

Джеффри Бартон Рассел • МЕФИСТОФЕЛЬ •

МЕФИСТОФЕЛЬ

Дьявол
в современном
мире

Джеффри
Бартон
Рассел



е в р а з и а

*Jeffrey Burton
Russell*

MEPHISTOPHELES

The Devil in the Modern World

Cornell University Press
Ithaca and London
1986

*Джеффри Бартон
Рассел*

МЕФИСТОФЕЛЬ

Дьявол в современном мире



Санкт-Петербург
2002

ББК 86.3
УДК 2
Р24

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

Научный редактор:
Витковский Е. В.

Рассел Дж. Б.

Р24 Мефистофель. Дьявол в современном мире. Пер. с
англ. Усова Г. С., под общей редакцией Петровой А. А.,
вступ. статья Витковский Е. В. — СПб.: Издательская
группа «Евразия», 2002. — 448 с.

ISBN 5-8071-0105-7

Данная книга охватывает период начиная от Реформации и до
настоящего времени. В отличие от трех первых книг, задачей кото-
рых было детальное описание становления и развития единой тра-
диции концепта Дьявола, четвертая книга раскрывает разрушение
единства этой традиции. Само ее заглавие отражает фрагментар-
ность, так как имя Мефистофеля изобретено в шестнадцатом веке
для изображения Дьявола в легенде о Фаусте, которая, в конце
концов, привела западную литературу к таким нетрадиционным
взглядам как воззрения Гёте.

**ББК 86.3
УДК 2**

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

© Cornell University Press, 1986.
© Петрова А. А., перевод, 2002
© Витковский Е. В., вступительная статья, 2002
© Лосев П. П., оформление, 2002
© Издательская группа «Евразия», 2002

ISBN 5-8071-0105-7

«ЖЗЧ», или Жизнь замечательных чертей Дж. Б. Рассела

— Ну, да я, — заключил Мефистофель, — живу
Только лишь тем, что злой сон видит мир наяву.
Константин Случевский. В вертепе

Джеффри Бартон Рассел, автор серии книг о враге рода человеческого, историк из американского городка с романтическим названием Нотр Дам, штат Индиана, определенно решил объять необъятное.

Попытка обозреть все, написанное и даже подуманное о Дьяволе за всю историю человечества, — во многом сродни то ли бунту мильтоновского Сатаны, то ли сизифову труду. Однако, подобно доктору Риэ (атеисту!) из романа Камю «Чума», автор «просто знает, что надо делать все, что в человеческих силах», сколько может охватить взглядом автор, посвятивший этой теме жизнь, — столько и оглядывает. Причем круг изучаемых источников очень велик; за малыми исключениями все важное, написанное на английском, французском, немецком, итальянском, так же как на греческом и на латыни, автор успевает рассмотреть.

И вот — перед нами уже четвертая книга. В предлагаемом теперь читателю «Мефистофеле» тема рассматривается в строго определенный период: не столько от исторического «доктора Фаустуса», сколько от времен позднего Ренессанса, реформации Лютера и Кальвина — и до наших дней, иначе говоря, лишь немногим менее пяти столетий, наиболее близкое нам время, наиболее

понятное, наиболее противоречивое, наиболее занятое конкретно данной темой и наименее способное отнестись к ней с подобающей серьезностью. В том, что автор ее проявил, достоинство труда Рассела.

Тут же и его слабость. Достаточно извлечь из примечаний Рассела к собственной книге формулу, которой он ограничивает круг своего обзора: «Я не читаю по-русски, но обойти Достоевского невозможно, и это заставляет меня изменить принятому правилу — не обсуждать писателей, которых я не могу читать в оригинале». Такой принцип не может не вызывать уважения, но он же вызывает и сожаление, ибо автор, легко именующий цитату из Теренция цитатой из Горация, столь же легко способен утратить у читателя кредит доверия. Такая ошибка у Рассела не одна, но подобные детали редактор не счел возможным исправлять, засылая книгу в печать, — впрочем, кое-где текст пришлось снабдить дополнительными комментариями. Именно потому, что мелкие ошибки и вынужденные крупные пробелы не умаляют значения многотомного труда, впервые столь доступно и при этом обстоятельно вводящего русских читателей в серьезную науку, еще недавно находившуюся под практически гласным запретом: цензура в России впервые была отменена уже после выхода оригинала книги в Америке, в 1986 году.

К счастью, автор стремится к широте обзора, а не обобщениям на основе немногих берущихся за основу фактов, что выгодно выделяет его среди прочих исследователей темы персонифицированного Зла. Чем Рассел меньше всего гордится, так это тем, что он мало знает; напротив, не имея возможность обойти тот или иной источник, в примечаниях он оговаривает, что вынужден это делать. Кажется, лишь к финалу и всего в нескольких строках мелькает у него прогностическая нота — какой будет грядущая вера в Дьявола. Да и то ничего революционного не прогнозирует там, где ничто не может быть известно достоверно.

Некогда Освальд Шпенглер в предисловии к первому тому «Заката Европы» называл имена Гёте, Ницше и

считал, что обязан им «почти всем». Автор «Жизни замечательных чертей», к счастью, обязан не кому-то одному или двоим, а очень много кому. Периодически все же приходит на ум его сходство со Шпенглером: тот решил обойтись ограниченным кругом источников, ибо на большее жизни не хватит. Что ж теперь удивляться, что прогнозы Шпенглера, как и Маркса, в целом не сбываются? Это не укор Шпенглеру. Русскому читателю в книгах Рассела будет недоставать как раз ссылок на хорошо известный в России, свой собственный материал, — русская дьяволиада очень богата, — но как раз незнание восточноевропейской «дьявологии» Расселу поставить в вину никак нельзя; Гоголя или Булгакова мы вполне можем осилить в оригинале. Весьма убедительно обосновав хотя и трансцендентное, но вполне поддающееся осознанию человеческим рассудком бытие Дьявола, автор уже не может взять на себя ответственность за каждую упоминаемую им реалию или цитату, хотя в общих чертах он точен на удивление.

Хотя — остается американцем. Протестант Рассел не хочет упоминать, что Тереза Авильская и Хуан де ла Крус даже в светской литературе упоминаются как Св. Тереза де Авила (Авильская) и Св. Хуан де ла Крус (в русской традиции иногда даже Св. Иоанн-от-Креста): эти мистики, визионеры, а для современного читателя вообще-то в первую очередь поэты, — канонизированы католической церковью.

Рассел много пишет о различных аспектах торжествующего невежества как об основе для потенциального атеизма, более всего любящего вырождаться в дьяволопоклонство: «Джон Бейл, протестантский епископ Оссорский (1495–1563), рассказывал, как Сатана в обличи отшельника похвалялся: «Мы, монахи, никогда не читаем Библию» и превозносил папу как своего доброго друга и помощника в борьбе с истинным христианством». Тут уместно припомнить любимые поговорки русских хлыстов, приводившиеся в ответ на упоминание Библии: «Ты эту книгу сложи да под себя положи», «Кто Библию прочтет, тот с ума сойдет»

и т. д. Между тем связей между восточными христианами и протестантами не столь уж много, не считая прямых миссионерств штундо-баптизма и бредовых сект наподобие «панияшковцев», считавших максимально интенсивное испускание кишечных газов истинным изгнанием Сатаны. Впрочем, тут скорее совпадают общие места физиологии.

Автор пишет о Дьяволе: «...он являлся Лютеру в облике змея и в виде звезды; он хрюкал, как боров; он спорил с Лютером, как схоласт; он испускал зловоние; он внедрялся в кишечник Лютера, и реформатор прочно ассоциировал его с фекалиями и кишечными газами».

«...Лютер пускал в ход и прямые средства. Он лично изгнал беса из своего ученика Иоганна Шлагинхауфена. Ему служили оружием шутки, раскаты хохота, насмешки, оскорбления, скабрёзности, испускание ветров — все, что исполнено бодрости и задора, все приземленное и грубо-добродушное, все, что отгоняет уныние, которым кормится нечистый. Защищаясь от Дьявола, он ложился в постель с Кати — и это превосходно помогало».

Тут уже полная панияшковщина, хотя и на Западе «фекальный» дьявол был вообще-то хорошо известен задолго до Лютера (гностикам, в частности Валентину, было важно упомянуть, что в земном Своем воплощении Христос «ел, не отдавая»). Между тем Лютер очень бы удивился, если б узнал, что подобное толкование Дьявола — весьма древнее и носит почти исключительно карнавальнй характер. Автор разумно предпочитает исследовать в основном «серьезные» книги, посвященные Дьяволу, и неизбежно сразу после Шекспира обращается к грандиозным эпосам XVII века, к драмам Иоса ван ден Вондела и поэмам Джона Мильтона.

Рассел, по всей видимости, не смог ознакомиться с пьесой Вондела «Люцифер» ни в оригинале, ни в одном из переводов на французский или немецкий язык, ограничившись сведениями из третьих источников, — хотя, коль скоро он не ввел оговорки о том, что ознакомился с пьесой Вондела по переводу (таковая оговорка есть в разговоре о Достоевском), следует

считать, что читать на голландском языке XVII века он умеет. Автор пишет, что «Люцифер спускается с небес для искушения Адама и Евы еще до того, как изгнан оттуда сам», — между тем Люцифер в одноименной пьесе на Землю вообще не спускается, он направляет туда Аполлиона (с этого начинается пьеса). Он пишет, что «вонделовский Люцифер не раз помышляет о покаянии, но отвергает эту мысль», — между тем нечто подобное имеет место лишь в одной реплике Люцифера в конце четвертого действия, когда архангел Рафаил ведет с ним последние «мирные переговоры», пытаясь предотвратить небесную битву. Пересказывая пьесу «Адам в изгнании», Рассел пишет, что «Люцифер искушает прародителей человечества после своего падения с небес», — между тем в этой пьесе Люцифер на сцене вообще не появляется.

Рассел не только не читал пьес Вондела, но и весьма давно разрешенный вопрос о том, что было раньше, «Люцифер» Вондела или «Потерянный рай» Мильтона, явно для него предмет второстепенный, поэтому и возникает у него сомнение «откуда что взялось» у Мильтона. Поскольку у русского читателя есть возможность прочесть обоих авторов под одним переплетом (М., серия «Рождество Христово 2000») — «загадки Мильтона» таковыми быть перестают, ибо космогония Мильтона полна дословных цитат из космогонии Вондела, меннонита, перешедшего в католицизм за полтора десятилетия до написания и постановки «Люцифера».

Говоря о «Люцифере» Вондела, Рассел допускает чисто протестантскую ошибку: *«Намерение воплотиться не может хронологически предшествовать падению Люцифера — ведь предвечное знание Бога обо всем, что должно произойти в мире, не означает, что Его действия внутри пространственно-временного континуума лишены причинно-следственной связи»*. Но католик Вондел был точно уверен, что намерение воплотиться в Человека присуще Богу изначально —

для того человек и сотворен, и ангелам предложено склониться перед ним, как вторым после Бога «лицом» во всей Вселенной; Люцифер ущемлен в правах, он до сих пор полагал таковым вторым «лицом» себя, и к бунту его побуждает гордыня. Люцифер, как и все иные ангелы, лишен знания о будущем воплощении Христа; между тем пьеса шла в театре (хотя и была запрещена после второй постановки), и зритель, о таковом воплощении знающий, понимал происходящее на сцене лучше, чем персонажи. Мотивы поступков Сатаны (у Вондела — Люцифера) кажутся Расселу в этом ракурсе и странными и неисследованными. Подобные истолкования В. В. Набоков в «Даре» назвал «святой ненаблюдательностью», ибо концепция поведения будущего Князя Тьмы у голландского классика на редкость стройна и практически полностью (с поправкой на конфессиональную принадлежность авторов) продолжена Мильтоном в «Потерянном рае».

К слову сказать, и здесь Рассел использует свой же материал не полностью: *«Если вселенная свисает с неба, если то и другое отделено Хаосом от Ада — где же Ад?»* У Мильтона расположение Ада точно указано: по пути к Земле Сатана встречает владыку Хаоса, Анарха, который недоволен тем, что именно от его владений отторгнута часть, дабы сотворить в ней Ад; иначе говоря, Ад лежит ниже Хаоса, а тот, в свою очередь, ниже Земли и ниже небесных сфер: словом, по Мильтону, и Хаос, и Ад лежат *вне Вселенной*, что далеко не одно и то же, если сравнить с предложением Рассела рассматривать Мильтонов Ад как место, расположенное *нигде*. Кстати, сцену с Анархом Рассел отчего-то игнорирует.

Рассел называет пьесу Гуго Гроция «Изгнание Адама» (1601) «популярной»: между тем великий юрист написал ее в свои неполные 18 лет для показа французскому дофину и никогда не переиздавал — а что главное, пьеса была написана по-латыни. Рассел довольно

точно пересказывает ее содержание, но о том, как повлияла его пьеса — прямо ли, косвенно ли через драмы Вондела, сами по себе явно несущие след знакомства с ней, — на великие эпосы Мильтона, мы не находим ни слова.

Не лучше и в следующем веке.

Рассел вносит явную терминологическую путаницу, утверждая, что «Дени Дидро (1713–1784), Клод Адриен Гельвеций (1715–1771) и Поль Анри Тьерри, барон Гольбах (1723–1789) были полными атеистами и презирали деизм, который для них мало отличался от суеверия». Однако история философии ясно показала, что, за возможным исключением Фридриха Ницше (мнение о. Александра Меня), ни единого последовательного атеиста среди философов Европы никогда не было, всегда где-то и что-то приходилось оставлять на усмотрение «пока еще неизвестных законов природы», робеспьеровского «Верховного Существа», UFO, — наконец, спорный вопрос откладывался, к примеру, до окончательной победы пролетариата в мировой революции. Перечисленные Расселом авторы (как и более поздние) скорее веровали в собственный атеизм, чем последовательно, как Ницше, отрицали Бога. О том же, что в старости Вольтер в Фернее выстроил на собственные средства церковь, снабженную посвятительной надписью «Вольтер — Богу», Рассел не упоминает, хотя рассказывает историю о том, как Вольтер сознался в том, что верит в Бога, но не верит ни в Христа, ни в Богородицу*. Впрочем, Рассел справедливо оговаривается, что перечисленные им атеисты были близки к впаданию в пантеизм — тот самый, за который церковь сожгла Джордано Бруно.

* Из-за этой реплики, не вполне, впрочем, достоверной, некоторые исследователи склонны считать, что Вольтер воспринимал единого Бога по иудейскому образцу вместо христианского.

Несмотря на то что к концу XX века вульгарный позитивизм Огюста Конта окончательно остался дотлевать последними угольками в головах провинциальных профессоров, Рассел по крайней мере в историческом плане уделяет ему внимание. Пожалуй, избыточное: ни один позитивист не вступит с ним в полемику, — если он, конечно, *рациональный* позитивист, а не стыдливый агностик. Кстати, именно агностицизму как псевдорелигии, в которой часто остается вера «в нечто эдакое» (то ли в Бога, то ли в Дьявола), автор книги внимания почти не уделяет. А ведь именно слово «агностик» вписывают в графу «вероисповедание» десятки тысяч, если не миллионы людей, говорящих на большинстве живых наречий. Многие из них, не видя в мире ничего хорошего и потому не веря в Бога, готовы скорее поверить в Дьявола. «Я Богом оскорблен навек, / За это я в него не верю...» — как в 1901 году писала Зинаида Гиппиус. Ее лирический герой — готовый кандидат в сатанисты.

Ужас Рассела перед релятивизмом маркиза де Сада, как естественным результатом философии просветителей и энциклопедистов, способен вызвать у читателя скорее не улыбку, а удивление; после всего новейшего сатанизма отношение по меньшей мере в литературной среде к де Саду сложилось дружелюбное и несколько ироническое; трудно именовать де Сада «сатанистом» после Алистера Кроули с его «Книгой закона», для которого «Сатана — не враг человечества, а Жизнь, Свет и Любовь»^{*}; после Антона Шандора ЛаВея с его «Сатанинской Библией» и после Майкла Акино с его «Свитком Сета». Как признаёт сам Рассел, ныне дьявол из литературы снова вернулся в жизнь на роль маргинального, хотя чрезвычайно агрессивного бога — пусть лишь для немногих, притом и среди них преобладают все-таки жулики и

^{*} Цит. по изд.: А. Дворкин. Сектоведение. Н. Новгород, 2000. С. 660.

душевнобольные, но этим контингентом круг дьяволо-поклонников, конечно, не исчерпывается. Впрочем, для истории культуры творения вышеперечисленных писателей значения не имеют, в отличие хотя бы от «Жюстины» де Сада; робкие попытки защитить «Сатанинскую Библию» как литературное произведение базируются на том, что в ней стилизован язык «Библии короля Иакова», но это защита с негодными аргументами. Впрочем, круг прямых почитателей ЛаВея после его смерти в 1997 году сузился настолько, что перед нами скорее разворачивается борьба за авторские права на «Сатанинскую Библию», чем борьба между злом и добром: в самом прямом и анекдотическом смысле «люди гибнут за металл».

Де Сад, благодаря литературному дарованию, хотя бы сохранил за собой определенный круг читателей. Всех истинно верующих почитателей провозглашенного ЛаВеем Бога Сатаны после смерти автора «Сатанинской Библии» можно разместить в одном не очень большом кинозале; притом число поклонников продолжает падать: Сатана не спасает, он даже не губит. А духовидцы, затерянные среди шарлатанов, стараются молчать, ибо любое предсказание в наше время многократно увеличивает вероятность сбываемости самого себя, и таков эффект работы мировых СМИ. Однако в XIX—XX веках лишь очень немногим провидцам могло прийти в голову, что XXI столетие на земле станет эпохой именно религиозных войн на грани глобального конфликта. Здесь вера в Дьявола (религиозная или литературная — со времен романтиков уже не играет роли) снова срастается с сиюминутной политикой, и всякого нового правителя, от Нерона до Горбачева, кто-нибудь непременно норовит наречь Антихристом, действиями которого, это уж точно известно, движет лично Сатана.

Характерно, что собственно Мефистофелю Рассел уделяет заметно меньше места, хотя именно это имя, впервые именно в такой огласовке произнесенное у Гёте,

он сделал заглавием книги. Отсутствие канонического, бесспорного перевода «Фауста» Гёте на английский язык заметно затруднило и цитирование, и пересказ трагедии; впрочем, у русского читателя возникают те же трудности; старый перевод Николая Холодковского, выбранный нами для передачи цитат, довольно тяжел и не всегда сохраняет форму подлинника; напротив, перевод Бориса Пастернака, чрезвычайно точно воспроизводящий форму, не столь уж близок к оригиналу — это скорее собственный «Фауст» Пастернака. Расселу принадлежит важное наблюдение: Мефистофель — бес из числа самых безобидных, Господь еще допускает беседу с ним. Это Дьявол, но не из великих князей тьмы (хотя и не «мелкий бес», конечно). Это черт без копыта — хотя в неизвестном, по всей видимости, американскому ученому романе Булгакова, по крайней мере в его черновиках, «консультант с копытом» появлялся. Впрочем, знакомство с русской литературой Рассел, кажется, начал и закончил на Достоевском, о чем уже говорилось.

На исходе XX века весь европейский мир заболел «центифолиями» — отбором чего-либо, принадлежащего этому веку, непременно в ста образцах (сто великих стихотворений, картин, научных достижений и, конечно же, романов). В первую пятерку написанных по-английски «великих романов» обычно попадали одна, две, даже три книги Джеймса Джойса, но конкуренцию им неизбежно составляли романы Фр. С. Фицджеральда, иначе говоря, тоже ирландца, хотя и выросшего на американской почве; прежде всего его роман «Великий Гэтсби» (1925). В обычной «центифолии» (как теперь принято говорить, место в рейтинге) находилось место решительно всем романам Фицджеральда, в том числе и единственному, созданному раньше, чем «Гэтсби», — «По эту сторону рая» (1920). В романе этом есть глава с недвусмысленным названием «Дьявол», для принципиального, казалось бы, реалиста невозможная,

пусть и нетрезвому, но герою является самый настоящий дьявол. Причем главный атрибут этого дьявола, заставляющий героя испугаться, — ноги. «А потом Эмори вдруг заметил его ноги, и что-то словно ударило — он понял, что ему страшно. Ноги были противоестественные... <...> Обут он был не в ботинки, а в нечто вроде мокасин, только с острыми, загнутыми кверху носами, вроде той обуви, что носили в XIV веке. Темно-коричневые, и носы не пустые, а как будто до конца заполненные ступней... Неописуемо страшные...» (перевод М. Лорие). Как ни странно, этого дьявола Рассел не упоминает.

Важно обратить внимание, что дьяволу романтизма, дьяволу Гёте, копыта уже не требовались, — это скорее атрибут оперного Мефистофеля из оперы Гуно. Даже придуманная исключительно ради развлечения читателей хромота «Хромого Беса» Лесажа (1707), которого Рассел упоминает лишь в примечаниях, входила в число не самых необходимых опознавательных знаков адского гостя, именуемого совершенно прямо. Дьяволу двадцатых годов XX века, дьяволу Булгакова и Фицджеральда копыто требовалось как непременный атрибут, по нему его опознавали, как льва по когтям и осла по ушам.

Дьявол романтизма (как литературного течения), Мефистофель, должен был как будто умереть вместе с литературным течением, окончательным концом которого Рассел произвольно называет 1914 год, хотя последнее придется оставить на совести автора, ибо рецидивы романтизма и теперь и в будущем столь же неизбежны, как лунные затмения. Между тем материала исследователю именно этот «литературный дьявол», детище Гёте, Казота и Гофмана, дает больше любого прежнего, он продолжает свое существование, но уже скорее как антитеза: не Фауста, так Дон Кихота. Это дьявол символизма, дьявол декаданса.

Но если Мефистофель — дьявол мелкий, то воображаемый дьявол декадента Гюисманса — измывавший; недаром сам Гюисманс, переболев сатанизмом, ударился в самое крайнее католичество; поэтому оказался столь удачен и столь пародиен религиозный орден гюисманитов, жрецов одной из главнейших религиозных конфессий человеческого будущего, нарисованный Гербертом Уэллсом в романе «Грядущие дни», сюжетно примыкающем к его же знаменитой книге «Когда спящий проснется». Рассел просто не может охватить весь материал, даже иной раз и требующий внимания. В частности, теософская концепция дьявола занимает у него чрезвычайно мало места, тогда как в истории культуры и религии она сыграла большую и тяжкую роль.

К примеру, вот что писал видный английский оккультист конца XIX века Ч. Дж. Гаррисон в своей книге «Сокровенная Вселенная» (шесть лекций по проблемам оккультной науки, теософии и христианства) в 1893 году: «Считается, что Сатана — враг духовности в человеке, что он ратует за его деградацию и с дьявольским (?!) удовлетворением взирает на низшие проявления человеческой природы. Широко, почти повсеместно бытующее средневековое суеверие диктует настоятельную необходимость бороться с таковым нелепым заблуждением. С таким же успехом мы могли бы сказать, что Наполеон видел свою задачу в том, чтобы погубить как можно больше французских солдат. Но именно Наполеон, обходя позиции накануне битвы под Аустерлицем, горько рыдал, предвидя созерцание убитых и умирающих, — и будет куда ближе к истине сказать, что упадок и страдания человечества, за которые в ответе Противник Бога, отнюдь не приносят ему удовлетворения, но усугубляют его отчаяние от ощущения окончательной победы» (Лекция шестая, перевод О. Кольцовой). Здесь Гаррисон — как и чуть ли не все теософы — вплотную подходит к требованию полной реабилитации Сатаны и признания за ним роли истинного

и благого наставника человеков. Между тем даже пример с Наполеоном — уже лукав: современная наука вполне допускает и такое истолкование роли корсиканца Наполеона в истории Франции. Я привел один пример, мог бы и сотню; к чести Рассела, он не теософ, не сектант и никого в свою веру не вербует. Он — серьезный ученый, изучающий свой предмет на образцах, достойных изучения. Впрочем, жизнь коротка и человек успевает сделать на земле столь мало, что в процессе «объятия необъятного» срабатывает инстинкт самоограничения.

Среди писателей, предостерегавших человечество от несерьезного, полностью иронического, присущего, скажем, Анатолю Франсу, отношения к Дьяволу в любой из его ролей, автор справедливо указывает на Жоржа Бернаноса, автора, в ХХI веке, увы, быстро уходящего в забвение. Тут мы подходим к самому ключевому моменту темы, затронутой Расселом: он занят изучением не Дьявола собственно и даже не роли дьявольского начала в истории и культуре, но исследованием истории веры в Дьявола, коллективного феномена, не покидающего человеческие умы на протяжении всей истории. Архетипические черты отступают на задний план после того, как автор достаточно убедительно доказал, что существует сам архетип.

Как уже говорилось, Рассел не рассматривает в своей книге изрядное количество литературной, кинематографической и прочей дьявольщины, даже и очень известной. Он не ищет дьявола в творчестве уже упомянутого Герберта Уэллса (коему, впрочем, истинный дьявол мерещился разве что в католицизме), ни даже подлинного Дьявола, появляющегося у сэра Артура Конан Дойла во второй части романа «Маракотова бездна»; кстати, не надо искать ее в советских изданиях — именно из-за образа Дьявола, появляющегося среди народа выжившей на дне Атлантического океана Атлантиды, цензура мешала ее публикации. Впрочем, еще и потому,

что Дьявол там терпел жалкое поражение, а научной фантастике у нас предписывалось служить лишь воспитательным целям. Дьявол же в тридцатые годы XX века в советской стране воспринимался как наставник атеистов, воинствующий безбожник, следовательно, вымышленный, но все же союзник. Ругать его было не положено.

Однако же о роли Дьявола в «научной фантастике» (скорее антинаучной, именуемой ныне «фэнтези») Рассел кое-что пишет, но больше в библиографии. В частности, не упомянут у него обаятельный образ из рассказа Артура Порджеса (р. 1915) «Саймон Флэгг и Дьявол» (1954, экранизирован в СССР), в котором математик предлагает Дьяволу свою душу в обмен на решение великой Последней теоремы Ферма. Рассказ написан сравнительно давно, и незадачливый Дьявол, не просто не сумевший теорему решить, но в итоге превратившийся в заядлого математика и пробующий добиться ее решения уже вдвоем с призвавшим его героем, как нельзя более похож именно на Мефистофеля, который невнимательно слушал слова Бога в прологе к «Фаусту». Ибо худо ли, хорошо ли, но теорема Ферма была формально доказана в 1995 году, и причитавшуюся за ее решение съеденную инфляцией премию Вольфскеля увез за океан наш современник.

Так много всего упустил или опустил как несущественное в своем обзоре Рассел, что — уже дочитывая его книгу — я был почти уверен, что и о романе Марка Твена «Таинственный незнакомец» он тоже не упомянет, ибо произведение это, при всей его глубине, для великого американского писателя все-таки второстепенно. К счастью, я ошибся, Рассел эту книгу в свой обзор все же включил. Поэтому поразительный монолог Сатаны, написанный атеистом, но звучащий по-настоящему грозной средневековой эсхатологией, читатель здесь найдет («Это правда, то, что я тебе открыл: нет Бога, нет мира, нет людей, нет земной жизни, нет

небес, нет ада. Все это — сон, глупый, нелепый сон!») — однако никакого вывода отсюда не воспоследует. Книга Рассела — в значительной мере обзор, и лишь отчасти осмысление человеческой веры в Дьявола. Рассел, по счастью, не позитивист и не марксист, и не сводит человеческую веру к двум измерениям, к плоскости, — как стремится это сделать еще один неизвестный ему дьявол, планетарный демон Земли Гагтунгр, упоминаемый Даниилом Андреевым в «Розе мира», — однако все же Рассел и не Мильтон: для серьезного осмысления столь огромной темы нужен, кроме серьезного исторического подхода, еще и огромный литературный дар, а он среди людей слишком редок.

Евгений Витковский

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой книге, как и в предыдущих томах данного цикла, я исследовал образ Дьявола в рамках иудео-христианских и мусульманских представлений, поскольку именно в этих религиозных традициях соответствующая идея возникла и развилась. Для монотеистических религий данная проблема в особенности важна, ибо существование зла трудно согласовать с идеей единого, благого и всемогущего Бога. Подробнее всего я рассматривал христианскую точку зрения, что отчасти обусловлено моими культурными корнями и областью моих лингвистических познаний, отчасти же тем, что в христианстве и философских традициях, возникших из христианской культуры, проблема зла формулировалась и исследовалась детальнее и глубже всего. Я не придерживался точки зрения какого-то определенного вероисповедания, не следовал никакой ортодоксии, мною руководило только стремление к истине и желание исследовать вопрос по возможности полнее и глубже.

В этой серии книга «Дьявол. Восприятие зла в древнейших времен до раннего христианства» охватывает период с древности по новозаветные времена; «Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции» рассматривает эпоху раннего христианства вплоть до V столетия; «Люцифер. Дьявол в Средние века» относится к Средневековью. Данная книга посвящена Новому времени — от Реформации до наших дней. В то время как первые три тома проследили развитие идеи Дьявола

в рамках единой традиции, четвертая книга посвящена распаду этой традиции. Само заглавие отражает этот распад, так как имя Мефистофеля появилось только в XVI веке — так был назван Дьявол в легенде о Фаусте. Из этой легенды выросло такое нетрадиционное произведение новой западной литературы, как явно нехристианский «Фауст» Гёте.

Единство западной церкви было утрачено в эпоху Реформации с расколом между протестантами и католиками, но поскольку протестанты изначально следовали католической традиции дьявологии, серьезное расхождение во взглядах на Сатану наметилось только с конца XVII столетия. К этому времени стала сходить на нет охота на ведьм и ослабла вера в Дьявола, а в XVIII веке рационалистическая философия Просвещения расшатала гносеологические корни христианства и еще более ослабила дьявологию. К концу XVIII столетия большинство образованных людей, включая верующих христиан, было готово полностью отказаться от веры в нечистого духа. Однако именно тогда Дьявол вновь ожил в романтизме как могущественный амбивалентный символ — романтический Дьявол персонифицировал благородный бунт против деспотизма или, по крайней мере, служил двойственным воплощением и свободы, и эгоизма. К концу XIX века Дьявол сделался весьма популярной фигурой в литературе, изобразительных искусствах и музыке, обычно в качестве иронической метафоры для человеческой глупости и испорченности. Ужасы геноцида и войн XX века вновь оживили серьезный философский интерес к проблеме зла, и Дьявол снова стал важной темой современной теологии.

За немногими исключениями, я рассматриваю в книге только те произведения, которые имел возможность прочесть в оригинале, — в таком сложном вопросе, как история идей, в переводе могут быть утрачены существенные моменты, не говоря уже о тонких оттенках. Все переводы, кроме особо указанных, принадлежат мне. Во всех случаях я употреблял термин «дьявология», если речь шла о теории Дьявола. Строго говоря, сле-

довало бы писать «дьяволология» (греческое *διαβολος* + *λογος*), но это слово малоупотребительно, вычурно и труднопроизносимо, а потому я его упростил.

Я занимался этой темой два десятка лет, и все это время мои взгляды продолжали развиваться. Со временем узнаёшь, что ничего не знаешь, и в конце концов остается лишь желание познавать, ибо мудрость больше знания, а больше мудрости — любовь.

Я глубоко благодарен тем, кто помог мне написать эту книгу: Стюарту Аркинсу, Карлу Беркхауту, Ричарду Комстоку, Кара Энроту, Роберту Эриксону, Альберто Феррейро, Салли Фитцджеральд, Абрахаму Фризену, Вальтеру Кауфману, Дэвиду Гриффину, Роберту Гриффину, Элоизе Хей, Ричарду Хелджерсону, Генри Энгсгару Келли, Джеральду Ларсону, Леонарду Марсаку, Памеле Морган, Дж. Сирсу Мак-Ги, Майклу О'Коннеллу, Норману Рэвитчу, Черил Риггс, Дайане Рассел, Джеку Виззарду и Майклу Уайтекру. Благодарю также Научно-исследовательский Комитет и отделение межбиблиотечного фонда Калифорнийского университета, Санта-Барбара.

*Джеффри Бартон Рассел
Санта-Барбара, Калифорния*

*Посвящается Джеку Виззарду,
Салли Фитцджеральд и
памяти В. А. Моцарта
и Фланнери О'Коннор.
Радость, которую они дарят, —
лучшее средство от зла*

МЕФИСТОФЕЛЬ

Я желал бы открыть сердце, если не разум
(ибо последнее не в моих силах) полноте
истины.

Джон Генри Ньюмен

Проявления Благодати интересны мне
больше, чем Дьявол.

Фланнери О'Коннор

Глава I

ЗЛО

Дьявол — самый известный символ абсолютного зла. Существование же абсолютного зла ясно каждому, кто не ослеплен современным релятивизмом. На глобальном уровне оно выражается в готовности подвергнуть нашу планету ядерному риску. В настоящее время, когда арсеналы ядерного оружия в семьдесят раз превышают количество, потребное для уничтожения всего живого на земле, мы упорно готовимся к войне, от которой не выиграет никто — ни единый человек, ни одна нация, ни одна идеология, — но которая обречет миллиарды живых существ на мучительную смерть. Что за сила толкает нас на тропу, которая с каждым днем делается все опаснее? Кто может выиграть от ядерного распада планеты? Только та сила, которая с самого начала с бесконечной жестокостью и злобой желала разрушения космоса. Если мы хотим избежать атомной войны, нам следует напрямую противостоять абсолютному злу.

На индивидуальном уровне абсолютное зло выражается в действиях непостижимой жестокости. Ближе всего мы постигаем зло, соприкасаясь с ним в нас самих или в других людях. Всем нормальным людям, членам человеческого общества, свойственно непосредственное, интуитивное восприятие зла.

Четырнадцатого ноября 1984 г. информационное агентство ЮПИ сообщало:

«Синтия Палмер, 29 лет, и ее сожитель Джон Лейн, 36 лет, не признали себя виновными в сожжении в печи четырехлетней дочери миссис Палмер. Эта пара, которая незадолго до ареста объявила соседям, что они

«поджаривали Люцифера», во вторник предстала перед верховным судом графства Андроскоггин (штат Мэн). Они были арестованы 27 октября в квартире, которую снимали в Оберне. Анжелу Палмер обнаружили задохнувшейся в электрической печи. Дверца была приперта стулом».

Я всегда разделял зло на две категории. Первая — пассивное зло, страдание, ощущаемое живым существом. Страдание — это переживание страха, ужаса, агонии, депрессии или отчаяния, которые могут сопровождаться физической болью, угрозой боли или воспоминанием о ней. Вторая категория — активное зло, желание живого существа, отвечающего за свои действия, причинить страдание другому живому существу. Традиционно зло разделяют на три категории: 1) зло метафизическое, отсутствие совершенства, всегда присущее сотворенному миру; 2) зло естественное — страдание, которое возникает в результате «природных явлений», скажем, заболевания раком или разрушительного урагана; 3) зло моральное — намеренное желание причинить кому-то страдание. Нас в первую очередь интересует моральное зло, хотя в определенном смысле эти категории пересекаются, ибо если Бог существует, именно Он в конечном счете несет ответственность за природное зло.

Проявления абсолютного зла видны в приведенных выше примерах. Муки ребенка, запертого в печи, — предельное проявление зла в виде индивидуального страдания. В случае же ядерной войны страдают миллиарды живых существ и зло распространяется на целую планету. Чем сильнее любовь человека к нашей планете и к населяющим ее существам, тем большее страдание причиняет ему разрушающее жизнь зло. Именно любовь есть причина обостренного ощущения зла.

Дьявол — это символ абсолютного зла. Но существует ли он — и в каком смысле?

Все дело именно в том, какой смысл мы придаем утверждению о существовании Дьявола. Нас приучили считать, что нечто либо существует «реально», либо не существует вовсе, — словно лишь одна точка зрения

имеет ценность, словно имеется один, единственно верный критерий истины. Поскольку в XIX столетии естественные науки приобрели непоколебимый авторитет, принято считать, что только методы этих наук имеют ценность при поисках истины. В нашем обществе этот подход настолько преобладает, что он-то и кажется «здравым смыслом». Но философам и ученым известно, что существуют различные одинаково истинные системы взглядов, различные подходы к реальности. Наука — всего лишь один из таких подходов. Но наука, как и все другие пути к истине, является построением человеческого разума, меняется во времени и основывается на недоказуемых предположениях, принимаемых на веру. Основания науки научно недоказуемы. Недоказуемо существование «внешнего, объективного мира, окружающего нас, мира, не зависящего от человеческого сознания... Строгость и математическая точность физических законов не гарантируют существования объективного физического мира, и... не существует заметной грани — и вообще никакой реальной разницы — между субъективным и объективным подходами к явлениям»¹.

Это высказывание никоим образом не принижает значение науки, которая построила чрезвычайно мощную и последовательную систему взглядов. Но наука имеет свои пределы, и вне этих пределов, как иные галактики, существуют другие системы истин. Нельзя сказать, что эти системы не имеют ничего общего с наукой, но они требуют иных мыслительных моделей: я говорю об истории, мифологии, поэзии, богословии, искусстве и аналитической психологии. Другие системы истин существовали в прошлом человечества; еще больше их может возникнуть в будущем; можно только догадываться, какие мыслительные структуры присущи иным разумным существам.

А потому возможно сформулировать в пределах одной системы истину, не имеющую смысла в другой системе. Средствами искусства не выяснить, из каких компонентов состоит серная кислота; химия не поможет оценить

красоту греческой вазы. То, что «реально» в одной системе, может не быть «реальным» в другой.

Это вовсе не значит, что истины вообще не существует. Это не значит, что одно утверждение о составе серной кислоты так же верно, как и любое другое, или что одно суждение о красоте вазы так же верно, как любое другое. Истина никогда не бывает простой, и любая попытка ее упростить обречена на неудачу. Это относится и к суждению «все относительно» — оно слишком просто. До истины добраться трудно; она скорее динамична, чем статична; она таится в сложном динамическом взаимодействии познающего субъекта и познаваемой реальности. Окончательная истина нам недоступна, но мы можем приближаться к ней, стараясь мыслить ясно и строго и не смешивая разные категории.

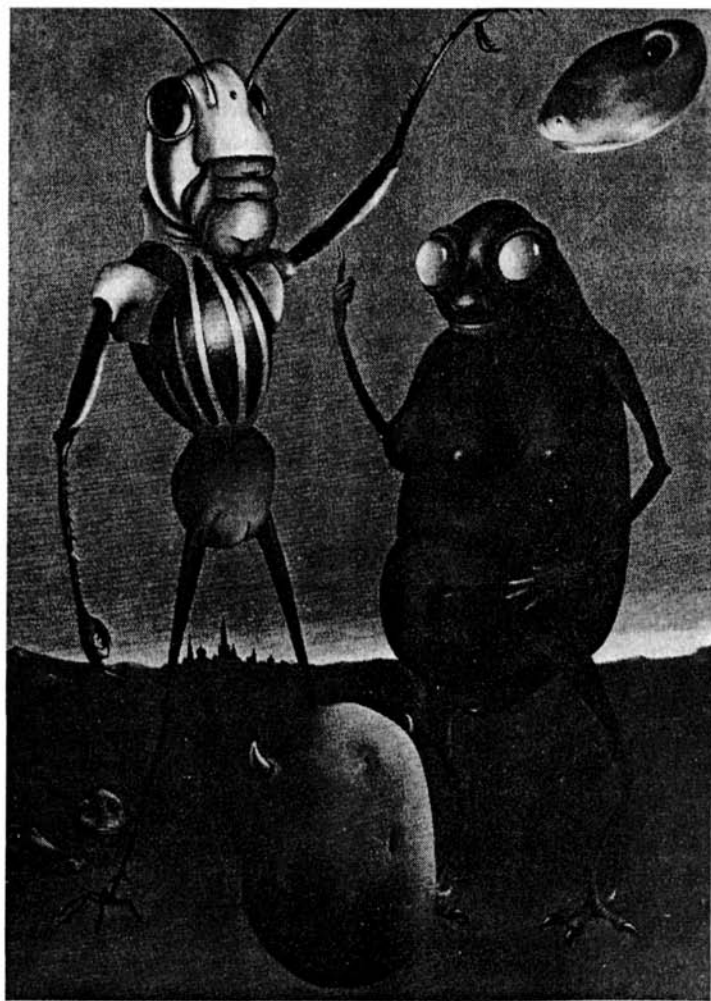
Так существует ли Дьявол? Ответ не так прост, и он требует предельной четкости понятий. Ничто не может быть познано «абсолютно», «само по себе». Это следует понять в первую очередь. Непосредственно и бесспорно мы знаем только одно, а именно: «нечто мыслит». Все остальное, включая и наше собственное существование как личности, постижимо только в акте мышления. Мы воспринимаем, например, дерево — скажем, вяз, — но познаем это дерево не само по себе, как оно есть, мы познаем только наши мысли об этом дереве — мысли, вызванные нашими чувственными восприятиями, отфильтрованными мозгом и ассимилированными в акте мышления. У нас не может быть уверенности, что наше представление полностью соответствует реальности данного дерева. Можно предполагать (хотя и без полной достоверности), что существует определенная степень соответствия, — и все же реальность дерева настолько сложна и многоаспектна, что наше представление о нем может в лучшем случае охватывать только малую часть свойств реального дерева.

Разумеется, мы живем и действуем в мире так, как если бы наше представление о нем соответствовало действительности. Это разумно — ведь человечество просто не смогло бы ни выжить, ни эволюционировать,

если бы соответствие между реальностью и нашими о ней представлениями полностью отсутствовало. А из разных представлений одно может быть более верным, чем другое, релятивизм здесь не срабатывает — дерево все-таки скорее растение, чем космический корабль. Соглашаясь с одним и отвергая другое, мы остаемся в рамках естественно-научных представлений. Однако некий конкретный вяз, оставаясь растением определенного вида, формы и размера, вполне может, кроме того, быть еще и «тотемом», или «символом красоты», или «деревом, на котором повесили Джона Смита», — все эти утверждения о дереве, не имеющие ценности для естествознания, могут иметь смысл в иных истинностных структурах. Подумайте, насколько иначе воспринимались бы нами деревья, если бы мы смотрели на них только ночью, или были слепы от рождения, или если бы мы видели деревья только из летящего реактивного самолета с высоты сорока тысяч футов. Попробуйте представить себе, как совершенно по-разному должны воспринимать дерево собака, дятел, жук-точильщик или обитатель планеты Вега. Разные ощущения, разное устройство мозга, разные ментальные структуры — в итоге дерево воспринимается совершенно по-другому.

Поняв это, мы поймем и то, как ограничена и ненадежна каждая система мышления. Истина не принадлежит монополю какой-то единственной системе взглядов — она скорее есть предел, к которому сходятся различные системы, и мы можем лишь приблизиться к ней в динамическом процессе поиска, в неустанной и интенсивной умственной работе. Дерево как растение; дерево как свидетельство красоты мироздания; дерево как тотем; дерево как материал для изготовления телефонного столба; дерево как исторический памятник — эти представления о дереве не исключают друг друга, а лишь относятся к разным аспектам его сущности.

Таким образом, невозможно однозначно ответить на вопрос — существует ли Дьявол. Тот факт, что большинство людей в наше время отрицает эту мысль как устаревшую и даже «опровергнутую», есть результат



Феликс Лабис, «Асмодей, Валаам и Астарот замышляют овладеть сестрой Жанной Анжеликой», 1975. Холст, масло. Публикуется с разрешения галереи Galerie Isy Brachot, Брюссель и Париж

незаконного смешения понятий, когда науку призывают вынести суждение о предметах, которые к ней не относятся. Вопрос о существовании Дьявола невозможно осмысленно рассматривать с естественно-научной точки зрения, потому что наука по своему назначению ограничивается исследованием физических явлений и не может ничего сказать о явлениях духовного порядка. Проблема зла относится к области моральных ценностей, изучение которых в компетенцию естественных наук не входит. Наконец, нравственное зло есть скорее результат свободного выбора, нежели проявление причинно-следственной связи, проявления свободной воли по определению не имеют причин — и, значит, наука ничего не может о них сказать.

Многие люди в наше время, вероятно, считают, что вопрос, не подлежащий научному исследованию, невозможно исследовать вообще. Уверенные в том, что единственная реальность есть реальность материальная и что нет ничего реального, чего не могла бы исследовать наука, они отвергают идею существования Дьявола как бессмысленную. Бесспорно, Дьявол не существует в естественно-научном смысле, но он может существовать в смысле теологическом, психологическом, историческом; и можно приблизиться к истине, изучая эти «смыслы».

Эта книга представляет собой историческое исследование образа Дьявола. Изучение истории часто знакомит нас с иным, непривычным ходом мысли, иными мыслительными моделями, овладеть которыми гораздо поучительнее, нежели выискивать в прошлом только то, что согласуется с нашими умственными привычками. Историк не должен считать, что мировоззрение, господствующее в наши дни, истинно на все времена. Но современные историки находятся в затруднительном положении. С одной стороны, они склонны к материализму. С другой же стороны, и гораздо в большей степени, они релятивисты, и этот релятивизм странным образом тоже приводит их к материализму, поскольку это самая распространенная в конце XX столетия точка зрения, лежащая в основании модных методологий: это

именно то, «что работает». Материалистическая история получила много ценных результатов, но ей все же мешает некоторая ограниченность исходных позиций, непонимание того, что нет никакой философской необходимости принять приоритет материализма над идеализмом². Другими словами, первичная реальность, по крайней мере, с такой же вероятностью является «идеей», с какой и «материей». Рассуждая о Дьяволе, историки-материалисты начинают с того, что для науки Дьявол не существует, делают отсюда вывод, что Дьявол поэтому не существует исторически, что эта идея с развитием науки устарела, а потому глупа; что бессмысленно изучать ее как таковую, что исследовать ее стоит лишь для того, чтобы понять «состояние умов», ее породившее, — состояние, обусловленное материальными, социальными условиями, которые историк-материалист признает единственной реальностью.

Более плодотворной представляется идеалистическая точка зрения. Историки-идеалисты сознают, что их собственное мировоззрение и взгляды их современников обоснованы не больше, чем взгляды, господствовавшие в прошлом, и потому находят нужным изучать воззрения других культур. Они считают, что идеи важны сами по себе, что идеи не только определяются материальными условиями, но и сами их определяют и потому имеют собственную жизнь и самостоятельное значение. Идея Дьявола — важное понятие, способствующее пониманию зла, и, следовательно, ведет к истине. Исторически Дьявол существует — как чрезвычайно живучая и мощная идея, помогающая постичь природу зла³.

Стремясь к истине, мы обретаем знание — не ноуменов, вещей в себе, но феноменов, вещей в человеческом восприятии. Дерево — тот же вяз — само по себе является ноуменом и непостижимо для нас, но наша идея дерева — феномен, и он познаваем. Не надо думать, что феномен — нечто субъективное или относительное; ибо он формируется взаимодействием нашего мозга и чувств с одной стороны и дерева как такового — с другой. Феномены столько же коллек-

тивны, сколько индивидуальны. Коллективный феномен вяза — это идея данного дерева, присущая многим людям; он постижим, поддается описанию и имеет практическую ценность. Феномены дерева могут быть различны у разных индивидуумов, так же как коллективные феномены дерева могут различаться у разных обществ и групп людей. Дерево воспринимается ирокезами, древними жителями Ханаана и оregonскими лесорубами по-разному. Но поскольку феномены, подобные «дереву», коренятся во внешней реальности, их изменчивость от человека к человеку и от группы к группе несравнима с изменчивостью тех феноменов, которые полностью сконструированы человеческим сознанием. Люди могут изменять до неузнаваемости то, что они создали сами. «Конституция», например, — феномен, который значительно изменился со временем, поскольку изменениям мешал не диктат внешней реальности, а всего лишь соблюдение традиций. Собственно говоря, только традиция и определяет сущность того, что называется «конституцией». «Дереву» может быть дано определение как научное, так и историческое, но единственно разумный способ определить «Конституцию» — исторический, при помощи описания ее традиций.

