный порока и смерти, лжец и обманщик»⁵⁷. В этой теологии Ормазд и Ахриман стали добрым и злым по своей собственной воле, но с онтологической точки зрения их выбор извечно предопределен природой каждого из них. Бог освобожден от каких-либо признаков зла: сам он не является злом; он — не тот, что охотно терпит зло; и в самом деле, он непрерывно сражается со злом. Ограничение времени, полагание пределов безграничному становится одним из первых

деяний Ормазда, ибо он знает, что только во времени он может сражаться с Ахриманом и уничтожить его⁵⁸. Созданное им время длится двенадцать тысяч лет (этот образ, вероятно, заимствован из зодиакальной символики).

Вначале Ормазду известно о существовании Ахримана, но Ахриман, пребывая во тьме своего невежества по ту сторону пустоты, не знает об Ормазде. Но в течение первых трех тысячелетий Ахриман различает сквозь пустоту светящуюся точку и, увидев свет, он завидует ему, желает его, вожделеет к нему и решается овладеть им. Затем Ормазд создает добрые творения, а Ахриман — злые, такие, как скорпионы и жабы. Из-за своей зависти и вожделения Ахриман нападает на созданное Ормаздом со своим оружием: тьмой, похотью и беспорядком. И хотя Ормазд знает о том, что враг его должен быть уничтожен, он по своей благодати пытается избежать борьбы. С любовью и милосердием он предлагает мир Ахриману, если Ахриман согласится похвалить его доброе творение. Но Ахриман, ограниченный своей злой природой, считает жест Ормазда признаком его слабости и отказывается. Тогда Ормазд предсказывает его неизбежную гибель, и Ахриман, пораженный этим ужасным откровением, ввергается во внешнюю тьму (пустоту?), где он пребывает в бессознательном состоянии три тысячи лет. По истечении этого срока он оживает и вовлекает Ормазда в новую войну, которая продолжается следующие три тысячелетия, но не приносит успеха ни одной из сторон. Последние три тысячи лет заканчиваются гибелью Ахримана.

В Сасанидский период зерваниты вернулись к той переходной концепции, которой придерживались Заратустра и его ближайшие последователи, но они излагали ее в иных терминах. Зерваниты полагали, что существует

одно первоначало, Зрван, бесконечное время. Зрван является Единым, Всем, совпадением противоположностей, содержащим в себе добро и зло, мужское и женское, свет и тьму, блаженство и страдание, порядок и беспорядок. Зрван вечен и самодостаточен. Но он пожелал иметь сына. В течение тысячи лет он совершает жертвоприношения (что, по-видимому, означает «проявляет свою творческую силу»). Поскольку это не привело к желаемому результату, он усомнился в действенности жертвоприношений. В конце тысячелетия его жена (то есть женская часть его андрогинной природы) породила не одного, а двух сыновей, один из которых был следствием его любви и желания, другой же — результатом его сомнения. Сомнение Зрвана означает своего рода падение божества, поэтому те жертвы и почести, которые некогда воздавались ему, теперь относятся к сыну его желания.

Сыном желания Зрвана был Ормазд, тепло и влага, бог света, благодати и жизни. Сыном его сомнения был Ахриман, холод и сушь, властелин тьмы и зла. Зрван ничего не хотел отдавать Ахриману, ибо он намеревался отдать власть над миром своему любимому сыну. Но Ахриман первым выбрался из чрева и, к ужасу отца, потребовал власти. Зрван воскликнул: «Мой сын светел и душист, а ты темен и зловонен». Таким образом, Ахриман на некоторое время приобрел власть над миром, хотя момент его гибели и торжества Ормазда уже предопределен. Здесь сразу же вспоминается история Иакова и Исава, и в самом деле, в зерванизме мы находим новую концепцию божественного двойничества. Ормазд и Ахриман являются двумя половинами Зрвана, которые разделились в акте порождения. Тем не менее, позиция зороастрийцев/зерванитов значительно отличается от позиций других рассмотрен-

ных нами религий. Раздвоение природы Единого завершается не окончательным примирением божественного (или психического) целого, но устранением одного из двух в результате космической битвы (или психического подавления). Такое представление об исходе борьбы двух начал очень близко к позиции позднего иудаизма, христианства и ислама. Дьявол становится совершенно чуждой силой, которая должна быть не ассимилирована, но уничтожена. Нам не следует признавать зло в самих себе и сознательно сдерживать его; мы должны отрицать его в себе, настаивать на том, что оно находится вне нас, ибо избавляясь от его влияния, мы приближаемся к совершенству. Каковы бы ни были теологические преимущества этой теодицеи, связанные с ней психологические затруднения очевидны.

После того, как Ахриман заключен во тьму, Бог творит Космос своей мыслью. Заратуштра говорит, что Ахура Мазда сотворил свет и тьму, все видимое и невидимое. Позже маздеисты приписывали создание света и добрых творений Ормазду, а тьма и зло, по их мнению, были созданы Ахриманом. Ахриман сотворил также некоторые материальные предметы, а его воздействие на мир испортило многое из того, что изначально было создано благим. Но в основе своей материальный мир реален (хотя менее реален, чем мир духовный) и добр. Маздаистский дуализм, в отличие от более позднего манихейского, никогда не предполагал противопоставления материального мира духовному; Ахриман никогда не отождествлялся с материей и не был «владыкой этого мира», как в христианстве.

Кроме материального мира, Ахура Мазда творит шесть *амеша спента* (пехлевийск. *амшаспанд*): Благой Ум, Истину, Справедливость, Царство, Целостность и Бессмер-

тие. Эти духи вместе со Спента Майнью образуют совет семи в окружении Ахура Мазды⁵⁹. Эти семь духов свидетельствуют о том, что зерванизм был промежуточным звеном между политеизмом и монотеизмом. Не ясно, являются ли эти *амеша спента* творениями Ахура Мазды или особыми эманациями Бога. Таким образом, их можно считать и богами, и ангелами.

Затем Ормазд создает жизнь в материальном мире. По его воле во вселенной возникают четыре манифестации жизни: растительность, огонь, первобык (или вол) и идеальный человек. Этот человек, Гайомарт, был сияющим, завершенным и совершенным во всех отношениях микрокосмом. И Ормазд остался очень доволен тем, что он создал.

Но Ахриман, три тысячи лет пребывавший во внешней тьме, пробуждается от своей дремоты благодаря Блуднице Йех и снова нападает на Ормазда и его творения. Так начался третий, трехтысячелетний период почти непрерывной космической войны. Не имеющий никакой надежды на успех, но обладающий огромной силой, Ахриман вырывается из внешней тьмы, разбивает небо на части и спускается к земле. Достигнув земли в своем стремительном падении, он пробивает в ней огромную дыру и погружается в первобытные воды на другой ее стороне. Теперь у него впервые появляется возможность проявить свою жестокость и нарушить космический порядок, и он приказывает тьме опуститься на мир: «Посреди дня ступил он на всю вселенную, и стало темно, как в самую темную ночь»⁶⁰. Им сотворены все отвратительные существа, такие, как скорпионы, жабы и ядовитые змеи. Он создает также уродства и высвобождает все деструктивные силы: бурю и засуху, болезнь и смерть. Он сотворил целый сонм демонов,

начиная с семи архидемонов, которым было велено всячески вредить семи амшаспандам и нападать на них. И обратив ярость своих деструктивных сил на самое драгоценное из творений Ормазда, он уничтожает жизнь, убивая огонь, растения, первобыка и совершенного человека. Ахриман торжествует. Упорядоченный и добротный Космос он превратил в ничтожные и жалкие руины. И дух разрушения очень доволен тем, что ему удалось сделать.

После этого Ахриман готовится вернуться во внешнюю тьму, чтобы насладиться своей победой. Но Ормазд создает *фраваши*, души людей, которым еще предстоит родиться. *Фраваши*, по собственной воле согласившиеся помогать Ормазду в борьбе против его древнего врага, не дают Ахриману выйти из Космоса. Они связывают его в пространстве и во времени, чтобы Ормазд имел время исправить свой разрушенный мир, а затем победить Ахримана и уничтожить сам источник зла. Ормазд приступает к воскрешению жизни. Труп великого вола удобряет бесплодную землю, и Ормазд велит пролиться дождю, чтобы снова росли травы и зеленела земля. Вновь разжигается огонь. Семя умершего Гайомарта проникает в чрево Спандармат (земли), и в результате рождаются Машйа и его жена Машйана, предки всего человечества. Эти первые люди имеют свободную волю, и сначала они избрали любовь и решили служить Ормазду. Но Ахриман соблазняет их самым худшим из грехов, самой сущностью греха: он лжет им. Они верят ему и повторяют его ложь. Избрав ложь вместо истины, Машйа и Машйана, заявляют, что не Ормазд, а Ахриман сотворил материальный мир, «воду, землю, растения, животных, солнце, луну и звезды, и ... все полезные вещи»⁶¹. Эта ложь сопровождается еще одним

грехом: первые люди приносят в жертву вола. В зороастризме, как и в Индии, эти животные считались священными, поскольку первобытный вол и первобытный человек Гайомарт изначально были сотворены вместе. Ахриман искушал Машйа и Машйану, но согрешив по своей собственной воле, они лишаются милости Ормазда. Их грехопадение, как и в христианстве, приводит к неоднозначному результату: с одной стороны, люди приобретают знания и культурные навыки. Они учатся делать одежду, готовить пищу, обрабатывать дерево и металл. Но прежде всего они познают страдание. В мир, который прежде был совершенен, приходят раздор, ненависть, болезнь, нищета и смерть. Машйа и Машйана больше не могут совершать поступки, соответствующие их натуре. Хотя сам Ормазд желает, чтобы у них было многочисленное потомство, первые люди воздерживаются от общения в течение пятидесяти лет, а когда, наконец, снова находят друг друга и порождают близнецов, они съедают своих детей. Это свидетельствует о том, что природа этих людей окончательно испорчена, но Ормазд заставляет их снова иметь потомство; умирив свирепые наклонности, родители оставляют в живых своих новых детей, которые становятся началом всего человеческого рода⁶².

Но последствия этого грехопадения остаются с нами. Человечество живет в мире, который стал несовершенным после вторжения Ахримана, а затем был еще более омрачен пороками наших прародителей. Поэтому природа человека тройственна: в ней есть демоническое, животное и божественное начала. Но грех Машйа и Машйаны ни коим образом не заставляет грешить нас. Мы сохраняем свободными нашу волю и выбор. Первоначальный грех

прародителей определил условия нашей жизни, но он не склонил нашу волю к Ахриману. Значит, если мы ведем умеренную жизнь и почитаем Бога, если мы избегаем искушений, которые Ахриман расставляет на нашем пути, то мы исполняем Божью волю. Созданный Ормаздом мир добр, и мы должны наслаждаться его плодами. Изобилие лжи и умеренность являются главными обязанностями маздеиста⁶³.

Таким образом, тот мир, в котором мы живем, обезображен человеческими пороками и злобой Ахримана, который создал демонов, служащих для дальнейшего разрушения мира. Ахриман, лжец и разрушитель, является вождем всех демонов, огромного сонма, составленного из побежденных дэвов и персонифицированных деструктивных сил и грехов. Семь главных демонов помогают Ахриману в его борьбе против сил света. Их возглавляет Айшма (Ярость), ему подчиняются Несправедливость, Отступничество (Ересь), Анархия (Безначалие), Разногласие, Самонадеянность, Голод и Жажда. Главным демонам подчиняются сонмы других злых духов, многие из которых сыграли заметную роль в развитии концепции Дьявола. В иранской религиозной мысли, как и в христианстве, младшие демоны теоретически отличаются от Князя Тьмы, но фактически их атрибуты часто смешиваются. Вайю, повелитель воздуха, считался также богом войны. Иногда он помогал Ормазду, иногда Ахриману. Постепенно, ассоциация с разрушительной стороной войны стала наиболее ярким из его качеств, и он превратился в бога (или демона) смерти. Мы уже говорили об изначальной двойственности Зрвана, который мог считаться злым, поскольку олицетворял время, всепоглощающее и разрушительное

начало. Существовало огромное число младших злых духов, таких, как Заххак (Ажи-Дахака), из плеч которого вырастали два демонических змея. Заххака также изображали в виде трехглавого дракона, тело которого было наполнено ящерицами и скорпионами. По-видимому, зерваниты считали планеты злыми духами, поскольку эти небесные тела двигаются по неправильным орбитам, а всякая неравномерность воспринималась как нарушение установленного в Космосе порядка. С Ахриманом и его демонами ассоциировались созданные им нечистые твари: крысы, лягушки, коты и змеи. Демоны могли изменять свой вид, и сам Ахриман мог появляться в обличье льва, змеи, ящерицы и даже красивого юноши. Некоторые зороастрийские теологи полагали, что Ахриман вообще не имел настоящего материального тела, ибо материя была сотворена благим Богом. Таким образом, злое начало могло принимать любую материальную форму по своему усмотрению, и множественность его обликов была еще одним признаком его внутренней природы лжеца и обманщика. Демоны обитали в нечистых тварях или носились в воздухе, они могли проникать и в человеческие тела и овладевать ими, вызывая болезнь, безумие или смерть.

Некоторые демоны ассоциировались с женщиной. Как и в других религиях, в маздаизме женское начало считается двойственным, но негативные его свойства проявляются чаще позитивных: некоторые тексты сообщают о том, что Ормазд был недоволен, когда ему пришлось сотворить женщину для размножения человеческого рода. И хотя Спандармат, добрая земля, является положительным образом Великой Матери, гораздо чаще проявляют-

ся негативные свойства Ужасной Матери. Друдж первоначально была персонификацией лжи, но в пехлевийскую эпоху она становится предводительницей сонма демонов. Аз, дух вождения, обмана и беспорядка, является мужчиной в Авесте, но в манихействе и, возможно, в зерванизме, это женский дух жадности, похоти, скупости и заблуждения. Йех (Йахи), Великая блудница, женский демон разврата и вождения; более того, она считается одним из главных помощников Ахримана, той силой, которая с самого начала помогала ему в разрушении Космоса. Она несет ответственность за пробуждение Ахримана из бессознательного состояния, в котором он находился после того, как Ормазд сообщил ему о неизбежной гибели злого начала. В одном из мифов она представлена любовницей Ахримана: она совокуплялась с Князем Тьмы, а затем осквернила Гайомарта, совершенного человека. В зороастризме женщина чаще выступает в роли подлой совратительницы, чем заботливой матери. Сам же властитель тьмы всегда безусловно считался существом мужского пола, как, впрочем, и бог света. По-видимому, принадлежность к мужскому роду была закреплена за этими двумя началами просто потому, что они онтологически предшествовали всем остальным существам.

Маздеистская эсхатология, подобно эсхатологии христианской, имеет две формы: индивидуальную и космическую. Смерть каждого человека означает завершение и разложение малого Космоса, каковым является человеческое существо. После смерти его душа выходит на мост Чинват, где его судят трое справедливых, но суровых судей: Михр, Срош и Рашну. Они взвешивают его добрые и злые дела, при этом демоны толпятся вокруг, пытаясь



Рис. 29. Мост Чинват. Индия, XVI век. Процесс суда изображен согласно учению маздаизма. Души спасенных проходят по мосту в рай; обвиненные сваливаются в яму.

С разрешения Национальной Библиотеки Фотографии, Париж.

склонить весы против умершего. После этого испытания, убедившись в том, что правосудие свершилось, судьи разрешают душе пройти по мосту Чинват. Если добрые дела оказались весомее, он встречается с прекрасной девицей, которая олицетворяет достоинства его души (ср. Беатриче); и она ведет его через мост в рай. Если же злые дела перевесят добрые, то мост переворачивается у него под ногами и становится острым, как бритва. Не успев опом-

ниться, он проваливается в бездну, где Визареш, Вайю и другие ужасные демоны волокут его в ад⁶⁴. Как и в христианстве, ни судьи, ни сам Бог не желают, чтобы мы попали в ад, а дух темной силы не может заставить нас пойти туда, хотя его помощники во время суда прилагают все силы, чтобы утащить наши души. Если мост переворачивается под нами и опрокидывает нас в ад, это значит, что мы добровольно предпочли тьму свету.

Ад расположен посередине земли, в той самой впадине, которая образовалась, когда Ахриман, спускаясь с небес, пробил отверстие в содрогнувшейся земле. Ад кишит свирепыми демонами, которые не только сопровождают проклятые души, но и терзают их своими зубами, проглатывают их или протыкают копьями. Душа должна также страдать от невыносимой жары и жгучего холода, отвратительных нечистот и зловония, она вынуждена питаться только самой омерзительной и гнилой пищей. Как и в других преисподних, мучения души соответствуют совершенному ей преступлению, так, например, блудницы подвешены за груди, и черви пожирают их внутренности. Те, чьи жизни не были ни абсолютно добрыми, ни всецело злыми, избегают адских мучений, но и не допускаются к райскому блаженству. Им позволено провести остаток отведенного времени в Хаместагане, где их тусклая жизнь осложнена лишь чрезмерной жарой и холодом. Хаместаган сравнивают с христианским чистилищем; возможно, он больше похож на круг обманщиков у Данте. Ад и Хаместаган в маздаизме не являются вечными; когда время, наконец, завершится, все души будут спасены. Поскольку для маздеистов окончательная победа Ормазда над Ахриманом подразумевает восстановление всего Космоса, было бы нелогично,

если бы Бог позволил душам оставаться в аду. Когда наступит *Фрашкарт*, великое обновление мира, все творения, включая проклятые души, будут наслаждаться блаженством.

Фрашкарт — это великий конец, последний предел (*ἔσχατιά*) макрокосмоса. После трех тысяч лет войны Ормазд теснит Ахримана со всех сторон, и, чувствуя близкий конец, слуги зла обращают свои разрушительные силы друг против друга, что вносит раскол и гибель в их собственные ряды. Все более разъярясь в предчувствии неминуемой гибели, они напрягают свои силы больше, чем когда-либо, и весь Космос сотрясают войны и отголоски войн, происходят великие битвы, приходит чума и другие несчастья. Солнце и луна меркнут на небесах, и звезды срываются с неба. Наконец, истощились силы Князя Тьмы и его приспешников, Ормазд вступает в последнее сражение, и на этот раз Ахриман повержен совершенно и окончательно. Ортодоксальные представления о дальнейшей судьбе Ахримана различны: или Ормазд уничтожил его, или навечно заключил его в тюрьму, из которой нет выхода; зерваниты считали, что Ормазд, используя деструктивную ненависть сил зла против него же самого, позволил демону Азу проглотить своего господина, а затем убил самого Аза, уничтожив все следы зла. В любом случае, зло и угроза зла устранены навсегда, и Ормазд теперь бесконечен, всемогущественен и вечен.

Тем не менее, мир не завершается с окончанием злого эона, Космос становится таким же совершенным, каким он был в дни Гайомарта и первобыка. Более того, это не просто возвращение к золотому веку, но улучшение, возрождение в лучшем (*renovatio in melius*), ибо Ахриман

больше не может испортить этот новый, сияющий мир. В последние дни от девственников, оплодотворенных семенем Зороастра, должны родиться Сошьяны («спасители»), три благих существа, которые вспахивают Ад, заново составляя расчлененные тела и воссоединяя их с душами. После короткого периода страданий все будут допущены к вечному блаженству. Таким образом, принцип зла мог не иметь ни источника, ни начала, но он имеет конец, и по его завершении исполнятся все надежды Космоса и микро-Космоса, то есть человека.

Радикальные идеи Заратуштры и его последователей произвели революцию в концепции Дьявола. Но, учитывая религиозный беспорядок эллинистического периода, трудно точно определить степень иранского влияния на греческий и еврейский мир восточного средиземноморья. Зерванизм, а позднее манихейство, были еретическими ответвлениями зороастризма или, по меньшей мере, были глубоко укоренены в нем. Совсем по-другому обстоит дело с митраизмом, религией, которая была так популярна в Римской империи, что составила серьезную конкуренцию христианству. Первоначально Митра был индоиранским солярным божеством. Но в своем стремлении к монотеизму Заратуштра подчеркивал могущество Ахура Мазды, преуменьшая при этом значение Ахура Митры, и нам ничего не известно о том, что сам пророк думал об этом божестве. Его последователи восстановили власть Митры, ассимилируя его с Ахура Маздой и поклоняясь ему как манифестации бога света. Кроме того, Митру продолжали чтить служители дэвов, которых не затронула реформа Заратуштры, а затем к этому направлению примкнули некоторые из магов. Эллинистический митраизм является

непосредственным продолжением именно этой традиции, а не маздаизма, и поэтому он более понятен в эллинистическом, чем в иранском контексте. Различие между зороастрийскими и митраистскими учениями наиболее отчетливо проявляется в главном ритуале митраизма, в котором имитируется великое и вечное деяние Митры — жертвоприношение быка (тавроболия). Заратуштра особенно отмечал святость этого животного и проклинал его жертвоприношение, а в традиции позднего маздаизма Великий Вол или Первобык, как и Гайомарт, считался одним из первых творений в первоначальном Космосе. Принесение в жертву быка или вола стало одним из первых грехов Машйа, а когда Ахриман обрушил на Космос свою ярость, он убил великого вола. Жертвоприношение быка или вола в маздаизме считалось подражанием Ахриману и ужасным богохульством. Поэтому очень сложно объяснить, каким образом митраизм мог возникнуть непосредственно из маздаизма, хотя оба учения были укоренены в одной и той же иранской среде.

Нет сомнений в том, что маздаизм оказал влияние на греческую и христианскую религиозную мысль, но неясна степень этого влияния, поскольку величайшим периодом зороастрийской теологии была эпоха Сасанидов, начавшаяся на два века позже христианства. Конечно, идеи маздаизма имели хождение и в предыдущие столетия, но сложно определить, насколько они могли быть известны христианам. Иранские и иудео-христианские представления о злом начале, об аде и воскресении во многом подобны, что свидетельствует, вероятно, о высоком уровне культурной диффузии. Не вызывает сомнений иранское влияние на ессенов (особенно в кумранской «Войне света против

тмы») и гностиков (поразительно сходство Иалдабаофа и Ахримана). Иранская религия решительно переходит от двусмысленностей монизма к строгим разграничениям дуалистической оппозиции добра и зла, что придает новое направление развитию концепции Дьявола.

Глава IV

ЗЛО В КЛАССИЧЕСКОМ МИРЕ

Πόθεν τὸ κακόν;

Откуда происходит зло?

Именно греки первыми сформулировали вопрос об источнике и природе зла в строго философских терминах. Но греки и их предшественники — микенцы, минойцы и пеласги использовали также богатство своего фольклора, легенд и мифов. Степень ближневосточного и иранского влияния на греческую культуру до сих пор остается предметом исследования историков и археологов, но с каждым прошедшим десятилетием это влияние представляется несколько большим. Возможно, линейное письмо А, древнейшая письменность Минойского Крита, имело семитское происхождение, и лишь впоследствии оно было вытеснено греческим линейным письмом В. Не вызывает сомнений некоторое структурное сходство между Гомером и «элохистским» библейским источником, давно известно, что между Египтом и Критом в минойский период процветала торговля¹. Влияние Минойского Крита, весьма существенное в период между 2200 и 1400 годами до н.э., прекратилось в эпоху ахейских вторжений; минойская культура

переместилась на материк и была модифицирована в микенской цивилизации, процветавшей с 1600 по 1100 год до н.э. Эти цивилизации, как и культура пеласгов, населявших материк до того, как около 1300 года до н.э. туда начали переселяться греческие завоеватели, оказали влияние на эллинскую (греческую) цивилизацию, которая уже существовала ко времени Троянской Войны (1200—1180 гг. до н.э.) Поэтому мифы и легенды эллинов лишь отчасти принадлежат им самим, а отчасти — заимствованы от предшественников и древнейших ближневосточных культур. Влияние иранского дуализма могло проявиться в Греции не ранее шестого века до нашей эры.

Греческие божества, подобно богам Египта и Месопотамии, являлись проявлениями двух аспектов единого Бога. Очевидная двойственность этических и онтологических качеств этих богов свидетельствует скорее о смешении противоположностей, чем о их совпадении. У Гомера различие между *θεός* и *δαίμων* невелико, а их характеристики двусмысленны. Но несмотря на то, что боги или демоны имеют злобные или деструктивные свойства, не существует единого начала зла. И добро, и зло рассматриваются как исходящие от единого Бога, а индивидуальные божества являются его манифестациями. Таким образом, все боги и каждое божество в отдельности обладают добрыми и злыми качествами. Этическая амбивалентность богов обусловлена двойственностью их природы. Почти каждый из них обладает чертами уранического (небесного) и хтонического (подземного) характера, причем хтоническое существо более соответствует концепции зла. Отчасти все эти двусмысленности являются следствием того факта, что образ каждого бога, каким он был известен в классический период, объединяет в себе разнообразные

элементы, возникшие из локальных культов, многие из которых восходят к менойскому периоду, а некоторые происходят даже из ближневосточных источников.

Царем богов был Зевс Отец (*Πατήρ*) — Дьяуспитр в Индии и Юпитер в Риме; его древнее индоевропейское имя означает «небесный отец». Но Зевс, будучи небесным отцом, может посылать благоприятный свет и плодотворные дожди точно так же, как молнии, град и буйные ветры: поэтому его называют *μαζιάκτης*, неистовый. В некоторых местных культах, особенно на древнем Крите, где его почитали как Зевса Властителя (*Κύριος*), он как царь богов обладал явно хтоническими свойствами: только благодаря авторитету Гомера он навсегда закрепился в классическом сознании как небесное божество. Его жена, Гера, царица богов, первоначально почиталась в Микенах как богиня из Аргоса, но затем была ассимилирована греческой религией во время эллинского вторжения на полуостров. В качестве жены Зевса она стала небесной богиней, которая посылает и теплую погоду для урожая, и разрушительные бури. Она также была хтонической богиней, которую отождествляли с богиней земли Геей (*Γαῖα*), покровительницей плодородия и деторождения. Первобытная богиня плодородия была владычицей змей и чудовищ, таких, как Тифон и многоголовая змея Лернейская Гидра. Этическая двойственность небесных правителей проявляется также в неопределенности их пола, ибо Гера была, в некотором смысле, женским началом в самом Зевсе, так же как Артемида — в Аполлоне, а Персефона — в Плутоне.

Некоторые из отпрысков этой царственной пары обладали ужасающими свойствами. Один сын, Гефест, был божеством вулканических извержений и общался с духа-



Рис. 30. Пан. Коптская резьба по слоновой кости шестого века из амвона Генриха II, Ахен. Здесь иконография Пана и Дьявола совпадают: раздвоенные копыта, козлиные ноги и борода, рога, звериные уши, свирепое лицо. Помимо общего контекста изображения, лишь свирель указывает на то, что это фигура Пана, а не Сатаны.

С разрешения Schwann Pädagogischer Verlag, Дюссельдорф.

ми пещер и гор. Другой, безумный убийца Арес, считался богом бурь, жестокости и неистовых сражений, губителем мужей. Ему поклонялись воины, чтившие ратную доблесть, но его жестокий нрав был, по крайней мере отчасти, смягчен его союзом с Афродитой, богиней любви. Афродита, как сама любовь, могла быть кроткой или яростной, внушать покой или бешенство.

Афина, еще одна заимствованная греками микенская богиня, обычно была доброжелательна: она властвовала над тихими небесами и, по аналогии, над искусствами и мудростью. Но ее небеса также могли померкнуть, и тогда она посылала облака и молнии, и их человеческую аналогию — войны. В классическую эпоху Афины чаще всего изображали как богиню войны, но войны упорядоченной и сдержанной, в отличие от той грубой бойни, которую предпочитал Арес. Ее пол также двойственен — на самом деле, она была почти андрогином. Ее называли Афиной Палладой (*Παλλάς*), что могло быть близко по значению к *παρθένος* («дева»), но на статуях ее часто изображали широким шагом выходящей на битву, подобно балканскому атлету. Посейдон, владыка морей, был причислен к небесным богам, но море считается царством темных, путающих, хтонических сил. Благодаря своей связи с водной стихией Посейдон ассоциировался также с плодородием. Его двойственность очевидна, ибо он правит над морем, а море может быть сияющим и спокойным или серым, холодным и покрытым бурными волнами. Из всех уранических богов наиболее близок к хтоническим силам Гермес. В мифе он, посланник небесного престола, парит на крыльях по небесам, но в его хтоническом культе главным символом был фаллос, и именно он, Гермес Психопомп, являлся тем богом, который ведет умерших в подземный мир. Гермес сохра-

нял исконные свойства Трикстера: они проявляются, например, в знаменитой его шалости, когда он украл у Аполлона стада Гелиоса. Именно от образа Гермеса Психопомпа, чьи крылатые ноги символизировали его статус посланника богов, берет свое начало средневековая традиция изображать Дьявола с крыльями на ногах.

Сыном Гермеса был Пан, родившийся волосатым и козлоногим, с рогами и раздвоенными копытами. Подобно своему отцу, он был фаллическим божеством, репрезентирующим сексуальное влечение, которое может обладать творческой или деструктивной силой. Иконография Пана оказала огромное влияние на формирование представлений об облике Дьявола. Почему в данной традиции оказалось возможным соединение образов Пана и Сатаны? В средневековой традиции Дьявола часто представляли покрытым волосами, иногда говорили о его рогах, изредка — о раздвоенных ступнях. Считалось, что Дьявол может принимать форму животных, чаще всего — козла². Такое сходство основывается на ассоциации Дьявола с хтоническими божествами плодородия, которые были отвергнуты христианами и причислены к демонам, вместе с другими языческими богами. Эти божества внушали особый страх, поскольку они ассоциировались с пустыней и с неумемной похотливостью. Сексуальная страсть, которая помрачает разум и быстро приводит к излишествам, была чужда как рационализму греков, так и христианскому аскетизму, поэтому бог сексуальности легко мог быть ассоциирован с началом зла. Союз их скреплялся связью хтонических существ с обоими полами, с преисподней и, следовательно, со смертью.

Общепризнанно, что правителем подземного мира был Гадес, который властвовал над ужасным темным царством



Рис. 31. Слева Артемиды-охотница. Греция, IV век до н. э. (Mansell Collection, Лондон). Справа Артемиды Эфесская, Эфес. I век до н. э. (с разрешения Alinari Bagnioni, Флоренция).

Сестра солнечного бога Аполлона, веселая девушка-охотница и защитница животных, Артемиды является также и богиней плодородия, о чем свидетельствует ее власть над луной. Этот культ плодородия достиг наивысшего развития в Эфесе, где Артемиду изображали в виде черной и многогрудой фигуры, которая больше похожа на ближневосточных богинь плодородия, чем на воздушных олимпийских божеств.

умерших душ и посылал гибель посевам, животным и людям. Но у него было и другое имя — Плутон, бог достатка и изобилия, ибо подземный мир не только поглощает мертвых, принимая их души так же, как и их трупы, но и выпускает и возвращает посевы весной, обещая тем самым возобновление жизни. Двойственность Гадеса проявлялась и в образе его супруги, доброй Персефоны, покровительницы весны, душу которой отнял у земли жестокий муж. Когда она появляется весной из своей подземной темницы, зеленеет земля; но она же указывает путь Эриниям, ужасным духам воздаяния, когда они безжалостно ищут мести. Таким образом, божества подземного мира в Греции, как и повсюду, внушают не только страх, но и надежду.

Близнецы Артемида и Аполлон были детьми Зевса и Леды. Аполлон, прекраснейший из богов, ассоциировался с солнцем и солнечным светом, с чистотой, разумом и искусством. Но он также мог посылать болезни, стихийные бедствия и внезапную смерть. Даже происхождение его имени вызывает споры. Эсхил, Еврипид и Платон выводили его из *ἀπόλλυμι* («уничтожать»). Не менее загадочна его сестра Артемида. Ее имя может происходить от *ἀρτεμής* («чистая», «невредимая») или от *ἄρταμος* («мясник», «губитель»), и ее характеристики столь же двойственны. Самая девственная и чистая из небесных богинь, она могла быть также многогрудой Артемидой Эфесской, богиней плодородия, культ которой был тесно связан с Кибелой, Ма и Великой Матерью богов. Как богиня луны она ассоциировалась с плодородием, поскольку именно она управляла месячным циклом у женщин и фазами роста луны. Диана, римский аналог Артемиды, под именем Луцины покровительствовала деторождению. Артемида за-



Рис. 31. Геката. Гравировка по камню, Рим. Геката, богиня ночи и подземного мира, особо покровительствовала черной магии и была темной стороной богини Артемиды. Три ее лица, как и три острия дьявольского трезубца, символизируют власть над подземным миром, землей и воздухом.

щищала диких животных, но она же была охотницей на них; ее лук посылал смерть животным и людям. Когда ей досаждали, она могла сделать так, чтобы человека растерзали его собственные собаки, как это случилось с Актеоном. Темная сторона ее природы наиболее отчетливо проявляется в ее отождествлении с Гекатой, дочерью Ночи

и Тартара и матерью Сциллы. Госпожа преисподней, хтонических ритуалов и черной магии, Геката имела три лица, символизировавших ее власть над поземным миром, землей и воздухом. Тройную силу Гекаты можно сравнить с тройственной властью Посейдона над морем, землей и небом, а символом такой власти был трезубец, вошедший в иконографию Дьявола как современные «вилы».

До тех пор, пока греческая религия оставалась живой религией, то есть была не слишком стандартизирована и рафинирована литературной традицией, каждый бог воспринимался как манифестация благоприятных и деструктивных аспектов божественности. В греческой литературе, мифологии и философии классического периода повсюду проявляется двойственность Бога. В поэмах Гомера нет четкого разделения между добром и злом, как нет, разумеется, и их гипостазирования³. Воля Божества неизвестна. Над людьми и богами существует далекая от них имперсональная сила, которую называют *мойра*, и сила эта определяет для каждого бога и каждого человека соответствующую ему функцию. *Мойра* совершенно безлична и даже не осознает своего решения — это лишь неумолимый закон, который «устанавливает истину над расположением Природы», и эта истина состоит в том, что каждый человек должен сыграть отведенную ему роль в мире⁴.

Итак, *мойра* — это космический порядок, который управляет человеческими делами точно так же, как природными явлениями. В этом порядке гармонично сочетаются предел, ограничение и равновесие; чрезмерность нарушает порядок, поэтому она вредна. *Темис* (*θέμις*) — это сила, которая удерживает порядок небес; на земле такой силой является *дикэ* (*δίκη*). Обычно ни одна из этих сил не персонифицируется, хотя каждая из них может появляться

в мифе как безжизненная богиня, лишенная какой-либо индивидуальности. В целом они соответствуют египетской *ма'ат*. Если кто-либо забудет подобающее ему место на земле, то он нарушит *дикэ* и будет уничтожен столь же безлично и столь же неизбежно, как рушится хижина, оказавшаяся на пути вихря. Немезида (*Νέμεσις*), богиня священного пастбища (*νέμος*), нападает и карает всякого, кто нарушает *дикэ*. Немесис внушает такой ужас, что ее персонификация является более убедительной, чем *дикэ*, но Немесис — это не злобная богиня, но абстрактная сила, которая неизбежно карает за переступление установленного предела.

Но если нарушения *дикэ* должны быть наказаны Немесис, то кто же ответственен за преступление? Быть может, человек столь же безвиновен, как оказавшаяся на пути вихря хижина? Именно так, по-видимому, обстоит дело у Гомера, особенно в «Илиаде». Люди переступают установленный порядок, когда они слепы к надлежащему ходу событий. Эта слепота называется *атэ* (*ἄτη*) и персонифицирована в образе старшей дочери Зевса. Получалось, что Зевс посылает людям *атэ*, а затем наказывает их за то, что она заставила их совершить ошибку. В «Иллиаде» Агамемнон заявляет, что Зевс, *мойра* и Эринии заставили его лишить Ахилла его добычи. В «Одиссее» человеческой ответственности придается большее значение, поскольку здесь боги обычно внушают добрые, а не злые мысли. В одном пассаже злые мысли приписываются даже влиянию злого демона, с которым боги сражаются, исполняя, таким образом, положительную в нравственном отношении функцию (Od.V. 396–399).

Но двойственность богов сохраняется и в более поздних текстах. В «Агамемноне» Эсхил говорит о

πρόταρχος ἄτη (первоначальной ослепленности), посланной богами слепоте, которая поражает человека и приводит к его неизбежной гибели (*Ag.* 1192). В пьесах Эсхила и Софокла непостижимая воля богов может уничтожить целую семью, вплоть до последнего поколения. Эсхил утверждает, что Судьба равносильна воле Зевса, поэтому Зевс ответственен за все происходящее в мире. В «*Персах*» он говорит, что никто из смертных не может избежать коварных уловок Бога (*Pers.* 93). В «*Плакальщицах*» точка зрения Эсхила еще более очевидна. Эринии заставили Ореста мстить своему отцу, но когда ему удалось отомстить Эгисфу и Клитемнестре, те же самые духи преследуют самого Ореста за его мать. А когда он заявляет о несправедливости такого мучения, Эвмениды отвечают, что если он не будет наказан, то обрушатся все устои справедливости. Боги принуждают нас к необходимому действию, а затем по необходимости наказывают нас. Эсхил, подобно автору Книги Иова, без прикрас демонстрирует здесь тот откровенный ужас, который испытывает человек перед Богом. В конце концов, Орест даже не имеет права жаловаться, ибо прежде на мольбы своей матери о милосердии он отвечал лишь, что Судьба требует ее смерти.

Гомер персонифицирует некоторые пороки, например, эрис (брань), фобос (страх) и кидоймос (смятение), но их воплощение является, по-видимому, просто поэтическим изыском. В ранней греческой литературе и теологии постепенно усиливается ответственность человека, но не обязательно как нечто противоположное ответственности богов. Когда человек совершает злодеяние, за этот поступок ответственен и он сам, и боги. В «*Эдипе*» Софокла Аполлон заставляет Эдипа и Иокасту сотворить зло, но это не в коей мере не смягчает их собственную вину (*Oed.* 1329—

1333). Казалось бы, здесь должна возникнуть проблема теодицеи, но она остается где-то на заднем плане: совершенно не понятно, как устроен такой мир, в котором и зло, и добро творят и люди, и боги.

Но в чем состоит их зло? С одной стороны, Гомер отвечает на этот вопрос лишь тавтологически: оно состоит в неуважении к чести бога (*τιμή*). В «Илиаде» Зевс наказывает людей, нарушающих клятву, не потому, что нарушать клятву аморально, а потому, что это оскорбляет *тимэ* Зевса Горкиоса, свидетеля клятв. Эней, совершая богам жертвоприношение гекатомб, по ошибке забывает упомянуть Артемиду; и хотя его ошибка была неумышленной, Артемиде должна отомстить за пренебрежение к своему *тимэ*, посылая дикого кабана опустошать землю. Одиссей вынужден ослепить циклопа, чтобы спасти себя и своих людей от ужасной смерти, но *тимэ* Посейдона оскорблено нападением на его подданного, и он посылает бурю, чтобы разбить корабли Одиссея. Опасно наносить обиды богам, и это понятно, но вовсе не ясно, почему именно этот поступок, а не какой-либо иной, должен оскорбить их. В «Евтифроне» Сократ говорит, что сами боги, по видимому, не могут прийти к согласию относительно того, чего они хотят от людей.

Идея о том, что зло зависит от социальных обычаев, находится в полном согласии с гомеровским представлением о зле. Положительные термины *ἀγαθός* (добрый) и *ἀρετή* (доблесть) и негативный эпитет *κακός* (дурной, злой), особенно в «Илиаде», почти всегда относятся исключительно к добродетелям и порокам сословия знатных воинов: умелый полководец, например, — *ἀγαθός*, трусость в бою — *κακός*. Эта позиция постепенно претерпеваает изменение в «Одиссее», у Гесиода и поздней-

ших классических авторов. Когда общество становится более обустроенным, добродетели и пороки становятся общими и принадлежат уже не одному сословию: они превращаются в общечеловеческие нормы добра и зла. И когда происходит их обобщение, эти нормы начинают применять и по отношению к богам. Поскольку эти нормы универсальны, боги также должны заботиться об их поддержании. Так возникает нравственное представление о добре и зле и общая концепция справедливости.

Стремление к нравственности и справедливости было не единственным идейным течением периода ранней классики. Концепция осквернения, которая играла незначительную роль у Гомера и Гесиода, приобретает весьма важное значение в сочинениях Эсхила («Семеро против Фив») и Софокла («Эдип в Колоне»). В «Семерых», например, осквернение Эдипа приводит к разрушению Фив. Происхождение идеи осквернения проследить сложно, но у классических драматургов *μίασμα* (осквернение, в противоположность *καθαρίτης*, чистоте) могло стать следствием определенных действий, которые в нравственном отношении считались злыми или нейтральными, таких, как убийство, несоблюдение правил гостеприимства, отвратительные болезни, деторождение, физический контакт с трупами или дурные сновидения. Если осквернение не снято, то оно столь же неизбежно приводит к гибели человека, как и немесис. От *μιασμα* не избавляли ни умиротворение рассерженных богов, ни нравственное перерождение, но лишь ритуальные очищения, для которых часто использовались свиная кровь или морская вода (в древности соль была традиционным средством защиты от зла)⁵.

К концу классического периода те затруднения, с которыми сталкивалась греческая теодицея, становятся оче-

видными в сочинениях Еврипида, где человек отчаянно сражается с иррациональным миром, лишенным какого-либо порядка. Боги вообще не делают никакого различия между добрыми и злыми людьми, со всеми обращаясь одинаково (Нес. 655—672). Когда Гекуба взывает к закону и справедливости, ее мольба остается без ответа, и трагедия заканчивается открытым признанием, что «Судьба никого не щадит» (Нес. 1295). Доброта для Еврипида — это не божественная, а человеческая добродетель, и состоит она в том, чтобы вести достойную жизнь среди людей в мире, полном лишений. Но если добро является человеческой добродетелью, то зло — это человеческий порок. У Еврипида никакой злой дух не подталкивает людей к их гибели; люди сами виноваты в своих злодеяниях, и хотя Елена в «Троянках» очень хотела бы переложить свою вину на богов, ей не удается избавиться от ответственности за то, что она склонила мужчин к войне и убийству. Столь же трезвое натуралистическое отношение к миру характерно и для Фукидида, который писал о том, как бесславно закончилось величие Афин. Описание циничных споров афинян с побежденными и тщетно взывающими к справедливости мелийцами и митиленцами отражает суровые мысли историка, знавшего о том, что в мире нет должного порядка. Порядок всегда нарушается человеческой порочностью, проявляющейся обычно в *хюбрис*, надменной гордости, которая неизбежно приводит к краху. И хотя афинянам удавалось запугивать или уничтожать свои жертвы, успех вел их лишь к новым нарушениям установленных границ, до тех пор пока они не потерпели неудачу в своей безумной попытке завоевать далекую Сицилию. Фукидид мог лишь догадываться о том, что стало известно последующим поколениям: порабощение Афин Спар-

той станет расплатой за имперские амбиции афинян. Вся классическая мысль Греции, от Гомера до Еврипида и Фукидида, повторяет древний тезис, приписываемый Аполлону и начертанный на его оракуле в Дельфах: «ничего слишком». Но не существует Духа Неумеренности; такая персонификация сама по себе оказалась бы излишеством, то есть нарушением равновесия и гармонии, переходом от монизма к дуализму, к противостоянию божественных сил.

И все же представление о такой борьбе, которое затем стало общим местом среди последователей Платона, предвосхищалось уже в мифологической структуре поэм Гесиода, чьи сочинения, может быть, столь же древни, как и поэмы Гомера. Гесиод предлагает несколько мифологических объяснений страдания и зла в мире. Эти объяснения изложены в поэтической форме, но они отражают существенный элемент древнегреческой мысли, который сохраняется в трудах драматургов и философов. Один из таких сюжетов, миф о девкалионовом потопе, во многом напоминает древние ближневосточные истории о всемирных потопах. Зевс посещает царя Аркадии, который, к несчастью, испытывает некоторые сомнения в том, что гость его действительно является тем, за кого он себя выдает. Чтобы испытать всемогущество гостя, царь подает ему блюдо, на котором, среди прочего мяса, разложены внутренности ребенка. Зевс, попробовав пищу, сразу же понимает, что произошло, и в наказание посылает наводнение, которое смывает все с лица земли, оставляя в живых лишь Девкалиона, чтобы тот положил начало новому поколению людей. В другой истории зло оказывается результатом вырождения, почти энтропии, встроенной в мир самим Богом, который сначала создал поколение золотых людей, затем серебряных и медных, затем наступил век героев и, нако-



Рис. 33. Дионис. Танагра, Беотия, начало IV века до н. э. В той терракотовой фигуре отчетливо видна андрогинная природа юного бога Диониса. Он держит в руке космическое яйцо, из которого возник мир. С разрешения Попечительского Совета Британского Музея.

нец, современный век, в котором живем мы, век вырождения и упадка. Здесь можно заметить некоторое сходство с пятью поколениями людей из Книги Даниила. Еще один миф рассказывает о Пандоре, одной из младших богинь,

которая оказалась в заточении в подземном мире. Когда она была отпущена на землю, она принесла с собой кувшин (*πίθος*), открыла крышку, и вырвавшиеся из него полчища зла рассеялись по земле.

Предание о Пандоре является частью длинной мифологической истории о войне богов. Подобные сюжеты встречаются также в индийской, хеттской и иранской мифологии. Поэты и философы пересказывают различные варианты греческой версии, и она редко бывает последовательной даже у какого-либо одного автора. В общих чертах обычно ее описывают так: вначале Хаос породил Урана, небо, мужское начало, и Гею, мать, сестру и супругу неба. Как и в египетской мифологии, небо и земля на протяжении многих эонов пребывают в тесных супружеских объятиях, настолько тесных, что рожденные землей дети не могут выбраться из под тела отца и оказываются прижатыми к холмам и долинам земли⁶. Побуждаемая отчаянным положением своих детей, Гейя решает освободить их. Она делает серп и отдает его своему сыну Кроносу, который кастрирует своего отца, разрывая, тем самым, супружеское объятие земли и неба. Разделение детей земли означает истинное завершение Хаоса и начало Космоса⁷. Несколько капель крови из раны Урана падают на изможденную землю, и из этих капель рождаются двенадцать титанов и титанид, братьев и сестер Кроноса. Эта группа божеств, подобно асурам в Индии и дэвам в Иране, стала отверженным старшим поколением богов. Кронос сходится с богиней Реей, которая приносит ему несколько детей. Но если Уран держал свое потомство в заточении, то всепоглощающее время, Кронос (или Хронос) своих детей пожирает. Наконец Рея находит способ спасти своего излюбленного младшего сына: вместо него в глотку

прожорливого отца она бросает скалу. Затем Зевс выходит из своего убежища и убивает Кроноса. Потом Зевс и единокровные с ним божества сражаются с титанами (то есть с братьями и сестрами Кроноса), побеждают их и заковывают их под землей, в Тартаре. Зевс и его сподвижники превращаются в олимпийских богов, наиболее достойных поклонения людей, а Титаны, которых обычно считают великанами, становятся зловещими Древними, враждебными по отношению к ним богами. Закованные в преисподней и все более отождествляемые со злом, они постепенно приобретают хтонические черты. Их союзник, чудовищный Тифон, порожден Геей, чтобы отомстить Зевсу за поражение ее старших детей. Тифон обитает под землей; он извергает огонь, его тело ниже бедер образуют две змеи и множество змей выходят из его плеч, как у некоторых злых асуров в Индии. Его супругой становится Ехидна, отвратительная гигантская женщина, и вместе они порождают Цербера, Гидру, Химеру, Сфинкса, Немейского льва и других чудовищ. Тифон также участвует в нескончаемой борьбе титанов против Зевса.

И хотя титаны откровенно ненавидят олимпийских богов, они не всегда враждебны по отношению к человечеству. Поскольку небесные боги могут быть немилостивы к людям, титаны могут оказаться заодно с людьми. Так и происходит. Эсхил рассказывает об этом в *«Прикованном Прометее»*. После того, как Зевс победил титанов, он решил также погубить род человеческий и создать новых людей из лучшей материи (ср. миф о Девкалионе). Но ему помешал Прометей, сын титана Иапета, подаривший людям огонь (огненная стихия сама по себе двойственна). Таким образом, Прометей оказывается, во-первых, благодетелем человечества, спасшим его от уготованной Зевсом



Рис. 34. Менада. Коптская резьба по слоновой кости, VI век, с амвона Генриха II, Ахен.

Иступленное служение Дионису служило прообразом позднейших оргий ведьм в честь Сатаны. С разрешения Schwann Pädagogischer Verlag, Дюссельдорф.

гибели; во-вторых, источником зла, поскольку он сообщил людям о разрушительном действии огня, что вызвало неприязнь богов, и обрек людей на тяжкий труд; далее, врагом новых богов; и, наконец, мстителем за богов старых. Последовавшее ужасное наказание Прометея вновь приводит Эсхила к проблеме теодицеи. Прикованный к скале, когда орел терзает его печень, Прометей, как и многие из тех, кому он пришел на помощь, проклинает Зевса, называя его тираном. Эсхил предлагает нам проявить симпатию к Прометею и даже отождествить себя с ним: разве к нам боги относятся более милосердно? Миф о Прометее был очень важен для формирования того героического образа Дьявола, каким он предстает у Мильтона⁸.

Война между богами подразумевает дуализм, который явно присутствовал в так называемой орфической традиции. Существовал ли когда-либо орфизм как некая форма организованной религии, каково было отношение орфиков к культу Диониса, насколько их дуализм был автохтонным и в какой степени он перенесен из Ирана — эти вопросы остаются неразрешенными. Нет сомнений в том, что дуалистические идеи и культы появились в Греции еще в шестом веке до нашей эры, и эта дуалистическая традиция обычно называется орфизмом. Центральным мифом этой традиции мог быть миф о Дионисе и титанах⁹. В начале мира существовал андрогин Фанес, который произвел на свет все сущее. Первым Фанес создал Урана, который породил Кроноса, отца Зевса. После победы над титанами Зевс проглатывает Фанеса и таким образом сам ставится первоначалом, богом-творцом и заново производит все сущее, включая титанов. В то же время Зевс порождает сына Диониса. Испытывая ненависть к Зевсу и завидуя счастью младенца Диониса, титаны подкрады-

ваются к ребенку, отвлекают его внимание зеркалом и набрасываются на него. Разорвав младенца на части, они пожирают его. Но Афина спасает сердце мальчика, приносит его Зевсу, и тот съедает его. Затем Зевс сходится с Семелой, от которой вновь рождается Дионис. Обрадованный воскрешением Диониса, Зевс наказывает его убийц, сжигая их дотла ударами молний. Из пепла титанов возникает род человеческий.

Это всецело дуалистический миф. Человечество имеет двойную природу, духовную и материальную. Материальная часть нашей природы происходит от титанов, духовная — от съеденного ими Диониса. Существенное влияние на развитие дуалистической традиции оказали учения Пифагора и пифагорейцев. Пифагорейцы считали, что душа бессмертна, а плоть смертна. Душа заключена в теле как узница (*σῶμα-σῆμα*); наша цель на земле — сбежать из нашей телесной темницы при помощи ритуальных очищений. Но дуализм этих доктрин отличается от иранского дуализма, который предполагает конфликт между двумя духовными силами, силами света и тьмы. Орфический же дуализм предполагает конфликт между божественной душой и злым, титаническим телом, в котором душа заключена, как в темнице. В орфической традиции впервые отчетливо выражен дуализм материи и духа, тела и души: это был один из ключевых моментов в истории Дьявола, который оказал огромное влияние на христианскую, гностическую и средневековую мысль. Насколько Дионис считается добрым, а титаны — злыми, настолько же добро соотносится с душой, а зло — с телом. Такая интерпретация становится все более устойчивой на протяжении всего эллинистического периода, когда под влиянием иранского дуализма материя и тело были отнесены к сфере

злого духа, а душа — к сфере доброго духа. Здесь совпали орфические и иранские дуалистические концепции, и идея о том, тело и плоть созданы космическим злом, закрепились в умах иудеев и христиан. Эта идея всегда отрицалась ортодоксальным иудаизмом и христианством, но, начиная с гностицизма, она оставалась наиболее устойчивым источником ереси.

Учение о том, что тело есть темница души, послужило основанием орфической веры в метемпсихоз, в переселение душ. Избавиться от плоти можно только после серии реинкарнаций, при которых тщательно соблюдаются ритуалы очищения. Процесс реинкарнации прекращается, когда душа, достигая совершенной чистоты, избегает возвращения к телесности. Орфики не употребляли в пищу мяса, поскольку оно от плоти и поскольку съеденное животное могло оказаться реинкарнацией человека. Под влиянием Пифагора они воздерживались также от бобов, которые они считали семенем *par excellence* и, следовательно, источником плоти.

Ритуальная чистота орфиков ассоциировалась также с культом Диониса, который на самом деле существенно отличался от орфической практики. Празднества Диониса происходили ночью, что свидетельствовало о нарушении запретов и тьме. Их часто проводили в пещере или гроте, в местах, связанных с влагой, плодородием и хтоническими силами. Адептами этого культа были главным образом женщины, менады или вакханки, которыми руководил жрец-мужчина. Участники дионисийской процессии, как правило, несли факелы, изображение фаллоса, а также фиги и другие фрукты, считавшиеся символами сексуальности, рядом вели черного козла или несли его изваяние. Козел, символ плодovitости, представлял Диониса, о котором иног-

да говорили «он, как черный козел» и изображали его косматым и рогатым. Для этого ритуала характерны винопитие, экстатический танец и разрывание на части животных. Последнее действие иногда истолковывалось в литературе как человеческое жертвоприношение, и возможно, хотя это точно не установлено, что эти предания были отголосками реальной практики. С течением времени эти ритуалы становились все более оргиастическими, возможно также, что при их проведении допускались сексуальные вольности.

Каким образом орфическая чистота могла сочетаться с дионисийским иступлением? Историки не раз задавали этот вопрос в отношении не только орфиков, но и гностиков, катар, франкмасонов и многих других религиозных групп¹⁰. Существует несколько ответов. Во-первых, орфическая чистота была скорее ритуальной, чем нравственной. Во-вторых, сосуществование аскетической сдержанности и иступленного служения божеству встречается довольно часто в истории религии, а с психологической точки зрения, такое сочетание является вполне предсказуемым проявлением тени. В-третьих, экстаз часто используется как своеобразный прием для выведения духа из тела. В-четвертых, что наиболее существенно, так проявляется совпадение противоположностей, та двойственность, на которой основана любая человеческая мысль, и особенно мысль о богах. Ибо Дионис, как и другие боги, двойственен. Сын Зевса и символ духа как противоположности тела, он является также рогатым богом плодородия. Благодетель (*εὐεργέτης*), и он же «даватель людей» (*Ἀνθρωπορραϊστής*), «пожиратель сырой плоти» (*ὀμῆστής*), он ездит верхом на черной овце. Но прежде всего он великий разрешающий (*λύσιος*) и отпускающий (*λύαιος*), тот, кто освобождает от всех

ограничений и препятствий. В эллинистический период он превращается в совершенного андрогина, каким он представлен на знаменитом изваянии головы из Британского Музея. Оргия могла восприниматься как стремление к интеграции посредством смешения полов. С одной стороны, идея противоположности духа и тела окончательно превратила Дьявола во «владыку этого мира»; с другой стороны, дионисийская оргия послужила прообразом тех оргий, которые приписываются гностикам, катарам и ведьмам.

Подобно другим народам, греки верили в существование младших духов, злобных по своей природе, но, как и у большинства других народов, ни одно из этих существ не обрело статуса злого начала. При изучении греческой демонологии мы сталкиваемся с необычной проблемой. Наше слово «демон», которое обычно является синонимом «Дьявола» и всегда имеет некоторые негативные коннотации, производно от греческого *δαίμων*, которое вовсе не обязательно обозначает злое существо. В «Илиаде» *δαίμων* часто используется как синоним *θεός*. В «Одиссее» этот термин чаще имеет негативное значение, чем позитивное, но по-прежнему остается двусмысленным, как и его постгомеровский эквивалент *δαίμονιον*. После Гомера *δαίμων* обычно обозначал некое духовное существо, подчиненное богу. Изменение в значении этого термина, от нейтрального до по меньшей мере двусмысленного в отношении зла, еще не был завершен во времена Сократа (чей ангел-хранитель был «демоном»), но был доведен до конца учеником Платона Ксенократом, который разделил благих богов и злых духов и перенес все злобные и деструктивные качества богов на демонов¹¹. Стоики и Плутарх следовали Ксенократу, при этом Плутарх даже

утверждал, что если в литературе сообщается о разрушении города Аполлоном, то, должно быть, это сотворил демон, принявший форму Аполлона. В период позднего эллинизма термин *δαίμονιον* приобрел фактически абсолютно негативное значение.

Греческие духи, одни из которых назывались «демонами», а другие нет, могли быть добрыми или злыми, или же двойственными; они могли быть духами природы или духами мертвых. Керы, например, были призраками, которые могли проявить милость, но чаще становились причиной кошмаров, слепоты и безумия. Керы имели огромные клыки и сине-черные ужасные лица; они пили кровь умирающих¹². Герои первоначально были духами мертвых, которые могли оказывать пагубное воздействие. Некоторые другие духи почти всегда считались вредными. Ламии скитались по миру и, подобно библейской Лилит, стремились погубить детей и соблазнить спящих мужчин¹³. Гарпии («хватающие»), крылатые женщины, которые носились по миру подобно буре, первоначально были демонами ветра. Горгоны считались демонами подземного мира или морской пучины; сначала их было трое, причем самой страшной из них являлась Медуза, с ужасными клыками и волосами из змей. Сирены — морские чудовища, родственные Горгонам и Гарпиям. Гидра — огромная змея, у которой было от пяти до сотни голов. Цербер, пес, охранявший вход в Аид, имел от трех до пятидесяти голов, в зависимости от порядка подсчета. Минотавр, сын Пасифаи и быка, был древним рогатым чудовищем минойского Крита. По крайней мере в классические века большинство людей не слишком серьезно относились к этим тварям. Эринии, свирепые духи, которые преследуют мертвых, внушали больший ужас, чем призрак мести Аластор, с которым они часто отождествлялись¹⁴.

Аид считался реальным скорее как некое место, чем как божество. Подземная обитель, где бледные тени умерших томятся, но не страдают, постепенно превратилась в место мучений для проклятых. Уже в «Одиссее» Титир, Тантал и Сизиф подвергаются мучениям за свои проступки, и участь этих смертных позволяла предположить, что все люди пострадают после смерти за свои грехи. Бог Аид вершил суд над умершими, а Эринии и другие страшные духи наказывали проклятые души, пытая их огнем. Подземный Аид был отождествлен с Тартаром, ужасной землей, которую окружал Пирофлегетон, огненная река. Двойственность многих из этих представлений связана не столько с проблемой добра и зла, сколько с функциями духов: они искушают смертных, а затем наказывают их за то, что они согрешили: эти духи играют ту же двойную роль, которая затем в христианстве приписывалась Дьяволу.

Таким образом, в греческой религии, легендах и мифологии возникли некоторые концепты и символы, которые повлияли на формирование концепции Дьявола, но в них не было какого-либо существа, которое соответствовало бы персонификации злого начала. Не потому, что греки оказались уникальным народом, избавленным от мыслей о зле, но потому, что тонкости греческой теодицеи разрабатывались не мифологами, а философами. Именно греки первыми попытались рациональным и систематическим образом ответить на вопрос *Πόθεν τὸ κακόν*: откуда происходит зло? Некоторые философы считали зло просто человеческим представлением, возникающим из-за недостаточного понимания божественной природы и божественного замысла. Для Бога, говорил Гераклит, «все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым»¹⁵. Конечно, еще более очевиден монизм элейс-

кой школы: по Пармениду, все сущее, включая то, что мы называем злом, в действительности является неотъемлемой частью Единого. Поэтому для этих философов и для многих их последователей, среди которых был Сократ, стоики, киники и даже софисты, зло заключалось в человеческой ошибке, в изъянах человеческого характера. Сократ полагал, что зло возникает из-за недостатка *ἐπιστήμη*, то есть практического знания о том, как следует стремиться к добродетели и избегать порока; киники считали источником зла стремление к богатству и славе, которые люди по ошибке принимают за счастье; стоики определяли зло как слабость. Все они считали, что зло влечет за собой нарушение равновесия и нарушение человеком установленных пределов. С другой стороны, Пифагор и орфики говорили о космических изъянах: нарушение пределов, беспорядок, бесформенная материя — все это присутствует и в Космосе в целом, и в умах людей; и в макрокосме, и в микрокосме. Так постепенно были сформулированы две концепции, каждая из которых отклонялась от монизма. Согласно первой, дуалистической концепции, в мире существуют две противоположные силы. Сторонники другой концепции считали, что хотя существует только одна божественная сила, но не все в мире создано этой силой и не все ей подвластно. Если монизм предполагает всеобщность божественной власти и определяет зло как представление человеческого ума, который слишком ограничен, чтобы постигнуть природу Бога, то эти концепции настаивают на благодати Бога, ограничивая при этом его силы. Самым настойчивым, хотя и не всегда последовательным противником этих взглядов был Платон, и именно его учение, имевшее огромное воздействие на христианскую мысль, оказало наибольшее влияние на развитие концепта Дьявола.

Платон начинал с учения Сократа, согласно которому зло возникает из-за недостатка знания о том, как быть добрым, причем знание это он считал столь же практическим, как и навыки плотника или обувщика, которые, лучше или хуже, представляют себе, как делать столы или сандалии. Но Платон не был удовлетворен таким объяснением. В чем природа того добра, о котором нам следует иметь такое практическое знание? Софист Протагор утверждал, что добро вообще не имеет собственной природы, поскольку и добро, и зло являются лишь конвенциональными и относительными понятиями; Трасимах пошел еще дальше и заявил, что единственными возможными критериями добра и зла являются сила или целесообразность. Платон всегда выступал против таких взглядов, но никогда не был удовлетворен собственными выводами, и в поздний период его творчества, в «Филебе», он, по-видимому, отказывается от идеи абсолюта и соглашается с тем, что мир является смесью (*μῖξις*).

В теориях Платона и его последователей в той или иной степени присутствовали различные элементы дуализма и монизма. Платоники склонялись к монизму, утверждая, что все является производением или эманацией единого начала. Но их монизм был ограничен допущением, что в Космосе есть некий непокорный элемент, который (1) является последней эманацией единого начала или (2) независим от этого начала. Этот последний или независимый элемент обычно отождествлялся с материей. В дуализме Платона его орфическое недоверие к материи сочетается также с представлением (которое, возможно, является результатом косвенного иранского влияния) о двух противоположных началах. Идеальный (или духовный) мир Платон противопоставляет материальному миру, утверждая при этом, что идеальный мир реальнее, и, следовательно, лучше, чем

мир материальный. Впоследствии западная традиция почти всегда придерживалась того мнения, что бытие лучше небытия.

Что же является источником зла в таком мире? Платон предлагает несколько ответов. Согласно одному из них, зло вообще не имеет реального бытия. Вернее, оно состоит в недостатке совершенства, в отсутствии добра. Мир идей совершенен, всецело реален и благ. Но феноменальный мир не способен адекватно отображать мир идей, и чем больше разрыв между ними, тем он менее реален, менее благ и, следовательно, в большей степени причастен злу. Худая корова не дает молока, что является злом, но зло заключается не в том, что это корова, а в *отсутствии* у нее жизненных сил и здоровья. Недостаток коровы определяется не тем, что у нее есть, а тем, чего у нее нет. С онтологической точки зрения, зло не существует, поскольку оно является просто отсутствием или недостатком. Эта идея была полностью воспринята Августином и Аквином и глубоко затронула христианскую философию и теологию. Но в этом контексте платоновская концепция сталкивалась с определенными сложностями, поскольку она могла привести к смещению онтологического и нравственного зла. Более того, если зло не имеет существования, то из этого следует, что у него нет никакого начала. На этом основании философы затем пришли к выводу о том, что Дьявола нет, или же Дьявол существует, но на самом деле он не является началом зла: скорее он могущественный ангел, чье зло состоит не в его ангельской природе, но в недостатке его совершенства, причем именно его могущество усиливает этот недостаток. Эта проблема, с которой предстояло столкнуться христианской теологии, уходит своими корнями в платоновскую систему. Но ни сам

Платон, ни следовавшие за ним христианские философы никогда не утверждали, что онтологическое небытие зла подразумевает отсутствие нравственного зла в мире. Платон хорошо знал о войнах и убийствах, об эксплуатации и лжи. Зло лжи состоит не в онтологической реальности самих слов, а в *отсутствии истины* в этих словах. Нравственное зло существует, но существует как отсутствие добра, подобно тому, как дырки в швейцарском сыре существуют только как отсутствие сыра. Платон не говорил, что онтологическое небытие зла освобождает мир от нравственного зла, он утверждал лишь, что небытие зла освобождает создателя мира от ответственности за зло.

Нет согласия в оценках платоновской теологии, которая сама по себе была весьма непоследовательна, и, кроме того, в течение веков она претерпевала изменения в результате внедрения в нее христианских идей. Неясно, был ли сам Платон уверен в существовании верховного Божества. Если такой Бог существует, то он далек и сокрыт от людей. Творец (демиург) — это существо, подчиненное Богу. Несмотря на то, что этот демиург относится к существам духовной природы, он был абстрактным принципом, а не объектом поклонения. Он ответственен за существование материального мира, который несовершенен и осквернен злом — эту идею использовали гностики, чтобы доказать, что и сам демиург зол. Платон же стремился показать, что по природе своей демиург благ. Но каким образом благой демиург сотворил несовершенный мир, мир, в котором зло существует, пусть даже только как отсутствие совершенства? Ответ в том, что демиург не является причиной всего движения в мире. Он отвечает за творение Космоса, который упорядочен и правилен. Но Хаос существует как беспорядочное, случайное и неравно-

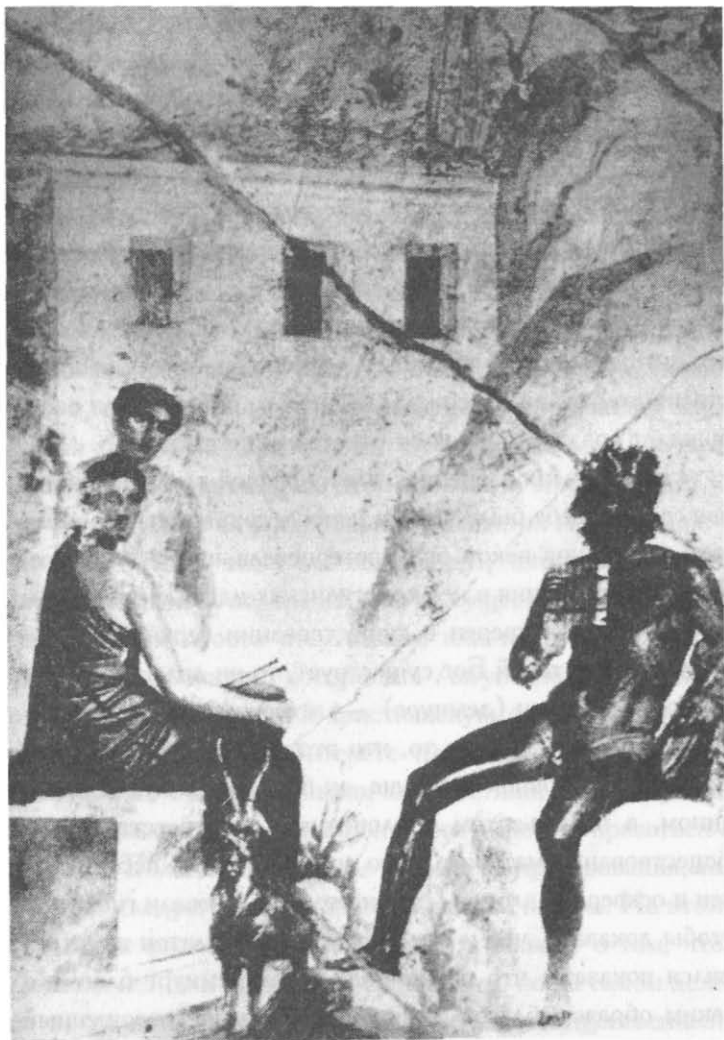


Рис. 35. Пан и нимфы. Помпеи, I век до н. э. Рогатый Пан играет на своих флейтах, его правая нога запачкана виноградом.

Здесь он меньше, чем обычно, похож на животное, и все же рядом с ним изображен козел.

С разрешения Alfonso de Franciscis, Неаполь.

мерное движение. Может быть, Хаос существовал до Космоса, а может быть, они возникли одновременно: это не так важно. Все дело в том, что демиург никогда не сможет привести Хаос к порядку, и эту случайную иррациональность мира мы называем злом. Оно не было создано, поэтому демиург не несет за него ответственности, но оно существует. Неподвластную демиургу часть природы иногда отождествляют с необходимостью. Иногда, под влиянием орфиков, ее отождествляют с материей. У Платона материя ни в коем случае не была эманацией демиурга. Отсюда следовало, что материя вообще не существует и соответствует онтологическому небытию (*μη ὄν*), или же она существует как зло. Она может проявляться как бесформенная, беспредельная, хаотическая часть сущего, которая сопротивляется упорядочиванию душой. Демиург счел необходимым использовать материю при сотворении мира, но материя всегда противится его целям. (Например, кость создана твердой, чтобы поддерживать тело, но из-за своей твердости кость становится хрупкой и может сломаться.) Наконец, зло может заключаться не в самой материи, а в смеси материи и духа. Душа погружена в тело, и будучи не в силах выбраться из этой ловушки, она теряет свою эпистему и развращается. Это настоящий этический дуализм. «Причиной блага нельзя считать никого другого [кроме Бога], но для зла надо искать какие-то иные причины, только не Бога» (*Государство*, 379). Наши нравственные пороки являются результатом или ущербной телесной организации, или скверного окружения, или нашей свободной воли, либо всех этих трех факторов вместе.

Ни одно из этих объяснений не подразумевает принципа, который бы с легкостью был персонифицирован или нес моральную ответственность. Нечто большее предпо-

лагается в десятой книге «Законов», где Платон подробно объясняет, почему тело не может быть причиной собственного движения. Первопричиной движения является душа. Животное двигается, потому что душа движет им; карандаш движется, потому что им движет тело, а тело подвижно душой. В этом сложно организованном механизме тысячи частей могут привести в движение тысячи других частей, но первопричиной движения всего механизма является душа. Материя не может быть причиной собственного движения, и поэтому не может быть первопричиной зла. Зло должно заключаться в душе. Следовательно, нужно выбрать одно из двух: или в демиурге присутствует неустойчивость, несовершенство и зло, или существует иной дух, который привносит в мир беспорядок и зло. Философы много спорили об этом пассаже из «Законов», но так и не ясно, что же имел в виду Платон, предлагая эту альтернативу. Сам Платон подробно на ней не останавливается, и существование злой мировой души для него (как и для его последователей) оставалось не более, чем одним из возможных объяснений зла.

Несмотря на многочисленные противоречия в учении Платона, можно заметить постепенное развитие его мысли от психологического к космическому истолкованию зла. Сократ считал, что зло происходит из-за недостатка практического знания о том, как делать добро. Первоначально Платон также утверждал, что благом являются разум и знания, которые противостоят разрушительной силе эмоций. Так он пришел к мысли о дихотомии и противоположности между духом, вместилищем разума, и телом, источником эмоций. А отсюда возникла его идея о том, что душа и тело являются манифестацией духа и материи как метафизических принципов, причем добро приписыва-

лось духу, а зло — материи. Непоследовательный дуализм Платона в теориях его последователей становился все более последовательным, более метафизическим и более религиозным. Развитию концепции Дьявола способствовало если не учение самого Платона непосредственно, то его переосмысление в работах платоников. Концепция Аристотеля, которая не допускала существования начала зла, свидетельствует о том, что в греческой философии существовали влиятельные течения, выступавшие против платоновской системы¹⁶.

Греческая культура была радикально преобразована в период эллинизма, в течение которого эллинистическое влияние на востоке распространилось до Египта, Ирана и Индии, а на западе — до Италии. Историки обычно ограничивают этот период временем от 331 г. до н. э., когда Александр Великий разгромил Дария III при Гавгамелах и подчинил Персию своей власти, до победы Октавиана над Антонием при Акциуме в 31 г. до н. э. Последняя дата кажется совершенно искусственной, ибо характерные черты эллинистического периода сохранялись и во времена Римской Империи, когда, по словам Ювенала, воды сирийского Оронта свободно сливались в водами Тибра. Радикальные, иногда пугающие изменения в умонастроениях и в практиках, обусловленные беспрецедентным смешением культур, привнесли чувство незащищенности в религию и философию. Различия между ними постепенно стирались: философские учения становились все более трансцендентными и даже мистическими, а попытки рационализировать религию привели к возникновению аллегории и теологии.

В религии сохранялось если не прежнее содержание, то прежние формы. Продолжалось публичное поклонение

древнему пантеону, а Вергилий, писавший во времена Августа, подражал и стиху, и мифологии гомеровского эпоса. В «Энеиде» Венера советует Энею не винить Елену, Ахилла и других людей за разрушение Трои. Этот город разрушили боги, и Эней видит их сидящими на разваливающихся башнях Илиона (2. 604–623). С другой стороны, описание схождения в ад у Вергилия отличается от описания аналогичного путешествия Одиссея: согласно шестой книге «Энеиды», люди отвечают за свои грехи и отбывают наказание за них в подземном мире. В целом, неуверенность в справедливости этого мира стала отличительной чертой римской мысли: Тацит желает вернуться к старым добрым временам или к исконным обычаям варваров; Гораций сокрушается о том, что каждое поколение было еще более порочным, чем предыдущее; а Ювенал замечает лишь, что будущие поколения уже лишены возможности совершить еще более тяжкие грехи. В обстановке неуверенности, депрессии и очевидного упадка публичные культы полиса уступают место дуалистическим религиям, в которых основное внимание уделяется индивидуальному спасению. Этот мир подгнил: отлично! Значит, это был ненастоящий мир.

Сядь, Джессика. Взгляни, как небосвод
 Весь выложен кружками золотыми;
 И самый малый — если посмотреть —
 Поет в своем движении, словно ангел,
 И вторит юнооким херувимам.
 Гармония подобная живет
 В бессмертных душах; но пока она
 Земною, грязной оболочкой праха
 Прикрыта грубо, мы ее не слышим¹⁷.

При помощи метафизической спекуляции, созерцания, ритуального очищения или экстатических обрядов повсюду можно найти настоящий мир.

Основной чертой эллинистической религии был синкретизм, стремление создать единую религию посредством соединения греческих культов и мифов с религиозными концепциями тех культур, с которыми греки вступали в контакт. Таким образом, Зевс, Юпитер, Ра и Ормазд стали одним божеством, и религии востока проникли на Запад. Одним из наиболее влиятельных восточных культов в эллинистической Греции и Риме стал культ Исиды и Сераписа (имя, которое даровали Осирису в Риме), для которого была характерна практика аскетизма и ритуальной чистоты. Культы анатолийской Кибелы и фригийской Великой Матери характеризовались экстатическими танцами и оргиями, целью которых было освобождение человека от всех препятствий и ограничений, с тем, чтобы облегчить вхождение в него божества. Вакханалия, римская версия дионисийского культа, особенно прославилась своими вольностями и была запрещена Сенатом в 186 году до нашей эры. Служители этого культа (первоначально ими были только женщины, а затем — женщины и мужчины) собирались по ночам и при свете факелов совершали обряды, которые включали, если верить описанию Ливия (скорее всего, сильно преувеличенному), возлияния, оргастические ритуалы и беспорядочные соития. Вакханалия, вернее то, о чем сообщает Ливий, стала важной частью литературной традиции описания оргий и общим местом в рассказах о средневековой ереси и колдовстве.

Кроме христианства, наиболее распространенным культом Римской Империи был митраизм, религия, в которой сочетались доктрины иранских магов и культов плодородия. Согласно основному мифу митраизма, началом мира является Эон, вечно длящееся время (ср. Зрван). Эон порождает небеса, мужское начало, имя которому — Ормазд (или Юпитер); землю, женское начало, которое на-



Рис. 36. Голова Митры. Римская Британия, вероятно II век н. э. Солдатский бог света, Митра служит типичным примером того, что требовали люди Запада от своих богов в дуалистической среде эллинистического и римского миров. С разрешения Museum of London.

зывается Спента Армати (или Юнона); и духа преисподней, Ахримана, который отождествлялся с Плутоном или Гадесом. Отождествление Гадеса и Ахримана усиливало связь злого начала с подземным миром, что также оказало влияние на формирование образа Дьявола. Ахриман, завидуя славе небесного царя Ормазда/Юпитера, пытается приступом овладеть небесами. Ормазд отражает натиск и сбрасывает его самого и его демонов в преисподнюю. Но некоторым из них удалось бежать, и теперь они бродят по миру, стремясь разрушить и погубить человечество. Между тем, Митра, бог солнца и света, рожден из скалы силой Ормазда/Юпитера. Одновременно Ормазд создает также первобыка. По приказу Ормазда Митра убивает быка, создавая тем самым материальный мир, ибо из его мертвого тела возникают плоды земли. Ормазд назначает Митру главой небесных сил и человечества в их борьбе против тени, которая есть Арихман. Их борьба продолжается в течение долгих веков, но сила Ахримана постепенно увеличивается, и люди все больше и больше переходят под его власть, пока он не становится владыкой мира сего. Но перед самым концом этого мира снова появится великий бык (реинкарнация первобытного зверя), и Митра сойдет для последней битвы с Ахриманом и его силами. Мертвые восстанут из своих могил, и Митра будет судить их, отделяя добрых от злых. Посланный Ормаздом огонь уничтожит всех осужденных вместе с Ахриманом и его демонами, и начнется бесконечное царство добра и счастья. Поразительно сходство между митраистской и христианской эсхатологией, а также между Ахриманом и иудео-христианским Сатаной. Митраизм и христианство возникли приблизительно в одно и то же время, и можно предположить, что их идеи оказывали взаимное влияние

друг на друга, по крайней мере, на уровне народной религии. Их сходство определяется прежде всего их общими дуалистическими предпосылками, заимствованными из орфических и иранских учений.

В митраизме присутствовали также элементы, которые позднее вошли в еретические и ведьмовские учения, хотя, в отличие от культов плодородия, служителями культа Митры были исключительно мужчины. Митраисты тайно собирались в темноте, часто в пещерах и склепах (когда культ получил широкое распространение и собирал богатые пожертвования, эти собрания стали проходить в огромных митреумах), и при свете факелов вкушали литургическую пищу. Тавроболия была главным обрядовым действием, при котором в жертву приносили быка, в подражание убийству первобыка Митрой. Неофит сгибался под жертвенником, и когда на него стекала кровь быка, он проходил инициацию в культ Митры. Тьма, факелы, собрания в подземельях, жертвоприношения животных и ритуальные пиршества были характерны также для более склонных к мистике и религиозности неопифагорейских сект в Риме и в других местах. Сумрак подземелий и свет факелов, помимо производимого ими театрального эффекта, были выражением творческой силы, поскольку пещера означала плодородие, а тьма и факелы — смерть и воскресение. Но митраистские и неопифагорейские обряды не предполагали ни экстатических танцев, ни оргиастической сексуальной свободы. И все же несложно представить, что такие действия приписывались этим сектам их противниками, и в столь преувеличенном виде эллинистическая мистерия послужила прототипом для еретических сборищ и шабашей ведьм в средние века и для искусственно возрождаемых сегодня ведьмовских культов.



Рис. 37. Митра убивает быка. Римский барельеф, II век до н. э. В римском митраизме сочетались элементы маздеистской и эллинистической мифологии. Здесь Митра убивает священного быка, направляя его жизненную силу на пользу людям; однако в маздаизме убийство быка считалось одним из первых и наиболее тяжких грехов человека.

С разрешения Музея Лувра.

Хару, этрусский бог смерти, совершенно иначе повлиял на иконографию Дьявола. Несмотря на то, что этруски не принадлежали к эллинистической культуре, до и после римского завоевания они оказывали существенное влияние на религию Рима. Имя Хару производно от греческого Харон, так называли паромщика, перевозившего мертвых, но этрусский бог был гораздо более ужасен, чем

седой лодочник из греческого мифа. В большинстве культур смерть считается злом, часто величайшим из естественных зол. Тем не менее, дух смерти редко воспринимается как апофеоз самого зла; в средневековой теологии и иконографии, например, Дьявол редко отождествлялся со смертью. Нет никаких оснований предполагать, что для этрусков Хару был персонификацией злого начала. И все же он неизбежно персонифицирует по крайней мере одно зло — смерть, и приписываемые ему атрибуты, перешедшие от этрусков в римское искусство и мифологию, в конечном счете повлияли на христианскую иконографию Дьявола. Хару имеет огромный крючковатый нос, похожий на клюв птицы; косматую бороду и длинные волосы; у него длинные заостренные звериные уши; острые зубы и искаженный гримасой рот. (Возможно, его косматость заимствована от греческих сатиров и Пана.) Иногда его изображают с крыльями или со змеями, вырастающими из его тела. Все эти черты встречаются в средневековых и современных образах Дьявола. Некоторые другие атрибуты Хару оказали лишь незначительное влияние либо вообще исчезли. Обычно он нес огромный молот, которым ударял по голове умирающего человека. Этот инструмент следует отождествлять не с атрибутом Дьявола, а скорее с косой, которую христианские иконописцы вкладывали в руки Смерти, хотя вместо молота Хару иногда пользовался крюком, который мог послужить прообразом дьявольского трезубца или серпа.

Эллинистическая философия и теология оказала не меньшее влияние на развитие концепции Дьявола, чем эллинистические культы и мифологии. Теология — намеренное стремление рационально истолковать и разъяснить религиозные принципы, впервые получила широкое



Рис. 38. Хару. Фреска IV века до н. э. Хару, этруская персонификация смерти, изображен здесь со злобным лицом, изогнутым носом, козлиной бородкой и крыльями, все эти черты вошли в христианскую иконографию Дьявола.

С разрешения Scala, Нью-Йорк.



Рис. 39. Голова Хару. Тарент, IV век до н.э. С разрешения Alinari Baglioni, Флоренция.

распространение в эллинистический период, что явилось естественным следствием поисков рационального обоснования религиозного синтеза. Если Зевс — это Ормазд, то в каком смысле они являются одним и тем же, какое начало или какие начала они представляют? Если в священном писании открывается слово Бога, то как

следует истолковывать это слово? Что хотел сказать Бог? Философские школы, собственные учения которых были определенно религиозными, особенно остро почувствовали необходимость рационального обоснования религии.

Многие из ранних эллинистических философских учений не предполагали исходных принципов добра или зла. По Эпикуру (р. 341 г. до н.э.), мир есть случайное совпадение атомов, а добро и зло — это лишь относительные человеческие понятия. Неверный поступок затрагивает только предметы этого мира, которые сами по себе бессмысленны: мудрость в том, чтобы избежать страдания, избегая забот. Скептики, первыми из которых были Пиррон и Карнеад (213—129 г. до н.э.), считали, что любое знание, и, в частности, знание о добре и зле, вообще невозможно.

Стоики, последователи Зенона Китийского (336—254 гг. до н. э.), философия которых оказала огромное влияние на христианские представления о нравственности, также отрицали дихотомию добра и зла, поскольку их учение основывалось на древней монистической традиции. Единая Сила порождает материальный мир, и со временем мир вернется к Единой Силе. Правильный образ мыслей заключается в отделении человека от материальных вещей. Люди обладают свободой воли, но свобода заключается в следовании воле Единого. Недостатки смертных происходят из-за отклонения их воли от предназначенного им Единым, но сопротивление ему оказывается тщетным, поскольку в любом случае мы обязаны исполнить свою роль, и отказ от этой роли неизбежно приводит нас к несчастью. Избегай чрезмерности; свободно и счастливо занимай отведенное тебе место в Космосе: эти стоические принципы следуют той линии

греческого учения о нравственности, которая начинается еще у Гомера. Человек, который по своей гордыне (*хюбрис*) восстает против предустановленного порядка вещей, обрекает себя на неизбежную гибель. Поздние стоики уделяли особое внимание проблеме зла. Эпиктет (50—138 г. н.э) утверждал, что добро и зло заключаются не в самих по себе вещах, а в использовании их человеком для благих или дурных целей. С ним был согласен Марк Аврелий, римский император, правивший с 161 по 180 год. Не существует ничего злого по природе, говорил он, зло возникает вследствие основанного на невежестве человеческого выбора, который нарушает замыслы Бога.

Таким образом, эпикурейцы, скептики и стоики отрицали идею космического добра и зла и считали, что зло является либо иллюзорным человеческим представлением, либо тщетным усилием противостоять воле Единого, но в любом случае только человек несет за него ответственность. Столь возвышенные философские суждения не могли полностью удовлетворить тот мир, на который со всех сторон обрушивались неподвластные человеку разрушительные силы. Ощущалась необходимость в некоем космологическом истолковании зла, которое допускало бы возможность избежать его или в этом, или в ином мире. Такие космологические истолкования основывались на дуализме орфической традиции, которая протянулась от Пифагора к Платону.

Неопифагорейцы второго и третьего веков нашей эры полагали, что Единое (Монада) является абсолютным благом. В процессе эманации монада порождает Диаду, то есть феноменальный мир, в котором царит зло. Монада есть единый дух, Диада — это множественность, в которой материя становится принципом разделения. Индиви-

дуальная душа, в силу ее ассоциации с материей, пребывает в смущении и склонна к неправильному выбору; поэтому мы должны сопротивляться материи и стремиться к Монаде, к тому единству, простоте, истине и благу, которое существует над жалкой множественностью этого мира. Но неопифагорейцы никогда не занимались основной проблемой их теодицеи: почему благая монада вообще должна была порождать злую Диаду.

Последователи Платона придерживались более строгой дуалистической концепции. Евдокс Книдский (IV в. до н. э.) явно стремился объединить философию Платона и учение маздаизма. Ксенократ (расцв. 339–314 гг. до н. э.), подобно неопифагорейцам, исходил из противоположности Монады и Диады. Монада — это мужское начало, первый бог, рациональный ум; Диада — женское начало, иррациональность и зло. На более низком уровне этот дуализм проявляется в оппозиции Олимпийских богов, созданных Монадой, и Титанов, порожденных женским началом. На еще более низком уровне в этот конфликт вовлечены добрые и злые демоны.

В раннем платонизме преобладали дуалистические тенденции, платонизм же Средней Академии первых двух веков новой эры перешел к еще более ярко выраженному дуализму, который основывался на оппозиции двух вечных начал, духа и материи. Бог является духовным началом, он стремится упорядочить материю, чтобы создать рациональный Космос. Но в силу неподатливости материи, замысел Бога удастся лишь отчасти. Зло состоит в сопротивлении материи божественной воле. Плутарх (45–125 г. н.э.) утверждал, что «невозможно, чтобы одно существо, доброе или злое, было причиной всего существующего, поскольку Бог не может быть создателем зла ... мы дол-

жны признать два противоположных начала»¹⁸. Согласно Плутарху, материя не может быть причиной самой себя; следовательно, она произведена духом. Поэтому существуют два противоположных начала, вечно враждующих друг с другом: благой Бог и злой дух, причем последний несет ответственность за создание материи, которая сопротивляется воле Божества. Маздеистские представления о двух противоборствующих духах удачно сочетаются здесь с орфико-платоническим учением о космической войне между благим духом, который порождает душу, в том числе душу человека, и злым духом, который создает материю. Зло в мире возникает, во-первых, из-за возникновения материи, и, во-вторых, из-за действия человеческой свободной воли, избирающей вместо духовного наслаждения удовольствия материального мира. Плутарх предлагает еще одно, менее убедительное объяснение зла. Бог, говорит он, создает других богов, которые обладают совершенной божественной природой; ниже этих богов суть демоны, которые причастны и смертной, и божественной природе; ниже демонов — смертные люди. В нравственном отношении демоны двойственны (они занимают то же место, что и ангелы в христианской иерархии сущего), но их существование позволяет освободить богов, и прежде всего Бога, от ответственности за зло. Тем не менее, Плутарх никогда не считал демонов началом зла или неким аспектом злокозненного духа, который сотворил зло.

Неоплатонизм, основателем которого был Плотин (205—270 гг. н. э.), отклонился от дуализма Средней Академии в направлении непоследовательного монотеизма, который, возможно, был ближе к учению самого Платона. Существует определенное сходство между

системами Плотина и современных ему гностиков (между ними, вероятно, происходил некоторый обмен идеями), но различия между ними фундаментальны: гностики были дуалистами, в то время как неоплатонизм следовал монистической традиции.

По Плотину, началом мира является Единое. Единое совершенно, и оно содержит в себе все. Но откуда возникает та множественность, которую мы наблюдаем в мире? Единое, пожелав, чтобы мир был полон форм, эмануирует из своей собственной сущности Ум (*Noûs*), платоновский мир идей. В Уме существует полнота всех возможных форм в мире, но все они совершенно бестелесны. Ум является первой эманацией Единого, и он благ, поскольку возник по воле Единого и поскольку в нем свершается мир форм. Первая эманация ни в коей мере не причастна злу. Но уже здесь возникает некоторое затруднение, ибо *Noûs* по необходимости должен быть менее совершенным, чем Единое, из которого он эмануирует. Второй эманацией Ум порождает Мировую Душу (*Ψυχή*), которая является размышлением Ума о самом себе (эта доктрина аналогична христианскому учению о *логосе*, Слове Божьем, который является мыслью Отца о самом себе). Эта эманация также оказывается всецело благой, поскольку она совершилась по воле Единого. Но затем происходит третья эманация, ибо Душа производит физический мир, в котором чувственно воспринимаемые вещи сочетают в себе идеи (или формы) с первичной материей. И снова эта эманация произошла по воле Единого. На самом же деле, как и все остальные эманации, она не только совершилась по воле единого, но была эманацией из самого Единого, она порождена им, а не сотворена, и поэтому содержит в себе ту же сущность, что

и Единое. В учении Плотина нет никаких следов христианской доктрины творения физического мира из ничто или идеи о том, что материя является независимым и отдельным от Бога началом. Материя есть эманация Бога, и поэтому она является благом.

Но здесь Плотин сталкивается с противоречием, которое он так и не смог разрешить, ибо материя оказывается также совершенным злом. Единое — это бесконечное совершенство и благо. Согласно концепции лишенности, которую разрабатывали еще Платон и Аристотель, эманации Единого во все меньшей степени причастны благу. Материя является последней и наименьшей эманацией, которая наиболее далека от Единого и менее всего подобна ему. Так как Единое есть наибольшее совершенство и наивысшее благо, то материя, его противоположность, всецело лишена благости. Поскольку чувственно воспринимаемые вещи обладают формой, они причастны идеям высшего мира, но бесформенная первичная материя, в которой запечатлены их формы, противоположна Единому. Материя — это абсолютная недостаточность, абсолютная лишенность, абсолютное небытие, и, следовательно, абсолютное отсутствие добра. Абсолютное отсутствие добра называется злом. Но Плотин идет еще дальше. Материя не только является злом, поскольку она совершенно лишена блага, но и несомненно действует как зло, поскольку препятствует совершенству блага, противится намерению Единого и склоняет индивидуальные души к ошибке.

Таким образом, материя, по Плотину, подобна тем оптическим иллюзиям, которые изменяют свою форму, когда на них смотришь. С одной стороны, Плотин следует монистической традиции, утверждая, что даже последняя

эманация Единого, независимо от того, насколько она удалена от бытия, все же сохраняет малейший элемент существования и блага. С другой стороны, Плотин склоняется к дуализму, воспринимая материю как нечто совершенно злое и, следовательно, независимое от Единого и противоположное ему.

Человек, как и любое другое существо, является эманацией *Ψυχῆ*, Мировой Души. Но человек состоит из двух элементов: индивидуальной души, которая имеет духовную природу и относительно близка к Мировой Душе, и материального тела, которое удалено от Души и причастно злу. Тело обременяет душу, склоняя ее вниз и препятствуя ее восхождению в духовную сферу. Таким образом, в мире существуют два главных источника зла. Один — это сама материя, чье зло заключается в полном отсутствии добра. Другой — неверный выбор человеческой души, соблазненной и испорченной ее связью с телом. Первый источник зла — это источник естественных бедствий, таких, как землетрясение или болезнь, второй — это источник кровавых злодеяний, таких, как война, убийство или прелюбодеяние. Что же касается индивидуального нравственного зла, детоубийства, например, то оно, говорит Плотин, свершается, когда человека ослепляют страсти, происходящие от его материального тела, и он уже не видит истинной цели своей жизни, которая состоит в восхождении через созерцание к высшему миру, эманацией которого и является человеческая душа.

Идеи Плотина оказали огромное влияние на последующую философскую мысль. Представление о великой цепи бытия существовало уже у Платона. Эта концепция получила дальнейшее развитие у Плотина, а затем, благодаря Августину и Аквинату, она стала достоянием

всей западной философии и в итоге приобрела темпоральную форму в дарвинской схеме эволюции¹⁹. В концепции великой цепи Плотина содержится некое противоречие, которое так и не было разрешено его христианскими последователями.



Рис. 40. Тетрадрахма Деметрия. Эллинистическая монета, II век до н. э. Рога на голове эллинистического правителя являются знаком его божественности. Двойственная ассоциация рогов (сочетание божественного и звериного) проявляется в иконографии Дьявола, связывая его с божественным ужасом, с одной стороны, и с культом плодородия, с другой.

С разрешения Propyläen Verlag, Берлин.

Это противоречие возникает из-за смешения онтологической иерархии и моральной шкалы ценностей. Прежде всего, Единое обладает всей полнотой совершенства. Каждая последующая эманация оказывается менее совершенной, чем предыдущая. Несовершенство появляется уже в тот момент, когда Единое порождает Мировой Ум. Но Плотин оставляет этот факт без внимания, полагая, что совершенства Единого в некоторой степени отражаются в Мировом Уме и Душе. Только последняя эманация, при которой возникает материя, полностью лишена совершенства. И здесь Плотин впервые говорит о зле в связи с материей. Но за этой

первой непоследовательностью возникает еще более важное противоречие.

Существует некая иерархия, схема или цепь, в начале которой располагается Единое, а в конце — материя. Различным уровням этой схемы соответствуют мир ощущения (универсум, насколько он воспринимаем нашими чувствами) и индивидуальные существа в этом мире. Но Плотин предлагает два варианта этой схемы. Первый, онтологический, в котором Единое обладает наибольшей, а материя — наименьшей реальностью. Эта схема выглядит приблизительно так:

Единое = Бытие = Бесконечное бытие = Совершенство

Ум (*Νοῦς*)

Душа (*Ψυχή*)

Материальный мир

Люди

Животные

Растения

Неодушевленные предметы

Бесформенная материя = Небытие = Бесконечная лишенность

Чем выше некое существо располагается на этой схеме, тем более оно причастно духу, тем ближе оно к Единому и его совершенству. Чем ниже существо расположено на схеме, тем более оно материально и лишено духа, тем ближе оно к небытию. Существа, которые находятся вверху этой схемы, более реальны, чем те, что располагаются внизу. Материя, в самом низу, настолько нереальна, что она превращается в небытие и колеблется на границе абсолютного ничто. По этой онтологической иерархии трудно судить о начале зла. Зло есть лишенность, отсутствие добра, оно «существует» лишь в том смысле, что исключает истинное существование, точно так же, как дыры в швейцарском сыре исключают сыр и существуют лишь

благодаря отсутствию сыра. Вершина иерархии — бесконечная реальность. Каждый последующий уровень менее реален, чем предыдущий, а самый нижний уровень вообще нереален. Отсчет ведется от бесконечности на вершине, до нуля в самом низу.

Но есть второй вариант составления этой последовательности, соответствующий не онтологической схеме, а системе моральных ценностей:

Единое = Совершенство = Бесконечное благо

Ум

Душа

Материальный мир

Люди

Животные

Растения

Неодушевленные предметы

Бесформенная материя = Абсолютное несовершенство = Бесконечное зло

Бесконечное благо является здесь высшей ценностью. Каждый последующий уровень менее благ, следовательно, более причастен злу, и поскольку самый нижний уровень вообще не обладает благом, он является абсолютным злом. Отсчет ведется от позитивной бесконечности на вершине, но каждое перемещение вниз добавляет к ней негативный элемент ($-x$, $-x - 1$, $-x - 2$, $-x - 3$ и так далее). Другими словами, если онтологическая схема позитивна, и отсчет в ней ведется от бесконечности до нуля, то шкала ценностей негативна, в ней происходит последовательное вычитание от блага, до тех пор, пока не будет достигнута наибольшая возможная степень отрицания. По этой шкале можно определить начало зла: таким началом является негативность бесформенной материи.

Хотя эти схемы похожи, они все же отличаются друг от друга, но Плотин и его последователи не придавали значения этому различию. Для них:

Единое = Бытие = Совершенство = Благо

Бесформенная материя = Небытие = Зло

Возникает еще одно затруднение, которое не затронуло самого Плотина, но обеспокоило его последователей. Оно возникает, когда индивидуальные нравственные качества включаются в шкалу ценностей и, по аналогии с ней, в онтологическую схему. Это приводит к абсурдному результату. По онтологической схеме, конь менее реален, чем человек, поскольку он более материален, и в меньшей степени причастен духу. Следовательно, мы можем сказать (по аналогии со шкалой моральных ценностей), что человек лучше коня. Но как же быть с человеком, который грабит и мучает других людей? Лучше ли он надежного и верного коня? Не является ли он более злым и, следовательно, менее реальным? Или, обращаясь к самим людям: согласно онтологической схеме, наиболее разумный человек, который в большей степени, чем другие, причастен духу, является наилучшим человеком. (В некоторых академических кругах до сих пор так считают.) Но мы знаем, что и умный человек может быть жестоким, скупым и лживым, а другой, значительно уступающий ему в интеллектуальном развитии, может оказаться щедрым, любезным и великодушным.

Эти недоразумения помешали развитию концепции Дьявола. С одной стороны, зло не существует, и поэтому никакого начала зла не может быть. Некоторые теологи утверждали, что зло, не обладая существованием, не является реальной проблемой, а поскольку зло не реально, то

Дьявол не может существовать. Таково следствие онтологического монизма Плотина. Но если воспользоваться шкалой моральных ценностей, тогда абсолютное зло действительно оказывается противоположностью абсолютно-го добра. Тогда существует начало зла, и Дьявол может быть персонификацией такого начала. В таких системах, как у Плотина, неясен статус злого начала. С одной стороны, оно является самым нижним порядком бытия или полным отсутствием бытия. Оно едва ли существует с онтологической точки зрения. Но в моральном отношении существо с высоким онтологическим статусом может добровольно перейти ко злу. Эта идея, возможность которой Плотин допускал, но никогда не эксплицировал ее следствия, становится частью христианской традиции.

Религиозный дух эллинистической философии и философский дух эллинистической религии предоставил иудаизму возможность иного теологического подхода, который существенно отличался от мифологических установок, доминировавших в апокрифических и апокалиптических текстах. Филон Александрийский (ок. 20 г. до н.э. — 40 г. н.э.) был наиболее значительным представителем этой новой традиции. Филон исходил из двух предпосылок: Писание есть истина, а к истине и Господу ведет разум. Это имело три результата. Во-первых, Филон создал первую последовательную теологическую систему в иудаизме; во вторых, он разработал аллегорический метод толкования Писания, который оказал влияние на еврейское и христианское богословие; наконец, Филон многое заимствовал у греческих философов, особенно у Платона, и ему удалось объединить греческие и иудейские учения, что затем было использовано христианскими апологетами и отцами церкви.

Бог Филона — Яхве, Господь. Этот Бог благ, в его разуме существует *логос*, Слово, царство идей, которое платоники называли Умом. Первичная материя вечно сосуществует с Богом. Сама по себе материя совершенно пуста и бесформенна. В акте творения Бог наделяет материю формами. Материя непокорна, ее можно считать злом в той степени, в которой она сопротивляется божественному воздействию. Грехи человечества являются следствием пороков и скверны, привнесенных в человеческую душу материей, а также свободы воли, поскольку мы вольны сопротивляться влиянию материи. Предположение Филона о том, что материальный мир является источником зла, позднее было соединено с апокалиптической верой в господство злых духов над материальным миром, отсюда возникло представление о том, что Сатана является владыкой мира сего. Но для самого Филона этот мир в сущности своей благ, поскольку он создан повелением Господа, он причастен злу лишь настолько, насколько материальное начало сопротивляется божественной воле. Филон подтверждает существование демонов, но не считает их началом зла. Он следует тексту Септуагинты, в котором говорится об иерархии духов между Богом и человеком и проводится различие между добрыми духами, посланниками Господа (*ἄγγελοι*) и злыми духами (*δαίμων* или *δαίμονια*). Филон не поддавался искушению отождествить злых духов с языческими богами. Иудей или христианин может занимать одну из трех основных позиций по отношению к языческим богам. Во-первых, он мог отрицать их существование, но это случалось не часто, поскольку предполагалось, что повсюду в мире существует множество духов. Во-вторых, он мог, подобно Филону, отождествлять их с ангелами.