Дьявола лучше всего изучать исторически. История, в отличие от теологии, не постулирует догматов, но, в отличие от естественных наук, изучает феномен именно как феномен. При этом историческое изучение Дьявола — самое полное из всех возможных, поскольку рассматривает и теологию, и мифологию, и литературу. Изучение Дьявола есть изучение истории Дьявола.

Разумеется, «история Дьявола» не есть история Дьявола как такового — такой быть не может. Речь идет об истории феномена, истории понятия «Дьявол». Это понятие с течением времени менялось. Собственно говоря, существует четыре в корне различных понятия Дьявола: 1) самостоятельная, независимая от Бога сущность; 2) один из аспектов Бога; 3) сотворенное Богом существо, падший ангел; 4) символ человеческого зла. Сколь ни различны эти представления, все они участ-

вовали в создании традиционного образа Сатаны, который в течение тысячелетий трансформировался, утрачивая одни черты и сохраняя другие. По мере развития этой традиции она не то чтобы улучшалась — в том смысле, что в 1687 году, например, Дьявола представляли бы себе лучше, чем в 1387 г., — но, безусловно, делалась богаче, полнее и, следовательно, приближалась к истине. Ближе всего мы подойдем к истине о Дьяволе, если рассмотрим традицию в целом.

К началу протестантской Реформации образ Дьявола насчитывал более пятнадцати веков развития, и его содержание при всей своей противоречивости в целом было достаточно глубоким. Это представление продолжало развиваться в течение всего периода Реформации, оставаясь в целом единым для католиков и протестантов. К концу XVII века, однако, появились значительные расхождения в связи с возникновением новых идей и ценностей. Этому и посвящена наша книга, и начинается она с Реформации XVI столетия.

Глава II

ПРОТЕСТАНТСКИЙ ДЬЯВОЛ

XVI столетие разделяет эпоху Лютера и эпоху Шекспира. За эти сто лет понятие зла претерпело глубокие изменения — центр тяжести был перенесен из бестелесного мира в мир человеческий. Различия между протестантской и католической теологией, незначительные вначале, быстро увеличивались, способствуя распространению нецерковных и нехристианских воззрений, которые в конечном счете стали преобладать в западном обществе.

Реформация была сложным явлением, которое можно разделить на три главных течения: «авторитарная» реформация, возглавляемая высокообразованными и достаточно консервативными протестантскими вождями Мартином Лютером (1483—1546), Жаном Кальвином (1509—1564) и Ульрихом Цвингли (1484—1535); радикальная реформация анабаптистов, унитариев и Томаса Мюнцера (1489—1525); и католическая реформация, представленная деятельностью Игнатия Лойолы (1491—1556) и Тридентским Вселенским собором (1545—1563). Все три течения были связаны (союзом или противоборством) с развитием гуманистической мысли, типичным представителем которой был Дезидерий Эразм Роттердамский (1466?—1536). Начало реформации условно датируется 31 октября 1517 года, когда Лютер обнародовал свои знаменитые девяносто пять тезисов. Лютер был отлучен от церкви 3 января 1521 года. *Протест* знатных немецких рыцарей-лютеран на Шпейерском

рейхстаге в 1529 г. вызвал появление термина «протестант». Религиозные войны, которые начались из-за раскола, продолжались вплоть до Вестфальского договора 1648 г. Таковы основные вехи наиболее значительного со времен императора Константина периода в истории христианства и западной мысли¹.

Дьявологические представления XVI века оставались в основном традиционными, даже средневековыми. Оккультизм, Лютер, Кальвин, католическая реформация, мистика и префаустианская литература — все это воспринимало Дьявола по-старому. Решительный поворот в истории дьявологии пришел не с Реформацией, а с Просвещением XVIII столетия. Реформация — и протестантская, и католическая — оставалась в русле средневековой мысли: и Лютер, и Кальвин, и даже Цвингли — все они оставались аристотелианцами, августинианцами, схоластами, продолжателями тысячелетней западной традиции. Только две резко различные системы взглядов — эзотерический оккультизм и возникающая материалистическая наука — бросали вызов традиционному христианскому мировоззрению, в то время как протестантско-католические разногласия не выходили за рамки старой традиции — от Аристотеля до Блаженного Августина.

Реформация усвоила множество течений поздней средневековой мысли. Сохранял свое значение номинализм, в особенности окканизм Габриэля Биля (1425?—1495). Номинализм, этот «модернизм» XIV и XV столетий, питал и течение сторонников свободной воли, и тех, кто в спорах о человеческой ответственности отстаивал доктрину предопределения. Окканизм подчеркивал полную свободу и Бога, и человека. С одной стороны, он утверждал полную свободу и, следовательно, всемогущество Бога, с другой стороны, он отстаивал свободу человеческой воли. Крайние защитники свободной воли, например Биль, утверждали, что чистым нравственным устремлением и праведными трудами человек может добиться благодати, что награда добывается свободным сотрудничеством моральных человеческих устремлений с

божественной волей, — утверждение, вызвавшее гневную отповедь Лютера. В целом и католики, и протестантские реформаторы сходились на том, что заслужить благодать невозможно — это свободный дар Божий. Дебаты XVI и XVII веков в основном касались более узких и частных вопросов: например, распространяется ли благодать на всех, и если распространяется, то волен ли человек ее отвергнуть. Большинство теологов в те века склонялось к предопределению, на практике же и католики, и протестанты оставались «пелагианцами», проповедуя с кафедр доктрину свободной воли, — немногие решались объявить своей пастве, что спасение или проклятие каждого полностью предопределено заранее.

Номиналистский скептицизм, относящийся к возможности логическими рассуждениями постичь истину о Боге, породил множество других течений протестантской мысли. Одним из них был фидеизм, утверждающий примат веры над разумом; другим, тесно связанным с фидеизмом, было предпочтение библейского откровения рациональным богословским рассуждениям. Эти два принципа стали паролем реформации: «*sola fides*»; «*sola scriptura*», только вера, только Писание. Подобные идеи усиливали антиклерикализм, питавшийся отчасти фактами церковной коррупции (которая к тому же сильно преувеличивалась), отчасти традицией средневековых антиклерикальных движений, таких, например, как гуситское в XV веке, а отчасти тем, что из принципов *sola fides* и *sola scriptura* вытекала ненужность иерархической церковной структуры, авторитета епископов и священников. Возросло неприятие абсолютной церковной власти папы, возникшее еще в XV веке и вызвавшее тогда консилиаристское движение*. Номинализм поощрял также мистицизм, расцвет которого пришелся на период с XIV по XVII столетие, — выдающимися мистиками были, например, лютеранин Якоб Бёме и католики Тереза Авильская и Хуан де ла Крус.

* Консилиаризм — католическая концепция о приоритете церковного совета перед папой. — *Прим. ред.*

Но как ни велика была власть традиций, глубокие социальные преобразования понемногу подготовили радикальный переворот в общественном мировоззрении. Рост городов и подъем среднего класса способствовали широкому распространению грамотности, которая ранее была привилегией одного духовенства. Это означало, что представители среднего класса оказались в состоянии самостоятельно читать и толковать Библию. Что еще важнее, все больше грамотных людей устремляли свое внимание на мирские дела — на то, как зарабатывать деньги, совершать сделки, растить детей. Возникли национальные светские государства с заботами о государственной мощи и о международном влиянии. Естественно, что земные заботы вытесняли интерес к потустороннему миру.

В XVI веке гуманизм начал распространяться из Италии на север, принося с собой начатки скептической, критической и светской мысли. Номиналистское противопоставление веры и разума способствовало росту эмпирической материалистической науки. На подъеме также было и влиятельное оккультное мировоззрение, которое целое столетие успешно боролось с научным. Еще несколько десятилетий назад в нашей науке господствовало совершенно неверное понимание оккультизма — его путали с колдовством и считали порождением невежества, возвращенным на отходах аристотелизма. Магия настолько связана в нашем сознании с детскими сказками, шарлатанством и наивными фантазиями, что нам нелегко осознать, какой разработанной и сложной системой взглядов был ренессансный оккультизм. Его основная идея заключалась в том, что вселенная представляет собой единство, каждая часть которого связана «симпатическим сродством» с любой другой частью, что порождает сложную систему взаимовлияний. Звезды, минералы, растения, тело и душа человека — все это взаимодействует между собой скрытыми (оккультными) путями, но тем не менее эти взаимодействия закономерны и поддаются изучению².

Ни научное, ни оккультное мировоззрение не оставляли много места для Дьявола. И все же Сатана отказался уйти на покой и достиг вершины власти именно к моменту, когда интеллектуальные структуры, его поддерживающие, заколебались. Вера в Дьявола укреплялась и лютеровским богословием, и азартом охоты на ведьм. И никто, кажется, не замечал, что эти три основательно разошедшиеся мировоззрения — аристотелианское христианство, оккультизм и материалистическая наука — находились в конфликте. Это было нечто вроде столкновения галактик, события столь огромного масштаба, что человек его просто не воспринимает. Результатом явилась неизбежная путаница понятий, и хуже всего оказалось смешение магии с ведьмовством. Некоторые мыслители XVI века пытались различать «натуральную магию» (оккультизм, алхимия) от простонародной, вульгарной магии, ведьмовства и ворожбы; но многие деятели, принадлежавшие к консервативному, аристотелевскому лагерю, по неведению — а то и намеренно, с целью подорвать доверие ко всем колдунам и чародеям — смешивали оба эти вида магии. Хотя Жан Бодэн, автор аристотелианской книги «*De la demonomanie des sorciers*» («О бесовской одержимости колдунов», 1580 г.), прекрасно знал разницу между магом и колдуном, он намеренно связал магию с ведьмовством. Когда же оккультное мировоззрение было вытеснено, отчасти из-за этого ошибочного смешения, наука благополучно выбралась из-под обломков как аристотелизма, так и оккультизма.

Охота на ведьм началась еще в Средние века, но ее безобразный апофеоз пришелся на XVI и XVII столетия. Согласно христианским воззрениям той эпохи, ведьмы и колдуны — это люди, которые формально отдались Дьяволу, заключив с ним договор. В отплату за их службу Сатана наделял их магической силой, которую они использовали во зло — насылали на людей импотенцию, бесплодие и болезни, губили урожай, делали коров недоеными. Короче говоря, ответственность за любое естественное бедствие можно было взвалить на



Ганс Бальдунг Грин, «Ведьмы», 1514. С помощью демонов-животных ведьмы готовятся лететь на шабаш. Чернила, бумага. С разрешения Graphische Sammlung Albertina, Вена

них. Им приписывалась также вина за случаи демонической одержимости, за душевные заболевания, за резкие смены настроений или поведения. Они отрекались от Христа и поклонялись Дьяволу. Они встречались по ночам, летали на свои «шабаши» на метлах, шпагах или животных или просто по воздуху. Они устраивали кровосмесительные оргии, похищали христианских младенцев и приносили их в жертву, пожирали их плоть, пародируя таинство Евхаристии, или выпаливали их жир для приготовления мазей и ядов. По всей Европе, в каждой местности, можно было найти ведьм, и все они были втянуты в громадный заговор против христианского сообщества под руководством Сатаны.

Подобного заговора никогда не существовало, однако папские эдикты, католические соборы, протестантские синоды, инквизиционные трибуналы, светские суды и известнейшие ученые снова и снова провозглашали его реальность. Миллионы людей попадали под подозрение, подвергались пыткам или угрозе пыток; вероятно, более ста тысяч человек были казнены. Эта мания достигла наивысшего подъема после публикации папой Иннокентием VIII буллы «*Summis desiderantes affectibus*», которую инквизиторы Шпренгер и Инститорис взяли в качестве предисловия к имевшей огромное влияние книге «*Malleus maleficarum*» («Молот ведьм», 1486). Это безумие продолжалось вплоть до конца XVII века.

Мания борьбы с колдовством обратилась против многих интеллектуальных течений эпохи: против номиналистского скептицизма, оккультизма и гуманизма. Тем не менее аристотелианцы ее поощряли, так как она помогала бороться и с научными, и с оккультными взглядами. Эта мания, исходящая из высших кругов, постепенно распространялась с церковных кафедр и судебных трибун, захватывая простой народ, который охотно ее воспринимал в объяснение своих бедствий. Эта мания то усиливалась, то ослабевала, в зависимости от времени и места, и обострялась местными несчастьями и социальным напряжением (ее обострению могло, например, способствовать заражение урожая зерновых спо-

рыней). Она, безусловно, провоцировалась религиозным и политическим напряжением, которое создала Реформация. Она являлась одновременно и причиной, и результатом возрождения идеи Дьявола, которого некогда пытались изгнать, но который теперь торжественно и величественно возвратился в свое царство³.

Но даже вне зависимости от борьбы с колдовством Реформация сама по себе способствовала возвращению Дьявола. Протестантский принцип *sola scriptura* — Библия как единственный авторитет — означал должное внимание к учению о Сатане в Новом Завете. Страх перед колдовством заставил реформаторов пойти еще дальше: с великим усердием изгоняя из традиции все, что, как они считали, не основывалось на Писании, они почти целиком некритически приняли средневековую дьявологию. Конечно, протестантизм, подчеркивая полное всевластие Бога, отрицал, что кто-то может встать между Ним и человеком, и это в конечном счете могло заставить усомниться во власти Сатаны, но для этого потребовалось два столетия.

Протестанты в целом больше думали о Дьяволе, чем католики. Лютеранские «Дьявольские книги», протестантская драматургия и поэзия изображали Дьявола столь могущественным, каким его считали разве только в самом начале христианской эры. Частичной причиной этого мог быть отказ протестантства от ритуалов экзорцизма и тайной исповеди, которые помогали сдерживать и контролировать веру в Дьявола. Еще важнее было желание использовать Дьявола в пропагандистских баталиях с религиозными противниками. Для протестантских пасторов папа был Антихристом. Джон Бейл, протестантский епископ Оссорский (1495—1563), рассказывал, как Сатана в облики отшельника похвалялся: «Мы, монахи, никогда не читаем Библию» и превозносил папу как своего доброго друга и помощника в борьбе с истинным христианством.

В свою очередь католики, описывая обряд экзорцизма, сообщали, что изгоняемые бесы, с криками вылетая из тел своих жертв, провозглашают протестантские докт-

рины. Католически-протестантские распри, вылившиеся в религиозные войны, и почти столь же острые раздоры между разными протестантскими толками внушали мысль, что Дьявол рыщет на всех путях, ища, кого бы пожрать.

Еще одна причина возрастания сил Сатаны в XVI столетии могла заключаться в том, что христианское сознание становилось более интроспективным — не только в протестантизме, но и в обновленном католицизме Игнатия Лойолы. Прежние эпохи видели оппонента Дьявола в Боге, Христе или во всей христианской общине. Человек, на которого напал Сатана, чувствовал себя частицей огромной армии и черпал поддержку в ее мощи. Но теперь с Дьяволом приходилось сражаться один на один, рассчитывая только на собственные силы. Никто не отрицал, что Христова благодать защищает верующего, но новый взгляд обязывал человека к постоянному самоанализу, ибо слабость веры могла привлечь к нему Дьявола. Епископ Бейл писал, что истинный христианин обязан исследовать свою душу в поисках любых признаков слабости, неискренности, равнодушия или недостатка веры и милосердия, ибо это признаки власти Дьявола. Средневековое христианство тоже учило, что святые в одиночку побороли Сатану, но святой был существом необыкновенной силы, героем, «воителем Господним», чья непоколебимая вера защищала его и позволяла ему победоносно изгонять врага. Но святые, вооруженные щитом и мечом славы, принадлежали прошлому; ныне остался только одинокий христианин, который, сидя в своей келье наедине с Библией, размышляет о своих грехах и по нетвердости в вере страшится искушений.

Принятый вопреки биологической и социальной природе человека, вопреки учению апостола Павла о церкви как о мистическом теле Христовом, вопреки практике ранней христианской общины, вопреки столетиям христианской традиции, индивидуалистический принцип надежды лишь на собственные силы оставлял христианина безоружным и беззащитным на открытой равнине, тем-

ной ночью, под порывами злого ледящего ветра. Неудивительно, что литературными героями этой эпохи стали Фауст, стоящий в полночь на перекрестке дорог наедине с Мефистофелем, и Макбет, встречающий на вересковой пустоши трех ведьм. Одиночество порождало ужас, ужас порождал преувеличенное представление о дьявольской мощи⁴.

Одновременно с возрастанием дьявольских сил слышался голос открытого скептицизма. В мировоззрении номиналистов, гуманистов, оккультистов и ученых Сатана не играл важной роли. Более того, страх, появившийся, когда предоставленный самому себе человек заглянул к себе в душу, в качестве защитной психологической реакции породил во многих сердцах неверие в силы зла; других заставляли сомневаться эксцессы охоты на ведьм и религиозных баталий. Акончо, итальянский протестант, писал, что Дьявол совершил худшее из своих деяний, спровоцировав рознь в христианском мире; он призывал к терпимости всех христиан (кроме, разумеется, католиков и унитариев)⁵. В 1563 году Иоганн Вир скептически отозвался о колдовстве и дьявологии в своей книге «О магии»; Мишель де Монтень (1533–1592) писал, что существование ведьмовства не доказано настолько неопровержимо, чтобы оправдать убийства; но для того чтобы такие взгляды распространились среди образованных людей, потребовалось еще одно столетие. Сильнее интеллектуального скептицизма была упрямая недоверчивость практичного мирянина: Кийт Томас сообщает, что Брайан Уокер из Дарема объявил: «Не верю, что существуют Бог и Дьявол, и не поверю ни во что, чего не увижу собственными глазами».

В ответ на подобный скептицизм верующие заявили: *nullus diabolus nullus redemptor* (если нет Дьявола, нет и Спасителя). Они подозревали, что если Дьявола, вторую по известности фигуру в христианстве, исключить из традиции, можно точно так же устранить и любую другую фигуру. Если Христос явился не для того, чтобы, как сказано в Новом Завете, спасти нас от власти Дьявола, то, возможно, он не спас нас вообще. Слишком долго и тесно Бог и Дьявол были связаны в

MALLEVS MALEFICARVM, MALEFICAS ET EARVM

hæresim francâ conterens,

EX VARIIS AVCTORIBYS COMPILATVS,
& in quatuor Tomos iustè distributus,

PRIMUM DVO PRIORES FANAS DÆMONIAS
versatias, prestigiosas earum delusiones, supersticiosas Strigimagarum
ceremonias, horrendas etiam cum illis congressus; exaltam denique
tam pestifera scilicet, disquisitionem, & periculosem complectuntur.
Tertius praxim Exorcismi ad Dæmonum, & Strigimagarum male-
ficia de Christi fidelibus pellenda; Quartus verò Artem Dollivalem,
Benedictionalem, & Exorcismalem continet.

TOMVS PRIMVS.

Indicet Anallorum, cepit, verumque non desinit.

Edicio nouissima, infinitis penè mendis expurgata; cuique accessit Fuga
Dæmonum & Complementum artis exorcisticæ.

*Uxor sue mulier, in quibus Pythicus, vel diuinationis fuerit spiritus, morte moriatur;
Leuitici cap. 10.*



LVGDFNI.

Sumptibus CLAVDII BOVRGEAT, sub signo Mercurij Galli.

M. DC. LXIX.

REGVM FRANCIE REGIS.

Титульный лист «Молота ведьм» инквизиторов Шпренгера и Инститориса. Это издание появилось в 1669 г. и надолго стало популярным: первое издание датируется 1486 г.; эта книга являлась самой авторитетной во времена охоты на ведьм

христианском сознании — сомнение в существовании Дьявола неизбежно вело к сомнению в существовании Бога, это был только вопрос времени⁶. Старое мировоззрение Августина и схоластов оставалось живым и актуальным для Лютера, который уделил Дьяволу в своей теологии и личных переживаниях больше места, чем кто бы то ни было со времен египетских пустынных⁷. В юности Лютер собирался изучать юриспруденцию, но пережил такой испуг во время сильной грозы, что решил посвятить себя Богу; он был принят в августинский монастырь в Эрфурте в 1505 году. В Эрфурте, а затем в Виттенберге он изучал Аристотеля, Биля и номиналистов. Позже он отверг Аристотеля, но сохранил многие положения номиналистской схоластики. В 1513 г. папа Лев X объявил о продаже индульгенций*, и Лютера, преподававшего теологию в Виттенберге с 1511 г., охватили глубокие сомнения в истинности церковного курса (кроме того, его терзал вопрос, достоин ли он быть священником). Около 1515 года он пережил душевный переворот, приведший его к убеждению, что добрые дела и устремления не имеют сами по себе никакой ценности без благословения свыше и что *sola fides*, только вера, открывает путь к спасению. Он опубликовал свои девяносто пять тезисов в 1517 г., а через год уже считал институт папства чудовищным. Во время диспута с Иоанном Экком в Лейпциге в 1519 г. Лютер принял принцип *sola scriptura*, утверждая, что его вера основана только на Библии, и отвергая авторитет церковного предания, пап и соборов. В 1520 г. папа вынес ему осуждение, на что профессор теологии ответил: «Я считаю папский престол в Риме достоянием Сатаны и тронм Антихриста» (WA, 6, 595—612). Через год он был формально отлучен от церкви; попытки

* Неточно — практика торговли индульгенциями существовала давно, но особенно широко развернулась с 1507 года, при папе Юлии II, которому нужны были деньги на начатую им постройку собора св. Петра. Лев X, вступивший на папский престол в 1513 г., превратил эту торговлю в разнузданную вакханалию. Отпущение грехов грабителям церквей и святотатцам стоило 9 дукатов, убийцам — 8. — Прим. ред.

умеренно настроенных епископов помочь примирению успеха не имели. Начался раскол.

Теология Лютера, самого плодovitого христианского писателя всех времен, скорее драматична и символична, как у Августина, нежели систематична, как у Фомы Аквинского или Кальвина. Она многим обязана средневековой теологии (особенно номинализму) и мистицизму, а более всего — душевному складу самого Лютера, в особенности его глубокому почитанию Библии. Ее формированию помогли богословские диспуты. Немногие христианские писатели были столь полемичны, как Лютер; его взгляды, как у Августина, высказывались в основном в форме ответов — вернее сказать, яростных возражений — оппонентам. Для Лютера единственным твердым основанием мысли были вера и Библия (WA, 10/3, 208–209). Вторым после Библии его источником был Августин; но он противопоставлял своего, «истинного» Августина взглядам августинианцев, которые, как он считал, слишком полагаются на разум. Разум не приведет нас никуда без благодати, а действие благодати проявляется лучше всего, когда мы читаем Библию в свете нашей веры. Разум служит лишь тому, чтобы помочь нам понять истину, которую мы уже узнали благодаря вере и Библии.

Безграничное всемогущество Бога и, как следствие его, предопределение также были фундаментальными положениями Лютера. В 1525 г. он написал «De servo arbitrio» («О рабстве воли») в опровержение книги Эразма Роттердамского «De libero arbitrio» («О свободе воли», 1524). И в этом произведении, и в своем катехизисе 1529 г., и во всех остальных своих книгах Лютер утверждает доктрину предопределения, считая любое иное решение вопроса нелогичным и почти святотатственным ограничением верховной воли Творца. «Итак, — пишет он, — мы должны полностью и всецело отрицать свободу воли и приписывать все только Богу» (WA, 18.755). Человек не может достичь спасения собственными силами, он может только быть во власти Бога — или во власти Сатаны, которому Бог отдает нечестивых. Спасаются те, кого избирает Бог, а

остальные — добыча Дьявола. Христос умер не за всех, а лишь за избранных⁸. Решительно ухватившись за крапивный стебель предопределения, Лютер в полной мере ощутил его жжение; если все в мире предопределено, зачем тогда нужны таинства, проповеди да и само Воплощение? Эти трудности так и остались неразрешенными, но ни малейшего ограничения Божьего всемогущества Лютер допустить не мог. В этом он тоже оставался последовательным номиналистом. За исключением Кальвина, вероятно, ни один христианский богослов ни до Лютера, ни после него так непоколебимо не отстаивал божественное всемогущество.

Это всемогущество Лютер рассматривал в двух аспектах. Во-первых, Бог обладает естественным всемогуществом творца — в качестве первопричины мироздания Он творит мир соответственно своему желанию. Если что-то существует в мире, то только потому, что Бог этого пожелал, и наоборот: ничто не может существовать, если это существование Богу не угодно. Во-вторых, Бог всемогущ как промыслитель, будучи не только отдаленной первопричиной, но и непосредственной причиной всего происходящего в мире. После завершения творения Бог отнюдь не устранился от дел — нет, Он следит своим взором за каждой пылинкой во вселенной. Бог никогда не выпускает из рук бразды правления, Он управляет небом и землей, адом, Дьяволом и всеми созданиями. Бог был бы смешон, если бы Он не был в ответе за все или если бы что-то делалось помимо его воли (WA, 12.587; 18.718). Там, где великие богословы прошлого, Августин и Аквинат, видели проявления свободной воли, на самом деле действовало предопределение. Лютер категорически отрицал, что свободная воля совместима со всемогуществом Бога. Все, что существует, идет от Бога, ничто не совершается без воли Бога — творца, вседержителя и промыслителя.

Но тогда Бог и ответствен за зло — и в качестве отдаленной первопричины, и непосредственно. При всем своем бесстрашии Лютер все же не решился сделать такой вывод. Он различал два аспекта Бога, противопоставляя два Божьих лика — лик сурового и неумо-

лимого судии и лик милосердный, любящий, благой, который нам явлен только через откровение Христа. Есть только один Бог, но нам, ограниченным смертным, он кажется двойственным, желающим и добра, и зла. Раз зло существует, на то есть воля Божья. Но Бог желает, чтобы добро боролось со злом. Таким образом, можно сказать, что Бог хочет зла; Бог хочет добра; Бог не хочет зла; Бог не хочет добра⁹. Нашему ограниченному пониманию одно кажется злом, другое — благом, но в конечном счете любое зло оборачивается благом, поскольку все, что творит Бог, есть благо (WA, 1.75; 18.708; 31/1.447). Мотивы Божьих деяний нам часто недоступны. Например, различные бедствия могут быть наказанием за наши грехи (WA, 3.223—224). Бог также ответствен за очерствение сердец и за *Anfechtung* (соблазн)¹⁰. *Anfechtung*, это сочетание искушения, испытания, сомнения, скорби, ужаса и отчаяния, посылается нам как Богом, так и Дьяволом. *Anfechtung* питается сомнением, колебаниями, страхом и может погубить всякого, кто не совсем тверд в вере¹¹.

Бог, таким образом, состоит из очевидных противоречий: идея, которую Лютер заимствовал у мистиков. Бог есть гнев, и Бог есть любовь. Бог — это суровый суд, и Бог — это милость. Бог — это закон, и Бог — это милосердие. Бог хочет греховности — и ненавидит грешников. Естественный, лишенный помощи свыше разум не может проникнуть в эту тайну; без помощи благодати Бог кажется неразумным, яростным и жестоким (WA, 16.142). Наше знание о добре и зле несравнимо с совершенным знанием Бога, и потому благость его целей часто для нас непостижима. Его воля представляется нам двойственной: Бог, как нам видится, желает и добра, и зла. Он желает зла и греха, но той своей волей, которую Он открывает нам во Христе, Он желает только добра. На самом деле его воля, кажущаяся нам двойной, едина, но мы не способны ее постичь (WA, 18.550). Противоречивость его только видимая, на самом деле Бог есть беспримесное добро и любовь. Тем не менее Бог может прикрыться маской Дьявола, а добро, сила и милосердие Божие раскры-

ваются для нас не метафизикой, а только опытом¹². Воля Божия присутствует во всяком зле, даже в аду, в конечном счете обращая любое зло в добро (WA, 6.127; 13.591). Лютер ясно и безбоязненно проповедовал эту безжалостную доктрину, которая неизбежно следовала из абсолютного всемогущества Бога.

Сокрытая и суровая воля Бога может по видимости совпасть с волей Дьявола¹³. Лютер был в одном шаге от утверждения, что Дьявол — проявление одной из сторон Бога, но все же не сделал этого шага. Воля Дьявола только кажется согласной с волей Бога — хотя Дьявол и Бог могут желать одного и того же, цели у них разные. И все же Дьявол — орудие Бога, если не Его сотрудник. Дьявол не мог бы существовать, не создай его Бог; Дьявол не был бы воплощением зла, если бы Бог не захотел этого; Дьявол не мог бы творить зло, если бы Бог ему не позволил. В любом проявлении зла — например, в соблазне — активно действуют и Дьявол, и Бог. Соблазн исходит от Дьявола, но и от Бога, хотя и по разным мотивам. В то время как в каждом действии Бога содержится благая цель, Дьявол всегда стремится к разрушению. Без помощи свыше человеческий ум не способен распознать, где действует Бог, а где Дьявол, но благодать и вера помогают отличать Божью десницу от когтей Сатаны (WA, 5.387; 11.24; 15.451; 40/2.13).

Дьявол — орудие Бога, словно секатор или мотыга, которые Он берет в руки, чтобы возделывать свой сад. Секатору нравится срезать сухие ветви, так как уничтожение — его цель; но никогда он не может вырваться из рук Садовника или резать там, где Он не пожелает, или воспрепятствовать Ему устроить прекрасный сад (WA, 16.203; 18.709; 45.638–639). Таким образом, Дьявол всегда выполняет работу для Бога. Когда в 1527 году был убит некий пастор, Лютер глубоко прочувствовал это событие и много размышлял о нем. Это было деяние злого человека, злой человек был орудием Дьявола, но Дьявол являлся орудием Бога. Лютер предположил, что божественное провидение могло использовать убийство, дабы воодушевить других стать

столь же достойными пастырями, как пастор Георг. Убийство совершилось по Божьему отеческому и благодетельному повелению и одновременно по злобной ненависти Дьявола. Как еще могло такое случиться во вселенной, где Бог направляет движение каждого атома и орбиту каждой звезды?¹⁴ Все зло идет и от Дьявола, и от Бога, но Дьявол хочет только зла, а Бог хочет, чтобы от этого зла произошло добро. «Бог склоняет Дьявола ко злу, но сам Он зла не совершает»¹⁵. Поскольку Бог обращает каждую попытку Сатаны к добру, Бог творит добро не вопреки Дьяволу, но через его посредство, и Бог сам присутствует в Дьяволе (WA, 15.644; 18.709; 40/3. 519). Добро, которого хочет Бог, есть его собственное деяние (*opus proprium*); зло, которое по воле Божьей творит Сатана, есть деяние чуждое (*opus alienum*). Когда, например, Иов испытал соблазн, Божье *opus alienum* было для Иова искушением, но Его *opus proprium* было укреплением веры Иова. Если бы не существовало зла и Дьявола, то добродетель не могла бы проявить себя в борьбе (WA, 40/2. 417).

Зная, что Бог трудится посредством Дьявола, мы могли бы впасть в отчаяние; без помощи благодати мы сомневались бы в благости самого Бога. Но по милосердию Господню в воплощении Христа нам предстает *Deus revelatus*, явленный Бог, Бог милосердия и любви. Христова любовь открывает нам, что при кажущейся жестокости мира он никогда не лишен любящего присутствия Бога и движется к Его целям¹⁶.

Тот, кто верит в абсолютное всемогущество Бога, вынужден будет согласиться с Лютером. Если все от Бога, то зло и Дьявол тоже от Бога. Но этот твердый монизм вовсе не приводит к попустительству злу. Хотя Дьявол творит зло по велению Бога, Бог ненавидит зло и хочет, чтобы мы боролись с ним. Бог ведет яростную борьбу против Сатаны, и каждое человеческое сердце участвует в битве, каждая душа человеческая — Его союзник или противник.

В мире, где правит абсолютное всемогущество, отдельный человек не располагает никакой свободой. Он подчинен либо Божьей воле, либо сатанинской. Душа,

говорил Лютер, подобна лошади: когда на ней едет Бог, она бежит туда, куда ее направляет Бог, когда же на ней скачет Дьявол, она мчится туда, куда хочется Дьяволу. Оба всадника спорят между собой, кому принадлежит лошадь, но сама лошадь не имеет выбора: она подчиняется тому, кто в седле¹⁷.

Лютер чрезвычайно остро ощущал эту борьбу в собственной душе. Его дьявология основана не только на Писании и традиции, но и на личном опыте. Как писал Хейко Оберман, «*Sein Leben war Kampf gegen Teufel*» (вся его жизнь была войной против Сатаны). И это не преувеличение. Лютер был убежден в том, что каждый человек и все человечество в целом участвует в борьбе между Христом и Дьяволом. Лютер непосредственно ощущал в себе обоих — и не мог освободиться от Дьявола, не подвергая сомнению и самого Христа, и их борьбу, которую так глубоко чувствовал. Подобно жившим в пустыне отшельникам и средневековым святым, Лютер чувствовал, что Дьявол нападает тем яростнее, чем более человек укрепляется в вере. Он утверждал, что Дьявол пытался отвлечь его от праведных трудов всеми способами: искушая, отвлекая и даже зримо являясь. Он чем-то грохотал за печью в комнате Лютера; в замке Вартбург он расшвыривал по крыше орехи и катал бочки в подвале; в Кобурге он являлся Лютеру в облике змея и в виде звезды; он хрюкал, как боров; он спорил с Лютером, как схоласт; он испускал зловоние; он внедрялся в кишечник Лютера, и реформатор прочно ассоциировал его с фекалиями и кишечными газами. Сатане так не терпелось овладеть душой Лютера, что он редко отходил далеко и «спал с Лютером чаще, чем Кати» (жена). Оберман предполагает, что постоянное ощущение близости Дьявола было привито Лютеру еще в детстве матерью и воспитателями. Связь Дьявола с фекалиями не покажется плодом личной фантазии, если знать, что за ней стоит долгая средневековая традиция. Без сомнения, тут сыграли роль хронические запоры реформатора, но также и традиции, и его желание понятно и образно говорить с простым народом, а кроме того — полемический

запал. Была тут, как считает тот же Оберман, и теологическая причина. Человеческое тело есть храм Божий, но при этом оно бrenно и смехотворно, а нелепее всего необходимость освобождаться от шлаков. Лютер противопоставляет божественность человеческого тела, возвеличенную Христом, недостойным и смехотворным свойствам плоти, над которыми, дразнясь, насмехается Сатана, к стыду нашему¹⁸. Лютер чувствовал, что Дьявол хочет погасить в нем стремление послужить Богу — и если бы он отказался от этого стремления, Сатана оставил бы его в покое (WA, 32.121; 40/2.172; WAB, 4.288).

Представление Лютера о космической роли Дьявола практически совпадает со средневековой традицией. Люцифер был создан благим, высшим из ангелов, но предал своего создателя. Причиной предательства была гордыня, побудившая его соперничать с Богом, и зависть к людям — ведь Бог вочеловечился, а это поставило человеческую природу выше ангельской¹⁹. Есть два традиционных объяснения зависти Люцифера к людям: согласно первому она возникла еще при сотворении человека, так как Бог создал нас по своему образу и подобию; согласно второму зависть возникла, когда в небесах стало известно, что Бог желает вочеловечиться во Христе. Последний сюжет создает несколько трудных для понимания моментов: если Сатана знал, что неизбежным результатом его падения будет воплощение и окончательное поражение его руками Христа, разве он взбунтовался бы? А если бы он не взбунтовался, воплощение могло бы оказаться ненужным. Мильтон попытался разъяснить это в «Потерянном рае». Но Мильтон разошелся с Лютером в другом важном отношении: Лютер не верил в возможность войны в небесах в начале существования мира; он скорее интерпретировал 12 главу Апокалипсиса как описание борьбы ранних христиан против преследователей. По Лютеру, как и в средневековых мистериях, Дьявол был сброшен с небес просто по велению Бога. Он был изгнан с небес; возжаждав мести, он совратил Адама и Еву; в результате их первородного греха Бог передал в его



Гойя. *El Gran Cabron*: дьявол, приняв облик козла, председательствует на шабаше ведьм.
Настенная живопись, перенесенная на холст, 1821—1822. С разрешения Prado Museum, Мадрид

власть человечество, и Дьявол стал князем мира сего (WA, 12.394; 13.89; 19.644). Держа нас в своей власти, он ежедневно донимает нас; он вносит зло в природу, насылая бури, болезни и душевные депрессии (WA, 36.564; 37.152—153; 43.64). Что еще хуже, он неотступно искушает нас и вводит в грех. В нем корень всякого зла, и все отдельные грехи — от него, в нем источник отчаяния и причина войн²⁰. Для каждого греха он назначил отдельного беса на соблазн людям; он со своими бесами является где угодно и в любом обличье — может даже принять облик самого Христа²¹. Все грешники — слуги Дьявола²².

Воплощение Христа ослабило власть Сатаны над нами²³. До Христова пришествия Сатана был уверен в своей власти над людьми и, узрев Христа, разъярился, ибо понял, что Господь его уничтожит²⁴. Дьявол пытался воспрепятствовать Христу с первых шагов его служения, искушая его в пустыне²⁵. Но Христос воспротивился великому противнику и нанес Сатане сокрушительный удар своим воплощением, своими чудесами, проповедью и крестным страданием. Дьявол замыслил крестную муку Христа в своей слепой ярости, но Бог ею воспользовался, чтобы свергнуть Дьявола, что доказало Христово воскресение²⁶. Мир, плоть и Дьявол по сей день искушают нас, но власти над нами у них больше нет. Одно короткое слово — имя Спасителя — может нас спасти. Дьявол побеждается Христом снова и снова, а на Страшном суде потерпит окончательное поражение. Царство Христово противостоит царству Дьявола, которое есть царство этого мира. В Царство Божие приходят, следуя за Христом, в нем правят благодать, откровение, почитание Библии и вера. В царстве мира сего правят грех, закон и разум. Невидимая церковь, сообщество с Христом во главе, находится в царствии небесном; но видимая церковь, с ее испорченностью — это царство здешнего мира. Нейтральной территории нет, каждый принадлежит либо одному царству, либо другому²⁷.

Дьявол еще не утратил власти над миром, потому что множество людей выбирает служение ему. Некоторые сознательно заключают с ним договор; Лютер верил в

колдовство; своими молитвами он спас одного виттенбергского студента, который формально отрекся от Христа. Все грешники входят в воинство Сатаны, среди них язычники, еретики, католики, монахи, турки и протестантские радикалы, а папа — это сам антихрист²⁸. Считая весь мир ареной неутихающей войны Бога и Дьявола, Лютер и в богословских спорах видел не просто столкновение различных мнений или проявление политических разногласий, но эпизоды великой космической битвы.

Власть Дьявола остается «громадной и обширной, как мир, он простирает ее с небес до самого ада», и все же «злой дух не имеет ни на волос больше власти над нами, чем позволит ему благодать Господня»²⁹. Христос припас для верующих громадный арсенал оружия для борьбы с Дьяволом, в том числе крещение, Библию, проповеди, таинства и псалмы³⁰. Лучший вклад Лютера в народную дьявологию — его знаменитый гимн «Твердыня наша — наш Господь»:

Твердыня наша — наш Господь,
Мы под покровом Божьим.
В напастях нас не побороть.
Все с Богом превозможем.
Наш злой супостат
Свирепствовать рад.
Лукавый силен.
И нет ему препон,
И нет ему подобных.

Давно бы нам пришел конец,
Когда бы не подмога.
Грядет Он, праведный боец,
Святой сподвижник Бога.
Гонимым принес
Победу Христос.
Наш Бог-Саваоф,
И больше нет богов.
За Ним всегда победа.

Пускай вселенная полна
Исчадиями ада,

Нас не проглотит Сатана,
Не нам бояться надо.
Осилим его!
Князь мира сего,
Наш враг осужден.
Всесильный, рухнет он
От одного словечка³¹.

Наша защита от Сатаны в силе Иисуса Христа. Хранимая этой силой, протестантская церковь становится и сама мощной защитой³².

Лютер пускал в ход и прямые средства. Он лично изгнал беса из своего ученика Иоганна Шлагинхауфена³³. Ему служили оружием шутки, раскаты хохота, насмешки, оскорбления, скабрёзности, испускание ветров — все, что исполнено бодрости и задора, все приземленное и грубо-добродушное, все, что отгоняет уныние, которым кормится нечистый. Защищаясь от Дьявола, он ложился в постель с Кати — и это превосходно помогало³⁴. К концу времен Дьявол будет окончательно и полностью уничтожен, вместе с людьми, у которых достало глупости идти за ним. В нем не будет более нужды, ибо избранные войдут в царствие Божие, откуда Лукавый и его слуги навечно изгнаны (WA, 26.509).

Идеи Лютера были одновременно и следствием и причиной глубоких перемен в религиозном мышлении эпохи. Массовые движения, требующие церковной реформы, и рост благочестия в нецерковных кругах начались в Германии еще в XV столетии; в XVI же веке неумная энергия и красноречие Лютера оформили эти течения в новую религиозную концепцию. Последователи Лютера — Филипп Меланхтон и множество других — распространили его взгляды; Лютеров перевод Библии был принят с громадным воодушевлением и на долгое время стал образцом правильного немецкого языка; идеи реформатора обсуждались в проповедях, популярных книгах и катехизисах.

Катехизисы — и предназначенные в помощь священникам, и те, что писались для мирян, — учили верующих, во что надлежит верить. Их начали писать в XV веке в наставление кающимся грешникам, гото-

вящимся к исповеди, а изобретение книгопечатания содействовало их широкому распространению. Затем появились руководства для детей и для тех, кто готовился к конфирмации. Такие книги были очень популярны как у протестантов, так и у католиков. Первым немецким катехизисом был выпущенный в 1470 году «Christenspiegel» Дитриха Кольде: Лютеру принадлежит катехизис для детей 1508—1509 гг. и чрезвычайно авторитетные Большой и Малый катехизисы, изданные в 1529 г. Меланхтон составил детский катехизис в 1540—1543-м гг.³⁵. Катехизисы основывались на официальных вероисповедных формулировках — для католиков это были формулы Тридентского собора, для протестантов силу догмата имели Аугсбургское исповедание, Тридцать девять статей и Вестминстерское исповедание*.

О Дьяволе в этих книгах говорится постоянно, хотя и не слишком много. Во всяком случае его существование, злокозненность и враждебность христианам и христианству получали достаточное освещение. В катехизисе Канизия, например, Сатана упоминается шестьдесят семь раз, а Иисус — всего шестьдесят три. Самые ясные формулировки можно найти в лютеровском «Большом катехизисе» 1529 г., где реформатор разбирает отношение нечистого к молитве Господней, символу веры, крещению и Евхаристии³⁶. Все же особенно задумываться о Дьяволе не рекомендовалось, и спокойный тон, которым о нем говорили в катехизисах даже в разгар охоты на ведьм, свидетельствует о том, что, хотя его существование сомнению не подвергалось, слишком задерживать на нем внимание считалось небезопасно и недостойно. Христианину полагалось отвернуться от мрака и обратить свой взор к божественному свету.

Жан Кальвин, второй вожь протестантской реформации, изучал древние языки, юриспруденцию и бого-

* Аугсбургское исповедание — изложение основ лютеранства, принятое в 1530 г. Тридцать девять статей — свод догматов Англиканской церкви, принятый при Елизавете. Вестминстерское исповедание — принятый в 1646 г. символ веры английских кальвинистов (пуритан). — Прим. ред.

словие. Он познакомился со взглядами Лютера после 1520 года, а в начале 1530-х порвал с католицизмом. С 1536 по 1541 г. он был вождем реформации в Женеве и Страсбурге, где на него оказал влияние Мартин Бucer. Книга Кальвина «Наставление в христианской вере», точное и рациональное изложение евангелической позиции, имела, помимо вероисповедных задач, и политическую цель — убедить Франциска I отказаться от преследования евангелистов. Более логичная и упорядоченная в методическом отношении, чем сочинения Лютера, книга Кальвина заложила основы того, что позже стало называться реформатской, или евангелической, доктриной³⁷.

Кальвин всецело разделял принципы «только вера» и «только Писание». Так как человеческая природа извращена первородным грехом, естественный разум без руководства веры непригоден для постижения истины, и естественная мораль, не освященная благодатью, только вводит в грех. Истинное знание дается Писанием, в толковании которого тем, кто спасен верой, помогает Святой Дух. Кальвин разделял взгляды Лютера на полноту Божьего всемогущества. Бог безраздельно царит в мироздании, и полнота Его власти не умаляется ни случаем, ни судьбой, ни удачей, ни свободой. Это значит, что Бог ответствен за зло. Почему Бог желает зла — тайна, в которую нам не дано проникнуть. И все же, настаивает Кальвин, Божья воля едина и целостна. Хотя нашему ограниченному разуму и кажется, будто Он творит и добро и зло, Его цели ведут только к добру. Неумолимая логика привела Кальвина к отрицанию того, что Бог, как говорили некоторые, всего лишь попускает зло. Бог не просто попускает зло, но активно его желает, как в том случае, когда Он «отдал фараона во власть Сатане, дабы ожесточилось его сердце». В каждом греховном человеческом деянии совокупно действуют три силы: человеческая воля ко греху, дьявольская воля ко злу и воля Бога, непостижимо ведущая к благу. В каждой грешной душе действуют и Бог, и Сатана, каждый из них преследует собственную цель³⁸.

Доктрина Кальвина о двойном предопределении непосредственно и логично вытекает из доктрины абсолютного всемогущества. Временами Кальвин допускал существование свободной воли, но под свободой он понимал исключительно свободу от порабощения греху. Эту свободу дает только благодать, возвращающая нас к нашей истинной природе. Отринуть благодать человек не волен. Те, кого избирает Бог, не могут Ему противиться, остальные же никоим образом не могут спастись. Дар благодати неизбежно порождает веру. Предопределение есть «извечный божественный порядок, силой которого Господь определяет согласно воле своей судьбу всякого человека. Одних назначает Он для вечной жизни, иных же обрекает на вечное проклятие. И каждый сотворен для того либо другого, тем самым назначена ему жизнь или смерть»³⁹. Кальвин признавал, что это «ужасная доктрина» (*decretum horribile*), но утверждал ее необходимость, так как «невозможно отрицать, что Господь еще до создания человека знал его участь, поскольку сам определил ее согласно своей воле» («Наставление», 3.2.57).

Кальвин объясняет это так: Господь еще до сотворения мира определяет, кому быть избранныком, а кто будет отвергнут и проклят (*reprobi*), и последние отдаются в полную власть Дьяволу (Комм. к Ин. 13: 27). Таким образом, грехопадение Адама было предопределено до сотворения мира. То, что все люди пали вместе с Адамом и Евой, ясно из 1-го Посл. Коринф. 5:22 и Рим. 5:18. Но хотя Кальвин полностью соглашался с Павлом, когда тот утверждал единство всего человечества в лице Адама, он отвергал единство во Христе, втором Адаме. Ибо Христос явился не затем, чтобы спасти всех, но только тех, кого предвечно избрал Господь. Почему Христос не спасает нас всех — тайна, но что это так, ясно из двух обстоятельств: во-первых, из многочисленности грешников, а во-вторых, из того, что Бог волен даровать людям благодать или отказывать в ней независимо от их заслуг. Так как никаких ограничений для Божьей воли не может существовать, все, что существует и происходит в мире, соответствует

его желанию. Доктрина двойного предопределения, будучи бесстрашным и логичным выводом из положения о Божьем всемогуществе, как кажется, умаляет если не праведность Бога, то его милосердие. К тому же она приводит к мысли о ненужности Воплощения, поскольку спасение и проклятие предопределены от века («Наставление», 3.23.5).

Роль Дьявола в учении Кальвина такова же, как у Лютера. Кальвин сразу и решительно отверг скептическую точку зрения, согласно которой ангелы и демоны суть лишь представления человеческого ума («Наставления», 1.14.19). Но хотя Кальвин в теории наделил Дьявола не меньшей властью, нежели Лютер, он уделил ему гораздо меньше внимания, проявив тем самым больше последовательности, чем его немецкий коллега. Напряженные личные отношения Лютера с Сатаной заставили его, вопреки строгому монизму, приписать Дьяволу громадную власть в мире. Кальвин же, знакомый с Сатаной больше из богословских положений, чем из личного опыта, предоставил ему гораздо меньшую свободу действий. Сатана полностью подчинен Богу и не может даже помыслить о каком-то зле, которое Господь не предназначил ему совершить. Он простой исполнитель верховных решений: «Выполняя свои решения через посредство Сатаны как орудия его гнева, Господь направляет цели людей так, как Ему угодно, пробуждает их волю и укрепляет решимость»⁴⁰.

Поскольку Библия не сообщает подробностей падения Сатаны и его деяний, Кальвин считает, что и не нужно исследовать эти вопросы детально⁴¹. Когда он все же касается темы Дьявола, то сохраняет за ним практически все атрибуты, приданные ему в средневековых представлениях: Сатана наделен физической и духовной мощью, именно он склонил прародителей к первородному греху и продолжает склонять людей к их личным грехам, он насаждает ереси, папство и колдовство. По Божьей воле люди отданы ему во власть — хотя над избранными эта власть чисто номинальна, — но Богу угодно было и разрушение этой власти через воплощение Христа, который пришел, чтобы разрушить сатанинское царство.

Крестная жертва Христа никоим образом не есть выкуп, уплаченный Дьяволу, нет, Он сокрушает Сатану, как не нужное более орудие. Однако и после воплощения зло продолжает вершиться — также по Божьей воле, и хотя Христос разгромил Сатану, «явлены будут плоды победы лишь в последний день», когда Сатана будет уничтожен (Комм. на Лк. 19:12). То, что мир подвластен греху и после крестной муки Христа, ничуть не более удивительно, чем власть греха до Воплощения, поскольку спасительное действие страстей Христовых распространяется на все времена, как в прошлом, так и в будущем, — на всю вечность, спасая и тех праведников, что жили до Воплощения, и тех, что жили позже⁴².

Дьявология Цвингли и радикальных реформаторов — Мюнцера и анабаптистов — почти не отличалась от дьявологии Лютера и Кальвина, за исключением тенденции к универсализму, т. е. веры в то, что в конце концов спасены будут все, в том числе и падшие ангелы, — и некоторых сомнений в существовании личного Дьявола. На Венецианском синоде 1550 г. неортодоксальные итальянские анабаптисты отвергли существование как Дьявола с адом, так и ангелов, и отказались от догматов непорочного зачатия и божественности Христа. Вместе с утверждениями антитринитаризма, который позже вылился в просветительский деизм XVIII века, впервые было озвучено и неверие в Дьявола — но против этого мнения столь сурово восстали и протестанты, и католики, что влияния оно не возымело⁴³.

Обе реформации — и католическая, и протестантская — рассматриваются сейчас как два русла единого потока обновления церкви. Тем не менее глубочайшие противоречия между этими двумя движениями вылились в необходимость четкого и полемически заостренного формулирования принципов. Борьба идей имела немало конструктивных аспектов: критическое изучение истории богословия и церкви, усиленное внимание к наставлению паствы и переоценка церковной структуры.

Систематическая теология католической реформации стремилась вернуться к средневековому реализму. Но-

минализм и августинианство в значительной степени утратили влияние, зато возродился систематический реализм, что связано в первую очередь с деятельностью иезуитов — Игнатия Лойолы, Роберта Беллармина (1542—1621) и Франциско Суареса (1548—1617). Учение Фомы Аквинского (1225—1274) было возрождено и, получив название томизма, почти достигло статуса догмата. Папский престол в ответ на протестантскую угрозу укреплял власть над той частью церкви, которая оставалась католической. Впервые в истории церкви центр католического богословия переместился в Рим, поскольку теперь доктрина папской власти слилась с теологией. Обновленный томизм не предложил новых богословских идей, посвятив себя более точному определению деталей схоластической системы в убеждении, что разум, основанный на откровении и поддерживаемый Божьей благодатью, может выработать объективно истинный взгляд на мироздание. Достоинство подобного подхода состояло в том, что он сохранял многие важные достижения средневекового богословия; недостатком же его было отсутствие гибкости, из-за которого, наряду с разрушительными началами новых идей, отвергалось и то, что было в них конструктивного. В протестантизме все было наоборот: слишком решительно порвав с традицией, он утратил много ценного; будучи открыт для новых идей, он подчас воспринимал их слишком поспешно и некритично. Сравнительная открытость протестантизма означала, что новые идеи в области дьявологии чаще возникали именно в протестантской среде, в то время как католики держались за схоластические идеи вплоть до последних десятилетий XX столетия. Влиятельная кармелитская антология под названием «Сатана», вышедшая в 1948 году, была последней значительной книгой о Дьяволе, основанной на классическом томизме⁴⁴.

На фоне роста папской власти и возрождения томизма проходили заседания Тридентского собора (1545—1563), молчаливо подтвердившего взгляды Фомы Аквинского на Дьявола и бесов. Современные католические богословы, при всем почтении к решениям соборов желающие исключить дьявологию из теологии, всегда старались

обойти эти вопросы. С одной стороны, только два вселенских собора — Четвертый Латеранский (1215) и Тридентский — явно высказывались о Дьяволе. С другой стороны, все христианские богословы, папы и соборы с первых лет существования Церкви по настоящее время принимали истинность его существования и силы. На Тридентском соборе не было сделано никаких заявлений, утверждающих существование Дьявола, только потому, что никто не высказывал сомнений по этому поводу; тем не менее три его декрета касаются разных аспектов деятельности Дьявола: сессия 3 *Decreta de Symbolo fidei* (4 февраля 1546), цитируя Еф., 6:12, принимает существование Дьявола доказанным; сессия 5 *Decretum de peccato originali* (17 июня 1546), глава первая, подтверждает, что человечество подпало под власть Дьявола в результате первородного греха, и обвиняет его в существовании старых и новых ересей, в том числе и протестантизма; сессия 14, *De extrema unctione* (5 ноября, 1551), глава девятая, описывает хитроумие Дьявола в его попытках увести нас от веры⁴⁵.

Дьявол всегда занимал традиционное место во взглядах христианских созерцателей-мистиков. Христианским мистикам было присуще острое ощущение Божьего всеприсутствия, они проводили жизнь в молитвах, стремясь к единению с Богом. Все, что мешает движению каждой души и всего мироздания в целом к этому единению, было, по их мнению, действием Дьявола. Чем ближе молящийся к цели, тем больше Дьявол силится ему помешать; по этой причине мистики часто переживают непосредственное личное столкновение с Дьяволом. Постоянная самоуглубленность заставляет их остро ощущать силу зла в собственной душе. Самыми известными мистиками XVI столетия были кармелиты Тереза Авильская (1515—1582) и Хуан де ла Крус (1542—1591), лютеранин Якоб Бёме (1575—1624) и основатель Общества Иисуса (ордена иезуитов) Игнатий Лойола.

Лойола, давший свод правил для духовных упражнений, остро сознавал, что смертельный враг человечества неустанно тщится отвратить христиан от их истинной

цели — служения Христу, дабы сделать их собственными слугами. Со своего огненного трона он рассылает бесов во все части света. Никто никогда не свободен от искушений, исходящих от этих усердных слуг Сатаны. Дьявол стремится убедить нас в том, что мирские удовольствия и чувственные наслаждения сделают нас счастливыми. Мы нередко поддаемся обману и уступаем искушению, но результат всегда один и тот же: тревога, уныние и отчаяние. Иной раз Сатана предлагает нам нечто по видимости и доброе, но это лишь злокозненная уловка, никогда он не старается ради нашей пользы. Лойола углубил психологический самоанализ старинных отшельников, различавших источники духовных влияний. Если мы обращены сердцем к Богу, благодать порождает в душе мир, радость, надежду, милосердие, слезы раскаяния, любовь и устремление ввысь, в то время как под действием злого духа появится беспокойство, уныние, сосредоточенность на мирских заботах и душевное очерствение. Но для души, погрязшей во грехах и отвратившейся от Бога, призыв доброго духа к раскаянию будет казаться суровым и гневным, в то время как воздействие злого духа, внушающего ложный покой и примирение с греховной жизнью, покажется приятным и ласкающим. А потому, дабы отличать добро от зла, нам следует знать и состояние собственной души, и природу духовного воздействия. Вся мощь Дьявола и его хитроумные козни бессильны против Христовой благодати. Лойола предлагает неизменно действенный способ одержать победу над Дьяволом — твердая вера в Христа, утверждает он, развеет все сатанинские козни⁴⁶.

Согласно лютеранскому мистiku Якобу Бёме и добро, и зло исходят от Бога. Мироздание движется к Богу, поддерживая в равновесии оба эти качества. Гармония вселенной нарушится, если отвернуться от света и устремиться к мраку. Люцифер, величайший из ангелов, в природе которого содержались и зло и добро, сознательно выбрал путь разрушения и тьмы. Он стремится исказить мир, созданный Богом, а потому вторгается в самое «средоточие» наших душ, употребляя всю свою

ловкость, чтобы вывести нас из состояния всеединства и гармонии. Но до тех пор, пока душа остается «в покорности и смирении и, как родник, питаемый своим источником, будет черпать и пить воды, истекающие от Бога, она пребудет в безопасности и мире»⁴⁷.

Великие созерцатели Тереза Авильская и Хуан де ла Крус немало способствовали обновлению и преобразованиям в кармелитском ордене. Тереза больше всего известна своими размышлениями о степенях молитвы, которые душа, сосредоточенная на любви к Богу, проходит, прежде чем достичь «главной обители» души, где живет Христос. Тереза делала резкое различие между сущностью мистицизма, который есть любовное созерцание Бога, внушенное Им самим, Его любовью и благодатью, и сопутствующими явлениями, которые могут сопровождать созерцание — видениями, слуховыми ощущениями, состоянием экстаза (Тереза предпочитала термин «восхищение»), левитацией и стигматами. Такими явлениями легко может управлять Сатана для собственных целей; Сатана способен создавать иллюзию подобных состояний, чтобы совратить легковверных людей; но даже когда эти состояния исходят от Бога, Дьявол может воспользоваться ими, заставив нас гордиться ими или ценить их больше, чем истинное соприкосновение с Богом. Хуан де ла Крус предостерегал против жадного стремления к духовным дарам. Цель созерцательной жизни, говорил он, не в стяжании духовных даров, но в том, чтобы отдать всю свою волю и желания Богу⁴⁸.

Святая Тереза советовала не относиться к Дьяволу слишком серьезно и презирать его могущество (*tener en raso*). При этом и она, и Хуан сознавали, что Сатана неустанно нападает на христиан, особенно молитвенных созерцателей, и любой ценой стремится помешать их единению с Богом. Он бессилен против защиты, даруемой Христом верующей душе, но при малейшем проявлении слабости он тут как тут с искусительными мыслями, которые представляются разумными и благими, но порождают только смятение, внутреннюю бесплодность и отвращение. Его искушения изобретательны и

разнообразны: он поощряет самонадеянность и ложное смирение, он отвращает от молитвы; он внушает нам чувство вины за незаслуженное получение благодати, чтобы мы возложили на себя невозможную задачу заслужить ее; он подстрекает нас к раздорам с ближними; он смущает и мутит наш разум; он порождает сомнения и неверие в истинность плодов нашего религиозного опыта. Иногда мы чувствуем, что теряем контроль над собственной душой, как будто демоны подбрасывают ее из стороны в сторону, словно мяч. Иногда мы чувствуем, что никуда не продвигаемся, но даже когда лодка стоит спокойно на месте, Бог тайно надувает паруса и ведет нас вперед.

На тех, кто не поддается подобным искушениям, Сатана нападает явно. Он не раз посещал Терезу, обычно не принимая зримого облика, — она ощущала его присутствие как дуновение живого зла, обмана и лицемерия. Иногда он являлся ей воочию, в отвратительном обличье и усаживался по ее левую руку; от него исходило пламя, не отбрасывающее тени; своими безобразными устами он грозился, что все равно ее получит, хоть она и ускользала от него до сих пор. Когда она осеняла себя крестом, он исчезал, но через короткое время появлялся снова. Наконец она окончательно прогнала его, плеснув в него святой водой; впоследствии она всегда рекомендовала святую воду как самый действенный физический знак благодати, отпугивающий Дьявола. Дьявол часто бил ее, сотрясая ее тело невидимыми ударами. У нее бывали видения сражений между ангелами и демонами и мук преисподней.

Описания Терезы и Хуана, как и произведения Лютера, свидетельствуют о том, какое важное место занимала дьявология в религиозной мысли XVI столетия. Для современных историков эти тексты представляют немалую проблему — от них невозможно отмахнуться, как от наивной средневековой агиографии, от легенд и поверий. Это автобиографические рассказы, написанные теми, кто лично испытал воздействие Сатаны. Как нам следует относиться к этим рассказам? Современная глубинная психология дает возможность различного ис-

толкования подобных переживаний. Но тем не менее надо помнить, что ни один способ мышления, ни новый, ни старый, не в состоянии исчерпать истину до конца и любая интерпретация, отвергающая личное восприятие самой Терезой этих явлений, рискует оказаться наивной и упрощенной.

Изобразительное искусство в изображении Сатаны продолжало следовать средневековой традиции, но Иероним Босх (ум. в 1516) и его последователь Питер Брейгель Старший (ум. в 1569) значительно обновили и расширили традиционные мотивы. Сложнейшую динамичную символику работ Босха можно интерпретировать на разных уровнях; носителями зла являются в них как демоны, так и люди. Злорадные физиономии людей, издевающихся над страданиями Христа на картинах «Ессе Номо» (Се Человек), «Христос перед Пилатом» и «Христос, несущий крест», выражают в живописи то самое, что через столетие выразил в поэзии Шекспир, — перенесение демонических качеств на человеческие существа. Те, кто глумится над Христом, — люди, но они принадлежат царству абсолютного зла. Характерный для Босха гротеск призван изобразить уродство зла. Искривленные, исступленные лица демонов и демонизированных людей резко контрастируют с торжественно-спокойным ликом Христа, несущего крест⁴⁹.

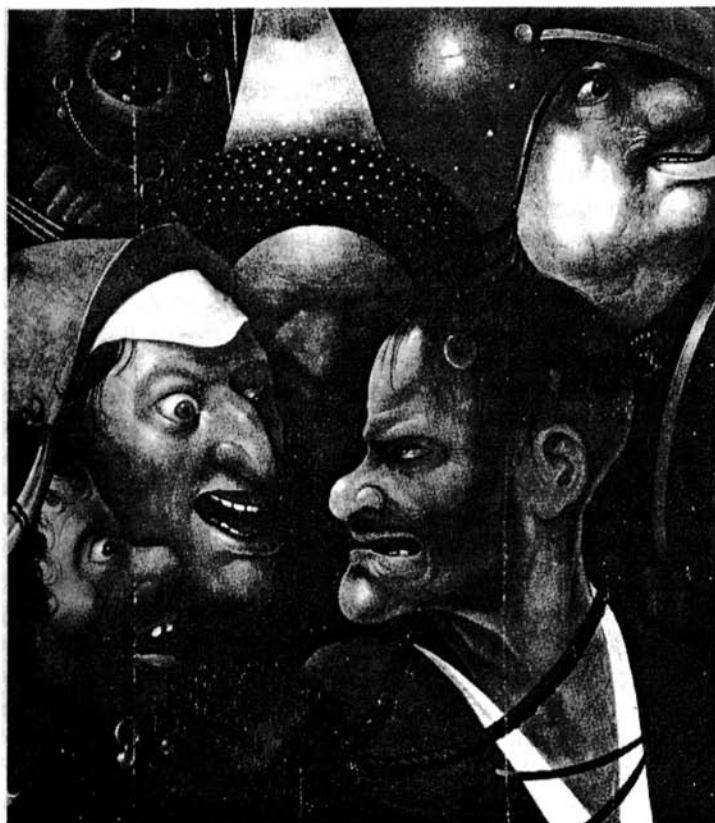
Литературную дьявологию XVI столетия можно с некоторой мерой условности разделить на дофаустианскую литературу, легенду о Фаусте и литературу постфаустианскую. Началось все с так называемых «Teufelsbücher» (книги о чертях); первоначально их писали простым языком лютеранские пасторы для наставления прихожан. Этот жанр процветал примерно с середины XVI до начала XVII века, причем формы его были разнообразны: трактаты, краткие руководства, письма, стихи и драмы. В каждой книжке обсуждался определенный порок и специально служащие ему бесы. За бесами, подстрекающими к франтовству, чревоугодию, пьянству, сквернословию, охоте, танцам, посещению зрелищ и к прочим суетным забавам, стоял Дьявол — могучий искушитель, неустанный и вездесущий, сеющий

разлад в семьях и приходах, национальных и международных сферах⁵⁰.

Охота на ведьм и межцерковные распри вынуждали литературу XVI столетия относиться к Дьяволу серьезнее, чем в предыдущие века⁵¹. Хотя в некоторых произведениях по-прежнему, в духе поздней средневековой традиции, Сатана изображался сатирически, а существование ведьм подвергалось сомнению, немало было и вполне серьезных трактатов о поклонении, которое воздают ведьмы своему злокозненному хозяину.

Любимым жанром были эпическая поэма или пьеса, изображающие изгнание падших ангелов и славную победу Христа (или архангела Михаила) над силами Сатаны в начале существования мира. В Священном Писании прямо не говорится о войне в небесах, но средневековые авторы вычитывали ее описание из 12 главы Апокалипсиса. В драматических мистериях позднего Средневековья эта тема разрабатывалась нечасто, а Лютер и Кальвин категорически от нее отказались, и все же для многих поэтов и драматургов XVI и XVII веков она оказалась чрезвычайно привлекательной — и своим внутренним драматизмом, и тем, что давала возможность сочинять красочные батальные сцены в духе античного эпоса, «Илиады» и «Энеиды»; литературные приемы классических поэмах сочетались с христианской мифологией, Христос или заменяющий его архангел Михаил представлялись эпическими героями, сошедшими в смертельной схватке с Сатаной, в свою очередь во многом напоминающим антагонистов главных героев классики вроде врага Энея — Турна.

В этих эпических произведениях содержались сцены, напоминающие средневековые мистерии, — например, совещания Дьявола с его приближенными в аду после того, как его изгнали из рая. Была там и религиозная полемика: в «Rammachus» Наогеоргуса папа ведет силы преисподней в бой против армии Христа, возглавляемой Лютером. Популярная пьеса Гроция «Изгнание Адама» изображает ненависть Люцифера к Богу — Сатана называет Всевышнего «яростным громовержцем» за то, что тот лишил его радостей рая. Сознавая, что он не



Иероним Босх, «Христос, несущий крест», дерево, масло, фрагмент. Лица людей, смеющихся над Христом, напоминают демонов. Публикуется с разрешения Музея изящных искусств, Гент

в состоянии лишить Всемогущего его трона, Люцифер собирается в отместку погубить создание, которое Бог сотворил по своему образу и подобию. Если ему удастся развратить Адама и Еву, они разделят с ним все несчастья ада. Когда у него ничего не вышло с Адамом, он с помощью красноречивой лести добился успеха у Евы; после этого Адам присоединяется к своей жене из верности и любви. Сатана ликует, предвкушая страдания, которые отныне будет испытывать человечество. Гроций отчасти предвосхищает романтиков, раскрывая чувства и внутренние побуждения Дьявола. Сатана Гроция жаждет свободы, сожалеет о своих цепях и восклицает, что лучше не существовать совсем, чем быть несвободным.

Сатира и вольномыслие в начале столетия были редкостью, за великими исключениями Никколо Макиавелли (1469—1527) и Франсуа Рабле (1494—1553). Книга Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» была первым значительным произведением, где демонические персонажи вызывали сочувствие, и даже их бунт казался оправданным. Великан Гаргантюа и его сын Пантагрюэль (это имя заимствовано из средневековой мистерии Арнуля Гребана) — комические, отнюдь не злоеющие демоны⁵². Самый интересный персонаж книги — Панург («вседелатель»), чье имя наводит на мысль о многогранности Дьявола. Подобно традиционному Дьяволу, Панург в зависимости от ситуации меняет внешность, костюм, голос и манеру поведения. Он был студентом в Толедо — городе, известном как центр оккультной магии, — где работал вместе с «ректором факультета дьявологии, достопочтенным отцом Пикатрисом»⁵³. Панурга следует считать прототипом всех Мефистофелей из фаустианской литературы XVIII и XIX столетий — он высок, красив, элегантен, принадлежит к знати, и тем не менее внимательный наблюдатель может распознать его демоническую природу по бледности, шрамам и трехсотлетнему возрасту.

За исключением Христа, Марии и Дьявола, самым популярным образом в истории западной христианской культуры является Фауст. Пьесы, картины, поэмы, романы,

оперы, кантаты и фильмы, начиная с XVI столетия и вплоть до настоящего времени, запечатлели Фауста и его демонического спутника, Мефистофеля. Если включить сюда еще легенду о Дон-Жуане, тесно связанную с историей Фауста, — со всеми ее воплощениями, от моцартовского «Дона Джованни» до «Дон Жуана в аду» Бернарда Шоу, — эту историю можно считать пятисотлетним лейтмотивом западного искусства⁵⁴.

Легенда о Фаусте основывается на жизни исторического лица, философа и теолога, который, получив степень доктора философии, обратился к магии, а впоследствии опустил до составления гороскопов и предсказаний будущего за деньги. Немало влиятельных людей, кажется, видело в нем мудреца; другие же считали его шарлатаном. Об этом человеке почти не имеется точных сведений⁵⁵. Самый ранний источник — книга Тритемия (1507). Своим превращением в легендарную фигуру этот человек, видимо, больше всего обязан Лютеру и его последователям. Лютер отвергал оккультизм как руководимую тщеславием и гордыней попытку проникнуть в божественное знание посредством разума и не отличал его от нечестивой ворожбы и колдовства. Магия доступна человеку лишь с помощью Дьявола, считал Лютер. Первое свидетельство о связи Фауста с Дьяволом относится к 1540 году, а первое упоминание о договоре с Дьяволом появилось около 1580. Чем необычнее были способности, приписываемые Фаусту легендой, тем увереннее лютеране провозглашали, что он находился в союзе с Сатаной. Союз же этот, согласно древней традиции, связанной с именами Симона Мага, Теофила, Киприана и папессы Иоанны, а также с ведьмовскими процессами, предполагал заключение договора⁵⁶.

В 1540-е годы ученик Лютера Меланхтон написал жизнеописание Фауста, основанное якобы на личном знакомстве, но уже сильно окрашенное предубеждением; существовали и другие рассказы, принадлежащие лютеранам, в том числе Иоганнесу Гасту, Иоганнесу Манлику и Вольфгангу Бютнеру. Первая книга, полностью посвященная Фаусту, была сборником легенд и фантазий,

опубликованным Иоганном Шписсом в 1587 году под названием «История доктора Иоганна Фауста» («Historia von Dr. Johann Faustus»). Версия Шписса стала известна как «Книга о Фаусте» и разошлась по всей Европе во множестве переводов и изданий⁵⁷.

Книга о Фаусте рассказывает, как Фауст, забросив философию, обратился к магии. Соответственно анти-схоластическому уклону протестантизма эта книга, естественно, изобразила человека, который продает душу Сатане, ученым: Фауст желает овладеть знанием не с помощью благодати, но собственными усилиями. Этот индивидуалистический бунт связывает грех Фауста с первородным грехом человечества (похищение Адамом и Евой запретного плода с древа познания) и с гордыней (изначальный грех самого Сатаны). Это прототип романтического и современного бунта против авторитета. Чтобы овладеть магической наукой, Фауст решает вызвать Дьявола. Выйдя ночью на перекресток дорог, он чертит на земле магические круги и фигуры и призывает духа (Gaist) по имени Вельзевул. Здесь автор умышленно смешивает магию с колдовским призыванием злого духа. Дух появляется, принимая последовательно обличья дракона, огненного шара, огненного человека и, наконец, монаха-францисканца. Перемена обличий позволяет опознать в этом духе традиционного Дьявола, а облик францисканца связывает его с монашеством и папством, главными орудиями Дьявола на земле. Дьявол объясняет Фаусту, что он член могучей иерархии с Люцифером во главе. Хотя он и сам имеет немалую власть в преисподней, он всего только слуга этого могучего владыки, чье разрешение он должен получить, прежде чем служить ученому⁵⁸.

Имя этого духа, которое пишется здесь «Мефостофиль» (Mephostophiles), впервые появляется в заглавии главы четвертой и в тексте главы пятой. Таким образом, данное имя Дьявола впервые появляется в «Книге о Фаусте» 1587 года. Это не традиционное иудео-христианское или фольклорное имя, а новое словообразование ренессансного гуманиста, составленное из греческих, латинских и, возможно, еврейских элементов. Изобретатель

этого имени неизвестен, неясны и его намерения, поэтому однозначно истолковать это имя трудно. Главные его составные части: греческое *me* (не), *phos*, *photos* (свет) и *philos* (любитель) — получается: «тот, кто не любит света», ироническая перелицовка имени «Люцифер» (Светоносец). Окончание «филос» было изменено на «филес», что соответствует обычному окончанию греческих имен: *Aristoteles*, *Hades*, *Aristophanes*; заметим, что Шекспир в «Веселых виндзорских кумушках» воспользовался латинизированной формой *Mephistophilus*. «Мефост», вероятно, было заменено на «мефист» ради сходства с латинским *merphitis* (зловонный). Возможно, было принято во внимание и еврейское слово *tophel*, хотя форма «*Mephistopheles*» появилась только у Гёте⁵⁹. Позднее и не совсем ясное происхождение этого имени делает его изящным символом современного Дьявола с его многими нетрадиционными свойствами.

Мефистофель отправляется к Люциферу и получает разрешение служить Фаусту, если ученый пообещает отдать тело и душу властелину ада. Фауст пишет договор кровью, отказывается от Христа и обещает стать врагом всех христиан. Хотя этот договор похож на средневековый, заключенный Теофилом, его ближайшим образцом послужили договоры, приписываемые в XVI веке ведьмам. Теофил продал душу ради возвращения утраченных почестей и званий, но обязательство вредить христианской общине приписывалось именно ведьмам. В 1587 году, в самый разгар охоты на ведьм, заключение подобного договора не оставляло сомнений в том, что «магия» Фауста равнозначна нечестивому ведьмовству. Договор, найденный, как считалось, в доме Фауста после его смерти, обещал ему двадцать четыре года свободы, после чего Дьявол вступал в свои права.

Довольный (до поры до времени) такими условиями, Фауст просит Мефистофеля всегда принимать при появлении облик францисканца — очередной не слишком тонкий антикатолический выпад. В ответ на жадные расспросы Фауста о природе преисподней Мефисто объясняет, что Люцифер некогда был серафимом, и далее излагает традиционную историю падения ангелов⁶⁰.



Гравюра XVI в., по которой можно составить понятие о том, как воспринимали Фауста до Гёте

Мефисто описывает ад как грязное и зловонное, наполненное серными испарениями, — короче, мефитическое — место и по просьбе Фауста дает ему возможность там побывать⁶¹. Фауст, приведенный увиденным в ужас, склонен раскаяться, но Мефистофель уверяет его, что это невозможно. Что же мне делать, чтобы этого избежать? — спрашивает ученый. Дух отвечает: будь смиренным и прославляй Бога — и добавляет: это как раз то, чего ты никогда не делал. Но теперь-то, теперь, повторяет Фауст, что мне делать теперь, чтобы избежать преисподней? Мефистофель ужасает его ответом: слишком поздно. И Фауст к старому своему греху гордыни, приведшему к безумной ошибке, добавляет последний непрощаемый грех отчаяния. Он мог бы спастись и теперь, положившись на милосердие Бога, как спасся Теофил. Но Фауст отказывается — в решительный момент он предпочитает вечные муки и отлучение от Бога смирению и покаянию. Ему непонятна зловещая ирония ситуации: отказываясь подчиниться Богу, он тем самым попадает во власть куда более жестокого господина!

После прогулки в ад первоначальное стремление Фауста к знанию и могуществу сменяется примитивной похотью и жадью власти. Здесь автор, видимо, многое некритически почерпнул из популярных легенд о Фаусте, но эти легенды, без сомнения, содержат серьезный смысл — они показывают неизбежную деградацию того, кто предается злу. Так мильтоновский Сатана из гордого властелина ада превращается в шипящую гадюку. Фауст едет в Рим, пирует в папском дворце, набитом, само собой, распутницами и пьяницами, и, чтобы показать свое презрение к понтифику, свистит ему прямо в лицо (если принять во внимание интерес Лютера к другим дуновениям, это, возможно, эвфемизм); в грубом английском переводе Фауст просто бьет папу по лицу. Затем Фауст отправляется в Константинополь, где, выдавая себя за пророка Мухаммеда, проникает в султанский сераль. Он скитается по Европе, составляя гороскопы и продавая разные волшебные средства императорам, епископам, профессорам и законникам, со-

вершает раблезианские подвиги: пожирает целый тюк сена, вызывает к себе для удовлетворения похоти саму Елену Троянскую, но она оказывается суккубом.

По мере того как двадцать четыре года подходят к концу, к Фаусту еще несколько раз приходит мысль о покаянии, которую он упорно отгоняет, а однажды даже подписывает договор, подтверждающий продажу своей души. Наконец, на исходе срока, он собирает коллег и учеников и рассказывает им свою историю, предостерегая против греха, искушения, злых советчиков и дьявольских козней. Он, кажется, тешит себя недолгой надеждой на то, что этим добрым поступком заслужит снисхождение, что Люцифер унесет только его тело, но пощадит душу. Но, уверясь в тщетности этой надежды, он предается отчаянию. В полночь поднимается сильный ветер и сотрясает весь дом; собравшиеся слышат громкое шипение и отчаянные призывы Фауста. Затем все затихает. На следующее утро его странным образом изувеченное тело находят в навозной куче (по одной из версий голова у него повернута задом наперед).

История Фауста превращает средневековую легенду о Теофиле в притчу почти для современного мира. Прежде всего, она антропоцентрична. В Средние века борьба идет между Дьяволом и Христом, или Пресвятой Девой, или каким-нибудь святым. Теофила спасает Богоматерь, которая появляется и разрывает договор в клочки, прежде чем Дьявол успевает потребовать свою жертву. Но в истории Фауста противостоят Дьявол и человек. Фауст сам загнал себя в тупик и сам же должен найти из него выход, если это возможно. Он даже не помышляет положиться на Божье милосердие.

Во-вторых, этот антропоцентризм тесно связан с протестантским индивидуализмом — человек борется с Сатаной в одиночку. Фауст не может рассчитывать на помощь христианской общины или сообщества святых. Ему не приходит в голову исповедаться или причаститься, а лютеранскому автору, безусловно, не нужно спасительное вмешательство Богоматери.

В-третьих, эта история пессимистична. В средневековых легендах грешник раскаивался и был спасен; здесь

же он находит только суровое возмездие за грех; отвернувшись от Бога и согрешив, человек черствеет сердцем и не способен к раскаянию. Мы видим здесь веру в предопределение, близкую к фатализму. Эта история, таким образом, содержит зачатки современного пессимизма; подобно фильмам ужасов нашего столетия, она показывает реальную силу зла, игнорируя силу добра.

В-четвертых, эта история показывает протестантское (и современное) двойственное отношение к знанию. Первоначальный грех Фауста состоит в том, что он в своей гордыне возжелал овладеть знанием ради него самого и ради той силы, которую оно дает. Протестантизм, опираясь на средневековый номинализм и мистицизм, настаивал на том, что душа без помощи благодати не может обрести истинного знания; искать знаний ради пользы, которую они приносят, — значит впадать в греховное заблуждение. По иронии судьбы эта точка зрения привела к противостоянию знания, науки и христианской веры; с современной точки зрения, знание прежде всего служит созданию полезных и удобных изобретений, а во-вторых, имеет ценность само по себе, но никак не служит прославлению Бога. Это противопоставление знания вере деформировало западную мысль на целые столетия.

В-пятых, с появлением Мефистофеля в образе Дьявола появляются новые черты: он слегка сочувствует своей жертве и проявляет некоторую склонность к самоанализу — в частности, немного сожалеет о собственном бунте. Попытка понять Сатану изнутри, гуманизация его образа стала главной темой пост-фаустианской литературы конца XVI и XVII столетий.

Первым крупным литературным произведением, посвященном Фаусту, была «Трагическая история доктора Фауста» Кристофера Марло (1564—1593), написанная, вероятно, в 1588 или в 1589 году⁶². Сюжет Марло очень близок сюжету книги о Фаусте. Резкие диссонансы между высокой поэзией Марло, слышной в одних сценах трагедии, и грубым шутовством, переполняющим другие, заставили некоторых критиков думать, что у Марло

был соавтор. Это не исключено, но диссонансы пьесы только отражают диссонансы книги о Фаусте и к тому же служат замыслу трагедии, иронически подчеркивая деградацию Фауста, прошедшего путь по наклонной плоскости от ученого, жаждущего знания, до шута-фокусника. Первый грех Фауста — гордыня. Поначалу он воображает, что сможет управлять Мефистофелем, поставив его на службу своему непомерному тщеславию:

Он даст мне власть; царем великим стану.

Воздушный мост построю над простором

И перейду с войсками океан.

Солью холмистый берег африканский

С Испанией в великую страну,

Которая подвластна будет мне.

(1.3.329, здесь и далее трагедия Марло
цитируется по переводу Е. Бирковой.)

Но очень скоро Мефисто, при помощи лести, лживых обещаний и угроз, одерживает над Фаустом верх. Фауст начинает понимать чудовищность ситуации, когда Мефисто демонстрирует ему ад, но теперь он впадает в свой последний роковой грех — отчаяние. Он отказывается верить, что Христос может спасти его, потому что знает, что раскаяние повлечет за собой отказ от достигнутого могущества, которым он продолжает упиваться: «Я каюсь, но отчаиваюсь вновь» (5.1.184). В конце Дьявол с криком уволкивает его прочь, а на следующее утро студенты находят обезображенный труп.

«Фауст» — традиционная христианская пьеса, содержащая мораль: жажда мирской славы и власти приводит к гибели⁶³. Мефистофель, как замечает Дороти Сэйерс, в духовном смысле безумен, но, как многие сумасшедшие, хитер и умеет внушить доверие⁶⁴. Марло обогащает традиционный образ Дьявола психологической глубиной. Мефисто не целиком зол и жалеет об утраченном счастье; он мрачен, погружен в себя и совсем не похож на глупого, потешного Дьявола средневековых мистерий — в нем скорее можно видеть прообраз будущего романтического Сатаны. Он сознает свою судьбу и глубоко сожалеет о ней:

Единым местом ад не ограничен,
Пределов нет ему; где мы, там ад;
И там, где ад, должны мы вечно быть.
А потому, когда весь мир погибнет
И каждое очистится творенье,
Все, кроме неба, превратится в ад.

(2.1.513)

Где Бог, там реальность. Все остальное, как известно Мефистофелю, иллюзия, ничто: «Здесь ад, и я всегда в аду» (1.3.300). Каждый христианин несет ответственность за свою судьбу: Дьяволу вовсе не нужно искушать Фауста — одолеваемый гордыней и страстями, Фауст сам проявляет инициативу, и не в злокозненности Мефистофеля причина его падения — скорее, Мефистофель послужил лишь орудием, с помощью которого Фауст совершает свой грех. Власть, которую приобретает Мефистофель над его душой впоследствии, признается им добровольно. Это уже не средневековая борьба между Христом и Сатаной, но добровольное разрушение собственной жизни современным человеком.

Во многих других произведениях этого периода Дьявол тоже рассматривается серьезно, но к концу столетия возникли и утвердились две противоположные тенденции: возрождение комического образа Дьявола и изображение уже не Дьявола, но человека как носителя злого начала. В комедии Бена Джонсона «Дьявол в дураках» Нечистый выведен нелепым недотепой, а в страшных пьесах Джона Уэбстера «Белый Дьявол» (ок. 1608) и «Герцогиня Мальфи» (ок. 1614) демонические качества проявляют люди⁶⁵.

В произведениях Вильяма Шекспира (1564–1616) Дьявол никогда не появляется в своем собственном облике, хотя духи там являются не раз. Иногда эти духи злые, как ведьмы в «Макбете» (1606); иногда — зловещие и неоднозначные по смыслу, как дух отца Гамлета (1603); порой привлекательные, как в «Сне в летнюю ночь» (1595), а иной раз комические, как фальшивые феи в «Веселых Виндзорских кумушках» (1600). Но главные носители зла и ужаса у Шекспи-

ра — не демоны как таковые, а демонизированные, желающие зла ради самого зла люди: Аарон в «Тите Андронике» (1594), Ричард III (1594), Яго в «Отелло» (1604), Макбет и леди Макбет, и Гонерилья, Эдмунд и Регана в «Короле Лире» (1606)⁶⁶.

Даже у вызывающих сочувствие шекспировских героев можно разглядеть демонические черты. Гамлет отвергает любовь и сострадание; Лир, снедаемый жалостью к себе, поносит мироздание; Отелло потворствует своей ревности, ребячески испытывая привязанность жены, что мешает ему распознать подлинную любовь; Леонт в «Зимней сказке» (1609), ослепленный ревностью, заточает свою жену в темницу и пытается убить человека, которого ошибочно принимает за ее возлюбленного. Великий драматург инстинктивно чувствовал, что в его эпоху зло более убедительно в человеке, чем в духах. Но зло в персонажах Шекспира зачастую переходит границы нормального человеческого порока и греха. Шекспир обнаружил в человеческом сердце желание зла ради самого зла, переходящее границы наших сознательных ошибок и неудач. В этом смысле, по крайней мере, он верил в Дьявола.

В «Тите Андронике» Аарон, которого Шекспир характеризует как «зачинщика, творца всех этих бедствий» (5.3.122), назван «воплощенным дьяволом» (5.1.40), и его собственные слова выдают злобу, переходящую всякий возможный для человека предел:

О, я сыт

Одной лишь мыслью о злодействе этом!

Кто чист и глуп, утешен добрым делом;

Я ж буду черен и душой и телом.

(3.1.202–206, здесь и далее перевод А. Курошевой)

Он убивает с жестокой шуткой на устах; убивая кормилицу, он ухмыляется: «Вот так свинья пред вертелом визжит!» (4.2.146). Он хвастается своими преступлениями:

Чего я стою, пусть дела покажут.

(5.1.103)

Он отказывается раскаяться:

Я не ребенок, чтоб с мольбой презренной
Покаяться в содеянном мной зле.
Нет, в десять тысяч раз еще похуже
Я б натворил, лишь дайте волю мне.
Но, если я хоть раз свершил добро,
От всей души раскаиваюсь в этом.
(95.3.185—190)

Этих слов не мог бы произнести Фауст, который ищет удовлетворения своих человеческих желаний, а затем съеживается от страха перед ценой, которую должен за это заплатить. Не произнес бы их и Мефистофель, творящий зло ради служения Сатане, но грезящий о своем утраченном блаженстве. Это слова самого Сатаны, и они несут на себе следы той самой хвастливой жестокости, какую Мильтон припишет Дьяволу в преисподней. Единственная человеческая мотивация поведения Аарона — его принадлежность к чернокожим, которую он ощущает как уродство; он полон горечи из-за того, что внешне отличается от остальных. Но его негодование и обида на то, что он родился черным, как и возмущение Люцифера тем, что он не равен Богу, выливается в стихийную, неразумную ненависть ко всему миру. Его обида — всего лишь предлог, потому что зло — выбор его свободной воли. Аарон выбирает зло ради самого зла.

Ричард Третий — другой злодей, превзошедший меру злодейства, персонаж, неутомимую злобу которого Шекспир описывает в трех пьесах (вторая и третья части «Генриха VI» и «Ричард III»). Горб Ричарда, как и черная кожа Аарона, — видимый знак и повод его злобы:

Раз небо мне дало такое тело,
Пусть ад и дух мой так же искривит.
Нет братьев у меня — не схож я с ними;

И пусть любовь, что бороды седые
Зовут святой, живет в сердцах людей,
Похожих друг на друга, — не во мне.
(«Генрих VI», ч. 3, 5.6.78—83, перевод Е. Бируковой)

Уродство Ричарда, как и уродство Аарона, — не причина, а предлог, желание зла ради самого зла — часть его природы. Его слова, пропитанные отчаянием, жалостью к себе, одиночеством и решимостью творить зло, — поистине сатанинские, он лжец и убийца с самого начала. Он смеется над добродетелью и демонстрирует свое злодейство с холодной усмешкой. Он проклят, потому что ни на что не надеется и никому не доверяет.

Отчаянье! Никто меня не любит.
Никто, когда умру, не пожалеет.
Как им жалеть, когда в самом себе
К себе я жалости не нахожу?⁶⁷
(«Ричард III», 5.3.200—203, перевод Анны Радловой)

Анджело в «Мере за меру» (1604) слишком человечен, чтобы быть полностью демоническим персонажем; но и он, как замечает Клавдио, испытал, как:

«Так и за неумеренной свободой
Нас цепи ждут. Томимы грешной жадой,
Как крысы, что отравы обожрались,
Мы жадно пьем — и, выпив, умираем.
(1.2, перевод Т. Щепкиной-Куперник)

Я таков, каков я есмь; я буду проклят; я не желаю ни милости, ни жалости; я останусь самим собой, запертый в себе самым навеки, — эти слова шекспировских злодеев очень стары и впервые были произнесены в аду.

В поздних трагедиях — «Гамлет», «Отелло», «Король Лир» и «Макбет» — Шекспир еще глубже погружен в исследование абсолютного зла и демонического начала в человеке. Гамлет вовсе не демон, и его страдания понятны: его дядя умертвил его отца, мать вышла замуж

за убийцу; его старым университетским друзьям заплатили за его смерть. Но стоит ему созреть для мести, как появляется Дьявол и подменяет его цели своими собственными. Гамлет замышляет убийство дяди; он доводит Офелию до безумия и самоубийства; он хладнокровно пронзает шпагой добродушного, хотя и туповатого Полония и грубо шутит по этому поводу; он готовит матери позор и унижение, хотя мать, при всех своих грехах, любит его. Он не пользуется удобным случаем убить Клавдия, увидев, что король молится, чтобы смерть в момент покаяния не привела того к спасению; Гамлет готов лишить Бога спасенной человеческой души, лишь бы полностью насладиться местью. Собственная смерть настигает его в поединке с Лаэртом, достойным человеком, который мстит за свою сестру Офелию.

Ключ ко всей пьесе — ключ, для которого критики и режиссеры так и не нашли подходящей двери, — сомнительный призрак отца Гамлета, чье злое присутствие омрачает не только первый акт, но и всю пьесу. Дело в том, что этот призрак — не столько призрак, сколько демон или сам Дьявол⁶⁸. Чтобы понять, что такое на самом деле этот дух, разумнее всего спросить, зачем он понадобился Шекспиру и какова его роль в пьесе. Ясно, что в намерения Шекспира с самого начала входило, чтобы призрак выглядел двусмысленно для публики, для персонажей пьесы и в особенности для самого Гамлета. С самого начала пьесы видевшие призрак персонажи колеблются, не зная, принимать его за призрак или злого духа. Шекспир явно хотел, чтобы эти сомнения остались неразрешенными.

Является ли предполагаемый призрак на самом деле демоном, зависит прежде всего от того, языческая ли это по духу пьеса или христианская. Марцелло помещает привидение в чисто христианский контекст (1.1.157—164), рассуждая о времени рождественского поста, настолько благодатном, что злые духи не смеют разгуливать вокруг, но Горацио рассматривает явление духа в языческом контексте (1.1.112—123), ссылаясь на привидения

классической римской традиции. Поскольку пьеса может быть прочитана и как античная трагедия рока, и как христианская драма греха и заблуждения, эта изначальная неясность должна оставаться. Насколько мы следуем христианскому контексту Марцелла, — а образование и представления шекспировской публики и самого Шекспира оставались в основе своей христианскими, — нужно прежде всего вспомнить, как отличает привидение от демона христианская традиция. Масса труда была потрачена на споры о различии между католической и протестантской демонологией, некоторые критики утверждали, что гамлетовский дух — католик, потому что католики верили в чистилище, в то время как протестанты отвергали его существование. Дух действительно сообщает, что явился из чистилища, хотя вряд ли в ортодоксальных терминах, — но суть в том, что не существует заметного различия между католическим и протестантским представлением о призраках. Большинство богословов отрицает возможность существования привидений, хотя иные, в том числе и Григорий Великий, считали, что души мертвых могут являться живым в снах или видениях. Обычно все же полагали, что «призрак» скорее всего может быть демоном или Дьяволом, принявшим человеческий облик. В призраков продолжали верить, и в шекспировскую эпоху истории о привидениях рассказывались по всей Европе, но христианская теология никогда не учила о явлениях мертвецов. Естественно, шекспировская аудитория не была особенно искушена в богословии, но для большинства зрителей само собой разумелось, что любое привидение — скорее демон, чем дух покойника.

Это видно и по поведению персонажей пьесы; они явно склонны считать призрак демоном, а не духом короля. Горацио обращается к нему:

Кто ты, полночным завладевший часом

И образом, воинственно-прекрасным,

В котором здесь бродило на земле

Величество умершего Гамлета?

Я заклинаю Небом — говори!

(1.1.46–49, здесь и далее перевод М. Лозинского)

Горадио, рассказывая о привидении (1.2.199), Гамлету, говорит: «и Гамлет, еще не видя тени, охвачен нерешительностью и подозрением:

И если вновь он примет вид отца,
Я с ним заговорю, хоть самый ад,
Открывши зев, приказывай умолкнуть!
(1.2.244—246)

Увидев привидение, он смело обращается к нему, хотя по-прежнему сомневается:

Блаженный дух иль демон проклятой,
Облекся ль ты в благоуханье неба,
Иль в ада дым; со злом или с любовью
Приходишь ты? Твой образ так заманчив!
Я говорю с тобой...!
(1.4.40—44)

После чего принц принимает роковое решение:

...тебя зову я
Гамлетом, королем, отцом, монархом.
(1.4.44—45)

Горадио приходит в ужас и предупреждает принца: что если он затащит вас на вершину крепостной стены и там «примет другой облик»?

Что, если там, приняв ужасный образ,
Он вас лишит владычества рассудка?
(1.4.72).

Но Гамлет роковым образом поверил призраку, допустив трагическую ошибку, которая приведет его к гибели. Он продолжает хранить в душе сомнение:

Дух мог быть сатана: лукавый властен
Принять заманчивый, прекрасный образ.
Я слаб и предан грусти; может статься,
Он, сильный над скорбящею душой,
Влечет меня на верную гибель.
(2.2.612—617)

Он затевает постановку пьесы, чтобы «застигнуть врасплох совесть короля», и узнаёт, что призрак говорил правду: Клавдий действительно убил брата. Но Гамлет забывает, что Дьявол великолепно умеет говорить и правду, чтобы погубить человеческую душу, а в данном случае Дьявол жаждет заполучить души Клавдия и Гертруды не меньше, чем душу Гамлета.

Понятно, почему Шекспир оставляет природу духа непроясненной. Призрак должен быть достаточно амбивалентен, чтобы обмануть публику, потому что ему прежде всего нужно обмануть Гамлета. Если бы зрителям и другим персонажам пьесы было совершенно ясно, что дух — это Сатана, то было бы непонятно, почему Гамлет этого не видит, и колебания его не вызывали бы такого сочувствия. Дьявол должен быть достаточно убедительным в роли призрака, чтобы обмануть Гамлета и тем самым внушить зрителям, что он способен обмануть любого, в том числе их самих.