Наконец, подобно большинству христианских авторов, он мог отождествлять их с демонами, злыми духами, причем некоторые из их атрибутов могли быть затем перенесены на Дьявола. Этот процесс будет описан ниже.

Все эти мифологические и теологические объяснения таинства зла способствовали развитию концепции Дьявола. Обычный грек или римлянин мог найти в них некоторое утешение, но они не дали ответа на фундаментальный вопрос: *Πόθεν τὸ κακόν*, откуда происходит зло? Некий грек написал на могильном камне: *Δωδεκέτη τὸν παῖδα πατὴρ ἀπέθηκε Φίλιππος ἐνθάδε τὴν πολλὴν ἐλπίδα Νικοτέλην*. «Здесь Филипп похоронил своего двенадцатилетнего сына, Никотела, свою великую надежду». На похоронах надежды этого отца или нашей надежды никакая теодицея никогда не бывает убедительной.

В каком направлении греческий и эллинистический опыт продвигает вперед развитие традиции концепта Дьявола? Греки впервые провели рациональное исследование мира, создали философию и теологию, то есть философское учение о богах. Поэтому проблема теодицеи, освобожденная от мифологических покровов, впервые приобрела отчетливую формулировку. Благодаря рефлексии в философии и литературе греки достигли обобщенного и нравственного представления о добре и зле. Были разработаны общие стандарты поведения, которым должны были соответствовать и люди, и боги над ними, и даже сам Бог. Если Бог не одобряет какой-либо поступок, то делает он это не по своей прихоти, а потому, что это действие по существу является злом. Если существует начало всеобщего добра, то может существовать также начало всеобщего зла. Злое начало затем могло стать не просто противоположностью богам, но мораль-

ным злом, и Дьявол мог быть определен как начало *морального* зла. Космосом правит рациональный и универсальный закон, а моральное зло состоит в неспособности соответствовать этому закону. Моральным злом обычно считалась чрезмерность, преступление установленных границ, преднамеренный отказ исполнять космический замысел. Самым типичным примером такого зла был *хубрис*, высокомерие. Моральное зло могут совершать и люди, и боги. Но как обстоит дело с Самим Богом?

В греческой и эллинистической философии существовали мощные монистические течения. При рациональном подходе монизм располагает ограниченным числом ответов на поставленные теодицеей вопросы, и все эти объяснения, в то или иное время, были представлены в греческой мысли. Прежде всего, возможно открытое признание морально двойственного Божества, которое может творить и добро, и зло. Философы, стремившиеся к отождествлению Бога и блага, решительно оспаривали такую концепцию, но она в скрытом виде присутствует в греческой мифологии. Все боги являются манифестациями Божества, причем боги в целом, и каждый из них в отдельности, могут быть добрыми и злыми, благосклонными и недоброжелательными. Согласно второму варианту монистической теодицеи, Бог не существует или он морально нейтрален, и в этом случае зло является лишь относительным человеческим представлением; этой точки зрения придерживались Эпикур и скептики. Третий вариант объяснения допускает, что зло является необходимым элементом божественного замысла, что оно неизбежно возникает в мире, который в большей своей части сотворен благим. Обычно из такого объяснения делают вывод, что зло само по себе не существует, что оно заключается лишь в недостатке, в от-

сутствии совершенства. Четвертое объяснение предполагает, что власть Бога ограничена: он стремится создать благой, упорядоченный Космос, но ему препятствует нечто неподвластное его воле, материя, например. На самом деле, этот вариант теодицеи выходит за рамки монистической традиции, ибо он естественно ведет к поискам того начала, которое ограничивает действие Бога. Как только вы представляете себе такое начало, будь то злой дух или материя, которое сосуществует с Богом и со-вечно ему, вы отклоняетесь от монизма в сторону дуализма.

Фактически, несмотря на то, что монизм всегда доминировал в греческой философии, еще со времен Пифагора в ней присутствовали существенные дуалистические элементы. Греческий дуализм, влияние которого испытывал Платон и последующие философские школы, имел огромное значение для формирования поздне-иудаистских и христианских концепций Дьявола. Приписывая создание материи злему духу, греки объединяли две разновидности дуализма. Материя в целом и тело в частности созданы злым существом, поэтому человек обязан отрешиться от материальных соблазнов и соединиться с царством вечности, которое видимо на земле лишь как отблеск золотого сияния, пробивающийся сквозь своды темных небес. Этот двойной или составной дуализм, который присутствовал уже в апокалиптическом иудаизме и затем проявился в гностицизме и христианстве, позволил полностью развить концепцию духовного начала зла, легко персонифицируемую под одним из многих имен Дьявола. Представление о том, что Дьявол является владыкой мира сего, также могло найти поддержку в эсхатологии митраизма, согласно которой власть Ахримана над этим миром увеличивается до тех пор, пока не вернется Господь Митра, чтобы обно-

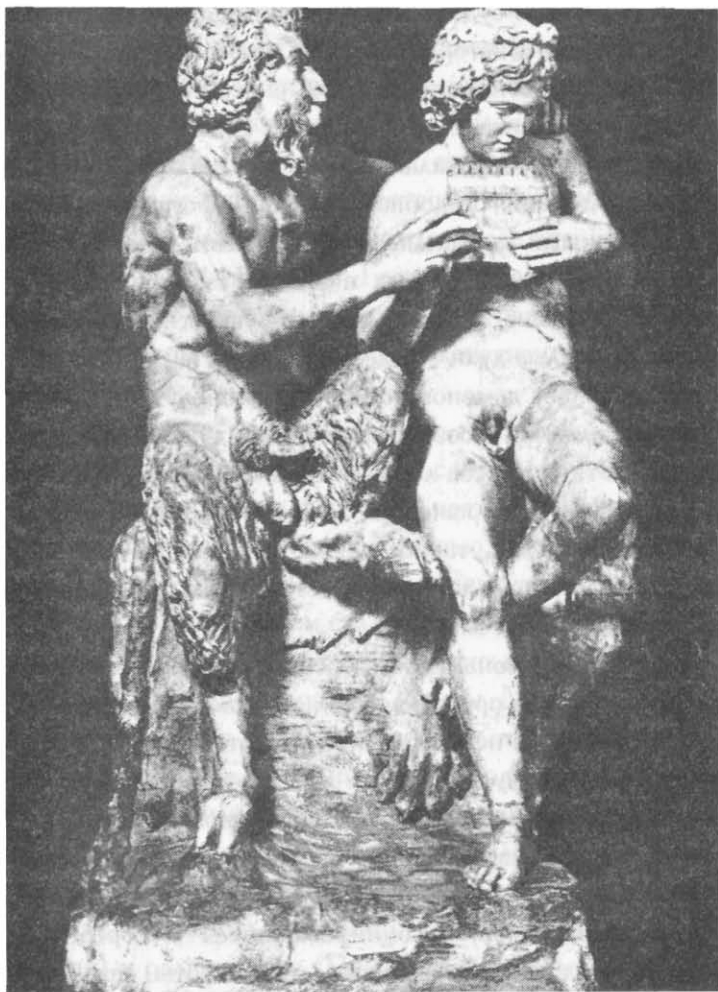


Рис. 41. Пан и Олимп. Помпеи, I век н. э. Пан учит молодого бога Олимпа играть на свирели. С разрешения Mansell Collection, Лондон.

вить мир, чтобы судить живых и мертвых и уничтожить Ахримана и его когорты огнем Юпитера.

Развитию концепта Дьявола способствовало также развитие концепта злых демонов. И здесь греческая мысль также продвигалась в сторону дуализма. Первоначально демоны, подобно настоящим богам, обладали двойственными моральными свойствами. Затем стали различать демонов добрых и злых. Наконец, им дали различные имена: добрые духи в Септуагинте названы ангелами, а злые духи — демонами. Плутарх также противопоставляет демонов богам. В обоих случаях демоны отождествляются с совершенно злыми духовными существами. Эти существа легко сливались с Дьяволом, либо передавая ему свои качества, либо превращаясь в подчиненных ему духов, точно так же, как падшие ангелы в апокалиптической литературе становятся подданными Сатаны или Мастемы.

Отчасти, демоны были персонификациями тех злых качеств, которые прежде ассоциировались с богами. Они приобрели также некоторые из тех черт, которые прежде приписывались чудовищам, а затем эти свойства перешли в иконографию и мифологию Дьявола. Поэтому на средневековых изображениях демонов видны такие детали, как крылья на ногах, характерные для Гермеса Психопомпа; змеи, ассоциировавшиеся с Горгонами; Тифон и Гидра; козлиные или ослиные черты, связанные с Дионисом, Паном, сатирами и Хару; орудие Хару, его клювообразный нос, искаженные гримасой губы и темно-синий оттенок его тела.

Бог Гадес и Гадес — место наказания мертвых также оказали влияние на развитие концепции Дьявола. Первоначально подземный мир считался царством теней, в ко-

тором бледные призраки умерших влачат тусклое полусуществование. Но затем преисподняя была отождествлена с Гадесом и Тартаром и превратилась в огненную яму для наказания грешников. Бог Гадес, первоначально — мрачный дух подземелий, стал судьей мертвых и предводителем сонма духов, которые должны были терзать души проклятых. Этот концепт, соединенный с позднееврейским концептом Геенны, послужил основой христианского представления об Аде, над которым возвышается трон Дьявола (хотя в христианстве мертвых судит Христос, а не Дьявол).

Поскольку в мифе и в культе подземный мир был связан не только со смертью, но и с плодородием, Дьявол ассоциировался также с сексуальностью. Обряды, связанные с Дионисом, Великой Матерью, Кибелой, Митрой и Исидой, а также пифагорейские ритуалы, содержали элементы, которые затем стали прообразом практик еретиков и ведьм, реальных или приписываемых им. Как уже было замечено, в культах Исиды, Митры и в обрядах пифагорейцев не было оргий. Естественно, оргии совершались (или по крайней мере подразумевались) в культах со смешанным составом участников или, как в случае вакханок, когда участниками были главным образом женщины²⁰. Но в Греции женское начало никогда не отождествлялось с началом зла, хотя философские (Диада) и религиозные (Геката, Эринии, Ламия) предпосылки для такого отождествления были. Ламия легко сочеталась с семитской Лилит, и в результате возник образ развратного и пагубного женского духа, который бродит по ночам, соблазняя мужчин и убивая младенцев. В средние века этот образ постепенно был перенесен со сверхъестественной в естественную область и в конце

концов закрепился за ведьмами. Здесь, как и повсюду, предполагалось, что женщины по природе своей подчинены мужчинам, и поэтому они не могли получить статус начала зла. Показательно, что в классическом мире теоретическая магия обычно приписывалась мужчинам, в то время как низшая, практическая магия относилась к компетенции женщин²¹.

В греческой мифологии и философии возникли мощные течения, способствовавшие переходу от религиозного монизма к дуализму. Эти течения были отчасти предвосхищены, а отчасти продолжены в древнееврейских учениях.

Глава V

ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИЕ ПЕРСОНИФИКАЦИИ ЗЛА

*Горе желающим дня Господня!
Для чего вам этот день Господень?
Он — тьма, а не свет.
Амос 5:18*

«Я образу свет и творю тьму», — так говорит о себе Бог Яхве (Ис. 45:7). Согласно древнееврейской религии, все, что существует на земле и на небесах, и добро, и зло, создал Яхве. Дьявола не было. Еврейская концепция Дьявола развивалась постепенно, возникая из некоторых внутренних противоречий концепции Яхве. Поскольку иудаизм и христианство для многих из нас остаются живыми религиозными традициями, то при их изучении гораздо сложнее избежать путаницы между метафизическим и историческим. Я намерен рассмотреть историческое развитие концепции Дьявола, а не ее метафизическое содержание. Тем не менее, одно теологическое допущение все же следует прояснить, ибо его часто пытаются решительно опровергнуть. Тот факт, что концепция Дьявола не получила достаточного развития в Ветхом Завете, не может служить основанием для отрицания этой концепции в современной еврейской или христианской теологии. Это ге-

нетическая ошибка: искать истинное значение слова (или концепта) в его первоначальной форме. Историческая истина раскрывается в развитии концепции во времени. При изучении еврейской религии возникает еще одно затруднение. Я определил Дьявола как персонификацию зла в какой-либо культуре. Но само слово «Дьявол» производно через латынь от греческого *διάβολος*, которое эквивалентно еврейскому *сатана*. Концептуально еврейский Сатана является одной из манифестаций Дьявола, а не Дьяволом по существу.

Эта глава посвящена развитию концепции Дьявола в еврейской религии начиная с Ветхого Завета и до апокалиптических и кумранских текстов. Ветхий Завет создавался в течение долгого периода времени, приблизительно с 900 года до н.э. до 100 года н.э. Большинство входящих в него книг были записаны в современном виде во время вавилонского пленения (586—538 гг. до н. э.) или после него, поэтому в их встречаются следы ханаанского, вавилонского, иранского и эллинистического влияния. Время создания большинства книг Ветхого Завета и их источники точно не установлены¹.

Тексты, не вошедшие в древнееврейский канон Ветхого Завета, называют апокрифами. Уже в четвертом веке до нашей эры возникли споры о том, являются ли многие из якобы священных книг действительно боговдохновенными. Окончательная форма еврейского канона не была установлена до первого века нашей эры. Между тем, около 250 года до н.э. эти тексты перевели на греческий язык. В течение веков данный свод текстов (Септуагинта) расширялся за счет включения в него некоторых книг, решительно отвергнутых еврейским канонам. Эти книги, многие из которых сообщают о страданиях евреев под си-

рийским и римским гнетом, были написаны в период с 200 г. до н. э. до 150 г. н. э., и хотя они были исключены из канона, имели значительное влияние.

Та литература, которую обычно называют апокрифической, была еще одним следствием испытаний, обрушившихся в этот период на еврейский народ. В текстах, которые обычно считались каноническими, большое внимание уделяется пророчествам о конце света. Угнетение евреев, по мнению авторов некоторых из этих книг, свидетельствует о том, что мир теперь находится под властью Дьявола. В древние времена правили патриархи и цари, но затем Дьявол установил свою власть над землей. Но скоро падет царство Дьявола («древний эон») и наступит «новый эон», время Мессии, царство справедливости и света. Авторы апокалиптических текстов приписывали древним патриархам и пророкам собственные пророчества о предстоящей гибели и возрождении мира. Поскольку эти пророчества основаны на реальных событиях, происходивших при жизни их настоящих авторов, они оказывались уже отчасти сбывшимися и поэтому внушали слушателям еще большее доверие. В отличие от апокалиптических текстов, в раввинской литературе не придавалось особого значения демонологии, и этим объясняется тот факт, что в современном иудаизме концепции Дьявола уделяется намного меньше внимания, чем в христианстве.

Известно по меньшей мере четыре современных интерпретации возникновения древнееврейской концепции Дьявола. Согласно первой, прежде чем стать главой демонов, Дьявол был одним из них. Это объяснение оказывается неудовлетворительным во многих отношениях. Нет никаких свидетельств о том, что когда-либо существовал некий демон по имени Сатана, и хотя еврейским демонам



Рис. 42. Моисей читает евреям закон. Иллюстрация манускрипта, Франция, XIV век. Первоначально рога Моисея были символом его власти; затем, в христианской традиции, они считались свидетельством соглашения, которое якобы заключили евреи с рогатым Сатаной. С разрешения Баварской Государственной Библиотеки, Мюнхен.

приписывалось множество злодеяний, ни один из них (за исключением Азazel) никогда не занимал главенствующей позиции в иерархии зла. Вторая интерпретация предполагает, что Дьявол является персонификацией злых побуждений в самом человеке. Согласно этому объяснению, концепция Сатаны была параллельным, но более древним и более личностным выражением раввинского учения о *йетсер ха-ра*, «склонности ко злу». Действительно, все космологические концепции в конечном счете могут оказаться лишь проекциями психических состояний, но в данном случае этот аргумент не убедителен, поскольку по крайней мере некоторые из авторов Ветхого Завета считают Сатану объективной реальностью. Обычное представление о том, что Сатана был одним из слуг Божьих, но затем постепенно перешел ко злу, является не столько

объяснением, сколько описанием, из которого не ясно, почему это должно было случиться. Четвертое истолкование наилучшим образом проясняет исторические преобразования этого концепта: Дьявол является персонификацией темной стороны Божества, того элемента внутри самого Яхве, который препятствует благу.

Каковы бы ни были источники еврейского монотеизма, авторы Ветхого Завета начали отождествлять Яхве, бога Израиля, с единым космическим Богом. Поскольку Яхве стал единым, монистическим Богом, он должен быть «антиномией внутренних противоположностей»². Он был светом и тьмой, добром и злом. Мы привыкли рассматривать Яхве в его созидательных аспектах, но давайте задумаемся о его тени.

В ранних ветхозаветных традициях представления евреев о нравственности были связаны скорее с нарушениями табу, чем с разрушением социальной справедливости. Ветхий Завет осуждает преступления против Яхве, например, идолослужение, богохульство, несоблюдение субботы и нарушение клятвы. Книги Левит и Второзаконие свидетельствуют о важности соблюдения ритуалов и табу. И если израильтяне придерживались справедливости, то это касалось прежде всего их отношений с другими израильтянами. Их поведение по отношению к другим народам было столь же ужасным, как отношение Ашшур-насирпала к его жертвам.

Когда израильтяне вторглись в Ханаан, Иисус Навин «взял [город] Асор, и царя его убил мечом; и побили все дышащее, что было в нем, мечом, все предав заклятию; а Асор сожег он огнем. ... А всю добычу городов сих и скот разграбили сыны Израилевы себе; людей же всех перебили мечом, так что истребили всех их; не оставили

ни одной души» (Нав. 11:10—15). Израильтяне считали, что такова воля Яхве. И если ханаанеи опрометчиво пытались помешать свирепым израильтянам завоевывать их земли, значит, Яхве ожесточил их сердца: «Ибо от Господа было то, что они ожесточили сердце свое и войною встречали Израиля, для того, чтобы преданы были закланию и чтобы не было им помилования, но чтобы истреблены были так, как повелел Господь Моисею» (Нав. 11:20). Яхве повелел завоевать Ханаан, затем приказал ханаанеям сопротивляться и, наконец, сделал так, чтобы они погибли от руки избранного народа. Немногие боги Египта, Вавилона или самого Ханаана были настолько безжалостны.

Яхве едва ли был более милосерден и для самих израильтян. Когда один из них оставил себе часть добычи из захваченного города, а не пожертвовал ее Яхве (то есть не передал в распоряжение жрецов), то Господь наказал сынов Израилевых, и они были разбиты ханаанеями. Иисус Навин спросил у Яхве, что он должен сделать, и Бог ответил, что ему следует найти виновника. Был брошен жребий, по которому можно было узнать, на кого укажет Бог. Выпал жребий Ахана. Когда Ахан признался, израильтяне вывели его в долину Ахор и побили там камнями до смерти. И «утихла ярость Господня». В награду Яхве предал израильтянам город Гай, и «Израильтяне перебили всех жителей Гая на поле, в пустыне, куда они преследовали их», а затем они вернулись к Гаю «и поразили его острием меча. Падших в тот день мужей и жен, всех жителей Гая, было двенадцать тысяч»³. Такова жестокая логика: Израиль избран Богом, поэтому любой народ, оказавшийся на пути Израиля, должен быть безжалостно уничтожен, и точно так же любой израильтянин, не подчинившийся повелению Яхве, должен быть предан смерти.

Поскольку Бог Израиля был единственным Богом, высшей силой в Космосе, правителем всего сущего, ни одно действие не могло свершиться, если на то не было его воли. Следовательно, если кто-либо нарушал законы нравственности, то значит, сам Яхве должен был подтолкнуть его к этому преступлению. Так, в Книге Бытия 12:17, Бог советует Аврааму во время его пребывания в Египте притвориться, что Сара является его сестрой, а не женой. И когда Фараон полюбил Сару и пожелал взять ее в жены, наивно полагая, что она только сестра Авраама, Господь «поразил тяжкими ударами фараона и дом его». В Книге Исход Яхве снова ожесточает сердце фараона, принуждая его отвергнуть просьбу евреев и не разрешить им уйти из Египта. Затем Яхве насылает на несчастных египтян казнь за казнью. Каждый раз, когда фараон начинает уступать, Яхве ожесточает его сердце, чтобы он продолжал упорствовать и навлек еще большие бедствия на себя и на свой народ. Наконец, Господь умерщвляет всех первенцев в земле Египетской, обходя лишь сынов Израиля и только им сохраняя жизнь⁴.

Если же евреи проявляли милосердие к своим врагам, то Бог укоряет их за пренебрежение к его воле (Суд. 2:1—2). Десница Божия карает не только языческие народы. Когда Ахитофел попытался убедить Авессалома примирить своего отца с Давидом, Яхве помешал ему, ибо «Господь судил разрушить лучший совет Ахитофела, чтобы навести бедствие на Авессалома» (2 Цар. 17:14). Яхве мог обращаться со всем Израилем так же, как с египтянами. Он говорит пророку Исайе: «пойди, и скажи этому народу: слухом услышите, — и не уразумеете; и очами смотреть будете, — и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкну-

ли, да не узят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их. И сказал я: надолго ли Господи? Он сказал: доколе не опустеют города, и не останутся без жителей, и дома без людей, и доколе эта земля совсем не опустеет» (Ис. 6:9–11). На этой стадии развития еврейской религии нет существенного различия между двойственностью Яхве и двойственностью монистического Бога.

То существо, с которым боролся Иаков у брода через Иавок, могло быть манифестацией злого аспекта самого Яхве (Быт. 32:22–32). Еще более отчетливо тень Бога проявляется в Книге Исход, когда Господь пытается умертвить Моисея при его возвращении из Медиана в Египет: «Дорогою на ночлеге случилось, что встретил его Господь и хотел умертвить его. Тогда Сепфора, взявши каменный нож, обрезала крайнюю плоть сына своего, и, бросив к ногам его, сказала: ты жених крови у меня. И отошел от него Господь» (Исх. 4:24–26). Во Второзаконии 32:41–42, Яхве говорит, почти как мстительная Сехмет или Анат:

Когда изострю сверкающий меч Мой,
И рука Моя примет суд,
То отмщу врагам Моим,
И ненавидящим Меня воздам.
Упою стрелы Мои кровью,
И меч Мой насытится плотью,
Кровию убитых и пленных,
Головами начальников врага.

В жестокой природе Яхве в до-пророческий период развития еврейской религии отражены грубые обычаи кочевников и завоевателей. Нравы израильтян смягчались по мере их перехода к оседлой жизни. В этическом учении пророков особое значение придавалось милосердию и заботе о бедных, бездомных и вдовствующих; проро-

ки призывали каждого человека избегать разврата, пьянства, мздоимства и лжи. В еврейских представлениях о добре и зле прежние ритуальные табу заменялись практической и человеческой этикой взаимной ответственности между людьми. И когда это произошло, изменились характеристики Яхве⁵.

Неуверенные уже в том, что все бедствия и разрушения можно приписывать воле Божества, евреи искали новые теодицеи. Согласно одной из них, зло является следствием человеческой греховности. Яхве обеспечил роду человеческому счастливую жизнь в саду Эдема, но первые люди ослушались его и за это они были изгнаны из Рая. В Ветхом Завете это предание не было основанием концепции первородного греха, которой позднее следовали раввинские и, в еще большей степени, христианские авторы. Ветхозаветная традиция развивает тему человеческого упрямства и греховности, используя предания о Каине, о Содоме и Гоморре, о развращении людей, за которое они были наказаны всемирным потопом во времена Ноя, и о повторяющемся непостоянстве израильтян при их переселении в Ханаан и в период царств⁶. Об отпадении людей от Бога говорится уже в шестой главе Книги Бытия: «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и воскорбел в сердце своем» (5—6). В дальнейшем, постоянные нарушения Завета царями и народом Израиля также вызывали сожаление Господа и принуждали его снова наказывать людей. И все же, грехи и возмездие за них были столь велики и повторялись столь часто, что создавалось впечатление, что слабые силы человека не

соответствуют силе божественного гнева. В глубине сознания израильтян постоянно возникал вопрос: почему столь всемогущий и всезнающий Бог позволяет человечеству грешить? Порочная человеческая воля казалась недостаточным объяснением ужасающего количества зла в мире.

Для ответа на этот вопрос было найдено другое объяснение: подстрекателем ко злу является злобный дух, чья способность вредить намного превосходит силы простых смертных. Жестокие и деструктивные свойства Яхве были у него отняты и приписаны иной духовной силе — Дьяволу. В результате в божественной природе возникло некое двойничество, подобное двойственности Божества в египетской или ханаанской религиях. Единый Бог разделился на две части. Одна часть, благой аспект божественной природы, превратилась в «Господа». Другая же часть, злая сторона божества, стала «Дьяволом». Евреи продолжали утверждать, что монотеизм является существенным элементом их религии, но в то же время они безотчетно склонялись к дуализму. Эксплицитно они оставались монотеистами: существует только один Бог, имя ему — Яхве. И этот Бог всемогущ. Но теперь Бог считается совершенно благом; зло чуждо божественной природе. И все же, зло существует. Чтобы объяснить существование зла, древнееврейские теологи должны были сделать некоторые дуалистические допущения. Они никогда полностью не осознавали, что в религию, в которой отступление от монотеизма считалось величайшим богохульством, они ввели элементы дуализма. Даже авторы апокалиптических текстов не решаются открыто утверждать, что Дьявол, по своему происхождению и по своей сущности, является абсолютным злом. Это противоречие



Рис. 43. Уильям Блейк. Сатана пред престолом Бога, 1820.
Божественный престол окружают сыны Божии,
бене ха-Элохим, и пред ним является Сатана, желающий
получить разрешение на испытание Иова. С разрешения д-ра
Дж. Стрита, Fitzwilliam Colledge, Cambridge.

между эксплицитным монотеизмом и скрытым дуализмом стало характерной чертой древнееврейской и христианской религии.

Возникновению такой теодицеи способствовало затемнение существенных различий. Прежде Яхве был Богом, то есть антиномией внутренних противоположностей. Затем Яхве превратился в Господа, который стал благим аспектом Бога. Имя Яхве и преданность ему народа Израиля относились лишь к этому доброму двойнику. Но как быть со злым двойником? В строго монотеистической религии он не мог считаться богом. Но тогда кто же он? Еврейским и христианским теологам было сложно ответить на этот вопрос. Лучше всего рассмотреть эту проблему с исторической точки зрения, чтобы выяснить, каким образом произошло раздвоение божественной природы.

Божество раскалывается, если воспользоваться геологической терминологией, на два тектонических разлома. Первым разломом является концепция «*бене ха-Элохим*»; а вторым — «*малак Яхве*».

По-видимому, в Шестикнижии сохранились некоторые элементы еврейского политеизма, поскольку по отношению к Богу используется форма множественного числа *Элохим*: «Господа»⁷. В Книге Бытия змей говорит Еве, что она и Адам станут, как *боги*, вкусив плодов дерева. Местоимение «мы», которое иногда употребляется в речах Бога, означает нечто большее, чем просто царственную привычку. В Пятикнижии и в последующих текстах он назван Богом Воинств, которого окружает *сод* — небесный сонм⁸. Этот небесный сонм часто называют *бене ха-Элохим* (*bene ha-elohim*), «сыны Господни», по аналогии с «сынами Божиими» в религии Ханаана. Ханаанеи считали этих «сынов» богами, проявлениями божественного

начала⁹. Очевидно, что в древнееврейской религии Яхве, подобно Зевсу или Вотану, изначально был окружен неким пантеоном. Идея пантеона противоречила строгому монотеизму, поэтому *баним* (*бене ха-Элохим*) потеряли свое первоначальное значение. Но все же они сыграли важную роль в отделении злого аспекта божественной природы от доброго.

В Книге Бытия рассказывается о том, что в ранний период истории человечества *бене ха-Элохим* увидели красоту дочерей человеческих, сошлись с ними и породили род исполинов, которые названы *нефилим* (*nephilim*)¹⁰. Эти потомки *баним* и женщин были «сильными, издревле славными людьми». После этих событий Господь послал на землю потоп, но поводом для такого наказания стали не грехи *баним*, а «развращение человеков на земле» (Быт. 6:5). В Псалтыри говорится, что «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд», и затем: «вы — боги, и сыны Всевышнего все — вы. Но вы умрете как человеки, и падете, как всякий из князей»¹¹. Здесь Бог судит членов небесного сонма и предрекает им падение за грехи их. Это падение может означать переход от бессмертия к смертности, или ослабление могущества, или и то, и другое вместе. По-видимому, это не подразумевает падение с небес. Нет никакого указания на то, в чем провинились эти боги. Этот отрывок из псалма записан по меньшей мере на пять веков позднее, чем начало третьей главы Книги Бытия, и он создавался в совершенно ином интеллектуальном контексте. И все же эти два пассажа свидетельствуют о существовании небесного сонма богов и о греховности по крайней мере некоторых его членов. Теологам апокалиптического периода оставалось лишь развивать эту идею.

Евреи апокалиптического периода недоумевали, почему Яхве оставил Израиль. Но если это произошло, думали они, тогда нет больше надежды для Израиля, поскольку его народ стал лишь одним из многих народов. Они считали, что миром теперь правит зло, но скоро должен прийти Мессия, а пока каждый человек должен исполнять свой собственный долг перед Господом. В те мрачные дни нравственность человека определялась не столько его практикой добродетели, сколько воздержанием от греха, и такое представление о греховности и зле долго сохранялось в раввинских и христианских учениях. Зло в мире уже не могло быть приписано Яхве, о котором теперь говорится: «Свидетельствуй, небо и земля, ибо Я стер злое и сотворил доброе. Живу Я! говорит Господь»¹².

Одним из самых ранних и наиболее распространенных свидетельств о гибели *бене ха-Элохим* является Первая Книга Еноха¹³. В этой книге рассказывается о том, что Енох был призван осмотреть землю и Шеол¹⁴. Во время своего путешествия он увидел, в каком жалком состоянии пребывают сыны Божии, и узнал их историю. Рассказ Еноха является комментарием к соответствующему пассажиру из Книги Бытия. Согласно Еноху, «ангелы, дети небес, увидели и возжелали» дочерей человеческих. И здесь апокалиптический автор делает большой шаг в развитии концепции Дьявола. Он восстанавливает изначальную близость *бене ха-Элохим* с Господом (они названы сыновьями небес), но низводит их до положения ангелов. Енох выводит их за пределы божественной природы, но это позволяет ему и другим апокалиптическим теологам полностью раскрыть злую сущность этих существ. И здесь, в отличие от Книги Бытия или Псалмов, становится ясно, что эти падшие ангелы действительно злы по своей природе¹⁵.

Бодрствующие ангелы (так они названы в Книге Еноха) имели своего предводителя, по имени Семьяза¹⁶. Дьявол, особенно в апокалиптический период, имеет различные имена: его называют Велиал, Мастема, Азazel, Сатанаил, Саммаэль, Семьяза или Сатана¹⁷. Эти имена произошли из различных источников, и те существа, которые они обозначают, отличаются друг от друга по своему происхождению и по своим функциям. Но постепенно они сближаются. Дьявол становится духовным существом, персонифицирующим источник и сущность зла, поэтому может существовать только один Дьявол. Прежние исследования недооценивают значение этого факта, поскольку все их внимание сконцентрировано исключительно на имени Сатаны. Дьявол имеет множество имен в различных традициях, и в иудео-христианской традиции он также имеет множество имен.

Из всех этих имен имя Сатаны является самым известным. «На высоком царственном троне, / затмившем богатства Ормуса и Инда ... восседал великий Сатана». Это имя стало таким знаменитым, поскольку (1) слово *сатана* употребляется чаще других имен и имеет большую известность, и (2) оно упоминается во многих важнейших текстах. Победа «Сатаны» над «Азazelом» или «Велиалом» означает не превосходство одного *существа* над другими, а преимущество одного *имени* перед другими именами. Ни Сатана, ни Азazel, Велиал или Мастема не были по своему происхождению началом зла, но они становятся таковыми в апокалиптической литературе. И это имеет значение для развития *концепта* принципа зла, с которым «Сатана» был связан более прочно, чем любое другое имя.

Первоначальное значение еврейского слова *satan* — «противоречить», «препятствовать» или «обвинять». Оно было переведено на греческий как *διάβολος* «противник»

и оттуда перешло в латинское *diabolus*, немецкое *Teufel* и английское *devil*. Таким образом, исходное значение этого термина — «противник». В этом значении слово *сатана* как обычное существительное несколько раз употребляется в Ветхом Завете. Оно относится к человеческим противникам, например Давид говорит сынам Саруиным: «что вы делаетесь ныне мне наветниками?», то есть «какое право вы имеете противоречить мне?»¹⁸. Но в более раннем тексте *сатаной* назван некий Ангел Господень, преградивший дорогу, по которой хотел проехать Валаам на ослице. Впервые этот термин относится к сверхъестественному существу, но и здесь он явно употребляется как обычное имя существительное. Ангел не является *существом* по имени «Сатана»; в данном случае он просто действует как «сатана», поскольку преграждает дорогу (Числ. 22:22–35). Третье значение слова *сатана* появляется в Книге Пророка Захарии: «И показал мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь да запретит тебе, сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим!» (3:1–2)¹⁹. Этот фрагмент фиксирует существенное изменение в значении этого термина. Хотя наличие артикля в еврейском тексте свидетельствует о том, что «сатана» еще не является именем собственным, но здесь уже подразумевается существование некой личности. Возникает идея сверхъестественного существа, которое не только чинит препятствия, но и назван противодействующим и обладает соответствующей природой. Далее, это существо открыто высказывает враждебность по крайней мере к одному человеку, ибо противник стоит перед Богом, чтобы обвинять Иисуса. Сатана имеет здесь то специфическое значение

обличителя, которое, с учетом коннотаций греческого *διάβολος*, затем получает широкое распространение в апокалиптическом иудаизме и в христианстве. Кроме того, есть намек на то, что Сатана противоречит не только людям, но и Яхве, поскольку Бог осуждает его действия. И все же скорее всего Сатана не имеет здесь какого-либо злого умысла и появляется только для того, чтобы наказать Иисуса, он просто не может понять, почему Яхве желает быть милосердным. Яхве допускает к себе Сатану и говорит с ним со своего небесного трона: Сатана остается одним из *бене ха-Элохим*, и поэтому, косвенным образом, он является манифестацией самого Бога²⁰.

Прежде, чем приступить к рассмотрению дальнейшего развития образа Сатаны в контексте Книги Иова, я возвращаюсь к Бодрствующим ангелам и их предводителю. Семьязы призывает Бодрствующих поклоняться друг другу, что никто из них не оставит своего намерения удовлетворить свою страсть к дочерям человеческим. По своей воле Бодрствующие спустились (но не пали) с небес на гору Ермон и взяли человеческих жен, которых они затем научили искусствам магии и земледелия. Другой Бодрствующий, Азazel, который иногда считается подчиненным Семьязы, а иногда — равным ему или его начальником, научил людей изготавливать украшения и оружие, тем самым склоняя их к тщете и жестокости²¹. Бодрствующие играют ту же роль, что и титаны в греческой мифологии: они сообщают человечеству новые знания, но делают это против воли Бога, который считает эти искусства грешными. В еврейском предании похотливость Бодрствующих является дополнительным доказательством их собственной греховности и порочной природы их потомков. Дети, рожденные женщинами от Бодрствующих, становятся испо-

линами, которые затем обращают свою силу против людей, уничтожают их владения и пожирают человеческую плоть. Тогда люди жалуются Господу: «Ты видишь, что сотворил Азazel, научивший всему несправедному на земле ... И вся земля осквернена делами, которым научил Азazel, на нем все грехи»²². И Господь услышал человеческие молитвы и, чтобы спасти их, послал четырех архангелов, Уриила, Рафаила, Гавриила и Михаила (манифестации охраняющих сил божественной природы). Эти архангелы убивают исполинов, но их призраки по-прежнему «поражают, притесняют, губят, нападают, воюют, и распространяют разрушения по всей земле»²³. Ангелы отщепенства нападают и на самих Бодрствующих: Рафаил связывает Азazела и бросает его сквозь «отверстие в пустыне» во мрак: другие же Бодрствующие брошены в глубокие долины земли, и наказание их будет продолжаться до судного дня²⁴.

Таким образом, в мифе о Бодрствующих в Книге Еноха прямо говорится о греховности ангелов и описывается их наказание. Хотя они спустились с небес по своей воле, затем происходит их настоящее «падение»: ангелы отщепенства Господнего сбрасывают их в темные ямы. Но являются ли Бодрствующие первопричиной зла на земле? Книга Еноха не дает однозначного ответа. Во-первых, они спустились на землю намного позже изгнания Адама и Евы из Эдема и убийства Авеля Каином. И Енох утверждает, что «грех не был послан на землю, но человек сам сотворил его»²⁵. Если Бодрствующие согрешили, возможно, их грех состоит в том, что они подчинились Азazелу или Семязе, которые являются источником всего зла²⁶. Эта двусмысленность в Книге Еноха, которая создавалась несколькими авторами на

протяжении полутора столетий, свидетельствует о том, что в апокалиптический период концепция источника зла еще не была окончательно сформулирована.

В апокалиптической литературе есть еще несколько сообщений о Бодрствующих. В Книге Юбилеев сказано, что Бодрствующие ангелы спускались на землю во дни Иареда²⁷. Они пришли на землю не для греха, но чтобы «научить детей человеческих, чтобы вершить суд и установить справедливость на земле»²⁸. Только после того, как они спустились на землю, они возжелали дочерей человеческих и развратились сами. Очевидна двойственность этих ангелов: изначально они имеют добрые намерения, но затем уступают соблазну. Согрешив, они начинают творить зло. Велиал и Мастема являются их предводителями; их дети становятся исполинами, которые разоряют землю и склоняют людей к греху. Господь карает Бодрствующих ангелов, связывая их в глубинах земли, а их детей, исполинов, он заставляет сражаться между собой до тех пор, пока они не убивают друг друга²⁹. Духи погибших исполинов остаются на земле, они творят зло и развращают людей. Поэтому Ной обращается к Яхве за помощью, и Яхве повелевает, чтобы духи были связаны во мраке. Но тогда Мастема предстает перед Яхве и говорит: «Господи, Творец, позволь некоторым из них остаться со мной, и пусть они слушают голос мой, и делают то, что я буду говорить им; ибо если некоторые из них не останутся со мной, то воля моя не будет иметь власти над сынами человеческими». И Яхве отвечает: «Пусть десятая часть их останется с ним, а девять частей сойдут в место проклятия». Тогда ангелы Господни связывают девять десятых злых духов во мраке, а десятую часть ангелов освобождают, чтобы «они могли

служить Сатане на земле»³⁰. Эти существа, которые иногда отождествляются с демонами, должны совращать людей с путей Господних и склонять их к греху: позднее Исаак сможет пообещать Иакову, что ради Завета «духи Мастемы не будут иметь власти над тобой и над семенем твоим и не смогут отвратить тебя от Господа»³¹.

Согласно Книге Юбилеев, не Бодрствующие принесли грех на землю, ибо они спустились во дни Иареда, когда со времени творения уже прошло пять столетий. Но они и их потомство усугубляют грехи мира. Их предводитель Мастема (или Сатана), князь падших ангелов и главарь искусителей рода человеческого, теперь явно приобретает дьявольское обличие. Но и сам Яхве не только попустительствует греху Бодрствующих и искушению людей, но и открыто предоставляет Мастеме право оставить при себе десятую часть демонов и властвовать над людьми. Мастема является предводителем падших ангелов, но он оказывается также приближенным Яхве. Автор Книги Юбилеев не мог забыть, что, в конечном счете, все беды в мире должны происходить по воле самого Яхве.

Два других апокалиптических текста вносят в этот миф существенные дополнения³². «Завет Рувима» содержит некоторые детали, которые впоследствии играли важную роль в ведьмовской практике³³. Как Ева искушала Адама, говорит Рувим, так женщины завлекали Бодрствующих соблазнительными своими нарядами и прическами: ответственность за грех несет человек или, вернее, женщина. Поскольку Бодрствующие были духовными существами, сами они не могли произвести детей, поэтому они посещали женщин в момент их соития с мужьями. Испытывая страсть к Бодрствующим, эти женщины зачинали от человеческого семени инородное потомство. Один из вариан-

тов этого мифа об инкубах часто встречается в истории средневекового колдовства: ведьма принимает своих любовников, когда она, казалось бы, спокойно поживает в постели супруга.

«Книга Тайн Еноха» добавляет в этот миф новый существенный элемент: здесь сообщается, что ангелы восстали по своей гордыне³⁴. Ключевым пассажем является следующий: «и один из чинов ангельских, отвернувшись от тех, что были под ним, замыслил невозможное: поднять свой престол выше облаков над землей, чтобы мог он сравняться с любой силой. И я сбросил его с высот, вместе с ангелами его, и летел он долго в воздухе над бездной» (29:4–5).

В этом сюжете сочетаются похотливость и гордыня, то есть соединены два изначально различных греха и две различные мотивировки грехопадения ангелов.

Идея гордого отпадения ангелов повлияла на концепцию Дьявола еще и в ином отношении. В Книге Пророка Исаии сказано:

Как упал ты с неба, денница, сын зари!
Разбился о землю, попиравший народы.
А говорил в сердце своем:
«Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой,
И сяду на горе в сонме богов, на краю севера;
Взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему».
Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней³⁵.

Метафора «денница, сын зари» (евр. *Хелен бен-шахар*) часто рассматривается как ссылка на вавилонского или ассирийского царя, которого уподобляют утренней звезде, чье сияние исчезает с восходом солнца. Очевидно, что в этом стихе использованы сюжеты ханаанейской мифологии и литературы. В одной угаритской поэме рассказывается о том, что в результате соития бога Эля и смертной

женщины родились два божественных близнеца, Шахар (рассвет) и Шалим (закат). Таким образом, сказания о Шахаре и о Бодрствующих оказываются родственными друг другу: в каждом из них подразумевается иерогамия, при которой божественное существо нисходит к смертной женщине³⁶.

Каков бы ни был первоначальный смысл этого стиха Исаии, апокалиптические авторы использовали его как свидетельство о падении одного из небесных ангелов. В Книге Еноха падашие ангелы уподоблены падающим с небес звездам. Эта ассоциация довольно часто встречается в Ветхом Завете, но текст Еноха свидетельствует о том, что уже возникает связь между мифом о Бодрствующих и пророчеством Исаии³⁷.

Четыре идеи, прежде не связанные друг с другом, теперь объединены: (1) гордыня Дьявола была грехом; (2) Бодрствующие гибли из-за своей похоти; (3) падение с небес «сына зари»; (4) Бодрствующие спустились с небес для греха. Падающая или угасающая звезда, с которой теперь отождествляется Сатана, дает новое имя Дьяволу — Люцифер, и это существенно обогащает миф. В Новом Завете (Лк. 10:18) Сатана падает с небес подобно молнии. Лука, по-видимому, объединяет падших ангелов с Люцифером и тем самым отождествляет Сатану, предводителя погибших ангелов, с тем ангелом, который был низвергнут с небес³⁸.

Подведем итог сказанному: *бене ха-Элохим* первоначально были небесным сонмом, пантеоном Господа. Но некоторые из них согрешили из-за своей похотливости или гордыни. Если причиной греха была гордыня, то они были низвергнуты с небес; если их подтолкнула к греху похоть, то они спустились по своей воле, но затем были



Рис. 44. Эжен Делакруа. Иаков борется с Ангелом, 1856. Мал'ак Яхве — дух, посланный богом, манифестация Божества в его отношениях с людьми. Первоначально Сатана был мал'аком, подобно этому ангелу, борющемуся с Иаковом. С разрешения Bureau des Monuments, Париж.

сброшены в пропасть, в наказание за свои грехи. Они скованы во мраке на земле (в долинах земли или под землей) или в воздухе. Они не только согрешили сами, но и склонили людей ко греху. Их предводитель — главный искушитель. Иногда все грехи приписываются ему, но сам Яхве открыто дает ему право и дальше творить зло.

Может показаться, что Азазел или Мастема весьма далеки от божественной природы, но все же они выполняют роль слуг или орудий Бога. Они по-прежнему являются манифестациями божественной личности. *Бене ха-Элохим* все больше отделяются от благой стороны Божества и поэтому представляются все более злыми. Но еще можно заметить их изначальную связь с Богом.

Вторым великим разломом в природе Божества был *мал'ак Яхве* — лазутчик или посланник Божий. *Мал'ак Яхве*, подобно *бене ха-Элохим*, являет собой некий аспект божественной природы. Его отличает от *баним* одно важное обстоятельство: *баним* остаются на небесах с Богом, а *мал'ак* по его поручению странствует по миру³⁹. *Мал'ак* — это голос Бога, дух Бога или сам Бог. О том, что *мал'ак* тождественен Богу, свидетельствует третья глава Исхода, где из тернового куста к Моисею обратился *мал'ак* (3:2), а затем этим именем назван сам Яхве (3:4). Концепция *мал'ак Яхве* должна была представить ту сторону Яхве, которая обращена к человеку, или тот аспект Яхве, который воспринимается человеком, или манифестацию Яхве, которая связывает его с людьми. В Септуагинте термин *мал'ак* неизменно переводится как *angelos*: «вестник». Обычно он употребляется в единственном числе, но иногда используется также множественное число: *mal'akim*. Возможно, что этот термин постепенно приобретал множественную форму по аналогии с концепцией *бене ха-Элохим*. Концепция множества ангелов окончательно сформировалась в апокалиптический период. В Ветхом Завете *мал'ак* явно был аспектом самого Бога.

Поскольку Бог обладал двойственной природой, *мал'ак* мог быть благим или злым. Когда Яхве умерщвляет первенцев в Египте, эту работу также выполняет *мал'ак*,

«разрушитель». Яхве мог проявлять ужасающую жестокость по отношению к людям.

Книга Иова является лучшей иллюстрацией соединения концепций *мал'ак Яхве* и *бене ха-Элохим* и общей тенденции к их отождествлению со злом⁴⁰. Чем больше баним и *мал'ак* казались отделенными от Бога, тем больше появлялось возможностей для перенесения на них тех элементов зла, от которых освобождался Яхве. В Книге Иова этот процесс явно незакончен; Яхве и Сатана по-прежнему действуют сообща:

И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана. И сказал Господь сатане: откуда ты пришел? И отвечал сатана Господу и сказал: я ходил по земле и обошел ее. И сказал Господь сатане: обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова? Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла. И отвечал сатана Господу и сказал: разве даром богобоязнен Иов? Не Ты ли кругом оградил его и дом его и все, что у него? Дело рук его Ты благословил, и стада его распространяются по земле; но прости руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя? И сказал Господь сатане: вот, все, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоей. И отошел сатана от лица Господня. (1:6—12)

Но вот дом и владения Иова разрушены, и

Был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана предстать пред Господа. И сказал Господь сатане: откуда ты пришел? И отвечал сатана Господу и сказал: я ходил по земле и обошел ее. И сказал Господь сатане: обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова? ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла, и доселе тверд в своей непорочности; а ты возбуждал Меня против него, чтобы погу-

бить его безвинно. И отвечал сатана Господу и сказал: кожу за кожу, а за жизнь свою отдаст человек все, что есть у него; но простри руку Твою и коснись кости его и плоти его, — благословит ли он Тебя? И сказал Господь сатане: вот, он в руке твоей, только душу его сбереги. И отошел сатана от лица Господня и поразил Иова проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его. И взял он себе черепицу, чтобы скоблить себя ею, и сел в пепел. (2:1—8).

Как и в Книге Пророка Захарии, Сатана здесь является некой личностью, которая обвиняет людей, противоречит и вредит им. Он еще не начало зла, которым по-прежнему остается Бог. Он все еще один из небесного сонма, и он ничего не делает без Божьего согласия и воли. И все же, как и у Захарии, здесь есть намек на противоречие между Сатаной и Господом. Вместо того, чтобы просто быть орудием Божественной воли, Сатана уговаривает Бога причинить зло его верному рабу Иову. Бог соглашается неохотно и только с оговорками, а затем упрекает Сатану за то, что тот искушал его. Сатана является лишь тенью, темной стороной Божества, деструктивной силой, которой сам Бог не желает воспользоваться. Далее, Сатана самостоятельно спускается, чтобы поразить Иова. Сатана «ходил по земле и обошел ее», и когда Бог принимает решение испытать Иова, он говорит Сатане: «все, что у него, в руке твоей». Затем Сатана отходит от лица Господня и поражает Иова «проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его». Сатана является теперь персонификацией деструктивной силы Божества⁴¹.

Позднее, в эллинистической Книге Премудрости Соломона еще более очевидно, что Сатана становится противником не только человека, но и Господа: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного

бытия Своего; но завистью дьявола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его»⁴². Это иной аспект в развитии термина *сатана*: для Бога Сатана такой же противник, как и для людей. В этом отрывке из книги Премудрости содержится еще один существенный момент: смерть, то естественное явление, которого больше всего опасались евреи, теперь связывается с Сатаной и приписывается ему. Не Бог возжелал смерти людей, и смерть возникла не в результате человеческого безрассудства, но по злой воле Дьявола. Та деструктивная сила, которая некогда принадлежала Богу, теперь переходит в распоряжение Дьявола, а благая часть божественной природы становится Господом.

В Книге Иова Сатана явно был одним из *бене ха-Элохим*, ибо он на небесах предстоит перед Господом. Но Сатана совершает одно действие, которого обычно избегали *банимы*: он удаляется от «лица Господня» и странствует по миру как Божий посланник или ангел. Это действие характерно скорее для *мал'ак Яхве*, чем для *бене ха-Элохим*. В результате развития концепции *мал'ак Яхве* произошло радикальное изменение в еврейских представлениях о Дьяволе.