Итак, амбивалентность призрака входила в намерения Шекспира. Но кроме того, зритель все-таки должен был распознать дьявольскую природу Духа, чтобы понять ужасную ошибку Гамлета и увидеть ее последствия. Шекспир знал, что зрители сразу заподозрят в призраке демона; он даже дает ясное указание на то, что это именно так. Привидение появляется в полночь, в пустынном, обрывистом, опасном месте. Когда Горацио упоминает небеса, чтобы заставить его заговорить, оно немедленно удаляется прочь. При втором появлении оно исчезает при крике петуха, вестника рассвета (1.1.139), и Горацио это замечает: «И вздрогнул он, как грешное творенье, при вопле ужаса» (1.1.148—9) (Ср. 1.2.217—18).

Лицо Духа печально и «очень бледно» (1.2.233). Марцелло, рассказывая о нем (1.1.157—164), вспоминает злых духов, которые не могут являться днем или в священное время рождественского поста. Привидение сообщает, что оно явилось из чистилища, но ведь никто не ждет, что Дьявол станет говорить правду, когда это ему невыгодно. Подобно черту Ивана Карамазова сто-

летиями позже, Дьявол желает внушить нам, что его не существует. Дух завистлив, ревнив, тщеславен и надменен, он говорит о преступлении Клавдия и Гертруды грубыми и злыми словами (1.5.42—91). Он ни единым словом не проявляет любви к Гамлету; то, что от сына он хочет только мести, лучше всего доказывает его лживость: ведь души чистилища — это спасенные души, помышляющие не о мести, а о любви к Богу. Чтобы у зрителей почти не осталось сомнений, Шекспир заставляет его разговаривать с Гамлетом и Горацио из-под земли, а демоны, как известно, там и обитают. Он требует клятвы — Горацио должен поклясться, что сохранит тайну, Гамлет — что отомстит. Спасенная душа не стала бы требовать клятвы — тем более такой. Тень все время перемещается под сценой (постоянная перемена мест и обличий — характерная черта Дьявола), а Гамлет отпускает странную шутку, называя призрак «кротом» и «рудокопом», роющим туннели под землей (1.5.102—181). Шекспир разве что не говорит нам прямо, что призрак — сам Дьявол; не говорит, потому что хочет, чтобы мы, сохранив какие-то сомнения, лучше почувствовали, как трудно распознать истину Гамлету.

Главное — распознавание истины, а ключ к нему в словах «Всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. 7:17—18). Гамлет должен был понять, что дух, чьи слова дышат злобой, дух, требующий мести, — не от Бога, но от Дьявола. Но принц с прискорбной слабостью решает: «это честный дух» (1.5.138). Мы подготовлены к тому, что Гамлет совершит эту ошибку, так как из его монолога во второй сцене первого акта знаем, что душа его охвачена яростью к матери и дяде и тем самым открыта злым соблазнам. Естественно, Дьявол принимает для маскировки пристойное обличье и прикрывается лохмотьями добрых намерений, чтобы скрыть свою подлинную сущность. Тень с видимым сочувствием предостерегает Гамлета:

Не запятнай души: да не коснется
Отмщенья мысль до матери твоей!
(1.5.86—87)

Но призрак говорит это, уже запятнав воображение Гамлета картинами похоти и убийства; да и нелепо думать, что можно убить дядю, не причинив зла его жене. Обуревающая Гамлета ненависть распахнула его душу для зла, и Дьявол легко туда проникает. Гамлет осуществляет свою месть под руководством Дьявола. Становясь все более холодным и жестоким, он губит Офелию, Лаэрта и Полония, а не только виновных Клавдия и Гертруду. Правда, Гамлет просит прощения у Лаэрта, и в этом, возможно, заключена какая-то надежда для его измученной души, но надежда для Дании (и для всего мира, который в пьесе представляет Дания) лежит отнюдь не в гамлетовской мести, но в приходе нового короля, который сможет прогнать темную тень, бродящую по зубчатым стенам Эльсинора. «По плодам их узнаете их». Мы понимаем, что заставило Гамлета сделать неправильный выбор, поверив призраку, но сами мы в лучшем положении, потому что знаем, к чему этот выбор привел. Гамлет и Горацио имели право на сомнение, но зритель такого права не имеет. Ход событий, навязанный требованиями призрака, привел к гибели невинных. Этот призрак не был духом короля Гамлета или кого-то из людей.

В «Отелло» Шекспир еще глубже проникает в природу зла. Яго находится где-то на пограничной линии, разделяющей человеческое и дьявольское. Он имеет нечто похожее на человеческий мотив для своей зависти к Кассио, которого Отелло назначил лейтенантом вместо него (1.1.8); позже он заявляет, без особого, правда, убеждения, что Отелло наставил ему рога и в отместку он, Яго, сам жаждет заполучить Дездемону (1.3.386; 2.1.289—315)⁶⁹. Но эти мотивы — всего лишь рационализация глубокой и беспричинной ненависти. Подобно черноте Аарона и уродству Ричарда, эти

мотивы призваны лишь оправдать свободный выбор Яго в пользу абсолютного зла. Правда, в «Отелло» Шекспир меняет цвета местами, делая злодея белым, а героя — чернокожим. Ирония в том, что Яго называет Отелло дьяволом (1.192), но позже становится ясно, кто из них принадлежит преисподней. Отелло, наконец раскрыв измену Яго, пытается его убить. «Я на ноги смотрю его, — говорит Отелло, ожидая увидеть раздвоенные копыта, — но это / Все выдумки: коль ты и вправду черт, / убить тебя мне, верно, не удастся» (перевод П. Вейнберга), а Яго отвечает: «Я окровавлен, но не убит» (5.2.288—290).

Гибель, которую Яго навлекает на Отелло, Дездемону, Кассио, Родриго и Эмилию, вред, который он наносит венецианскому государству, не исторгает из его груди ни единого вздоха человеческого раскаяния. Он неумолим:

А тьма и ад потом на помощь мне придут;
И плод чудовищный для света извлекут!
(1.3.403—404, перевод здесь и далее П. Вейнберга)

О, духи тьмы, когда чернейший грех
Из всех грехов вы совершить хотите,
То кроете его сперва, как я,
Под светлою, небесною личиной!
(2.3.345—348)

Так действуя, в древесную смолу
Я превращу ее же в добродетель,
Из доброты ж ее сплету я сеть
И ею всех покрою.
(355—358)

В третьем акте Отелло и Яго вместе становятся на колени в странном обряде, во время которого Отелло клянется отомстить Дездемоне, в то время как Яго, в свою очередь, предлагает ему услуги «ума, рук и сердца». В этой сцене, где они заключают некий договор, Отелло исполняет роль Фауста, а Яго — Мефистофеля. Они обмениваются клятвами, отвратительно пародирующими

брачные обеты и приведшими к разрушению брака (3.3.462—481)⁷⁰.

Яго более закоснел во зле, чем Мефистофель, его преступления те же, что у самого Люцифера: гордыня, измена господину, соращение невинных, нераскаянность и, сверх всего, ложь. «Генерал, — заверяет он Отелло, — вы знаете, как я люблю вас» (3.3.119).

Эдмунд, Гонерилья и Регана в «Короле Лире» предаются злу столь же безраздельно и столь же беспричинно. Для Эдмунда предлогом служит незаконность его рождения. Он бастард и потому клеветает своему отцу, Глостеру, на брата Эдгара, обвиняя его в измене. Эдгар отправлен в изгнание; Глостер, которому герцог Корнуолл выкалывает глаза, бродит по свету нищим слепым скитальцем⁷¹. Эдмунд устраивает заговоры против собственных союзников, пытается соблазнить и Регану, и Гонерилью. Незаконнорожденность — всего лишь слабый повод, но никак не объяснение подобного разгула абсолютного зла. Эдгар восклицает:

Отец доверчив; брат мой прям по сердцу:
Так далека от зла его душа,
Что и предвидеть зла в нем нет уменья.
Над этой глупой честностью нетрудно
Торжествовать. Теперь мне ясно дело.
Я хитростью богат — и я сумею
Завоевать все то, что нужно мне.
(1.2.187—193, перевод здесь и далее А. Дружинина)

Как Эдгар предает отца и брата, так обе королевы предают отца и сестру, но у них нет даже слабых предлогов для предательства. Муж Гонерильи, герцог Альбанский, ясно видит, что представляет собой его жена:

Стыдись, чудовище! Не искажай
Себе лица ты злобой...

...Но хоть злой дух ты,
А образ женщины тебе защита.

На что Гонерилья отвечает с усмешкой:

А, расхрабрился ты!
(4.2.60—68)

Действие «Макбета» происходит в темном, окутанном туманом мире зла и иллюзий, и в некоторых успешных постановках, как, например, у Лэрда Уильямсона в 1983 г., мы видим притаившихся на сцене злобных духов, жаждущих общей гибели и разрушения. Сверхъестественное присутствует в пьесе с самого начала: три ведьмы первыми появляются на сцене, и демонические силы управляют всем действием спектакля. Сам Макбет не демон, и мотивы его человечны. Он слабохарактерен, тщеславен и подчинен воле неукротимо властной жены, чей путь — от преступления к отчаянию и наконец гибели — шаг за шагом повторяет по ходу пьесы он сам. Леди Макбет, ведьмы и злые демонские силы создают безжалостный поток трансцендентного зла, который захлестывает Дункана, леди Макдуфф с детьми и все злосчастное королевство. Этот поток злобы влечет Макбета к гибели. Подобно Фаусту, Макбет загнан в ловушку гордыней и тщеславием. Ступив на путь преступления, он уже не в силах сойти с него. Он безуспешно пытается остановиться, раскаяться, но леди Макбет снова склоняет его к преступлению, словно Мефистофель Фауста (5.3.22—28). Макбет, как и Фауст, начинает грехом гордыни и заканчивает грехом отчаяния (5.3.22—28). Сумрачный монолог «Да, завтра, завтра — и все то же завтра» (5.5.19—28) — гениальное выражение этого унылого, безысходного отчаяния, того ощущения бессмысленности жизни, которое так любит внушать нам Сатана. Этот мир, созданный Творцом в порыве поэтического вдохновения, для Макбета, как и для Сатаны, всего лишь

...это повесть,

Которую пересказал дурак:

В ней много слов и страсти, нет лишь смысла.

(5.5.26—29, здесь и далее перевод Ю. Корнеева)

К концу пьесы Макбета осеняет некое героическое величие — он стоит один, всеми покинутый, в своем разрушенном замке, откуда разбежались придворные и воины, преданный ведьмами и преследуемый своим смертельным врагом. Он говорит Макдуффу:

...Нет, я не сдамся,
Не стану прах лобзать у ног Малькольма,
Чтоб чернь меня с проклятиями травила!
(5.6.27—29),

и мы невольно восхищаемся его смелостью.

Но это не героизм, это отчаянный вызов погибшей души.

До смерти я свой бранный щит не брошу.
Макдуфф, начнем, и пусть нас меч рассудит.
Кто первым крикнет: «Стой!» — тот проклят будет!
(5.8.33—35)

Ирония здесь в том, что эти последние слова Макбета — полное искажение истины. Макбет проклят именно потому, что никогда не говорил: «Стой!» Как Фауст, как мильтоновский Сатана, Макбет настолько предался злу, что не может положить ему конец, не покончив с жизнью. Он сделал себя простым орудием трансцендентного зла. В постановке Уильямсона пьеса кончалась тем, что отрубленная голова узурпатора навечно была обречена видеть голову Сатаны, которую показывают ведьмы. Миазмы мрака, зла и хаоса, нависающие над Шотландией, как над гамлетовской Данией, развеиваются с пришествием нового короля.

XVI столетие, которое начал Лютер и завершил Шекспир, произвело большие перемены в понимании Дьявола и природы зла. Шекспировские злодеи позволяют трансцендентному злу действовать через них, иногда поработать их, но сами они не демоны. Арена борьбы добра и зла переместилась с небес и преисподней в человеческое сердце. И не в сердце христианской общины, но в сердце отдельного человека, стоящего в одиночестве лицом к лицу с Богом — и Сатаной.

Становление буржуазного общества с его принципом всеобщей конкуренции поощряло индивидуализм протестантского богословия. Вера в колдовство и Дьявола оставалась достаточно сильной в шекспировскую эпоху, но мировоззрение, которым поддерживались эти верования, пошатнулось. С течением последующих веков это мировоззрение не разрушится до конца, но постепенно будет отступать. То, что в качестве средоточия зла рассматривается не Сатана, а человеческое сердце, возможно, имеет смысл — ведь мы ничего не можем знать о самом Сатане, и все, что мы говорим о Дьяволе, мы говорим, руководствуясь опытом наших сердец. Шекспир создавал своих злодеев по образу Сатаны, но Сатана изначально был создан по образу злодеев, принадлежащих к человечеству. Более тысячи лет зло проецировалось на мир духов, ныне оно снова стало атрибутом человека. Однако власть трансцендентного зла, которую непосредственно и интуитивно чувствовал Шекспир, не стала слабее.

Глава III

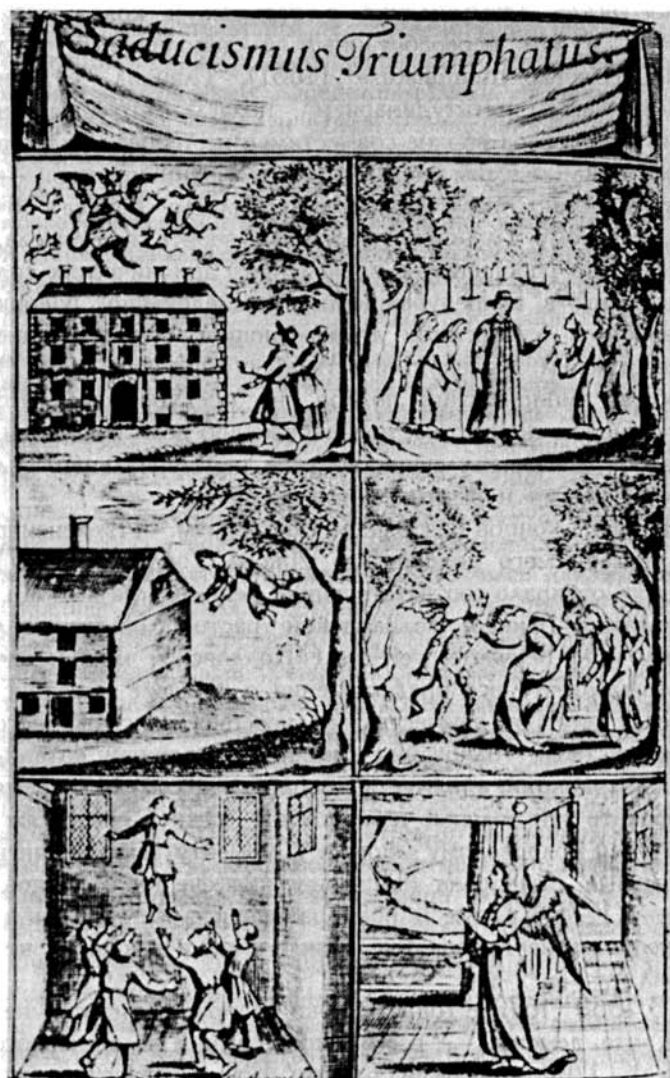
ДЬЯВОЛ НА ГРАНИЦЕ ДВУХ МИРОВ

Борьба между традиционным христианским мировоззрением и рационалистической философией, основанной на материализме, продолжалась в XVII веке и закончилась победой материализма. Эта победа не была ни неожиданной, ни полной. Хотя упадок традиционного схоластического мировоззрения был очевиден для влиятельных мыслителей Англии эпохи Карла II (1660—1685) и Франции Людовика XIV (1643—1715), прошло еще два столетия, пока он не стал виден всем. Но неверие в Дьявола, которое в 1600 году отваживались выразить лишь немногие смельчаки, к 1700 г. сделалось общим местом, принадлежностью того, что любое общество в каждый момент своего развития считает, правильно или нет, «здравым смыслом». Этому способствовал целый ряд процессов, в том числе подъем науки после 1660 г., усталость от религиозных войн 1618—1648 гг. на континенте и 1640—1660 гг. в Англии, стремление к спокойному и рациональному мировоззрению. В протестантизме вера в предопределение уступила место широкому, терпимому, жизнерадостному арминизму, в котором величественный Бог Лютера и Кальвина был заменен туманно благожелательным и далеким божеством.

Непосредственной причиной упадка веры в Сатану послужило прекращение охоты на ведьм. К середине XVII столетия суды над ведьмами и колдунами практически прекратились, потому что люди устали бояться — как сатанинских козней, так и судебного пресле-

дования по подозрению в связях с Сатаной. В некоторых местах охота на ведьм успела принять такой размах, что даже представители правящих классов не чувствовали себя в безопасности. В такой обстановке образованные слои общества ретиво принялись за народное просвещение и искоренение суеверий. Со всех сторон раздавались голоса ученых, объяснявших, что колдовства не существует. Протестанты, критикуя средневековую религию, какое-то время не опровергали популярных суеверий, касающихся колдовства, но наконец и они заметили, что Писание не дает для них никаких оснований. Кроме того, у богословов возникло опасение, что чрезмерное внимание к фигуре Сатаны может создать представление о его независимости от Бога¹. Реджинальд Скот, чья книга «Разоблачение колдовства» (1584) множество раз перепечатывалась в XVII веке, яростно возражал против излишне серьезного отношения к демонологии и колдовству. Он отнюдь не был позитивистом или научным материалистом; он имел достаточно традиционные взгляды и сам верил в Сатану. Но он считал многие библейские упоминания демонов всего лишь образными выражениями. Христианство, по его мнению, не должно терпеть суеверий, к каковым относится представление о постоянно осаждающих нас злых духах. К концу столетия и у католиков, и у протестантов возобладало такое мнение: да, случалось, что бесы овладевали людьми, об этом повествуется в Новом Завете, но Библия не требует верить, что подобное имело место и в послеапостольские времена.

Поначалу голос умеренного скептицизма звучал негромко. Многие горячо отстаивали веру в колдовство — например, этому была посвящена «Демонология» шотландского короля Иакова VI (1597) и «Разоблачение ведьм» (1647) Мэттью Хопкинса. Эта последняя книга служила в основном собственным интересам автора, оправдывая его деятельность профессионального охотника на ведьм. Позже в том же столетии начали появляться научные и рациональные оправдания веры в ведьм — в их числе как книга Джозефа Глэнвила «Некоторые



Sadducismus triumphatus (1681) Джозефа Глэнвила
 был последним «научным» обоснованием веры в ведьм.
 Фронτισпис показывает хрестоматийные представления
 о колдовстве

философские размышления о ведьмах и колдовстве» (1666) и его переработанный и дополненный труд «*Sadduccismus triumphatus*» (1681). Глэнвил, будучи просвещенным латитудинарием*, полагал, что наука и религиозная вера вполне совместимы, не терпел никакого догматизма — в том числе догматизма рационалистов — и противостоял примитивному материализму Томаса Гоббса. Поэтому Глэнвил, продолжая верить в Дьявола, считал, что сообщения о проявлениях демонических сил нуждаются в непредубежденном исследовании. Мерик Казобон в «Трактате, доказывающем существование духов, ведьм и сверхъестественных явлений» (1672) одобрял эмпирический подход, но предупреждал, что наука может привести к пренебрежению всем духовным. Казобон доказывал существование нематериальных сил историческими и фактическими данными.

В конце концов возобладал скептицизм. «Изъяснение так называемого колдовства» Джона Уэбстера (1677) начисто отрицало соответствующие феномены, а в 1691 г. Бальтазар Беккер, голландский пастор, опубликовал книгу «*De betoverte wereld*» («Колдовской мир»), где утверждал, что все представления о Дьяволе и падших ангелах идут от язычества, от неверного, искаженного манихейством, толкования Библии, от ложной католической традиции, а протестанты просто не сумели вовремя отбросить эти нелепые измышления. Беккер нанес тяжкий удар колдовскому миру, а к моменту выхода книги Фрэнсиса Хатчисона «Исторические очерки о колдовстве» (1718), в пух и прах разбившей все доводы за существование колдовства, в него уже и так мало кто верил.

В 1660–1670-е годы широко распространилось мнение, что демоны — всего лишь символ человеческого зла. К 1700 г. вера в то, что Бог и Дьявол всегда

* Латитудинарианизм (свободомыслие) — течение, возникшее внутри Англиканской церкви в XVII веке; его приверженцы отвергали жесткий церковный догматизм и отличались широтой взглядов и религиозной терпимостью. — *Прим. ред.*

заняты делами этого мира, уступила место убеждению, что их вмешательство редко. Растущий религиозный скептицизм привел к философскому, рационалистическому скептицизму, представителями которого были Гоббс, Рене Декарт и Джон Локк. Они считали, что существование бесплотных духов недоказуемо. Недоказуемым оно было лишь в рамках их мировоззрения — новые материалисты были такими же догматиками, как и старые идеалисты, считая единственно верными только свои допущения и не замечая их недоказуемости. Вероятно, одним из главных недостатков нового скептицизма была его недостаточная скептичность: он не видел необоснованности собственных предпосылок.

Растущему скептицизму противостояли две главные силы. Одной из них была обычная сила инерции: люди не способны быстро изменить убеждения. Эта истина относится к закону так же, как и к богословию. Из книги Робера Мандру ясно, какая смелость потребовалась судьям, чтобы признать, что весь обширный и сложный материал, собранный их предшественниками на ведьмовских процессах, не имеет никакой ценности². Второй силой была убежденность (вполне оправданная) традиционалистов в том, что новые взгляды подрывают основы христианской веры. Английский пуританин Ричард Гринэм предвосхитил знаменитую эпиграмму Бодлера, заявив: «Дьявол стремится убедить нас в том, что Дьявола не существует»³. Авторы, отстаивавшие существование бесов и колдунов, вовсе не были невротиками или маньяками — они всего лишь защищали (пусть и негодными средствами) традиционное мировоззрение, ибо понимали, что отрицание Дьявола прямой дорогой ведет к отрицанию Бога.

Скептики XVII века в целом еще не готовы были шагнуть от христианства к атеизму или хотя бы механистическому деизму. Они скорее представляли собой промежуточную стадию, стараясь рационализировать метафизическую основу христианства. Иезуиты, осторожно отделяя все сверхъестественное от естественного порядка вещей, защищали пользу и науки, и метафизики, каждой

в ее собственной сфере. Принципы Готтфрида Вильгельма Лейбница (1646—1716) все еще были в основе метафизичны и схоластичны. Знание, утверждал Лейбниц, основывается на естественном разуме; откровение сообщает знание, выходящее за пределы естественного разума, но и откровение должно быть усвоено разумом. Новые рационалисты, в отличие от средневековых схоластов, основывали веру не столько на откровении, сколько на разуме, из-за чего христианское учение о спасении постепенно отошло на задний план. Иные из рационалистов пошли дальше, вообще отрицая откровение и толкуя христианство в терминах естественного разума, покоящегося на материалистических предпосылках. Можно выделить три логические стадии процесса (хронологически частично пересекающиеся). Первая: христианское богословие взяло на себя объяснение всех явлений; вторая: теология и наука сосуществуют, каждая в своей сфере; третья: наука претендует на то, чтобы объяснить все явления, а метафизика полностью отвергнута. Начиная с конца XVII и вплоть до XX века материалистические взгляды неуклонно укреплялись, создавая климат, в котором трудно было выжить философскому идеализму.

Философский идеализм есть вера в то, что форма любого объекта — собаки, повозки или короля — есть независимая абстрактная реальность, отражающаяся в индивидуальных собаках, повозках и королях. Любой объект может изучаться либо по его форме, либо по его материальному составу. Можно анализировать качества собаки, которые делают это существо собакой, а не другим существом, — это метафизика. А можно изучать вещество, из которого собака состоит, — это будет физика, или другая «естественная наука». С тех пор как западное общество сосредоточилось главным образом на своем экономическом развитии, ему потребовалась последовательная, единая, универсальная наука, производящая осязаемые технологические результаты. И метафизика его не устраивала. Если «собака» по своей сути полностью отлична от «повозки», «короля»

или даже «кошки», невозможна единая наука, исследующая их всех. Это не значит, что метафизика не является надежным средством постижения истины, но, безусловно, она не может давать предсказуемых, количественно выраженных, применимых в технике результатов, которых требует от науки современное западное общество.

С другой стороны, поскольку с XVII столетия вплоть до начала XX-го верили в то, что материя является единственной основой реальности, общей для всего существующего, то, естественно, материя и стала предметом универсальной науки, базирующейся на простых универсальных принципах. Растущий в результате многочисленных технических достижений престиж естествознания перенес внимание рационалистических философов от метафизики к физике.

Первым значительным философом нового рационализма был Фрэнсис Бэкон (1561–1626), чья книга «Об атеизме» (1612, 2-е издание — 1625) излагала принципы суховатой религиозной терпимости. С одной стороны, говорилось там, что истинный атеизм невозможен, поскольку существование Бога очевидно, но с другой стороны, необходима терпимость, ибо ни одна религия не может претендовать на доказанность своих утверждений. Бэконовское понятие «рыночных идолов» следовало номиналистской традиции — он утверждал, что многие широко распространенные слова, например «Дьявол», суть не что иное, как идолы, поскольку не обозначают ничего, существующего вне человеческого разума⁴.

Самым влиятельным философом столетия был умеренный рационалист Рене Декарт (1596–1650). Декарт изложил свои основные принципы в книгах «Рассуждение о методе» (1637) и «Размышления о началах философии» (1641). Познание начинается не с предположений о сущности явлений, говорил он, — мы начинаем с того, что интуитивно находим основные принципы, изначально присущие разуму. Существование Бога очевидно из «онтологического аргумента»: изначально присущая нам идея совершенного существа не

могла бы возникнуть в нашем разуме, который очевидным образом несовершенен, если бы не исходила от самого этого совершенного существа, которое есть Бог. Далее мы рационалистически изучаем окружающий мир, на каждом шагу сверяясь с разумом. Мы решаем доверять нашим органам чувств, потому что они дают нам ясные и четкие представления и потому что Бог не стал бы вводить нас в заблуждение, давая нам чувственные восприятия, не соответствующие истине. Заблуждения начинаются, когда мы принимаем какую-нибудь идею, недостаточно ясную и отчетливую.

Бэкон вплотную приблизился к эмпирическому методу, но эмпиризм, чтобы преуспеть, нуждался в каком-то философском оформлении, которое и дал Декарт. Он взял за основу евклидову геометрию: геометрически вселенная представляет собой бесконечное, не имеющее границ евклидово пространство. Если предположить, что законы, управляющие поведением тел внутри этого пространства, строго математичны, материальны, едины и неизменны, математическая структура вселенной обеспечивает базис для точного научного знания. Как оказалось, Декарт был прав в основных допущениях, хотя и ошибался в математике, зато когда Ньютон создал свои «Principia» («Начала», лат.), базис для последовательного научного мировоззрения был установлен.

Декарт оставался христианином, но он полностью отделял материальную вселенную от духовного мира, оставляя единственной связью между ними акт творения. В начале времен, согласно его точке зрения, Бог создал вселенную с ее естественными законами, а затем устранился, оставив ее механически функционировать. Бог никак не влияет на материальный мир. Мы знаем о существовании духовного мира из откровения, которое Он дал нам, чтобы дополнить наши естественные знания. Основываясь на откровении, мы можем верить в воплощение Христа, существование ангелов или Дьявола, но все это никак не влияет на природный мир. Космология Декарта, отрицая связь между миром природы и Богом, подготовила почву для будущего деизма и

атеизма, которым предстояло войти в силу, как только к идее бесконечного пространства добавится идея бесконечного времени.

Так как религиозные догматы все больше подвергались критике скептического разума, христиане сочли себя обязанными, отвечая критикам, открыто поставить самый трудный вопрос для верующих: проблему зла. Сам Декарт попытался построить рациональную теодицею. В своем «Четвертом размышлении» он начал с того, что задал вопрос: совместимо ли бытие Бога с такими явлениями, как грех, стихийные бедствия и человеческие заблуждения? Как философ, он выбрал для рассмотрения именно заблуждения. Почему Бог сотворил существа, способные на неверные суждения? Он разделил этот вопрос на четыре подвопроса: как возможность заблуждений согласуется с существованием Бога; как реальное существование зла согласуется с Его существованием; что в человеческой природе допускает возможность ошибки; что в человеческой природе допускает совершение ошибки? Его ответ представляет собой вариант того, что стало называться «аргументом свободной воли»: в наших заблуждениях виноват не Бог, а мы сами, потому что мы простираем свою волю в области, где у нас нет ясных и отчетливых идей. При этом Декарт чувствовал, что Бог мог бы дать нам ясные и четкие идеи, хотя бы настолько, чтобы мы *не захотели* совершать ошибки, пусть потенциально и возможные при наличии свободной воли. Итак, почему же Бог не дал нам более совершенного знания? Ответом Декарта на этот вопрос послужил так называемый «эстетический аргумент» — по существу, утверждение метафизической необходимости зла как несовершенства. Бог не мог бы создать совершенное мироздание, не создав нечто подобное себе самому. Так как полное совершенство принадлежит только Богу, сотворенный мир, не будучи идентичен Богу, по необходимости несовершенен — это метафизическое несовершенство любого творения. Далее, создавая нечто отличное от Себя самого, Бог желает создать полноту, то есть иерархию созданий, отличных

от Бога в разной степени. Из этого следует, что некоторые существа — люди, например, — будут обладать ограниченным разумом и несовершенным соответствием воли и знания. Следовательно, заблуждения и, аналогичным образом, другие виды зла неизбежны⁵.

Рационалисты и свободомыслящие — Томас Браун (1605—1682), Джон Локк (1632—1704), Барух де Спinoза (1632—1677), Никола Мальбранш (1638—1715) и Джон Толанд (1670—1722) — предполагали, что религия и нравственность возникают не через откровение, но благодаря разуму, основанному на опыте, и поэтому для религии работа свободного разума важнее веры. Христианство должно подвергнуться рациональному исследованию, и все, не согласующееся с разумом, должно быть отвергнуто, в том числе, безусловно, и существование Дьявола.

Попытки примирить рационализм с христианством были сделаны такими глубоко религиозными учеными, как Блез Паскаль (1623—1662) и Исаак Ньютон (1642—1727), хотя ньютоновская физика подорвала метафизику даже более основательно, чем рассуждения Локка. Именно Ньютон сделал основой знания не умозрение, а опыт. Для приобретающей все большее влияние эмпирической науки, в создании которой так велики заслуги Ньютона, оказались бесполезны любые утверждения, не поддающиеся экспериментальной проверке. В таких условиях Дьявол был обречен. Неудивительно, что Пьер Бейль (1647—1706) после упорных размышлений и колебаний пришел к заключению, что проблема зла — неразрешимая, непостижимая тайна, *abîme* (бездна), неизмеримо глубокая⁶.

Самый энергичный порыв к рациональной теодицее содержался в тесно связанных между собой работах Лейбница и Уильяма Кинга (1650—1729). И «*De origine mali*» («О происхождении зла», 1702) Кинга, и «Теодицея» (1697—1705) Лейбница, написанные отчасти в ответ Бейлю, получили широкую известность (само слово «теодицея» принадлежит Лейбницу)⁷. Лейбниц обратил обычный ход мысли в теодицее. Большинство мыслителей

начинало с явного существования зла в мире, откуда, по-видимому, вытекала ограниченность либо Божьего милосердия, либо Его всемогущества, а потом строили опровержение этого вывода. Лейбниц же начал с противоположного конца, с существования Бога, которое он полагал самоочевидным. Лейбниц задал вопрос: почему вообще что-либо должно существовать? Имеются две логические возможности: либо не существует ничего, либо что-то существует. Почему же что-то должно существовать? Но оно существует, и это удивительно. Очевидная тавтология «то, что существует, — существует» на самом деле содержит в себе основу всей метафизики: то, что существует, имеет абсолютную, ничем не обусловленную природу. Бытие абсолютно. Лейбниц понял, что, как только это осознано, онтологическое доказательство существования Бога завершено. Абсолютное бытие есть абсолютное бытие; Бог есть Бог.

Абсолютное бытие, с которого все начинается и которым все обуславливается, всемогуще, продолжает Лейбниц. Не существует никаких лежащих вне Бога законов, которые могли бы его ограничить. Такое абсолютное бытие совершенно по определению. Абсолютность его природы подразумевает и неизменность. Это означает, что «законы», которые оно устанавливает для собственного существования, не меняются; Бог фактически ограничивает себя своими собственными законами. Бог создает вселенную, в которой верен закон отрицания отрицания: круг не может в то же самое время быть не кругом; круг не может быть квадратом, и согласно правилам, которые Бог установил для себя, Он не может сделать круг квадратом. Замечание, что Бог «мог бы» быть иным и сотворить мир с иными законами, предполагает то, чего нет и не может быть: случайность как элемент божественной природы. Бог есть то, что Он есть, абсолютное бытие, и бессмысленно говорить, будто Он мог быть другим или мог бы создать другой мир. Он с абсолютной необходимостью создает именно тот мир, который создает. Под словом «мир» Лейбниц подразумевает все мироздание; в том маловероятном

случае, если существует множество вселенных, в термин «мир» он включает их все.

Вселенная создана избытком Божественного добра, любви и созидательной энергии (см. «Теодицея», стр. 412). Она наполнена божественной жизнью. Лейбниц отвергал чистый материализм. Если бы формы не существовали вовсе, то материя была бы недифференцирована и не было бы никакой разницы между собакой и философом. Поэтому он отбрасывал и картезианское представление о механической вселенной, завершенной и оставленной ее отдалившимся творцом. Он полагал, что Бог пропитывает всю вселенную, что она состоит из бесконечного множества живых и активных монад, обладающих зачатками разума и духовности. Монады образуют вселенную согласно предустановленной гармонии, заложенной в мир Богом. «Откуда возьмется зло» в такой вселенной? «Мы, получившие бытие от Бога, где мы найдем источник зла?» (Стр. 135.)

Если Бог всемогущ и благ, может показаться, что зло просто не может существовать. Но Лейбниц отказался вступить на легкий (и несостоятельный) путь объявления зла иллюзией. Он принял схоластическую точку зрения, по которой зло, по существу, есть лишь отсутствие добра, то есть не имеет сущности само по себе. При этом и он, и Кинг не закрывали глаза на то, что мир (по крайней мере, та часть его, которую мы знаем по собственному опыту) полон реальных примеров действительного страдания. Как можно примирить существование страдания с бытием Бога? Лейбниц и Кинг изложили традиционную точку зрения яснее, чем кто-либо до них. В мире существует три вида зла: во-первых, метафизическое зло, несовершенство вселенной как целого; во-вторых, природное зло, например болезни; и наконец, зло моральное, грех (стр. 136). Следуя за Декартом, они утверждали, что эти виды зла не только совместимы с добротой Бога, но являются непосредственным результатом создания любого мира, отличного от самого Бога. Мир, идентичный Богу, был бы самим Богом; он не имел бы самостоятельного

существования и таким образом не имел бы смысла. Так как совершенство присуще только Богу, сотворение любого реального мира порождает несовершенство.

В бесконечной полноте своей любви Бог желает вложить в мир наибольшее количество добра, которое тот способен вместить. Мгновенно, еще до начала времен, Он вычисляет, каким должен быть наилучший из возможных миров, и создает его. Все свойства сотворенного мира определены из вечности. Не каждое совершенное благо может быть совместимо с любым другим совершенным благом: красота горы должна оттеняться плодородной долиной; свободная воля должна иметь результатом возможный выбор греха. Мир, объединяющий все мыслимые совершенства, логически невозможен.

Естественное, или природное, зло — следствие зла метафизического. Любое природное зло существует лишь ради необходимости максимально увеличить сумму возможного в сотворенном мире добра. Если бы удалить из мира существующие виды природного зла, мир в целом стал бы только хуже. Нам трудно понять, каким образом отсутствие мускульной дистрофии или разрушительных ураганов сделало бы вселенную хуже, но наша точка зрения на явления ограничена бесконечно малой областью пространства и времени. Бог пожелал, чтобы существовало природное зло не ради самого зла, а для большего добра. Лейбниц следует христианской традиции, полагая, что какие-то виды зла существуют, чтобы наказывать, вразумлять или предостерегать нас, хотя он допускает, что обилие и мучительность этих зол, пожалуй, слишком велики для этих целей. Нам следует просто признать, что мы в настоящее время бессильны понять кажущуюся непомерность и беспричинность природных зол.

Что касается морального зла, то Бог отнюдь его не желает, но допускает как необходимое следствие свободы воли, которая есть великое благо. Здесь Лейбниц и Кинг расходятся во мнениях — Кинг считает, что акт свободной воли беспричинен, а Лейбниц придерживается того мнения, что этот акт определен или, по крайней

мере, обусловлен «прежними проявлениями добра или зла, естественными склонностями или доводами разума» (стр. 406). Рассуждения Кинга, который следует здесь св. Ансельму Кентерберийскому, кажутся более убедительными, поскольку напрашивается довод, что греха в мире все же заметно больше, чем требовалось бы для существования мира со свободной волей. Если пользоваться моделью Лейбница, приходится спросить, почему Бог не ограничил размеры зла; но если следовать Кингу, такой вопрос не возникнет. Если акт свободной воли беспричинен и выбор между добром и злом свободен на деле, а не чисто формально, то мир, в котором существа со свободной волей меньше грешат, возможен, но это не значит, что Бог мог создать такой мир, но не захотел. Бог не создавал греха, Он создал свободу, и каждое из свободных существ делает собственный выбор.

Здесь, как отметил Кант, возникает вопрос статистики. Хотя Бог и не создает причин греховного поведения конкретных созданий, Он заранее знает, что определенная часть этих созданий «статистически» выберет грех, — и все же создает мир. Но Лейбниц снова ответил бы на это, что наш мир — лучший из возможных, раз в нем существует такое великое благо, как свободная воля.

Этот мир — лучший из всех возможных миров в том смысле, что он вмещает наибольшее количество совместимых видов добра. Лейбниц соглашался, что мы в состоянии вообразить себе лучший мир, нежели этот; но он утверждал: то, что мы можем, как мы считаем, вообразить, невозможно из-за внутренних противоречий. Существующие виды мирового зла — необходимые компоненты мира, без которых он не мог бы существовать, и только наше несовершенство мешает нам проникнуться его гармонией. Наш мир — лучший из возможных, и, поскольку Бог всемогущ и благ, наш мир — единственный из возможных.

Едва ли можно себе представить более подходящую доктрину для самоуверенного, крепнущего буржуазного

общества, избавившегося от трагического пессимизма начала XVII века. Но, хотя Вольтер несправедливо окарикатурил и высмеял эту точку зрения в «Кандиде», следует признать, что ее мягкий свет так и не проник в сердце тьмы.

Несмотря на блестящие умозрения отдельных выдающихся умов, все же в XVII столетии и верхи, и низы еще жили старыми представлениями. Продолжались традиционные дебаты о свободе воли. В протестантской среде лютеранским и кальвинистским идеям предопределения был брошен вызов арминианскими (от Якоба Арминиуса, 1560–1609) утверждениями о свободе воли; в католицизме спорили защищающие предопределение янсенисты (последователи Корнелиуса Янсена, 1585–1638) и приверженцы свободной воли молинисты (от Луиса де Молина, 1535–1600), за которыми стоял орден иезуитов. В пользу предопределения приводилось немало убедительных доводов, но к XVII столетию сторонники свободной воли взяли верх практически повсюду.

Другие писатели обсуждали грехопадение Адама и Евы. Одни, придерживающиеся «минималистской» позиции, восходящей к Иринею, утверждали, что прародители до грехопадения находились в состоянии детской невинности и падение было столь же грехом, сколь и ошибкой, которая и стала началом воспитания человеческой души. Противоположная, «максималистская», позиция, восходящая к Григорию Нисскому и Афанасию Великому, утверждала «богоподобие» прародителей в раю, так что их падение сравнивалось по греховной тяжести с падением Сатаны. Блаженный Августин занимал промежуточную позицию, которой пытался следовать Мильтон, изображая и величие, и невинность Адама и Евы⁸.

Природа ангелов тоже была поводом для споров. К 1700 году вера в ангелов потеряла популярность в ученых кругах, хотя в начале XVII века их существование считалось бесспорным, да и позднее его усердно защищали богословы, видевшие в нападках на ангелологию

первые военные вылазки борьбы с Богом⁹. Снижение интереса к падшим ангелам — признак упадка как традиционного мировоззрения, так и оккультизма, для которого ангелы органично входили в неоплатонический космос. Анабаптисты и часть арминиян снова подняли вопрос о конечном спасении Сатаны, хотя протестанты в целом следовали почти всеобщему мнению, бытующему в христианской традиции, что отступничество падших ангелов «неотменимо, и согрешение неисправимо, в гневе Господь их проклятью обрек, в мире им не пребывать вовек»¹⁰.

Драматический конфликт скептицизма и веры, характерный для XVII столетия, породил новое явление: «черную мессу», странную комбинацию неверия в христианство и веры в христианского Дьявола. Сам дух этих кощунственных ритуалов вызревал несколько столетий — в ведьмовских поверьях, в многочисленных случаях демонической одержимости, где демонская сила была тесно связана с патологиями человеческого подсознания, и особенно с сексуальными отклонениями. Например, писалось, что на Катрин де Сент-Огюстен (1632—1668), монахиню из Квебека, Дьявол впервые напал, когда ей было всего пять лет, и до конца жизни донимал ее всевозможными искушениями, в том числе отчаянием, похотью и обжорством¹¹. В одержимости монахинь из Лудена и Лувьера во Франции силы Сатаны и человеческой сексуальности объединились в атмосфере коллективной истерии и галлюцинаций, которые кое-кто ловко использовал в личных целях. Хорошо известен случай одержимости монахинь-урсулинок из Лудена. Атмосфера истерического безумия сгустилась вокруг священника по имени Урбен Грандье, развратника с ироническим складом ума, нажившим ему немало врагов. Несколько человек из их числа вступили в заговор, чтобы его погубить. Он был обвинен в соблазнении монахинь и навлечении на них сатанинской одержимости. Нашлось несколько монахинь, вообразивших, что состоят в плотской связи с демонами. А в Лувьере средоточием одержимости стала одна монахиня,

соблазненная своим исповедником еще до поступления в монастырь. От случаев ведьмовства подобные истории отличались своей ярко выраженной сексуальной окраской и участием в них священников — две черты, характерные для черной мессы. Для католического сознания не могло быть ничего более кощунственного, чем извращенно-сексуальное пародирование таинств, совершаемое священником¹².

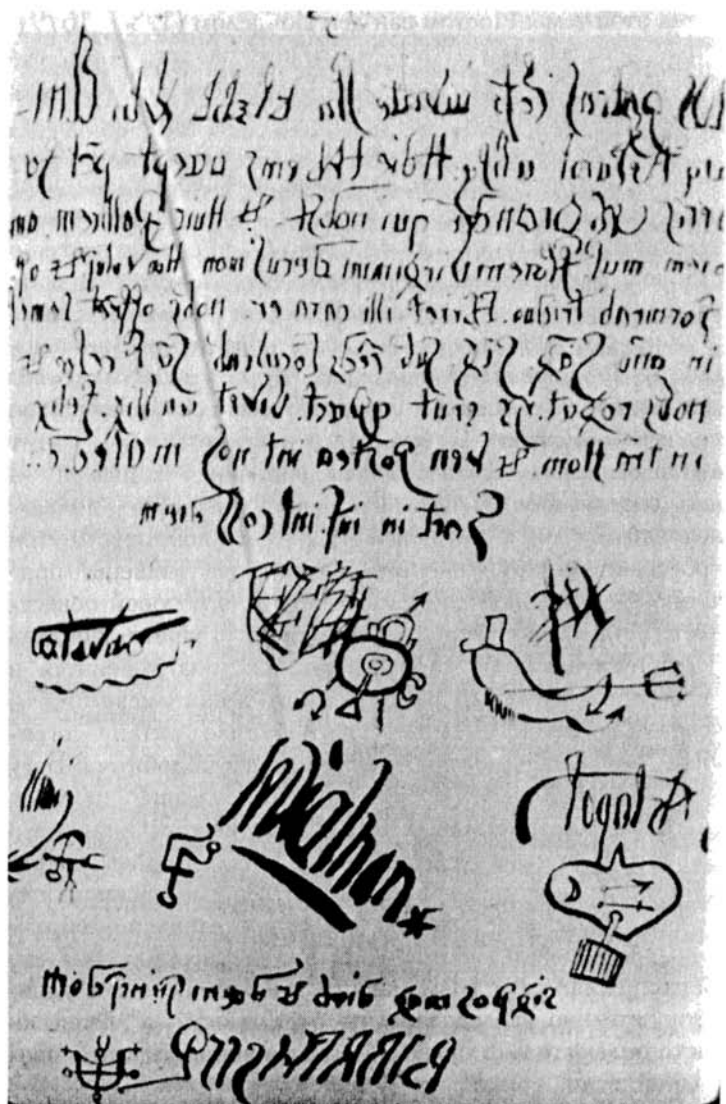
В 1680 г. прошло несколько судов над священниками, которые обвинялись в служении мессы над окруженными кольцом черных свечей телами нагих женщин, в коллективных оргиях и совершении ритуального полового акта на алтаре, в принесении в жертву животных, в убийстве детей и использовании их крови для приготовления возбуждающих средств, в осквернении освященных облаток, в смешивании крови детей и телесных выделений в чаше, в призывании Дьявола и о совершении письменного договора с ним. Поговаривали, что эти черные мессы заказывались весьма высокопоставленными особами, желающими добиться королевских милостей или успеха в любви. Утверждали, что г-жа де Монтеспан, одна из фавориток Людовика XIV, прибегала к черной магии, чтобы сделать королеву бесплодной и добиться безраздельного влияния на короля. Однако, как было и с охотой на ведьм, обвинительная истерия захлебнулась, когда дело коснулось могущественных и влиятельных лиц. После нескольких десятков казней — причем среди осужденных за колдовство и убийства не оказалось ни одного представителя высшей знати, которых громко обвиняла молва, — король в 1682 г. прекратил следствие и издал указ, запрещающий судебное преследование за колдовство. Черная месса — порождение циничного, скептического и в то же время легковерного XVII столетия — исчезла до той поры, когда ее возродили в XIX веке литературные поэеры.

Отношение протестантов к подобным вещам было совершенно иным, чем у католиков. Несмотря на то что Лютер и сам практиковал экзорцизм, протестантская церковь скоро решила, что изгнание нечистой силы —

такое же суеверие, как освящение, благословение и святая вода (как сообщалось, один фермер в Сомерсете утверждал, что его «кобыла сделает святую воду не хуже любого попа»). Пуританин Джон Холл называл экзорцизм «позорным суеверием и колдовством». Англиканская церковь уничтожила службу изгнания бесов еще в 1550 г. Утверждалось, что время чудес ушло вместе с церковью первых веков, сейчас же божественное провидение и индивидуальная вера действуют лишь в сочетании с законами природы. В таком мире Дьявола невозможно отогнать святой водой, крестным знамением, чтением молитвы Господней или ритуалом экзорцизма — священники могут лишь молиться об одержимом, призывая Божье милосердие. Как заметил Кийт Томас, это поставило протестантов в тяжелое положение: их церковь сохранила традиционные представления о бесовской одержимости, но отвергла все традиционные средства избавления от нее. Зато протестанты по крайней мере избавились от жутких подробностей католических экзорцистских ритуалов и их использования в религиозной полемике¹³.