Духи, которые действуют как *мал'ак*, впервые упоминаются в Книге Судей Израилевых: «И послал бог злого духа между Авимелехом и жителями Сихема, и не стали покоряться жители Сихемские Авимелеху» (9:23). В I Книге Царств «злые духи от Господа» возмущают Саула, принуждая его пророчествовать против его воли и бросить копьё в Давида⁴³. Близость *Яхве* и злобного *мал'ака* еще более отчетливо проявляется во II Книге Царств, когда *Яхве* через пророка предлагает Давиду выбрать одно из трех наказаний: «быть ли голоду в стране твоей семь лет,

или чтобы ты три месяца бегал от неприятелей твоих, и они преследовали тебя, или чтобы в продолжении трех дней была моровая язва в стране твоей». Давид в унынии выбирает язву как меньшее зло, «и послал Господь язву на израильтян от утра до назначенного времени: и умерло из народа ... семьдесят тысяч человек. И простер Ангел руку свою на Иерусалим, чтобы опустошить его; но Господь пожалел о бедствии, и сказал Ангелу: довольно, теперь опусти руку свою»⁴⁴. Здесь разрушительный *мал'ак* Яхве едва не выходит из под контроля, и лишь в последний момент останавливает его Господь. Иначе говоря, Господь пожалел о случившемся. Но перенесение зла на *мал'ака* позволяет древнееврейским теологам сузить проблему теодицеи. С одной стороны, они знали, что *мал'ак* — это Яхве, но с другой стороны, они могли представлять его как независимое существо. Об отделении *мал'ака* от Божества свидетельствует следующий монолог из III Книги Царств: «и сказал Михей: “Я видел Господа, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное стояло при Нем, по правую и по левую руку Его”; сказал Господь: “Кто склонил бы Ахава, чтобы он пошел и пал в Рамофе Галаадском?” И один говорил так, другой говорил иначе; и выступил один дух, стал пред лицом Господа и сказал: “Я склоню его”. И сказал ему Господь: “Чем?” Он сказал: “Я выйду и сделаюсь духом лживым в устах всех пророков его”. Господь сказал: “Ты склонишь его и исполнишь это; пойди и сделай так”» (22:19–22)⁴⁵. Поразительно сходство этого текста с прологом из Книги Иова⁴⁶. Злой дух появляется среди *бене ха-Элохим*, но затем как *мал'ак* он отправляется на землю. Здесь ему не нужно уговаривать Бога погубить Ахава, ибо сам Бог уже желает его смерти. Но если в этом отношении он менее незави-

сим, чем Сатана Иова, то в ином смысле он получает даже большую независимость от Яхве: «я выйду, — говорит он, — и сделаюсь духом лживым в устах пороков всех его». Злобный *мал'ак* — это не только противник рода человеческого, но и лживый противник, князь лжи и покровитель обмана.

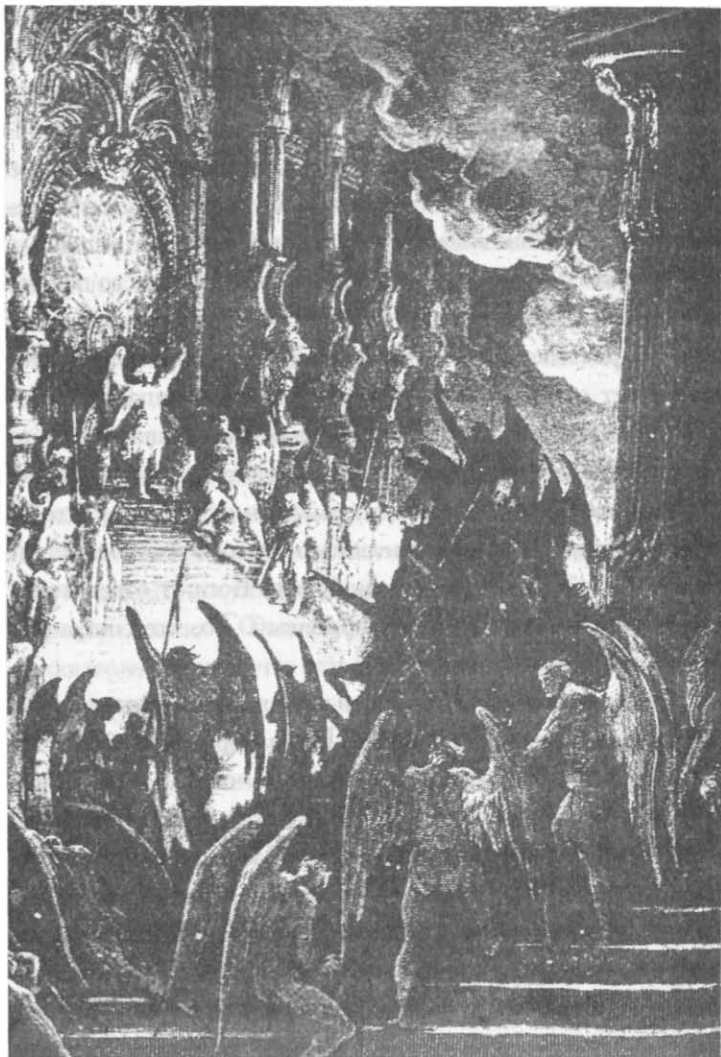
Евреи постепенно осознавали произошедшее разделение Яхве и его *мал'ака*. Во II Книге Царств есть рассказ о том, как согрешил Давид, приказав провести перепись населения Израиля: «Гнев Господень опять возгорелся на израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойдя, исчисли Израиля и Иуду». Яхве объявил перепись грехом, но теперь он сам повелевает Давиду ее провести, чтобы был повод наказать народ Израиля. И этот текст вполне понятен, если его рассматривать с точки зрения изначальной двойственности Божества. Но эта двусмысленность уже была непонятна для составителя Книги Паралипоменон, которые были написаны в четвертом веке до н.э. и несколько отличаются от Книг Царств. По его мнению, Господь не мог пожелать, чтобы люди согрешили, и поэтому он изменил первоначальный текст: «И восстал Сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление израильтян»⁴⁷.

По мере того, как *мал'ак* приобретал все большую независимость от Яхве, его деструктивный характер усиливался, и в конце концов он стал персонификацией тени Господа, темной стороной божественной природы. *Мал'ак* превратился в злого ангела, Сатану, противника, лжеца, злобного духа. Это радикальное преобразование концепции Дьявола продолжается в апокалиптический период.

В Книге Юбилеев злой *мал'ак* совершенно независим от Господа. Мастема, князь злых духов, и его последо-

ватели искушают, клеветают, губят и карают людей. Все негативные качества, которые некогда приписывались Яхве, теперь относятся к ним. Они сбивают с пути «детей сынов Ноя ... заставляя их совершить ошибку, чтобы погубить их». Если в Ветхом Завете *мал'ак Яхве* или сам Яхве убивают первенцев в Египте, то теперь эту резню совершает Мастема⁴⁸. И если раньше сила Яхве таинственным образом действовала против его собственных слуг, то теперь эта сила приписывается Мастеме: согласно Книге Юбилеев, не Яхве, а Мастема встретил Моисея в пустыне, чтобы убить его⁴⁹. Мастема советует Яхве испытать Авраама: «И князь Мастема предстал пред Господом, и сказал: “Смотри, Авраам любит сына своего и радуется ему больше всего на свете; прикажи ему сжечь сына на алтаре жертвенном, и Ты узнаешь, исполнит ли он Твое повеление”»⁵⁰. Кьеркегор считал, что ветхозаветное сказание о жертвоприношении Авраама на горе Мориа (Быт. 22:1–19) является лучшим свидетельством непостижимости божественной природы. Как и в Книге Иова, праведник подвергается здесь мучительному испытанию и доказывает свою верность Богу. Автор 22 главы Книги Бытия без колебаний приписывает эту разновидность искушения самому Богу, но в Книге Юбилеев ответственность за него несет уже не Яхве, а злой *мал'ак*.

Яхве не делает зла; зло совершает *мал'ак*. Но его самого сотворил Яхве и даже специально наделил его силой искушать и губить людей. Почему? В апокалиптической литературе появляются предпосылки для нового ответа на этот вопрос: Господь лишь временно попустительствует злу. Как в иранской мифологии, согласно которой после нескольких эонов борьбы Ормазд окончательно уничтожит Ахримана, так и Господь через некоторое время



*Рис. 45. Гюстав Доре. Сатана на троне в аду, 1866.
Сброшенный в пропасть вместе с другими злыми ангелами,
Сатана призывает их продолжить борьбу с Богом.*

уничтожит злых ангелов. В конце мира явится Мессия и будет судить Мастему. Исчезнет сила злых ангелов, они будут связаны навеки, и никто больше не сможет искушать детей Израилевых⁵¹.

Главной проблемой этой апокалиптической теодицеи является тот же вопрос, которым Пятница привел в замешательство Робинзона Крузо: если у Господа есть сила уничтожить Дьявола и желание его уничтожить, то почему же он дожидается конца мира? Это один из вариантов того вопроса, который всегда мучил theologов: почему Бог допускает столько зла? Ибо если Бог разрешает подчиненному ему духу творить зло и даже санкционирует его действия, разве сам Бог не несет ответственность за его злодеяния? В конечном счете, разве он не пожелал, чтобы они свершились? Попытки ветхозаветных и апокалиптических иудейских авторов освободить Бога от ответственности только затемняют эту проблему. То, что совершает Мастема, совершает и Яхве.

Апокалиптическая и христианская литература предлагает дуалистическое решение. По завершении мира зло будет уничтожено, это следует из того, что зло не является частью божественной природы. А поскольку, в конечном счете, божественная природа — это все сущее, то зло не имеет собственного бытия. Используя сходные концепции древнегреческой философии, христианские теологи станут утверждать, что зло — это небытие, буквально ничто, ни что, просто отсутствие добра. Зло существует в Космосе точно так же, как существуют дырки в швейцарском сыре: в нем есть дырки, но они есть лишь как «не-сыр», и вне сыра они лишены какого-либо существования. Невозможно есть сыр и складывать дырки в коробку, точно так же невозможно отделить добро, а зло причислить к

иной категории. Зло — это просто отсутствие добра. Эти позднейшие теологические предположения еще не выражены эксплицитно в апокалиптической литературе, но они уже присутствуют в ней в неявном виде. Таким образом, возникает парадоксальная ситуация: зло совершает *мал'ак*, который подчинен Яхве (или является его частью); поэтому сам Яхве, пусть даже косвенно, должен был пожелать, чтобы зло свершилось; но зло не вечно, поскольку оно будет искоренено Яхве при завершении мира. Зло является частью Яхве, и в то же время не является его частью.

В Эфиопском Енохе используется как множественное число «*сатаны*», так и единственное число Сатана⁵². Некоторые исследователи утверждают, что «*сатаны*» относятся к некой разновидности ангелов, которые помимо всего прочего искушали Бодрствующих и подтолкнули их к грехопадению⁵³. Фактически в Книге Еноха нет прямых доказательств того, что эти существа отличаются от Бодрствующих, то есть принадлежат к классу ангелов, или что грех Бодрствующих был результатом их искушения *сатанами* или Сатаной. Единственным свидетельством такого воздействия является стих 54:6, в котором сообщается о неправедности Бодрствующих — «стали подчиняться Сатане и развращать людей на земле». Но это подчинение Сатане означает, по-видимому, подчинение силе зла. Бодрствующие и *сатаны* имеют одинаковые функции, поэтому их причисляют к одной группе падших ангелов. Таким образом, Сатану и Азазела следует считать двумя именами одного и того же князя зла: и тот, и другой является Дьяволом⁵⁴.

Злые ангелы действуют как искушители людей (65:6; 69:6), как их обличители (40:7) и как исполнители на-

казаний (53:3). Они являются противниками людей, но, как и в Книге Юбилеев, их отношения с Богом более двусмысленны. Как обвинители и исполнители наказаний, они являются орудиями Господа, но как искушители, они противодействуют ему. Азazel явно представлен противником Божества, ибо он «научил всему несправедному на земле и раскрыл вечные тайны», и «вся земля осквернена деяниями, которым научил Азazel: ему приписываются все грехи»⁵⁵. Не Яхве и не людям, но Азазелу приписываются все грехи. Здесь наиболее ярко выражен дуализм, свойственный древнееврейской религии того времени.

Как и в Книге Юбилеев, в Эфиопском Енохе сообщается о наказании злобных ангелов. Они мучаются в огне в долинах земли, а когда в конце времен явится Мессия, они будут сброшены под землю и навечно связаны во мраке⁵⁶.

В Книгах Адама и Евы Сатана (или Дьявол) является Еве в образе прекрасного ангела, и поэтому ему удастся искушить Адама и Еву⁵⁷. Когда Ева осознает, что поддалась искушению Сатаны, она восклицает: «Горе тебе, Дьявол. Затем ты нападаешь на нас без причины? ... Почему ты мешаешь нам, ненавидишь [и преследуешь] нас до смерти по злобе своей и зависти?»⁵⁸ Ясно, что все зло здесь перенесено с Яхве на Дьявола. Аврааму и Иову уже не нужно пытаться понять непостижимую волю Бога; теперь вопрос о том, почему в мире существует зло, следует задавать Дьяволу.

Адам вместе с Евой недоумевает о случившемся, и тогда Сатана соизволяет дать первым людям некоторое объяснение: «И с тяжелым вдохом молвил Сатана: “О Адам! Из-за тебя вся моя ненависть, зависть и скорбь, ибо из-за тебя я лишен своей славы. ... Когда ты был образован, я был изгнан от лица Господа и исторгнут из сонма ангелов.

Когда Бог вдунул в тебя дыхание жизни, когда облик твой был создан по образу Божиему, Михаил поднял тебя и заставил [нас] поклониться тебе в присутствии Бога; и сказал Господь Бог: “Вот Адам. Я создал тебя [Адама] по образу и подобию своему”. ... Я же не хотел поклониться тому, кто ниже и младше [меня]. Я выше в порядке Творения, прежде чем он был создан, я был уже создан. Он должен поклоняться мне”»⁵⁹.

Как и в предании о Бодрствующих, отпадение Дьявола происходит после сотворения человека. Но теперь ангелов соблазняет вовсе не красота дочерей человеческих. Дело не в их похотливости, а в их гордыне. Дьявол, будучи ангелом, превосходит человека по своей природе и сотворен до него. Но Адам, в отличие от ангелов, сотворен по образу и подобию Господа, и поэтому ангелы должны поклоняться ему. Из-за своей гордыни Дьявол отказывается это сделать. Дьявол отпадает по своей гордыне и зависти, но зависти к человеку, а не к Богу⁶⁰.

Михаил отвергает доводы Дьявола, предупреждая его, что если он вместе с другими ангелами не поклонится Адаму, то это разгневет Господа. И Сатана сказал: «Если он [разгневется] на меня, то я воздвигну свой трон выше звезд небесных и стану подобен Всевышнему». Сатана превращает зависть и ненависть к человеку в зависть и ненависть к Богу⁶¹. Исполненный гневом Господь изгоняет Сатану и его ангелов, сбрасывая их на землю⁶². Низвергнутый с небес Сатана завидует счастью Адама и Евы в Эдеме. «И хитростью я обманул жену твою, а из-за нее и ты лишен радости и счастья, как я был лишен своей славы». Адам, ужасаясь могуществу его великого врага, просит Господа прогнать «этого Противника далеко от меня, ибо он ищет гибели души моей»⁶³.

Согласно этой версии мифа, Дьявол является одним из величайших и наиболее древних творений Бога, творением, которое из-за своей зависти и гордыни лишается своего высокого положения, у которого любовь Божья превращается в ненависть из-за того, что Бог отдает предпочтение своему младшему отпрыску. Дьявол выступает здесь не столько как *Urprinzip** зла, сколько как существо, обиженное своим родителем и отчужденное от него. Но восстав против Господа, только под бременем собственного могущества он все больше вовлекается во вражду с Ним. Разрыв между ними постоянно расширяется. Дьявол угрожает воздвигнуть свой трон и пытается разделить с Богом власть над миром. «Земля принадлежит мне, а небеса — Богу», — сообщает Дьявол Адаму. Когда Бог в гневе сбрасывает его и его сторонников с небес, он продолжает вредить человеку и тому, чьим подобием был создан человек.

В Завете Двенадцати Патриархов главой злых духов назван Велиал или Сатана. Это лишь два имени одного концепта, того концепта, которому нельзя найти лучшего имени, чем «Дьявол»⁶⁴. Господь здесь тесно связан с нравственным добром, Дьявол — с нравственным злом. Дьявол является персонификацией греха, он командует нами своими правой и левой рукой, духами гнева, ненависти и лжи⁶⁵. Он также является покровителем блуда, войны, кровопролития, изгнания, смерти, страха и разрушения⁶⁶. Он искушает людей, склоняя их к ошибке, и «если блуд не пересилит твой разум, то и Велиал не сможет победить тебя»⁶⁷. Он управляет душами грешников, которые «преданы Велиалу», но в конце времен Мессия освободит людей из плена Дьявола⁶⁸.

* Первоначало (нем.) — Прим. пер.

Этический конфликт между Господом и Дьяволом приводит к их почти дуалистическому противостоянию в Космосе. Такой дуализм характерен для кумранских текстов, в которых действия Велиала всегда противоречат и воле Бога. Каждый из них владеет собственным царством; Господу принадлежит царство Света, а Велиалу — царство тьмы⁶⁹. Те, кто служит Велиалу, отрекается от Господа, и именно Дьявол замыслил переманить сынов Израиля от Яхве к Велиалу; но в конце времен Израиль покается, и Мессия покончит с царством Дьявола⁷⁰. Сейчас Сатана правит этим порочным миром, который приближается к своей неминуемой гибели, но царство зла скоро завершится, и тогда Мессия спасет Израиль и установит на земле царство Господа⁷¹. Участь человека, как и участь всего мира, зависит от исхода жестокой борьбы между ангелом Господа и «ангелом Сатаны», эта борьба стала сюжетом средневекового искусства и гомилетики⁷². Термин «ангел Сатаны» свидетельствует о том, что апокалиптическая литература отошла от концепции Сатаны так же далеко, как *мал'ак Яхве*, ибо Дьявол теперь настолько независим от своего отца, что у него появляется свой собственный *мал'ак*, или ангел. Господь и Дьявол стоят во главе небесных воинств, готовых к решающей схватке в конце времен.

Другая апокалиптическая литература немного добавляет к концепции Дьявола: силы зла, ведомые Велиалом, Саммаэлом, Сатаной, Мастемой или Азazelом, некоторое время имеют преимущество, но в конце мира они будут рассеяны Мессией, «и Сатаны больше не будет»⁷³. Только в «Греческом Апокалипсисе Баруха» появляется некий новый элемент, но он не имел большого влияния: в этом тексте сказано, что тем деревом, плодами

которого соблазнились Адам и Ева, был виноград, ибо «от вина происходит все зло»⁷⁴. Из всех плотских грехов только пьянство и похоть ассоциировались с грехопадением человека, и лишь последний из них становится частью традиции.

Кумранская литература, которая, несмотря на некоторые отличия, является частью апокалиптической литературы, способствовала развитию концепции Дьявола в дуалистическом направлении. Дуализм кумранских текстов предполагал не просто психологический конфликт между добрыми и дурными наклонностями, но различие между благими и злобными космическими духами, которые ведут людей к добру или злу⁷⁵. «От Бога познания приходит все, что есть и будет. ... Он сотворил человека для правления миром, и назначил ему двух духов, с которыми он пребывает до времени его пришествия: духа истины и духа лжи. Рожденные в духе истины происходят от источника света, а рожденные во лжи происходят от источника тьмы. Князь Света правит всеми детьми праведности; а все дети лжи блуждают во мраке и правит ими Князь Тьмы»⁷⁶. Именно в этом рассуждении Общего Устава изложен основной принцип кумранской антропологии. Два противоположных начала, начало добра и света, и начало зла и тьмы, борются за власть над миром и над душами людей. Это не абстрактные принципы, но существа, обладающие индивидуальностью и наделенные ужасающим могуществом: Князь Света, Господь Израиля, с одной стороны, а с другой — Князь Тьмы, Злобный Ангел. Последователи Господа Света названы сынами света, а последователи Ангела Тьмы — сынами тьмы. Многие века продолжается безжалостная и смертоносная война между двумя духами и их последователями. Но каким бы ужасным ни был этот конфликт, он все же не

является абсолютным; в отличие от иранской религии, эти два начала не полностью оторваны друг от друга, и их противостояние затрагивает только человеческую волю, но не природу. Ибо «от Бога познания приходит все, что есть и будет», и затем «[Бог] устраивает все по замыслу своему, и без него ничего не свершается»⁷⁷. Господь Света сотворил все сущее и управляет всем, даже самым Князем Тьмы. Таким образом, здесь сохраняется, хотя в несколько смягченной форме, представление о том, что Дьявол издревле был *мал'ак Яхве*.

От века продолжается борьба между двумя воинствами, но в последние дни она станет еще более острой. Легионы тьмы станут действовать с небывалой силой, и жестокие битвы будут бушевать на земле сорок лет⁷⁸. Сей век отдан Дьяволу: это век Сатаны или Велиала, «век бедствия и войны, в ходе которой Сатана делает все, чтобы совратить избранных Божьих»⁷⁹. Но конец мира уже близок, и Сатана тратит все свои силы, чтобы успеть уничтожить вселенную до неизбежного триумфа Господа Света. Поэтому те последние дни будут наихудшими из всех, когда-либо известных миру, ибо Сатана достигнет своего наивысшего могущества и проявит наибольшую жестокость. «В те годы Сатана ополчится против Израиля»⁸⁰. «Пока будет продолжаться господство Сатаны ... Ангел Тьмы совратит всех сынов праведности». Таким образом, все грехи Израиля являются результатом владычества Сатаны, ибо Сатана проявляется в дурных склонностях, присущих людям (*yets'er ha-ra*)⁸¹.

И все же кумранские тексты оптимистичны. Хотя этот век является худшим из всех веков, и на земле сейчас торжествует Сатана, но Господь явится и поразит его, и воссияет заря нового века, в котором будут царствовать

чистый свет и добро. Ибо Господь Света никогда не терял контроль над злым *малак'ом*. «Ангел Тьмы совершит всех сынов праведности» и «все беззакония их [происходят] от владычества его», но «от владычества его *в соответствии с таинствами Божиими*»⁸², «для Бездны сотворил Ты [Бог] Сатану, Ангела Злобы; его [власть] во Тьме, и назначено ему содействовать пороку и беззаконию»⁸³. Господь сотворил Сатану и использует его как орудие отмщения грешникам⁸⁴. Но Господь, некогда сотворивший Сатану, сам же его низвергнет и навечно «свяжет его во мраке». Мессия спасет избранных праведников, детей Света, и введет их в земное царство мира, счастья и процветания. А все остальные, то есть язычники и неверные иудеи, останутся с Сатаной и его ангелами и будут наказаны вместе с ними, и страдать от них во веки веков⁸⁵. Так завершится прежний эон, век Сатаны, и начнется новый эон, век Господа. Понятно, каким образом эту концепцию используют христиане. Сейчас более важно, что кумранские тексты в итоге отступают от абсолютного дуализма иранской религии и утверждают, что все силы света и тьмы являются элементами созданного Господом мира, и даже сам Князь Тьмы сотворен Господом. Эта теодицея имеет тот же основной недостаток, что и прежние древнееврейские концепции, ибо если Господь сотворил тьму и на какое-то время позволил ей править миром, в конечном счете он сам должен нести за нее ответственность. Сатана — это по-прежнему *малак'ак Яхве*, пусть даже несколько своевольный, завистливый и жестокий. Однако авторы кумранских текстов не замечали этого недостатка своей теодицеи, поскольку были твердо убеждены в том, что Мессия может явиться в любой момент, и скоро они будут избавлены от власти Сатаны. В таком умонастроении, когда ожидалось немедленное

пришествие Мессии, они и не думали упрекать Господа за долгое царствование Сатаны, которое вскоре должно навсегда исчезнуть. Велики были их надежды, и они твердо верили в Господа. Историк может лишь с сожалением заметить, что их ожидало не явление Мессии и царства Божьего, но приход легионов Тита и разрушение Храма. Видимо, спустя два тысячелетия, мы все еще живем в прежнем эоне.

Младшие духи, которые время от времени упоминаются в древнееврейских текстах, подобны злым духам других религий и по большей части восходят к ханаанской мифологии. Некоторые из них были персонификациями единичных бедствий, например, моровой язвы, чумы или голода. Эти природные демоны отчасти были автохтонными, отчасти — заимствованными из мифологий Ханаана и Месопотамии (имя духа моровой язвы, Решеф, производно непосредственно от ханаанских источников)⁸⁶. Таких демонов называли *se'irim* и представляли их косматыми и козлоподобными существами⁸⁷. Лилит и ее спутницы странствовали по миру, соблазняя мужчин и нападая на младенцев, чтобы погубить их, другие же демоны женского рода бродили по ночам, удушая спящих⁸⁸. Асмодей упомянут в Книге Товита; возможно, его имя происходит от иранского Эшма Дэва, но Асмодей, по-видимому, уже не является главой сонма демонов⁸⁹. Есть также ряд существ, которые могли считаться демонами, в том смысле, что они персонифицировали некоторые природные бедствия или же были просто обычными названиями природных бедствий⁹⁰. Шеол был не просто местом пребывания мертвых, но и прожорливым существом с зияющей пастью, пожирающим души, этот образ затем появляется в христианской иконографии как «уста адовы»⁹¹. В апокрифичес-

ких текстах дух Саммаэл грозит людям смертью, он несет копье с желчью на наконечнике, и свора лающих псов бежит перед ним⁹². Левиафана, произошедшего от ханаанейского Лотана и родственного вавилонской Тиамат и греческой Гидре, представляли семиглавым морским драконом. С Левиафаном ассоциировалось чудовище Бегемот, дух пустыни⁹³. Древнееврейские демоны могли быть причиной болезни и смерти, ритуального или нравственного осквернения и греха⁹⁴.

Некоторые из этих существ, такие, как Левиафан, могли представлять собой весьма расплывчатую концепцию зла, но влияние этих младших демонов на образ Дьявола обычно ограничивалось лишь сообщением ему некоторых демонических атрибутов — козлоподобного вида *се'иримов*, например. Такой перенос является результатом довольно смутного, но все же реального сходства между демонами и Дьяволом, поскольку и Дьявол, и демоны воспринимаются как сверхъестественные силы зла. Сатана «состоит в диалектическом противоречии с Богом. Только потом на нем “вырастают” атрибуты животных»⁹⁵.

Итак, к концу апокалиптического периода Дьявол более прочно и постоянно, чем когда-либо, был связан со следующими атрибутами, заимствованными из древнееврейской демонологии и фольклора: тьма, преисподняя и воздух, похоть и вожделение, козел, лев, лягушка или жаба, змей или дракон. Только один обычный для мифологии аспект змея не был ассоциирован с еврейским Дьяволом: женственность.

Идея Дьявола получила удивительное развитие в древнееврейской религии, особенно в апокалиптический период. Однако историография источников этой идеи обнаруживает в ней все что угодно, кроме единства. Исследова-

тели находят черты древнееврейского Сатаны или Велиа-ла в мифологиях Ханаана, Вавилона, Греции, и, прежде всего, Ирана⁹⁶. Из этих внешних влияний, которые вполне могли иметь место, иранское влияние обычно считается наиболее вероятным по двум причинам. Во-первых, между Ахриманом и Сатаной есть некоторое внутреннее сходство, во-вторых, это сходство становится наиболее очевидным в период вавилонского пленения, когда еврейские авторы вполне могли познакомиться с зороастрийскими идеями. Но маздаизм достиг наивысшего развития уже после освобождения евреев из вавилонского плена, и в этот период мог происходить некоторый обмен идеями в противоположном направлении — от еврейской к иранской религии. В любом случае, все эти доводы основываются лишь на спекуляции. Нет убедительных доказательств того, что древнееврейская концепция Дьявола испытывала серьезное внешнее влияние, и ее вполне можно объяснить как результат естественного развития религии Яхве.

Тем не менее, историки соглашаются с тем, что если не в Ветхом Завете, то в апокалиптической и кумранской литературе можно найти следы иранского влияния. И в самом деле, некоторые совпадения весьма примечательны⁹⁷. В апокалиптической литературе и кумранских текстах, с одной стороны, и в зороастризме, с другой, Дьявол является главой сонма злых ангелов, которые, подобно добрым духам, ранжированы по своему положению и статусу. Древнееврейский и персидский Дьявол ассоциируются со змеем. Основные функции еврейского Дьявола (соблазнять, обвинять и разрушать) совпадают с функциями Ахримана. Космос разделен между двумя силами, силами света и тьмы, которые сходятся в смертельной битве. Сыны света против сынов тьмы. В последние времена Князь Тьмы на

некоторое время расширяет свою власть, и наступает темный и несчастный век, но за этим веком следует торжество Князя Света и вечное заточение (если не уничтожение) Князя Тьмы. Основное различие между израильскими и иранскими доктринами состоит в том, что древнееврейский дуализм был по существу ограничен. И хотя евреи, даже члены кумранской общины, никогда окончательно не отделяли Дьявола от Бога, апокалиптический Сатана или Велиал часто действует как если бы он был независимым от Бога началом зла. Древнееврейская концепция приближается к дуализму, но было бы несправедливым сказать, что хотя бы некоторые из апокалиптических авторов сочли бы такой дуализм уместным в рамках монотеистической традиции. Со своей стороны, зерванизм и другие зороастрийские движения постепенно отказывались от полного отделения Дьявола от Бога. Сохранялось различие между главными руслами этих двух религиозных традиций, но их притоки часто оказывались близки друг другу и могли совпадать.

Параллельно развитию иранской религии или под ее влиянием древнееврейская концепция Дьявола, особенно в апокалиптический период, претерпела значительные изменения. Эти преобразования были уже заметны в период после возвращения из вавилонского плена, когда неослабевающая уверенность израильтян в том, что не существует иных богов, кроме Яхве, принуждала их с большой осторожностью относиться к собственной теодицее. В период до изгнания все сущее на небесах и на земле, включая жестокость и насилие, принадлежало одному Яхве. Яхве был божественной антиномией, источником добра и зла. Во время и после изгнания, когда испытания израильтян побудили их глубже рассмотреть значение религии, Бог

раздвоился, и возникли божественные двойники: начало добра и начало зла. Но ни в Ветхом Завете, ни в апокалиптической литературе это раздвоение не было доведено до конца; всегда оставалась некая исконная уверенность в единстве и единственности Бога. Отторжение дуализма и стремление к нему свидетельствуют о том, что в религии израильтян проявлялась та же двойственность, которая сохраняется и в христианском вероучении.

Древнееврейская религия занимает промежуточную позицию между индуистским монизмом и зороастрийским дуализмом. В ней отвергается идея о том, что зло, так же, как и добро, происходит из божественной природы; напротив, она избегает зла и отрицает его. Но эта религия отказывается также признать разделение двух начал, упорно настаивая на том, что можно поклоняться лишь одному богу, ибо существует один и только один бог. Быть может, противоречивость и двусмысленность древнееврейской религии являются не столько ее недостатками, по сравнению с ясностью и последовательностью индуизма и зороастризма, сколько ее преимуществами, поскольку они свидетельствуют о некотором творческом напряжении. Эта концепция позволяет нам почувствовать скрытую гармонию Космоса, и, в то же время, она заставляет нас с возмущением отвергнуть обольщения зла. Наиболее истинным является тот миф, который одновременно представляет различные аспекты реальности.

Это преобразование древнееврейской концепции Дьявола являлось попыткой создания удовлетворительной теодицеи. Пока злое начало считалось зависимым от божественной природы, сам Бог некоторым образом был ответственен за войны, бедствия и страдания. Но когда благой Господь был отождествлен с Богом, в самой теодицее

возникли некоторые противоречия. Пока эти внутренние противоречия выражались мифологически и воспринимались как мифология, проблема не казалась слишком острой. Но она стала неразрешимой, когда раввинские и христианские теологи попытались объяснить ее рационально.

Глава VI

ДЬЯВОЛ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Но Некто есть, кто бесконечно нежно

Паденье это держит на руках.

Рильке Р. М.

Идеи Нового Завета происходят отчасти из эллинистических учений, а отчасти — из современного ему иудаизма, особенно апокалиптической и раввинистической традиций¹. Христианство синтезировало греческий и иудейский концепты Дьявола, и новозаветная дьявология и демонология по сути являются воспроизведением представлений эллинистического иудаизма. Новый Завет создавался несколькими авторами в течение полувека, и он не однороден по своему содержанию. Я буду говорить о различии между синоптическими, паулистскими и иоаннитскими интерпретациями концепции Дьявола. Эти расхождения не слишком велики; как всегда, существенное значение имеет сам процесс развития².

Христианская теодицея острее, чем когда-либо прежде, поставила вопрос о зле и Дьяволе. Образ Дьявола в Новом Завете понятен, только когда он рассматривается как двойник Христа, как противоположное ему начало. Поколения социально ориентированных теологов относились к концепции Дьявола и демонов как к древнему суе-

верию, которое не имеет существенного значения для христианского вероучения. Авторы Нового Завета, напротив, остро чувствовали непосредственность зла. Дьявол не был периферийным концептом, который легко можно отбросить, не затрагивая сущность христианства. Эта концепция находится в центре новозаветного учения о том, что Царство Божие ведет войну с Царством Дьявола и наносит ему сейчас последнее поражение³. Дьявол имеет существенное значение в Новом Завете, поскольку в христианской теодицее он конституирует некую важную альтернативу.

В христианстве предполагается существование единого, всемогущего и всецело благого Бога. Эти его атрибуты заимствованы отчасти из эллинистической философии, в которой Единому приписывалось онтологическое и нравственное совершенство, а зло было лишено онтологического существования или относилось к низжайшему уровню сущего. Отчасти же они заимствованы из иудаизма, в котором добрый аспект Божества, называемый Господом и отождествляемый с Яхве, был отделен от злого аспекта, называемого Дьяволом и низведенного до статуса подчиненного существа или ангела. Первоначальный образ Бога был искажен. Но в то же время неизменно сохранялось существенное единство и всеобщность его бытия. Как же тогда объяснить зло?

Эта проблема всегда была слабейшим звеном в христианской теологии, тем ее элементом, который подвергался сильнейшей критике со стороны многих поколений атеистов⁴. Обычно они рассуждают так: (1) Если Бог существует, то он всемогущественен и абсолютно благ; (2) такой Бог не имеет достаточного морального основания для того, чтобы допустить зло; (3) но зло существует в мире; (4) поэтому Бог не существует⁵.

Возражения против христианского определения Бога возникли раньше, чем даже само христианство, ибо философы выдвигали их против древнееврейских и эллинистических дефиниций. В течение столетий христиане разработали несколько ответов на эти возражения. Я привожу здесь некоторые из них, вместе с основными аргументами за и против. Как я уже говорил в первой главе, я не считаю, что традиционное разделение естественного и нравственного зла имеет принципиальное значение, поскольку естественное зло может восприниматься как намерение Бога причинить страдание своим творениям.

(1) Первый аргумент подобен монистическому: то, что воспринимается как зло, необходимо для осуществления величайшего блага. Над видимыми противоречиями вселенной стоит скрытая гармония, управляемая Провидением. К Богу нельзя применять человеческие критерии добра и зла. Если бы человек обладал достаточным знанием, он смог бы воспринимать то, что кажется ему злом, как часть благого божественного замысла. Бертран Рассел однажды язвительно заметил, что этот аргумент следовало бы предложить матери умирающего от лейкемии ребенка. Но ответ Рассела не убедителен: разве вы бы предпочли сказать матери, что страдания ребенка бессмысленны, что и в вечности не будет никакой награды и справедливости для ребенка, для нее самой и для любого человеческого существа, ибо мир бессмысленно жесток? Дело в том, что ужас, внушаемый злом в мире, не исчезает и даже не уменьшается при упразднении концепта Бога. Камю и другие убежденные атеисты признают, что проблема зла столь же сложна для атеиста, как для христианина.

(2) Зло реально, и оно неизбежно сопутствует творению благого по своей сущности мира. Поскольку конеч-

ное не может быть совершенным, при творении конечного мира Бог должен был придать ему некоторое несовершенство. Это лучший из возможных миров, в том смысле, что он обладает всем совершенством, которое только мог сообщить ему Бог (легко возразить, что для всемогущего Бога нет ничего невозможного, но Бог не может вступать в противоречие с самим собой; он не может и не желает нарушать собственные законы). Согласно этому аргументу, космическая гармония превосходит беспорядочность зла. Таким образом, мир мог быть хуже, чем он есть: он мог быть, как выражается один автор, поклонником хитрости. Вопрос не в том, почему существует зло, а в том, почему существует добро. Любое проявление добра свидетельствует об участии благого Провидения. (3) Утверждение, что зло не имеет онтологического существования, является одним из вариантов второго аргумента. Зло — это небытие. Зло существует просто как отсутствие, и это отсутствие необходимо для многообразия форм в мире. Мир совершенен настолько, насколько он существует, но он по необходимости испещрен прожилками небытия, которые присутствуют в нем, как дырки в швейцарском сыре. Опять же, этот мир является лучшим из тех, которые только мог создать Бог, ибо он никак не мог сотворить дифференцированный Космос, в котором не было бы этих прожилок небытия. Добро перевешивает зло. Атеисты могут согласиться с этими аргументами в том, что некоторое зло может оказаться необходимым, но почему зла потребовалось так много, спрашивают они. Предположим, Бог не мог создать Космос без некоторого количества зла в нем; но количество и интенсивность существующего в мире зла явно превышают тот уровень, который мог бы допустить

совершенно благой и всемогущий творец. Допустим, например, что изменение, разложение и смерть необходимы. Но должны ли они сопровождаться такими страданиями? Возможен такой ответ на этот вопрос: если бы то количество зла, которое мы способны перенести, было ограничено, то были бы ограничены и силы добра. Этот аргумент предполагает, что благо велико настолько, что оно всегда превышает зло.

(4) Современная теодицея является результатом теологического процесса: Бог допускает несовершенство мира, но делает его все более совершенным. Бог не мог сотворить лучший мир, ибо сам Бог находится в процессе совершенствования. Бог не желает застоя, но изменение подразумевает переход, перемещение и смерть. Станет ли эта теодицея последней — покажет будущее; она настолько далека от традиции, что не входит в эту историю Дьявола.

(5) Еще один современный аргумент, который своими корнями уходит в средневековый номинализм и даже греческий скептицизм, утверждает, что теодицея является псевдопроблемой, поскольку она семантически бессмысленна. Но с этой точки зрения бессмысленными оказываются также любые разговоры о Боге, Дьяволе и о самом зле. Такие интеллектуальные прозрения, как бы ни были они привлекательны для философов, не могут удовлетворить ни историка, ни любого человека, сознающего те страдания, которые он переживает в своей жизни. Этот ответ является лишь попыткой уклониться от проблемы. (6) Столь же уклончив и простодушен следующий аргумент, к которому издавна прибегали оказавшиеся в безвыходном положении христианские теологи: существование зла — это некая тайна, навеки сокрытая

от человеческого ума. В некотором смысле все сущее является тайной, ибо мы никогда можем быть уверены в своем знании какого-либо предмета. Но чтобы жизнь вообще имела какой-либо смысл, мы должны использовать все наши способности к познанию. Единственное, что облагораживает такую уклончивость, — идея о том, что сам Бог на кресте также испытал страдания, истинный смысл которых нам не известен.

До некоторой степени все предыдущие ответы (или псевдоответы) уклончивы, поскольку ни один из них не обращается к экзистенциальной реальности мира, в котором есть солдат, простреливающий голову ребенку, или девочка, на всю жизнь обезображенная напалмом, сброшенным на нее с неизвестного самолета. Как только страдания этой девочки непосредственно ощущаются и интеллектуально постигаются как реальные, как только ее страдания становятся нашими страданиями, как только мы действительно обращаем внимание на чудовищность того мира, в котором мы живем, мы должны отвергнуть эти ответы как интеллектуальные игры.

Следующие ответы напрямую обращаются к проблеме страдания. (7) Страдания ужасны, но они необходимы, чтобы испытать и наставить нас, чтобы дать нам возможность достигнуть зрелости. Без этого страдания мы были бы испорченными детьми, эгоистичными, бесчувственными и безответственными. Благодаря страданию, благодаря «счастливому отпадению» от благодати мы становимся мудрыми и зрелыми людьми. Хорошо, но какова цена нашей мудрости и зрелости? Стоит ли весь мир страданий одного невинного ребенка? — спрашивает Достоевский. И снова, если необходимо некоторое количество страданий и зла, то почему оно столь велико? Может ли быть

какое-либо достаточное нравственное основание для такого изобилия зла и такой интенсивности страданий? (8) Страдания существуют для того, чтобы покарать нас за наши грехи. Возможно, что грехи наши заслуживают такого наказания, хотя по отношению к страданиям младенцев всегда сложно использовать этот аргумент. Но в любом случае неизбежно возникает вопрос, почему с самого начала Бог допустил, чтобы грех вошел в этот мир. (9) Зло есть результат греха, а грех проистекает из свободы воли. Предполагается, что Бог сотворил мир для того, чтобы в нем осуществилось иное, чем его собственное, нравственное благо. Для нравственно благого действия необходимы два условия: существование реального выбора между добром и злом и реальная свобода выбора между ними. Действительно, Бог мог бы сотворить такой мир, в котором никому не было бы позволено причинять вред другой личности; но в таком случае, мы были бы роботами, запрограммированными не совершать зла, наши действия не имели бы никакой моральной ценности, и благо не было бы увеличено. Или Бог мог бы сотворить такой мир, в котором некая внешняя сила принуждала бы нас творить зло; но в таком случае нам не было бы предоставлено какой-либо реальной альтернативы. Дело в том, что Бог не мог сотворить мир, в котором люди обладали бы настоящей свободой выбора между добром и злом, и в то же время, предотвратить возникновение зла. Зло существует в мире по нашей вине, а не по вине Бога. Есть два возражения на этот аргумент: (а) Почему уровень зла настолько велик? Не было ли достаточно для осуществления замысла Бога позволить нам бить или пинать друг друга, не пользуясь при этом ножом и напалмом? (б) Этот аргумент оставляет без внимания вопрос о естественном зле, проблему рака

или торнадо. (Такие естественные явления, как бури на Венере или обвалы скал в далекой горной долине, обусловлены процессами изменения и разложения, которые ни в какой мере нельзя считать злом. Естественное зло — это боль, причиненная естественными процессами чувствующему существу.) Традиционный аргумент, что естественное зло вошло в мир вследствие грехопадения Адама и Евы, находит некоторое подтверждение в Писании, но не очень убедителен. Какова бы ни была интерпретация истории грехопадения, представление о том, что деятельность бактерий и ураганов, не говоря уже о пертурбациях звезд, является результатом каких-либо человеческих действий, совершенно расходится с современным пониманием Космоса, его сложности, огромных размеров и возраста; это лишь причудливая, метафорическая реликвия антропоцентрического века. Этот аргумент действителен только в одном смысле: в результате увеличения нашей численности, развития передовых технологий и нашего пренебрежения к земле мы можем погубить и губим множество других живых существ.

Последний аргумент в той или иной форме обычно используется в христианской традиции. Зло проникло в мир через свободу воли. Зло всегда является результатом индивидуального выбора, когда люди свободно предпочитают зло добру. Оно происходит также по свободной воле иных разумных существ; в традиционной христианской терминологии это означает ангелов. Отчасти зло происходит по вине падших людей, отчасти — по вине падших ангелов. В той степени, в которой падшие ангелы и их предводитель, Дьявол, ответственны за зло, Дьявол играет важную, но не обязательно основную, роль в христианской теодицее. Человек мог пасть вообще без всякой помощи Дьявола.

Этот взгляд игнорирует основной тезис Нового Завета, согласно которому силы тьмы, под предводительством Дьявола, ведут войну с силами света. Иными словами, он игнорирует дуалистический элемент в христианстве. Со времени подавления альбигойцев, а на самом деле, даже со времени опровержения гностиков, христиане старались отрицать или по крайней мере минимизировать этот дуалистический элемент. Ведь есть только один Бог, и поэтому существует только одно начало. Но и этот аргумент оказывается недостаточным. Он недостаточен, поскольку христианство имеет смелость серьезно относиться к проблеме зла. Тема скрытой гармонии играет лишь весьма незначительную роль в христианской традиции. Центральной проблемой новозаветного христианства является конфликт между добром и злом. Этот аргумент недостаточен также потому, что традиционная монотеистическая теодицея явно оказалась неудовлетворительной: в самом деле, как может существовать единственный, всемогущий и совершенно благой творец, который допускает такое обилие зла и такую интенсивность страданий, которые мы воспринимаем в этом мире? И наконец, этот аргумент недостаточен потому, что концепция Бога остается в нем незавершенной. Бог был разделен надвое: на благого Господа и злого Дьявола. Если исчез Дьявол, то божество оказывается неуравновешенным, и концепт благого Господа, не имея антитезиса, утрачивает свое значение. Без дьявола Господь — ничто (*Sine diabolo nullus Dominus*).

Существовали и будут существовать иные христианские теодицеи, но едва ли какая-либо теодицея будет убедительной, если она полностью не принимает во внимание Дьявола. Несмотря на попытки поколений теологов устранить Дьявола или преуменьшить его роль, концепт Дьявола

продолжает существовать. На самом деле, христианство является полудуалистической религией. С одной стороны, оно отвергает абсолютный дуализм, который предполагает существование двух противоположных космических начал. Но обычно христианство отвергает также монистическое самодовольство концепции скрытой гармонии. Это напряжение между монизмом и дуализмом привело к противоречиям в христианской теодицеи. Но это творческое напряжение. Творческий импульс возникает всякий раз, когда смысл преодолевает формальные ограничения, когда новизна прорывается за рамки традиции. Воду можно выпить только тогда, когда она вытекает из сосуда. Христианство способствовало творческому развитию концепции Дьявола именно благодаря своему стремлению рассматривать проблему зла без помощи упрощенных монистических и дуалистических решений.

Новый Завет унаследовал несколько концепций Дьявола. Дьявол — падший ангел. Дьявол — глава сонма демонов. Дьявол — начало зла. Зло — это небытие. Все эти элементы нужно было собрать, очистить и по возможности согласовать друг с другом. «Вы за кого почитаете меня?» — спрашивает своих учеников Иисус (Мат. 16:15). Тот же вопрос мог бы задать Дьявол. Так кто же такой Дьявол, согласно Новому Завету?

Имена, которые даны Дьяволу в Новом Завете, отражают двойственное влияние эллинизма и апокалиптического иудаизма. Чаще всего его называют «Сатаной» или «Дьяволом» (причем *διάβολος* — это перевод древнееврейского *satan*); он также «Вельзевул», «враг», «Велиал», «искуситель», «клеветник», «лукавый», «правитель мира сего», «князь демонов»⁶. Параллельно связи Дьявола с демонами сохраняется его ассоциация с падшими ангелами (Откр.

12:4—7; Еф. 2:1—2), и это явно свидетельствует о том, что его следует считать духовным существом. Обе концепции уходят своими корнями в апокалиптический и раввинский иудаизм. Хотя в Откровении Иоанна падшие ангелы связываются с падающими звездами (12:14), имя Люцифер, светносец, которое в апокалиптической литературе уже относилось к главе падших ангелов, не используется в Новом Завете, где «носителем света» является сам Христос.

В Новом Завете Дьявол действует как противоположное Христу начало. Спасение является центральной темой Нового Завета: Христос спасает нас. То, от чего он нас спасает — это власть Дьявола. Если Дьявол не имеет власти, то спасительная миссия Христа становится бессмысленной⁷. Как главный враг Господа Дьявол является одним из основных действующих лиц Нового Завета. Для новозаветных авторов такое противопоставление было столь глубоким и сильным, что они никогда осознанно не воспринимали внутреннюю связь между Господом и Дьяволом. Ибо проблема теодицеи оставалась. Если Дьявол не является абсолютным началом зла (а он не был таковым в Новом Завете), тогда как и почему Бог разрешает, попускает или санкционирует его деструктивные действия? Представим эту ситуацию не в терминах Нового Завета, но с точки зрения традиции концепта: Бог был разделен на две части, на благого Господа и злого Дьявола. Христос, Сын Божий, ассоциируется и отождествляется с благим Господом. Противоречие между Яхве и Сатаной становится противоречием между Христом и Сатаной. (Но раннехристианская традиция часто придерживалась доктрины субординационизма, утверждавшей, что Сын не обладает тем же могуществом, что и Отец. В новозаветном учении о Дьяволе есть некий намек на субординационизм: двойником Христа яв-

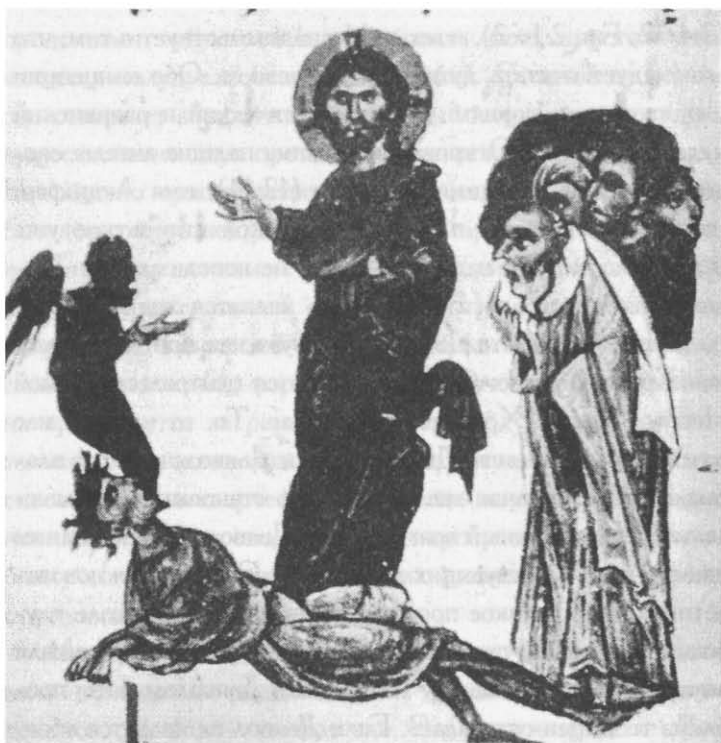


Рис. 46. Христос изгоняет демона. Армения, 1262.

Способность Христа изгонять демонов свидетельствовала о том, что он сможет сокрушить Царство мира сего, то есть Царство Сатаны, и установить на его месте Царство Божие.

С разрешения Попечительского Совета Walters Art Gallery,
Балтимор, Мэриленд.

ляется не сам Сатана, но подчиненный Сатане персонаж, например, Антихрист или даже Иуда, то есть слуга Дьявола, но не сам Дьявол.)

По сути, сценарий этой борьбы выглядит приблизительно так: благой Господь творит благой мир, но этот мир осквернен Дьяволом и демонами, которые приносят в него болезни и другие несчастья. Мир осквернен также людь-

ми, которые, подобно Адаму и Еве, свободно избрали зло вместо добра. Возможно, Дьявол не склонял, а, возможно, склонял Адама и Еву к первородному греху; но очевидно, что с тех пор он действует в мире. В результате деятельности Сатаны, которому помогают демоны и грешники, этот мир оказался во власти Дьявола. По вине этих созданий (но не по вине Господа) возникает все естественное и нравственное зло в мире. Новый Завет придает важное значение борьбе между этим миром, в котором господствует Дьявол, и Царством Божьим, которое принес на землю Христос.

В какой степени Дьявол является началом зла в этом сценарии? В Новом Завете ничего не сказано о происхождении Сатаны. В некоторых текстах он, по-видимому, отождествляется с главой падших ангелов, то есть с одним из творений благого Господа, грех которого, подобно греху Адама, возник от злоупотребления своей собственной свободной волей. С другой стороны, представление о космической борьбе между Царством Божьим и Царством Сатаны, заимствованное непосредственно из древнееврейской апокалиптической литературы и косвенно — из маздаизма, превращает Дьявола в почти космическое начало зла, независимое от благого Господа. Почти — поскольку апокалиптический иудаизм и христианство отрицают дуализм, настаивая на единственности Бога. Поэтому положение Дьявола в Новом Завете остается двусмысленным⁸.

Эта двусмысленность наиболее очевидна в доктрине грехопадения человечества. Концепция первородного греха отсутствует в Ветхом Завете и редко упоминается в раввинской литературе. Намеки на нее встречаются в апокалиптических текстах, но даже в Новом Завете эта концепция развита очень слабо. В Евангелиях первород-



Рис. 47. Сошествие в ад. Иллюстрация манускрипта, Германия, X век. В течение трех дней между Страстной Пятницей и воскресением Христос спустился в ад и освободил души праведных. Справа здесь изображены открытые уста адских врат; Христос пронзает копьём побежденного Дьявола. С разрешения Pierpont Morgan Library.

ный грех нигде не упоминается. Косвенные ссылки на него можно найти в первом Послании к Коринфянам (15:20—22 и 44—50), в Посланиях к Галатам (5:4) и Ефессянам (2:3), и в 11 главе второго Послания к Коринфянам. Единственное рассуждение собственно о первородном грехе (но все еще очень неясное) содержится в Послании к Римлянам (5:12—21), где Св. Павел говорит о том, что грех и смерть вошли в мир через грех Адама. Роль Дьявола вообще не упоминается. Другие высказывания (например, Рим. 16:20) позволяют предположить, что тот змей, о котором сказано в Книге Бытия, был Сатана, — такое отождествление встречается уже в апокалиптической литературе. Значит, Сатана склонил Адама к греху. Тогда грех Сатаны должен был предшествовать грехопадению Адама. В Новом Завете об этом нет точных сведений, но раннехристианские авторы сходятся во мнении, что Сатана пал после Адама. В любом случае, ни Новый Завет, ни последующая христианская традиция не считают, что Дьявол как-либо воздействовал на волю Адама. Если Адам не был свободен, он был бы неспособен согрешить. Следовательно, он мог согрешить и без вмешательства Дьявола. И это также ограничивает роль Дьявола как источника и начала зла.

Но хотя грехопадение человека имеет второстепенное значение в Новом Завете, война между двумя мирами является одной из его центральных тем, и в этом контексте наиболее очевидно, что Дьявол действует как злое начало. В английских переводах Библии два древнегреческих термина были переведены одним словом «мир». Павел обычно употреблял термин *αἰών*; в сочинениях Иоанна чаще всего использовался термин *κόσμος**.

* В русском синодальном переводе эти термины переведены как «век» и «мир». — Прим пер.

Эти слова похожи, если не тождественны по своему значению, и поскольку они были взаимозаменяемы, Дьявола называют и князем *эона* и князем *Космоса*⁹. Царство Дьявола, воспринимаемое как этот мир, противопоставлялось царству Господа, которое «не от мира сего»¹⁰. Смысл выражения «Царство Божие» на протяжении двух тысячелетий беспокоил умы христианских мыслителей, но ни одна из интерпретаций не лишена затруднений. Основное значение этой идеи, в ее связи концепцией Сатаны, по-видимому, состоит в следующем. От начала времен увеличивалось могущество Дьявола, и теперь, в эти последние дни, он достиг почти полной власти над миром. Но благой Господь посылает Христа, чтобы разрушить власть древнего *эона* и основать на его месте Царство Божие. И хотя смысл последнего неясен, легко понять, что означает древний *эон* или «мир сей». Термины *Космос* и *эон* используются в нескольких различных смыслах. *Космос* может означать естественный мир; может означать мир людей; и может означать тех людей, которые согрешили и из-за своего греха отделились от тела Христа, став членами тела Дьявола. *Эон* может означать время, отведенное материальному миру; сам материальный мир; или нынешнее, греховное время, как противоположность грядущему времени Бога. Дьявол — владыка естественного мира, он властен над смертью, болезнями и природными бедствиями: от начала времен мир обезображен его греховными действиями. Дьявол господствует в мире людей, поскольку он свободно появляется в нем, искушая тех, кого пожелает. И, что наиболее важно, Дьявол является покровителем грешников. Чаще всего термины *Космос* и *эон* относились к грешному человеческому обществу, ибо Новый Завет придает большее значение проблеме морального, нежели

естественного зла. Это подтверждает, что сей мир был создан благим Господом для благих целей. И все же основной смысл этого учения затемнен тем, что в нем говорится о власти Дьявола. Власть благого Господа над миром на некоторое время ослабла; или, иначе говоря, Господь позволил Сатане временно властвовать над миром. Теперь «весь мир лежит во Злом»*. Оригинальный греческий текст может иметь несколько значений: «весь мир» может означать «все человечество», а «во Злом» может быть просто «во зле». Но эти тонкости не были замечены гностиками, которые утверждали, что материальный мир был создан злым божеством и неисправимо зол по своей природе.

Ассоциация царства Сатаны с материальным миром, которая продолжила линию, намеченную еще в древнегреческой орфической традиции, вела к дихотомии духа и тела. Тело, как и весь остальной материальный мир, является благим творением благого Господа — это ясно из первой главы Евангелия от Иоанна. Тело являетсяместищем духа, и сам Господь принял тело во Христе. По завершении времен тела воскреснут. Все это находит подтверждение в Новом Завете, но в нем также подтверждается противоположность между телом и духом. Существует два древнегреческих термина, которые можно перевести как «тело»: *σάρξ* и *σῶμα***. Несмотря на то, что в орфической традиции *сома* считалась могилой души (*σῶμα* — *σῆμα*), в Новом Завете это нейтральный термин. Слово *саркс* имеет несколько значений, иногда он обозначает материальное тело, саму плоть, а иногда — весь

*1 Иоан. 5:19: *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* (синодальный перевод: «весь мир лежит во зле». — Прим. пер.

** «Плоть» и «тело» в синодальном переводе. — Прим. пер.

злой эон, порочный мир. Саркс наделен некоторым позитивным смыслом (в Иисусе Слово стало плотью), но обычно он используется в уничижительном значении. Святой Павел говорит, что помышления плоти (*σαρκός*) есть вражда (*ἔχθρα*) против Бога¹¹. «Плоть» в Новом Завете, по-видимому, эквивалентна раввинской концепции *йестер ха-ра*, склонности к злу¹². Таким образом, отношение к телу в Новом Завете неоднозначно, иногда оно рассматривается как часть материального мира и источник искушения, как противоположность духа и Царства Божьего. И хотя христианская традиция избежала тех крайностей, к которым пришли гностики, развивая это учение, она несла в себе некоторое недоверие к плоти, каковое в течение многих лет проявлялось в отношении Церкви к телу и полу.

Борьба между старым и новым эонами выражается также в противопоставлении тьмы и света. В некоторой степени, это лишь метафорический язык, но он выходит за рамки метафоры, поскольку основывается на древней традиции войны света против тьмы. Сатана темен не только в переносном, но и в буквальном смысле¹³.

Дьявол правит множеством злых духовных сил, которых можно считать падшими ангелами или демонами. Различие между ними, довольно смутное уже в позднем иудаизме, в Новом Завете становится еще более туманным. Падшие ангелы упоминаются очень редко (например, в Иуд. 6 и 2 Пет. 2:4). Христиане приписывали демонам те же способности, которыми они были наделены в раввинской и апокалиптической литературе. По завершении новозаветного периода в христианской традиции уже не было никакого различия между падшими ангелами и демонами. Это изменение соответствует эллинистичес-

кому разделению всех существ, находящихся между Богом и людьми, на добрых и злых духов, причем последние назывались *δαίμονια*. Злые духи в Новом Завете чаще всего называются *δαίμονιον*, хотя один раз упоминается имя *δαίμων* (Мат. 8:31), используются также имена *ἄρχαί*, *ἐξουσίαι*, *δυνάμεις*, *κυριότητες*, *θρόνοι*, *ὀνόματα*, *ἄρχοντες*, *κύριοι*, *θεοί*, *στοιχεῖα*, и, конечно, *ἄγγελοι* (начала, власти, силы, господства, престолы, имена, князь, хозяйева, боги, стихии, ангелы).

Чаще всего демоны упоминаются в Евангелиях. Апостол Павел говорит о них редко¹⁴. Обычно подразумевается, что между Богом и человеком существуют некие духовные существа, которые, подобно людям, вольны творить добро или зло. Добрые духи — это ангелы Господни, другие — слуги Дьявола. В большинстве случаев Новый Завет предполагает, что эти силы враждебны. «Ангельские силы эквивалентны одному аспекту более объемного символа Сатаны»¹⁵. В целом, Новый Завет стремится к консолидации разнообразных демонов ближневосточной и древнееврейской традиций в единый и подвластный Сатане сонм. Различие между Дьяволом и подчиненными ему демонами, которое еще отчетливо проявляется в новозаветном употреблении терминов *διάβολος* и *δαίμονιον*, постепенно исчезает в последующей христианской традиции (вероятно, в результате отождествления Дьявола с одним из падших ангелов). Большинство английских версий Нового Завета также упускают это различие, поскольку *δαίμονιον* переведено в них как «devil». В раввинистической литературе того времени демоны являются духовными существами, которым Господь позволил искушать нас или причинять нам телесные муки в наказание за наши грехи. Ту же роль демоны играют в Новом Завете, и



Рис. 48. Изгнание демонов. Средневековая Библия в иллюстрациях, Германия, XV век. Христос исцеляет одержимую демонами женщину: из нее появляются черные демоны; их крылья означают власть над воздухом. С разрешения Jan Torbecke Verlag.

в нем еще более очевидно, что ими руководит Дьявол и они помогают ему противодействовать Царству Божьему¹⁶. Таким образом, демонология относится к центру, а не к периферии новозаветного учения.

Одержимость духом является одним из самых распространенных способов, используемых Сатаной, чтобы воспрепятствовать Царству Божьему. Обычно в человека вселяются демоны, слуги Сатаны, хотя, согласно Иоанну, человеком овладевает сам Сатана¹⁷. Изгоняя демонов и исцеляя посланные ими болезни, Иисус сражается с царством Сатаны и тем самым возвещает людям о начале нового эона: «Если Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие». В то время волхвы и целители также занимались изгнанием демонов, но по свидетельству Евангелий, только Христос изгоняет их силой Святого Духа. Экзорцизм — это не просто нелепое суеверие, случайно оказавшееся в Новом Завете. Изгнание демонов является одним из главных эпизодов в войне против Сатаны, поэтому оно имеет существенное значение для понимания смысла Евангелий. «Каждое изгнание демонов Христос воспринимал как поражение Сатаны, как предзнаменование скорого и окончательного торжества над ним ... Христос актуализировал Сатану, точно так же, как он актуализировал Бога. Как он вполне искренне ожидал грядущего Божественного Царства, точно так же он относился к существующему владычеству Сатаны»¹⁸.

Дьявол является также князем злых людей. Злодеи названы последователями или сынами Дьявола¹⁹. Сатаной назван сам Петр, когда он искушает Христа, советуя ему уклониться от предназначенного ему пути к кресту²⁰. Любопытно, что Христос называет Петра сатаной за то,

что он стремится предотвратить распятие, а Иуду — за то, что он делает все, чтобы оно состоялось. Общее между этими апостолами то, что их собственные личные сомнения препятствуют осуществлению божественного плана спасения²¹. Иуда обычно ассоциируется с Дьяволом, и в Евангелии от Луки сказано, что в него действительно вошел Сатана²². В столь тесной взаимосвязи Иуды и Иисуса чувствуется некоторая аналогия между ними и теми двойниками, которые столь часто встречаются в мифологии. Господь избирает Иисуса и посылает на него свой дух точно так же, как Сатана избирает Иуду и посылает свой дух, чтобы овладеть им. Эта аналогия может быть еще более близкой: в великом замысле спасения Бог изначально предвидел, что Иисус станет спасителем, а Иуда — предателем; и поскольку предательство Иуды было необходимо для распятия Христа, то можно сказать, что сам Бог так же избрал Иуду для его роли предателя в акте спасения, как Христа — для роли спасителя²³.

Новозаветный Дьявол — это искушитель, лжец, человекоубийца, источник смерти, идолослужения и колдовства; он причиняет физические страдания людям и везде, где только может, препятствует нам принять учение о Царстве Божьем, нападая на нас, духовно овладевая нами и склоняя нас к греху²⁴. Все это свидетельствует от том, что Дьявол — это враг Царства Божьего. Он сохраняет также некоторые характеристики служителя Бога, обличающего и наказывающего грешников²⁵. В этом отношении он выполняет почти ту же функцию, что и закон Моисея, поэтому Святой Павел применяет схожие выражения к одному и второму²⁶.

В последующей христианской традиции, драматизированной Данте и Мильтоном, Дьявол представлен пра-

вителем ада, который наказывает там людей или страдает сам. Об этом ничего не сказано в Новом Завете, где упоминания об аде весьма редки, а смысл их неясен. Чаще всего ад обозначается терминами *ᾅδης* и *γέεννα*. Древнееврейский термин Шеол обычно переводится в Септуагинте как *ᾅδης*, и его новозаветное истолкование аналогично древнееврейскому: он находится под землей, и в нем находятся души, временно отделенные от тел до момента их воскрешения. *Геенна*, местоположение которой в Новом Завете не уточняется, это место, где вечно пылает огонь и отбывают наказание грешники. Эти взаимосвязанные, но первоначально различные концепты быстро объединяются в постновозаветной мысли.

Связь Сатаны с преисподней в Новом Завете также весьма неопределенна. В Откровении Иоанна сказано, что Дьявол «ввержен в озеро огненное и серное» (20:10), и затем, в апокрифических сочинениях, он представлен как узник ада и как тюремщик проклятых²⁷.

Проблема ада является частью общей проблемы эсхатологии: что произойдет в конце времен и когда наступит конец света? О том, насколько этот мир, новозаветный *Космос* или *зон*, отождествляется с царством Сатаны, свидетельствует то, что конец света и поражение Дьявола происходят одновременно. Но Новый Завет с известной уклончивостью говорит о том, когда и как будет уничтожен Сатана.

Нельзя приписывать раннему христианству концепции Данте или Мильтона, возникшие на много столетий позднее. В ту или иную эпоху было разработано несколько различных интерпретаций падения Сатаны и последовавших за ним ангелов. Первая группа различий относится к природе грехопадения: оно может рассматриваться как (1)

нравственное заблуждение; (2) потеря достоинства; (3) буквальное низвержение с неба; (4) добровольное удаление с небес. Вторая группа различий относится к географии грехопадения: (1) с небес на землю; (2) с небес в преисподнюю; (3) с земли (или из воздуха) в преисподнюю. Третья группа хронологическая: Сатана пал (1) в начале времен, до грехопадения Адама; (2) из зависти к Адаму; (3) с Бодрствующими ангелами во времена Ноя; (4) с приходом Христа; (5) во время Страстей Господних; (6) при втором пришествии Христа; (7) спустя тысячу лет после второго пришествия²⁸.

В Новом Завете можно обнаружить разнообразные свидетельства о грехопадении Сатаны. (1) В начале времен на небесах произошла битва, и Дьявол с его ангелами были низвергнуты Михаилом. Они оказались в преисподней, но вышли оттуда, чтобы искушать и преследовать человечество. (2) Ангелы пали намного позже Адама, когда они возжелали дочерей человеческих; Они были сброшены с небес в преисподнюю, и также вышли оттуда, чтобы вредить нам. (3) С приходом Христа на земле наступает Царство Божье; изгнание им демонов свидетельствует о том, что власть Сатаны теперь уничтожена. Вариант этой хронологии: Сатана побежден страданиями Христа на кресте. (4) Царство Сатаны было ослаблено с пришествием Христа, но не сокрушено окончательно. Христос явится снова, и на последнем суде Сатана будет уничтожен или навеки сброшен в ад. Этот вариант хронологии, изложенный в Откровении Иоанна, свидетельствует об изменении вероучения Церкви после первого века, когда стало ясно, что при первом пришествии Христа зло не исчезло из мира. Поскольку второе пришествие было отложено на некоторое время, возникла еще одна отсрочка

поражения Сатаны, и об этом также сказано в Откровении: (5) При втором пришествии Христос свяжет Сатану на тысячу лет; в конце этого тысячелетия он освободится, чтобы в последний раз вредить людям, и затем будет окончательно уничтожен²⁹. Непоследовательность этих историй унаследована Новым Заветом от апокалиптического иудаизма, и устранить ее невозможно. Отпадение Дьявола и его ангелов может быть падением с небес на землю или падением с небес (или с земли) в преисподнюю; падение в подземный мир может означать уничтожение Дьявола или просто его заключение; Христос может разрушить царство Сатаны, старый эон, но не ясно, погибает ли старый эон при первом пришествии Христа или он остается до второго пришествия. Эти двусмысленности способствовали развитию в последующей христианской традиции разнообразных легенд и доктрин о низвержении Сатаны, каждая из которых соответствует тому или иному свидетельству Библии. Существенный момент, с которым полностью согласованы различные интерпретации, состоит в том, что принесенный Христом новый эон непримиримо и вечно сражается со старым эоном Сатаны.

В Новом Завете упомянуты и другие эсхатологические враги Царства Божьего, но их происхождение и характеристики еще менее определены. В конце времен, перед вторым пришествием Христа, появится Антихрист, который увлечет за собой людей Божьих. Антихрист может быть одной личностью или множественным существом. Он может быть противником в духовном или в человеческом смысле этого слова. Неоднозначность новозаветного представления о природе Антихриста объясняется множественностью его источников. Отчасти этот образ заимствован от Велиала, который в апокалиптичес-



Рис. 49. Апокалипсис Де Куинси. Поклонение зверю. Англия, XIII век. Последний и могущественнейший союзник Сатаны, возведенный на престол Антихрист, повелевает казнить святых, которые откажутся поклониться апокалиптическому зверю. Из книги О. Е. Saunders «English Illumination» (1964), с разрешения Hacker Art Books, Нью-Йорк.

кой литературе является аналогом Сатаны, духовным предводителем сил зла. Отчасти в нем также использовался образ тирана, правящего перед концом света, о котором сообщается в Книге Даниила, и особенно образы тогдашних политических врагов еврейского народа, таких, как Антиох Эпифан, Нерон и Калигула³⁰. В Откровении Иоанна с Антихристом ассоциируются звери и дракон, который вновь приобретает двусмысленные черты. (Отк. 11–19). Дракон отождествляется с самим Дьяволом, а звери — с его слугами. Выходящий из моря зверь обычно считается символом власти Рима, хотя известны его мифологические прообразы, восходящие к Левиафану и Тиамат³¹. Антихриста и двух зверей лучше всего представлять как помощников Дьявола в его последней схватке с Христом перед

концом света. Их тесная связь с Дьяволом, учитывая неоднозначность этих свидетельств, позволяла перенести их характеристики на самого Дьявола, что и было сделано. Вместе они являются старым эоном, этим миром, силой зла, которая препятствует осуществлению Царства Божьего. Зверь и лжепророк брошены в озеро огненное (Отк. 19:19–20), где вместе с Дьяволом они будут мучиться день и ночь во веки веков (Отк. 20:10).

Образы этих животных не оказали значительного влияния на развитие иконографии Дьявола. Дракон и выходящий из моря зверь имели по десять рогов и по семь голов, но в последующей традиции эти атрибуты никогда не приписывались Дьяволу. Дьявол едва ли был когда-либо многоглавым, хотя мог иметь лицо на животе или на ягодицах, и он никогда не имел более двух рогов. Однако в Откровении (13:11) сказано, что выходящий из земли зверь имел два рога и говорил, как дракон. Почему из всех возможных изображений Дьявола (без рогов, с одним рогом, с множеством рогов) именно двурогий образ закрепился в иконографической традиции? Потому, что образ выходящего из земли зверя соответствовал другим двурогим образам. Дьявол ассоциировался с дикими рогатыми животными, с Паном и сатирами, с плодovitостью и полумесяцем. Керен, символ могущества, которым обладал Моисей и другие возвышенные личности, также имеет вид двух рогов. Эти образы были совмещены в раннем христианстве на бессознательном уровне, поэтому представление о двух рогах на голове Дьявола закрепилось навсегда.

Демоны в Новом Завете ассоциируются с различными животными, например, с саранчой, скорпионами, леопардами, львами и медведями; но сам Дьявол был непосредственно связан только с двумя животными: со змеей и

львом³². Лев никогда не играл важной роли в иконографической традиции Дьявола, поскольку он был также связан с самим Христом и с евангелистом Марком³³. Святой Павел вскользь говорит о змее как об искушителе Евы и, учитывая послание к римлянам (16:20), это может означать его отождествление с Сатаной. В Откровении (20:2) Дьявол одновременно отождествляется с драконом и со змеем. Но Новый Завет никогда не придавал большого значения связи Сатаны со змеем. Это характерно и для последующей христианской традиции, за исключением лишь той первоначальной сцены в Раю, где Сатана иногда изображался как змей. Раздвоенный язык, который иногда приписывался Дьяволу, может быть следствием его ассоциации со змеей или его роли отца лжи (Иоан. 8:44)³⁴.

Крылья, столь часто приписываемые Дьяволу в позднейшей традиции, не упоминаются в Новом Завете, но их подразумевает его власть над воздухом. Эта власть возникает из двух источников. В древнееврейских апокалиптических текстах сброшенные с небес Бодрствующие ангелы носятся в воздухе, творя зло. В пифагореизме и в среднем платонизме между Богом и людьми существует иерархия духов (ангелов или демонов), обитающих в воздухе. Воздух, с его ветрами и бурями, всегда считался опасной стихией, о чем свидетельствует образ вавилонского демона Пазузу. Поскольку Дьявол правит воздухом, крылья естественно становятся частью его снаряжения³⁵.

В Новом, как и в Ветхом Завете, соленая морская вода обычно ассоциируется со злом. В Откровении, где зверь выходит из моря, где змей пускает водный поток вслед богородице, где Великая Блудница сидит на водах, проявляется древнейшее зло вод Хаоса. С другой стороны, свежая вода наделена позитивной силой. Она исцеля-

ет телесные немощи и очищает душу при крещении. В позднейшем христианском фольклоре вода служит защитой от Дьявола, о котором часто говорят, что он не способен пройти через водные потоки и преграды³⁶.

В последующей христианской традиции цветом Дьявола считается красный или черный цвет. Из всех книг Нового Завета только в Откровении Иоанна красный цвет ассоциируется со злом; это цвет одного из ужасных коней, цвет Блудницы и зверя, на котором сидит Блудница, цвет дракона. Скорее всего, его связь со злом закрепилась в традиции благодаря красному дракону в Откровении 12:3³⁷. Черный цвет Дьявола естественно возникает из его роли князя тьмы как противоположности Царства Божьего и из его ассоциации с подземным миром или с той пропастью, в которую он заключен после своего падения. Борьба между двумя царствами, между светом и тьмой, имеет настолько важное значение для Нового Завета, что в нем устойчиво закреплён образ Сатаны как князя тьмы³⁸. Красный цвет неоднозначен, но черный или темный никогда не считается в Новом Завете цветом добра³⁹. Тем не менее, в нем нигде не сказано о том, что Сатана действительно черен. Сатана есть дух, а не тело; он способен изменять свой облик по своему усмотрению, и он может даже превратиться в ангела света (2 Кор. 11:14). Только в позднейшей апокрифической литературе Дьяволу приписывается исключительно черный цвет⁴⁰.

Новый Завет не вносит существенных изменений в традицию концепта Дьявола, которая сформировалась в поздней еврейской апокалиптике; эти две литературные традиции существовали почти одновременно и возникли в одной и той же среде эллинистического иудаизма. Но он твердо закрепляет в этом концепте многие элементы тра-

диции эллинистического иудаизма. Дьявол — это творение Бога, предводитель падших ангелов, но в большинстве случаев он действует так, словно он обладает гораздо большим могуществом. Он князь мира сего, глава огромного множества сил, духовных и физических, ангельских и человеческих, которые выстроены против Царства Божьего. Сатана не только является главным противником Господа; ему подвластно все, что противоречит Господу. Всякий, кто не следует за Господом, оказывается под контролем Сатаны. В этом своем качестве Сатана кажется почти самым принципом зла. Христианство, как и апокалиптический иудаизм, отказывается признать дуализм, но по своей власти, атрибутам и конечной участи Сатана очень похож на Ахримана в маздаизме. Как в иудаизме Сатана был противником благого Господа, так и в христианстве он стал противником Христа, Сына Господа. Как Христос управляет воинствами света, так и Сатана управляет силами тьмы. Космос разорван между светом и тьмой, добром и злом, духом и материей, душой и телом, новым эоном и старым, Господом и Сатаной. Господь — творец всех вещей, он ответственен за их благодать, но Сатана и его царство осквернили этот мир. Господь приходит, чтобы разрушить этот старый мир, злой эон, и основать новый на его месте. В конце времен Сатана и его силы будут побеждены, низвергнуты и, возможно, уничтожены, и возникнет иной мир Христа, вечное царство света и духа. Дуализм этого воззрения смягчен по меньшей мере тремя важными положениями. Благой Бог сотворил мир, который, хотя и осквернен Сатаной, но остается благим по своей природе. Сам Сатана создан Богом. Значение этого мира само по себе двусмысленно: не ясно, происходит ли борьба между двумя царствами действительно на космическом уровне,

или она ограничивается лишь человеческим обществом. Кроме того, в конце времен Христос одержит окончательную победу над Сатаной. Таким образом, дуализм Нового Завета отличается от крайнего дуализма гностиков. И все же он еще более далек от монизма. Новозаветное христианство следует воспринимать как полудуалистическую религию, в которой сохраняется единство и благодать Бога, однако достаточно рискованную, поскольку Сатане дан почти такой же простор, как Ахриману.

Столь большие силы приписывались Сатане по двум причинам. Во-первых, новозаветное христианство следует традициям маздаизма, орфизма, эллинистической религии и философии и позднего иудаизма. И, во-вторых, эти традиции были с воодушевлением восприняты и усилены, поскольку они частично разрешали проблему теодицеи. Естественное зло, например, смерть, болезни и бури, может быть результатом осквернения Космоса Сатаной, независимо от того, послано ли оно нам просто как дьявольское наваждение или как наказание за наши грехи. Нравственное зло могло бы существовать в людях и без Сатаны, хотя он постоянно способствует такому злу через искушение, и те, кто согрешил, автоматически попадают под его власть. Каждый день, в каждом месте и в каждой жизни Дьявол и его слуги пытаются помешать Царству Божьему. Дьявол является источником лжи, убийства, войн; он искушает нас, обвиняет и наказывает нас; он вредит нам болезнями и даже овладевает нами. Рога и черный цвет Дьявола, его ассоциация с воздухом и преисподней, его способность изменять свой облик и другие иконографические черты, приписываемые ему в Новом Завете, являются лишь символами его огромной власти. Дьявол в Новом Завете — это не шутка, к нему относятся не легкомыс-

ленно, он не просто символический образ, и он играет вовсе не второстепенную роль в новозаветном послании. Спасительная миссия Христа понятна лишь в терминах ее противоположности власти Дьявола: в этом вся суть Нового Завета. Мир исполнен ужасной болью, страданием и горем. Но где-то, над властью Сатаны, есть еще более сильная власть, которая придает смысл этим страданиям⁴¹.

Глава VII

ЛИК ДЬЯВОЛА

*Горе тем, которые зло называют добром,
и добро злом*

Исаия 5:20

*Когда безбожник проклинает Сатану,
он проклинает собственную душу*

Сирах 21:27

Маленькая девочка плачет во тьме: мы живем в мире, в котором зло кажется необоснованным и беспрестанным. Мы воспринимаем зло как нечто большее, чем просто нравственное невежество. Мы воспринимаем его как нечто превосходящее человека и обладающее единством цели и силы. За многие столетия это восприятие сформировало традицию, которая предполагает существование начала зла и представляет это начало как некую личность.

В иудео-христианской мысли такая традиция получила наиболее полное развитие. Эта традиция, в которую входят различные мифологические и философские элементы, имеет следующие признаки: (1) Традиция жива. Зло продолжает восприниматься умами людей. Истекающий кровью солдат, искалеченный ребенок, старуха в заброшенной

деревне, убитый заложник — это не абстракции, а реальные люди, которые по-настоящему страдают. Персонализации зла продолжают существовать даже в сегодняшнем материалистическом мире, о чем свидетельствует возрождающийся интерес к экзорцизму и одержимости демонами. (2) Поскольку эта традиция жива, она продолжает развиваться во времени. Изменение концепта постоянно усиливается и модифицируется новыми формулировками. (3) Поскольку эта традиция еще не достигла своего центра, сейчас еще невозможно окончательное определение Дьявола. Однако можно предложить такое определение Дьявола, которое соответствует представлению о нем во времена Нового Завета.

Наиболее важным моментом в развитии этой традиции было смещение от монизма в сторону дуализма. Монизм предполагает существование одного божественного начала; политеистический монизм учит, что множество богов являются манифестациями этого начала. Бог — это совпадение противоположностей, он ответственен за добро и зло. Эта двойственность проявляется двумя способами: (а) каждое отдельное божество может быть столь же двойственным, как сам Бог; (б) два божества, представляющие противоположные начала, такие, например, как Гор и Сет, могут дополнять друг друга.

Первое явное отклонение от монизма произошло в Иране, где последователи Заратуштры постулировали два независимых друг от друга начала. Одним был благой бог, бог света, другим — злой бог, бог тьмы. В иранском дуализме оба принципа были духовными. В Греции возник иной дуализм, исходивший из противоположности духа и материи. Эти два дуалистических учения, иранское и

греческое, были объединены в поздней еврейской и в христианской мысли; результатом такого объединения стала ассоциация благого Господа с духом, а Дьявола — с материей.

Третье отклонение от монизма появилось в древнееврейской религии. Евреи сначала настаивали на том, что Яхве является единственной манифестацией божественного начала: их бог стал Богом. Они хотели, чтобы их единый бог был также всеблагим богом, однако тем самым они имплицитно и бессознательно отделяли злую сторону Бога от его благой стороны, называя благую сторону Господом, а злую — Дьяволом. Но поскольку монотеизм был основным принципом их религии, они не могли предполагать существование двух независимых начал. Таким образом, злой дух, Дьявол оказался в противоестественном положении. С одной стороны, он был источником зла, и его существование освобождало Господа от непосредственной ответственности за многие злодеяния в этом мире. С другой стороны, он был не независимым началом, но творением и даже слугой Господа. Это противоречие вело к внутреннему напряжению между монизмом и дуализмом. Дьявол, который не был заметной фигурой в Ветхом Завете, приобрел большое значение в апокрифической, апокалиптической и новозаветной литературах. Дьявол является не просто выражением второстепенных суеверий, но имеет свое рождение в самом Боге. Он дополняет благого Господа и становится его двойником. Он — тень Бога.

Смещение от монизма в направлении дуализма сопровождалось некоторыми изменениями в теодицее. В древнейших религиях теодицея имплицитно содержалась в

мифологии. Но греческая философская мысль и испытывавшие ее влияние еврейские и христианские авторы искали и рациональную, и эксплицитную теодицею. Философы сформулировали рациональную концепцию морального закона, который был применим ко всем разумным существам. Это позволило найти рациональное этическое определение зла. В мифологии зло было определено весьма смутно; философия же провела различие между естественным и нравственным злом и определила роль Дьявола в каждом из них.

В какой степени Дьявол был ответственен за зло в мире? Египетская религия, предполагавшая существование совершенного Космоса, не нуждалась в теодицее. В Месопотамии, Ханаане, а также у древних греков и евреев появилось ощущение, что в этом мире есть нечто неправильное, и это зло приписывалось действию злых духов, ошибочному выбору человеческой свободной воли или непостижимой воле божества. Дуализм радикально изменил эту теодицею, освободив благого Бога от ответственности за зло и перенеся ее на независимого и враждебного духа. В позднем иудаизме и в раннем христианстве возникло некоторое напряжение между монизмом и дуализмом. Настаивая на монотеизме, они оставляли за Богом по крайней мере частичную ответственность за зло. Склоняясь к дуализму, они переносили большую часть вины на Дьявола.

Отношение демонов к Дьяволу всегда было несколько неопределенным, и в Новом Завете демоны представляли собой смесь различных элементов. Один из этих элементов — падшие ангелы. В той мере, в которой демоны являются падшими ангелами, они происходят от бене ха-Элохим, сынов Божьих. В этом контексте они,

так же, как и Дьявол, имеют божественное происхождение, и есть основание упоминать вместе «Дьявола и других демонов», ибо Дьявол был первым и величайшим из падших ангелов. Но новозаветная демонология укоренена также в иных древних традициях. Демоны были грозными духами бури или священной рощи, мстительными призраками мертвых, источниками болезней и жестокими духами, которые овладевают душой.



В живой традиции постепенно накапливаются характерные признаки персонификации зла. В Древнем Египте и Месопотамии действия злых духов описывались весьма расплывчато. В мифологии Ханаана дух зла Мот означает смерть и бесплодие. Иранский Ахриман — это разрушитель и обманщик, олицетворение похоти и жадности, князь тьмы, покровитель лжи и сама ложь. Любопытно, что глубоко двойственное отношение этих древних религий к женскому началу никогда не выражалось в женской персонификации зла. Египетская Сехмет, ханаанейская Анат, греческая Геката — все они были двойственными божествами. Иранская Йех (блудница) и Друдж (ложь) считались злыми духами, но они были подчинены общему мужскому началу зла — Ахриману. Эллинистическая Диада была лишь бесплотной абстракцией. Другие женские злые духи (Лилиту, Лабарту, Горгоны, Сирены, Гарпии и Ламии) были незначительными существами, которые никогда не достигали статуса земного начала.

Христианская иконография Дьявола имеет древние прецеденты, хотя связи между ними не всегда ясны. Дьявол красный. Этот цвет был характерен для последователей Сета, но не было найдено никакой связи между краснотой, Сетом и цветом средневекового Дьявола. В храме Мардука поклонялись красному змею, но его связь с Дьяволом так же неясна. Возможно, что краснота Дьявола производна от красного цвета губительного пламени преисподней. Или Дьявол черный. Сет иногда являлся в виде черной свиньи, и Дионис иногда был черным, но их связь с черным цветом Дьявола неясна. Чернота Дьявола может быть следствием его ассоциации с темнотой, которая символизирует смерть, уничтожение и ужасы ночи. Лилиту, Лилит и Ламии действовали по ночам, и подземный мир считался темным в Египте и Греции, Иране и Риме. Ханаанейский Мот и греческий Гадес были правителями смерти и тьмы. Самая непосредственная связь зла с темнотой обнаруживается в маздаизме, где Ахриман определен как правитель отсутствия света. Но, хотя начало тьмы в иконографии может быть передано черным цветом, Дьявол мог быть также бледным, благодаря его ассоциации со смертью и удаленной от солнца преисподней. Холодная и отвратительная природа Дьявола, столь характерная для средневековых верований, напрямую связана с иконографией Ахримана.

Териоморфия, манифестация духа в образе животного, в Индии, Египте и Месопотамии ассоциирована с двойственными божествами; в иных культурах животный облик приписывался исключительно злым духам. Со злом ассоциировались следующие животные: свинья,

скорпион, крокодил, собака, шакал, кот, крыса, жаба, ящерица, лев, змей и дракон. В иудео-христианской традиции чаще всего упоминаются свинья, кот, жаба, собака и змея. Козлоподобная форма Дьявола производна прежде всего от образа Пана. От этих териоморфных предшественников Дьявол унаследовал свои когти, раздвоенные копыта, косматость, огромный фаллос, крылья, рога и хвост.

Из этих признаков три имеют не звериные, но иные источники. Крылья — это древний символ божественной власти, который имели на своих плечах многие месопотамские божества, а из Месопотамии они перешли на плечи древнееврейских херувимов и серафимов. Иранцы представляли Ахура Мазду носящимся в выси на мощных крыльях. Гермес, посланник богов, имел крылья на лодыжках или голених. Рога тоже являются древним символом могущества и плодородия. Дьявольские «вилы» отчасти производны от древнего трезубца, который, как, например, трезубец Посейдона, символизировал тройственную власть над землей, воздухом и морем, отчасти — от символов смерти (таких, как молот Хару), и отчасти — от орудий, используемых в аду для мучения проклятых.

Дьявол, подобно богам и ангелам, не был ограничен какой либо одной формой. Он был способен по своей воле изменять собственный облик, чтобы, обманывая людей, он мог являться им как красивый юноша или прекрасная девушка или даже ангел света.

Ассоциация Дьявола с преисподней связывает его со смертью и с плодородием. В Египте, Месопотамии, Ханаане, а также в ранних греческих и ранних еврейс-

ких концепциях преисподняя была тем местом, где умершие владели бледное, призрачное существование; мучению грешников не придавалось особого значения. Но с появлением иранского дуализма и с развитием учения о нравственности в древнегреческой философии посмертное наказание стало играть более важную роль. В иранской мифологии, чтобы попасть в рай, умерший должен был пройти по Мосту Чинват; внизу таились демоны, которые сталкивали грешников с моста в яму мучений. У греков мрачный Гадес постепенно слился с еще более злоедем Тартаром, и мучения, первоначально предназначенные лишь немногим (Прометею — в верхнем мире, Танталу и Иксиону в преисподней) были распространены на всех неправедных. В результате соединения древнееврейских концептов Геенны и Шеола возникло представление о подземном месте мучений, которое в апокалиптической литературе превратилось в жилище Дьявола и служащих ему демонов. Все эти элементы оказались объединены в христианской традиции ада, которая еще не была ясно сформулирована в Новом Завете.

Индивидуальная эсхатология смерти и преисподней была ассоциирована с эсхатологией Космоса, с концом мира. До появления иранского дуализма не было необходимости предполагать, что наступит некий конец мира, кульминация в истории Космоса. Но вселенская война между добрым и злым духом, завершающаяся победой одного из них и уничтожением другого, неизбежно предполагает некоторое кульминационное событие. После многих веков борьбы, в течение которых власть Дьявола увеличивалась, явится Господь, произойдет последняя битва,

и побежденный Дьявол будет навеки сброшен в пропасть или уничтожен. В тот великий день всех духовных или смертных существ, служивших Дьяволу, постигнет та же участь, что и их господина.

Но идея отпадения Дьявола неоднозначно выражена в этой традиции. Эсхатология свидетельствует об окончательном падении и гибели злого духа. Но маздаизм предлагает два варианта некоего предшествующего падения. Во время первой войны на небесах, когда Ахриман впервые позавидовал свету Ормазда, Ормазд отбросил его во внешнюю тьму, или, в иной версии, сбросил его с небес сквозь землю в первобытные воды, находящиеся под землей. Такая же эсхатология обнаружена в митраизме. У иудеев и христиан было еще одно основание для того, чтобы акцентировать внимание на двойном падении Сатаны. Их традиция, несмотря на ее имплицитный дуализм, эксплицитно утверждала, что Сатана был не независимым началом, совечным Богу света, но изначально благим творением благого Господа — как и все его творения. Поэтому было необходимо предположить некое первоначальное отпадение Сатаны от благодати, отпадение, которое было следствием его свободного решения и его отказа подчиниться воле создателя. Это было нравственное падение, но оно сопровождалось удалением с небес в буквальном смысле этого слова, которое произошло или по свободной воле самого Сатаны и его последователей (как в случае с Бодрствующими ангелами), или в результате насильственного их изгнания с небес ангелами благого Господа. Если они спустились добровольно, как Бодрствующие, то затем последовало второе, невольное падение, когда добрые ангелы сброси-

ли злых в долины и пропасти земли. В том случае, когда первое падение злых ангелов с небес было насильственным изгнанием, они были сброшены в воздух или на землю, или же в пропасти и долины земли. В конце концов, христианство объединило различные варианты падения в одно оглушительное и безвозвратное низвержение с небес в ад.

Основные характеристики Дьявола во времена Нового Завета таковы: (1) он был персонификацией зла; (2) он причинял физический вред людям, повреждая их тела или овладевая ими; (3) он испытывал людей, склоняя их к греху, чтобы погубить их, или призывая их на свою сторону в его борьбе против Бога; (4) он обличал и наказывал грешников; (5) он был предводителем сонма злых духов, падших ангелов или демонов; (6) ему были приписаны многие злые качества древних злобных природных духов и призраков; (7) он будет правителем этого мира материи и тел, пока не наступит Царство Господа; (8) до тех последних времен он будет постоянно вести войну против благого Господа; (9) когда наступит конец света, он будет побежден благим Господом. Таким образом, были намечены основные контуры концепта Дьявола.

Но затем древнееврейская и христианская традиции стали отдаляться друг от друга. Иудаизм строго следовал раввинистическому представлению о роли Дьявола. Христианство — как ученое, так и народное, — развивало этот концепт намного дальше. Христианская традиция пришла к более полному отождествлению Дьявола и демонов с падшими ангелами, все больше отдаляя Дьявола от его божественного происхождения и ассоци-

ируя его с демонами в качестве их князя. В ней была разъяснена природа добрых и злых ангелов и распределены функции в соответствии с их властью над природой и над человечеством. Был поставлен вопрос о том, есть ли у демонов тела, и если есть, то каковы они. Время восстания Сатаны и последующего отпадения от благодати было отнесено к началу времен, а не к их завершению, и обсуждались мотивы его падения: вожделение, гордость, зависть к Адаму или зависть к Господу. Дьявол был прочно отождествлен со змеем из Книги Бытия и с Люцифером. Возникли вопросы о том, куда пали ангелы, в воздух или в пропасть, где находится ад и существует ли он вечно, страдают ли в нем демоны или они только мучают проклятых, а их собственное наказание на некоторое время отложено. Была разработана сложная теология дьявольского наваждения, одержимости демонами и их изгнания. Дьявол был ассоциирован с Антихристом, а в расширительном смысле — с еретиками, евреями и другими «неверующими», которые образуют «мистическое тело Дьявола». Обсуждалось, в какой степени Бог, в наказание за наши грехи, передал Дьяволу власть над людьми, и каким образом Христос освободил нас от его власти. Новозаветный Дьявол является лишь одной из ступеней в развитии концепта. Но истина о Дьяволе обнаруживается во всей полноте и общем направлении этого развития, а не на какой-либо одной из его ступеней.

Я уже пытался объяснить, что в этой книге я использую исторические, а не метафизические термины. Как историк я не имею непосредственного доступа к разуму Господа или Дьявола и могу исследовать только истори-

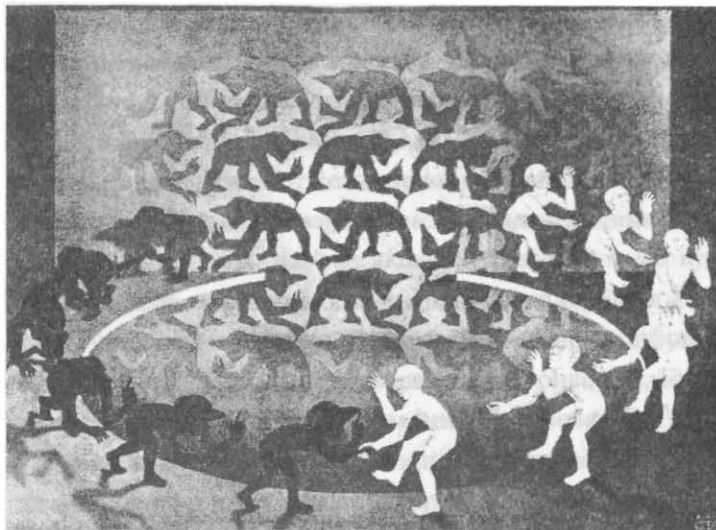


Рис. 50. М. К. Эшер, Встреча, 1944, Иллюстрирует три стадии интеграции. На первой стадии две половины личности существуют вместе в тусклом подсознании; затем они отделяются и движутся в противоположных направлениях; наконец, они встречаются и воссоединяются на уровне сознания. С разрешения «Эшер Фаундашн», Naags Gemeentemuseum, Гаага.

ческое развитие концепта Дьявола, не затрагивая вопрос о его объективном существовании. И все же интеллектуальное изучение такого предмета при любом методологическом подходе предполагает моральную ответственность самого исследователя. Думаю, что к тем выводам, которые я сделал как историк, следует добавить выводы, которые я должен сделать как человек. Более того, как единый и целостный человек, я должен избежать разрыва между личностным и профессиональным, между интеллектуальным и человеческим. Следовательно, мое личное мнение о Дьяволе является неким расширением моего исторического мнения, а не противоречит ему.

Существует ли Дьявол на самом деле? Этот вопрос может рассматриваться на четырех уровнях. (1) На первом уровне вообще не может быть какого-либо точного и абсолютного знания о том, что на самом деле существует. Даже декартово *cogito ergo sum* заходит слишком далеко. Единственное, что воспринимается прямо и непосредственно — это мысль, поэтому все, что можно сказать с уверенностью: *мысль существует*. Отсутствие уверенности вовсе не означает, что мы должны впасть в солипсизм. Можно искать и находить менее абсолютное знание. (2) На втором уровне мы познаем посредством достоверного исследования опыта. Вы не можете знать, каковы вещи в себе, но можете узнать, *какими вещи воспринимаются*. На этом уровне вы выбираете методологию, и этот выбор отчасти является усилием веры, а отчасти — обдуманным решением, основывающемся на опыте. Я выбрал историю концептов, поскольку она предлагает наилучший способ понимания концепта, который не имеет прочного основания в физическом мире и поэтому недоступен для научного метода исследования. Если вы выбрали историю концептов, вы начинаете с вашего собственного опыта, перерабатываете опыт других людей, переходите от одного способа выражения опыта к другому, и наконец, ищете последовательность развития, или традиции этого выражения. (3) На третьем уровне вы определяете, что вы можете узнать на основании избранной вами методологии. (4) На четвертом уровне вы интегрируете это знание в вашу жизнь.

Что я знаю о Дьяволе? (1) Я имел непосредственный опыт некой силы, которую я воспринимаю как зло, как нечто, имеющее единство и цель и воздействующее на

меня извне. (2) Этот опыт вполне обычен для здравомыслящих людей во многих культурах, поэтому его нельзя считать безумием. (3) Этот опыт не существует объективно вне меня, но может казаться мне являющимся извне, поскольку он возникает из моего бессознательного. (4) Но эта потусторонность является частью самого восприятия, и она вполне обычна для восприятий других людей, поэтому к ней следует относиться серьезно. (5) Если этот опыт возникает извне, то опытом чего он является? Как описать то, что происходит в этом опыте? Каждый человек интерпретирует этот опыт в терминах его собственных личностных и культурных предпочтений, этим объясняются существенные различия известных восприятий. (6) Мои собственные личностные и культурные предпочтения должны быть согласованы и откорректированы в терминах избранной мной методологии. (7) Та методология, которую выбрал я, обнаруживает определенное развитие исторической традиции, предполагающей, как минимум, существование начала зла. Естественно, на это можно возразить, что многие люди во многих культурах не разделяли такого мнения. Но здесь я лишь излагаю основания моей собственной, человеческой уверенности. Конечно, я не уверен в том, что Дьявол существует, а если он существует, то я не могу знать, каков он на самом деле. Однако, с учетом всех оговорок, я уверен в существовании персонафикации зла, назовите ее, как вам угодно.

Должен быть затронут по крайней мере еще один важный вопрос. Каковы функции Дьявола сегодня? Имеет ли вера в Дьявола позитивное значение или нет? С одной стороны, вера в Дьявола вредна, поскольку, приписывая зло Дьяволу, она может освободить нас от признания на-

шей личной ответственности за него и ответственности несправедливого общества, законов и государств за человеческие страдания. Она вредна также для тех людей, которые своими экспериментами с сатанизмом подвергают себя серьезной психологической опасности. С другой стороны, у веры в Дьявола есть по крайней мере одно преимущество. Древняя наивная уверенность в том, что человек в каком-то смысле добр по своей природе и что зло может быть исправлено хорошим образованием, карательными законами, улучшением благосостояния, городской планировкой и так далее, оказалась несостоятельной. Признание основного восприятия зла и, следовательно, необходимости усилий для его интеграции и преодоления может быть социально более полезным, а интеллектуально и психологически — более истинным. Далее, теисты, по крайней мере, должны снова обратиться к проблеме естественной дьявологии. Если естественная теология может исходить из предполагаемой универсальности человеческого восприятия добра, то естественная дьявология может исходить из предполагаемой универсальности человеческого восприятия зла.

История Дьявола ужасна, и любое мировоззрение, которое игнорирует или отрицает экзистенциальный ужас зла, является иллюзией. Плачущий во тьме ребенок у Ивана Карамазова достоин всего творения, в некотором смысле, он и *есть* все творение. Если какое-либо мировоззрение, теистическое или атеистическое, преуменьшает его страдания, объявляет их несуществующими, находит для него изощренное философское оправдание или объясняет его с точки зрения высшего блага, называется ли оно именем Бога или Народа, это мировоззрение делает жизнь

этого ребенка и вашу жизнь пустой и тщетной. Но несмотря на реальность зла, среди беспрестанных страданий этого мира, Марк Аврелий мог написать: «Мир любит создавать то, что должно возникнуть. Поэтому я говорю миру: “Я люблю то же, что и ты”»¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ

ГЛАВА I

1. Федор Достоевский. *Братья Карамазовы*. Кн. 5, гл. IV. О современных примерах безграничной человеческой жестокости см. Colin M. Turnbull. *The Mountain People*. New York, 1973.

2. Александр Солженицын. *Архипелаг Гулаг*. Малое собр. соч. Т. 5. М., 1990, с. 307. В оригинале цит. по изд. Aleksandr Solzhenitsyn. *The Gulag Archipelago*, New York, 1974. — прим. пер.

3. Солженицын, с. 315.

4. Солженицын, с. 124.

5. По-человечески убедительное описание зла представлено в книге Madeleine L'Engle. *A Wind in the Door*. New York, 1973. Эхтрои (враги) пытаются аннигилировать вселенную, и ничто, ни галактика, ни митохондрия, не может ускользнуть от их внимания. Их единственное желание — все обратить в ничто. Говоря об уничтожении, я подразумеваю не «разрушение иллюзии» или «устранении нежелательного» или «очищение». Я подразумеваю абсолютное *уничтожение*: аннигиляцию.