Что касается искусства, то перенос источника зла из области трансцендентного в темные глубины человеческой души происходил медленно и с остановками. Традиционный Дьявол продолжал играть важную роль в литературе, особенно в консервативной Испании и ее колониях¹⁴. Мигель де Сервантес (1547–1616), Лопе де Вега (1562–1635) и Кальдерон де ла Барка (1600–1681) серьезно относились и к Дьяволу, и к греху, но своим проникновением в психологию зла несколько приблизили Дьявола к людям¹⁵. В протестантской Англии «Путь паломника» Джона Беньяна (1628–1688) тоже обрисовал внутреннего демона искушения и греха ярче, чем трансцендентного Князя тьмы¹⁶.

Пьесы и поэмы, посвященные традиционным сюжетам, касающимся Сатаны — война в небесах, падение мятежных ангелов, искушение Адама и Евы, — оставались популярными по всей Европе и до, и после появления мильтоновского «Потерянного рая»¹⁷. Обра-



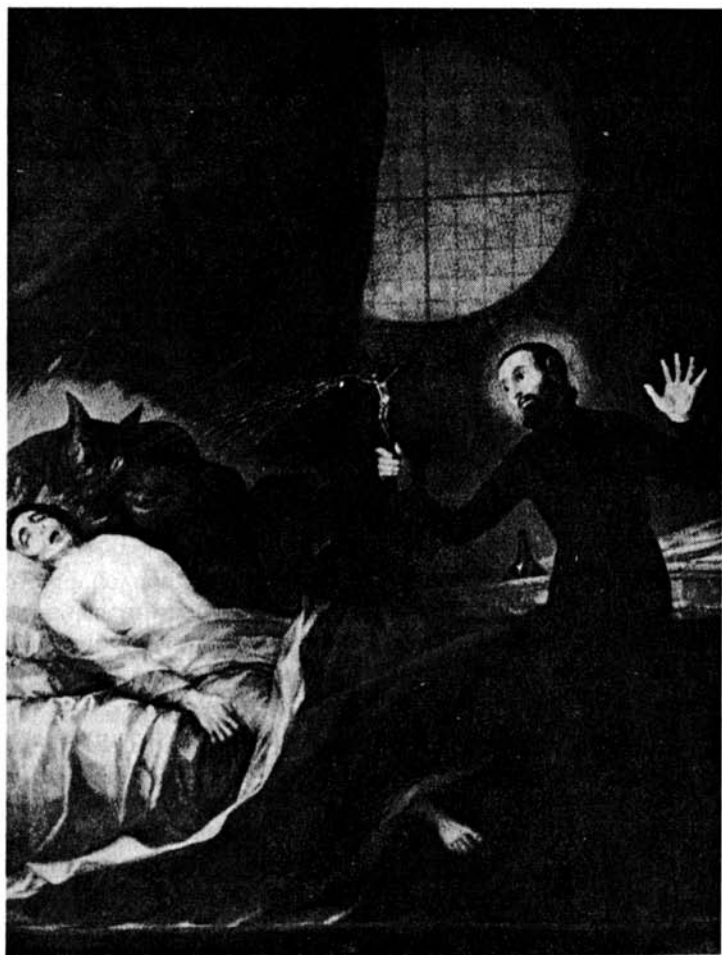
Зеркальное письмо и подпись Дьявола и его приспешников из пакта, который, как считали, заключили Урбен Грандые и Сатана. Этот документ был использован в суде над Грандые в 1634 г.

ботка этой темы Йостом ван ден Вонделом (1587—1679), одна из самых красноречивых и последовательных, содержится в двух его пьесах — «Люцифер» (1654) и «Адам в изгнании» (1664)¹⁸.

Действие «Люцифера» начинается на небесах, среди ангелов, вскоре после создания мира. Гавриил сообщает им, что Господь решил обрести свое воплощение в человечестве, даруя, таким образом, людям ту честь, в которой отказано ангелам. Люцифер завидует и этой чести, и невинной сексуальной любви Адама и Евы.

Вонделовская сюжетная схема наводит на размышления. Воплощение традиционно понимается как ответ Бога на падение Адама и Евы, совершённое по наущению падшего Люцифера. Намерение воплотиться не может хронологически предшествовать падению Люцифера — ведь предвечное знание Бога обо всем, что должно произойти в мире, не означает, что Его действия внутри пространственно-временного континуума лишены причинно-следственной связи. А история, о которой повествует Вондел, происходит во времени. Но винить Вондела в этой неувязке не следует, так как она коренится в непоследовательности традиционного христианского объяснения мотивов Сатаны. Что побудило Сатану согрешить — внушенное гордыней желание уподобиться Богу или гордыней же порожденное стремление добиться спасения самостоятельно и на собственных условиях? Зависть к Божьей власти, зависть к положению Христа на небесах или зависть к людям? Если он завидовал людям, то за что? За то, что они созданы по образу и подобию Божию, или за то, что человечество удостоено Воплощения? Эти возможности никогда не были удовлетворительно исследованы по отдельности, а логически состоятелен только вывод о беспричинности акта свободной воли.

Вондел повествует дальше, как Люцифер — с помощью Аполлиона, Велиала, Вельзевула и других неверных ангелов — замышляет поднять в небесах восстание. Подобно Фаусту, вонделовский Люцифер не раз помышляет о покаянии, но отвергает эту мысль,



Гойя, Святой Франциск Борджиа изгоняет демонов из умирающего; демоны толпятся возле изголовья кровати, дабы забрать его душу. Масло, холст, 1788. С разрешения Museo Catedralico y Diocesano, Валенсия

поддавшись, во-первых, гордыне и, во-вторых, отчаянию: он сделал свой выбор и останется самим собой. Хронология Вондела все равно кажется странной, ибо Люцифер спускается с небес для искушения Адама и Евы еще до того, как изгнан оттуда сам. Это разрешает одну проблему: если Сатана был заключен в ад после изгнания с небес, то не надо объяснять, как он освободился оттуда, чтобы искусить первых людей; но, с другой стороны, такая последовательность событий неубедительна — получается, что первое прегрешение Люцифера и есть искушение прародителей, и, следовательно, он долго жил на небесах, прежде чем обратился против Бога, что противоречит представлению о глубине и мощи ангельского знания.

Еще находясь в небесах, вонделовский Люцифер начинает думать, что, может быть, лучше править в изгнании, чем подчиняться Богу. Верные ангелы советуют ему покориться, но Люцифер восклицает, что Бог поступает несправедливо, когда ставит воплощенного Богочеловека превыше ангелов. На сцене появляется ангел Уриил, описывает зрителям великую битву в небесах и повествует, как Люцифер, низвергнутый с небес, превратился в безобразную жабу.

В пьесе «Адам в изгнании» Вондел возвращается к более согласной с традицией хронологии, согласно которой Люцифер искушает прародителей человечества после своего падения с небес. Проиграв открытую схватку с Богом, он решает действовать окольным путем и нанести Богу удар, поразив Его любимое творение. Люцифер приговорен к пребыванию в аду, где он одновременно и пленник, и владыка, но Бог дает ему возможность искусить людей. С помощью Асмодея Люцифер посылает Велиала в облике змея совратить Еву, которая, в свою очередь, губит Адама. Асмодей докладывает об успехе Велиала пришедшему в восторг Люциферу. Адама и Еву изгоняют из рая.

Джон Мильтон придал традиционному сюжету о падении ангелов и людей такую стройную, законченную форму, что получился образцовый рассказ для последующих поколений. Мильтон родился в 1608 году и

был, по-видимому, воспитан убежденным протестантом. После 1637 г. политика архиепископа Лода* заставила его сочувствовать пуританам. Но его религиозные взгляды изучены не до конца. Его теология содержала и англиканские, и кальвинистские элементы, а в 1650-е гг. он, кажется, стал склоняться к индипендентам и арминиянству. К концу 1650-х годов он выработал собственную, последовательную и довольно своеобразную теологию. Наиболее значительные его произведения: «Христианская доктрина» («De doctrina christiana», 1655—1660, опубликована только в 1825), «Потерянный рай» (1667, переработан в 1674) и «Возвращенный рай» (1671)¹⁹. Он умер в 1674 г.

«Христианская доктрина», которую Мильтон писал примерно в одно время с «Потерянным раем», была попыткой построения логически последовательной теологии, основанной исключительно на Писании. Как и другие протестантские авторы, ставившие себе ту же задачу, он не сознавал, что его толкования и даже общие понятия почерпнуты столько же из традиции, сколько из Библии. Его воззрения на падших ангелов в главных своих чертах вполне традиционны. Критики, не отдающие себе отчета в том, насколько широка христианская традиция, слишком много толковали о Мильтоне-ересиархе. Утверждали, например, что Мильтон не был тринитарием — только из-за того, что не прочли как следует ни его поэмы, ни «Христианскую доктрину». Обвинение его в арианстве имеет некоторые основания, но и оно слишком категорично и грешит анахронизмом. Самое большее, что можно сказать, — это что он тяготел к субординационизму, тому взгляду, что Сын и Святой Дух, хотя и являются истинным Богом, но не совечны с Отцом. Вера Мильтона в то, что вселенная сотворена из субстанции Бога, имеет за собой долгую традицию, особенно среди мистиков, и

* Уильям Лод (1573—1645) — прелат Англиканской церкви, архиепископ Кентерберийский с 1633 г. Боролся с пуританами и поддерживал Карла I в его борьбе с парламентом. В ходе революции был в 1640 г. низложен и в 1645 г. обезглавлен. — *Прим. ред.*

совместима с первоначальным пониманием *ex nihilo* (из ничего) ранней церкви. Его вера в то, что ангелы в некотором смысле телесны, разделялась многими схоластами, так же как и мнение, что с момента их создания ангелы не всезнающи²⁰.

В системе Мильтона, Бог даровал свободу как ангелам, так и людям и, как следствие свободы, попускает зло (ХД, 1.4). Дьявол возглавил восстание на небесах (1.9). После изгнания с небес он искусил Адама и Еву, которые могли воспротивиться искушению, но свободно выбрали грех (1.14). Бог воплотился во Христе, чтобы сокрушить силу Дьявола (1.14). Такова в общих чертах дьявология «Христианской доктрины», и она вполне традиционна. Индивидуальный вклад Мильтона в разработку этой темы состоит не в отступлениях от ортодоксии, но в его поэтической мощи и изобретательности в деталях.

Поэмы «Потерянный рай» и «Возвращенный рай» почти полностью охватывают временной промежуток от падения ангелов до Искушения. Следуя классическим образцам, Милтон начинает изложение с середины, впоследствии возвращаясь к началу, я же возьму сразу обе поэмы и рассмотрю события в хронологической последовательности. Это будет некоторым насилием над поэмами, но я выступаю здесь не как исследователь литературы, а как историк.

Милтон задался целью создать поэтическую теодицею:

Решающие доводы найти
И благость Провиденья доказать,
Пути Творца пред тварью оправдав.
(«Потерянный рай», 1, 24–27.
Цитаты из «Потерянного рая» здесь
и далее в переводе А. Штейнберга)

Теодицея Мильтона сочетает признание свободы воли с понятием «душевного возрастания». Бог создал мир благим, моральное благо должно включать свободу воли; люди и ангелы свободны выбрать зло; некоторые так и делают; Провидение Господне, обращая все ко благу,

позволяет нам извлечь из грехопадения урок и через испытания и страдания прийти к мудрости; Бог в конце концов спасает нас Воплощением и крестной мукой Христа. Чтобы понять завязку драмы, мы должны вернуться к началу и увидеть, как падение Сатаны послужило прообразом падения Адама и Евы и подготовило его. Драма Сатаны сама по себе не главная тема поэм, но она необходима для понимания драмы человечества. Теологический (хотя, может быть, и не драматический) центр поэмы — Адам и Христос, а не Сатана. Для Мильтона, как и для христианской традиции, зло бесплодно, безумно, нереально, отрицает бытие и само сокрушает себя.

Мильтон основывал свои поэмы, как и «Христианскую доктрину», на Библии, но и в том и в другом случае он добавил второй уровень, используя христианскую традицию, а в поэмах он добавил и третий уровень — собственные поэтические и риторические украшения. Трудно сказать, многое ли в этих поэмах Мильтон относил к теологии. Только очень плохая поэма может походить на теологический трактат, а Мильтон прекрасно сознавал, что реальность имеет множество измерений. Иногда он для выражения реальности делал теологические утверждения, иногда прибегал к аллегории, вводя, например, в качестве персонажей Грех и Смерть; иногда — к мифопоэтическому вымыслу, как в изображении споров в аду; иногда — к поэтической условности, как в описании вселенной. Он почти не высказывал утверждений исторического или естественно-научного характера; реальность его многомерного космоса, как и у Данте, много глубже, чем плоская реальность науки.

Верил ли сам Мильтон в изображенного им Сатану? Этот вопрос тоже следует рассматривать в нескольких измерениях. Мильтон знал, что существование Дьявола следует из Писания; он верил также в поэтическую реальность Сатаны. Шекспир увидел дьявольские черты в человеческой душе, а Мильтон вернул дьявола Дьяволу. Мильтоновский Сатана разделяет с шекспировскими злодеями одержимость своим «я», намеренное

игнорирование реальности всех остальных созданий и мира в целом. Чувства Сатаны человечны и сильны, потому что поэт находит эту темную силу в глубинах собственной души. Любопытно, что столь живой и могучий образ Сатаны явился, когда вера в Дьявола быстро угасала среди образованных людей, особенно в суетной Англии эпохи Реставрации. Бесспорно, образ Дьявола сохранял свою силу в человеческой душе еще долго после того, как теологическая вера сошла на нет.

Мощь и глубина мильтоновского Сатаны заставляли многих утверждать, что именно Сатана — истинный герой «Потерянного рая». Верно это или нет, зависит от того, как понимать слово «герой». В специфически литературном смысле, герой — это главное действующее лицо, персонаж, который движет действие. Драйден и другие современники Мильтона видели Сатану героем именно в этом смысле. Сюжет поэмы — борьба между Сатаной, с одной стороны, и Адамом, Христом и Отцом — с другой. То, что три персонажа — два из них божественные — понадобились, чтобы уравновесить одного противника — свидетельство драматической силы этого одного. Далее, поскольку действие движет персонаж, способный изменяться, вечный и неизменный Отец вряд ли может быть героем, и даже Сын слишком удален, не показан изнутри. Что касается Адама, то у него невыгодное композиционное положение: к тому моменту, когда он выходит на передний план, битва между Богом и Дьяволом наполовину завершилась, да и после этого он слишком пассивен, он только реагирует на действия других — Бога, Евы, Дьявола. (Некоторые критики утверждали, что на самом деле драматический герой поэмы сам Милтон — или читатель.)

Но литературный смысл слова «герой» должен быть отделен от нравственного смысла, который и является предметом нашего исследования. Можно ли восхищаться Сатаной? Безусловно, на читателя производит глубокое впечатление его сила и мощь, которые во всем блеске проявились в войне на небесах, описанной еще предшественниками Мильтона. Для убедительности и драматического воздействия исход битвы в эпической поэме

не должен быть очевидным заранее, оба противника должны быть сильны, как это и бывает в классических поэмах, в «Илиаде» и «Энеиде». Но в античном эпосе нет противопоставления благородных героев злодеям: и Ахилл, и Гектор — оба герои, как и противник Энея Турн, с которым Мильтон намеренно делает отчасти схожим своего Сатану. Как и Турн, Сатана мог быть героическим противником героя, это даже необходимо с художественной точки зрения, чтобы победа Христа в битве стала еще блистательнее. Сатана похож и на Энея некоторыми стоическими добродетелями. Кстати, Энею случалось появляться в поствергилиевской литературе далеко не героем, а то и просто предателем²¹.

Предшественники Мильтона не находили выхода из этого затруднения, но Мильтон сумел изобразить Сатану фигурой героической и в то же время заставить в его героизме сомневаться — приемом иронического отстранения он показал и в действии, и в диалогах, и в отступлениях, что героизм Сатаны поддельный. С героизмом несовместимы ни кровосмешение Сатаны с родной дочерью Грехом, ни его безобразие («Потерянный рай», 2.115—116, 968—970; 3.681—685; 4.115—128, 835—840), издаваемое им зловоние (9.445—446), его мерзость (10.630—634), его гротескное пародирование Бога (1.73, 110, 162—165, 247, 263; 3.375—382; 9.122—130; 10.444—445). Но это все накладывается на наше первое побуждение: восхищаться его богатым, эмоциональным, высоким красноречием, его решимостью быть верным самому себе, стойко переносить поражения и страдание в отчаянной приверженности к собственной сущности перед лицом высшей силы, решившей уничтожить его.

Мильтон, безусловно, знал, что делает, когда придал характеру Сатаны черты, вызывающие восхищение. Он именно хотел, чтобы читатель почувствовал тягу к привлекательности ужасного, погруженного в себя Князя тьмы, чтобы ощутил притягательность этого темного «я», которое навсегда замкнулось в себе, вместо того чтобы отважно открыться широкому миру света и красоты. Он хотел, чтобы мы сначала отождествили себя

с Дьяволом, а затем, по мере развития поэмы, отождествили его постепенно открывающиеся порочность и бессилие с собственной греховностью и слабостью. Мильтон придал Сатане черты эпического героя затем, чтобы читатель увидел пустоту лишенного любви героизма в мире, который управляется любовью. Хотя Мильтон вложил в образ Сатаны столько поэтической силы, что те, кто незнаком с христианством, могут по ошибке принять его за благородную фигуру (как это случилось с романтиками XIX века; см. главу 5), «Потерянный рай» лучше всего читать в соответствии с замыслом автора²². Поэт, кажется, предвидел неверное толкование Сатаны, когда обращался к нему со словами:

О, лицемер коварный! Ты сейчас
Борца за вольность корчишь...
«Потерянный рай» (4.957)

Хронологическое начало «Потерянного рая» находится в середине книги 5-й, когда архангел Рафаил рассказывает Адаму, «что происходило в небесах» (5.554—562). Для Мильтона сотворение мира состоялось дважды: сотворение космоса во всей его полноте, «видимых всех и невидимых», включая ангелов и, как ни парадоксально, хаос — и сотворение материальной вселенной. В поэме Хаос просто был с самого начала, без всяких объяснений, но в «Христианской доктрине» Мильтон объяснил, что Бог создал мир, порождая его из самого себя.

Некоторые критики рассматривают это как ересь, противоречащую традиционной идее сотворения из ничего (*ex nihilo*), но эта критика неверно понимает первоначальное понимание *ex nihilo*. Ранние отцы церкви утверждали *ex nihilo*, чтобы опровергнуть представление о том, что хаос, материя или любой другой принцип столь же изначален, как Бог. Изначальный принцип должен быть единственным. Позже многие христианские теологи стали требовать буквального понимания *ex nihilo*: Бог творит в полном смысле слова «из ничего» — не из себя, но из некоего таинственного нечего, которое

есть «ничто». Это совершенно другое понимание *ex nihilo*, противоречащее первоначальному. Третье толкование, разделяемое многими мистиками, состояло в том, что вселенная «изливается» из Бога. Неверно представление, что в начале существует Бог и некое находящееся вне его «ничто», из которого он создает вселенную. Ничто не есть ничто, и нет ничего, кроме Бога, из чего бы мог возникнуть мир. Пантеизм, идея совечности Бога и мира, конечно, для христианства ересь, но панентеизм — представление, что вселенная содержится в Боге, ересью не является²³. В начале всего — Бог.

Безбрежна бездна, и в пространстве нет
Ни меры, ни границ, ни пустоты.
Я — Сущий; бесконечность Мною полна;
Всесильна власть Моя; но Сам в Себя
Я волен возвращаться; благодать
Не всюду простираю, и творю
Иль не творю — свободно, как хочу.
(ПР, кн. 7, 166–172)

Это, вероятно, означает, что Бог мог бы, если бы захотел, целиком претворить хаос в упорядоченные миры, но предпочитает частично оставить его в неоформленном состоянии. Из остального он производит реальный мир — реальный в том смысле, что он наделен самостоятельностью. Бог добровольно сужает сферу своего всемогущества и таким образом допускает реальное различие между собой и миром. Мир есть Бог, но отличный от Бога-в-себе-самом; это внешнее выражение Бога²⁴.

В период между началом творения и созданием материального мира Бог вызывает к бытию ангелов силой своего Сына, Слова (5.835–838). Затем, в некий «день», он созывает все небесное воинство к своему трону, чтобы объявить:

Сегодня Мною Тот произведен,
Кого единым Сыном Я назвал,
Помазал на священной сей горе
И рядом, одесную поместил.

Он — ваш глава. Я клятву дал Себе,
Что все на небесах пред ним склонят
Колена, повелителем признав.
(ПР, 5.603—609)

Мильтон не хотел сказать, что Сын был буквально «произведен» на свет позже ангелов. Здесь это слово означает, как у многих писателей XVII века, «возвышен». Это становится ясно из фразы: «Затем, что Сына Бог-Отец почтил, Столь возвеличив...» (ПР, 5.662—663) и из нескольких упоминаний того, что Сын создал ангелов (3.390—391; 5.835—838). То, что Отец произвел Сына, служит контрастом лживой похвале Сатаны, что он «сам себя произвел» (5.860).

Сонму ангелов, собравшихся вокруг трона Отца, Мильтон приписывает своего рода телесную природу. Из слов Рафаила (ПР, 5.569—571) ясно, что он понимает это метафорически и пользуется этой метафорой только потому, что изображение жизни бесплотных духов не под силу человеческому воображению. Однако даже буквальное понимание телесности ангелов не выводит за пределы христианской традиции, его можно найти не только в Ветхом Завете — где Авраам угощает трех ангелов за столом, — но и у схоластов. В любом случае, Мильтон много раз подчеркивает именно духовную природу ангелов²⁵.

Величайший или один из величайших ангелов — Люцифер. Это имя названо в «Потерянном рае» всего три раза — Мильтон предпочитал именовать своего «героя» Сатаной, объяснив, что имя было изменено, когда этот блестящий ангел пал:

Не спал и Сатана. Отныне так
Врага зови; на Небе не слышать
Его былого имени теперь.
(ПР, 5.658—660)

Более глубокая причина состоит в том, что Мильтон, желая строить свою теологию только на Писании, не нашел в Библии оснований называть Сатану Люцифером²⁶. Поэт намеренно неясно говорит о ранге Сатаны

в небесах, он называет его архангелом, но ставит под его начало серафимов и херувимов — в частности, херувимом назван его ближайший подручник Вельзевул. В Библии о ранге Сатаны ничего не сказано, а Мильтон хотел только дать понять читателю, что этот ранг был достаточно высок для того, чтобы Сатана стал неоспариваемым повелителем ада. Поэт подчеркивает богоподобие и царственность его природы и ужасающее величие облика:

Сатана
В тревоге, силы все свои напруг,
И, словно Атлас или Тенериф,
Во весь гигантский выпрямившись рост,
Неколебимо противостоя
Опасности²⁷.

(ПР, I, 195–197)

И вот этот могучий дух охвачен завистью, гневом и ужасом, когда Сын возвеличивается превыше ангелов:

Он завистью внезапной воспылал,
Затем, что Сына Бог-Отец почтил,
Чтоб возвеличить, и Царем нарек,
Помазанным Мессией...

Свои полки он увести решил,
С презрением покинуть вышний трон,
Которому в покорстве присягал...

(ПР, 5. 661–671)

Таким образом, бунт Сатаны произошел еще до сотворения материальной вселенной и человека²⁸.

Такая хронология определила для Мильтона выбор одного из возможных объяснений падения Сатаны. В некотором смысле причиной гибели Сатаны является Бог, сотворивший мир таким, что в нем произошло падение великого ангела. Ангел Абдиил говорит Сатане: «Предвижу / Паденье неминуемое твое» (ПР, 5.878–879). В поэме постоянно подчеркивается абсолютная свобода Бога Промыслителя (1.211–220; 7.171–173). С другой стороны, то, что происходит, совершается не по прямому

Божьему повелению, потому что Он даровал своим созданиям свободу. То, что Бог говорит о первоначальном грехе человечества, относится и к Сатане:

...падет. По чьей вине?
Ужели не по собственной? В удел
Я все неблагодарному отвел,
Чем он владеть способен; Я благим
Его и чистым создал; волю дал
Свободно Зло отвергнуть или пасть²⁹.
(ПР, 3.95—100)

На самом деле причина падения Сатаны отсутствует, ибо акт свободной воли беспричинен³⁰. Все же можно говорить если не о причинах, то о поводах.

В ходе действия поэмы Сатаной движут все менее благородные побуждения: сначала гордость, потом зависть и, наконец, мстительность³¹. Гордость и зависть — конечно, мотивы вполне традиционные, и «ожесточенная гордыня» Сатаны (ПР, 1.58) проявляется в самом начале поэмы:

Коварный Враг, низринутый с высот
Гордыней собственной, вместе с войском
Восставших Ангелов, которых он
Возглавил, с чьею помощью Престол
Всевышнего хотел поколебать
И с Господом сражаться, возмутив
Небесные дружины...

(ПР, 1.43—48)

Мысль, что Сатана желал стать равным Богу, была отброшена схоластиками как абсурдная. Опираясь на обычный латинский перевод Исаии «*ego similis altissimo*», они считали, что он хотел всего лишь уподобиться Богу. Стедмен показал, что Мильтон скорее всего пользовался переводом Тремеллия Младшего, «*me aequabo exelso*» («Я сравняюсь с Высочайшим»), — гораздо более наглое хвастовство. «Сатана, — замечает Стедмен, — желает сравняться с Богом в царственной власти, в силе, в свободе, в разуме, в славе. Но главное, чего он желал, — равенство в могуществе»³².

Сатана сам сознается: «Повержен я гордыней и тщеславьем» (ПР, 4.40) (Ср. 2.10, 5.860). К гордыне он добавил зависть к Сыну. Зависть к Сыну — тоже традиционный мотив, но понималась она в разное время по-разному. Завидовать можно было внутреннему превосходству природы Сына, или его возвышению над ангелами, или его роли творца вселенной, или его власти вновь поднять падшее человечество. Мильтон не уточнил, чему завидует Сатана. Его хронология не позволяет Сатане завидовать тому, что Христос — создатель и владыка мира, поскольку мир еще не существует; еще менее мог бы он завидовать спасению человечества, ибо и человека еще нет (упоминание о Мессии в ПР, 5.644 есть не более чем анахронизм). Мильтон выбрал в качестве ключевого тот драматический момент, когда Христос возвышен Отцом, а Сатана надменно отказывается преклонить колено, — момент, композиционно соответствующий посягательству Сатаны на трон Господень в мистериях³³.

У Сатаны появилось ощущение «попранного достоинства» (ПР, 1.98) — власть Сына кажется ему «чем-то странным и новым» (5.855). Для Мильтона притязания Сатаны на какое-то достоинство, попранное или нет, нелепы, поскольку ни у кого нет никакого достоинства, кроме даруемого Богом. Когда Бог требует, чтобы ангелы славил Сына, Сатана с презрением говорит собратьям-ангелам:

Иль вам сгибать хребты и преклонять
Колена раболепные милей?
(ПР 5.787–788) (Ср. 1.35–40; 4.50–70;
5.661–665; 772–802; 853–852)

Потерпев поражение, Сатана добавляет к зависти стремление отомстить (1.35–40; 2.336–373), а когда создано человечество, он помимо зависти к Сыну начинает завидовать людям (4.505–535). Не совсем понятно, как оценивает Сатана изначальную ситуацию. Восстает ли он, несмотря на то что знает о благодати и всемогуществе Бога? Или он, зная о Божьей благодати,

отказывается ее признать? Может быть, он действительно считает Бога жестоким тираном?

Согласно хронологии Мильтона, первый грех во вселенной совершается, когда Сатана решил взбунтоваться. В момент этого решения является на свет дочь Сатаны, Грех, выйдя у него из головы — заимствование из античной мифологии, согласно которой Минерва родилась из головы Юпитера, и одновременно пародия на Святую Софию — премудрость Божию, персонификацию Святого Духа (ПР, 2.752—760). Став грешником, Сатана начинает с того, что подбивает ангелов к восстанию. В Боге он видит «нашего Врага» (1.188). Он уводит своих последователей от престола Господня и воздвигает собственный трон в северной части небес. Отражая ненависть XVII столетия к политическим новшествам, Сатана утверждает, что возвеличение Сына — незаконное новшество и беспричинное оскорбление ангельского достоинства. Он разглагольствует о равенстве и демократии, что забавно, ибо позже, в Аду, он станет суровым тираном. Пускаясь в лицемерные рассуждения, он напоминает собратьям, что они не помнят самого момента творения — может быть, они вовсе и не были созданы, — и произвольно заключает, что на самом деле они возникли сами собой (5.860).

...Вся наша мощь
Лишь нам принадлежит. Рукой своей
Мы подвиги великие свершим,
Чтоб испытать могущество Того,
Кто равен нам.

(ПР, 5.864—869)

Треть ангелов, среди которых есть представители всех чинов, присоединяются к нему³⁴.

Далее следует война в небесах³⁵. Со стороны Сатаны начать ее было безумием, потому что исход мог быть только один. Тем не менее ради драматического эффекта требовалось, чтобы восставшие против всемогущего Божества ангелы обладали определенным мужеством и достоинством, и Милтон охотно пошел на это, по-своему представив ход небесной битвы. Небесное воинство,

предводительствуемое архангелом Михаилом, и армия Сатаны теснят друг друга с равными силами, и ни одна сторона не может одолеть. На третий день Бог вынужден послать Сына, чтобы разбить мятежников. Победы, которая не давалась архангелу, Сын добивается с легкостью и сбрасывает побежденных бунтарей с небес³⁶. Бог мог бы уничтожить их, но воздерживается:

Он молнии свои
Придерживал, поскольку не желал
Злосчастных истребить, но лишь изгнать
Из рубежей Небесных навсегда.
(ПР, 6.653–657)

Но почему же Бог их не уничтожил? Даже Сатана удивлен, что Бог не лишает их возможности творить зло и в дальнейшем:

Но почему
Он крепче не сомкнул свои врата
Железные, коль нас хотел навек
В темницу заключить?
(ПР, 4.897–900)

Ответ таков: Господь желает дать Сатане урок, показать ему, что любая попытка совершить зло оборачивается во благо.

Провиденье
Дало ему простор для темных дел
И новых преступлений, дабы сам
Проклятье на себя он вновь навлек,
Терзался, видя, что любое Зло
Во благо бесконечное, в Добро
Преображается, что род людской,
Им соблазненный, будет пощажён
По милости великой, но тройне
Обрушится возмездье на Врага.
(ПР, 1.217–226)

Какое бы зло ни совершил Дьявол,
обрушится оно
На голову мятежника.
(ПР, 3.85–86)

Но даже постигнув действие божественного Провидения, Сатана никогда не может быть спасен. Людям Спаситель будет послан, потому что прародители не сами измыслили грех, но были совращены; Сатане же спасения нет, ибо он согрешил первый. Это нелогично, поскольку Адам и Ева согрешили без принуждения, но такова христианская традиция.

Но человек
Падет, прельщенный ими; посему
Его помилую, но Духам Зла
Прощенья нет.

(ПР, 3.129—132)

Другой результат падения Сатаны — вхождение зла в мир. Сатана — «создатель зла» (6.262), как Бог — создатель вселенной. В результате его греха в мир входит страдание.

Как ты возмог
Нарушить благодатный мир Небес,
Злосчастье в Природу привнести,
Не бытовавшее до мятежа
Преступного! Как заразить дерзнул
Своею злобой тысячи других!

(ПР, 6.266—271)

Отвергнув по собственной воле благодать, Сатана и все ангелы, принявшие его сторону, низвергнуты:

Всемогущий Бог
Разгневанный стремглав низверг строптивцев,
Объятых пламенем, в бездонный мрак,
На муки в адамантовых цепях
И вечном, наказующем огне.

(ПР, 1.44—48)

Узнай! Когда был свергнут Люцифер
(Так называй того, кто в Небесах
Средь Ангелов блистательней сиял,

Чем она звезда средь прочих звезд),
Когда, объятый п 6.871—877)

Они падали «осенних листьев гуще»... «И херувим, и серафим в Потоке...» (1. 302; 324). Девять дней летели они по воздуху и девять дней лежали, распростертые в огненном озере (1.50—53; 6.871)³⁷.

Враги свергались девять дней; ревел
Смиренный Хаос, и его разор
И дикое бесправье возросли
Десятикратно; падающий сонм
Был столь огромен, что всему грозил
Крушеньем полным. Ад, в конце концов,
Их уловил в разинутую пасть
И, поглотив, замкнулся. Вот жилье,
Заслуженное грешниками: Ад,
Пылающий негаснущим огнем,
Обитель горя и Гееннских мук!
(ПР, 6.871—882)

Итак, ангелы с Неба летят сквозь Хаос прямо в Ад. Но где этот Ад?

Данте в полном согласии с традицией расположил Ад в центре Земли, потому что в птолемеевской вселенной это место, наиболее отдаленное от Божьих небес. Похоже, что это же место предназначил преисподней и Мильтон:

Вот какой затвор
Здесь уготовал Вечный Судия
Мятежникам, средь совершенной тьмы,
И втрое дальше от лучей Небес
И Господа, чем самый дальний полюс
От центра Мирозданья отстоит.
(ПР, 1.71—76)

Но, по мильтоновской хронологии, физическая вселенная еще не создана (ХД, 1.33). Позже Мильтон описывает путешествие Сатаны из Ада сквозь Хаос к



*Разверзшийся ад смыкается, поглотив падших ангелов.
Гравюра Гюстава Доре к «Потерянному раю» (6.875),
1882 г.*

Небесам, с которых вселенная свисает, держась на золотой цепи (ПР, 2.409—410; 1046—1055). Если вселенная свисает с неба, если то и другое отделены Хаосом от Ада — где же Ад? Описывая его, Мильтон рисует картины, навеянные ветхозаветными представлениями о Геенне и заставляющие думать именно о земных глубинах, — глубокие пещеры, огненные озера, запах серы. Но мильтоновский Ад не на Земле.

Где же он тогда? Нигде, и в этом заключается красота мильтоновского замысла. То место, где Сатана воздвигает свой престол и вместе со своим падшим воинством желает основать новую империю, — находится *нигде*, и эта метафора как нельзя лучше соответствует абсолютному небытию зла. Мильтон намеренно дает противоречивую, невозможную картину Ада. Он рисует его в зримых образах, хотя ад не может быть материальным, ибо материального мира еще нет. Все здесь неясно и неопределенно: ад запрятан в глубинах материального мира, еще не созданного; он расположен внутри созданного космоса, но все же вне его; это место, где живут падшие ангелы, но оно же находится внутри их сердец и не покидает их, куда бы они ни направились: «Везде / В Аду я буду: Ад — я сам» (4.75); ад находится и внутри времени и пространства, и вне их, в вечности; это изнанка Хаоса, так же как вселенная — изнанка Неба; это место, где «жизнь умерла, и только смерть живет» (2.264). Словом, ад не имеет ни определенного места, ни определенных качеств — подходящее жилище для тех, кто *ничто* предпочел реальности.

Свергнув с небес ангелов Сатаны, Бог принимается за второе творение, создание материального мира. Он вызывает к существованию новый мир, чтобы восстановить равновесие старого, чтобы исцелить вред, причиненный бунтом Сатаны:

Но чтобы Враг не утешался злом
Содеянным, безумно возгордясь,
Что Небо разорил он и ущерб

Мне якобы нанес... Я мир другой
Мгновенно сотворю; от Человека
Неисчислимый род произведу.
(ПР, 7.150—155)

Род людской заменит падших ангелов, а когда человечество будет искуплено от первородного греха, люди придут и заполнят пустое пространство в Небесах (9.146—157).

Создавая материальную вселенную, объясняет поэт, Бог сначала образовал Хаос из себя самого. Внутри Хаоса было движение, и, поскольку время есть мера движения, уместно говорить о движении до того, как сформировалась вселенная.

Вселенной этой не было еще,
И правил дикий Хаос, где теперь
Кружатся небеса и на своем
Основан месте шар земной...
(ПР, 5.577—581)

Из этого Хаоса Бог формирует вселенную:

Я видел, как бесформенная масса
Первоматерии слилась в одно
По слову Господа, и Хаос внял
Его глаголу...
(ПР, 3.708—711)

У Мильтона, в согласии с христианской традицией, эту работу выполняет Бог-Сын:

А ты, мой Сын возлюбленный и Слово
Мое, Ты мирозданье сотворишь!
Речешь, и да свершится! Я Тебе
Даю Мое могущество и Дух
Всеосеняющий. Иди, вели,
Чтоб стала бездна небом и землей...
(ПР, 7.163—168)

Милтон описывает сотворение мира в книге 7-й (218—630), а красоту созданного мира — в книге 8-й.

Славу вселенной венчает род человеческий, и эту славу Сатана скоро постарается запятнать.

Но пока рухнувший в огненное озеро Сатана вглядывается в адскую тьму, в это «нигде», где его окружают падшие ангелы. Он видит своего заместителя Вельзевула и все темное войско, вождей которого Мильтон перечисляет по именам (ПР, 1.381—521). Их природа остается ангельской, какой сотворил ее Бог (1.315—316; 358—360; 2.430), но воля их стала злой, и их внешность постепенно меняется, чтобы соответствовать извращенной воле. Один из самых замечательных приемов «Потерянного рая» — то, что по мере перехода Сатаны от зла к худшему злу его внешность приобретает все больше гротескных черт. У ранних писателей Сатана становился уродливым в момент падения; на старинных фресках и картинах мы видим, как светлые ангелы, падая с небес, становятся черными и уродливыми. Но мильтоновский Сатана и после падения продолжает делаться все уродливее и уродливее — и так будет всегда.

На дне
Сей пропасти — иная ждет меня,
Зияя глубочайшей глубиной,
Грозя пожрать. Ад по сравненью с ней
И все застенки Ада Небесами
Мне кажутся...

...Чем я выше вознесен
Короною и скипетром, — паденье
Мое тем глубже...

(ПР, 4.76—91)

И хотя сначала говорится: «Нет, не совсем / Он прежнее величье потерял! / Хоть блеск его небесный омрачен, / Но виден в нем Архангел» (ПР, 1.591—594), но его внешность уже несет ужасные признаки вырождения. В первый раз увидев в Аду своего товарища Вельзевула, Сатана восклицает:

Ты ль предо мною? О, как низко пал
Тот, кто сияньем затмевал своим

Сиянье лучезарных мириад
В небесных сферах!
(ПР, 1.86—87) (Ср. 1.113)

Он чувствует, что и его собственный вид бесповоротно изменился. Позже ангелы Зефон и Итуриил говорят ему:

Не думай, бунтовщик,
Что ты остался прежним, потеряв
Сиянье святости и чистоты,
Венчавшее тебя на Небесах!
Твой блеск померк, едва ты изменил
Добру. Ты ныне страшен, как твой грех,
Как Пекло мрачное, куда тебя
Низвергли.

(ПР, 4.835—841)

Явно не сознавая, как его все ухудшающиеся злоба и вероломство уродуют и унижают его больше и больше, он принимает, чтобы обмануть ангелов и людей, облик различных животных — льва, тигра, баклана, грифа, змеи, — а потом жалуется на унижение:

О, гнусное паденье! Мне, давно
С богами спорившему о главенстве,
О первенстве, — мне суждено теперь
Вселиться в гада, с тварным естеством
Смешаться слизистым и оскотинить
Того, кто домогался высоты
Божественной! Но разве есть предел
Падения для мстительной алчбы
И честолюбья? Жаждающий достичь
Вершины власти должен быть готов
На брюхе пресмыкаться и дойти
До крайней низости.

(ПР, 9.163—174)

Как заметил К. С. Льюис, Сатана постепенно превратился из светлого, блистающего ангела в низкое, хитрое, лживое существо, став наконец извивающейся змеей³⁸.



Сатана скован на девять дней в адском огненном озере. Гюстав Доре, гравюра для «Потерянного рая» Мильтона, 1.209—220 1882 г.

Поднявшись из огненного озера, в которое он повержен (и откуда его выпускают на время, дабы он познал пути Провидения), Сатана размышляет, обращаясь к Вельзевулу, об их настоящем затруднительном положении и о будущих планах. Он называет Бога тираном, похвально себя собственной ненавистью и жаждой мести, призывает к неустанной борьбе с Божеством. Все это пустая похвальба или слепое безумие, потому что Сатана всегда знал — хотя отрицает это, — что Господь благ, а его всемогущество предотвратит успех любого бунта. Но Дьявол всегда предпочитает иллюзию реальности и ложь правде, и так как он жаждет победить Бога, он убеждает себя, что это ему по силам (ПР, 1.84—127). Вельзевул поддакивает хозяину, говоря, что они были очень близки к победе над небесным тираном. Но неожиданно для Вельзевула в его словах всплывает и правда: он признает, что поражение было полным и они сокрушены, насколько может быть сокрушен ангельский дух. Он допускает, что Бог, должно быть, всемогущ, иначе не одолел бы их (1.128—156). Оказывается, что все демоны, участвующие в адских беседах, наделены большим чувством реальности, чем их владыка. То, что Сатана не воспользовался их проницательностью, показывает, как велика его слепота и ненасытна злоба³⁹. Ответ Сатаны в полной мере выражает его полностью развращенную волю, выбирающую зло ради самого зла:

Но знай: к Добру
Стремиться мы не будем с этих пор.
Мы будем счастливы, творя лишь Зло,
Его державной воле вопреки.
И если Провидением своим
Он в нашем Зле Добра зерно взрастит,
Мы извратить должны благой исход,
В его Добре источник Зла сыскав.
(ПР, 1.159—167)

Это четкая программа «провидения наоборот»: любое творимое Богом добро мы постараемся обратить во зло; мы ненавидим добро по той простой причине, что это добро.

Сатана признает и принимает собственное зло:

Прощай, блаженный край!
Привет тебе, зловещий мир! Привет,
Геенна запредельная! Прими
Хозяина, чей дух не устрашат
Ни время, ни пространство. Он в себе
Обрел свое пространство и создать
В себе из Рая — Ад и Ад — из Рая
Он может.
...Лучше быть
Владыкой Ада, чем слугою Неба!
(ПР, 1.249–263)

Я подтверждаю, говорит он, что мое назначение и цель моя — служить небытию и уничтожать по мере сил любое благо. Это опять лишь похвальба, и программа борьбы с Провидением иллюзорна — в действительности Бог обернет любое зло в добро. Велиал и другие демоны хлопочут о построении адской империи со столицей-Пандемониумом, и сама мысль основать царство в этом зловонном и грязном месте, в этом *нигде*, — образец демонского абсурда (1.271–621).

У Дьявола свои планы. Бог задумал создать новый мир с новыми созданиями, предназначив им место, которое прежде занимали падшие ангелы. Что же, это дает нам возможность нанести угнетателю удар; раз уж мы не можем победить в открытой войне, прибегнем к хитрости и вероломству (ПР, 1.621–662). Сатана велит Вельзевулу созвать главных демонов на совет. Он притворится, что обдумывает их предложения, а потом Вельзевул представит собравшимся план своего хозяина и склонит адское воинство принять его.

Сатана открывает совет:

На царском троне, затмевавшем блеск
сокровищниц Индийских и Ормузских
И расточительных восточных стран,
Что осыпали варварских владык
Алмазами и перлами, сидел
Всех выше — Сатана...

(ПР, 2.6)

Этот трон, на который воссел Сатана, по-обезьяньи подражая царственности Бога, — такая же безумная иллюзия, как и все в Аду (ср. 5.755—771). Вступительная речь, с которой Сатана обратился к своим подданным, столь же безумна — он говорит, что они еще смогут победить Всемогущего, каким-то образом обратив недавнее поражение в преимущество, и в итоге обретут большую славу, чем та, которой они обладали до падения (2.11—42). Упоенный своими иллюзиями, поддельный владыка открывает бессмысленные дебаты, исход которых он заранее предрешил. Каждый демон произносит речь. В основе их предложений лежит не разумное размышление, а главный порок каждого из них, представленный как добродетель⁴⁰.

Первым поднимается свирепый Молох и предлагает открытую войну против «Мучителя», потому что терять им нечего. В худшем случае Бог может их уничтожить, и это будет даже лучше, чем корчиться здесь в цепях. Из чистой злобы и ненависти к противнику Молох — подобно некоторым современным военным вождям — хочет развязать разрушительную войну, хотя знает, что не сможет в ней победить (2.51—105).

Следующим выступает Велиал, оратор с хорошо подвешенным языком. Искусно пользуясь всеми приемами риторики и своим незаурядным обаянием, он пытается, в соответствии со своей ленью и чувственностью, отговорить соратников от решительных действий. Молох, говорит он, ошибается, считая, что уничтожение предпочтительнее заключения в аду, и, кроме того, Бог вполне может, не уничтожая их, подвергнуть их гораздо более жестоким мучениям. Гораздо лучше спокойно устроиться здесь и подождать, пока Божий гнев остынет, — возможно, дела со временем поправятся. Велиал тоже жертва иллюзий, хотя они не так очевидно безумны, как иллюзии Молоха. Велиал забывает, что демоны сами виновны в своем падении. Не Богу надо остудить свой гнев, но демонам — покаяться, на что, как известно Велиалу, они никогда не согласятся. Только они сами могли бы облегчить свою участь, но не сделают этого никогда (2.106—227).

Предложения Маммоны сводятся примерно к тому же, хотя им, в отличие от Велиала, движет алчность, а не чувственность. Послушайте, убеждает он, мы не в силах ни свергнуть Бога, ни вновь обрести Небеса, мы не раскаемся, а если бы и раскаялись, то ненадолго, мы восстанем снова, ибо не сможем жить там, наверху, где эти слащавые ничтожества распевают свои неискренние «Аллилуйя». Воздвигнем здесь империю, построим город с высокими башнями, чтобы падение пошло нам на пользу (2.229—283). Маммона упускает из виду, что гордые дворцы, которые они построят в Аду, не больше послужат к их спасению, чем те гордые башни, какие они до того воздвигли в Небесах (1.690—751).

Собрание демонов склоняется к мнению Велиала и Маммоны, но теперь поднимается Вельзевул и от собственного имени излагает план Сатаны. Серьезный, учтивый, следующий сразу за Дьяволом по старшинству, он немедленно завоевывает уважение собрания. Спокойно и вежливо он опровергает иллюзии предыдущих ораторов — но предлагает не менее безумный план действий. Мы не сможем спокойно править здесь, напоминает он, так как Бог — единственный истинный правитель повсюду в мире, даже в Аду. Что бы нам ни нравилось о себе думать, на самом деле мы закованные в цепи пленники. Выводы, которые незатуманенный рассудок должен сделать из этого вступления, очевидны, но демоны утратили ясный разум, и воля их извращена. Грех изуродовал их навечно; теоретически, они могли бы раскаяться, на деле они на это не способны. Вельзевул поэтому и не говорит о покаянии — он предлагает бороться с властителем, неуязвимым для прямой атаки, косвенными, исподтишка наносимыми ударами. Вельзевул внушает собратьям презрение и ненависть к людям. Люди счастливы, говорит он, а мы несчастны, Бог возлюбил их превыше ангелов, а они всего лишь низкие, ничтожные твари, посягнувшие на наше законное место во вселенной. Пусть мы бессильны в открытой схватке с Богом, мы досадим ему, развратив и погубив его любимчиков (2.310—378).

Демоны с восторгом соглашаются:

В зачатке погубить весь род людской,
Смешать и Ад и Землю воедино
И славу Вседержителя поправить.

(ПР, 2)

Но план этот обречен с самого начала:

Но прославлению вящему Творца
Их заговор коварный послужил.