6. Даже восточная мысль, при правильном истолковании, вовсе не проповедует стремления к ничто. Идеал индуизма и буддизма — отрицание материального мира и даже собственной личности, — не означает полного уничтожения. Ибо согласно индуистским представлениям, разрушается Майя, иллюзия, но сохраняется Атман, то есть истинная реальность — Брахман. Индуизм призывает не к полному уничтожению, а к разрушению мнимой реальности. Когда буддист заявляет: «Природа Будды присуща Небытию как Абсолютное Благо» (Акияма), он не имеет в виду *ничто* в западном, онтологическом смысле. Под *небытием* он подразумевает непосредственное, неосознательное восприятие, то есть такое восприятие, в котором нет «я» и нет деления на субъект и объект. «Я» исключается из процесса восприятия для того, чтобы субъект смог соединиться с объектом, со всеми объектами, так, чтобы все стало одним. Понятие пустоты в буддизме сходно с понятием Небытия. Эти концепции имеют своей целью разрушение «я», но не уничтожение Бытия (в западном, философском смысле). Я признателен Фрэнсису Куку за обсуждение данной проблемы.

Представление о Небытии на Востоке, в сущности, аналогично понятию Бытия в христианской традиции: оба они подразумевают некую предельную реальность. Превосходство Бытия над Небытием даже в западной терминологии является лишь предположением. Я делаю это предположение здесь исходя из двух оснований. Первое: если Бог существует, то он есть бытие по определению. Далее, если бы Бог не пожелал существования чего-либо иного, нежели он сам, то он ничего бы не сотворил. Поскольку он сотворил нечто (или, по меньшей мере, поддерживает его существование), по своему происхождению это

нечто должно быть благим. Второе: общечеловеческий опыт показывает, что за исключением экстремальных ситуаций, мы сами и окружающие нас люди предпочитают бытие небытию. Стремление к уничтожению обычно воспринимается как признак помрачения ума. Аквинат считал, что мы крайне редко на самом деле выбираем ничто — как правило, мы совершаем зло только потому, что ищем добра неверным путем.

7. Эрих Фромм. *Анатомия человеческой деструктивности*. М., 1998, с. 36. (В оригинале цит. по изд. Erich Fromm. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York, 1973). Фромм, так же, как и Ролло Мэй, проводил различие между позитивной агрессией, которая имеет творческий и адаптивный характер, и бессмысленной, деструктивной агрессией, которая и является сердцевиной зла. См. Rollo May. *Power and Innocence*. New York, 1972.

8. Richard Taylor. *Good and Evil*. New York, 1970, pp. 215—217. См. также Christopher Bird. *The secret Life of Plants*. New York, 1973.

9. Taylor, p. 207.

10. John Dillin. *The Christian Science Monitor News Service*. December 22. 1974.

11. См. критические замечания Р. Вудса (Richard Woods. *The Devil*. Chicago, 1974, pp. 111, 120).

12. Anthoni Lewis, колонка в «*New York Times*». January 27. 1975.

13. Это лишь краткий обзор мнений, изложенных Конрадом Лоренцом в «*Das sogenannte Böse — zur Naturgeschichte der Aggression*», в английском переводе «*On Aggression*», New York, 1966; см. также Robert Ardrey. *African Genesis*. New York, 1961; Robert Ardrey. *The Territorial Imperative*. New York, 1966; Desmond Morris.

The Naked Ape. New York, 1967. О некоторых противоположных точках зрения см. Hannah Arendt. *On Violence*. New York, 1970, pp. 62–65; M.F. Ashley Montagu, ed. *Man and Aggression*. New York, 1968; и Э. Фромм. *Анатомия человеческой деструктивности*. На мой взгляд, Фромм убедительно опровергает аргумент «от биологии».

14. Наиболее четко бихевиористская позиция изложена Б.Ф. Скиннером, см. B.F. Skinner. *Beyond Freedom and Dignity*. New York, 1971; B. F. Skinner. *Walden Two*. New York, 1948. Некоторые примечательные рассуждения о проблеме зла с социологической точки зрения можно найти в книгах Nevitt Sanrord, Craig Comstock. *Sanctions of Evil*. San Francisco, 1971; J. Glenn Gray. *The Warriors*, New York, 1969; Kai Erikson. *Wayward Puritans: A Study in Sociology of Deviance*. New York, 1966. В своем блестящем романе «*This Perfect Day*» Айра Левин убедительно и иронично опровергает бихевиоризм Скиннера; Эрих Фромм разрушает аргумент «от воспитания» столь же всеобъемлюще, как и аргумент «от природы».

15. Robert A. Nisbet, ed. *The Sociological Tradition*, New York, 1966, p. 264

16. Skinner. *Beyond Freedom and Dignity*, p. 41.

17. *Ibid*, p. 175.

18. Skinner. *Walden Two*. особ. pp. 233, 249, 268–296.

19. Antonio Moreno. *Jung, Gods and Modern Man*. Notre Dame, 1979; Солженицын, с. 130. См. также Carl G. Jung. *Good and Evil in Analitical Psychology// Jung C. G. Civilization in Translation/ 2d ed.*, Princeton, 1970; The Jung Institute. *Evil*, Evanston, Ill., 1967; Erich Neumann. *Depth Psychology and a New Ethic*, New York, 1969; Victor Frankl. *Man's Search for Meaning*, New York, 1959. Гуманистическая психология весьма разнообразна,

и мы вынуждены ограничиться только самым кратким ее обзором.

20. См. Hermann Hesse. *Demian*, New York, 1965; ср. мотив «Незнакомца» в книге Flannery O'Connor. *The Violent Bear It Away*. New York, 1955.

21. C.G. Jung. *Septem Sermones ad Mortuos*. London, 1925, pp. 17–24.

22. Таким образом, призыв к уничтожению Дьявола противоречит общему направлению исторической традиции. С другой стороны, историческая традиция ни в коей мере не оправдывает поклонения Дьяволу.

23. Clyde Nunn. *The Rising Credibility of the Devil in America* // *Listening* № 9. 1974, pp. 84–98.

24. Jung. *Good and Evil*, p. 465. См. также Jung. *Psychological Aspects of the Mother Archetype* // Jung C. G. *Four Archetypes*. Princeton, 1970, pp. 37, 39.

25. Paul Ricoeur. *The Symbolism of Evil*. New York, 1967, p. 9.

26. Термины «Дьявол» (*devil*), «божественное» (*divine*) и «демон» (*demon*) этимологически совершенно не связаны друг с другом. «*Divine*» происходит от индоевропейского *deiw*, означающего «небо», «небеса» или «бог», в Иране от этого же корня производно *daevas*, в Индии — *devas*, от него же — латинское *divus*. «*Devil*», так же, как и немецкое *Teufel* и датское *diivel*, происходит от латинского *diabolus*, от которого производны также романские термины *diable*, *diablo* и *diavolo*. Латинский термин, в свою очередь, заимствован от поздне-греческого *diabolos* «клеветник» или «обличитель», от глагола *diaballein* «клеветать». Корневое значение *diaballein* — «разбрасывать», «мешать», термин этот произведен от индоевропейского корня *gwel* «летать». «*Demon*» происходит от греческого

daimonion «злой дух» и более ранней формы *daimon*, которая, в свою очередь, производна от *daíomai* «делить». Изначально греческий *daimon* мог быть как доброжелательным, так и злобным, и Гомер использует *daimones* как синоним «богов».

27. Andrew M. Greeley. *Unsecular Man*. New York, 1972, p. 212.

ГЛАВА II

1. Вообще, Дьявол может рассматриваться как источник и сущность зла, но существуют некоторые исключения. В теологии тотемизма, например, зло не имеет онтологического бытия и поэтому, строго говоря, не имеет никакой сущности.

2. Thomas Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962; (в русском переводе Кун Т. «Структура научных революций». М., 1977.) Stephen Toulmin, John Goodfield. *The Discovery of Time*. New York, 1965.

3. Термин «суб-универсум» введен Вильямом Джеймсом; Альфред Шюц использует термин «множественная реальность». Ср. Philip Wheelwright. *The Burning Fountain*. Bloomington, Ill., 1954, pp. 23–24, 56–72, 148. «Осознавать значит не только быть; это значит намереваться, предназначать, указывать на то, что вне нас самих, свидетельствовать о том, что существует нечто внешнее; всегда быть на грани вхождения в него, но все же никогда полностью не переступать эту границу. Экзистенциальные структуры человеческой жизни всегда радикально, непреодолимо пограничны. Вот почему не может быть никакой науки о человеке» (Wheelwright, p. 18). См. также Rudolf Anthes. *Mythology in Ancient World* // Samuel Noah Kramer ed., *Mythologies in the Ancient World*. New York, 1961, p. 23.

Разум не может судить об истине символа. Мифологический концепт истинен в том случае, если он позволяет выразить нечто божественное в человеческих терминах..

4. См. Arthur C. Danto. *The Analytical Philosophy of History*. 2ed., Cambridge, 1968.

5. David E. Linge. *Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding* // *Jornal of the American Academy of Religion*. 1973. № 41, pp. 536—553. Цитаты даны из анализа Линге герменевтики Гадамера, pp. 547—550.

6. Robert A. Nisbet. *Social Change and History*. London, 1969, p. 64.

7. Функционализм стремится истолковать идеи в терминах тех функций, которые они выполняют в данном обществе. Этот подход тесно связан с исторической социологией знания, которая считает идеи производными от социальной структуры и исследует социальную структуру при помощи созданных в ней идей. Эти методы дают полезную информацию для истории понятий, но недостаток их в том, что сами по себе идеи не имеют для них никакой ценности. Структурализм, получивший признание благодаря Клоду Леви-Строссу и распространенный Мишелем Фуко на историческую науку, а Жоржем Дюмезилем — на историю религии, абстрагируясь от различных способов действия, выводит *структуру* возможных действий. Структура — это реальность, которая обнаруживает скрытый смысл, некий тайный код, на котором основано все видимое разнообразие деятельности. Структурализм дает определение всеобщего, он находит, например, общее в приготовлении пищи, но отказывается при этом рассматривать индивидуальные особенности. Таким образом, оказывается, что смысл приготовления пищи в

данном обществе — это структура взаимосвязи между различными обычаями, процедурами и кулинарными вкусами. Принижая значение индивидуальной реальности, структурализм подчеркнуто анти-индивидуален, но структурализм также анти-историчен, поскольку он рассматривает не развитие структуры во времени, а прерывистую последовательность структур. Критика концепции Леви-Стросса (см. G. S. Kirk. *Myth, Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*. Cambridge, 1970; Peter Munz. *When the Golden Bough Breaks*. London, 1973) опровергает нелепое предположение анонимного рецензента в «*The Times Literary Supplement*» о том, что работа Леви-Стросса является продолжением коперниканской революции, и поэтому теперь никто не сможет истолковать миф иначе, чем структуралисты. Но все дело в том, что любая система истины, какой бы убедительной она ни казалась, вовсе не исключает других систем. В том и состоит величайшая заслуга структурализма, что он способен вбирать в себя различные системы.

Типологию используют компаративисты, например, при сравнении литератур или религий. Очевидно, что типология также неисторична, поскольку она распределяет понятия по категориям, вне зависимости от времени и места их возникновения или от характера той культуры, в которой они использовались. История идей, метод, созданный Артуром О. Лавджоем и его последователями, акцентирует внимание на развитии интеллектуальных построений, при этом иногда отвлекаясь от его социальных предпосылок. (Критические замечания о методе Лавджоя см. Philip P. Wiener. *Some Problems and Methods in the History of Ideas* // *Journal of the History of Ideas*. 1961. № 22, pp. 531–548). Достижения психологии Юнга по-

могают лучше понять смысл истории идей. «Цель юнгианской терапии в том, чтобы, активизируя власть символического, реконструировать я и достигнуть его интеграции и “индивидуализации”. ... Решающей фазой такого преобразования, которую Юнг называет “встречей” с тенью, является признание инстинктивных, иррациональных, первобытно-неистовых свойств своей собственной природы. Цель интеграции не только в том, чтобы признать тень, но и в том, чтобы принять ее, не сдерживая [sic: читай “подавляя”] ее, но и не уступая ей. Таким образом, тень перестает быть зловецей и чуждой силой и превращается в полезного партнера психической жизни». (John Halverson. *Dynamics of Exorcism: the Sinhalese Sanniyakuma* // History of Religions. 1970. № 10, p. 334)

8. Но очень сложно, если вообще возможно, судить о мышлении неграмотных, особенно в период до XIX столетия, за исключением лишь того, как оно было отфильтровано через умы грамотных. Ситуация несколько изменилась после изобретения звукозаписи в двадцатом веке.

9. Richard Woods. *The Devil*. Chicago, 1974, p. 55. Такого же мнения придерживается Камински. Howard Kaminsky. *The Problem of Explanation* // Sylvia Thrupp ed., *Millennial Dreams in Action*. The Hague, 1962.

10. Nathaniel Hawthorn. *Young Goodman Brown*. Мой метод близок к некоторым разновидностям феноменологии. Эдмонд Гуссерль различал *ноэзис*, акт восприятия солнца, и *ноэму*, солнце как видимый объект. Феномен, о котором мы знаем или можем узнать, не является ни тем, ни другим. Феномен — это «рефлексия-о», напряжение между *ноэзисом* и *ноэмой*, *видение солнца как видимого*. Синтез моего восприятия Дьявола и традиционных представлений о нем конституирует мое понимание Дьявола.

Мне задавали вопрос о том, можно ли применить тот же метод для прояснения концепта Бога. Конечно можно, хотя «Бог» является еще более сложным концептом, чем Дьявол. Я не претендую на знание Бога, но не вижу никаких препятствий для написания истории Бога, в смысле истории концепта Бога. На самом деле, историки религии уже давно так или иначе занимаются разработкой такой программы.

11. John Rafael Staude. *Psyche and Society: Freud, Jung and Levy-Strauss from Depth Psychology to Depth Sociology* // *Theory and Society*. 1976. № 3, p. 303.

12. «Подобно Фрейду и Юнгу, Леви-Стросс начинал с предположения, что все культурные и ментальные явления подчинены всеобщему имманентному закону. Он поставил перед собой задачу обнаружить и описать этот универсальный естественный порядок человеческого разума, порядок, который превосходит все социальные и культурные различия, которому подвластны все поколения и классы». (Staude) Возможно, структурализм прекратит существование, когда ему удастся предложить такую конструкцию, в рамках которой были бы согласованы многие системы истины. Теория бессознательного возникла, разумеется, задолго до Фрейда (см. Henri Ellenberger. *The Discovery of Unconscious*. New York, 1970). Фрейду, начиная с *Толкования сновидений* (1900 г.), оставалось лишь представить теорию бессознательного в тщательно разработанной и весьма убедительной форме.

13. Louis K. Dupré. *The Other Dimension*. New York, p. 72.

14. Мне кажется, что в проблеме диффузионизма есть некоторое *petitio principii* (предвосхищение основания — прим. пер.). С моей стороны было бы слишком самона-

деянно отрицать или признавать диффузионизм, но существуют и другие объяснения тому факту, что одинаковые идеи возникают в изолированных друг от друга ситуациях, и, поскольку связи между Востоком и Западом в этих вопросах еще окончательно не определены и не выяснены, было бы даже более рискованно строить предположения на основании не установленных контактов.

Мой метод истории концептов имеет сходство с методом «истории традиций», который использовали некоторые исследователи Библии. См. напр. Delbert R. Hillers *Covenant: the History of a Biblical Idea*. Baltimore, 1969.

15. Henri Frankfort. *Myth and Reality* // H. Frankfort ed. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago, 1946, p. 3. Опровержение материалистических интерпретаций религии состоит не в «отдельных примерах эмпирического несоответствия таких исследований, а в неадекватности их общего понимания феномена религии». Robert A. Bellah. *Beyond Belief: Essays on Religion in Post-Traditional World*. New York, 1970, p. 7.

16. Woods, pp. 80—81.

17. Andrew Creeley. *Unsecular Man*. New York, 1972, p. 27.

ГЛАВА III

1. «Две души в груди своей» (Гете).

2. Wendy D. O'Flaherty. *Hindu Myths*. Harmondsworth, 1975, pp. 42, 43.

3. Wendy D. O'Flaherty. *The origin of Heresy in Hindu Mythology* // *History of Religions*. 1970. № 10, p. 288.

4. *Ibid*, p. 298.

5. Это различие в значительной мере «ослабило способность [человека] реагировать на нуминозные символы и идеи [и тем самым] отдало его во власть психи-

ческой преисподней» С. G. Jung ed. *Man and His Symbols*. New York, 1964, p. 16.

6. Rudolf Anthes. *Mythology in Ancient Egypt*// Ed. Samuel Noah Kramer. *Mythologies in the Ancient World*. New York, 1961, p. 22.

7. *Twinning* (англ.) — удвоение; ср. *twynnen* (средневеков. англ.) — раскалывать, отделять.

8. Несмотря на некоторое сходство, между «*Devil*» (Дьявол) и «*deva*» (дэва) нет никакой этимологической связи. «*Devil*» происходит от *diabolos* (древнегреч.) от индоевропейского корня *gwel*; *deva* — от индоевропейского корня *deiw* — «небо» или «небеса».

9. Mircea Eliade. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago, 1969, p. 139. Концепт совпадения противоположностей, разработанный в даосизме еще в IV веке до н.э., впервые в полном объеме был введен на Западе теологом пятнадцатого века Николаем Кузанским. В современной науке эта идея используется Юнгом, Элиаде и Эрихом Нойманном.

10. История о добродетельном старшем брате и негодном младшем возникла намного раньше притчи о Блудном Сыне. Этот сюжет часто воспроизводится в литературе, например, в «*Будденброках*» Томаса Манна (Том против Христиана).

11. Представление о том, что горы являются недостатками мироздания и помехой для человека, сохранялось до XVIII века. Ср. Marjorie Hope Nicholson. *Mountain Gloom and Mountain Glory*. Ithaca, N.Y., 1959. Об ирокезской легенде см. Eliade M. *Quest*, p. 146. См. также Eliade M. *The Two and One*. London, 1965, особ. pp. 103—124.

12. Возможно, такой исход их соперничества является следствием того, что сочинением мифов и написанием те-

ологий мужчины занимались чаще, чем женщины. Предпринимались попытки объяснить господство мужского над женским удачной местью женщинам во времена патриархата, когда женские боги земледелия были вытеснены мужскими богами охоты. Небесное божество или Высший Бог свергает Великую Мать и правит вместо нее. Ввиду недостатка надежных свидетельств об эпохах палеолита и неолита все подобные объяснения недостаточно обоснованны. В любом случае, поскольку господство мужского над женским распространено почти по всему миру, едва ли его можно считать результатом каких-либо доисторических событий, происходивших исключительно в Евразии. О двойственности женского начала см. особ. Wolfgang Lederer. *The Fear of Women*. New York, 1968; Erich Neumann. *The Great Mother*. 2d ed., New York, 1963; Robert Briffault. *The Mothers*. 3 vols., New York, 1927.

13. Об этом смысловом различии свидетельствует сама этимология слова *hell* (ад, преисподняя). Индоевропейский корень **kel* означает «укрытие», отсюда — английские термины *hole* (дыра, отверстие), *helmet* (шлем) и немецкие *hohl* (пустой), *Hohle* (пещера), *Halle* (жилище) и *Holle* (ад).

14. См. S. G. F. Brandon. *The Judgment of the Dead*. London, 1967, особ. pp. 175—181.

15. Одним из немногих исключений является Древний Египет, где черное не воспринималось как злое. Само название этой страны (Хэм) означает «черная земля». Черный цвет ассоциировался в Египте с плодородной почвой долины Нила и контрастировал с красным цветом выжженной и бесплодной пустыни. В европейском фольклоре красный цвет часто обозначал зло. Красным считался Марс, бог войны, Иуду изображали рыжеволосым, прозви-

ще Вильгельм «Руфус» («*Rufus*») считалось оскорбительным, рыжеволосых людей чаще всего подозревали в приверженности к колдовским культам. Источник связи зла с красным цветом неясен, хотя ассоциация с кровью представляется наиболее правдоподобной догадкой.

16. John E. Williams, John R. Stabler. *If White Means Good, Then Black ...* // *Psychology Today*. 1973. July, pp. 51–54.

17. Хаос отличается от гераклитовского потока и буддийской дхармы (бесконечного и иллюзорного преобразования, разделения и воссоединения мира) тем, что Хаос реален, он обладает творческой потенцией и его преодоление завершается установлением истинного порядка вещей. С психологической точки зрения, Хаос может быть представлен как бессознательное, которое должно быть упорядочено и дифференцировано в сознании; он может также быть репрезентацией родителей (особенно матери), которых следует преодолеть, чтобы возникло эго.

18. Удивительно, насколько точно циклический миф воспроизводится в современной космогонии: ученые полагают, что вселенная сформировалась около 10 миллиардов лет назад из хаотической массы чрезвычайно плотной плазмы; некоторые астрономы уверены в том, что вселенная в определенный момент перестанет расширяться и начнется сжатие, которое вновь превратит ее в хаос. См. особ. Mircea Eliade. *Cosmos and History*. New York, 1954.

19. Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*. New York, 1958, p. 164. См. также «*Patterns*», pp. 287–288; Eliade M. *Myths, Dreams, and Mysteries*. New York, 1960, p. 219; Joseph Campbell. *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, 1959, pp. 384–391; Erich Neumann. *The Origins and History of Consciousness*. New York, 1954, pp. 5–38.

20. Луна является также символом чистоты. Сочетание чистоты и плодородия в ассоциации с луной обнаруживается в мифах об Артемиде (Диане) и в иконографии Девы Марии.

21. Dylan Thomas. *Lament*.

22. О символике рогов см. Frederick T. Elworthy. *Horns of Honour*. London, 1900; Jack Randolph Conrad. *The Horn and Sword: the History of the Bull as Symbol of Power and Fertility*. New York, 1957.

23. Poul Radin. *Primitive Religion*. New York, 1938, p. 113. См. также Radin, p. 245; G. Van der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation*. London, 1938, pp. 134 ff.

24. Т. О. Ling. *Buddhism and Mythology of Evil*. London, 1962, p. 61; R. C. Zaehner. *Concordant Discord*. Oxford, 1970, p. 173. См. James W. Boyd. *Satan and Mara*. Leiden, 1975. Бойд утверждает, что буддисты не столь серьезно и лично, как христиане, воспринимают идею Дьявола.

25. Brandon, p. 166; Charles H. Long. *Alpha*, pp. 47 ff. Ср. «*Popul Vuh*» (Пополь Вух) майя, где рассказывается о том, как боги долго пытались сотворить существо, способное служить им. Сначала они сотворили животных, затем — людей из глины. Они думали, что смогут сделать людей из дерева, но потом были вынуждены устроить потоп и уничтожить таких людей, поскольку те стали ходить на четвереньках и забыли богов. После новых попыток боги, в конце концов, создали великолепных людей, прекрасных и мудрых. Но затем они испугались, что эти образцовые существа могут возгордиться и позабыть своих создателей, и тогда, чтобы поразить людей, они сотворили смерть и установили барьер незнания между людьми и небесами, в наказание за грех, на совершение которого у человека даже не было времени. См. также Н. Abrahamson. *The Origin*

of Death. Uppsala, 1951 и Geoffrey Parrinder. *African Mythology*. London, 1967.

26. Юнг и другие психоаналитики считали Трикстера наиболее очевидным проявлением в мифе бессознательного, двойственного, чувственного, беспорядочного. Мифы о Трикстере действительно подобны материалу сновидений. См. Campbell. *Primitive Mythology*, p. 269—273; Eliade M. *Quest*, pp. 153—158; Roslyn Poignant. *Oceanic Mythology*. London, 1967. Образцовым исследованием Трикстера, в котором рассматривается прежде всего мифология североамериканских индейцев, считается работа Paul Radin. *The Trickster*. London, 1955 (в русском переводе: Пол Радин. *Трикстер*. СПб.: Евразия, 1999).

27. James B. Pritchard. *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*. 2d ed., Princeton, 1955, p. 8. См. также Henri Frankfort. *Ancient Egyptian Religion*. New York, 1948, p. 74.

28. Pritchard, pp. 10—11.

29. Фараон неподсуден, поскольку он является богом. Его деяния не могут быть злом; как и другие боги, он живет вечно. Египетская огненная преисподняя могла оказать влияние на иудейские представления о геенне, и через нее — на христианскую концепцию ада. Но следует заметить, что в Индии, Китае и Японии души проклятых также часто подвергались пытке огнем. Здесь возникает все та же неразрешенная проблема: диффузия или спонтанное возникновение? Трезубец как орудие адских мучений появляется лишь в коптских текстах христианского времени, но они нигде не упоминаются в иероглифических надписях.

30. John A. Wilson. *Egypt: The Function of State*// Ed. Henri Frankfort. *The Intellectual Adventure of Ancient*

Man. Chicago, 1946, p. 71. Русское издание: Джон Генри Франкфурт. *В преддверии философии*. М., 1989.

31. О политическом аргументе см. J. G. Griffiths. *The Conflict of Horus and Seth*. Liverpool, 1960. В некоторых случаях черный цвет даже в Египте имел негативное значение: это цвет Анпу (Анубиса), судьи мертвых; и даже Сет иногда принимал форму черной свиньи. Возможно, что благодаря красноте Сета этот цвет стал почти столь же обычным, как и черный, цветом христианского Дьявола. В средние века рыжеволосые люди считались подходящей жертвой Дьяволу.

32. H. Te Velde. *Seth, God of Confusion*. Leiden, 1967, p. 78. Те Вельде является убежденным сторонником психологической интерпретации.

33. В данном случае происходит буквальное отождествление Гора Младшего с небесным Гором. В первоначальной версии мифа Гор Старший также лишился глаза. *Hog* означает «лик», а небо воспринималось как лицо с двумя глазами — солнцем и луной. В сражении небо теряет одну из своих глазниц. Тот же сюжет воспроизводится в скандинавском мифе о небесном боге Одине. Таким образом, увечье небесного бога переносится на одноименного (и отождествляемого с ним) Младшего Гора.

34. Ed. Adolf Ermann. *The Ancient Egyptians*. New York, 1966, pp. 47–49.

35. Samuel N. Kramer. *Mythology of Sumer and Akkad* // Ed. S. N. Kramer. *Mythologies of the Ancient World*, p. 120.

36. *The Babylonian Theodicy* // Ed. D. W. Thomas. *Documents from Old Testament Times*. New York, 1958, pp. 97–104.

37. Pritchard, p. 61.

38. Некоторые ученые переводят этот текст так: «Эйа построил свой дом в теле Апсу или превратил его труп в свой дом». В любом случае, одержав победу над своим древним предком, Эйа (шумерский Энки) в определенном смысле сам *становится* Апсу, ибо Апсу был богом смешанных пресных и соленых вод, а Эйа теперь становится богом вод, отделенных друг от друга.

39. В шумерском мифе происходит такое же сражение между Богом (Нинуртой, Энки или Инанной) и драконом по имени Кур или Ашаг, который обычно считается властителем преисподней (Кура), расположенной под землей и над бездной. Кур — это подземный мир, и он ассоциируется также с болезнью и смертью. Бог убивает Кура, но смерть выносит из подземелья первобытные воды, которые затопляют весь мир и погружают его в мертвенную тьму. Этот потоп прекращается, когда Нинурта высыпает камни на тело Кура, сдерживая, таким образом, потоки вод.

40. Kramer, p. 108.

41. Фрэзер неверно интерпретировал этот миф. Думузи/Таммуз не является умирающим и воскресающим богом, ибо после своей смерти он уже никогда не возвращается к жизни. Умирает и воскресает его супруга Инанна/Иштар.

42. Georges Contenau. *Everyday Life in Babylonia and Assyria*. London, 1959, p. 255.

43. В еврейской традиции имя Астарты произносилось как Ашторет, что было созвучно слову *boshet*, то есть «стыд». Финикийские колонисты западного средиземноморья называли Астарту Танит. Наиболее распространенным ее символом был полумесяц (или рога). Баал-Карнаим, одна из форм Баала, имел два рога и хвост. См. Mitchel

Dahoud. *Three Parallel Pairs in Ecclesiastes 10:18* // *Jewish Quarterly Review*. 1971. № 62, pp. 84—85.

44. Неясно, является ли смерть Баала ежегодным событием, или же она длится несколько лет; это мог быть семилетний цикл, но в семитских языках «семь» может обозначать неопределенное количество. Ввиду неясности текстов, все интерпретации религии ханаанитов остаются спорными.

45. Английский перевод L. Grinsberg James B. Pritchard. *The Ancient Near East*. Princeton, 1958, p. 113.

46. Английский перевод Сайреса Гордона: Cyrus Gordon. *Hanaanite Mythology* // Kramer, pp. 197—199.

47. Hans Guterbock. *Hittite Mythology* // Kramer, p. 145. Есть некоторая аналогия между мифом о Кумарби и библейским сюжетом о сынах Божиих (Быт. 6:1—4).

48. Еще одной альтернативой монотеизму является плюрализм, в котором существует не два абсолютных начала, но множество начал. Но такая позиция связана с определенными сложностями, поэтому в религиозных учениях плюрализм встречается редко.

49. Ортодоксальное учение ислама настолько монотеистично, что в нем почти невозможно найти элементы дуализма. Зороастризм и манихейство считаются в исламе совершенно несовместимыми с проповедью Мухаммеда. Тем не менее, ислам весьма далек от строгого монизма египетской и индуистской религий, поскольку в народной мусульманской культуре существуют представления об Иблисе и Шайтане.

50. Martin Buber. *Good and Evil*. New York, 1953, p. 7.

51. Западная форма имени Заратуштра — Зороастр. Я использую имя «Заратуштра», имея в виду самого пророка. Термины «Зороастр», «зороастризм» и «маздаизм»

относятся к концепциям его последователей. Если я не указываю источник доктрины, то ее следует относить скорее к маздаизму, чем к Заратуштре, ибо о нем самом известно сравнительно мало. Когда я ссылаюсь на учение самого Заратуштры, двух духов я называю именами Ахура Мазда и Ангро Майнью. В отношении к зороастрийским верованиям я употребляю имена Ормазд и Ахриман.

52. Gatha-Yasna 30:6 // Jacques Duchesne-Guillemin, ed. *The Hymns of Zarathustra*. London, 1952, p. 105.

53. Некоторые иранисты, особенно Дюшен-Жюльемин, считают, что зерванизм является древним учением, а не нововведением Сасанидской эпохи. Но если сопоставить различные мнения по этому поводу, то гипотеза о сасанидском происхождении этой ереси для неспециалиста покажется более обоснованной, хотя культ божества по имени Зрван существовал намного раньше.

54 Gatha-Yasna 30 // Duchesne-Guillemin, p. 105.

55. Существует полная и сокращенная версии «Бундахишна»; краткая версия была написана не ранее девятого века.

56 Ср. Antonio Moreno. *Jung, Gods and Modern Man*, Notre Dame, 1970.

57. *Selected Counsels of the Ancient Sages*. // R. C. Zaehner. *The Teaching of the Magi*. New York, 1956, p. 23.

58. Отметим, что полагание пределов временному потоку, представление о значимом и прогрессирующем времени, необходимом для окончательного триумфа Бога, появляется затем в учении Отцов церкви (особенно у Августина) и становится основой исторической мысли на Западе.

59. Нет никаких оснований утверждать, что число семь свидетельствует о вавилонском влиянии, тем не менее, вполне

вероятно, что, независимо от месопотамского происхождения, это число соответствует семи планетам.

60. R. C. Zaehner. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London, 1961, p. 262.

61. Zaehner. *Dawn*. p. 267.

62. Таким образом, совершенство мира было нарушено дважды. Согласно структуралистской теории, мы можем рассматривать мифы о гибели Гайомарта и о грехопадении Машйа как сообщение об одном и том же факте: об отчуждения человечества от Космоса. Но все же есть существенное различие между ними. Смерть Гайомарта вовсе не была его грехопадением, он погиб в результате прямого и преднамеренного нападения Ахримана, тогда как Машйа согрешил по собственной свободной воле. В первом мифе подчеркивается ответственность Ахримана за совершенное им зло, во втором же — ответственность самого человечества. Здесь очень близка аналогия с христианской мыслью: грехопадение произошло не только по вине Дьявола, но и по вине самих людей, поддавшихся искушению. Поэтому зло является следствием свободного выбора Сатаны и свободного выбора человечества. Заметим: эти мифы соответствуют концепции позднего зороастризма. Сам Заратуштра следовал древней индоиранской традиции, согласно которой первым человеком был Йима (в индуизме — Яма). По словам Заратуштры, Йима пал, когда неправильно распределил между людьми жертвенное мясо.

63. Постулируемые в зороастризме грехи в целом соответствуют представлению о грехах в других религиях: грехи жестокосердия — гнев, убийство, насилие, аборт; грехи неумеренности — обжорство, пьянство, хвастовство; грехи против общества — непочтение к родителям, скупость,

надменность. Измена была грехом, но любострастие — нет. На самом деле, грехом считалось воздержание (как и любая форма аскетизма), ибо оно рассматривалось как порочная неумеренность, как отказ использовать творения этого мира для тех целей, для которых они были предназначены Богом. Кроме того, были весьма разнообразные грехи, связанные с нарушением ритуальных табу: употребление в пищу мяса скота и других домашних животных, сомнение в Ормазде, неверное исполнение религиозных ритуалов, соприкосновение экскрементов с водой и так далее. Ложь считалась главным грехом и самой сущностью греха. Согласно учению зороастрийцев, ложь более всего нарушает установленный Ормаздом космический порядок. Поэтому в характере Ахримана ложь так тесно связана с разрушением.

64. Заметим, что здесь Вайю проявляет наиболее жесткие свойства своей смешанной природы. Переход по мосту Чинват очень похож на сюжет из христианской мифологии о лестнице на небеса. Восхождение души на небеса представляется как попытка взобраться на высокую лестницу. Одним это удастся, другие же соскальзывают со ступенек и падают в ад.

ГЛАВА IV

1. Erich Auerbach. *Odysseus' Scar//Mimesis*. Princeton, 1953, pp. 3—27.

2. В религиях мира обычными символами плодovitости являются козел, боров, волк, осел, собака, петух, кот, бык и конь. Согласно христианской традиции, Дьявол часто принимает облик именно этих животных. Змея, как ни странно, упоминается лишь изредка. Зеленый Человек, еще

один характерный для Западной Европы символ плодovitости, также ассимилирован в образе Дьявола. О современном значении этой связи см. Kingsley Amis. *The Green Man*. New York, 1970.

3. Следуя традиции, я говорю о Гомере как об одном человеке, хотя «Илиада» и «Одиссея» едва ли были созданы одним автором.

4. F. M. Cornford. *From Religion to Philosophy*. New York, 1957, p. 21.

5. По поводу дискуссии о происхождении концепции осквернения в Греции см. A. W. H. Adkins. *Merit and Responsibility*. Oxford, 1960, p. 92.

6. Заточение детей Урана в долинах земли в начале времен можно сравнить с участием побежденных Зевсом титанов или с заключением древнееврейских ангелов, наказанных за их грех с дочерьми человеческими.

7. Первоначально Кронос отличался от Хроноса (времени), но в греческой мифологии они затем отождествляются, поэтому есть все основания считать Кроноса/Хроноса персонификацией времени, которое порождает и кастрирует, строит и разрушает. Кроноса/Хроноса иногда называют младшим, а иногда старшим сыном Урана и Геи, точно так же, как Зевс позднее оказывается то старшим, то младшим сыном Кроноса.

8. У Гесиода Прометей также становится непосредственной причиной высвобождения зла из кувшина Пандоры, ведь Гесиод сообщает о том, что Пандора была послана на землю, чтобы наказать людей за то, что они приняли дар огня.

9. В полном объеме этот миф не был известен до времени Климента Александрийского (р. 150 г. н.э.).

10. См., например, Hans Jonas. *The Gnostic Religion*.

Boston, 1958, pp. 270–274; русское издание Ганс Ионас. Готические религии. СПб., 1998; Gerschom Scholem. *The Messianic Idea in Judaism*. New York, 1971, pp. 78–141; Jeffrey B. Russel. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y., 1972, pp. 123–132.

11. Simone Petrement. *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manichés*. Paris, 1947, p. 16.

12. Hermann Frankel. *Early Greek Poetry and Philosophy*. New York, 1973, p. 111.

13. Согласно этимологическому мифу, первая Ламия была царицей Ливии, которую возлюбил Зевс. Гера из ревности убила ее сыновей, и Ламия мстит за них, когда она бродит по миру, соблазняя мужчин и убивая младенцев. W. H. Roscher. *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig. 1894–1897; vol. II (2), 1818–1821.

14. Аластор подталкивает человека к греху, а затем карает его: Клитемнестра заявляет, что Аластор Атрейский побудил ее убить Агамемнона (Эсхил. *Агамемнон*. 1497–1508).

15. Philip Wheelwright. *Heraclitus*. Princeton, 1959, p. 90 (русский перевод под редакцией Лосева: *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I. М., 1989, с. 241).

16. Я не рассматриваю здесь работы Аристотеля по двум причинам. Во-первых, влияние Аристотеля на последующую философию, по сравнению с влиянием Платона, оставалось минимальным вплоть до двенадцатого века, когда снова возник интерес к его учению. Во-вторых, Аристотель в значительной степени отклонился от платоновского дуализма в направлении монизма. Все движение происходит от Первой Причины и направлено к Конечной Причине. Добро и зло не являются обособленными формами. Не существует самого по себе добра или самого по себе

зла; добро и зло могут относиться к любой категории природы. Зло — это просто неспособность существ к совершенному стремлению к Конечной Причине; эта неспособность может быть обусловлена материальным или нравственным несовершенством. Если это нравственный порок, то он является результатом отклонения от золотой середины либо в сторону чрезмерности, либо в сторону недостаточности. Храбрость, например, есть нечто среднее между трусостью и опрометчивостью. В философии Аристотеля не было ничего, что способствовало бы развитию концепции злого начала или его персонификации. Бесформенная материя (*ύλη*) может препятствовать достижению конечной цели, но ее нельзя считать началом зла.

17. В. Шекспир. *Венецианский купец*. V 1 (пер. Т. Д. Щепкиной-Куперник).

18. William C. Green. *Moirai*. Cambridge, Mass., 1944, pp. 309—310. Подобных взглядов придерживались Максим Тирский (расцв. 180 г. н.э.) и Цельс (расцв. 179 г. н. э.).

19. Книга Артура О. Лавджоя (Arthur O. Lovejoy. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass., 1936) является классической работой по данной теме. См. также J. Den Boeft. *Calcidius on Demons*. Leiden, 1977.

20. См. Mark W. Wyndham. *The Concept of the Gnostic Heretic in Patristic Literature*. Dissertation. University of California, Riverside, 1975, ch. III.

21. Wyndham, ch. II.

ГЛАВА V

1. Ученые давно пришли к выводу, что при составлении Шестикнижия, например, использовались четыре основных (и несколько второстепенных) источников: яхвистский (ок. 900 г. до н.э.), элохистский (ок. 800 г.

до н.э.), второзаконнический (ок. 680 г. до н.э.) и жреческий (450—400 гг. до н.э.), но соотнесение текстов с этими источниками имеет лишь предварительный характер. См. обзор Сайреса Гордона книги Frank Moore «*Cross Canaanite Myth*» (*American Historical Review*, 1974. № 79, 1149). Термин «апокриф» происходит от греческого *ἀποκρύπτω* «скрывать»; «апокалипсис» — от греческого *ἀποκαλύπτω* «раскрывать». Эти тексты называют псевдоэпиграфами, поскольку авторы приписывали их древним патриархам и пророкам. Иногда их также называют «апокрифами», поскольку ни один из них никогда не входил в список канонических книг. Кумранские рукописи вполне можно рассматривать в том же контексте, что и апокалиптические тексты. См. Harold H. Rowley. *The Growth of The Old Testament*. 3d ed., London, 1967; David S. Russel. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia, 1964.

2. Carl G. Jung. *Answer to Job*. London, 1954, p. 369 (см русское издание К. Г. Юнг. *Ответ Иову*. М., 1995). Это признают многие исследователи, начиная с Gustav Roskoff. *Geschichte des Teufels*. 2 vols., Leipzig, 1869; Paul Volz. *Das Dämonische in Jahwe*. Tübingen, 1924; Gustav Mensching. *Teufel: Religionsgeschichtlich. Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3d ed., Tübingen, 1957, VI, SS. 704—705. Юнг наиболее ясно сформулировал этот тезис, и его работу продолжила одна из его учениц в лучшем исследовании об источниках концепции Сатаны: Rivkah Scharf Klüger. *Satan in the Old Testament*. Evanston, Ill., 1969 (первое издание, под девичьей фамилией и европейским именем автора: Rosa R. Scharf. *Die Gestalt des Satans im Alten Testament* Glarus, 1948; следующее издание, под именем Rivkah Scharf. *Die Gestalt des Satans im*

Alten Testament в книге С. G. Jung. *Symbolic des Geistes*. Zurich, 1953, pt. 3). В этой превосходной книге все же есть два недостатка: юнгианская интерпретация иногда в ней идет дальше, чем позволяют факты; и в ней не достаточно уделено внимания еврейским персонификациям зла в апокрифических и апокалиптических текстах. В данной главе я во многом опираюсь на эту работу Клюгер, что может служить примером использования теории Юнга для пояснения истории концептов. Роберт Гордис в своей работе *Book of God and Man* (Chicago, 1965, pp. 69–71) утверждает, что разделение Господа и Сатаны произошло под влиянием маздаизма. Существует опасность упрощенного представления о тождественности Яхве с Богом. Яхвистская традиция, в которой Яхве считался единым Божеством, была одним из древнейших источников Писания; но в элохистской традиции использовалось имя Элохим. Последнее обычно переводится «Господь». Разумеется, английское «God» («Бог») имеет германские, а не семитские лингвистические корни. Составители Пятикнижия относят имена «Яхве» и «Элохим» к одному существу; но остается сам факт использования двух имен, и вовсе не очевидно, что авторы яхвистских и элохистских текстов имели в виду одно и то же. Слово «Элохим» имеет странную особенность: оно употребляется во множественном числе, словно единый Бог считается также в некотором смысле множественным. Для простоты я буду называть библейского Бога «Яхве».

3. Нав. 8:24–25. Описание Священной Войны в Книге Иисуса Навина соответствует идеализированным теологическим постулатам, которые основывались прежде всего на утопических представлениях второзаконнической традиции. Ср. кумранский Военный Свиток (I QM).

4. Исх. 3:19; 7:13—22; 9:12, 35; 10:1, 20, 27; 11:10; 13:15.

5. По отношению к Яхве использовать образные выражения сложнее, чем по отношению к Мардуку, Сету или Ахура Мазде, поскольку в западной цивилизации идея объективно существующего Бога соответствует библейскому Богу, и только ему одному. Так полагают и верующие, и атеисты. Но здесь я не придерживаюсь такого предположения. Когда я говорю «Яхве нечто совершил», это выражение имеет тот же смысл, как если бы то же самое я сказал о Мардуке. Другими словами, я использую фразу «Яхве что-то сделал» как сокращенный вариант такого, например, предложения: «автор Книги Иисуса Навина считал или говорил, что какое-то действие совершил Яхве».

6. История об изгнании Адама и Евы в третьей главе Книги Бытия остается предметом оживленных дискуссий. Современные ученые считают, что автор этого текста не стремился представить змея Дьяволом. Только в апокалиптической и более поздней литературе змей становится орудием Дьявола или самим Дьяволом. Наиболее существенные современные интерпретации грехопадения Адама и Евы представлены в следующих работах: Martin Buber. *Good and Evil*. New York, 1953; George Wesley Buchanan. *The Old Testament Meaning of the Knowledge of Good and Evil*. *Journal of Biblical Literature*. 1956 // № 75, pp. 114—120; W. Malcolm Clark. *A Lagal Background to the Yahwist's Use of «Good» and «Evil» in Genesis 2—3* // *Journal of Biblical Literature*. 1969. № 88, pp. 266—278; Joseph Coppens. *La Connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*. Louvain, 1948; A. M. Durable. *The Biblical Doctrine of Original Sin*. New York, 1964; J. M. Evans. *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford, 1968; Robert Gordis. *The Knowledge of Good and Evil in*

the Old Testament and Qumran Scralls // *Journal of Biblical Literature*, 1957, № 76, pp. 123–138; Cyrus Gordon. *The Ancient Near East*. 3d ed., New York, pp. 36–37; Julius Gross. *Entstehungsgeschichte der Erbsündendogmas; von der Bibel bis Augustinus*. Munich, 1960; Herbert Haag. *Is the Original Sin in Scripture?* New York, 1969; F. R. Tennant. *Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*. Cambridge, 1903; Normann P. Williams. *The Ideas of the Fall and Original Sin*. London, 1927. Благодаря работе мифографов и теологов концепции грехопадения и первородного греха стали более гибкими и менее последовательными. См. Evans, p. 10.

7. Элохистский источник обычно датируют приблизительно 800 годом до н.э. См. Aubrey Johnson. *The One and the Many in the Israelite Conception of God*. 2d ed., Cardiff, 1961.

8. Клюгер (Kluger, *Satan*, p. 101) указывает, что среди ученых нет согласия относительно правильности перевода выражения *Yahweh Seba'ot*. Смысл термина *sod* наиболее явно выражен в I Цар. 22:19–20 и Ис. 6.

9. Ханаанейские аналогии еврейского термина *banim* рассмотрены Теодором М. Гастером в книге Theodore M. Gastor. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*. New York, 1969, p. 69.

10. Быт. 6:1–4. Этот пассаж появляется в контексте повествования о жизни Ноя, но не ясно, хотел ли автор сказать, что это событие произошло во времена Ноя. *Нефилим* (*Nephilim*) может происходить от еврейского *nefal* «падать».

11. Пс. 81:1–7. Этот псалом датируется третьим веком до н.э. Критика текста показывает, что несколько стихов из середины этого пассажа являются независи-

ми и были вставлены из другого контекста в окончательную редакцию псалма. В этих добавленных стихах имеются в виду не *banim*, а скорее человеческие правители. См. Bernard Bamberger. *Fallen Angels*. Philadelphia, 1952, pp. 10—11. Эти стихи оказали огромное влияние на латинское и греческое христианство. Ключевая фраза в Вульгате: «Deus stetit in synagoga deorum ... Ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes». В Септуагинте они переведены так «Ὁ θεὸς ἔσται ἐν συναγωγῇ θεῶν... ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστέ καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες». Еврейское *El* переведено как «Бог», а еврейское *elohim* — «боги». «Всевышний» (в оригинале — *Elyon*) можно перевести как «высокий бог».

12. 3 Ездр. 2:14.

13. Эта книга известна как I Еноха или Эфиопский Енох, поскольку полностью она сохранилась только в эфиопской версии. Она составлена из нескольких отрывков, написанных приблизительно в период с 200 по 60 г. до н.э. О путешествии Еноха в Шеол рассказывается в 6—36 главах. Об этой книге и о другой апокалиптической литературе см. R. H. Charles. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2 vols. Oxford, 1913, Vol. II, *Pseudepigrapha*.

14. Шеол впервые упоминается в Числ. 16:30 и в Иов. 30:23. Это «место гибели, забвения и тишины» (Charles, p. 230); находится оно под землей. Подобные теням души мертвых пребывают там в безрадостном одиночестве. Туда попадают и добрые и злые. Со второго века до н.э. и в течение всего апокалиптического периода эта первоначальная концепция была заменена идеей последнего суда и воздаяния. Поэтому, когда у апокалиптических теологов возникла идея воскрешения праведников,

и внизу остались только грешники, Шеол стал местом посмертного наказания. В это же время Шеол был отождествлен с Геенной. Геенной (Ben-hinnom) называлась долина вблизи Иерусалима, которая первоначально ассоциировалась с культом Молоха. Ее проклинает Иеремия (7:31–32; 19:2; 6; 32:35), а Исаия (66:24) пророчествует, что там будут мучиться в огне отступившие от Господа евреи. Раввины считали ее местом вечного проклятия для язычником и временного наказания для иудеев-отступников. Поскольку были смешаны идеи Шеола и Геенны, вместе они послужили прообразом христианской концепции ада.

15. Согласно поздней еврейской интерпретации, в шестой главе Книги Бытия говорится именно об ангелах, что отражено в тексте Септуагинты, где *бене ха-Элохим* (*bene ha-elohim*) первоначально переводилось как «*ἄγγελοι*» (этому варианту перевода следует Филон Александрийский), но затем было принято более корректное чтение *υἱοί* («сыны»).

16. Семьязя впервые упоминается как начальник падших ангелов в Ен. 6:3; эпитет «Бодрствующий» первый раз появляется в Ен. 10:7 и чаще всего используется апокалиптическими авторами. В Ветхом Завете он упоминается только в Книге Даниила (4:10, 14), которая была написана в 166–164 гг. до н.э. и сама по себе является апокалиптической.

17. Велиал (греч: Βελιάρ) произведен, возможно, от *beli* «без» и *ya'al* «польза», что означает «негодный», «бесполезный». См. Theodor H. Gaster. *Belial* // *Encyclopedia Judaica*. New York, 1970, 4, 427–428; Hans W. Hupperbauer. *Belial in den Qumrantexten* // *Theologische Zeitschrift*. 1959. № 15, S. 89. В кумранских текстах

этот термин имеет несколько значений, иногда он используется просто как прилагательное, обозначающее зло, в других случаях — как имя персонификации зла. В Ветхом Завете эпитет «Велиал» упоминается во Втор. 13:13; Суд. 19:22; 20:13 и I Цар. 1:16; 2:12; 10:27; 25:17, но, как правило, он не имеет личностных характеристик. Термин *belial* часто оказывается лишь обычным именем существительным, обозначающим нечестивых людей, например, Втор. 13:14; Прит. 19:29; Наум. 1:11. В апокалиптических и кумранских текстах Велиал становится князем зла. Он совершенно не упоминается в раввинской литературе. См. J. Michl. *Katalog der Engelnamen // Reallexicon für Antike und Christentum*. 1962. № 5, S. 209. Имя «Мастема» производно от еврейского *mastemah* «враг» или арамейского *masima* «обличитель» и, таким образом, оно родственно имени «Сатана». Имя «Мастема» не употребляется в Ветхом Завете, но в апокалиптический период Мастема становится князем зла (Michl, p. 221). Азазель (или Асасель) упоминается в Лев. 16:8 и 10:26. В одном случае его личные качества неопределенны; в другом же он, по-видимому, является началом скверны. Позднее он также превращается в князя зла. Его имя производно от 'azaz и 'el, что означает «крепкий Божий». Первоначально он был божеством пустыни и мог быть связан с хананейским богом 'Азизом, который заставлял ярче светить солнце. Возможно также, что на образ Азазела оказал влияние египетский Сет. См. Kluger, p. 41; Roskoff, I, p. 183; Michl, pp. 206—207. Имя Сатанаэль (или Сатанаил) производно от «Сатана»; Сатанаэль не упоминается в Ветхом Завете, но становится князем зла в апокалиптический период: Michl, pp. 232—233. Саммаэль, чье имя производно от *sami* («слепой»), появляется впервые в аморейский

период. См. Michl, p. 231; Gershom Scholem. *Sammael* // *Encyclopedia Judaica*, 4, 719–722. Семьяза, имя которого может означать «бунтовщик» или «бодрствующий», кратко упоминается в апокалиптической литературе как предводитель злых ангелов: Michl, p. 234. Вельзевул (или Вельзевув) назван в Ветхом Завете Аккаронским божеством (4 Цар. 1:2–6, 16). В Септуагинте и в Новом Завете его имя переведено как *Beelzeboul*, в Вульгате — *Beelzebub*. Происхождение этого имени неясно. См. Edward Langton. *Essentials of Demonology*. London, 1949, pp. 166–167. Вельзевул часто используется в Новом Завете как имя Дьявола, но в Ветхом Завете и в апокалиптической литературе еще нет оснований для их отождествления.

18. 2 Сам. 19:22. Перевод по Вульгате: «Cur efficiamini mihi hodie in satan?» (Что же нынче становитесь вы мне сатаною?) В Ветхом Завете *satan* употребляется как обычное существительное в 1 Цар. 29:24; 3 Цар. 5:4; 11:14–25; Пс. 108:6 (LXX: *διάβολος*; Vulg: *diabolus*). Этот псалом датируется третьим или вторым веком до н.э.; но в него включены более ранние фрагменты, относящиеся ко времени до вавилонского пленения. Клюгер (Kluger, pp. 34–35) считает, что даже эти тексты свидетельствуют о личных качествах Сатаны, поскольку в них говорится о противниках справедливости и установленного порядка. Возможна связь имени Сатаны с глаголом *sut* «бродить», «скитаться», который мог подчеркивать роль Сатаны как соглядатая. Гарри Торчинер, следуя «*Mélanges syriens*» Адольфа Лодса, полагает, что «образ и роль Сатаны заимствована из практики персидской разведки... Теперь мы понимаем, что в распоряжении Бога, как и у любого земного властителя, есть тайные агенты, которые бродят по миру

и докладывают ему о настроениях подданных». (Torgzueg. *The Book of Job*. Jerusalem, 1957, pp. 38—45). По мнению Лодса, Сатана, с этой точки зрения, является препятствием только для незаконных деяний. Но все равно остается без ответа вопрос о том, почему Бог считает одни поступки законными, а другие — нет. Дьявол по-прежнему является орудием Божественной деструктивности.

19. В данном случае в Септугинте «Сатана» переводится *διάβολος*, а в Вульгате — *Satan*. Этот текст датируется приблизительно 520—518 гг. до н.э. и относится к периоду после вавилонского пленения.

20. В переводе второго стиха появляется намек на то, что Сатана оскорбляет святой город Иерусалим, и тогда его противоположность Яхве усиливается. Но очень трудно выяснить первоначальный смысл этого текста.

21. В Книге Левит 16:7—10 Азazelом называется козел отпущения, но в Эфиопском Енохе Азazel приобретает вполне определенные личностные характеристики.

22. Ен. 9:6, 10:8.

23. Ен. 15:11.

24. Заметим, что автор Эфиопского Еноха не упоминает потоп как средство наказания — это еще одно свидетельство тому, что и по Книге Бытия потоп не является наказанием для баним.

25. Ен. 98:4.

26. Ен. 54:6, в последующих интерпретациях этого мифа их предводителем становится Сатана, и он же карает их.

27. Эта книга была написана между 135 и 105 годами до н.э. Ее авторами являлись фарисеи, которые ожидали немедленного наступления царства Мессии.

28. Кн. Юб. 4:15.

29. Кн. Юб. 5:6—11.

30. Кн. Юб. 10:1—2 Мастема здесь отождествляется с Сатаной.

31. Кн. Юб. 4:15.

32. Кроме того, в «Завете Дана» (109—106 гг. до н.э.) сказано, что Сатана был предводителем Бодрствующих (5:5-6); в «Дамасском Документе» (Кумран) сообщается, что Бодрствующие пали «по гордыне сердец своих» (Geza Vermes. *The Dead Sea Scrolls in English*. 2d ed., Harmondsworth, 1970, p. 99). Позднее Иосиф Флавий и Филон Александрийский упоминают Бодрствующих и исполинов, но не развивают этот миф. Этот «завет» был создан в Иудее, вероятно, около 109—106 гг. до н.э.; данный текст содержит некоторые христианские добавления

33. Завет Рувима (109—106 гг. до н.э.), 5:6—7.

34. «Книгу Тайн Еноха» называют также Славянским Енохом или Вторым Енохом. Единственная полная версия сохранилась на славянском языке. Славянский Енох состоит из двух частей. Краткая основная часть первоначально была написана на греческом (этот текст теперь утрачен), возможно, не позднее первого века нашей эры. Вторая часть, которая содержит развернутый комментарий к первой, датируется пятнадцатым веком. В ней заметны следы христианского влияния или даже использования христианских источников. См. A. Vailent. *Le Livre des secrets d'Hénoch*. Paris, 1952. Вайлент утверждает, что вторая часть, в которой содержатся наиболее интересные сведения о Дьяволе, была создана уже после завершения апокалиптического периода. Многие из современных ученых, не соглашаясь с его аргументами, считают, что по содержанию (но не по современной форме) Славянский Енох следует относить к апокалиптической литературе. См. Albert Marie Denis. *Introduction aux pseudépigraphes*

grecs de l'Ancien Testament. Leiden, 1970. Ключевой пассаж — 29: 4–5. Если история о первоначальном отпадении Сатаны из-за его гордыни, которую излагает Славянский Енох, возникла уже после апокалиптического периода, то этим можно объяснить недостаток ясности и последовательности в интерпретациях данного мифа в Новом Завете и в сочинениях Отцов Церкви, большинство из которых говорят о похотливости этих ангелов, но не об их гордыне. Возможно, что только во времена Оригена (III в.) возникла христианская традиция, согласно которой грехом Сатаны была его гордыня, и он пал до сотворения Адама, будучи змеем-искусителем в саду Эдема. См. Otto Eissfeldt. *The Old Testament: An Introduction*. New York, 1965, pp. 622–623. Айсфельд считает, что Книга Тайн, в ее современном виде, является христианской, но она «основывается на древнем еврейском оригинале ... [написанном] до 70 года н.э.».

35. Ис. 14:12–15.

36. G. R. Driver. *Canaanite Myths and Legends*. Edinburg, 1956, pp. 22–23. Хелел бен Шахар является наиболее очевидной древнееврейской транслитерацией.

37. Основным противоречием этих мифов является хронология грехопадения. Бодрствующие спустились на землю после того, как Адам и Ева уже покинули Эдем и произвели многие поколения детей, грех Бодрствующих относится ко временам Ноя. Бодрствующие соблазняют дочерей человеческих, и они сообщают людям полезные знания. Но приобретение этих знаний людьми неуютно Господу. Со структуралистской точки зрения, сказания о грехопадении Адама и Евы и о развращении людей во времена Бодрствующих являются вариантами одного и того же мифа, смысл которого в том, что люди узнали то,

что Господь хотел от них скрыть. Этот миф типологически совпадает с греческим мифом о титанах. Адам и Ева были совращены злым ангелом, Сатаной. Но если следовать логике и хронологии, то такое искушение оказывается невозможным, поскольку ангелы еще не спустились с небес. Современные исследователи, пытаясь восстановить согласованность предания, проводят различие между Бодрствующими и Сатаной, но такое разделение оказывается искусственным: Сатана (или несколько существ с этим именем) и другие злые ангелы, в сущности, являются одним и тем же. Христиане стремились разрешить это противоречие, постепенно отодвигая на второй план миф о Бодрствующих и акцентируя внимание на падении Сатаны до сотворения Адама, а причиной этого грехопадения считая его зависть к Господу. Эти тонкости не обязательны для понимания этого мифа, от которого, как и от большинства других мифов, вовсе не следует ожидать логичности и хронологической последовательности. Еще одним очевидным противоречием является то, что духи иногда воспринимаются как сами падшие ангелы, иногда как исполины, рожденные ангелами от дочерей человеческих, а иногда как призраки этих исполинов, сохранившиеся после их истребления ангелами отмщения. Но если считать эту историю мифической, то она понятна, даже не будучи последовательной.

38. См. Karl Shmidt. *Lucefer als gefallene Engelmacht*// Theologische Zeitschrift. 1951. № 7, SS. 161—179.

39. См. Kluger, pp. 55—76.

40. Не следует считать пролог и эпилог этой книги (Иов. 1—2 и 42:1—17) просто народной легендой, которая была искусственно присоединена к поэме. Возможная хронология создания книги такова: (1) легенда, около 550 г.

до н.э.; (2) поэма, около 450 г. до н.э.; (3) объединение легенды с поэмой общим сюжетом, 450—430 гг. до н.э. Но даже если легенда возникла значительно раньше поэмы, автор все же включил ее в книгу, и поэтому она не более чужда авторской мысли, чем те истории, которые Шекспир постоянно включал в свои пьесы, чужды его драматургии. Очевидно, что автор Книги Иова использовал идею небесного сонма для каких-то своих целей. И по крайней мере одной из его целей было изменение теодицеи, основанной на концепции сонма богов, в котором хотя бы один из членов мог действовать как противник человека. Автор несомненно отвергает такую теодицею, считая ее совершенно недостаточной: Яхве несет ответственность за все происходящее в мире, но она абсолютно непостижима для человеческого ума. Во всяком случае, Книга Иова написана позже, чем пророчество Захарии. В Септуагинте «Сатана» переводиться как *diabolos*, в Вульгате — *Satan*.

41. Но перемещение бремени деструктивности на Сатану не удовлетворяет Иова, ибо он знает, что ответственность за зло по-прежнему несет Бог: «Почему беззаконные живут, доживают до старости, да силами крепки?» — спрашивает он (21:7). «Бог высок могуществом Своим, и кто такой, как Он, наставник? Кто укажет Ему путь Его, кто может сказать: “Ты поступаешь несправедливо”?» (36:22—23). Автор Книги Иова признает, что его собственная теодицея должна быть таинством.

42. Прем. 2:23—24; LXX: *διάβολος*; Vulg.: *diabolus*.

43. I Цар. 16:14—16; 18:10—11; 19:9—10.

44. 2 Цар. 24:13—16. Позднее этот сюжет почти буквально повторяется в I Пар. 21:11—15.

45. Этот сюжет в точности повторяется в II Пар. 18:18—22.

46. Возможно, они были созданы в одно и то же время.

47. 2 Цар. 24:1; 1 Пар. 21:1.

48. Книга Юбилеев, 48:9—15; 49:2.

49. Книга Юбилеев, 48:1—3; ср. Исх. 4:24.

50. Книга Юбилеев, 17:15—18:12. История князя Мастемы имела любопытное продолжение в мидрашах. См. Shalom Spiegel. *The Last Trial*. New York, 1967.

51. Книга Юбилеев, 10:8; 23:29; 48:15—16.

52. См. введение В. О. Е. Остерли к «Книге Еноха» переводе Чарльза (London, 1917,) р. XIV. «Эфиопский Енох», в его настоящем виде, был создан несколькими авторами в период приблизительно с 200 по 60 гг. до н.э.

53. Эфиоп. Ен. 40:7; 65:6. Это предположение основывается прежде всего на стихе 60:4, где сказано, что некий «Иекон» был «подстрекателем, который совратил сынов Божиих, и привел их к греху с дочерьми человеческими». Но из контекста следует, что он начальствовал над Бодрствующими и сам был Бодрствующим, и не мог принадлежать к иному классу ангелов.

54. Семьяза упоминается как глава Бодрствующих в Эфиопском Енохе 6:3, но в других случаях он играет второстепенную роль. Если Сатана и Азazel являются единым Дьяволом, то исчезают некоторые противоречия в тексте Еноха, где князем зла иногда называется Азazel, а иногда — Сатана. Соответствующие упоминания об Азazеле можно найти повсюду в Эфиопском Енохе, о Сатане же говорится с 37 по 71 первую главы, а этот раздел был, вероятно, написан последним. По-видимому, поздний автор предпочел имя «Сатана», которое приобрело популярность в первом веке нашей эры, имени «Азazel», использовавшемуся ранее в Книге Ноя в Эфиопском Енохе.

55. Эфиоп. Ен. 9:6; 10:8.

56. Эфиоп. Ен. 10:4; 12; 21; 55:3–56:8; 64:1–2; 67:4–7; 88.

57. Книги Адама и Евы были включены в Апокалипсис Моисея и сохранились в латинской и славянской версиях. Они написаны до 70 года н.э. еврейским автором, хотя в них содержатся некоторые более поздние христианские интерполяции. Впоследствии способность Дьявола принимать облик прекрасного ангела теологи объясняли его ангельской природой. Ангелы бестелесны или имеют духовные тела, поэтому для общения с людьми они могут принимать любую форму по своему усмотрению. Поскольку они могут изменять свой видимый облик, Сатана и злые духи используют эту способность для обмана, принимая привлекательный или смиренный вид, или любую форму, какую пожелают. С исторической точки зрения, представление о сияющем теле Дьявола отчасти является результатом его ассимиляции с уже сформировавшимися образами Люцифера и Сатаны. Способность Дьявола изменять свой облик впоследствии повлияла на развитие фольклорных представлений о том, что ведьмы также могут принимать иную форму. В другом месте из Апокалипсиса Моисея (15–23) Еву искушает змей, но при этом сам змей оказывается лишь орудием Сатаны, который, в виде сияющего ангела, подговаривает змея разрушить счастье первых людей. В этой версии на первый план выдвигается сексуальный аспект грехопадения, которому прежде не придавалось особого значения: змей «излил на тот плод яд своей похотливости, в которой корень и источник всякого греха».

58. Латинская версия, 11.

59. Вопрос о том, в каком отношении Адам мог быть более подобен Богу, чем ангелы, продолжал беспокоить теологов в течении многих веков. См. Charles Trinkaus // *In our Image and Likness*. Chicago, 1970.

60. Здесь нечто большее, чем обычный для мифа конфликт между старшим и младшим братом, в котором старший, долго и усердно трудившийся, чтобы угодить отцу, обижен и разгневан тем, что отец отдает предпочтение младшему сыну. Заметим, что Коран следует этой версии мифа, поскольку Иблис также отпал из-за зависти к Адаму.

61. Слова о звездах небесных свидетельствуют о том, что Сатана по-прежнему ассоциируется с мифом о Люцифере.

62. Заметим, что падшие ангелы изгнаны *на* землю, а не под нее. Это характерно для апокалиптической литературы: падшие ангелы отбывают наказание в *этом* мире, лишь в конце времен они будут закованы под землей.

63. Латинская версия, 12—17.

64. О Велиале см. Test. Jud. 25:3; Test. Iss. 7:7.

65. Test. Sim. 5:3; Test. Gad. 4:7; Test. Dan. 3:6; 5:3.

66. Test. Ben. 7:2.

67. 67, 211 Test. Reub. 4:11; Test. Jos. 7:4; Test. Ash. 1:8.

68. Test. Iss. 6:1; Test. Zeb. 9:8. Этот мотив имел очень важное значение для христианской теологии.

69. Test. Lev. 19:1; Test. Naph. 2:6; 3:1; Test. Jos. 20:2; Test. Dan. 6:—4.

70. Test. Dan. 6:1—7.

71. Test. Lev. 18:12.

72. Test. Ash. 6:4.

73. Речение Моисея, 10:1. См. также Сивилины ора-

кулы; Свидетельство Исаии, Деяния Авраама, Еврейский Апокалипсис Баруха (2 Барух); «Цадокитский фрагмент».

74. Греческий Апокалипсис Баруха (III Барух), 4:17.

75. Herbert G. May. *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of Two Spirits and in Old Testament Imagery* // *Journal of Biblical Literature*. 1963. № 82, pp. 1–14.

76. Общий Устав, 3, Vermes, *Dead Sea Scrolls*, pp. 75–76

77. Общий Устав, 11 (Vermes, p. 93).

78. Vermes, p. 48.

79. Vermes, p. 47. О Сатане, лидере воинства тьмы, см. Военный Устав 4, 11, 13 (Vermes, pp. 128, 138, 140–141).

80. Дамасский документ, 4 (Vermes, pp. 100–101).

81. Устав общины, 1–3 (Vermes, pp. 73–76).

82. Устав Общины, 3 (Vermes, p. 76). Курсив автора.

83. Военный Устав, 13 (Vermes, p. 141). См. также Военный Устав, 4 (Vermes, p. 128) и 11 (Vermes, p. 138).

84. Дамасский документ, 2; 8 (Vermes, pp. 98; 105).

85. Vermes, p. 48; 105.

86. Многие элементы древнееврейской демонологии были заимствованы из вавилонских и ханаанейских мифов; возможно также некоторое иранское влияние. Древнееврейское *shed* Септуагинта переводит как *δαίμονιον*, сознательно избегая *δαίμων*, который имеет некоторые позитивные ассоциации, выбирая термин с деструктивными коннотациями. Латинский и английский термин *demon* сохраняет исключительно негативное значение. См. Gaster, *Myth*, pp. 574–576; 764.

87. Термин *se'irim* (Лев. 16:1–23; 17:7; 2 Пар. 11:15; Ис. 13:21; 34:14) произведен от древнеевр. *sa'ir* «косматый» или «козлиный». См. Kluger, pp. 43–44.

88. Лилит упоминается в Ис. 34:14. Ее имя производно непосредственно от вавилонского «Лилиту», типо-

логически она близка с греческими Ламией и Эмпусой. См. Gershom Scholem. *Lilith // Encyclopedia Judaica*. 2. 145—249. См. также Harry Torczyner. A Hebrew Incantation against Night-Demons from Biblical Times, *Journal of Near Eastern Studies*. 1947. № 6, pp. 18—29. Об угаритских прообразах этих женских ночных демонов см. Theodore H. Gaster, «A Canaanite Magical Text», *Orientalia*, N. S., 1942, № 11, pp. 41—79.

89. Тов. 3:7—9; 6:14—19; 8:2—3. Здесь этот демон убивает семерых мужей персидской женщины.

90. Например, 'alukah (Прит. 30:15) и shedim (Втор. 32:17; Пс. 105:37—38).

91. Ис. 5:14.

92. Сир. 25:24; ср. также III Баруха 4:8; 9:7.

93. О Левиафане см. Иов. 3:8; Пс. 73:12—17; Ис. 27:1; 51:10; Эфиоп. Ен. 60:7; 4 Ездры (Апокалипсис Ездры) 6:49. См. Gaster, *Myth*, p. 577, Kluger, pp. 43—44, Cyrus H. Gordon «Leviathan: Symbol of Evil» (Alexandr Altmann, ed. *Biblical Motifs: Origin and Transformations*. Cambridge, Mass., 1966, pp. 1—9). О противодействии Яхве морской стихии: Пс. 73:13—14; 88:9—10; 92; Иов. 7:12; 26:12—13. О Бегемоте см. Иов. 40:15; Эфиоп. Ен. 60:8; 4 Ездры 6:49. Это слово могло иметь египетское происхождение, первоначальное его значение — «водяной буйвол». См. Kluger, pp. 43—44. Другое чудовище, Раав, упоминается в Ис. 51:9; Иов. 9:13; 26:12—13; Пс. 88:10. В раввинической литературе существуют различные интерпретации всех этих чудовищ. Г. Р. Драйвер (*Mythical Monsters in the Old Testament // Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*. Rome, 1956, I, pp. 234—249) считает, что Левиафан и Бегемот были вымышленными чудовищами, не имеющими никакого отношения к реальным животным. См.

также A. Caquot, *Sur quelques démons de l'Ancien Testamen: Reshep, Qeteb, Deber*// *Se miotica*. 1956. № 6, pp. 53—68.

94. К духам мертвых обращались, чтобы узнать будущее. Дар пророчества был двойственным: человеком мог овладеть злой дух или Господь, как, например, когда Саул посылал слуг взять Давида, на них сошел Дух Божий и заставил пророчествовать (1 Цар. 19:20—24).

95. Kluger, p. 51. Азazel: Лев. 16:8—26. Эфиоп. Ен. 6:7; 8:1; 9:6. Подробный анализ символики добра и зла в Ветхом и Новом Заветах проводит Otto Böcher (*Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*. Stuttgart, 1970). Вода символизирует жизнь, но может также ассоциироваться с разрушительными силами (Левиафан; всемирный потоп). Кровь может означать и жизнь, и смерть (Лев. 3:17 и 7:9). Воздух является символом человеческого или Божественного духа (*ruach*), но он может ассоциироваться также с разрушительным вихрем (Иов. 1:19). В апокалиптической литературе в воздухе обитают падшие ангелы. Огонь также может быть орудием Божественного гнева (Наум. 1:2—3; Иер. 7:20) Гора часто считается местом явления Господа или злого божества (3 Цар. 12:31; 4 цар. 21:3). Пустыня обычно представляется страшным местом, но была также местом явления Господа, когда он вел народ Израиля через Синай к земле обетованной. Ночь часто оказывается временем демонических сил (Иов. 4:13—15), поэтому в апокалиптической и кумранской литературе тьма становится главным символом зла (Эфиоп. Ен. 108:11—12). Черный цвет (в отличие от тьмы) в Ветхом Завете и в апокалиптической литературе не ассоциируется со злом. Три основных цвета древнего Ближнего Востока (красный, черный и белый) имеют скорее двойственное значение. Даже там, где символике цвета придается важ-

ное значение, например, в Книге Еноха, ни черный, ни красный цвет не имеют тех негативных коннотаций, которые характерны для христианской иконографии (см. Эфиоп. Ен. 85). Символами зла считались некоторые животные: телец, лев, волк, козел, лягушка и змей. (Исх. 8). Телец: Пс. 21:13; 67:30; лев: Пс. 21:14—22; Иер. 5:6; волк: Иер. 5:6; Сирах. 13:21; козел: ассоциируется с *сеиримом* и с апокалиптическим зверем (Дан. 8; Исх. 8). Хотя змей, по аналогии с драконом, мог быть отождествлен с Левиафаном, с бездной и Хаосом, традиция весьма преувеличивает роль змея в истории с изгнанием Адама и Евы из Эдема. В апокалиптической литературе Сатана просто использует змея для своих целей; иногда змей и Дьявол отождествляются. Но этого нет в первоначальном варианте истории грехопадения людей (Быт. 3). Точное значение и функции змея в этом предании не ясны, по-видимому, он должен был символизировать человеческое коварство и хитрость. См. Umberto Cassuto. *A Commentary on the Book Genesis*. Jerusalem, 1961—1964, I, pp. 140—142. Эпитет *'agim* «хитрость», относящийся к змею в Быт. 2—3, означает также «обнаженный».

96. Убедительные аргументы в пользу греческого влияния на религиозные представления евреев в эллинистический период приводит Т. F. Glasson (*Greek Influence in Jewish Eschatology, with special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs*. London, 1961). Сайрес Гордон рассматривает возможность ханаанского влияния, а Р. С. Клугер утверждает, что концепция обличителя заимствована из вавилонской мифологии, согласно которой у каждого человека есть личный божественный обличитель. См. Kluger, pp. 134—135.

97. См. Helmer Ringgren. *The Faith of Qumran*:

Theology of the Dead Sea Scrolls. Philadelphia, 1963, p. 78; David Russel, pp. 238—239. Ветхозаветная Книга Захарии была написана сразу после возвращения из вавилонского плена, когда Книга Иова, несомненно, уже существовала в ее нынешней форме. Образ Сатаны у Захарии и его роль противника Бога во 2 Книге Паралипоменон, возможно, испытывали влияние иранской мифологии. В Книге Товита есть еще более убедительное свидетельство такого влияния, поскольку демон Асмодей, по-видимому, является одной из форм иранского Эшма Дэвы. Но даже в этом случае остаются некоторые сомнения.

ГЛАВА VI.

1. Общепризнано, что древнейшие христианские тексты, в том виде, в котором они дошли до нас, возникли из еще более ранних устных и, возможно, письменных источников. Книги Нового Завета были написаны в период приблизительно с 50 до 100 гг. н.э. Христианские апокрифы различаются по своему происхождению и хронологии; некоторые из них возникли не позднее второго века, а некоторые были записаны не ранее пятого века.

2. Тщательное исследование Нового Завета методами исторической критики с целью нахождения исторического Иисуса считалось основной задачей библеистики последней половины XX века. Успех этой работы вызывает некоторые сомнения, учитывая серьезные разногласия между самими критиками, которых приводит в замешательство предположение о том, что истинный смысл христианства следует искать не только в его древнейших источниках. Истинный смысл христианства — это история христианства. То же самое можно сказать и о концепции Дьявола. Эти критики оказываются в весьма

странном положении, когда в результате «демифологизации» Писаний они обнаруживают некоего Иисуса, который не осознает своего божественного происхождения. Если Иисус не был Сыном Божиим, и если мы, как утверждают демифологизаторы, не многое можем узнать о нем, тогда непонятен их собственный интерес к его личности, поскольку в таком случае его учение гораздо менее важно и интересно, чем учение Павла, не говоря уже о Филоне или Плотине. В последнее время историки христианства вернулись к изучению мифа, и этот подход оказался намного более плодотворным.

3. Серьезные аргументы в пользу этого утверждения приводит Richard H. Hiers. *Satan, Demons, and the Kingdom of God* // *Scottish Journal of Theology*. 1974. № 27, pp. 35–47. См. также Morton Kelsey. *Encounter with God*. Minneapolis, 1974, pp. 242–245. Келси подсчитал, что Дьявол упоминается в Новом Завете 586 раз, при том, что о чудесах, например, говорится 604 раза, а Святой Дух упомянут 340 раз.

4. См. напр. Wallace I. Matson. *The Existence of God*. Ithaca, N.Y., 1965.

5. Этот аргумент действителен (если он вообще действителен) против христианского, но не монистического Бога, ибо, согласно монистической концепции, зло существует в самом Боге. Некоторые атеисты обращаются, хотя довольно неохотно, к проблеме монистической теодицеи, но большинство из них оказывают сомнительную услугу христианству, настаивая на христианском определении божества. Мэтсон, например, отвергает неортодоксальный теизм, считая его игрой не по правилам. Правила этой игры, по мнению Мэтсона, состоят в том, что нужно использовать такое определение Бога, которое позволило бы

Мэтсону опровергнуть его существование.

6. *Σατανᾶς*, греческая транскрипция древнееврейского *satan*, употребляется в Новом Завете 33 раза, напр. 2 Кор. 12:17 и Мат. 12:26. Но *διάβολος* также встречается 33 раза, см. Мат. 4:3 и 13:39. Его также называют *ὁ ἐχθρός*, «враг», см. Мат. 13:25; Лук. 10:19. Эти три имени встречаются в древнееврейских апокалиптических текстах. Имя *Βεελζεβούλ*, которое отсутствует в апокалиптической литературе и только один раз встречается (в менее корректной форме *Βεελζεβούβ*) в Ветхом Завете (4 Цар. 1), упоминается 6 раз, напр. Мат 10:25, Лук. 11:15. Оно происходит от хананейского «князя Баала», но, учитывая его отсутствие в древнееврейских текстах того времени, столь частое употребление этого имени в Новом Завете необъяснимо. *Βελιάρ* (2 Кор. 6:15) — это апокалиптический Велиал или Велиар. *Ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*, «князь мира сего» и аналогичные выражения, свидетельствующие о великой борьбе между двумя царствами, особенно часто употребляются в Евангелии от Иоанна (12:31; 14:30 *ὁ πειράζων*, «искуситель», встречается в Мат. 4:3 и 1 Фес. 3:5). *ὁ κατήγορος* «клеветник», см. Откр. 12:10. *ὁ πονηρός*, «лукавый», см. Мат. 13:19; 1 Иоан. 5:18, упоминается также в Иисусовой молитве: «избави нас от лукавого», (Мат. 6:13), греческий текст которой можно перевести как «избави нас от зла» или «избави нас от Злодея». Случаи употребления *ὁ πονηρός* и нейтрального *τὸ πονηρόν* Новом Завете часто не позволяют провести между ними четкое различие. *Ἄρχων τῶν δαιμονίων*, «князь демонов» (Мат. 9:34) и аналогичное выражение, *Ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵρος* (Еф. 2:2), «князь силы воздушной», свидетельствуют о его тесной связи с демонами. Марк и Павел обычно употребляют собственное имя Сатаны; дру-

гие же новозаветные авторы предпочитают использовать имя «Дьявол» или многословные выражения.

7. Эта проблема подробно обсуждается в книгах Bendt Noack. *Satanás und Sotería*. Copenhagen, 1948; и Trevor Ling. *The Significance of Satan*. London, 1961.

8. В синоптических Евангелиях элементы космического дуализма у Луки более заметны, чем у Марка или Матфея, а у Иоанна они проявляются более отчетливо, чем в любом из синоптиков.

9. 1 Кор. 1:20; 2:6—7; 3:18; Рим. 12:2; Гал. 1:4; 1 Иоан. 4:3—4; Еф. 2:2; 6:2; 2 Кор. 4:4; Иоан. 12:31; 14:30; 15:18—19; 16:11; 17:15—16. О термине *κόσμος*, см. Herman Sasse, «*κόσμος*», *Theologisches Wörterbuch*. 1938. № 3, pp. 867—896; о термине *αἰών* см. Sasse, «*αἰών*», *Theologisches Wörterbuch*. 1933. № 1, pp. 197—209. См. также переводы в *Theological Dictionary of the New Testament*/ ed. Gerhard Kettel. Gerhard Friedrich, Grand Rapids, Mich., 1964—1973.

10. Греческое *βασιλεία* буквально означает «царство». См. Мар. 3:24; Мат. 12:26—28; Лук. 11:20.

11. Рим. 8:7. Ср. Рим. 8:5—6; Иоан. 3:6; 6:63. *Сома* как нейтральный термин используется в Рим. 8:10. Тело не имеет негативного значения в 2 Кор. 12:17, 1 Кор. 15:39 и 1 Кор. 7:28, из чего следует, что человек состоит из *плоти* и *пневмы*. *Саркс* может обозначать весь человеческий мир (Рим. 1:3 сл.). Но чаще плоть имеет негативный смысл. Она может означать искушение (Гал. 6:12 сл.); может сравниваться с Ветхим Законом (Фил. 3:3 сл.), и может непосредственно ассоциироваться с грехом: Фил. 3:3; Рим. 8:13 сл.; Гал. 4:23; 5:18—19. Жизнь во плоти противопоставляется Евангелию, а распятие плоти становится началом духовной жизни (Рим. 7:5; 8:8 сл.; Гал. 5:24) В Послании

к Ефесянам (2:2–3) «плотские похоти» явно ассоциируются с «обычаем мира сего», который противоположен Царству Господа. См. также Иоан. 8:15; 6:63.

12. См. Hermann Strack, Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Munich, 1922–1969, IV, 466.

13. Ср. *locus classicus*: Иоан. 1:4–5, а также 2 Кор. 4:4 (свет vs. слепота); Деян. 26:18; Кол. 1:13; Еф. 6:12.

14. В Посланиях Павла этот термин упоминается только в 1 Тим. 4:1 и в 1 Кор. 10:20–21 (со ссылкой на Втор. 32:17).

15. 16, 237 Ling, p. 77.

16. Ср. Рим. 8:38; 1 Кор. 2:6; Мат. 9:34; 25:41; Откр. 12:10; 2 Пет. 2:4; и особенно Мат. 12:28.

17. Иоан. 6:70–71; 8:44; 13:2, 27; 1 Иоан. 3:12.

18. Anton Fridrichsen. *The Conflict of Jesus with Unclean Spirits* // *Theology*. 1931. № 22, pp. 127. Фридрихсен полагает также (p. 47), что в трудном для понимания стихе Евангелия от Матфея, где сказано, что употребляющие усилие восхищают Царство Небесное, слово *βιασταί* «насильники» следует относить не к человеческим, а к духовным силам, то есть *βιασταί* — это Сатана и его демоны. Об изгнании Христом демонов силой Святого Духа см. Мат. 12:28 и Лук. 11:20.

19. Иоан. 8:44; Деян. 13:10; 2 Фес. 2:3–9; Отк. 2:9; 3:9; 1 Иоан. 3:8; 3:12.

20. Мат. 16:23; Мар. 8:33; Лук. 22:31; ср. Мат. 4:10, где Иисус говорит те же слова самому Сатане.

21. Henry Ansgar Kelly. *The Devil in the Desert* // *Catholic Biblical Quarterly*. 1964. № 26, pp. 218.

22. Лук. 22:3; ср. Иоан. 6:70; 13:12; 27.

23. Иоан. 6:64 Эта ирония никогда не эксплициро-

валась в христианской традиции, которая отвергает предположение о том, что Иуда был избран, и приписывает его грех его собственной свободной воле. И все же следует учесть такую возможность.

24. Искушитель: 1 Фес. 3:5; Деян. 5:3; 1 Кор. 7:5; Мар. 4:15; 1 Тим. 5:15; 2 Тим. 2:26; 1 Пет. 5:8; искушитель Христа: Мат. 4:1–11; Мар. 1:13; Лук. 4:1–3; лжец: Иоан. 8:44, подразумевается также в 2 Кор. 2:11 и 2 Тим. 2:26; человекоубийца Иоан. 8:44 (возможно, здесь есть ссылка на Каина, который в последующей традиции становится демонической фигурой); причина смерти (ср. Прем. 2:24 и раввинистическую традицию): Евр. 2:14; источник идолослужения и колдовства: Деян. 13:10; 1 Кор. 10:20; причиняет людям физический вред: Лук. 13:11–16; 2 Кор. 12:7; препятствует и удерживает: 1 Фес. 2:18.

25. Откр. 12:10; 1 Кор. 5:5; 1 Тим. 1:20.

26. См. G. B. Caird. *Principalities and Powers*. Oxford, 1956, pp. 36–44. Тревор Линг (Ling, p. 41) утверждает, что «предание сатане» в 1 Кор. 5:5 следует понимать как изгнание из христианской общины. Если мир вне христианства подвластен Дьяволу, то из общины означает подчинение человека этой власти.

27. Montague Rhodes James. *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1924, pp. 117–146. Заметим, что английское «hell» (ад) — это германское слово, близкое по значению к преисподней; тевтонские и другие средневековые концепты не следует переносить на период раннего христианства. Γέεννα упоминается в Новом Завете двенадцать раз, ἄδης — десять; имя Тартара, по-видимому, подразумевается в странном стихе Второго Послания Петра (2:4) и в Мат. 25:41, где говорится о вечном огне, уготованном падшим ангелам. О традиции истолкования сошествия Христа

в ад, см. Joseph Kroll. *Gott und Hölle*. Leipzig, 1932.

28. Лук. 10:18; Мат. 12:28; 25:41; Иоан. 12:31; 16:11; 2 Пет. 2:4; Отк. 9:3—1; 12:7—9; 20. Духи в темнице (1 Пет. 3:19) — падшие ангелы.

29. Именно двадцатая глава Откровения Иоанна послужила основой всех христианских мечтаний о тысячелетнем царстве. Христианский миллениарианизм отражает изменение в поздней еврейской мессианской мысли. Приблизительно до 150 года до н.э. евреи верили, что Мессия введет их в царство вечного блаженства на земле, и во времена Иисуса все еще существовали следы этих верований. Но после тех ужасных событий, которые произошли после 150 года, евреи пришли к выводу, что мир слишком жесток, чтобы здесь царствовал Мессия, и что этот мир должен быть очищен в течение некоторого времени, прежде чем будет основано его царство. О том, что время очищения будет продолжаться тысячу лет, впервые сообщается в Славянском Енохе, который датируется приблизительно 50 годом н.э. Об адском пламени и сере см. 1 Еноха; Завет Иуды, 25:3; Сивиллины Оракулы, 3:73.

30. См. Joseph Ernst. *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*. Regensburg, 1967; и Bédard Rigaux. *L'Antéchrist*. Gembloux, 1932. В этих работах дана критическая оценка высказанного Р. Г. Чарльзом предположения о том, что в Антихристе сочетаются образы Велиара, Нерона Воскресшего и лжепророка. Возможно, его ассоциация с Калигулой подразумевается во Втором Послании к Фессалоникийцам (2:1—4), где Антихрист восседает в храме и выдает себя за Бога. Калигула приказал воздвигнуть собственную статую в Храме, и, хотя его убили раньше, чем этот приказ был исполнен, со-

хранилась память о задуманном им богохульстве.

31. Ср. Иоан. 3:8; 40—41; Пс. 74:14; 104:26; Ис. 27:1; Эф. Ен. 60:7—9.

32. 1 Пет. 5:8; Отк. 12:9.

33. Об ассоциации Христа со львом см. Отк. 5:5. Этот образ с большим успехом использовал К. С. Льюис в своих «Хрониках Нарнии»; такая ассоциация могла быть использована без всякой двусмысленности, поскольку метафора «Дьявол — рычащий лев» не стала доминирующей в христианской традиции. Христианские апокрифы ассоциируют Дьявола с некоторыми животными, например, с волком и собакой (см. James. *Apocryphal New Testament*, pp. 35, 36, 82), вероятно, это обусловлено исчезновением различия между Дьяволом и демонами.

34. Ср. 2 Кор. 11:3; Отк. 12; 13:2. В христианских апокрифах змей играет более заметную роль, см. James, *Apocryphal New Testament*, pp. 44, 80—82.

35. Еф. 2:2: «князь, господствующий в воздухе».

36. Одно из многих мест, где подчеркивается благая сущность воды: Иоан. 3:5. Об ассоциации воды со злом см. Отк. 12:15—16; 13:1; 17:1. Одним из прообразов Великой Блудницы, сидящей на водах (Отк. 17:1), конечно, были ближневосточные богини плодородия.

37. Ср. Отк. 6:4; 17:3—4.

38. Иоан. 1:4—9; Деян. 26:18; Отк. 22:5.

39. Об ассоциации красного (или багряного) цвета с добром см. Мар. 15:17.

40. Об апокрифах см. James, pp. 22; 55; 323; 345; 451; 468. Уже в Послании Варнавы, написанном не позднее 120 года н.э., Дьявол описан как *ὁ μέλας*, черный, а во времена Апостольской Истории Авдея и Деяний Филиппа он изображался совершенно черным, крылатым и

пахнувшим дымом. См. также раннехристианский трактат «Пастырь Ерма».

41. Я сожалею, что превосходная статья Роя Йетса появилась слишком поздно, чтобы я мог ей воспользоваться: Roy Yates, *Jesus and the Demonic in the Synoptic Gospels*, *Irish Theological Quarterly*, 1977. № 44, pp. 39–57.

ГЛАВА VII

1. Размышления X, 21.

БИБЛИОГРАФИЯ

Abrahamsson, Hans. *The Origin of Death: Studies in the African Mythology*. Uppsala, 1951.

Adkins, Arthur W. H. Homeric Gods and the Values of Homeric Society. *Journal of Hellenic Studies*, 1972. № 92, 1–19.

Ahern, M. B. *The Problem of Evil*. London, 1971.

Aldright, William F. *Yahweh and the Gods of Canaan*. London, 1968.

Anthes, Rudolf. *Mythology in Ancient Egypt // Mythologies of the Ancient World*/ Ed. Samuel Noah Kramer. New York, 1961.

Arendt, Hannah. *On Violence*. New York, 1970.

Armstrong, Arthur H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*. Cambridge, 1940.

Armstrong, Arthur H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1967.

Bamberger, Bernard J. *Fallen Angels*. Philadelphia, 1952.

Barton, George A. The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-Canonical Apocalyptic Literature to 100 A. D. *Journal of Biblical Literature*, 1911–1912, № 30–31, pp. 16–157.

Baumbach, Günther. Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien. Berlin, 1963.

Berends, William. The Biblical Criteria for Demon-Possession. Westminster Theological Journal, 1975, № 37, 342—365.

Becker, Ernest. The Structure of Evil. New York, 1968.

Bellah, Robert. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. New York, 1970.

Berger, Peter, and Thomas Luckman. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. New York, 1966.

Bianchi, Ugo. Dualistic Aspects of Thracian Religion. History of Religions, 1970, № 10, pp. 228—233.

Bianchi, Ugo. Il dualismo come categoria storico-religiosa. Rivista di storia e letteratura religiosa, 1973, № 9, pp. 3—16.

Bianchi, Ugo. Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico. Rome, 1958.

Billicsich, Friedrich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. Vol. I. Von Platon bis Thomas von Aquino. 2d ed. Vienna, 1955.

Böcher, Otto. Dämonenfurcht und Dämonenabwehr: ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe. Stuttgart, 1970.

Böcher, Otto. Der Johannische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums. Gütersloh, 1965.

Böcher, Otto. Das neue Testament und die dämonischen Mächte. Stuttgart, 1972.

Bonnet, Hans. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 1952.

Borsodi, Ralph. The Definition of Definition: A New Linguistic Approach to the Integration of Knowledge. Boston, 1967.

Bosch, Frederik D. R. *The Golden Germ: An Introduction to Indian Symbolism*. The Hague, 1960.

Boyd, James W. *Satan and Māra: Christian and Buddhist Symbols of Evil*. Leiden, 1975.

Brandon, Samuel G. F. *Creation Legends of the Ancient Near East*. London, 1963.

Brandon, Samuel G. F. *The Judgement of the Dead: An Historical and Comparative Study*. London, 1967.

Brandon, Samuel G. F. «The Personification of Death in Some Ancient Religions.» *Bulletin of the John Rylands Library*, 1961, № 43, pp. 317–335.

Brandon, Samuel G. F. *Religion in Ancient History*. New York, 1969.

Brock-Utne, Albert. *Der Feind: die alttestamentliche Satansgestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des nahen Orients*. *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*. 1935, № 28, 219–227.

Bruno de Jésus-Marie, ed. *Satan*. New York, 1962.

Campbell, Joseph. *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York, 1962.

Campbell, Joseph. *The Masks of God: Oriental Mythology*. New York, 1962.

Campbell, Joseph. *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York, 1959.

Campbell, Joseph. *The Mythic Image*. Princeton, 1975.

Caquot, André. *Anges et démons en Israël. // Génies, anges et démons*. Paris, 1971.

Carcopino, Jérôme. *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. Paris, 1926.

Cassuto, Umberto. *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*. Jerusalem, 1951.

Cave, Charles H. «The Obedience of Unclean Spirits.» *New Testament Studies*, 1964–1965, № 11, pp. 93–97.

Cavendish, Richard. *The Powers of Evil*. New York, 1975.

Charles, Robert H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. 2 vols. Oxford, 1913.

Charles, Robert H. *Eschatology*. 2d ed. by George Wesley Buchanan. New York, 1963.

Charles, Robert H. *Religious Development between the Old and New Testaments*. London, 1914.

Cherniss, Harold. *Sources of Evil According to Plato*. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1954. № 98, 23–30.

Chilcott, C. M. «The Platonic Theory of Evil.» *Classical Quarterly*, 1923, № 17, pp. 27–31.

Christensen, A. *Essai sur la démonologie iranienne*. Copenhagen, 1941.

Corvez, Maurice. *Les Structuralistes, les linguistes*. Paris, 1969.

Costello, Edward B. Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil?. *International Philosophical Quarterly*, 1967, № 7, 483–497.

Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass., 1973.

Culican, William. *Phoenician Demons*. *Journal of Near Eastern Studies*, 1976, № 35, pp. 21–24.

Dahl, Nils Alstrup. *Der erstgeborene Satans und der Vater des Teufels*. // *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*. Berlin, 1964.

Dahood, Mitchell. *Ugaritic Studies and the Bible*. *Gregorianum*, 1962, № 43, pp. 55–79.

Dam, Willem C. van. *Dämonen und Bessessene: die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*. Aschaffenburg, 1970.

Daniélou, Alain. Hindu Polytheism. New York, 1964.

De Harles, Charles. Satan et Ahriman, le démon biblique et celui de l'Avesta. Society of Biblical Archeology. Proceedings, 1887, № 9, pp. 365—373.

De Jonge, Marinus. Testamenta XII Patriarcharum, 2 vols. Leiden, 1964.

Denis, Albert Marie. Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament. Leiden, 1970.

Detienne, Marcel. «Sur la Démonologie de l'ancien pythagorisme.» Revue de l'histoire des religions, 1959, № 155, pp. 17—32.

De Vaux, Roland. Ancient Israel: Its Life and Institutions. New York, 1961.

Dexinger, Ferdinand. Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut. Wiener Beiträge zur Theologie, 13. Vienna, 1966.

Dhorme, Edouard. Les Religions de Babylonie et d'Assyrie. Paris, 1956.

Dodds, Eric R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge, 1965.

Dresden, Mark J. Mythology of Ancient Iran. // Ed. Samuel N. Kramer, Mythologies of the Ancient World. New York, 1961.

Driver, Godfrey R. «Mythical Monsters in the Old Testament.» Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida. 2 vols. Rome, 1956. I, 234—249.

Duchesne-Guillemin, Jacques, ed. The Hymns of Zarathustra. London, 1952.

Duchesne-Guillemin, Jacques. Ohrmazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquité. Paris, 1953.

Duchesne-Guillemin, Jacques. La Religion de l'Iran ancien. Paris, 1962.

Duchesne-Guillemin, Jacques. *Symbols and Values in Zoroastrianism: Their Survival and Renewal*. New York, 1966.

Dumézil, Georges. *Archaic Roman Religions*. 2 vols. Chicago, 1970.

Dussaud, René. *Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens, et des Syriens*. Paris, 1945.

Eissfeld, Otto. *The Old Testament: An Introduction, Including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and also the Works of Similar Type from Qumran*. New York, 1965.

Eitrem, Samson. *Some Notes on the Demonology in the New Testament*. 2d ed. Oslo, 1966.

Eliade, Mircea, ed. *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*. New York, 1967.

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. New York, 1963.

Eliade, Mircea. *Notes on Demonology*. *Zalmoxis*, 1938, № I, pp. 197–203.

Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. New York, 1958.

Eliade, Mircea. *The Two and the One*. London, 1963.

Erman, Adolf, ed. *The Ancient Egyptians: A Sourcebook of Their Writings*. London, 1923. 2d ed. New York, 1966. В оригинале *Die Literatur der Ägypter*. Leipzig, 1923.

Ernst, Josef. *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*. Regensburg, 1967.

Evans, John M. *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford, 1968.

Fascher, Erich. *Jesus und der Satan: Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte*. Halle/Salle, 1949.

Feine, Paul, and Johannes Behm. *Einleitung in das Neue Testament*. 14th ed. by Werner Georg Kümmel, Heidelberg, 1964. Английское издание *Introduction to the New Testament*. Nashville, 1966.

Ferguson, John. The Religions of the Roman Empire. London, 1970.

Festugière, André-Jean. Epicurus and his Gods. Oxford, 1955.

Frankfort, Henri. Ancient Egyptian Religion: An Interpretation. New York, 1948.

Frankfort, Henri. The Birth of Civilization in the Near East. London, 1951.

Frankfort, Henri. The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East. Chicago, 1946.

Frankfort, Henri. The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religion. Oxford, 1951.

Fridrichsen, Anton. The Conflict of Jesus with the Unclean Spirits. Theology, 1931. № 22, pp. 122–135.

Fromm, Erich. The Anatomy of Human Destructiveness. New York, 1973.

Fuller, Benjamin A. G. The Problem of Evil in Plotinus. Cambridge, 1912.

Girard, René. La Violence et le sacré. Paris, 1972.

Glasson, Thomas Francis. Greek Influence in Jewish Eschatology, with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs. London, 1961.

Gonda, Jan. Les Religions de l'Inde. Paris, 1972.

Goodenough, Erwin R. Introduction to Philo Judaeus. 2d ed. Oxford, 1962.

Gordis, Robert. The Book of God and Man: A Study of Job. Chicago, 1965.

Gordon, Cyrus. The Ancient Near East. 3d ed. New York, 1965.

Gordon, Cyrus. Canaanite Mythology// Mythologies of the Ancient World. Ed. Samuel Noah Kramer. New York, 1961. Pp. 183–215.

Gordon, Cyrus. *The Common Background of Greek and Hebrew Civilization*. New York, 1965. Originally published as *Before the Bible*. New York, 1962.

Gordon, Cyrus. *Ugarit and Minoan Crete: The Bearing of their Texts on the Origins of Western Culture*. New York, 1966.

Gordon, Cyrus. *Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*. Rome, 1949.

Gray, John. *The Canaanites*. London, 1964.

Gray, John. *The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*. Leiden, 1965.

Gray, John. *Near Eastern Mythology*. London, 1969.

Greeley, Andrew M. *Unsecular Man*. New York, 1972.

Greene, William. C. *Moirai: Fate, Good and Evil, in Greek Thought*. Cambridge, Mass., 1944.

Griffiths, John G. *The Conflict of Horus and Seth, from Egyptian and Classical Sources: A Study in Ancient Mythology*. Liverpool, 1960.

Gross, Julius. *Geschichte des Erbsündendogmas: ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Uebels*. 4 vols. Munich, 1960–1972.

Gruenhaner, Michael J. «The Demonology of the Old Testament.» *Catholic Biblical Quarterly*, 1944. № 6, pp. 6–27.

Güterbock, Hans. *Hittite Mythology. Mythologies of the Ancient World*. Ed. Samuel Noah Kramer. New York, 1961.

Guthrie, William K. C. *Orpheus and Greek Religion*. London, 1935.

Haag, Herbert, ed. *Teufelsglaube*. Tübingen, 1974.

Hager, Fritz-Peter. *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik*. Berne, 1963.

Harden, Donald. *The Phoenicians*. New York, 1962.

Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis: The Story of the Creation*. 2d ed. Chicago, 1951.

Helfer, James. S. *On Method in the History of Religions*. Middletown, Conn., 1968.

Hennecke, Edgar, and Wilhelm Schneemelcher. *The New Testament Apocrypha*. 2 vols. Philadelphia, 1963–1965.

Henniger, Joseph. *The Adversary of God in Primitive Religions. Satan*//Ed. Bruno de Jésus-Marie. New York, 1952.

Herter, Hans. Böse Dämonen im frühgriechisches Volksglauben. *Rheinisches Jahrbuch der Volkskunde*, 1950. № 1, pp. 112–143.

Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York, 1966.

Hiers, Richard H. Satan, Demons, and the Kingdom of God. *Scottish Journal of Theology*, 1974, № 27, pp. 35–47.