(ПР, 2.382—386)

Теперь демоны должны решить, кто из них отправится в Эдем и выполнит задуманное дело. Сатана благородно вызывается сделать это самолично, похваляясь своей храбростью и предприимчивостью, — его тщеславие (контрастирующее с тем, как спокойно принимает Сын свою миссию в Небесах) позднее будет разоблачено ангелом Гавриилом: он объяснит, что настоящей причиной, по которой Сатана взял на себя этот труд, является хотя бы временное избавление от адских мук (ПР, 2.417—465; 3.235—236; 4.920—924). Пробираясь вперед, Сатана достигает ворот Ада, где встречает свою дочь, Грех. Сначала он не узнаёт ее, потому что, как и ее отец, она весьма подурнела внешне. «Я тебя не знаю, не видал досель уродов мерзостней!» — восклицает он. Она напоминает ему, что когда-то она ему так нравилась, что он вступил с ней в кровосмесительную связь, сотворив с ней «омерзительное существо», своего сына (и одновременно внука) Смерть, — и тот, в свою очередь, овладел матерью, породив множество чудовищных отпрысков. Дьявол, Грех и Смерть, таким образом, — гнусная пародия на Святую Троицу, на *simin sessio* (взаимопроникновение) троичных ипостасей, отразившееся в мерзком зеркале этого взаимного инцеста (2.681—870). Столь же пародиен их диалог, когда Грех обращается к Сатане со словами, подходящими только для обращения к Богу:

Ты — мой отец, ты — мой родитель, ты —
Жизнеподатель мой. Кому еще
Повиноваться мне? Кому должна
Последовать? Меня ты унесешь
В свой лучезарный и счастливый мир.
(ПР, 2.864—869)

Ирония в том, что новый мир, где это извращенное трио скоро найдет себе дом, — Земля. Здесь уже содержится намек на то, что Грех и Смерть проложат торную дорогу, соединяющую Ад с Землей (2.1024; 10.293—324).

Далее Дьявол выходит за адские врата в Хаос, несуществующее место, отделяющее не имеющий места Ад от реальности, то есть Неба с подвешенной к нему вселенной (2.871—1055). Покинув Хаос, он летит через пустоту ко вселенной, в то время как Бог следит за его продвижением и уже готовит ответное действие: добровольную жертву Сына ради человечества, о котором Отец и Сын знают, что оно падет и будет нуждаться в искуплении (2.1—145). Сатана наконец добирается до десятой, самой удаленной от центра сферы вселенной, *primum mobile* (перводвигателя). Усевшись там, он разглядывает сверху свой объект, вселенную, словно ястреб, высматривающий добычу. Спустившись к солнечной сфере, он принимает облик херувима и здесь встречает ангела Уриила; отсюда он летит к Земле и опускается на горе Нифат, возле Райского сада. На этой самой горе, согласно Мильтону, Сатана позже будет искушать Христа (ПР, 3.416—742; 11.381; ВР, 3.252—265).

Сидя на горе Нифат, Сатана произносит длинный монолог, который мы могли бы считать честной исповедью души, если бы не знали, что Сатане доверять не следует, да и Мильтон поясняет (ПР, 4.1—10), что Дьявол полностью предан злу и его монолог — очередное притворство. Это верно, но только отчасти. Сатана все же обладает ангельским разумом, пусть ослабленным и затуманенным грехом, и здесь он, кажется, осознает истину, хотя, в который раз, отвергает ее. Он с ненавистью глядит на солнце: оно напоминает

ему об истинном свете, о гордости и тщеславии, которые заставили его восстать против Правителя, который когда-то утвердил его на Небесах в блеске славы и кому он должен был хранить любовь и верность. Он сознает, что собственный выбор был причиной его бедствий (4.31—74). Поняв это, он начинает ненавидеть себя, от ненависти к себе переходит к отчаянию, а отчаяние рождает ненависть к Богу. Мысль о раскаянии и покорности приходит ему в голову, но он ее немедленно отвергает; он знает, что снова согрешит. Он знает, куда направлена его воля:

Вовек
Не будет мира истинного там,
Где нанесла смертельная вражда
Раненья столь глубокие. Меня
Вторично бы к разгрому привело
Горчайшему, к паденью в глубину
Страшнейшую. Я дорогой ценой
Купил бы перемирье, уплатив
Двойным страданием за краткий миг.
(ПР, 4.98—107)

Уриил, издалека наблюдающий за Сатаной, замечает, что черты лица того искажаются по мере того, как он размышляет, и он понимает, что перед ним отнюдь не чистый херувим и что невинным жителям земли грозит страшная опасность (4.75—130). Безумие Сатаны, которое и раньше сквозило в его тщеславной похвальбе, здесь становится явным и для Уриила, и для читателя⁴¹.

Сатана приближается к Эдему. Он, в облике баклана, смотрит на его красоты с дерева. Прелесть Евы и ее невинный супружеский союз с Адамом снова наполняют его завистью и ненавистью (4.131—561). Тем временем Гавриил посылает в Эдем ангельскую стражу для охраны прародителей человечества. Двое из этих ангелов-хранителей, Итуриил и Зефон, замечают Сатану, который присел на корточки, словно жаба, над ухом мирно спящей Евы и нашептывает ей греховные фантазии.

Итуриил притрагивается к нему копьем, и Сатана немедленно принимает собственный облик. Они понимают, что перед ними демон, но не сразу узнают в нем того, кто некогда был блистающим Люцифером. Дьявол возмущен тем, что его не узнали, но Зефон в ответ объясняет, как тот изменился. Сатана теряется:

...и посрамленный Дьявол
Почувствовал могущество Добра.
Он добродетели прекрасный лик
Узрел и об утраченном навек
Печалился, но более всего
Скорбел о том, что Ангелами он
Не узнан был, настолько тусклым стал
Его бывалый блеск...

(ПР, 4.846—850)

Но сожалеет он не о зле, которое причиняет и еще причинит, а о потере красоты и почета.

Ангелы приводят Сатану к Гавриилу, и два великих архангела — избранный и падший — начинают диалог. Сатана насмехается над праведностью Гавриила и снова похвастается отвагой и верностью своим соратникам. Ответ Гавриила сокрушает его своим ясным и прямым здравым смыслом:

Как, Сатана, посмел
Ты верностью хвалиться? Осквернять
Святое слово «верность»! И кому
Ты верен? Скопищу бунтовщиков?
...О, лицемер коварный! Ты сейчас
Борца за вольность корчишь; но скажи:
Кто в пресмыканье пред Царем Небес
В униженном холопстве превзошел
Тебя? Но ты хребет покорно гнул
В надежде, свергнув Бога, самому
Господствовать.

(ПР, 4.951—961)

Теперь на первый план выходят Адам и Ева. Сон Евы, пересказанный в пятой книге, — пролог к цен-

тральной сцене девятой книги, в которой совершается первородный грех. Хотя Сатана, сидя рядом со спящей Евой, был в обличье жабы, ей во сне он казался прекрасным ангелом. Он сулил ей новые радости, которые она познает, если отведаст запретный плод:

Вкуси! В кругу богов — богиней стань,
Землей не скованная, воспарь,
Нам уподобясь, взвейся в Небеса...
(ПР, 5.77—80)

Небесные радости были уготованы Богом и Люциферу и Еве. Корень и начало греха в том, что Люцифер пожелал получить их не по милости Божьей, но по собственной воле и предполагаемым достоинствам. Теперь он внушает Еве ту же лживую мысль: она может добиться счастья собственными усилиями. Адам предостерегает Еву — ее сон исходит скорее от злого духа, чем от доброго; тем не менее сон подготовил ее к соблазну и падению, описанным в девятой книге⁴².

То, что падение Адама и Евы — центральное событие поэмы, ясно уже из первой ее строки: «О первом преслушанье, о плоде...» Сатана, изгнанный из Эдема распоряжением Гавриила (ПР, 4.1015), теперь бродит по Земле в поисках подходящего облика, в котором он мог бы погубить первых людей. «Признал, что Змий — хитрейшая из них» (земных тварей, ПР, 9.86). Он добровольно принимает змеиный облик, который позднее ему придется принять против своей воли (1.34). С минуту он колеблется, созерцая красоты Земли, которую собирается осквернить. Но не любовь и не жалость заставляют его помедлить; он завидует тому, как Адам и Ева наслаждаются Землей, завидует и Богу, сотворившему ее. Не желая постичь, что Бог мог создать такую красоту из чистой и бескорыстной любви, его омраченный разум способен только на мысль, что Бог, должно быть, хотел лишь упрочить собственный трон на Небесах.



Сатана, погруженный в раздумье, сравнивает свои беды со счастьем Адама и Евы. Гравюра Гюстава Доре к «Потерянному раю» (9.97–98), 1882 г.

Единственное, что Сатана понимает ясно, это собственные побуждения:

Чем больше вижу я вокруг
Веселья, тем больней меня казнят
Противоречия моей души,
Терзаемой разладом ненавистным.
Лишь в разрушении мой тревожный дух
Утеху черпает.

(ПР, 9.119—129)

Он творит зло ради самого зла, пусть это и ухудшает его жребий. Мильтон приписывает Сатане человеческую склонность обрушивать негодование на других, даже рискуя ужасными последствиями для себя самого. Для Дьявола высшая радость будет, когда:

Я за день истреблю
Все то, что именующий Себя
Всесильным непрерывно созидал
В течение шести ночей и дней.

(ПР, 9.136—139)

Он жалеет себя, жертву несправедливости; он примет столько трудов, чтобы достигнуть цели, но не получит никакой благодарности за свои усилия.

Отыскав спящего змея — пока еще невинное животное, — Сатана заползает ему в пасть и овладевает им (9.187—190). Адам, который еще не догадывается, какой ужас их ожидает, но уже предупрежден ангелом о возможной опасности, предлагает Еве не расставаться, но она решает прогуляться по саду в одиночестве. Именно на это и надеялся Сатана. Увидев Еву, он на какое-то мгновение заколебался: его ощущения и разум, все еще хранящие остатки прежних возможностей, пронзены силой ее невинной красоты:

Невинностью изящною, любым
Движением она смиряла в нем
Ожесточенье, мягко побудив
Свирепость лютых замыслов ослабить.

Зло на мгновение словно отrekлось
От собственного зла, и Сатана,
Ошеломленный, стал на время добр,
Забыв лукавство, месть, вражду
И ненависть.

(ПР, 9.459—466)

Но извращенная воля вновь отвлекает его от реальности:

Но Ад в его груди,
Неугасимый даже в Небесах,
Блаженство это отнял.

(ПР, 9.466—469)

Он обращается к Еве, и Ева удивляется, что змея может говорить. Сатана, пользуясь этим предлогом, объясняет, что обрел мудрость, отведав плод чудесного дерева. Ева играет ему на руку, спрашивая, где же это дерево, и Сатана счастлив показать его. Ах, вот что, говорит Ева, если это то самое дерево, мы могли бы не трудиться к нему подходить, потому что Господь нам запретил вкушать от его плодов. Сатана возмущается тираном, который лишает своих созданий доступа к росту и совершенству. Это дерево, объясняет он, даст им бессмертие, счастливую жизнь, высокое знание, в том числе познание добра и зла. Оно сделает их подобными богам. Запрет же объясняется только тем, что Бог боится утратить власть над ними (9.655—732). Каждое слово, которое он произносит, не просто ложь, но диаметрально противоположность истины, ибо плод этого дерева принесет людям смерть, полную бедствий жизнь и познание греха, в котором они уподобятся не богам, но скорее демонам. Еву убеждает и ее разум, который откликается на лживые доводы Сатаны, и чувства, которые побуждают ее возжелать плода. Ее грех совершается не в спешке, не вызван нуждой или страданием — она срывает плод по зрелом размышлении (9.733—780).

Действие это рассматривается в поэме Мильтона на нескольких уровнях. Прежде всего, это грех. Сатана не

принуждает Еву к греху, да и не мог бы это сделать. Выбор был ее собственным, совершённым свободно, после должного размышления. Прекрасно зная, что Бог запретил трогать плод, она добровольно ставит свою волю выше Божьей. Так первый человеческий грех отражает первый грех ангелов. Люди, однако же, менее виновны: во-первых, потому, что у них был искустель; во-вторых, потому, что их разум много слабее. Сатана перед падением обладал могучим ангельским разумом; что же касается прародителей, то создание их «по образу Божию» не означало, что их разум сравним с божественным, а только то, что их отношения с Божеством были гармоничны и не искажены. Сатана, падая, проделал максимально дальний путь — с Небесных высот в бездну, в *нигде*, тогда как Адам и Ева пали с меньшей высоты и не так глубоко. Павшее человечество рухнуло из гармонии в разлад, из нежной невинности в суровое отчуждение, но не с небесных высот в адскую погибель. В будущем, как покажет Мильтон, Бог обратит несчастье во благо, позволит нам извлечь урок из падения, через страдание прийти к мудрости⁴³.

Итак, катастрофа произошла, Ева пала. Адам скоро последует за ней. С ужасом узнает он о том, что совершила Ева:

Прекраснейшее в мире существо,
Последнее создание Творца
И лучшее! В тебе воплощены
Вся красота, любовь и доброта,
Божественная святость, совершенство,
Пленяющие зрение и мысль!
Как ты погибла! Как погибла ты
Внезапно; исказилась и растлилась,
И смерти обрелась!

(ПР, 9.896–904)

Но он знает, что они с Евой соединены навеки — муж и жена, кость от кости, плоть от плоти. Его выбор, решительный и мгновенный, — оставаться рядом с ней. Следовательно, и он, подобно своей жене, добровольно

нарушает волю Творца. Последствия безусловны и неизбежны: Адам и Ева изгнаны из Рая, чтобы жить в скорбях и отчуждении от Бога; а змий проклят. Сатана понимает, что для него проклятие означает вечную вражду с Богом и окончательную гибель, когда Иисус Христос, второй Адам и сын второй Евы, раздавит его своей пятой (ПР, 10.172—181, 496—501; 1031—1036; ВР 1.55). Грех и Смерть, презренные отпрыски Сатаны, прокладывают торную дорогу от Земли к Аду, оскверняют мир и вплоть до Спасения отдают его во власть Сатане. Новый мир, который призвал к бытию Бог, стал «тем новым миром, / где Сатана безжалостно царит» (ПР, 10.256—257).

Сатана сделал свое дело и с победой возвращается с Земли, чтобы похвастаться успехом перед своими присными. Он появляется на богато разукрашенном троне, сияя остатками звездной славы, и все падшие ангелы простираются ниц в подобоострастном восторге, слушая, как он похваляется своей победой. Бог потерпел поражение, говорит он; Земля открыта греху и смерти, а я ее новый правитель. Идите же, владейте новым миром, который я завоевал для вас. Неожиданно его упоение собой разбивается о грубую реальность: внешность всех ангелов, собравшихся в сияющем тронном зале, меняется в соответствии с их новой природой. Сатана к своему удивлению слышит не восторженную хвалу, как ожидал, но истинный голос своих подначальных:

Умолкнув, чаял он согласный клич
Восторга и рукоплесканий гром
Услышать лестный, но со всех концов,
Напротив, зазвучал свирепый свист
Несметных языков — презренья знак
Всеобщего. Владыка изумлен,
Но не надолго, ибо сам себе
Он вскоре изумился, ощутив,
Как ссохлось, удлиненно заострясь,
Лицо, и к ребрам руки приросли,
И ноги меж собой перевились
И слиплись. Обезножев, он упал
Гигантским Змием, корчась и ползя
На брюхе, и пытался дать отпор,

Но тщетно; Сила, высшая над ним
Господствует, осуществляя казнь
В том образе, который принял он,
Ввергая Прародителей в соблазн.
Враг хочет молвить, но его язык
Раздвоенный шипеньем отвечал
Раздвоенным шипящим языком.
Его сообщники по мятежу
Отважному равно превращены
В ползучих змиев! Свистом весь чертог
Стозвучных огласился. Вкруг Врага
Кишели густо чудища, сплетя
Хвосты и головы...

(ПР, 10.504—530)

Сатана унижен, ему дан образ животного, в котором он соблазнил Еву. Наложённое на него в Эдеме проклятие обрекало его, как он думал, лишь на вечную вражду с человечеством — и только сейчас он понял, что навек обречен пресмыкаться на брюхе, как змея.

В «Возвращенном Рае» Мильтон довершает свою дьявологию и Христологию. В «Потерянном рае» он рассказал об отчуждении людей от Бога в результате успешного искушения Сатаной первого Адама. В новой поэме Мильтон описывает, как отчуждение было преодолено тем, что второй Адам, Сын Божий, Христос, не поддался новому искушению. Сатана, который еще в первой поэме потерял все свое величие, теперь является просто хитрым и коварным лжецом. Он слышал о рождении Сына Божьего, но не понимает, что это значит. Назван ли Иисус Сыном Божиим только как боговдохновенный пророк? Или он есть воплощение самого божественного Сына?

Сатана созывает адский совет, чтобы напомнить падшим ангелам о проклятии, наложенном Богом на змия. Он сообщает, что потомок Евы, который должен сокрушить их пятой, родился на свет. Бог объявил этого ребенка своим «сыном», и мы должны выяснить, как это следует понимать, говорит Сатана: «Он человек / по всем приметам, хоть в его лице / увидеть можно

отблеск Отчей славы» (ВР, 1.91–92). Сатана уверяет подданных, что будет искушать Рожденного, как он искушал Адама, «в надежде на успех такой же» (ВР, 1.105). Бог, наблюдая с Небес за новым заговором, поверяет Гавриилу, что позволит Сатане искушать Христа, чтобы Сын смог явить свое божественное рождение, доказав Дьяволу, что у нового Адама хватит сил исправить вред, нанесенный первым Адамом, и разрушить этим земную власть Лукавого (1.140–167).

Христос молится в пустыне. Дьявол приближается к нему, переодетый стариком в деревенской одежде (ВР, 1.314). Представляя себя невинной жертвой несчастий, он плачется, что пал столь низко, хоть ни в чем не согрешил. Сын не обманут притворством: «Но ложь все эти жалобы твои, / Ты начал ложью — и закончишь ложью!» (1.407–408). Никакая радость не может сделать Сатану счастливым, ибо он сам выбрал свое несчастье и горше всего ему зрелище чужой радости: «Мне горше Ад, когда я вижу Рай» (1.420).

Сатана возвращается в Ад и предупреждает своих клеветников, что Христос несет им гибель. Бог когда-то даровал им временную власть на Земле из-за греха Адама и Евы, но скоро он эту власть отберет (ВР, 2.121–146). В ответ они предлагают подвергнуть искушению «сына», чтобы проверить, на самом ли деле он Бог, и если нет, погубить его, как некогда Адама, и таким образом предотвратить потерю власти.

То, что искушение Христа было испытанием его божественности, не явствует ни из Писания, ни из традиции, но в средневековой литературе эта мысль встречалась достаточно часто⁴⁴. Версия Мильтона ставит и теологические, и литературные проблемы. Сатана должен сомневаться в божественности Христа, потому что, если бы он был в ней уверен, он или вообще не осмелился бы искушать Христа, либо, если и сделал бы такую попытку, то из чистой ненависти, зная наперед о своем непременном поражении. Последнее логично с точки зрения богословия, но вредит драматизму поэмы, поскольку в этом случае исход схватки предопределен

Но тщетно; Сила, высшая над ним
Господствует, осуществляя казнь
В том образе, который принял он,
Ввергая Прародителей в соблазн.
Враг хочет молвить, но его язык
Раздвоенный шипеньем отвечал
Раздвоенным шипящим языком.
Его сообщники по мятежу
Отважному равно превращены
В ползучих змиев! Свистом весь чертог
Стозвучных огласился. Вкруг Врага
Кишели густо чудища, сплетя
Хвосты и головы...

(ПР, 10.504—530)

Сатана унижен, ему дан образ животного, в котором он соблазнил Еву. Наложённое на него в Эдеме проклятие обрекало его, как он думал, лишь на вечную вражду с человечеством — и только сейчас он понял, что навеки обречен пресмыкаться на брюхе, как змея.

В «Возвращенном Рае» Мильтон довершает свою дьявологию и Христологию. В «Потерянном рае» он рассказал об отчуждении людей от Бога в результате успешного искушения Сатаной первого Адама. В новой поэме Мильтон описывает, как отчуждение было преодолено тем, что второй Адам, Сын Божий, Христос, не поддался новому искушению. Сатана, который еще в первой поэме потерял все свое величие, теперь является просто хитрым и коварным лжецом. Он слышал о рождении Сына Божьего, но не понимает, что это значит. Назван ли Иисус Сыном Божиим только как боговдохновенный пророк? Или он есть воплощение самого божественного Сына?

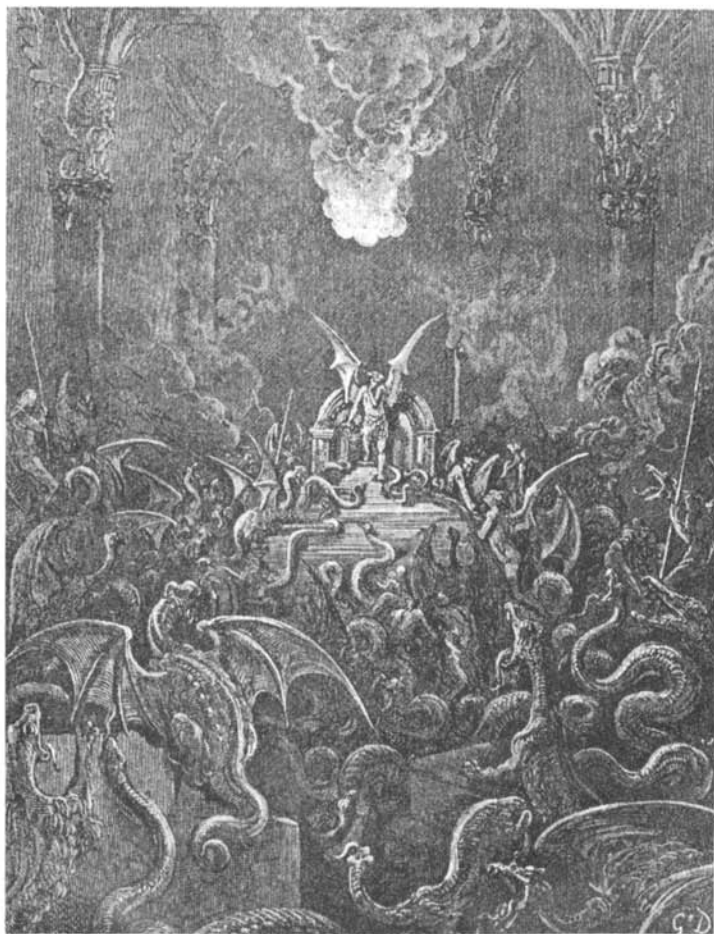
Сатана созывает адский совет, чтобы напомнить падшим ангелам о проклятии, наложенном Богом на змия. Он сообщает, что потомок Евы, который должен сокрушить их пятой, родился на свет. Бог объявил этого ребенка своим «сыном», и мы должны выяснить, как это следует понимать, говорит Сатана: «Он человек / по всем приметам, хоть в его лице / увидеть можно

отблеск Отчей славы» (ВР, 1.91—92). Сатана уверяет покоренных, что будет искушать Рожденного, как он искушал Адама, «в надежде на успех такой же» (ВР, 1.105). Бог, наблюдая с Небес за новым заговором, уверяет Гавриилу, что позволит Сатане искушать Христа, чтобы Сын смог явить свое божественное рождение, показав Дьяволу, что у нового Адама хватит сил исправить вред, нанесенный первым Адамом, и разрушить этим земную власть Лукавого (1.140—167).

Христос молится в пустыне. Дьявол приближается к нему, переодетый стариком в деревенской одежде (ВР, 1.314). Представляя себя невинной жертвой несчастий, он плачется, что пал столь низко, хоть ни в чем не согрешил. Сын не обманут притворством: «Но ложь все эти жалобы твои, / Ты начал ложью — и закончишь ложью!» (1.407—408). Никакая радость не может сделать Сатану счастливым, ибо он сам выбрал свое несчастье и горше всего ему зрелище чужой радости: «Мне горше Ад, когда я вижу Рай» (1.420).

Сатана возвращается в Ад и предупреждает своих слуг, что Христос несет им гибель. Бог когда-то даровал им временную власть на Земле из-за греха Адама и Евы, но скоро он эту власть отберет (ВР, 1.121—146). В ответ они предлагают подвергнуть искушению «сына», чтобы проверить, на самом ли деле он Бог, и если нет, погубить его, как некогда Адама, таким образом предотвратить потерю власти.

То, что искушение Христа было испытанием его божественности, не явствует ни из Писания, ни из традиции, но в средневековой литературе эта мысль встречалась достаточно часто⁴⁴. Версия Мильтона ставит теологические, и литературные проблемы. Сатана должен сомневаться в божественности Христа, потому что, если бы он был в ней уверен, он или вообще не смелся бы искушать Христа, либо, если и сделал бы такую попытку, то из чистой ненависти, зная наперед свое неизбежное поражение. Последнее логично с точки зрения богословия, но вредит драматизму поэмы, поскольку в этом случае исход схватки предопределен



Сатана возвращается в ад, чтобы похвалиться победой над Адамом и Евой, и видит, что его приспешники превращены в отвратительных змей. Гравюра Гюстава Доре к «Потерянному раю» (10.519–521), 1882 г.

заранее. Невыгодна драматически и ситуация, когда Христос полностью сознает свою божественную природу, даже если Сатана в ней сомневается, — ведь Отец с Сыном наделены предвечным знанием всего, что произойдет, и искушение превращается в ловушку для ничего не подозревающего Дьявола. Мильтон отбросил такой вариант. В поэме Христос в детстве не знает о своем божественном происхождении, и узнает о нем от Матери (ВР, 1.201–258). Находясь в пустыне, Христос уже знает, что он в некотором смысле Сын Бога, но, как и Дьявол, не вполне понимает, что это значит. Он еще не знает, как именно должен исполнить свою миссию. Отец дозволяет попытку искушения, чтобы и Сатане, и Сыну все стало ясно. Так же как Бог обращает всякое зло в добро, так же как он позже обратит распятие во спасение, Бог обращает искушение Христа Сатаной в подтверждение божественности Христа.

Тем временем на демонском совете чувственный Велиал предлагает искусить Христа с помощью женщины, но Сатана предпочитает «соблазны мужества»: честь, славу и народную хвалу (2.153–171). Он возвращается в пустыню, переодевшись в изысканные одежды, и любезно предлагает Христу пищу, богатство, славу и все царства мира⁴⁵. Искушение не имеет успеха — Христос знает, что Сатана никогда не сможет предложить ничего, кроме иллюзий. Дьявол все еще не убежден. Он спрашивает: «Что значит — ты зовешься Сыном Бога? / Название имеет разный смысл?» (4.516–517). Я ведь тоже сын Бога, думает он про себя, или, по крайней мере, был им, да и все люди — дети Бога (4.518–520).

Так внимли, внук Давидов, Девий Сын,

А Божий ли — я вборзе погляжу.

(ВР, 4.538–540,

перевод С. Александровского)

Поместив Иисуса на вершину храма, Сатана предлагает ему доказать свою божественную силу, спрыгнув

вниз и позволив ангелам подхватить его во время падения. Иисус отвечает: «Не искушай Господа Бога своего», — одновременно подтверждая этим веру в Отца и запрещая Сатане искушать Сына. Сокрушительная правота этого ответа снова швыряет Дьявола во тьму (4.562). Как Адам, уступив искушению Сатаны, потерял рай для человечества, так Христос своим сопротивлением возвратил его.

Сатана не способен понять, что Христос пришел на Землю из любви, потому что единственное побуждение, понятное Сатане, — жажда власти. Он слышит небесный хор, поющий о том, что для него нет надежды возвыситься. «Падучею звездою /ты небо прочертишь и рухнешь вниз, / Ему под ноги». И это падение — еще не последнее поражение, не «последнее, смертельное раненье» (ВР, 4.618—622). Согласно христианской традиции, Сатана пал трижды — вернее, его падение изображается трояко: во-первых, как свержение с небес в начале мира; во-вторых, как его поражение Христом при воплощении и особенно при распятии, и, наконец, как его окончательное поражение и гибель в конце мира. Мильтон показал первое падение в подробностях; намекнул на третье и описал кульминацию второго. По традиции, служение Христа начинается с искушения в пустыне и достигает высшего момента во время распятия (хотя можно видеть его начало в обрезании и даже в самом воплощении). Мильтон останавливается на искушении как из эстетических соображений — поскольку оно, зеркально отражая искушение Адама, кончается победой Христа и тем исправляет Адамово прегрешение, — так и из верности Писанию, ибо это единственное прямое столкновение Христа с Сатаной, о котором говорится в Библии; кроме того, этот эпизод выгоден драматически, позволяя дать диалог этих двух персонажей.

Мильтон был последним, убедительно и ярко изобразившим традиционного Князя тьмы. В XVIII и XIX столетиях этот образ будет отвергнут рационализмом и искажен романтизмом.

САТАНА ОТМЕНЯЕТСЯ

Традиционное мировоззрение, поддерживавшее веру в Дьявола, было подорвано Декартом, Спинозой и Локком, а одним из последствий охоты на ведьм было то, что из всех христианских доктрин именно учение о Дьяволе стало наименее приемлемым для образованных людей. Самое уязвимое понятие богословия, Дьявол, следовательно, помог расшатать старое здание, а новая философия и идеология XVIII века создала орудия для того, чтобы совсем его обрушить. До 1700 года традиционная христианская точка зрения все еще принималась многими образованными людьми, но уже к 1800 году большинство отказалось от нее или изменило до неузнаваемости.

Можно спорить, насколько именно XVIII век «де-христианизировал» западное общество, ибо не совсем ясно, до какой степени оно было христианским до того. В 1700 году лишь ничтожное меньшинство жителей Европы умело читать и писать, а христианское образование этого меньшинства зачастую бывало весьма поверхностным; для многих представителей знати и третьего сословия христианство было лишь легкой накидкой, наброшенной на гедонизм и эгоизм. Крестьянская религия была тесно связана с наполненной ритуалами жизнью деревенской общины; когда же в течение XVIII и XIX столетий крестьяне в массовом порядке стали покидать эти общины, их религиозные чувства, оторванные от жизни деревенского прихода и от природы, увяли.

Обмирщение христианства началось одновременно с Реформацией и контрреформацией, и модернистские построения некоторых христианских мыслителей, особенно иезуитов, предшествовали философии Просвещения и влияли на нее. Иезуиты различали мир откровения и мир природы. Природа, по их словам, не испорчена первородным грехом, это открытая книга, которую написал Бог и на страницах которой любое разумное существо в состоянии различить замысел Бога. Хотя нравственное чувство человека извращено первородным грехом, его разум и даже, до некоторой степени, его воля остались неискаженными. Природа может поэтому быть понята и описана естественным разумом, который в состоянии открывать и изучать ее законы. Божественная благодать необходима для спасения, но человек свободен принять ее или отвергнуть. Человек по природе добр и с помощью благодати способен к совершенствованию.

Для иезуитов мир благодати и откровения был дополнительным измерением, которое Бог надстроил над природным миром. Религия, таким образом, виделась как бы дополнением к природе, сверхструктурой, надстройкой, а не сердцевиной и сущностью мира — и, следовательно, ее можно было считать чем-то не необходимым, а всего лишь желаемым или даже просто недурным — а под конец и нелепым. Декарт, Локк, Лейбниц и Ньютон, подобно иезуитам, исповедовали христианство, но создавали философские или космологические системы, не нуждавшиеся в христианских объяснениях. Наука не объясняла «зачем» и «почему», а только описывала «как». Первопричина закономерностей, наблюдаемых наукой в физической природе, считалась неизвестной, а научные «законы» понимались только как описания наблюдаемых событийных последовательностей. Таким образом, философы Просвещения (которые были не столько философами, сколько пропагандистами новой веры в разум, материализм и эмпиризм) приняли природный мир иезуитов и отвергли их сверхъестественный мир. С религией, которая стала всего лишь

глазурью на пироге, а не самим пирогом, покончить было легко.

Приняв это во внимание, придется пересмотреть представление о борьбе Просвещения с христианством. Философов можно рассматривать как последователей иезуитов, сделавших следующий логический шаг. С этой точки зрения претензии философов на исповедание «истинного христианства» — определяемого как этическое учение Иисуса в свете таких понятий, как оптимизм, способность человечества к совершенствованию, отсутствие имманентного зла в мире, социальная справедливость и личная совесть, — имеют смысл. Такие взгляды действительно стали сущностью либерального протестантизма, а позже — и либерального католицизма. Эти философы отвергали не христианство, но церковь и организованную религию, которая, по их мнению, утратила истинное учение Христа, стала авторитарной, традиционной, магической, конформистской, перегруженной обрядами, ханжеской, узкой, боящейся науки и философии и переполненной мрачными выдумками о грехе, искуплении, аде и Дьяволе. Конечно, такое представление о церкви было всего лишь карикатурой — например, католическая церковь никогда не мешала развитию естествознания, скорее, поощряла его, за исключением тех случаев, когда наука бросала вызов основам церковного миропонимания. Тем не менее эта карикатура была немедленно одобрена влиятельными мыслителями, и христианству была навязана оборонительная позиция. Французская революция 1789 года и другие революции, вдохновленные ею, стали прямым вызовом христианству и вынудили его искать организационную и финансовую поддержку в союзе трона и алтаря.

Далеко зашедшее в XVIII веке обмирщение церкви — ее моральный упадок и интеллектуальная инертность — ослабили ее сопротивляемость натиску Просвещения и революций. Некоторые христиане упорно противились новым веяниям — напрасно, потому что старые символы быстро теряли силу и даже смысл. Другие христиане столь же напрасно сдавали позиции,

уступали и приноравливались к материализму, и от христианства после их уступок оставалось очень мало. Вместо того чтобы держаться за опыт, откровение и традицию как независимую гносеологическую основу христианства, они пытались втиснуть христианство в рамки эмпирической схемы — путь этот оказался бесполезным и полностью саморазрушительным.

В начале XVIII столетия христианство еще удерживало позиции, но ясно было, что скоро ему придется пойти на уступки. В Англии уже в конце XVII века возникло течение, известное как латитудинарианизм (свободомыслие). Архиепископ Джон Тиллотсон (1630—1694) утверждал, что христианские верования «суть лишь плод естественного разума, если не считать двух таинств и Христова посредничества в молитвах»¹. Подобные взгляды утверждались в книгах Джона Локка «Разумность христианства» (1695) и Джона Толанда «Христианство без тайн» (1696). Вера свободомыслящих проста: гармония мироздания доказывает всемогущество и благодать божества, а такие понятия, как первородный грех, искупление, воскрешение и, разумеется, Дьявол, — всего лишь измышления теологов, только затемняющие христианство, которое отлично обойдется без них.

Деизм, логическое продолжение латитудинарианизма, к середине века восторжествовал среди передовых мыслителей и в Англии, и на континенте. Деисты придерживались убеждения, что Бог существует, что он проявил себя в природе и что мы поклоняемся ему лучше всего, когда живем созидательной нравственной жизнью. Писание, традиция, чудеса, откровения — все это отвергалось. Некоторые деисты предпочитали сохранить название христиан, другие же открыто отказались от христианства. Разница была невелика: у тех и у других деизм был религией природы с немногими этическими и эмоциональными корнями в христианской традиции. Вольтер однажды пригласил гостя, чтобы тот вместе с ним полюбовался солнечным восходом в Фернее. Когда солнце показалось, философ удивил своего спутника тем, что распростерся на земле с восклицанием: «Верую в

тебя, всемогущий Господи! Верую!» Затем, поднимаясь и отряхиваясь, добавил: «Что же касается мсье Сына и госпожи его Матушки — это дело другое!»²

Консерваторы пытались удержать позиции. Одним из оборонительных течений был фидеизм, который, подобно средневековому номинализму, держался мнения, что христианские истины рационально недоказуемы, объять их разумом невозможно, но внутренний опыт и вера учат нас, что вселенная непостижима, таинственна и божественна. Этот демократический мистицизм, уже принятый Паскалем и нашедший поддержку у Джорджа Беркли и Джозефа Батлера, избегал несостоятельных попыток сделать из христианства науку. Это была сильная позиция, и Вольтер признавал, что в данном случае христианство наносит чувствительный удар деизму³. Фидеизм имел целый ряд разнообразных последствий. Отвергая теологические догмы, он вел к широкому и недоктринарному взгляду, который в конечном счете граничил с либерализмом; с другой стороны, он вновь принял в качестве опоры надежную скалу Писания.

Это же можно сказать о пиетизме и методизме, влиятельных течениях протестантизма XVIII столетия. Пиетизм отнюдь не был чрезмерно консервативен. Подобно фидеизму, он отверг сложную догматику и скептически относился к традиции; зато он избежал обмирщения и цинизма, так заметного в традиционной церкви⁴. Это движение, из которого возникли современные евангелические церкви, отстаивало простоту христианства в противоположность теологической усложненности и ставило во главу угла личные отношения между отдельным человеком и Христом в противовес исторической церковной опоре на христианскую общину. Пиетисты боялись рациональной философии, которая, по их мнению, вела к атеизму, и вместо того полагались на эмоции и внутренние переживания. Для спасения, говорили они, недостаточно простого принятия символа веры — необходимо внутреннее обращение, перестройка личности, раскаяние в грехах и полное предание согрешившего

сердца Божьему милосердию и любви. Это движение было весьма демократично, ибо отрицало авторитет церковной иерархии в толковании веры. Каждый христианин, читая Библию с верой в душе, получит всю истину, в какой нуждается; все верующие суть священники. Нет нужды в толкованиях ученых богословов, ибо правда Христова проста и открыта каждому.

Ценя светскую науку еще меньше, чем теологию, евангелисты решительно отвергали мирскую точку зрения. Интеллектуальная революция XVIII и XIX веков почти не затронула это движение; в отличие от «основной» церкви, ему не надо было приспособливаться к новым взглядам. В результате среди всех движений XVIII столетия только пиетизм твердо удерживал веру в Сатану как засвидетельствованную Библией. Хотя пиетисты утверждали, что опираются только на Библию, они приняли традиционную дьявологию почти полностью, придав ей более личный характер. Раз все христиане — священники, все они святые; Дьявол нападает на каждого в отдельности, и каждый в одиночку сражается с ним верой, благочестием и словом. Не таинства, а проповеди — главное оружие христианина в борьбе с нечистым. Вооруженный Словом Божиим, он борется с Сатаной и в домашнем уединении, и на городских улицах; он же пересекает моря, чтобы поднять знамя Евангелия перед грешниками и язычниками.

Что касается традиционной церкви, то она, или, по крайней мере, ее образованная верхушка, продолжала приспособливаться к новым условиям. В начале века вольнодумцы и те, кто был христианином только по имени, склонялись к космическому оптимизму Кинга и Лейбница. Оптимизм этот был гораздо ближе к стоицизму, чем к христианству, но хорошо уживался с либеральным христианством, отрицающим первородный грех, спасение и Дьявола, а для решения проблемы зла приходилось заимствовать и подновлять старые христианские рассуждения.

Оптимизм нашел красноречивого проповедника в Александре Поупе (1688—1734), английском поэте-ка-

толике, чьи «Дунсиада» (1728) и «Эссе о человеке» (1733—1734) имели громадное влияние на всю Северную Европу. Оптимизм Лейбница был априорным: из всемогущества и благости Бога следовало, что наш мир — лучший из возможных. Поуп же исходил из видимой разумности мироустройства: красота, порядок и гармония вселенной доказывают, что она хороша. «Одно нам ясно, — провозгласил Поуп, — сущее — разумно»⁵. Хотя наш бедный разум не в силах понять, как очевидные изъяны вселенной совместимы с ее совершенством, всеобъемлющая гармония мира позволяет верить, что космический порядок все ставит на свои места. Наш взгляд ограничен.

Всё с Неба можно взглядом охватить:

Противоядье для всего есть впрок:

Уравновесится любой порок...

Взгляни на мир и взглядом улови:

Его связала прочно цепь Любви,

Весь, сверху донизу...

(«Эссе о человеке», 2.238—240; 3.7—8)

(Здесь и далее стихи Поупа цитируются
в переводе Галины Усовой)

Природное зло только кажется злом, ибо мы не постигаем Божьего замысла, а метафизическое зло есть необходимость в любой вселенной — творение иерархично, содержит все промежуточные ступени между величайшим Совершенством и существами наименее совершенными:

Всё в мире высшей ясности полно,

Всё, что растет в нем, всё расти должно,

И где-то разум силу наберет, —

И там разумный человек живет...

Не говори, что он не завершен, —

Насколько должен, совершенен он...

От Бога бытие свершало бег:

Эфир, природа, ангел, человек.

Так не кори несовершенством нас,

Тогда познаешь ты блаженства час.

(«Эссе», 1.45—48; 69—70; 237—238, 281—282)

От Бога — и ниже, к самому ничтожному существу, протянута великая цепь бытия, навечно установленная Создателем в лучшем из всех возможных порядков: ангел, человек, животное, растение, камень — эта иерархия статична и установлена вечным разумом. Метафизические и моральные виды зла — необходимые элементы божественного замысла, который превосходит ограниченность наших бедных умов.

Моральное зло происходит от человеческого невежества и глупости, порождающих нелепый эгоизм, который восстает против совершенной гармонии.

Нарушится ПОРЯДОК. Для кого?
Для жалкого червя, лишь для него!
Не нарушай же Господа покой:
Изучит Человека — Род Людской.
(1.257–258: 12.1–2)

Просвещаясь и нравственно совершенствуясь, личность может изучить и принять свою подлинную роль в мире.

Оптимизм был бунтом против традиционного пессимизма, который постулировал, что человечество испорчено первородным грехом. Для оптимистов просвещенный разум мог постичь рациональный порядок вселенной и охотно ему подчиниться. Оптимизм подвергся нападкам с противоположных сторон: на него ополчились и философы, и традиционные христиане. «Свободное исследование природы и происхождения зла» Соума Дженинса (1757), появившееся всего через два года после разрушительного лиссабонского землетрясения 1775 г., оказалось последним вздохом безмятежной удовлетворенности миром. Традиционный христианин Сэмюэль Джонсон разнес оптимизм в своей обзорной статье о Соуме Дженинсе в 1757 году и в своем романе «Расселас» в 1759-м; философ Вольтер высмеял это направление в «Поэме о лиссабонском бедствии» (1755) и в романе «Кандид» (1759), где заметил, что оптимизм — привычка твердить, что все прекрасно, когда на самом деле

все хуже некуда. Взгляды философа Дени Дидро тоже были пессимистическими — природа, считал он, есть безликая сила, порождающая зло. За этими интеллектуальными атаками на оптимизм лежит мрачная действительность растущей урбанизации и начала индустриализации.

Столетие, таким образом, повернулось к большому скептицизму и радикализму⁶. Для философов христианство потерпело поражение; они нашли, что оно интеллектуально неудовлетворительно и социально разрушительно. Как бы ни различались их взгляды в остальных вопросах, они практически объединялись в своей оппозиции христианству; в самом деле, их антихристианская программа — единственное, что явно консолидировало движение, которое они лестным для себя образом называли Просвещением (немецкое *Aufklärung*; французское *siecle des lumieres*), и это слово стало девизом столетия. Питер Гэй различал три поколения философов, каждое из которых отходило от христианства дальше, чем предыдущее, — первое возглавляли Монтескье и Вольтер, второе — Дидро и Руссо, третье — Кант, Гольбах и Джефферсон. Поначалу философы в борьбе с традиционным христианством брали в союзники классиков, в особенности «*De rerum natura*» («О природе вещей») Лукреция со знаменитым восклицанием «*Tantum religio potuit suadere malorum!*» («Вот к злодеяниям каким религия может понудить!»). Затем они стали ссылаться не на классиков, а на принципы научного эмпиризма: религия могла иметь ценность, только оставаясь в рамках естественного разума.

Вождем философов в течение большей части столетия был Вольтер (1694–1778)⁷. Вольтер тоже начинал с оптимизма, но к 1730-м гг. превратился в натуралиста и деиста. Тот факт, что мы наблюдаем в природе движение, порядок и разумность, говорил он, делает очевидным существование Бога, но о природе его мы ничего не знаем и не можем знать. В истинной религии нет места фанатизму, насилию или угрозам; она основана на естественной нравственности и игнорирует догму.

«Чти какого-нибудь Бога, будь справедлив и люби свою страну» — вот и все, к чему, по Вольтеру, должна сводиться религия. Христианство ложно, потому что пытается делать доктринальные утверждение о непознаваемом; более того, его фанатизм и суеверие — причина большей части социальных зол. К 1760-м гг. ненависть к христианству стала главным чувством Вольтера, и он стал заканчивать все свои письма фразой «écrasez l'infame» («раздавите гадину» — подразумевая церковь). Он признавал существование Бога как первопричины и перводвигателя, но начисто отрицал его промысел в мире. Боясь нигилизма, Вольтер считал, что Бог необходим как гарантия природного добра: если бы Бога не существовало, его следовало бы выдумать. Бог создал Природу и природные законы, и, если освободить свое сознание от суеверного невежества, можно проникнуться этическими законами вселенной и научиться следовать им в жизни.

Был момент, когда Вольтер испытывал желание сказать, что, ничего не зная достоверно о существовании Бога, мы не можем говорить об абсолютном добре и зле, и, следовательно, проблемы зла вообще не существует. Но он понял, что это приведет к благодушному оптимизму, мистическому обскурантизму или к моральному релятивизму. Более того, он не был холодным и равнодушным наблюдателем; он выходил из себя при виде мирового зла. Когда во время лиссабонского землетрясения 1755 г. погибло более десяти тысяч человек, Вольтер в своей «Поэме о гибели Лиссабона» спрашивал, как Бог и Природа, которые породили такой кошмар, могут быть добрыми. Возможно, мир постепенно может исправиться, но, если так, исправление должно быть делом рук человека. Бог и Природа безразличны к человеческим страданиям, но следует не отчаиваться, а «возделывать свой сад»; даже если мир полон зла, следует не заниматься потусторонними вопросами, но стараться по мере сил усовершенствовать жизнь.

По мнению Вольтера, зло вовсе не результат деятельности Дьявола. Он считал Дьявола нелепым хрис-

тианским суеверием, а «Потерянный рай» — «отвратительной фантазией». Он пытался доказать, что представление о Сатане идет от древнего ближневосточного язычества и персидского дуализма, а отцы церкви приняли его, чтобы подкрепить учение о первородном грехе. Он иронически заключал: «Наша религия осветила это учение... и то, что считалось в древности всего лишь мнением, стало, при помощи откровения, божественной истиной»⁸.

Философы вообще мало занимались Князем тьмы, считая его слишком легкой мишенью для насмешек. Вера в Сатану была подорвана, когда отказались от преследования ведьм, и поскольку с тех пор мало кто из образованных христиан отстаивал объективное существование Дьявола, философы считали ниже своего достоинства сражаться с соломенным пугалом.

С другой стороны, зло оставалось насущной проблемой для философии. Отвергая откровение, философы лишили человеческое поведение предписаний божественного закона. Для Вольтера человеческая природа имела естественное происхождение, была неизменна и постижима разумом. Здесь немедленно возникала проблема: если люди — произведения природы, то все их поступки естественны и допустимы природными законами; но Вольтер никак не мог согласиться с допустимостью преступлений или с тем, что христианство имеет такое же право на существование, как Просвещение, иначе его страстные проклятия тирании и призывы к переменам лишились бы смысла. Он понимал, что необходимо дать законам общепризнанное и разумное основание, если мы хотим избежать двух крайностей — анархии и тирании. Он нашел ответ в деятельном, формирующем аспекте природы, *natura naturans*. Эта активная природа стала формой божества, потому что ее законы носили не только описательный, но и предписательный характер. Природа разрешает одни действия и запрещает другие. Разум поможет нам вывести вечные природные законы, заявлял Вольтер, и разум же научит им следовать.

Более поздние философы отказались от понятия активной Природы — для них мир был всего лишь *natura naturata* — не «порождающая», а «порожденная» природа, вещи как они есть. Разуму нет нужды отыскивать вечные предписания природы; их не существует, заявляли эти мыслители. Нам остается только наблюдать явления, и наблюдение не открывает нам той неизменной, универсальной Природы, о которой говорил Вольтер, — мы видим лишь пестрое разнообразие явлений и вечные перемены в полном отсутствии каких-то неизменных законов и предписаний. Столетие еще не успело закончиться, когда отсутствие объективного морального закона стало трудной проблемой для просветителей и привело, в случае маркиза де Сада, к реализации худших опасений Вольтера.

Основательнее всего веру в Дьявола подорвал философский скептицизм Дэвида Юма (1711–1770)⁹. Достаточно радикальный в своем скептицизме, Юм все же не был в нем последователен до конца. Человеческий разум не способен формулировать не допускающие сомнений суждения, говорил он, — даже о материи, тем более о Боге. Мы постулируем существование мира природы вне нас для нужд ежедневной практики, но мы не можем знать, действительно ли этот мир существует, и если да, то каков он. Мы познаём его только посредством ощущений, которые могут быть ошибочными. Ни ощущения, ни наука не дают нам сведений об абсолютной реальности, о мире как он есть. Правда, нашим ощущениям присуща определенная повторяемость, они выстраиваются в правильные последовательности, из которых мы и строим «законы» природы. Эти законы не обязательно присущи самой природе, скорее это законы нашего восприятия природы. Они лишь описательны, они ничего не предписывают; они организуют наши наблюдения, но никоим образом не связывают саму природу. Тем не менее Юм считал полезным и даже необходимым для практических нужд изучать эти законы и пользоваться ими для предвидения событий. Если Y следовало за X миллион раз, мы вправе полагать,

что оно и в следующий раз произойдет вслед за Х. Последователи Юма пошли дальше и придали наблюдаемым законам предписательный характер: Y не просто последует, но и не может не последовать за Х. Они не замечали, что для такого сильного утверждения невозможно эмпирическое доказательство и, следовательно, оно является чистым актом веры.

Юм обратил скептицизм против религии с разрушительным эффектом. Его аргументы, образующие философский базис современного атеизма, следуют пяти основным направлениям. Первый тезис был гносеологическим: мы не можем знать ничего о Боге и других трансцендентностях, поскольку единственное достоверное знание дает опыт (Юм полностью отвергал все априорные доказательства бытия Бога, в том числе онтологическое, по которому существование Бога самоочевидно); следовательно, любое религиозное или метафизическое утверждение бессмысленно. Строго говоря, это агностическая позиция, которая ничего не доказывает, потому что если мы не можем ничего знать о трансцендентном, то не можем знать и того, что оно не существует. Но эмпиризм Юма и его просвещенческая нелюбовь к религии на практике привели его к атеизму. Второй его довод психологический: любая религия всего лишь проецирует человеческие надежды и страхи на внешние объекты. Третий довод — исторический: религия есть человеческое измышление, которое развивалось исторически и совершенно естественно от анимизма к политеизму, далее — к поклонению одному из богов и, наконец, к монотеизму. (Современные философы-религиоведы, соглашаясь, что религия — человеческое измышление, отрицают подобное эволюционистское воззрение как упрощение и искажение исторических фактов.)

Четвертый и пятый аргументы Юма, относящиеся к чудесам и к существованию зла, были наиболее успешны. В своем «Эссе о чудесах» (позже включенном как десятая глава в «Эссе о человеческом понимании» (издание 1748 г.), Юм справедливо утверждает, что достаточно опровергнуть возможность чуда, чтобы подо-

рвать основы религии, основанной на таких чудесах, как воплощение и воскрешение.

По определению Юма, чудо есть нарушение законов природы; «и так как эти законы и их неизменность твердо установлены опытом, тем самым невозможность чудес следует считать столь же достоверной, сколь достоверно любое суждение, вынесенное из опыта». Самые убедительные свидетельства о чуде не должны приниматься во внимание, поскольку опровергаются бесчисленными противоположными свидетельствами. Если *Y*, по наблюдениям свидетелей, миллион раз следовало за *X*, то единственному свидетельству о том, что некогда *Y* не последовало за *X*, не следует верить. И даже если бы все историки Англии сообщили, что Елизавета I вышла из могилы, чтобы править Англией еще три года после кончины, Юм все-таки не поверил бы этому, потому что это противоречило бы миллиардам наблюдений, свидетельствующих, что мертвецы не встают из гроба. «Мошенничество и человеческая глупость столь распространены, что я скорее поверю самым необыкновенным результатам их совокупного действия, чем допущу такое явное нарушение законов природы»¹⁰.

Дидро позднее видоизменил пример Юма. Если бы один честный человек объявил, что король выиграл битву при Пасси, Дидро был бы склонен ему поверить, но если бы весь Париж в один голос утверждал, что кто-то из участников этой битвы восстал из мертвых, Дидро не поверил бы, — даже, как добавил Питер Гэй, если бы воскресение было удостоверено комитетом, возглавляемым Вольтером и Д'Аламбером¹¹.

Чтобы принять этот аргумент, следует согласиться, во-первых, с тем, что «законы природы» все без исключения неизменны — а это утверждение не доказано, — и, во-вторых, с еще более смелым высказыванием, что всякое знание эмпирично. Позиция Юма довольно уязвима: мы видим здесь убежденного эмпирика, отрицающего возможность эмпирического наблюдения уникальных явлений на основании неэмпирического акта веры в неизменность «законов природы».

Размышляя над юмовским аргументом, следует с самого начала различать «чудо» и «уникальное событие». Уникальное событие можно определить как крайне неожиданное и маловероятное совпадение обстоятельств. «Чудо» же предполагает вмешательство Бога, Дьявола или любой другой «сверхъестественной» силы. Я ставлю «сверхъестественной» в кавычки, потому что возможно считать, что все, случающееся в мире, по определению естественно, так что если духи в нем действуют, то они, следовательно, являются частью естественного порядка. «Сверхматериальное» было бы лучшим и более точным словом. Юм возражал против возможности чудес на двух основаниях. Во-первых, люди не имеют доступа к разуму сверхъестественных или сверхматериальных существ, если таковые наличествуют, и таким образом нет никакого основания приписывать им какое бы то ни было событие. Во-вторых, и это существеннее, он утверждал, что чудо по определению есть уникальное событие, происходящее в нарушение законов природы, которого, по определению естественных законов, не может произойти. На это можно возразить, что такое уникальное событие может быть только кажущимся нарушением законов природы. Возможно, как допускал и сам Юм, что мы полностью не знаем природных законов и должны уточнять их по мере появления новых данных. Тогда «уникальное» событие может на самом деле вовсе не быть уникальным, оно может принадлежать к классу тех редких событий, которыми управляют еще неизвестные нам законы. Возможно также, что законы природы меняются в пространстве и во времени. Возможно и то, что законы природы допускают исключения, как раз и соответствующие уникальным событиям.

Юм, безусловно, прав, утверждая, что уникальное событие невозможно «доказать», если под доказательством понимать большое количество регулярных наблюдений, на основании которых мы выводим свои «законы природы»; истинно уникальное событие не может образовать базу достаточных данных, из которых мы можем вывести заключение. Но когда он из невозмож-

ности доказательства делает вывод, что такое событие само по себе невозможно, трудно назвать этот вывод убедительным. Получается так: уникальные события до сих пор не наблюдались, следовательно, законы природы неизменны и твердо установлены; следовательно, они нерушимы; следовательно, никаких уникальных событий происходить не может. На то возражение, что уникальные события — например, воскрешение Лазаря — все же наблюдались, Юм отвечал, что рассказы о подобных событиях можно услышать только среди невежественных и суеверных народов, не знающих законов природы¹².

Допущение Юма, что естественные законы не могут иметь исключений, не бесспорно. Представьте себе две модели нашей вселенной, А и В. Мы можем жить в любой из них. Во вселенной А метафизические сущности активны, во вселенной В — нет. Со времен Юма большинство людей думает, что модель В правдоподобнее. На самом деле ни одна из моделей не предпочтительней другой.

Во вселенной В как история, так и естественные науки исключают из рассмотрения метафизические явления. Это правильно: количественные и эмпирические методы естествознания непригодны для изучения метафизических сущностей и/или их действий. Что касается истории, то в ней действует разумное правило: чем необычнее некое событие, тем больше требуется свидетельств, чтобы в него поверить. Тогда для абсолютно уникального события, такого как воскрешение Христа, количество свидетельств должно быть бесконечным, и, таким образом, любое уникальное событие выбрасывается за пределы истории. Так действует наука во вселенной В — и так же она действует в том мире, в котором мы живем.

Рассмотрев теперь вселенную А, где существуют сверхматериальные явления, мы увидим, что и в ней наука ведет себя точно так же. Область научных исследований в ней определена таким же образом, и критерий правдоподобия в истории тот же самый, что и во вселенной В. Это и понятно, поскольку история

и естественные науки призваны фиксировать и изучать именно естественные явления. Получается, что никакие данные истории или естествознания не помогут нам определить, в которой из двух вселенных мы живем, — не существует и не может существовать научных доводов в пользу или в опровержение метафизики. Одни будут думать, что вариант А более вероятен, чем В, другие — наоборот, но мнения их будут основаны не на данных естествознания и не на исторических доказательствах; надежда на то, что выбор между А и В поможет сделать наука, противоречит логике.

Нередко приходится слышать, что единственная истина — это истина научная. Будь это так, наша вселенная, безусловно, принадлежала бы к типу В. Надо только четко понять: утверждение, что нет иных истин, кроме научных, не имеет никаких оснований, кроме нашей веры в это, — но тогда что мешает нам верить во вселенную А? Один акт веры имеет столько же прав на существование, что и другой.

А если нам позволят выйти за пределы истории и естествознания и поискать других свидетельств, сможем ли мы тогда узнать, в каком мире живем? Например, как мы оценим неумолкающие рассказы о все новых совершающихся «чудесах»? Что мы скажем о тех, кто собственными глазами видел события, не поддающиеся научным объяснениям? Очень трудно исследовать подобные вещи, ибо отсутствует общепринятая методология исследования. Свидетельство может быть ложным, или оно может быть истинным, но относиться к явлению, которое получит научное объяснение в будущем. Наконец, возможно, что свидетельство истинно и относится к явлению, выходящему за сферу действия науки, — но тогда как мы можем что-то о нем узнать?

Итак, чем мы можем ответить на свидетельства о подобных явлениях? Мы можем начисто отрицать их как невозможные в силу априорного акта веры; большинство людей в наше время так и поступает, но не все понимают, что для их мнения нет иных оснований, кроме веры. Далее, мы можем согласиться, что такие

явления возможны, но отрицать, что можно скольконибудь разумным образом что-то о них узнать или хотя бы неопровержимо доказать их достоверность. Такое мнение будет вполне разумным и безопасным; оно оставляет нас в пределах действия научного метода, не заставляя пускаться в рискованное путешествие в неизвестные страны без надежных средств передвижения. Но достаточна ли такая позиция для познания мира, данного нам в опыте? Нет — поскольку люди сплошь и рядом испытывают в своем индивидуальном опыте вещи, которые не вписываются в границы науки. Не исключено, что в будущем методология, позволяющая изучать подобные вещи, будет найдена, — ведь наука наших дней использует идеи и методы, которые еще столетие назад были немыслимы. Возможно, будет создано стройное и последовательное мировоззрение, в котором найдется место не только научным истинам; для этого стоит только признать хотя бы простую возможность того, что мы живем во вселенной А, что ничуть не менее вероятно, чем противоположное допущение. Невозможно согласиться с Юмом, когда он заявляет, что уникальные явления, противоречащие «законам природы», категорически невозможны.

Пятым антихристианским аргументом Юма было существование зла¹³. Существование Бога невозможно примирить с существованием зла в рамках христианских представлений, утверждал он, если сами эти представления не подвергнуть серьезному пересмотру. Или Бог не всемогущ, или Его представление о благе отличается от нашего, а в таком случае называть его благим бессмысленно. Только допустив полную для нас непостижимость моральной природы Бога, можно утверждать Его всемогущество. Но Бог, чья моральная природа неизвестна, уже не будет христианским Богом. Далее, поскольку мы наблюдаем в мире зло, повсеместное и жестокое, нет никаких оснований вообще предполагать существование Бога. Юм доказывал, решительно и убежденно, что нелогично делать заключение от несовершенного результата (мир) к совершенной причине

(Бог), а потом, наоборот, объяснять совершенной причиной явно несовершенный результат. Природа, вопреки мнению как христиан, так и деистов, вовсе не свидетельствует о Божьих чудесах — наоборот, она свидетельствует о том, что Бога нет.

Это сильный аргумент, но он бьет больше по деизму, чем по христианству, поскольку христиане никогда не отрицали, что их убеждения оправдываются не одним разумом, но прежде всего верой. В то же время он лишает всех теистов старинного и удобного аргумента, состоящего в том, что созерцание космоса естественно приводит нас к мысли о Боге. Тем самым вопросы религии получали опытное основание. Если кто-то в личном опыте ощущает Бога, то он постарается приискать доводы, чтобы объяснить его сосуществование со злом. Но если подобного ощущения нет, существование зла указывает на отсутствие в мире Бога. Отсюда Юм заключал, что никакая теодицея, христианская или нет, не проверяема. Ирония в том, что отказ Юма от религиозных теодицей расчистил путь множеству теодицей внецерковных и атеистических — например, системам Гегеля и Маркса.

Занимаясь подобными вопросами, Юм не снизошел до разговора о Дьяволе. Уж коли нет ни чудес, ни самого Бога, тем самым испаряются и второстепенные представления христианства. Опровергая христианство, Юм автоматически опровергал и существование Дьявола. Его мировоззрение снабдило просвещенческие нападки на христианство прочным рациональным фундаментом — настолько прочным, что на нем же покоится и современный скептицизм, который в XX веке завоевал такое распространение, что практически стал синонимом здравого смысла. Но — и в этом тоже присутствует ирония — взгляды Юма расчистили дорогу прагматизму Уильяма Джеймса, воле к вере и новой теологии конца нашего столетия.

Феноменологический подход к Дьяволу, принятый мной в настоящей книге, обязан своим происхождением Иммануилу Канту (1724–1804) и его анализу природы

общих понятий¹⁴. Подобно Юму, Кант понимал, что познание абсолютной истины недоступно человеческому разуму, но, в отличие от Юма, сумел преодолеть скептицизм. Кант утверждал, что чувственные образы, получаемые нами из внешнего мира, отражают свойства не столько вещей самих по себе, сколько свойства нашего восприятия. Наш разум организует эти образы в определенные представления, и эти представления и составляют все наше знание. Вещи-вне-нас, вещи-в-себе, недоступны ни представлению, ни восприятию. То, что мы знаем, это феномен, наше представление о вещи. Наше познание феномена вполне надежно, поскольку мы сами его конструируем согласно врожденным формам нашего восприятия. Мы отнюдь не являемся творцами природы, но, поскольку все закономерности ее проявлений принадлежат нам, нашему восприятию, мы в силах полностью их познать.

Все утверждения, полагал Кант, осмысленны, только если относятся к объектам реального или возможного чувственного восприятия. Метафизические утверждения о трансцендентном — о Боге и Дьяволе, например, — лишены смысла, будучи аналитическими тавтологиями*. Содержание трансцендентного понятия неизвестно, что доказывается обилием противоречий и расхождений во мнениях у различных теологов. Тем самым подрывалась вся христианская метафизика и, в частности, дьявология, в которой противоречий за сотни лет накопилось немало.

Кант получил лютеранское, пиетистское воспитание и пройти мимо проблемы зла не мог. В молодости он был философским оптимистом, но расстался с оптимизмом к 1760-м годам, отбросив заодно рационалистский

* Кант называл аналитическими суждениями те, в которых логически раскрывается содержание подлежащего, а синтетическими — те, из которых мы узнаём о подлежащем нечто новое. Скажем, «тела имеют протяженность» — суждение аналитическое, а «воздух обладает упругостью» — синтетическое. Сверхчувственное по определению не принадлежит области опыта, а априорные синтетические суждения возможны лишь там, где мы сами конструируем понятия — например, в математике. — *Прим. ред.*

скептицизм и просвещенческий прогрессизм. Опыт учит, полагает Кант, что человек по природе вовсе не добр и просвещение наряду с прочими либеральными усовершенствованиями зла не устраняют. Зло имеет универсальный характер и укоренено в человеческой природе. Вера Канта в абсолютное зло удивляла его коллег-философов.

Кант утверждал, что традиционная христианская проблема зла неразрешима, поскольку относится к ноуменам, абсолютной реальности, непознаваемой для человеческого разума. Далее, зло по определению необъяснимо и не имеет оправдания — то, что можно оправдать или объяснить, тем самым перестает быть реальным злом. Кант различал три вида зла: грех, боль и несправедливость. Грех есть квинтэссенция зла; люди сами внесли его в мир, и он неотъемлемо присущ человеческой природе. Другими словами, Кант излагает демифологизированную версию учения о первородном грехе. Средоточие греха — ложь, то есть отказ принять моральный закон и поставить его выше эгоистических желаний. Дело не в прегрешении, совершенном в незапамятные времена Адамом и Евой, а в фундаментальных свойствах человеческой природы. Дьявол есть трансцендентное априорное понятие, независимое существование которого бессмысленно обсуждать. Однако Дьявол — важный символ абсолютного мирового зла, превышающего индивидуальное человеческое зло: его размах далеко выходит за пределы того, что может совершить или пожелать отдельный человек. Абсолютное зло поистине демонично, но, считая источником зла не людей, а Дьявола, мы отнюдь не решаем проблему зла, а только на лишний шаг отдаляем ее от опыта.

Нравственное добро или зло, полагал Кант, в первую очередь зависят от того, куда направлено сознание личности — к универсальному добру или в противоположную сторону¹⁵. Нейтрального состояния не существует. Кант отвергал традиционную, идущую от неоплатоников и Августина точку зрения, по которой зло есть всего лишь отсутствие добра; он считал зло деятельной

силой внутри нас. Добро положительно, соответственно и его противоположность — не ноль, но отрицательная величина¹⁶. Именно проблема зла привела Канта к религии, хотя и весьма далекой от христианской ортодоксальности, в которой он был воспитан. Космос, в котором отсутствует зло, можно было бы рассматривать как идеально функционирующий механизм, но существование зла — это внутренний порок мира, нелепость, вопиющее нарушение порядка, которое невозможно объяснить, не обращаясь к трансцендентным понятиям.

Сложная и абстрактная философия Канта не получила такого влияния, как скептицизм Юма, подхваченный в полемических целях атеистами. Просвещение, внедрявшее рационализм, натурализм и материализм, неизбежно вело к росту атеизма. Если источник познания — опыт, наблюдение материальных процессов, то ни для Бога, ни для Дьявола места не остается. Дени Дидро (1713—1784), Клод Адриан Гельвеций и Поль Анри Тьерри, барон Гольбах были полными атеистами и презирали деизм, который для них мало отличался от суеверия¹⁷. Атеисты твердо знали, что вселенная материальна, бесконечна и вечна, что она образовалась случайно и без определенного плана. В ней присутствуют как порядок, так и беспорядок, но в целом она подчиняется механическим законам природы. Человеческий разум возникает из движения бездушной материи, ничего не знающей о человеческих ценностях. В таком мире, утверждал Гольбах, — «Бог, каким его изображают богословы, совершенно невозможен»¹⁸. Все же эти философы не пошли в своем атеизме до конца — они близки к тому, чтобы саму Природу сделать божеством, приписывая космосу то самое бесконечное, вечное и абсолютное существование, которое средневековые богословы присваивали Богу. Природа, как они считали, «не имеет другой цели, кроме самой себя, собственного существования, активности и сохранения своей целостности»¹⁹. Материя — не самостоятельный деятель, но она должна действовать в соответствии с законами природы.

Причиной, по которой атеисты не решались ухватиться за крапивный стебель абсолютного атеизма, была та самая боязнь нравственной анархии, которая охраняла от крайних выводов Вольтера. Дидро считал, что моральные принципы можно установить, наблюдая человеческое поведение. Изучив его эмпирическим путем, можно при помощи разума сформулировать правила поведения. Например: опыт показывает, что нашей физической природе присущи жадность и эгоизм; разум говорит, что неограниченный эгоизм вредит всем, включая нас самих; в итоге мы по указаниям разума ограничиваем свой эгоизм, получая жизнеспособное общество. Такие практические идеи лежат в основании Конституции Соединенных Штатов Америки, ратифицированной в 1787 г. У Дидро не было оптимистических иллюзий: он говорил, что если бы Земле грозила немедленная гибель от приближающейся кометы, люди тут же обнаружили бы самые низменные свои инстинкты. Цивилизация построена на обуздании эгоизма.

Для атеистов добро и зло не носили абсолютного характера — это были человеческие построения, практические аспекты человеческих отношений. Материя производит разум, а разум создает категории добра и зла. Мы испытываем разного рода телесные, эмоциональные и интеллектуальные потребности и называем злом все, что мешает их удовлетворять. Зло, таким образом, — только слово, которым мы обозначаем определенные проявления равнодушной природы. Не существует никакой «проблемы зла», поскольку Бога нет, а зло субъективно. Эти идеи, во времена Дидро и Гольбаха бывшие скандальной новинкой, к концу XX столетия стали общепринятыми. Атеисты удостоили Дьявола всего лишь несколькими презрительными словами. Гольбах заметил, что «религия сочла необходимым присоединить к своему шествию толпу ужасающих фантомов»²⁰. Дидро, которому приходилось в «Энциклопедии» соблюдать некоторую осторожность, помня о цензуре — иначе не удалось бы ничего заработать, — демонстративно посвятил Дьяволу крохотную статейку, меньше колонки.

Его презрение к теме видно из иронической фразы: «Чернокожие эфиопы изображают Дьявола белым — назло европейцам, которым он представляется черным; любая из этих точек зрения столь же обоснована, сколь и другая»; саму идею демонического существа Дидро называет «провалом человеческого разума»²¹. Он высмеивал представление о всемогущем божестве, которому постоянно досаждают и препятствуют его же собственное создание²². Игривое, насмешливое отношение философов к Дьяволу видно и по приходящейся на самый конец столетия деятельности «Клуба Адского Пламени», члены которого встречались в пещерах Букингемшира для веселых оргий и пародийных сатанинских ритуалов²³.

Коль скоро атеисты отрицали объективный характер добра и зла, у них было три возможности. Они могли найти совершенно иное основание этики — вроде консенсуса Дидро или каких-то юридических или конституционных традиций. Они могли также утверждать, что моральные предписания полностью произвольны, но какой-то набор предписаний общество должно иметь. И наконец, можно было проповедовать полную свободу от любых ценностей и от любой морали²⁴. Эта последняя возможность устрасила Дидро и Гольбаха, но желающие пройти весь путь до конца не заставили себя ждать.

Донасьен Альфонс Франсуа, маркиз де Сад (1740—1814), дал свое имя садизму²⁵. Что бы ни думать о личном поведении Сада, надо отдать ему должное: он довел принципы атеистического релятивизма до их логического завершения. Если Дидро и Гольбах остановились на краю бездны, то Сад радостно бросился в нее. К интеллектуальному атеизму философов он добавил личную мстительную ненависть к Богу. Если Бог существует, воскликнул Сад, он порочнее гнуснейшего из злодеев, и мы должны быть благодарны за то, что он всего лишь фантом человеческого воображения. Фантазии о сверхъестественном только отвращают нас от истинного призвания: проникновения в глубины человеческого порока. Ради эстетического эффекта Сад иронически прикидывался, что верит в Дьявола, который

«могущественнее гнусного Бога, находится на вершине власти и вечно бросает вызов своему творцу, неизменно одерживая победу, совращая и растлеывая стадо, которое Извечный приберег для себя»²⁶. Мадам де Сент-Анж, персонаж романа Сада «Философия в будуаре», истово молится Князю тьмы: «Люцифер, единый и единственный Бог моей души!»²⁷ Иронически присвоив программу Дьявола, Сад на самом деле с одинаковым презрением отметал идеи Бога, Дьявола и доброжелательной Природы. В Природе нет ни цели, ни порядка, ни добра, она совершенно равнодушна к страданиям человечества и поощряет злодеев столько же, сколько и честных людей, — даже больше, ибо злодеи наделены здравым смыслом, помогающим добиться того, что им нужно. Предполагаемый правитель мира — «Верховное Божество Зла... Творец вселенной — злейшее, порочнейшее, ужаснейшее существо»²⁸.

В мире, лишенном абсолютных ценностей, утверждает Сад, единственное разумное поведение — погоня за удовольствиями. Жюльен Оффре де Ламеттри (1709—1751), другой материалист, хотя и не атеист, уже предложил подобный принцип. Можно не быть счастливым, преследуя только чувственные удовольствия, заявил он, но нельзя быть счастливым без этого²⁹. Сад придал принципу удовольствия абсолютный характер. Все, что доставляет удовольствие, — что бы это ни было — хорошо и полезно. Если кто-то наслаждается, пытая детей, — прекрасно! Если другим пытка не доставляет удовольствия, им необязательно принимать в ней участие, но они не имеют права никому навязывать свой вкус. Нарушение так называемых моральных законов позволительно и даже похвально, потому что доказывает искусственность этих законов и служит единственному реальному добру: личному удовольствию. Добродетель и закон — фантазии; милосердие, любовь и доброта — извращения, поскольку мешают погоне за удовольствиями. «Ценность поступка измеряется получаемым от него удовольствием»³⁰.

Так как сексуальные удовольствия обычно самые сильные, им следует предаваться без всяких ограничений. Преступление может быть еще лучше секса, потому что оно возбуждает еще больше, а лучше всего — сексуальное преступление. Самое большое удовольствие доставляет пытка, особенно если пытать ребенка, и чем жертва больше унижена и осквернена, тем приятнее. Великолепный стимулятор — убийство, особенно если ему предшествует пытка и оргия. Некоторым может прийти по вкусу каннибализм — удовольствие возрастает при поедании жертвы. Самую чистую радость, превосходящую даже чувственное наслаждение, доставляет безмотивное преступление, совершенное ради спонтанного проявления того, что невежественная толпа называет злом.

Возможно, Сад заходил несколько дальше, чем требовала чистая логика релятивизма, но и в этом он был логичен. Если нет морального закона, то морального закона нет. Коллеги философы смотрели на Сада с особенным отвращением и ужасом — именно потому, что видели у него логические выводы из своих же положений. Если нет Бога или хотя бы активного природного закона, то консенсус Дидро и традиции судопроизводства не имеют особой ценности. Почему бы тому, кто находит в этом удовольствие, не изнасиловать и не замучить ребенка? Почему бы какому-нибудь безумному фанатику и не начать атомную войну? Кто имеет право назвать его безумцем или фанатиком, если все относительно и безумие одного есть душевное здоровье другого? Могут возразить, что атомная война плоха тем, что доставить удовольствие может только ничтожному числу людей, а несчастными сделает многих, — но это возражение не имеет силы, поскольку принцип наибольшего блага для наибольшего числа людей имеет не более оснований, чем любой другой моральный принцип. Сад сам с томлением мечтал о наслаждении, которое можно испытать, уничтожая целую вселенную: «остановить ход светил, обрушить плывущие в пространстве планеты»³¹.

Считать явление Сада курьезом, аномалией, искусственным привнесением сатанинских ценностей в идеологию Просвещения — значит игнорировать логическую неуязвимость вывода, основанного на предпосылке атеизма. Большинство атеистов и релятивистов отворачиваются от Сада, чувствуя к его проповеди личное отвращение, — но логически убедительных возражений у них нет. Например, на мысль Фрейда, что подавление наших темных импульсов необходимо для построения цивилизации, Сад мог бы, пожав плечами, ответить, что легко обойдется без цивилизации.

Можно возразить, что утверждение Сада о безусловной ценности личного чувственного удовольствия не доказано и весьма сомнительно, раз утверждает существование хоть какой-то ценности в этом лишенном всяких ценностей мире. Но если все ценности одинаково сомнительны, то ценности Сада не более необоснованны, чем любые другие, и его убеждение, что никто не вправе никому навязывать свое представление о ценностях, вполне справедливо. Можно также возразить, что удовольствия Сада лишат нас других удовольствий: если бы все мы предались исключительно разврату и взаимным мучениям, в мире не осталось бы ресторанов с тонкой кухней, театров и даже врачей для приведения в порядок наших изнуренных наслаждениями тел. Но и на это Сад нашел бы что ответить: разумеется, сказал бы он, можно найти время и для иных удовольствий; если вы изысканный обед предпочитаете изнасилованию с убийством, он никоим образом не отказывает вам в праве на выбор. Суть позиции Сада в том, что ему совершенно безразличен чужой выбор; мнением своих жертв он тоже не интересуется.

Сад вынуждает нас осознать: необходимо что-то решить. Либо в мире существует реальное зло, либо его нет. Либо существуют абсолютные критерии оценки действия, либо их нет. Либо мироздание имеет смысл, либо нет. Если мы отвечаем «нет», то Сад прав. Сад — законный отпрыск истинного атеизма, который, как я считаю, состоит в нигилизме, в отрицании абсолюта.

Этот же нигилизм, видимо, привел и к угрозе уничтожения, нависшей над нашей планетой к концу XX столетия.

Релятивизм серьезно подорвал традиционные религиозные взгляды. Однако не менее разрушительное воздействие оказало на них развитие естественных и исторических наук. Современная история и естествознание оформились именно в XVIII веке, и рождение «научного мировоззрения» привело к самой радикальной из известных нам революций в области мысли.

Великий труд Исаака Ньютона «Principia mathematica» (1685—1687) отменил старую гносеологию: раньше знание основывалось на логике, теперь — на опыте. Христианская дьявология и богословие были основаны на откровении, традиции и логике. Ньютон, будучи верующим христианином, не опровергал ни одного, ни другого, ни третьего, когда дело шло о религиозных истинах. Но в науке он был эмпириком, и влияние эмпиризма росло и ширилось, как круги на воде, в течение трех следующих столетий. Эмпиризм Ньютона, принятый всеми мыслителями Просвещения, заложил основание для сциентизма — веры в то, что подлинное знание научно, основано на опыте, выражено в количественных отношениях. Подобное мировоззрение либо начисто отменяет религию и теологию, либо, в лучшем случае, отправляет их в чулан, запирает его на замок, и вручает науке патент на добывание «подлинного» знания.

Возникновение истории было почти столь же губительно для дьявологии: оно тоже сопровождалось мировоззренческой революцией — открытием времени³². До XVIII века считалось, что вселенная более или менее неизменна: какие-то, не слишком существенные перемены, безусловно, происходят, но в целом и Земля, и весь космос всегда существовали примерно в таком же виде, что и сейчас, и населяли Землю те же формы жизни, включая человека, которые мы видим и сегодня. Даже открытие Коперника, поместившего Солнце, а не Землю, в центр Вселенной, не лишило людей их при-

вилегированного положения: они по-прежнему оставались зеницей Божьего ока. Но целый ряд новых открытий, как казалось, поместил человечество в незначительный закоулок пространства и времени.

Главным затруднением атеистов, считающих, что мир возник в ходе случайных процессов, до тех пор оставалось соображение, что мир существует слишком недолго, чтобы случайные движения материальных частиц произвели то упорядоченное разнообразие, которое мы видим во Вселенной. Атеисты не имели представления о возрасте Земли и не спорили с традиционной христианской точкой зрения, основанной на библейской хронологии, по которой Земле всего шесть или семь тысяч лет. И только теперь взору открылась громадная протяженность астрономического, космологического и геологического времени. Осознание этих неизмеримых временных просторов навсегда изменило наш взгляд на мир.

В 1755 г. Иммануил Кант опубликовал работу «Всеобщая естественная история и теория неба»³³, где предполагалось, что Вселенная, в том числе и Земля, эволюционировала в течение миллионов лет, что эволюция продолжается и будет длиться бесконечно. И не только время, но и пространство раздвигалось новой теорией, — Кант предположил, что некоторые туманности представляют собой целые вселенные, немыслимо далекие гигантские скопления звезд. Эта гипотеза, правда, не получила всеобщего признания вплоть до начала XX века, когда существование удаленных галактик было доказано.

За столетие, протекавшее между 1750-м и 1850 годом, благодаря успехам геологии, истории и астрономии, эволюционная точка зрения на природу и человеческое общество прочно укрепилась. Оказалось, что все имеет свою историю и что как физическую природу, так и человеческий мир предпочтительнее рассматривать не статично, а в динамике. Граф де Бюффон (1707—1788) создал теорию постепенного формирования и развития планет Солнечной системы, а Джеймс Хаттон (1726—1797) и Чарльз Лайель (1797—1875) доказывали, что

геологические данные требуют для объяснения громадных промежутков времени³⁴.

Традиционалисты приняли бой и ответили теорией катастроф; по этой теории земля действительно изменялась, но утверждалось, что эти изменения происходили путем внезапных глобальных катастроф, что позволяло уложить историю Земли в традиционные библейские сроки. На помощь пришел и библейский рассказ о всемирном потопе, который, казалось, помогал примирить религию и науку. Однако теория катастроф продержалась недолго: обильные факты, накопленные астрономией, геологией и, наконец, (к середине XIX века) биологией, убеждали в больших сроках планетной истории и подтверждали принцип однородности, по которому всегда действовали те же самые физические законы, что и в наши дни. Только конец XX века изменил многие взгляды из тех, что казались твердо установленными. Во-первых, теперь уже не думают, что эволюция так постепенна и постоянна, как верили некогда; во-вторых, для современной физики понятие «центра» Вселенной не имеет смысла, а это автоматически делает бессмысленным и утверждение, что наша Земля находится на задворках Вселенной. Далее, антропный принцип квантовой физики позволяет в определенном смысле (не в том, который этому придавали в Средние века) считать человечество центром Вселенной. Новые размышления о случайных процессах и времени позволяют думать, что случайное возникновение разумной жизни практически невозможно даже за миллиарды лет³⁵.

Каков бы ни был результат подобных дискуссий в наше время, но в XVIII веке естествознание и история расшатали традиционную точку зрения. До сих пор образованные христиане верили, что Библия — надежный источник сведений, в том числе фактических. Но если мир действительно много старше, чем следует из Писания, то надежность Ветхого Завета оказывается под сомнением. Если же Писание в какой-то части погрешает против истины, то почему не усомниться и в других его частях? Почему бы не усомниться и в

Новом Завете? Подобные вопросы подрывали доверие к Писанию и традиции, главным оплотам христианства. Они подрывали также доверие к историчности, а стало быть, и к авторитету самого Иисуса Христа, личности которого стали посвящать все больше исторических и критических исследований.

Еще в XVI и XVII веках протестантско-католические споры весьма отрицательно сказались на авторитете традиции, потому что трудно было установить, чья традиция достоверна. Протестантское убеждение в том, что истина христианства лежит исключительно в его происхождении, вело к историческим изысканиям, позволяющим не просто вернуться к Писанию, но и проникнуть за Писание, за тексты Нового Завета, к «историческому» Иисусу. В наше время эта цель постепенно забывается, но протестантское стремление к истокам веры объединилось с усилиями библейской критики подорвать авторитет Писания, и, как ни странно, источником веры для верующих постепенно стала не столько Библия, сколько работы ее влиятельных критиков. Христианство стало пониматься не так, как понималось в течение долгих столетий, а так, как его определяли (очень по-разному, значительно расходясь во взглядах) его ученые исследователи. Большинство из них силилось перетолковать Писание в свете научного и исторического материализма XVIII и XIX веков. Это вело к забавному компромиссу: образованные люди, лишившиеся полного доверия к традиции и Писанию, но еще не готовые совсем их отбросить, перетолковывали их, приспособляя к представлениям собственного времени.

Библейская критика сосредоточилась главным образом на личности самого Христа. Писали, что в Иисусе надо видеть человека его времени, необразованного ремесленника из темного уголка древней империи, с отсталыми взглядами, с примитивными представлениями. Говоря о Дьяволе и бесах, он просто выражал суеверия своего времени. Считалось старомодным верить в его божест-

венное происхождение или воскресение из мертвых. Невежественного Иисуса окружали столь же невежественные последователи, искажившие его учение; Новый Завет полон ошибок. Такова была самонадеянность наследников эпохи Просвещения: достоверным в Писании считалось только то, что одобрялось современными историками³⁶.

Возможно, кое-каких крайностей можно было бы избежать, если бы отнестись внимательнее к наследию Джамбаттисты Вико (1668—1744). Этот итальянский философ, требуя пристального и рационального изучения того, как меняется человеческое поведение с ходом истории, поставил свой скептицизм в основание нового, усложненного идеализма. Из того, что мы, познавая, имеем дело не с недоступными для познания вещами в себе, но лишь с нашими восприятиями, следует, что наши знания о человеческих деяниях много достовернее, чем знания о внешней природе, потому что человеческие деяния каждый их нас совершает и сам, а стало быть, мы знаем их «изнутри». *Verum et factum convertuntur*: мы знаем, что мы сделали. Поэтому изучение человеческих понятий имеет прочное историческое основание. Пусть нам неизвестно, что такое Дьявол «сам по себе», — изучать человеческое представление о Дьяволе мы можем с полной достоверностью, потому что сами это представление создали. Единственный метод исследования представлений — исторический. Насколько наше представление соответствует Дьяволу-в-себе, мы не знаем, потому что не имеем знаний о вещах в себе. Дьявол, которого можно изучать, есть исторически создавшееся представление, и его можно познать с бесконечно большей достоверностью, чем нечто «само по себе»³⁷. С точки зрения Вико, старания библейской критики и либеральных течений реформировать христианство в соответствии с тем, «что мы знаем сейчас», бессмысленны. Мы не знаем, что такое христианство в очах Бога или каково оно «само по себе». Мы знаем только, как христианство само определяет себя на основании Писания и традиции.

Игнорируя это направление мысли, либеральное христианство отступило перед натиском науки и библейской критики. И хотя время от времени защитникам христианства удавалось сгруппироваться и снова завязать сражение, кончалось это новым отступлением и сдачей территории. К концу XVIII столетия прогрессивные либералы по сути дела отказались от христианства. Сатана был для них нелепым старым предрассудком, и Христос разделял этот предрассудок только потому, что сам погряз в невежестве и суевериях своего темного времени, — а может быть, это было напрасно приписано ему в ненадежных Евангелиях. Многие либералы заодно отбросили учение о первородном грехе (а, следовательно, и об искуплении), и это оставило их полностью беззащитными перед проблемой зла. Отказавшись от традиционных решений, большинство прогрессистов просто уклонялось от обсуждения этого вопроса.

Нашелся все же либеральный богослов, который не уклонился, — Фредерик Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768—1834), пастор реформатской церкви³⁸. Взбунтовавшись против своего пиетистского воспитания, Шлейермахер сначала принял религию Просвещения и отрекся от первородного греха, воплощения и искупления. Со временем, однако, он понял, что Просвещение в своем холодном рационализме потеряло главное в религии: переживание человеческим существом своей зависимости, обусловленности своего существования чем-то, неизмеримо превосходящим нас. Христианство же могло стоять на своих ногах и обличать общественные язвы только до тех пор, пока сохраняло свою гносеологическую независимость, не пытаясь следовать прихотям изменчивой интеллектуальной моды. Христианство должно преодолеть как мертвящий рационализм Просвещения, так и косность традиционной ортодоксии. Шлейермахер стремился уйти от крайностей своей юности и построить новую христианскую систему, основанную на внутреннем переживании зависимости от бесконечного.

Шлейермахер считал зло реальной сущностью, но толковал первородный грех на новый лад — примерно так же, как Джон Хик в конце XX века³⁹. Он полагал,

что человеку от самого сотворения присуща слабость и неуверенность — и отдельным людям, и всему человечеству в целом. Наши внутренние несовершенства искажают нашу истинную природу, которой свойственно искать единения с Богом. Первородный грех — только метафора для наших внутренних несовершенств. Так как Бог сотворил человека несовершенным, «вина» лежит на Нем; Он хочет, чтобы мы смогли, преодолевая трудности и препятствия, самостоятельно пройти долгий путь к зрелости и обрести совершенство в единении с Ним. Наш проводник в этом пути — Иисус Христос, совершенный образ человека и посредник, через которого в мир проникает божественная сила, придающая ему форму и цель. Зло, которое мы должны преодолеть, состоит в эгоизме, в предпочтении мирских маленьких благ истинному благу, то есть исполненному любви устремлению к Богу.

Шлейермахер сомневался в существовании Дьявола и склонен был отказаться от этой идеи. Однако на многие из его возражений уже ответила традиционная дьявология. 1) Как могли пасть такие совершенные создания, как ангелы? — Христианское богословие никогда не объявляло ангелов совершенными. 2) Если они пали из-за зависти, значит, они уже были завистливыми, то есть изначально падшими, — получается противоречие. — Богословие считало зависть и гордость мотивами, но не причинами падения, ибо акт свободной воли не имеет причины. 3) Природа Дьявола, в том числе его разум, должна была так умалиться в результате падения, что он не смог бы стать опасным врагом Бога или человека. — Теология утверждала, что исказилась воля Дьявола, но не его природа, и что он сохранил природный разум, хотя и затемненный. 4) Демоны не смогли бы объединиться против нас, поскольку носители зла должны ненавидеть друг друга. — Но часто можно наблюдать, что злые существа сотрудничают друг с другом. 5) Перенос ответственности за происхождение зла с человека на Сатану нисколько не помогает объяснить, как все-таки зло возникло. — На это богословие никогда не давало убедительного ответа.

Но самые решительные нападки на Дьявола основывались у Шлейермахера на Евангелии: Христос упоминает Дьявола мимоходом, в притчах, или символически, обозначая так злое начало в человеке. История искушения — нравоучительный рассказ, а не историческое свидетельство. Христос и апостолы никак не могли разделять такое отсталое учение, как вера в Дьявола, а если бы и разделяли, то нам они не указ, ведь они жили в такое непросвещенное время. Шлейермахер, как и многие другие, считал, что взгляды его собственной эпохи могут служить эталоном для оценки мировоззрения других эпох.

Шлейермахер предлагал и практические аргументы против веры в Дьявола. Образ Дьявола — это сплав разнообразных исторических элементов, говорил он. (Вольтер уже писал об этом — причем он лучше Шлейермахера знал, что то же самое можно сказать о любом другом понятии христианской теологии.) Идея Дьявола позволяет людям переложить ответственность за зло с себя на другое существо. (Но традиционная теология всегда настаивала на том, что Дьявол не может силой завладеть ничьим сознанием и что ответственность за грех лежит на самом согрешившем.) Вера в Дьявола ведет к отчаянию, ибо предполагает, что Сатана может воспрепятствовать Богу в его замыслах. (Но традиция всегда отстаивала Божий промысел, который все усилия зла претворяет в добро.)

Шлейермахер приходит к выводу, что Дьявола не существует, хотя нам разрешается пользоваться его именем как метафорой, обозначающей зло. Скрытый силлогизм, который можно разглядеть за его заключением, выглядит примерно так: представление о Дьяволе старомодно и бесполезно, но христианство каким-то образом все же истинно, и Библия каким-то образом боговдохновенна; следовательно, необходимы длинные и сложные рассуждения, чтобы хоть как-то объяснить, почему в Новом Завете учение о бытии и силе Дьявола является центром эсхатологии.

Самой заметной переменной в направлении мыслей к концу столетия был переход от идеологии Просвещения

к романтизму. Жан Жак Руссо (1712—1778) был предтечей этого нового течения⁴⁰. Он был весьма эмоциональной и непостоянной личностью, порвал с философией ради христианства, но его вера — эмоциональная, сентиментальная, эстетская, отрицающая троичность Бога, воплощение, искупление и воскрешение, но при том претендующая на носительство Христова духа — была одинаково далека и от протестантизма, и от католицизма. В своем отвращении к тому, что позже стали называть «организованной религией», он отвергал и церковь, и существеннейшую черту христианства — соборность, признавая только индивидуальное чувство.

Проблему зла Руссо рассматривал менее открыто, как Вольтер или Кант, и не так последовательно, как маркиз де Сад. Для него зло было не метафизично, а социально: он считал, что зло создано человеком: «Человек, не ищи создателя зла слишком далеко — это ты сам»⁴¹. Человек по природе добр, но мы сами испортили свою природу⁴². Руссо не возражал против культуры как таковой, он считал ее и необходимой, и желательной, но замечал, что все исторически возникшие культуры только поработили и испортили человека. Нас может спасти совесть, то есть божественный инстинкт добра в душе — сила, которая поможет освободиться от всех злых, удушающих влияний и вернуть нас к природному добру и к изначальному состоянию общества, где царили свобода и равенство. С помощью образования, воспитания и социальных реформ мы можем изжить свои ошибки, суеверия, пороки и тиранические институты общества и войти в царство света. Эти благонамеренные и прогрессивные идеи вдохновляли американскую и французскую революции, в целом враждебные традиционному христианству. Но характерное для Руссо сочетание революционности с расплывчатой религиозностью способствовало, кроме того, романтическому возрождению Бога и романтическому переосмыслению Сатаны как благородного революционера. В литературе это началось с концом века.

С уходом в прошлое ведьм и колдунов Дьявол почти исчез из литературы, а когда, в конце XVIII века,

вернулся, выглядел он совсем иначе. Богословие и метафизику победили эстетизм и символизм. Когда метафизическое существование Сатаны было отвергнуто, он стал символом, который легко было освободить от традиционных значений. Перестав быть личностью, он стал персонажем, литературным героем, выступающим в разных ролях⁴³. 1) В некоторых произведениях он продолжал играть свою традиционную роль⁴⁴. 2) Для некоторых авторов он был символом человеческого зла и испорченности. 3) Другие пользовались им в сатирических целях, для насмешек над христианством или для карикатуры на человеческую глупость. 4) Для многих он был светлым символом борьбы с тиранией. И сверх всего, Дьявол оставался превосходной метафорой чистого зла. В человеке обычно уживаются противоречивые качества, и мало на свете людей целиком злых или целиком добрых, поэтому именно Дьявола можно было изобразить так, как не изобразить человека, — носителем чистого, беспримесного зла⁴⁵. Новинкой стал появившийся в эти годы привлекательный, романтический Сатана. Мартинисты, то есть последователи Луи-Клода де Сен-Мартена (1743—1803), мистика и пантеиста, верили, что ангелов побудила к падению любовь к красоте, настолько сильная, что они возжелали захватить ее и удержать для себя⁴⁶.

Шедевром, принадлежащим одновременно Просвещению и романтизму, и вершиной литературы о Фаусте стало произведение под названием «Фауст, трагедия». Автором был Иоганн Вольфганг фон Гёте (1749—1832)⁴⁷. Место «Фауста» в литературе о Дьяволе неоднозначно. С одной стороны, гётевский Дьявол по имени Мефистофель принадлежит к самым знаменитым литературным образам всех времен⁴⁸. С другой стороны, Мефистофель — весьма сложная фигура, и только одна из ее составляющих — христианский Дьявол. Гёте смотрел на христианство с просвещенческой иронией, пользовался христианской символикой, но презирал церковь. За долгую жизнь его взгляды много раз менялись: в разное время он интересовался пиетизмом, мистицизмом, каббалой, алхимией, фольклором, неоплатонизмом, либерализмом и

многими другими модными течениями, и пестрота увлечений отразилась в его шедевре. Он начал писать «Фауста» еще в юности (около 1770 года) и продолжал над ним работать незадолго до смерти, в 1832 г. Этому произведению отдано шестьдесят лет творческой работы живого и активного ума, и поэтому его трудно описать кратко или свести к какой-то формуле⁴⁹.