Hinnells, John R. *Persian Mythology*. London, 1973.

Hinnells, John R. Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament. *Numen*, 1969, № 16, pp. 161–185.

Hinz, Walther. *Zarathushtra*. Stuttgart, 1961.

Hollinger, David A. T. S. Kuhn's Theory of Science and its Implications for History. *American Historical Review*, 1973, № 78, pp. 370–393.

Hooke, Samuel H. *Babylonian and Assyrian Religion*. New York, 1953.

Inge, William R. *The Philosophy of Plotinus*. 3d ed. 2 vols. London, 1929.

James, Montague Rhodes, ed. *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1924.

Jeanmaire, Henri. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris, 1951.

Jensen, Søren S. *Dualism and Demonology*. Copenhagen, 1966.

Johnson, Roger N. *Aggression in Man and Animals*. Philadelphia, 1972.

Jung, Leo. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*. Philadelphia, 1926.

The Jung Institute. *Evil*. Evanston, Ill., 1967.

Kapelrud, Arvid S. *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts*. Oslo, 1969.

Kaupel, Heinrich. *Die Dämonen im Alten Testament*. Augsburg, 1930.

Kee, Howard Clark. *The Terminology of Mark's Exorcism Studies*. *New Testament Studies*, 1968, № 14, pp. 232–246.

Kelly, Henry Ansgar. *The Devil, Demonology, and Witchcraft: The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits*. 2d ed. New York, 1974.

Kelly, Henry Ansgar. *The Devil in the Desert*. *Catholic Biblical Quarterly*, 1964, № 26, pp. 190–220.

Kelly, Henry Ansgar. *Demonology and Diabolical Temptation*. *Thought*, 1965, № 40, pp. 165–194.

Kelsey, Morton. *The Mythology of Evil*. *Journal of Religion and Health*. 1974, № 13, pp. 7–18.

Kerenyi, Karoly. *The Religion of the Greeks and Romans*. New York, 1962.

Kirk, Geoffrey S. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge, 1970.

Kluger, Rivkah Schärf. *Satan in the Old Testament*. Evanston, Ill., 1967.

Kockelmans, Joseph J., ed. *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and its Interpretations*. New York, 1967.

Kramer, Samuel Noah. «Mythology of Sumer and Akkad.» *Mythologies of the Ancient World*. New York, 1961. Pp. 97–137.

— Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B. C. 2d ed. New York, 1961.

Kuhn, Harold B. «The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses.» *Journal of Biblical Literature*, 67 (1948), 217–232.

Langton, Edward. *Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development*. London, 1949.

Langton, Edward. *Good and Evil Spirits: A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development*. New York, 1942.

Langton, Edward. *Satan: A Portrait: A Study of the Character of Satan Through All the Ages*. London, 1945.

Leach, Edmund R. Lévi-Strauss. London, 1970.

Lederer, Wolfgang. *The Fear of Women*. New York, 1968.

Lefèvre, André. *Angel or Monster? // Satan*. Ed. Bruno de Jésus-Marie. New York, 1952.

Leibovici, Marcel. *Génies et démons en Babylonie. Génies anges et démons*. Paris, 1971. Pp. 85–112.

Ling, Trevor O. *Buddhism and the Mythology of Evil: A Study in Theravāda Buddhism*. London, 1962.

Ling, Trevor O. *The Significance of Satan: New Testament Demonology and its Contemporary Relevance*. London, 1961.

Lods, Adolphe. *La Chute des anges: origine et portée de cette spéculation*. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1927. № 7, pp. 295–315.

Lods, Adolphe. *Les Origines de la figure de Satan, ses fonctions à la cour céleste. Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*. 2 vols. Paris, 1939. II.

Long, J. Bruce. *Siva and Dionysos — Visions of Terror and Bliss*. *Numen*, 1971. № 19, pp. 180–209.

Lorenz, Konrad. On Aggression. New York, 1966.

Lovejoy, Arthur O. Essays in the History of Ideas. Baltimore, 1948.

Lüthi, Kurt. Gott und das Böse: eine biblisch-theologische und systematische These. Zurich, 1961.

McCasland, Selby Vernon. By the Finger of God: Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness. New York, 1951.

Macchioro, Vittorio. From Orpheus to Paul: A History of Orphism. New York, 1930.

McCloskey, H. J. God and Evil. Philosophical Quarterly, 1960, № 10, pp. 97–114.

McCloskey, H. J. The Problem of Evil. Journal of Bible and Religion, 1962, № 30, pp. 187–197.

MacCulloch, John A. The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine. Edinburgh, 1930.

Mackie, John L. «Evil and Omnipotence.» Mind, 1955. № 64, pp. 200–212.

Madden, Edward H. The Riddle of God and Evil. Current Philosophical Issues. Ed. Frederick C. Dommeyer. Springfield, Ill., 1966. Pp. 185–200.

Madden, Edward H. and Peter H. Hare. Evil and the Concept of God. Springfield, Ill., 1968.

Maier, Johann. Geister (Dämonen): Israel. Reallexikon für Antike und Christentum, 1976. № 9, 579–585.

Maranda, Pierre, and Königä Eppi. Structural Analysis of Oral Tradition. Philadelphia, 1971.

Maritain, Jacques. God and the Permission of Evil. Milwaukee, 1966.

May, Harry S. The Daimonic in Jewish History; or, the Garden of Eden Revisited. Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte, 1971, № 23, pp. 205–219.

May, Herbert G. Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery. *Journal of Biblical Literature*, 1963, № 82, pp. 1–14.

May, Rollo. *Power and Innocence: A Search for the Sources of Violence*. New York, 1972.

Meeks, Dimitri. Génies, anges, démons en Egypte. Génies, anges et démons. Paris, 1971. Pp. 17–84.

Meldrum, M. Plato and the *ἀρχὴ κακῶν*, *Journal of Hellenic Studies*, 1950, № 70, pp. 65–74.

Ménasce, P. de. A Note on the Mazdean Dualism. Satan. Ed. Bruno de Jésus-Marie. New York, 1952. Pp. 121–126.

Mendelsohn, Isaac, ed. *Religions of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics*. New York, 1955.

Mensching, Gustav. *Gut und Böse im Glauben der Völker*. 2d ed. Stuttgart, 1950.

Michl, Johann. Katalog der Engelnamen. *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1962, № 5, pp. 200–239.

Montagu, Ashley, ed. *Man and Aggression*. New York, 1968.

Moreno, Antonio. *Jung, Gods, and Modern Man*. Notre Dame, 1970.

Morenz, Siegfried. *Egyptian Religion*. Ithaca, N. Y., 1973. В оригинале *Aegyptische Religion*. Stuttgart, 1960.

Munz, Peter. *When the Golden Bough Breaks: Structuralism or Typology?* London, 1973.

Mylonas, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, 1961.

Natanson, Maurice, ed. *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*. The Hague, 1970.

Neumann, Erich. *Depth Psychology and a New Ethic*. New York, 1969.

Newman, John Henry. *Essay on the Development of Christian Doctrine*. London, 1946.

Nilsson, Martin P. *Geschichte der griechischen Religion*. 3d ed. 3 vols. Munich, 1967.

Noack, Bent. *Satanás und Soteria: Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*. Copenhagen, 1948.

Nyberg, Henrik S. *Die Religionen des alten Iran*. Osnabrück, 1966.

Obeyesekere, Gananath. *Theodicy, Sin, and Salvation in a Sociology of Buddhism. Dialectic in Practical Religion*. //Ed. E. R. Leach. Cambridge, 1968.

O'Brien, D. *Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil*. // *Downside Review*, 87 (1969), 68–110.

Oesterreich, Traugott K. *Possession, Demoniacal and Other: Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*. New York, 1930.

O'Flaherty, Wendy Doniger. *Hindu Myths*. Harmondsworth, 1975.

— *The Origin of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley, Calif., 1976.

— «The Origin of Heresy in Hindu Mythology.» *History of Religions*, 1970. № 10. 271–333.

Olson, Alan M., ed. *Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the Power of Evil*. New York, 1975.

Otto, Walter F. *Dionysos: Myth and Cult*. Bloomington, Ind., 1965.

Penelhum, Terence. *Divine Goodness and the Problem of Evil*. *Religious Studies*, 1966. № 2. 95–107.

Petit, François. *The Problem of Evil*. New York, 1959.

Pètrement, Simone. *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manichéens*. Paris, 1947.

Pètrement, Simone. *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions: introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*. Paris, 1946.

Piccoli, Giuseppe. «Etimologie e significati di voci bibliche indicanti Satana. » *Rivista di filologia classica; nuova serie*, 30 1952. № 30. 69–73.

Pike, Nelson, ed. *God and Evil: Readings on the Theological Problems of Evil*. Englewood Cliffs, N. J., 1964.

Pistorius, Philippus V. *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*. Cambridge, 1952.

Plantinga, Alvin. *The Free Will Defence*. Philosophy in America/ Ed. Max Black, Ithaca, N. Y., 1965.

Pontifex, Mark. *The Question of Evil. Prospect for Metaphysics*/ Ed. Ian Ramsey. London, 1961.

Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 2d ed. Princeton, 1955.

Propp, Vladimir. *Morphology of the Folk Tale*. 2d ed. Austin, Tex., 1968. В оригинале Пропп В. Я. Морфология сказки. Л., 1928.

Puccetti, Roland. *The Loving God — Some Observations on John Hick's Evil and the God of Love*. Religious Studies, 1967. № 2. 255–268.

Radin, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. London, 1955. // Пол Радин. Трикстер: исследование мифов североамериканских индейцев. СПб, 1999.

Raphaël, F. *Conditionnements socio-politiques et socio-psychologiques du Satanisme*. *Revue des sciences religieuses*, 1976. № 50. 112–156.

Reicke, Bo. *The Disobedient Spirits and Christian Baptism: A Study of I Pet. 3:19 and its Context*. Copenhagen, 1946.

Richman, Robert J. *The Argument from Evil*. Religious Studies. 1968. № 4. 203–211.

Ricoeur, Paul. The Symbolism of Evil. New York, 1967.

Ringgren, Helmer. Religious of the Ancient Near East. Philadelphia, 1973.

Roskoff, Gustav. Geschichte des Teufels. 2 vols. Leipzig, 1869.

Rossi, Ino. The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective. New York, 1974.

Russell, David S. The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 B. C.—A. D. 100. Philadelphia, 1964.

Sanford, Nevitt, and Craig Comstock. Sanctions for Evil. San Francisco, 1971.

Scheepers, Johannes H. Die Gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament. Kampen, 1960.

Scheffczyk, Leo. Christlicher Glaube und Dämonenlehre. Zur Bedeutung des Dokuments der 'Kongregation für die Glaubenslehre' von Juni 1975. Münchener Theologische Zeitschrift, 1975. № 26. .

Schipper, Kristofer. Démonologie chinoise. Génies, anges et démons. Paris, 1971.

Schlier, Heinrich. Principalities and Powers in the New Testament. New York, 1961.

Schmid, Josef. Der Antichrist und die hemmende Macht (2 Thess. 2:1—12). Theologische Quartalschrift//1949. № 129.

Schmidt, Karl Ludwig. «Lucifer als gefallene Engelmacht.» Theologische Zeitschrift, 1951. № 7.

Schutz, Alfred. The Phenomenology of the Social World. Evanston, Ill., 1967.

Sesemann, Wilhelm. Die Ethik Platos und das Problem des Bösen.//Festschrift Hermann Cohen. Berlin, 1972.

Shaked, Shaul. Some Notes on Ahriman, the Evil Spirit, and his Creation. Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem. Jerusalem, 1967.

Shiner, Larry. A Phenomenological Approach to Historical Knowledge. History and Theory, 1969. № 8.

Simpson, William K., et. al. The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry. New Haven, 1972.

Soelle, Dorothy. Suffering. Philadelphia, 1976.

Sontag, Frederick. The God of Evil: An Argument from the Existence of the Devil. New York, 1970.

Soury, Guy. La Démonologie de Plutarque. Paris, 1942.

Spiro, Melford. Buddhism and Society. New York, 1972.

Stählin, Wilhelm. Die Gestalt des Antichrists und das Katechon. Festschrift J. Lortz, 2 vols. Baden-Baden, 1958. Vol. II.

Staide, John Raphael. Psyche and Society: Freud, Jung and Lévi-Strauss from Depth Psychology to Depth Sociology. Theory and Society, 1976. № 3.

Stemberger, Günter. La Symbolique du bien et du mal selon S. Jean. Paris, 1970.

Storr, Anthony. Human Destructiveness, New York, 1972.

Strack, Hermann, and Paul Billerbeck. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 4 vols. Munich, 1922–1969.

Taylor, Richard. Good and Evil: A New Direction. New York, 1970.

Thornton, Timothy C. G. Satan: God's Agent for Punishing. Expository Times. 1972. № 83.

Torczyner, Harry. The Book of Job: A New Commentary. Jerusalem, 1957.

Torczyner, Harry. A Hebrew Incantation against Night-Demons from Biblical Times. Journal of Near Eastern Studies, 1947. № 6.

Vaillant, André. Le Livre des secrets d'Hénoch: texte slave et traduction française. Paris, 1952.

Van der Meulen, R. J. Veraktualisering van de Antichrist. *Arcana Revelata: Festschrift W. Grosheid*. Kampen, 1951.

Vandier, Jacques. *La Religion égyptienne*. 2d ed. Paris, 1949.

Varenne, Jean. *Anges, démons et génies dans l'Inde. Génies, anges et démons*. Paris, 1971.

Verde, Felice M., O. P. «Il Problema del male da Proclo ad Avicenna.» *Sapienza*, II (1948), 390—408.

Verde, Felice M., O. P. «Il Problema del male da Plutarco a S. Agostino.» *Sapienza*, II 1958.

Vermaseren, Maarten J. *Mithras, the Secret God*. London, 1963.

Vermes, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. 2d ed. Harmondsworth, 1970.

Von Perersdorff, Egon. *Dæmonologie*. 2 vols. Munich, 1956—1957.

Wainwright, William J. *The Presence of Evil and the Falsification of Theistic Assertions*. *Religious Studies*, 1968. № 4.

Wallace, Howard. «Leviathan and the Beast in Revelations.» *Biblical Archaeologist*, 1948. № 2.

Watts, Alan W. *The Two Hands of God: The Myths of Polarity*. New York, 1963.

Wheelwright, Philip. *The Burning Fountain*. Bloomington, Ind., 1954.

Widengren, Geo. *The Great Vohu Manah and the Apostle of God: Studies in Iranian and Manichaean Religions*. Uppsala, 1945.

Widengren, Geo. *Die Religionen Irans*. Stuttgart, 1965.

Willetts, Ronald F. *Cretan Cults and Festivals*. New York, 1962.

Williams, R. J. *Theodicy in the Ancient Near East.*// *Canadian Journal of Theology*, 1956. № 2.

Wilson, John A. The Burden of Egypt: An Interpretation of Ancient Egyptian Culture. Chicago, 1951. 2d ed. опубликовано как The Culture of Ancient Egypt. New York, 1956.

Winston, David. The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence. // History of Religions, 1965–1966. № 5.

Wolfson, Harry A. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. 2 vols. Cambridge, Mass., 1947.

Woods, Richard. The Devil. Chicago, 1974.

Zaehner, Robert C. Concordant Discord: The Interdependence of Faiths. Oxford, 1970.

Zaehner, Robert C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London, 1961.

Zaehner, Robert C. Hinduism. Oxford, 1962.

Zaehner, Robert C. The Teaching of the Magi. New York, 1956.

Zaehner, Robert C. Zurvan, a Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955.

Zandee, Jan. Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions. Leiden, 1960.

Zeigler, Matthäus. Engel und Dämon im Lichte der Bibel: mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums. Zurich, 1957.

УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ

агрессия:

деструктивная 34, 38

позитивная 34

беспорядочность зла 256

божественный континуум
91, 99

взаимодействие события и
структуры 57

внешнее событие 57

грех:

воздержание от греха
220

ответственность за грех
226, 259

первородный грех 42,
133, 134, 215, 219, 226,
244, 260, 264, 265

попустительство греху
226, 240, 265

наказание за грехи 229

деструктивность 38, 39, 86,
95, 114, 119, 131, 132, 139,
144, 216, 232, 263

добро и зло:

естественная двой-
ственность добра и зла 40,
70, 142, 239

конфликт между добром
и злом 259, 261

космическое добро и
зло 243

нравственное представ-
ление о добре и зле
156, 220, 242

общечеловеческие
нормы добра и зла 156,
255

трансцендентальное
добро и зло 119
духовное начало зла 203

Дьявол:

как враг царства
Божьего 263, 294
как глава сонма демо-
нов 262, 294
как двойник Христа
253, 263
как злая сторона
божества 211, 294
как Князь падших
ангелов 249, 294
как начало зла 44, 203,
242, 262, 265, 267
как отец лжи 240, 280,
283
как падший ангел 262
как персонификация
зла 23, 43, 45, 55, 294,
297
как правитель ада 274
как тень Бога 211, 288

единое божественное
начало 67, 70, 91

Зло:

абсолютное 31, 43, 120,
198, 216
видимое 42
групповое (или обще-
ственное) 35

естественное 31, 32, 255,
259, 260, 264, 283, 288
индивидуальное 26, 35
интегрированное 41
космическое 28
мировое 68
моральное 201, 268, 269
нравственное 31, 32, 173,
255, 264, 283, 288
объективное 31

онтологическое 173

злодейство 34, 42, 44, 119,
154, 273

индивидуальное восприя-
тие единичного события
56

историческая истина 46,
208

историческое понимание
48, 50

историческое свидетель-
ство 19

историческое событие 47,
48

история концептов 54, 55,
63, 65, 297

категориальное определе-
ние зла 25:

абсолютное начало зла
43, 118, 263

генетические корни зла
34

- общая формула зла 57
экзистенциальное
восприятие зла 23, 25,
26, 31, 55, 285
- конstellация формулиро-
вок зла 58, 59
- концепт: 19, 25, 51, 58, 63,
67, 167, 64, 208, 263, 286
- абстрактный концепт
54
- исчезнувшие концепты
63
- конкретный концепт 54
- концепт благого Госпо-
да 119, 261
- концепт Бога 255
- концепт Дьявола 51, 52,
54, 56, 62, 65, 67, 170,
177, 184, 197, 200, 202,
204, 205, 207, 209, 211,
221, 230, 235, 240, 242,
243, 245, 253, 261, 262,
294, 295, 296
- концепт злых демонов
204
- концепт Святого Духа
59
- концепт страха 28
- мифологический кон-
цепт 63, 70
- периферийный концепт
254
- культурная диффузия 67,
141
- манифестация:
бога света 140
Единого Бога 41, 42, 91,
124, 125, 144, 201
естественных деструк-
тивных сил 56, 86
охраняющих сил боже-
ственной природы 224
четыре манифестации
жизни 131
- метод истории концептов
46, 50, 55, 297
- мстительная природа
Божества 101
- направление движения
концепта в рамках tradi-
ции 51, 60
- насилие:
ментальное или духов-
ное 25, 30, 37, 40, 42, 44,
64, 65, 91, 100, 125, 144,
154, 187, 215, 220
физическое 25
- некрофилия 39
- непостижимость боже-
ственной природы 236
- нравственность истории 50
- общие концепции зла:
зло как недостаток
знания о добре 170, 176

- зло как отсутствие добра 41, 172, 174, 192, 195, 238, 239, 254
- зло как представление человеческого ума 170
- зло как разрушение 31, 127
- зло как результат вырождения людей 158
- зло как слабость 170
- зло как следствие человеческого выбора 41, 215, 260
- зло как случайная иррациональность мира 176
- зло как стремление к богатству и славе 170
- определение Дьявола 118
- происхождение зла:
 - аргументы гуманистической психологии 37
 - бихевиористский аргумент происхождения зла (“аргумент от воспитания”) 35, 36, 38
 - генетический аргумент происхождения зла (“аргумент от природы”) 34, 35, 36, 38
- Определение Дьявола:
 - объективное 55
 - историческое 55
 - персонификация:
 - времени 134
 - греха 134, 142
 - деструктивных сил божества 134, 204, 232
 - единичных бедствий 247
 - зла 17, 18, 23, 42, 43, 56, 57, 58, 89, 116, 118, 169, 186, 199, 208, 286, 289, 294
 - злых побуждений в самом человеке 210
 - лжи 123, 136
 - тени Господа (темной стороны божественной природы) 232, 235
- понимание индивидуально-го 46, 48
- принцип зла 89, 91, 221
- роль дьявола:
 - источник зла 18, 44, 221, 224, 225, 267
 - начало зла 44, 77, 86, 197, 199, 267, 297
 - сущность зла 44, 221
- сацизм 39
- сверхъестественные силы зла 248
- свобода воли 42, 176, 190, 200, 216, 259, 265, 288, 293

структура мысли (система истины) 46, 47, 55

теодицеи:

 мифологические 68, 69

 теологические 68

теодицея: 103, 118, 130, 155,
157, 163, 169, 202, 215, 234,
238, 246, 250, 251, 252, 257,
283

 апокалиптическая 238,
 250

 древнееврейская 234

 дуалистическая 119

 кумранских текстов
 246

 монистическая 202

 рациональная 288

 удовлетворительная 251,
 252

 христианская 254, 260,
 261, 262

 эксприцитная 288

трансцендентность истории
48

универсальные структуры
человеческого мышления
57, 67

центр традиции 60, 62

этическая амбивалентность
богов 146

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- агония 28
ад 78, 109, 139, 141, 275, 276, 292
ангел Господа 243
«ангел сатаны» 243
Ангел Тьмы 244, 245, 246
ангелы 124, 131, 190, 204, 226, 227
ангелы отмщения 224
Антихрист 277, 278
Апокалипсис греческий
Баруха 244
архангелы 224
архетип тени (тень) 119, 166
асуры 71, 123, 124
атрибут Дьявола 186, 200, 248, 279
«безжизненная богиня» 153
благое божество 118, 287
благый бог 254, 261, 263, 264, 265, 268
благый дух 126, 190, 200, 204
бог бури 86, 114, 289
«Бог» и «бог», «Божество» 43, 67, 68, 69, 70, 72, 91, 117, 144, 190, 215, 252, 254
бог света 71
бог смерти 77, 78, 134
боги-двойники, божественные близнецы 72, 75, 97, 99, 113, 125, 126, 129, 133, 251

- бог-целитель 107
божество-покровитель 110
буддизм 41, 89
«Бундахишн» 125
ведьма 76, 77
ведьмовская практика 167, 206, 226
век Господа 246
век Сатаны 245, 246
великаны 71
вера в Дьявола 42, 297, 298
Ветхий Завет 207, 208, 210, 211, 215, 222, 230, 236, 238, 249, 251, 265
Владыка подземного мира 77, 78, 148, 152
власть Дьявола 263, 265, 268, 283, 284, 292
война богов 70, 130, 131, 160
воскресение 77, 141, 184, 275
время 131, 134, 208, 268, 269
всемирный потоп 158, 215
Высшее Божество 70, 71, 110
героический образ Дьявола 163, 248, 253
«глаза смерти» 109
грехопадение 89, 93, 101, 133, 215, 219, 226, 227, 228, 239, 244, 260, 265, 274
грехопадение Сатаны 241, 275, 276, 293
демиург 176
демон смерти 134
демонология 109, 167, 248, 253, 271, 273, 289
демоны 71, 79, 88, 89, 93, 105, 106, 109, 110, 124, 131, 134, 135, 144, 189, 190, 200, 204, 209, 247, 263, 270, 288
дионисийские ритуалы 165, 166
доброе начало 70, 119, 135, 251
дуализм:
 гностический 283
 греческий 202, 286
 древнееврейский 118, 240, 287
 души и тела 164
 Заратустры 118, 121, 123
 иранский 118, 144, 164, 286, 292
 кумранских текстов 244, 246
 маздаистский 130
 манихейский 118
 материи и духа 164, 286

- Нового Завета 283
 орфический 164
 христианский 118, 261, 262
 дух добра 119, 120
 дух зла 93, 116
 дух истины 244
 дух лжи 136, 244
 духи 86
 духи мертвых 109, 168, 289
 духи природы 168, 247
 душа 138, 140, 164, 176, 190, 280
 дьявол:
 древнееврейский 227, 233, 234, 248, 249, 250, 251, 253
 иудео-христианский 91, 253, 290, 291
 новозаветный 253, 265, 274, 283, 288, 294, 295
 персидский 249, 250
 средневековый 17, 18, 148
 дэвы 71, 123, 124
 Единый Бог 119, 124, 126, 144, 216, 287
 ересь 59, 79, 123, 125, 126, 179, 182, 205
 еретические сборища 182
 женские божества 75
 женские демоны 76, 110, 123, 136, 205
 жертвоприношения 129, 133, 141, 166, 182
 западная философия 194
 земледельческие божества 110
 Злобный Ангел 244, 245, 246
 злобный дух 216
 злое начало 70, 78, 91, 95, 113, 114, 119, 135, 136, 141, 144, 184, 251, 252
 злой дух 89, 109, 110, 119, 123, 124, 126, 190, 200, 202, 269, 287, 288, 289
 злые духи 68, 71, 72, 134, 201
 изгнание демонов (или бесов) 273
 иконография Ахримана 290
 иконография Дьявола 152, 183, 184, 186, 204, 279, 283, 290
 иконография Пана 148, 291
 индуизм 68, 251
 инкубы 86, 227
 искусители рода человеческого 226, 228, 229, 239, 240, 268

- искусство 46, 50, 51, 55, 184
ислам 118, 130
история 17, 45, 47, 48, 49,
50, 51, 65, 295, 296
история колдовства 19
история ценностей 18
источник света 244
источник тьмы 244
иудаизм 118, 130, 165, 169,
199, 200, 202, 209, 223, 238,
253, 254, 262, 263, 265, 277,
281, 283, 288, 294
Князь Света 250
Князь Тьмы 134, 136, 246,
249, 250, 281
колдовство 179, 227, 274
конец времен 243, 275,
277
конец мира 238, 243, 244,
275
концепт:
 греческий концепт
 Дьявола 253
 иудейский концепт
 Дьявола 253
 западный концепт
 Дьявола 101, 109
концепция Сатаны 77, 210,
221, 232, 241, 248, 250, 268,
277
космос, космический
порядок 81, 91, 93, 101, 106,
107, 119, 131, 136, 138, 140,
152, 210, 251, 256, 260, 268
крылья Дьявола 148, 204,
280
культура:
 вавилонская и ассирий-
 ская 101
 греческая 91, 101, 143,
 177, 183
 еврейская 91, 110
 египетская 101
 иудейская 101
 микенская 101
 минойская 143
 пеласгов 144
 римская 184
 сирийская 101
 ханаанитская 101, 110
культы:
 ведьмовские культы
 182, 184
 греческие 179, 184
 дионисийские 179, 205
 культ Исиды и Сера-
 писа 179, 205
 культ Великой Матери
 179, 205
 культ анатолийской
 Кибелы 179, 205
 культ плодородия 179,
 184
 культ Митры 141, 182,

- 205
- публичные культы
- полиса 178
- лжепророк 279
- линейное письмо А 143
- линейное письмо В 143
- литература 50, 55
- литература:
- апокрифическая 199,
 208, 209, 248, 275, 281,
 288
- раввинская 209, 265,
 270, 271
- кумранская 243, 244,
 246
- новозаветная 288
- магия 180, 206, 223
- мал'ак Яхве 218, 230, 231,
233, 234, 235, 236, 246
- Мессия 209, 220, 238, 240,
243, 246, 247
- милосердие 66, 78
- мистика 59, 184
- мистическое тело Дьявола
295
- миф:
- миф о Бодрствующих
 224, 228
- миф о Дьяволе 204,
 228, 241
- миф об инкубах 227
- миф о Прометее 163
- миф о хаосе 91
- мифология 50, 51, 55, 57, 64,
 80, 86, 89, 158, 164, 169,
 274, 288
- мифология Дьявола 204,
 228, 241
- младшие демоны 134, 135,
 167
- небесное божество 147
- небесные воинства 243,
 245
- небесный сонм, пантеон
 Господа (бене ха-Элохим)
 218, 219, 220, 223, 228, 230,
 231, 233, 234, 288
- низвержение Сатаны 241,
 246, 275, 276, 277
- Новый Завет 253, 254, 261,
 262, 263, 265, 267, 268,
 269, 270, 271, 275, 276, 277,
 280, 286, 288, 295
- облик Дьявола 78, 83, 148,
 184, 204, 205, 249, 283, 292
- образ Сатаны 223, 232,
 248
- одержимость духом 273,
 286, 295
- олимпийские боги 71, 189
- определение Дьявола 286
- оргии 77, 83, 166, 167, 179,
 205
- орфическая практика 165

осквернение 156, 248, 264, 282

отпадение Дьявола 241, 250, 276, 277, 293

очищение 156, 164, 165

падшие ангелы 204, 220, 226, 228, 239, 260, 263, 265, 270, 288

пантеон добрых божеств 116

пантеон злых богов 116

первобык 131, 132, 133, 141

первобытные воды 81, 105, 131

первобытный хаос 81

первобытный человек (Гайомарт) 131, 133, 141

подземный мир 77, 78, 86, 93, 107, 109, 148, 150, 152, 160, 178, 181, 205

поражение Дьявола 275

посмертное воздаяние 292

преисподняя 77, 99, 107, 109, 112, 148, 162, 205, 275, 277, 290, 291

призрак мести 109

Провидение 255, 256

психология 45, 65, 79, 95

пути Господни 226

расизм 78

религия Яхве 207, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 229,

236, 249, 250

религия:

ассиро-вавилонская 101

египетская 91, 93, 95, 101, 124, 216, 288

Месопотамии 101

ведическая (Индии) 71, 121, 124

греческая 140, 141, 145, 152, 169, 179, 253, 288

еврейская 140, 141, 207, 208, 246, 248, 250, 251, 287

иранская 71, 121, 140, 141, 142, 246, 250

индоиранская 71, 120

римская 183

ханаанитов 112, 216

хеттская 114, 116

христианская 141

шумеро-аккадская 101

мифология:

буддийская 89

вавилонская 101, 106, 107, 249

греческая 144, 169, 179, 183, 201, 206, 249

египетская 91, 93, 95, 97, 99, 100, 101, 160

индийская 123, 160

иудейская 101

иранская 160, 236, 249,

- 292
 месопотамская 109, 247
 римская 186
 ханаанитов 101, 112, 227,
 247, 248, 249, 251, 252,
 289
 хеттская 114, 116, 160
 Ригведа 81, 121
 римские сатурналии 83
 ритуальные празднества
 83, 141, 184, 211
 рога Дьявола 77, 85, 86,
 279, 283
 Сасанидская монархия 125,
 128, 141
 Сатана:
 еврейский 208, 210, 232
 иудео-христианский 42,
 277
 сатанизм 298
 «сатаны», падшие ангелы,
 «бодрствующие сатаны»
 239
 Святой Дух 126
 Септуагинта 199, 204, 208,
 230, 275
 слуга Дьявола 278, 279,
 283
 смерть 77, 79, 86, 99, 100,
 112, 148, 183, 184, 205, 233,
 257, 265, 274
 современный материализм
- 33
 спасение 263, 274
 средневековые праздники
 дураков 83
 страдание 66, 140, 257, 258,
 261, 274, 276, 284, 298
 судный день 224
 суккубы 86, 110
 сыны праведности 245,
 246
 сыны света 244, 249, 261
 сыны тьмы 244, 249, 261
 тевтонские боги 71
 тексты:
 апокалиптические 199,
 202, 208, 209, 221, 223,
 225, 226, 230, 235, 236,
 238, 239, 243, 244, 248,
 249, 250, 251, 265, 267,
 270, 277, 288, 292
 древнееврейские 247
 кумранские 208, 246,
 249
 тело Дьявола 268
 тело Христа 268
 тень Бога 65, 214
 теология 17, 45, 50, 51, 55,
 57, 58, 65, 123, 125, 127 135,
 154, 172, 174, 177, 184, 216,
 219, 251, 252, 253, 295
 титаны 71
 традиция представлений о

Дьяволе:

еврейская 207, 250, 253,
294

западная 63, 67, 72, 101,
109

индуистско-буддийская
62

иудео-христианская 62,
109, 203

орфическая 163

христианская 62, 109,
199, 202, 274, 280, 294

традиция:

апокалиптическая 221,
253, 281

иудео-христианская 221,
285

орфическая 270

раввинистическая 220,
253, 270, 294

христианская 87, 116,
119, 260, 261, 263, 267,
270, 271, 277, 294

трон Дьявола 205

«уста адовы» 247

фаллическое божество 148

философия 51, 55, 60, 65,
169, 176, 184, 187, 199, 200,
201, 202, 238, 254, 255, 288

хаос 80, 81, 83, 91, 105, 106

христианское чистилище
138

христианство 41, 59, 60, 71,
87, 118, 127, 130, 133, 138,
140, 141, 148, 165, 181, 199,
201, 202, 209, 223, 238, 251,
252, 253, 254, 255, 261, 265,
283, 288, 294

хтонические божества 43,
107, 144, 145, 148, 152, 162,
165

царство Божье 247, 268,
274, 279, 281, 283

царство Господа 243, 254,
265, 268

царство Дьявола 243, 254,
265, 268

царство зла 243

царство Света 243

царство Тьмы 243

цвет зла 78, 79

цвета Дьявола 78, 95, 281,
283

цивилизация:

греческая 101, 144

еврейская 101

Месопотамии 101

микенская 144

минойская цивилизация
Крита 101

Сирии 101

шумерская 101, 103

черная магия 152

Четвертый Латеранский

Собор 1215 г. 43

шабаш ведьм 182

«Энума Элиш», вавилонс-
кий космогонический эпос
105, 107

эон:

«новый эон» (время
Мессии) 209, 246, 270

«древний эон» (цар-
ство Дьявола) 209, 268,
270, 277, 279

эпоха:

эпоха ахейских вторже-
ний 143

эпоха Нового Завета
18

пехлевийская эпоха 136

эсхатология

индивидуальная смерти
и преисподней 292

космоса и конца мира
275, 292

митраистская 181, 202,
293

маздаистская 136, 293

христианская 136, 181

языческие боги 148, 200

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абракасас 41
Авель 224
Авессалом 213
Авимелех 233
Авраам 213, 236, 240
Агамемнон 153
Ад 109, 138, 139, 140, 205
Адам 218, 224, 226, 240,
241, 242, 243, 244, 260, 265,
267, 275
адхарма 68
Аз 138, 139
Азазел 221, 223, 224, 230,
239, 240, 243
Аид 168, 169
Актеон 151
Алалу 114
Аластор 168
амеша-спента 130, 131
Анат 112, 113, 114
Ангел Тьмы 244, 245
андрогин 75, 147, 163, 167
Анпу (Анубис) 94
Антихрист 264, 277, 278,
295
Ану 106, 109, 114
ануннаки 109
Аполлон 145, 147, 150, 158,
168
Апоп 97, 100
Апсу 105, 106
Арес 147
Артемида 76, 150, 155
Асмодей 247
Астарта 112
асуры 71, 123, 124, 162

- ате 153
 Афина 147, 164
 Афродита 75, 147
 Ахав 234
 Ахан 212
 Ахилл 153, 178
 Ахитофел 213
 Ахриман (Ангро-Май-
 нью) 71, 118, 121, 124, 125,
 126, 127, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 138,
 139, 141, 142, 181, 202, 236,
 249, 282, 283, 289, 290
 Ахура Мазда 71, 121, 124,
 125, 126, 130, 131, 134, 140,
 291
 Аша (Аша-рита) 121
 Ашерах 112
 Баал (Гадад) 110, 112, 113
 баним (бене ха-элохим)
 218, 219, 220, 223, 228, 230,
 231, 232, 233, 234
 Бегемот 248
 Блудница Йех (Великая
 Блудница) 131, 136, 280,
 281, 289
 Бог Воинств 218
 Бодрствующие ангелы 221,
 223, 224, 225, 226, 228, 239,
 241
 Брахма 68
 Будда Гаутама 89
 Вайю 134, 138
 Валаам 222
 Велал 221, 225, 242, 243,
 245, 249, 250, 262
 Великая Мать богов 150,
 179, 205
 Велиф 277
 Вельзевул 262
 Венера 178
 Визареш 138
 Вишну 85
 Водан 219
 Гавриил, архангел 224
 Гадес 148, 181, 204, 205,
 290, 292
 Гайомарт 131, 132, 136, 139,
 141
 Гарпии 168, 289
 Геенна 205, 292
 Геката 151, 152, 205, 289
 Гера 145
 Гермес 147, 204
 Гефест 145
 Гея 145, 160, 162
 Гидра 145, 162, 168, 204,
 248
 Гор 95, 97, 99, 100, 286
 Горгоны 168, 204, 289
 Давид 222, 233, 234, 235
 Дагон 110
 Девкалион 158, 162
 Диана (Луцина) 150

- дикэ 152, 153
Дионис 75, 163, 164, 165,
166, 204, 205, 290
Друдж 120, 123, 136, 289
Дурга 72
дхарма 68
Дьяош 121
дэвы 71, 123, 124, 140
Ева 218, 224, 226, 240, 241,
243, 244, 260, 265, 280
Елена 178
Енох 220, 221
Ермон, гора 223
Ехидна 162
Заххак (Ажи-Дахака) 135
Зевс Горкиос 155
Зевс Отец (Дьяуспитр
или Юпитер) 145, 150, 153,
154, 155, 158, 161, 162, 163,
164, 179, 181, 183, 186, 204,
219
Злобный Ангел 244, 246
Зороастр 124, 140
Зрван 129, 134, 179
Иаков 129, 214, 226
Иалдабаоф 142
Иксион 294
Иллуянка 114
Индра 77
инкубы 86
инь 75, 83
Иов 105, 232, 235, 240
Иокаста 154
Исаак 226
Исава 129
Исайя 213, 227, 228
Исида 97, 99, 179, 205
исполины 225
Иуда Искарот 97, 264,
273, 274
Иштар (Инанна) 107, 109
Йаму 113, 114
Каин 215, 224, 241
Кали 72, 76, 79, 83
кентавры 106
керы 168
Кетцалькоатль 81, 89
Кибела 150, 179, 205
Кингу 106, 107
Киукакоатль 75
Клитемнестра 154
Князь Света 244, 250
Князь Тьмы 134, 136, 139,
244, 245, 246, 249, 250
Коатлькуэ 76
Кремень 75
Кришна 85
Кронос 114, 160, 161
Кумарби 114, 116
Кур 107, 114
Ламашту 110, 289
лами 168, 205, 289, 290
Левиафан 81, 278
Леда 150

- Лилит 168, 205, 289, 290
 Лилиту (Ардат Лили) 110, 289, 290
 Лотан 248
 люди-скорпионы 106
 Люцифер 228, 263
 Ма 150
 ма'ат 93, 97, 99, 121, 153
 мал'ак Яхве 218, 230, 233, 234, 235, 236, 243, 245, 246
 Мара 89
 Мардук 106, 107, 290
 Мастема 204, 225, 226, 230, 236, 238, 243
 Машйа 132, 133, 141
 Машйана 132, 133
 Медуза Горгона 168
 Мессия 220, 238, 242, 243, 246, 247
 Минотавр 86, 168
 Митра 85, 121, 140, 141, 181, 202, 205
 Михаил, архангел 224, 241
 Михей 234
 Михр 136
 младшие духи 247
 Моисей 212, 214, 230, 274
 Мот 112, 113, 289, 290
 Музунгу Майя 78
 Мумму 106
 Намучи 77
 Немезида (Немесис) 153, 156
 Немейский лев 162
 Нергаль 107
 Ной 215, 225, 236
 Одиссей 155, 178
 Ометеотль 75
 Орест 154
 Ормазд 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 181, 186, 236
 Осирис 78, 93, 95, 97, 179
 Пазузу 110, 280
 Пан 86, 148, 184, 204, 279
 Пандора 159, 160
 Пасифая 168
 первобык 131, 132, 133, 139, 141, 181
 Персефона 78, 150
 Пирофлегетон 169
 Плутон 77, 150, 181
 Посейдон 85, 147, 152, 155
 Прометей 89, 162, 163, 292
 Ра 93, 97, 100, 179
 ракшасы 88
 Рафаил, архангел 224
 Рашну 136
 Решеф 112
 Решеф 247
 Рея 160
 сад Эдема 215, 224, 241
 Саммаэль 221, 243, 248
 Сара 213
 Сатана 29, 42, 59, 148, 181,

- 197, 204, 208, 209, 210, 221,
222, 223, 226, 228, 231, 232,
233, 235, 239, 241, 243, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 263,
265, 267, 268, 271, 273, 274,
275, 277, 280, 281, 282, 283,
284, 293
Сатанаил 221
сатаны 239
сатиры 186, 204
Саул 233
сеирим 248
Семела 164
Семьяза 221, 223
Сепфора 214
серафимы 291
Сет 93, 95, 97, 99, 113, 286
Сехмет (Сохмет) 93, 100,
101, 113, 289
Сирены 168, 289
Содом и Гоморра 215
Сошьяны 140
Спандармат 132, 135
Спента-Майнью 126, 131
Срош 136
суккубы 86, 110
Сфинкс 162
Сцилла 152
Таммуз (Думузи) 109
Тантал 169, 292
Тартар 152, 292
Телепину 114
темис 152
Тескатлипока 81
Тешуб 114
Тиамат 81, 105, 106, 107, 114,
248, 278
титаниды 160
титаны 106, 160, 161, 162,
163, 164
Титир 169
Тифон 145, 162, 168, 204,
248
Тлакольтеутль 75
Трикстер 89, 91, 100, 148
Туат 93
Уликуммс 114, 116
Уран 114, 160
Уриил, архангел 224
Уроборос 83
уттуку 109
Фанес 163
Фраваша 132
Фрашкарт 139
Хаместаган 138
хаос 80, 81, 83, 91, 105, 106,
160
Харон 183
Хару 183, 184, 186, 204
Хатхор 100, 101
Херувимы 291
Хикомекоатль 76
Химера 162
Христос, сын Божий 63,

205, 222, 263, 265, 269, 273,
274, 275, 276, 277, 282, 283,
284, 295

Цербер 162, 168

Циклоп 155

Чинват, мост 136, 137, 292

Шалим 228

Шахар 228

Шеол 220, 292

Шива 72, 75, 78, 81, 85

Эвмениды 154

Эгисф 154

Эдип 154, 156

Эйа 106

Эл 110, 112

Эней 155, 178

Энки 109

Энлиль 107

Эон 180

Эрешкигаль 107, 109

эринии 150, 154, 168, 169,
200, 205

этемму 109

Эшма Дэва 247

Юлука 72

ян 75, 83

Яхве (Элохим) 42, 43, 110

Яхве 207, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 218, 219, 220, 223,
225, 226, 229, 230, 231, 233,
235, 236, 238, 239, 240, 250,
254, 263, 287

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Аквиум 177
Алтай 78
Асор 211
Ассирия 28, 101, 103, 227
Афины 157
Африка 78, 79
Вавилония 101, 105, 212, 227
Вьетнам 50
Гавгамелы 177
греки 143, 179
Греция 101, 143, 144, 158, 179, 201, 205
Европа 79
Египет 91, 93, 95, 101, 114, 124, 143, 144, 212, 213, 230, 289, 290, 291
Иерусалим 222
Израиль 101, 110, 114, 215, 220, 234, 235, 245
индейцы виннебаго 72
индейцы коги 72
Индия 124, 145, 162, 177, 290
Иран 71, 116, 120, 125, 177
Италия 177
Иудея 101, 235
майя 75
Мексика 75, 77, 79
Месопотамия 91, 101, 103, 109, 114, 144, 289, 290, 291
Микены 101, 143, 145
Минойский Крит 101, 143, 168
митиленцы 157
Мозамбик 78

Ниневия 103
Оронт 177
пеласги 143
Персия 180
Рим 77, 179, 201
Римская Империя 145, 177,
179
Сибирь 79
Сирия 101, 110
Сицилия 157
Соединенные Штаты
Америки 42
Спарта 157
Сура 103
Тибет 79, 83
Тибр 177
Урал 78
Ханаан 91, 101, 110, 211, 212,
215, 291
Хорезм 120
Япония 88, 89

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Аврелий 178, 194
Айхманн Адольф 36
Аквинат (Фома Аквинский) 194
Александр Македонский 65, 125, 177
Антиох Эпифан 278
Антоний 178
Аристотель 177, 192
Ашшурнасирапал II, ассирийский царь 25, 50, 103, 211
Блэтти Уильям 34
Бубер Мартин 123
Вергилий 178
Виштаспа, Хорезмский царь 120
Вудс Ричард 45, 64
Гааг Герберт 45
Геродот 95
Гесиод 155, 156, 158
Гитлер Адольф 38
Гомер 143, 144, 145, 152, 153, 155, 156, 158, 167, 188
Гораций 178
Гордон Сайрес 113
Гудфилд Юн 47
Данте Алигьери 274
Дарий III, персидский царь 177
Декарт Рене 297
Достоевский Федор Михайлович 258
Дюпре Луи 60
Евдокс Книдский 189

- Еврипид 150, 157, 158
 Зенон Китийский 187
 Калигула 278
 Карнеад 187
 Келли Генри Ансгар 45
 Ксенократ 167
 Кун Томас 47
 Кьеркегор Сёрен 236
 Леви-Стросс Клод 56, 63, 64
 Льюис К. С. 123
 Маннгейм Карл 51
 Марк Аврелий 188, 300
 Мильтон, Джон 29, 68, 274, 275
 Морено Якоб Леви 40
 Нерон 278
 Нойманн Эрих 39
 Октавиан 177
 Парменид 170
 Пиррон 187
 Пифагор 164, 165, 188, 202
 Платон 150, 158, 167, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 188, 189, 192, 198, 202
 Плотин 191, 192, 193, 194, 197, 198
 Плутарх 95, 167, 189, 190
 Протагор 171
 Рассел Бертран 255
 Роскофф Густав 45
 Сасаниды 124
 Скиннер Б. Ф. 36, 37
 Сократ 155, 167, 171, 176
 Солженицын Александр Исаевич 40
 Софокл 154
 Стивенсон 72
 Тацит 178
 Тит Ливий 179
 Трасимах 171
 Тулмин Стивен 47
 Филон Александрийский 198, 199
 Франк Анна 26, 28, 29
 Франкл Виктор 37
 Фрейд Зигмунд 37, 60
 Фромм Эрих 31, 38
 Фрэйзер Дж. Дж. 36, 37
 Фрэнкфорт Генри 64
 Фукидид 157, 158
 Хоуторн 66
 Швейцер Альберт 38
 Элиаде Мирче 63
 Эпиктет 51
 Эпикур 187, 201
 Эсхил 150, 153, 154, 156, 162, 163
 Ювенал 177, 178
 Юнг Карл Густав 37, 39, 40, 41, 42, 56, 63

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- абсолютный дуализм 62, 118, 246
- апокалиптический иудаизм 282
- атеизм 254, 255, 256
- бессознательное 70, 79, 298
- “биологически адаптивная агрессия” (Э. Фромм) 38
- бихевиоризм 35, 36, 37
- великая цепь бытия 193
- глубинная психология 40, 56, 65
- гностицизм 118, 142, 165, 166, 167, 191, 202, 269, 270
- гуманистическая психология 37, 39,
- даосизм 91
- двойной, или составной, дуализм 202
- дуализм 42, 91, 116, 118, 119, 120, 126, 130, 142, 158, 163, 170, 171, 191, 202, 216, 218, 265, 283, 286, 288
- дуалистическая религия 116, 118, 178, 250
- единое 170, 187, 188, 191, 192, 193, 195, 254
- естественная дьявология 299
- естественная теология 299
- зерванизм 118, 119, 123, 125, 126, 128, 129, 131, 135, 250
- зороастризм 116, 117, 118, 119, 120, 123, 125, 129, 140, 141, 249, 250, 251

- кинники 170
- маздаизм 123, 124, 125, 126, 130, 135, 138, 141, 189, 190, 249, 265, 282, 283, 293
- манихейство 118, 125
- медиевист 17
- метемпсихоз 165
- Мировая Душа 176, 191, 193
- митраизм 124, 137, 140, 141, 179, 181, 182, 293
- монизм 42, 116, 118, 126, 142, 158, 169, 170, 171, 191, 202, 283, 286, 288
- монотеизм 67, 116, 119, 131, 140, 191, 211, 216, 218, 250, 288
- монофизитство 59
- неопифагорейство 170, 182, 188, 189
- неоплатонизм 177, 190, 191, 280
- несторианство 59
- ортодоксальные бихевиористы 36
- орфизм 163, 164, 165, 166, 170, 183, 188, 190, 269, 283
- пифагорейство 164, 205, 280
- платонизм 189, 190
- политеизм 68, 116, 131
- политеистический монотеизм 91, 124, 286
- радикальный монотеизм 119, 124
- редукционизм 46
- реинкарнация 165
- религиозный дуализм 116, 203, 205
- скептицизм 187, 201, 257
- солипсизм 297
- софисты 170, 171
- социология знания 50, 65
- сравнительное религиозведение 50
- средневековый номинализм 257
- стоицизм 167, 187
- стоицизм 170
- структурализм 50, 56
- “структуры мифа” (Леви-Стросс) 63
- “структуры разума” (Леви-Стросс) 63
- субуниверсум 47
- сциентизм 47
- “теория предшествующих структур” (Леви-Стросс) 63
- типология 50, 65
- феноменология 50, 65
- функционализм 50
- христианские апологеты 198

Указатели

христианские философы
172, 238

эманации Бога 131, 176,
188, 192

эпикуреизм 188

этический дуализм 176

Джеффри Бартон Рассел

ДЬЯВОЛ

Восприятие зла с древнейших времен
до раннего христианства

Главный редактор *Чубарь В. В.*

Художественный редактор *Лосев П. П.*

Оригинал-макет *Кирюкова Ю. С.*

Корректор *Пурицкая Е. В.*

Составление и подготовка указателей *Трофимова М. С.*

Выпускающий редактор *Трофимов В. Ю.*

ООО «Издательская группа «Евразия»

Лицензия на издательскую деятельность

серия ЛР № 065280 от 09 июля 1997 г.

191194, Санкт-Петербург, ул. Чайковского, д. 65, пом. 7Н

тел. 303-93-35

e-mail: evrasia@peterlink.ru

Сдано в набор 10. 06. 2001

Подписано в печать 10.07.2001 г.

Объем 25,5 печ.л. Формат 60х88 $\frac{1}{16}$

Гарнитура «Академия»

Тираж 2000 экз. Печать офсетная. Бумага офсетная.

Заказ № 4087

Отпечатано с готовых диапозитивов

в Академической типографии «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12