В возрасте шестидесяти трех лет Гёте оглянулся назад и описал поэтическую космологию, придуманную им в молодости. Бог-Отец произвел Сына, Отец вместе с Сыном произвели Святого Духа, и Троица стала полной и совершенной — и потому, когда они произвели четвертого, Люцифера, он неизбежно оказался несовершенным. Люцифер создал ангелов. Поразившись своей творческой силой, он сосредоточился на себе, постепенно теряя связь с реальностью. Некоторые ангелы помнили, откуда они взялись, другие вслед за Люцифером впали в эгоизм. Самопогружение Люцифера произвело материальный мир. Этот мир тоже ушел бы в себя, сворачиваясь спиралью вплоть до уничтожения, если бы Бог в своей милосердии не послал бы в мир благую силу, которая открыла дорогу свету. Противостояние эгоизма и распаханности, мрака и света порождает весь мировой разлад и человеческие противоречия. Дьявольская сила стремится все свернуть, сжать, закрыть — а божественная сила поднимает и раскрывает. Вряд ли Гёте верил в это все буквально, скорее понимал поэтически и символически, но именно эта теология отразилась в поэме⁵⁰.

Смысл «Фауста» нельзя сформулировать в одном предложении, ни даже в одной главе. Гёте задумал изобразить сложность и противоречивость своей души, всей современной ему культуры и больше того — всей западной цивилизации. Таким образом, возможно большое число прочтений. Для целей своего исследования я буду рассматривать только место гётевского Мефистофеля в традиции Дьявола.

Мефистофель, как и сам Фауст, разнообразен, словно целый мир. Даже на самом поверхностном уровне трудно понять, кто он такой: иногда он кажется самим Сатаной или кем-то равносильным, в другие мгновения предстает

просто мелким бесом (П, 338—339; 1228—134). Собственно говоря, Мефистофель слишком сложен, изменчив и неоднозначен, чтобы видеть в нем христианского Дьявола. Гёте охотно воспользовался христианским мифом, дополнил его, но надо помнить, что он всю жизнь страстно отрицал существование христианского Дьявола и даже отверг кантовский принцип абсолютного зла. Он не скрывал, а подчеркивал неоднозначность своего персонажа, поскольку в задачи Мефистофеля входило отрицание логической стройности и порядка в природе, нравственности и где бы то ни было. Мефистофель действует и как оппонент Бога, и как инструмент божественной воли; как создатель материального мира и как Божий слуга; он воплощает борьбу материи с духом, зла с добром, хаоса с порядком; он же воплощает творческий порыв — и многое другое. Он по сути своей дух природы, воплощение явленного Хаоса, призыв к постижению многообразия бытия⁵¹.

Влияние «Фауста» на литературу невозможно преувеличить. Большинство литературных Дьяволов двух последних столетий позаимствовало вкрадчивую иронию и загадочность Мефистофеля. После Гёте Дьявол перестал быть теологической фигурой — он стал литературным персонажем. Бывали исключения, но авторам, желающим, чтобы их Дьяволов воспринимали всерьез в качестве персонификации зла, после «Фауста» приходилось нелегко.

Мефистофель — отчасти христианский Дьявол, отчасти иронический судья человеческого общества, отчасти проповедник гуманизма и прогресса; чаще всего он, как сказано у Э. Мэйсона, «неустанное напоминание об изнанке человеческой жизни»⁵². Ему полностью присущи все качества презираемых Гёте кабинетных ученых — ирония, критицизм, холодное самоустранение, — качества, от которых Фауст очистился через страдание. Хитрость и поверхностное обаяние Мефистофеля позволяют ему манипулировать людьми, но на более глубоком уровне он глуп, ибо не понимает, что высшая реальность мира — сила любви. Он глуп, ибо заключает пари против всезнающего божества; он начинает с клоунады

в небесах и заканчивает вождением к ангелам. Он и мудр, и глуп, и это лучше всего видно, когда он признает, что уже несколько тысячелетий сопротивляется непобедимой силе Бога⁵³.

Не видя и не понимая реальности, Мефистофель отрицает ее и стремится разрушить. Он отрицает ценность бытия и объявляет, что цель творения — самоуничтожение. Он ненавидит красоту, свободу, жизнь, он причиняет смерть отдельным людям и защищает разрушительную социальную политику, которая уничтожает многих⁵⁴. Этот нигилизм есть сущность зла, и он косвенно исходит от Бога (П, 342—349). Как традиционный Дьявол, Мефистофель лгун и мошенник, мастер иллюзий, который то и дело меняет собственное обличье, изображая то собаку, то школяра, то рыцаря, то шута, то волшебника, то генерала. При помощи софистики, лести и сплетни он сеет сомнение и недоверие; он употребляет свое искусство магии для того, чтобы устраивать иллюзии, галлюцинации и сны; как государственный советник, он создает ложное богатство, а как генерал — уничтожает армии, посылая в битву иллюзорные войска⁵⁵. Дух хаоса и беспорядка в мире природы, он производит беспорядок и в обществе, разрушая правосудие⁵⁶. Он наслаждается при виде жестокости и страданий⁵⁷. Он искушает и угрожает в попытках сорвать, и более всего он доволен при виде отчаяния невинных⁵⁸. Неспособный понять, что такое любовь, он вносит в сексуальные отношения грубость и жестокость⁵⁹. Он противится социальным реформам и подавляет революцию против тирании⁶⁰. Он сожалеет о своем прошлом до падения, но отказывается раскаяться, впадая в грех отчаяния⁶¹. Все же он говорит за Гёте, отпуская иронические комментарии в адрес философов, профессоров, фанатиков, генералов, священников, бюрократов, политиков и правителей-эксплуататоров⁶².

После «Посвящения» и «Театрального пролога» идет «Пролог на небесах». Господь окружен небесными приближенными во главе с Рафаилом, Гавриилом, Михаилом. Тут же находится Мефистофель, что сразу заставляет вспомнить Книгу Иова. Ангелы восхваляют



Бюст работы Морелли изображает Дьявола в образе Мефистофеля, в шапочкой ученого, с раздвоенной бородкой и сардоническим выражением лица. Гипс и рубин (глаза Мефистофеля), Флоренция, XIX в.
С разрешения Сильвии Мерсье, фотографа
«La Licornière», Париж

Бога за красоту вселенной. Но Мефистофель заводит разговор о положении человечества. Несмотря на провозглашенную гармонию вселенной (а, может быть, благодаря ей), люди жалки, грубы, несчастны и ненадежны. Бог упрекает его за мрачность взгляда, но Мефисто стоит на своем: «Бедняга человек! Он жалок так в страданье, / Что мучить бедняка и я не в состоянье» (П, 297—298, здесь и далее перевод Н. Холодковского). Присутствие Дьявола у Божьего престола и его участие в беседе говорит о том, что зло входит в божественный замысел и является неотъемлемой частью природы человека, мира и самого Бога. Дьявол ироничен, в небесном собрании он играет роль умного шута, указывающего хозяину на его просчеты. Разногласия с Богом по поводу человека намекают на бунт Просвещения против тирании, прометеевское сочувствие к людям и предвещающее будущий романтизм отвержение абстрактной справедливости во имя чувства и милосердия. Но Дьявол одновременно и служит Богу. Бог не только терпит, но утверждает злой замысел Мефистофеля. Он даже сознается в некоторой привязанности к Дьяволу: «К таким, как ты, вражды не ведал я»:

Хитрец, среди всех духов отрицанья,
Ты меньше всех был в тягость для меня.
Слаб человек; покорствуя уделу,
Он рад искать покоя, — потому
Дам беспокойного я путника ему:
Как бес, дразня его, пусть возбуждает к делу!
(«Пролог в небесах», 337—343)

Как некогда Господь обратил внимание Сатаны на праведника Иова, так он и теперь обращает внимание Мефистофеля на Фауста, гениального ученого и одновременно типичного представителя человечества. Фауст, говорит Господь, — неутомимый искатель истины, неотступно преследующий свою цель, и живое доказательство того, что сотворение человечества было благим делом. Здесь Гёте отступает от ранней фаустианской традиции, делая чародея символом человечества в целом. Фауст выступает здесь как Иов, Адам, Христос, Че-

ловек. Там, где традиция говорила о договоре Фауста с чертом, Гёте изображает двойной спор — Мефистофеля с Богом и Мефистофеля же с человеком. Мефистофель предлагает Богу пари: если Фауст столь тверд, как Вы говорите, разрешите мне его искушать. Что Вы поставите на то, что он будет мне сопротивляться? (строки 312—314). Неясно, принимает ли Бог пари, но Он обещает не вмешиваться (строка 323). Сам Мефистоверит, что пари заключено, и не обращает внимания на оговорку Бога, что власть над Фаустом даруется ему только до смерти ученого (строка 315). Господь знает, что Мефистофель неизбежно проиграет пари, но Мефистофель азартно берется за дело, не задумываясь о неизбежном поражении.

«Первая часть» трагедии начинается со сцены в кабинете Фауста. Великий ученый погружен в отчаяние: несмотря на неустанные усилия, он так и не смог овладеть тайнами природы (строки 382—383)⁶³. Он пытается проникнуть в мир духов и обрести оккультное знание, не понимая, что ему недостает не знаний, а любви и сочувствия к людям. Он слышит ангельский хор, но не находит в себе сил уверовать и устремиться к любви (строка 765). В магической книге он находит символ (Zeichen) Земного Духа, Erdgeist, выражающего неудовлетворенность и стремление к борьбе, которыми охвачена его собственная душа. Не добрый и не злой, Erdgeist — стихийный природный дух, безразличный к человеческим ценностям⁶⁴. Фауст произносит заклинание, дух является и спрашивает, кто его звал (строка 482). Не совсем ясно, произошло ли это на самом деле; здесь Гёте еще дальше уходит от легенды, поскольку его Фауст не столько сам несет ответственность, сколько является жертвой сговора Бога и Сатаны.

В следующей сцене Фауст покидает кабинет — мы видим его на улицах, где толпятся завсегдатаи кабаков, студенты, девицы и солдаты; здесь ученый и его помощник Вагнер пьют и спорят. Фауст защищает красоту природы, а Вагнер — блага учености; оба далеки от реальной жизни, бурлящей вокруг них. Фауст жалуется на внутреннюю раздвоенность: его тянет и к мирским

удовольствиям, и к бесконечной мудрости (стр. 1112—1117). Оба стремления имеют один и тот же недостаток: им не хватает любви. Во время разговора Фауст замечает шныряющую рядом черную собаку. Вагнер принимает ее за обыкновенного пуделя, но Фауст замечает, что за ней остается огненный след (строки 1154—1155). Это Мефистофель появился, принявший одно из любимых обликов Дьявола. Он приходит незванным — сознательно Фауст его не призывал, но привлек невольно — отчаяние открывает его душу Нечистому.

Позже пудель снова появляется в кабинете, меняет обличья и наконец принимает образ странствующего студента⁶⁵. Фауст требует, чтобы «студент» признался, кто он такой, и наконец понимает правду: перед ним лжец и разрушитель. Мефистофель определяет себя как «Частица силы я, / Желавшей вечно зла, творившей лишь благое» (строки 1336—1337). Он — дух отрицания и стремится разрушить все, что было создано⁶⁶. Он открыто провозглашает, что разрушение и зло — его стихия (строки 1342—1345). Как намекалось в «Прологе», зло есть необходимый элемент мира, часть того вещества, из которого Бог создал вселенную. Мефисто объявляет, что он принадлежит тому темному хаосу, который дал рождение свету («А я — лишь части часть, которая была / Вначале всё, той тьмы, что свет произвела», и Фауст по-своему его понимает: «Так вот твое высокое значение!»⁶⁷

Продолжая расходиться с традицией, Гёте заставляет самого Фауста, в надежде на овладение тайными силами, предложить договор Мефистофелю (строки 1413—1415). Дьявол же намеревается пробудить в ученом страсть к бездумным наслаждениям и тем самым выиграть пари с Богом. Он посылает к Фаусту духов, которые должны навевать ему чувственные сны и видения. Проснувшись, Фауст не уверен, действительно ли он видел Дьявола (строки 1529—1530)⁶⁸. Он проклинает все, чем наполнена человеческая жизнь (строки 1587—1606), тем самым еще больше открывая себя дьявольскому влиянию. Мефистофель является в виде молодого аристократа и, забыв об условии, которым Бог ограничил его власть,

предлагает послужить Фаусту в этом мире при условии, что Фауст будет служить ему в следующем (строки 1648—1659). Здесь заключается второе пари, отзвук того, что было заключено в небесах: Мефистофель утверждает, что заставит Фауста забыть о своих стремлениях, погрузиться в наслаждения и пожелать остановить мгновение; Фауст же клянется, что никогда не успокоится на достигнутом⁶⁹. Мефисто убеждает его (а позже его ученика) забросить сухие научные абстракции ради «зеленеющего дерева жизни» (строки 2038—2039). Он коварно умалчивает о третьей возможности: кроме педантизма или чувственности, можно выбрать любовь и душевную щедрость.

Именно в неспособности любить заключается трагизм «Фауста». «Трагедия» Гёте сознательно противопоставлена «Комедии» Данте. Поэма Данте — *commedia*, в ней речь о человеческой судьбе, которая, вне контекста мироздания, мучительно ущербна. Фауст и Мефистофель подписывают договор, условия которого намеренно не уточняются (строки 1734—1740). Договор не так важен, важно пари, а еще важнее человеческая трагедия. Мефисто замечает, что Фауст был бы приговорен, даже если бы и не подписал договора, потому что Бог и Дьявол уже решили его судьбу между собой (строки 1866—1867). Далее Мефистофель будет пытаться развратить разум Фауста, его чувства и волю, а конечная его цель — погубить Фауста⁷⁰.

Следует сцена в винном погребке Ауэрбаха в Лейпциге. Начинается приобщение Фауста к чувственному миру. Полагая, что Фауст уже в его власти, Мефистофель делается все более грубым и циничным. В Кухне Ведьмы эта грубость уже бросается в глаза, хотя черт еще сохраняет тон иронического комментатора, подтрунивая над собственным историческим упадком, — следуя моде, он цивилизовался, лишившись рогов, хвоста и когтей. Раздвоенное копыто он оставил, потому что его легко спрятать в башмаке. (Хромой Дьявол станет важным символом в современной литературе, благодаря Достоевскому, Томасу Манну и Фланнери О'Коннор.) В современном просвещенном мире, вставляет Гёте



Бронзовая скульптура с элементами из слоновой кости.
Мефистофель в профессорской шапочке, с раздвоенной
бородкой и мрачной ухмылкой. Публикуется с
разрешения Сильвии Мерсье, фотография
для «La Licornière», Париж

устаи черта, символы зла неуместны — гораздо приятнее для глаза господин пристойной наружности всего лишь с легким намеком на скрываемое уродство (стр. 2499—2500). По той же причине Мефистофель не называется больше Сатаной: ведь Сатана ныне считается предрассудком, хотя люди лучше не стали («Теперь прогресс с собой и черта двинул. / Про призрак северный забыл везде народ, / И, видишь, я рога и хвост и когти кинул» (строки 2504—2509; для сравнения приводим перевод тех же строк, выполненный Б. Пастернаком: «Все в мире изменил прогресс. / Как быть? Меняется и бес. / Арктический фантом не в моде, / Когтей ты не найдешь в заводе, / Рога исчезли, хвост исчез». — Прим. ред.).

Мефистофель увлекает Фауста к чувственности, играя на его вожделении к юной девушке Маргарите (Гретхен). Сама Маргарита ему безразлична — он сразу видит, что может сломать ее жизнь, но не завладеть ее душой (стр. 2626). Его цель — погубить Фауста, вовлечь его в похоть и блуд и в то же время сделать его ответственным за гибель Гретхен, нанеся, таким образом, двойной удар его душе. Гретхен рождает незаконного ребенка, сходит с ума, топит ребенка и погибает на эшафоте. Мефистофель наслаждается ее гибелью: он доказал, что все люди злы и испорчены, и унизил любовь, сведя ее к эгоистической чувственности (стр. 3543). Его успех — мнимый, так как вожделение Фауста перешло в истинную любовь к Гретхен. Мефистофель невольно способствовал презираемому им добру: вожделение, пробужденное им в Фаусте, разрушило холодный педантизм ученого и открыло его сердце нежности и состраданию. Позже, во время Вальпургиевой ночи, когда Мефисто и Фауст видят бродящую неприкаянную душу Гретхен, Фауст впервые ощущает непредусмотренную Мефистом боль раскаяния — раскаяния, которое и спасет его в конце⁷¹.

Во второй, более абстрактной части трагедии Мефистофель появляется реже. Теперь он стал зловецим колдуном, императорским шутом, дающим гибельные советы. Но он действует и в других обличьях —

подрывает устои общества, внушает народу ложные, рассудочные и невозможные решения социальных проблем. Только в финальной сцене действие снова сосредоточено на борьбе за душу Фауста. Перед умирающим ученым встают картины человеческого прогресса и счастья, а Мефистофель в это время издевательски заявляет, что жизнь Фауста, как жизнь и всего человечества, прошла бессмысленно и напрасно (строки 11.600—11.203). Мефистофель требует душу Фауста — но ученый выиграл спор, потому что никогда не знал душевной успокоенности. Дьявол настаивает, напоминая о договоре, — но договор потерял силу, потому что Фауст научился любить. Богоматерь встречает Гретхен на небесах, а хор ангелов возносит ввысь душу Фауста, славя его вечное стремление (строки 11.936—11.937). Сознание Мефистофеля настолько искажено злом, что при виде юных ангелов он чувствует только похоть. Он проиграл пари, потерял Фауста и смысл существования.

Я подчеркнул те стороны образа Мефистофеля, которые более всего соответствуют христианской легенде. Но в «Фаусте» Гёте присутствует много смыслов. Христианская символика последней сцены — не религия, а эстетика, Фауст спасен не от греха в христианском смысле, а от крайностей чувственности и сухой рассудочности. Его вознесение на небо — не причисление к лику блаженных отдельной человеческой души, но скорее программа для всего рода человеческого: и мы, как Фауст, призваны оставить безумие индивидуализма и стремиться к обществу взаимной любви и заботы.

Мефистофель — самый знаменитый литературный Дьявол со времен Мильтона, но это другой Дьявол, не христианский, Дьявол без рогов и хвоста, с копытом, прячущимся в башмаке. В романтический период новый Дьявол примет еще более странный вид.

Глава V

ДЬЯВОЛ РОМАНТИЧЕСКИЙ

Революции 1789—1848 гг. расшатали древний союз государства с христианством, заключенный императором Константином Великим полторы тысячи лет назад. Старые политические и юридические структуры были сметены наполеоновским преобразованием Европы, монархия и аристократия, бывшие опорой церкви, потеряли прежнее значение. Политическое и культурное руководство обществом перешло к воротилам промышленности и торговли. Ценности новой верхушки, связанные с конкурентной борьбой и извлечением прибыли, имели мало общего с христианством.

Несмотря на то что новые хозяева общества все еще находили полезным из политических соображений поддерживать христианство, хотя бы только для вида, их религиозные убеждения были неглубокими или чисто номинальными, а влиятельные мыслители отвергали религию все более открыто. Победное шествие индустриализации, продолжающееся все XIX столетие и охватившее большую часть Западной Европы, вызвало миграцию населения из сельской местности с ее традиционной религиозностью в уродливые города, к тяжкому труду и отчуждению урбанизированной жизни. В промышленном пролетариате, оторванном от традиционных ценностей, развивались чувства безнадежности и бессмысленности существования, преодолеть которые брались новые идеологии — например, марксизм.

В таком обществе вера в трансцендентное увядала, и христианское учение, как казалось, уходило в прошлое.

Разные люди относились к этим переменам по-разному. Символом общественных преобразований надолго осталась революция 1789 года, и отношение к ней зеркально отражалось в отношении к Князю тьмы. Монархисты и традиционные католики склонны были считать революцию делом Дьявола, а реставрацию монархии — торжеством Христа над Сатаной. Политические реакционеры входили с католиками в один контрреволюционный лагерь, а республиканцы и революционеры в своих нападках на христианство сплотились под знаменем его противников — величайшим из которых был Сатана. Власть Христа была монархической, но монархия — это зло, и величайшее из царств есть величайшее зло. Для революционеров Сатана был символом бунта против несправедливости и тирании *ancien régime* и его институтов: церкви, правительства и семьи. И не только радикальные революционеры, но и буржуа, для которых индивидуализм и агрессивная конкуренция стали новыми добродетелями, пришли к переоценке символов. Для старой, связанной с феодализмом традиции Дьявол был взбунтовавшимся против своего сеньора вассалом, предателем — и соответственно в новую эпоху он мог стать святым мучеником индивидуализма и борьбы с лицемерием.

Переоценка Сатаны носила скорее символический, чем буквальный характер. Деперсонализация Сатаны, его превращение в символ, уже оторвавшийся от Библии и традиции, наполнили его образ новым смыслом и содержанием. Дьявол XIX века не только зол, но и добр, не только груб и жесток, но и цивилизован, проповедует не только бунт, но и любовь. В период между концом XVIII столетия и примерно 1860 г. Дьявол принадлежит не столько теологии, сколько литературе, и в этом плане я его и буду рассматривать¹.

Ведущих философов этого времени Дьявол и проблемы абсолютного зла занимали меньше всего. Преобладали материализм, прагматизм и религиозный скеп-

тицизм. Огюст Конт (1798—1857), основоположник позитивизма, выдвинул теорию, по которой человечество в своей интеллектуальной эволюции проходит три стадии: теологическую (где познание опирается на откровение), метафизическую (с опорой на умозрение и логику) и позитивную (где господствует эмпирическая наука). Позитивная стадия, в которую человечество вступает ныне, отвергает веру в то, что не поддается эмпирическому, научному доказательству. При этом в основе позитивизма лежал все тот же акт веры, потому что существование прогресса, материальность как основа бытия и возможность ее постижения разумом — непроверяемы и недоказуемы. Тем не менее эта точка зрения пользовалась громадным успехом.

Людвиг Андреас Фейербах (1804—1872) приветствовал позитивизм и нападал на христианство. Не существует ничего, кроме материи, утверждал он; все прочее — беспочвенные спекуляции. Бог — всего лишь проекция в потустороннее чисто человеческих представлений. То же самое, естественно, относится и к Дьяволу. Научная этика Джереми Бентама (1748—1832) и Джона Стюарта Милля (1806—1872) не требовала понятия трансцендентного зла. Теологи тоже избегали этого вопроса, и самый оригинальный теолог века Серен Киркегор (1813—1855), немало знающий об отчуждении, тревоге и отчаянии, считал, что идея Дьявола настолько затаскана, что только мешает уяснению проблемы зла.

Католическое возрождение после 1815 г. так и не смогло убедить общество в существовании Дьявола. И все же церковь не отреклась от традиции. Папа Григорий XVI (1831—1864), не желая связывать судьбу церкви с умирающим монархическим принципом, пытался освободить католическое богословие от схоластики, но быстро умерил свой либерализм; Пий IX (1864—1878) тоже недолго заигрывал с либерализмом, но, возмущившись революциями 1848 г., вернулся к строго традиционным взглядам. Жозеф де Местр (1753—1821) давно уже объявил делом Сатаны все революции, беспорядки, разногласия мнений и неуважение к законным властям,

особенно к папам и королям. Пий IX осудил либерализм в энциклике «*Sybillus Errorum*» (1864) и отстаивал возвращение к схоластике наперекор тем, кто, подобно Джону Генри Ньюмену (1801—1890), предпочитал историзм и движение в ногу со временем. Возрождение схоластики было утверждено энцикликой «*Aeterni partis*» Льва XIII (1879), объявившей томизм вечной истиной католицизма. Тем самым было подтверждено объективное существование Дьявола². До 1960-х годов, когда католицизм пошел на большие уступки, начав отказываться от своих гносеологических оснований, Писания и церковного Предания, существование Дьявола как реальной личности официально отстаивалось церковью.

В протестантизме, с самого начала равнодушном к церковному единству и апостолической преемственности, авторитет традиции давно был подорван, а библейская критика, все углубляясь, подорвала наконец и авторитет Писания. С ослаблением этих двух столпов христианской гносеологии богословы — а вслед за ними проповедники и, наконец, миряне — стали подвергать сомнению чуть ли не каждый объект христианской веры: рай, душу, бессмертие, искупление и, конечно же, ад и Дьявола. В 1898 году английский государственный деятель Уильям Эварт Гладстон, истово верующий пуританин, говорил, что ад стал каким-то туманным понятием, задвинутым в самый дальний угол христианского сознания³. Освободившись от гносеологического якоря, либеральное протестантство отдалось на волю волн и, направляемое модными веяниями светской мысли, склонялось к тому, чтобы отвергнуть Дьявола (а там и Бога) как нечто старомодное и несовременное. Теология XIX века возродила универсализм — веру в конечное спасение всех грешников, в том числе и Сатаны. В универсализме можно выделить два течения: «мягкие» универсалисты позаимствовали у либеральной светской мысли прекрасный прогрессистский оптимизм, а «жесткие», хоть и утверждали реальность зла, но, положившись на Божье милосердие, тоже верили в то, что Господь все устроит к лучшему⁴. Обе разновидности универсализма рисковали



Гравюра из катехизиса XIX в., на которой смерть грешника (внизу) противопоставляется смерти праведника (вверху). Ангел-хранитель грешника удаляется, и демоны утаскивают его в ад. Публикуется с разрешения Photo Jean-Loup Charmet, Париж

скатиться к релятивизму, недооценивающему важность свободного нравственного выбора и отрицающему абсолютное зло.

В противовес либеральному протестантизму возникло и укрепилось противоположное течение, представители которого хранили веру в Писание и, опираясь на авторитет Библии, утверждали истинность Воплощения, Воскресения и остальных базисных доктрин христианства. Эти протестантские консерваторы, вместе с католиками и членами восточной Православной церкви, сохранили и веру в Дьявола. Им приходилось, однако, как в свое время Лютеру, закрывать глаза на то, что главным источником сведений о Дьяволе была все-таки не Библия, а традиция, церковное предание. Представление о Сатане, безусловно, присутствует в Новом Завете, но в зачаточном виде, а в полном своем объеме дьявология есть плод многовекового развития. Это не создает затруднений для тех, кто понимает исторический характер христианского учения и неизбежность его развития во времени; те же, для кого полнота истины содержится только в раннем христианстве, должны считать не вполне обоснованными не только утверждения дьявологии, но и многие другие, и притом важнейшие, положения веры — в частности, отождествление Христа со вторым Лицом Троицы. Ни «либералы», ни «консерваторы» не желали считаться с тем, что христианство получило свою завершенную форму только в долгом процессе исторического развития. Лишенное надежного гносеологического основания, христианство в целом продолжало отступать перед натиском интеллектуально более последовательных сил позитивизма и материализма.

Однако позитивизм вошел в полную силу несколько позже, а начало XIX столетия определил романтизм. Границы этого течения, возникшего во второй половине XVIII века, определить не очень легко — это было не столько интеллектуальное течение, сколько литературно-художественное отторжение неоклассицизма, доминировавшего в искусстве с XVII века. Различные

формы романтизма окрашивали западную мысль еще в 1860-х годах и удержались вплоть до 1914 года.

Для романтизма характерен повышенный интерес к эстетическим и эмоциональным моментам и отвержение рационализма. Художественная энергия была для него важнее истины; он доверялся не столько разуму, сколько чувству. Отсюда его психологизм, подготовивший последующее возникновение и развитие глубинной психологии. Романтизм превозносил любовь, сострадание, милосердие, противопоставляя их рассудочным выкладкам науки, — и это недоверие к разуму вело к беспочвенному фантазированию, индивидуализму, эгоизму, элитарному презрению ко всему, что казалось недостаточно утонченным, благородным и чувствительным. Сосредоточенность на внутренних душевных переживаниях противопоставляла романтизм как традиционному христианству, так и развивающейся семимильными шагами науке. Стремление к эмоциональным и психологическим глубинам поощряло вкус ко всему чудесному, сверхъестественному, таинственному и причудливому — отчего после 1815 года в моду вошли средневековые легенды и восточные сказки типа «Тысячи и одной ночи».

Концепция «возвышенного», возникшая в конце XVIII века, близка к сути романтизма. По определению самого красноречивого его проповедника Эдмунда Берка (1729—1797), возвышенное — это не просто прекрасное⁵. Возвышенное — это нечто грандиозное и непонятное, это широта, размах, самоотречение и величие, вызывающее у созерцателя благоговейный трепет. Из любви к возвышенному люди ищут чести и славы, ради него преодолевают все препятствия. Возвышенное — ужас, страдания, опасность и героизм — связано с глубочайшими, сильнейшими человеческими чувствами и стимулирует высшие проявления человеческого духа. Известнейшими символами возвышенного были Бог и Дьявол, хотя Берка и романтиков природа вдохновляла больше, чем Бог.

Поглощенные борьбой добра и зла в человеческой душе, романтики пользовались христианскими символами

для эстетических и мифопоэтических целей, но были как правило равнодушны к их теологическому значению. Тем самым эти символы освобождались от своего главного содержания. Пренебрежение логикой ради чувства вело ко многим противоречиям. В отношении романтиков к миру присутствовала неустранимая двойственность. С одной стороны, они оптимистически верили в победу прогресса над тиранией и в будущее царство свободы; с другой стороны, они видели, что человечество погрязло в пороках и эгоизме. Отсюда стремление наиболее вдумчивых романтиков к объединению противоположностей, к мечте о конечном воссоединении Бога и Сатаны, о синтезе противоборствующих элементов в человеческой душе. Романтизм подготовил и предвосхитил идеи Карла Густава Юнга, высказанные в начале XX столетия.

Буржуазность послереволюционной эпохи внушала романтикам отвращение. Их эстетический вкус проявлялся в поведении, одежде, высказываниях и манере себя вести, специально призванных *épater les bourgeois* и навлекать проклятие филистеров. Ближе к концу столетия, когда романтизм преобразится в декаданс, Оскар Уайльд бросит вызов условностям своим дендизмом, зеленой гвоздикой, вельветовыми костюмами, курением опиума, эпиграммами и скандальной личной жизнью.

На неприязнь романтиков церковь отвечала взаимностью, и нападки клерикальных кругов только укрепляли этих бунтарей во мнении, что христианство дурно, а его противники хороши. Из этого следовало, что Сатана, величайший враг традиционного христианства, тоже хорош. Это было философски несостоятельное заявление, противоречащее самому содержанию образа Дьявола, да романтики и не покушались на построение новой теологии, скорее здесь надо видеть смелость воображения и политическую программу. Дьявол взбунтовался против несправедливой, тиранической власти и, следовательно, был героем — конечно, героем новым, «возвышенным», а не героем классического эпоса, совершающим подвиги

ради своей семьи или своего народа. Романтический герой — индивидуалист, восставший против всего мира, он гордо утверждает себя самого и свою мощь, он поднимает освободительный бунт против общества, которое загораживает дорогу прогрессу, он ищет свободу, красоту и любовь. Именно это видели романтики в мильтоновском Сатане. Поэтому они, восхищаясь Сатаной, не были сатанистами; они не поклонялись злу, они всего лишь сделали Дьявола символом того, что считали добром.

Можно выделить четыре разновидности демонического в искусстве. Первая — это простое недоразумение: публика неверно понимает намерения художника. Например, бывает, что широкое использование композитором диссонансов истолковывается как демонизм. Во-вторых, художник может намеренно изобразить демоническое, как Мусоргский в «Ночи на Лысой Горе» или Шостакович в квартете «Война и мир», — но с намерением осудить зло. В-третьих, возможно действительное прославление зла в искусстве, как на концертах некоторых музыкальных рок-групп конца XX столетия. Четвертая же разновидность — это как раз то, что характерно для романтиков: подмена символов, перенос на демонические символы противоположного смысла. В сущности, представления романтиков о добре не так уж радикально отличались от христианских, а поскольку изменения символических значений производились ими непоследовательно, романтическая символика была противоречивой. В целом они склонялись к тому, чтобы христианского Бога сделать символом зла, человечество превратить в божество (в том смысле, что человечество становилось высшей целью), а христианского Сатану сделать героем.

Поскольку радикальное переосмысление символов создавало все-таки некоторые трудности, многие романтики для презентации героя-бунтаря предпочли Сатане другие мифологические образы. В политическом символизме XVIII века Брут из предателей был произведен в герои-революционеры; романтиками восхвалялись Про-

метей и Каин (хотя до реабилитации Иуды дело все же не дошло). В романтическом переосмыслении Сатана сближался с Прометеем. Даже в традиции Прометей и Сатана имели немало общего: оба взбунтовались против божественной власти, потерпели поражение, были скованы. Но была тут и громадная разница: Прометей бросал вызов богам не из эгоизма или зависти, но из желания облегчить человеческую участь. Смешение этих двух героев помогло перенести положительные черты Прометея на Сатану, который тоже стал казаться благородным освободителем человечества.

Но и романтический Сатана не всегда был положительным героем; он мог также символизировать самоизоляцию, тоску одиночества, черствость, безлюбивность, бесчувственность, уродство и злой сарказм. Увлечение Средневековьем позволило некоторым романтикам по старинке видеть в Сатане врага, мешающего развитию человеческого духа, средоточие внутренних разрушительных сил нашего внутреннего мира. Словом, разных Дьяволов было столько же, сколько и романтиков. Во всяком случае, романтики редко всерьез считали Сатану источником мирового зла, а если и считали, то без опоры на Библию, откровение, традицию, логику или науку. Для христиан, идеалистов, материалистов, ученых романтическое мировоззрение было одинаково несостоятельным в своей непоследовательности.

Романтические представления о Дьяволе мало влияли на общепринятое восприятие этого образа. В наши дни принят либо традиционный взгляд на него, либо просвещенческий, а романтический встречается редко. Тем не менее романтизм не прошел бесследно: он по-новому показал трагическое столкновение добра и зла в глубинах человеческой души и категорически восстал против поверхностно-благодушного отношения к проблеме зла, присутствующего в христианской мысли, а это подготовило почву для возрождения серьезного богословского отношения к этой проблеме в XX веке.

Романтический взгляд на зло нашел отражение в так называемом готическом, или «черном», романе (roman

poir). Этот жанр приобрел популярность, сначала в Британии, а затем на континенте в конце XVII — начале XIX века. В 1834 г., когда для gothic poir уже миновала пора расцвета, Теофиль Готье писал в газете «Фигаро», что практически в любом романе, рассказе или театральной пьесе читатель и зритель встретит мистику, ангелов, чертей и тайны каббалы⁶. Подобно фильму ужасов XX века, готический роман использовал — или профанировал — «возвышенное», чтобы заставить читателя содрогнуться. Излюбленной темой этих романов был ужас распада, таящийся под легким флером обыденного и привычного. Романы изобиловали описаниями «диких» и причудливых местностей — скалами, пещерами и полуразрушенными замками, — как и гротескными изображениями уродств человеческой природы, всякого рода ужасами, преступлениями и сексуальными неистовствами. Действие происходило в мрачные времена Средневековья или в экзотических странах. Излюбленными элементами сюжета были страшные и зловещие проявления сверхъестественного, ведьмы, черти и привидения. Частенько появлялся и сам Дьявол — не как символ зла, а просто ради литературного эффекта, как чудище среди других чудищ.

Одним из самых «страшных» готических романов был «Монах» Мэттью Льюиса (1796), имевший громадное влияние на английскую, французскую и немецкую литературу⁷. Написанный, когда автору едва исполнилось девятнадцать лет, этот роман напичкан привидениями, отравлениями, кровосмешениями, насилием — словом, всем, что только могла породить фантазия сексуально озабоченного подростка того времени. Монах Амброзио кажется аскетом, но на самом деле одержим страстями. Одолеваемый гордыней, этот слуга католической церкви — организации, как известно, насквозь прогнившей и развратной, — легко совращается Сатаной. Подстрекаемый Дьяволом, он все глубже погружается во все более извращенные пороки и в конце концов насилует девственную Антонию в темном склепе, на куче хрупких костей давно почивших монахов. Антония в отчаянии:

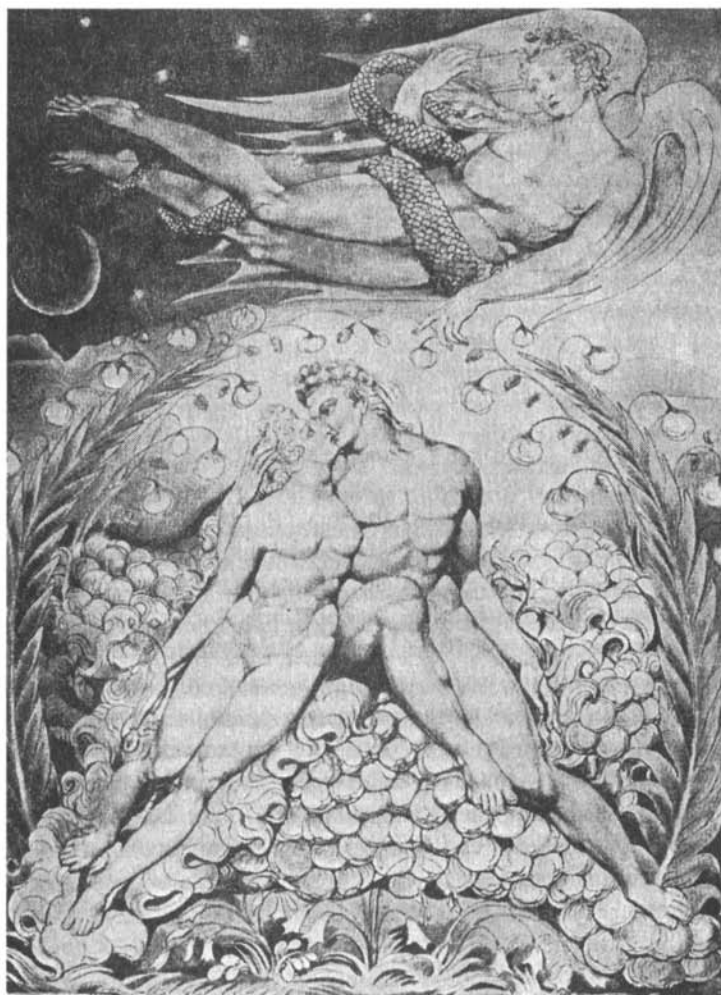
«влачить жизнь в страданиях, в отвратительной тесной келье, погибнув для всех, кроме ее мучителя, среди костей и праха, в отравленном воздухе разложения, не видеть света, не выпить ни глотка свежего ветра, — о, как выдержать эту ужасную мысль!» Она могла бы не беспокоиться, ибо Амброзио убивает ее. Английским читателям могло прийти по душе подобное разоблачение ужасов католицизма, и прозе Льюиса нельзя отказать в особом мрачном обаянии. Но все же Амброзио — злодей довольно ограниченный, плод полудетского воображения, его испорченности далеко до глубин тотального зла, достигнутых Садом или впоследствии Лотреамоном. Очень скоро готический роман попадет на зуб многочисленным пародистам, и в результате Дьявол, вместе с призраками и вампирами, своими спутниками, станет комической фигурой.

Вероятно, самым оригинальным художником и писателем этого периода был Уильям Блейк (1757–1827). Его мифология и символика тоже, в общем, носят романтический характер, но при этом настолько оригинальны, что не вменяются ни в какие категории. Отвергая ортодоксальное христианство и церковь, Блейк тем не менее утверждал, что «человек должен и будет иметь какую-нибудь религию; если у него нет религии Иисуса, он примет религию Сатаны»⁸. Блейк создал собственную религию; неизвестно, насколько он верил в духовную реальность, существующую вне человеческого сознания, но в его воображении нашлись источники и символы своеобразной веры.

Эти символы трудно свести в последовательную систему, и, в частности, не совсем понятно, чем был для него Дьявол. Для Блейка, как и для романтиков, Дьявол и Бог были морально амбивалентны. Упоминая Дьявола, он далеко не всегда понимал этот символ в его общепринятом негативном смысле; а говоря о Боге, часто вкладывал в это слово необщепринятое негативное значение, чтобы обозначить нечто близкое к тому, что подразумевают христиане под словом «Дьявол». Слово «добро» для Блейка было синонимом поэтического воображения, художественного вдохновения, творческой

силы; он мог связывать это как с Богом, так и с Дьяволом, но момент поэтического вдохновения для него был свободен от всякого зла. Божество было разлито повсюду — это была живая, пульсирующая реальность, всегда готовая перелиться в музыку, живопись, скульптуру или литературу. Тонкость чувств, эмоциональность, любовь, преданность — все это выражения божественного духа, в то время как «любое препятствие Искусству и интуитивному гению — принадлежит Сатане (злу)»⁹. Но это зло, по мнению Блейка, проявилось как раз в традиционном представлении о Боге, которого он называл, среди прочих нелестных эпитетов, *Nobodaddy* (ничейным папой). В этом смысле Бог был злым тираном, как Юпитер у Шелли или «Высшее зло, Бог» у Суинберна¹⁰. Бог, воплощающий высшее зло, разумеется, есть традиционный Дьявол, и потому под Богом Блейк и романтики часто подразумевали Дьявола.

Иными словами, в слове «Бог» надо часто искать представление романтиков о воплощенном Зле. Они полагали, что традиционное христианское мировоззрение создало Бога, который на самом деле был злым тираном. Блейк верил, что Христос понял истинную религию любви, эмоциональной чуткости и духовности, но христиане забыли эту религию и создали вместо нее тиранию разума и принудительных нравственных законов. Для Блейка сухая рассудочность была средоточием зла, и рационализм Просвещения он презирал не меньше, чем традиционное христианство. Для него философы были правы, критикуя христианство, но не правы во всем остальном. Следует отвергнуть разум ради любви, и любовь должны занять место внешних авторитетов — священников, королей, учителей или родителей. Подобно Руссо, Блейк верил, что человек от природы добр, — надо только освободить его от внешнего гнета, и тогда проявится его любящая творческая сущность. В то же время Блейк отвергал поверхностный оптимизм Просвещения. «Человек рождается призраком или Сатаной и весь состоит из Зла, он постоянно нуждается в новой самости»¹¹.



Уильям Блейк, «Сатана наблюдает за Адамом и Евой», перо и акварель, 1808 г. Сатану уже обвивает змея. С разрешения Museum of Fine Arts, Бостон

Поэтому «Дьявол» Блейка двузначен. В поэме «Мильтон» (1804) самоуверенность Сатаны осуждается, но одобряется его бунт против божественного тирана. Для Блейка мильтоновский Бог ничуть не лучше мильтоновского Сатаны.

Блейка всегда притягивала идея единства противоположностей, и это лучше всего видно в «Браке Неба и Ада» (1790), написанном отчасти как пояснение к «Небесам и Аду» Эмануэля Сведенборга — книге, которая когда-то произвела на Блейка большое впечатление. В «Браке» Сатана является символом творческого созидания, деятельной энергии, стремящейся освободиться. Мильтон, как считал Блейк, бессознательно понимал, что активное «зло» лучше, чем пассивное «добро». «Причина, по которой Мильтон писал так несмело, изображая ангелов и Бога, и так свободно, когда заводил речь о Дьяволе и Аде, в том, что он был истинным Поэтом и принадлежал к лагерю Дьявола, сам того не зная»¹². Сам Иисус следовал Сатане, когда действовал импульсивно, не по правилам, и радостно «нарушал все заповеди»¹³. Любящий Иисус противопоставляется Иегове, Богу-Отцу, мильтоновскому злему Богу-судии.

Для Блейка не существовало ни абсолютного зла, ни абсолютного добра. «Все Божества живут в человеческой груди», и ничто в душе не бывает полностью добрым или злым¹⁴. Истинное зло возникает от душевного разлада, истинное добро — от равновесия, союза и слияния противоположностей. На титульном листе первого издания «Брака» Блейк изобразил обнимающихся ангела и демона. Разум и энергия, любовь и ненависть, бездействие и действие, видимое зло и видимое добро — все должно слиться в трансцендентном, итогом же этого слияния будет творческий дух. Истинный Бог — это поэтическое творчество, это дух, поэт, создатель, творящий не только искусство, но поистине весь мир, потому что космос — создание поэтического духа. Верил ли Блейк до конца в то, что вселенная есть поэма Великого Творца, или только в то, что люди сами творят свой мир, — неясно. Отрицая разум как проводник к окончательной истине, Блейк не пытался

строить последовательную философию или космологию. Истинный Бог выражает себя в творческом даре человека — это было все, что он хотел знать.

В «Первой книге Уризена» (1794) слова «Бог» и «Дьявол» снова взаимозаменяемы. Уризен — это старый создатель, Бог, «Ветхий деньми», слепой тиран, Иегова Ветхого Завета, Бог законов, принцип Разума. Его акт творения — зло, ибо он устанавливает в космосе правила и ограничения (греческое *horizein* — ограничивать), лишая мир свободы творческого самовыражения. Уризену противостоит Орк, воплощение революции, бунта против слепой тирании; ярость и враждебность Орка делают его сатанинским, как в плохом, так и в хорошем смысле. Все блейковские сверхъестественные персонажи, Зоэ, обладают сатанинскими качествами того или иного сорта, и сама природа двойственна, содержа в себе и добро, и зло, — но в этой сложной взаимной борьбе просматривается стремление к братству и любви. Блейк был достаточно христианином, чтобы видеть, что лучше всего идеал воплощен в Иисусе, и он считал жестокой иронией то, что последователи Иисуса превратили его в подобие тирана-Отца: «Думая, как я думаю, что Творец этого мира — очень жесток, и будучи почитателем Христа, я не могу не сказать: О Сын, как непохож ты на Отца!»¹⁵

Ни один человек, знакомый с творчеством Блейка, не может не понять, как глубоко этот поэт сознавал зло, что мучительнее всего высказалось в «Больной розе»:

О роза, ты больна!
Во мраке ночи бурной,
Разведал червь тайник
Любви твоей пурпурной.

И он туда проник,
Незримый, ненасытный,
И жизнь твою сгубил
Своей любовью скрытной¹⁶.
(Перевод В. Потаповой)



Уильям Блейк в своей акварели «Сатана искушает Христа превратить камень в хлеб» изобразил Дьявола в виде мудрого старика. Утверждая их нравственную двойственность, Блейк превратил Христа и Сатану почти в близнецов, объединенных неким единым танцем. Акварель, тушь, граувакка, 1816–1818 гг. Публикуется с разрешения музея Fitzwilliam Museum, Кембридж

Блейк и романтики проникли в самые глубины души — туда, куда до этого проникали лишь мистики, и в этом смысле они продвинулись в понимании истинной природы зла. Их вклад в идею Дьявола следует искать именно в этом понимании, а не в их своеобразном и непоследовательном использовании символов.

За Блейком в Англии последовали поэты высокого романтизма, в их числе Джордж Гордон, лорд Байрон (1788—1824). Байрон юношей взбунтовался против своего кальвинистского воспитания и на всю жизнь остался противником традиционных христианских воззрений на зло. Он спрашивал о первородном грехе и искуплении:

Искупленье!

Но в чем мы виноваты? Почему

Я должен пасть за грех, не мной свершенный,

Иль от другого жертвы ждать за этот

Таинственный и безымянный грех,

Весь состоявший только в жажде знания?

(«Каин», д. III, здесь и далее перевод И. Бунина)

Все же, как и Блейк, Байрон остро ощущал проблему зла; именно количество зла в мире убеждало его, что Создатель не добр. Адам говорит Каину, что Бог всемогущ, на что Каин сетует:

У них на все вопросы

Один ответ: «Его святая воля,

А он есть благ». Всесилен, так и благ?

(«Каин», 1, стр. 144—147)

Позже Люцифер спрашивает Каина: «А он, твой Бог, что любит?» И Каин может только ответить: «Все сущее, как говорит отец; но, сознаюсь, я этого не вижу». Когда Люцифер утверждает, что он и сам вечен, Каин сразу спрашивает, может ли он сделать человечеству что-нибудь хорошее, и, если так, почему он этого до сих пор не сделал? Люцифер молниеносно парирует: «А почему Иегова не сделал?»¹⁷

В подобном мире Байрон разрывался между романтическим оптимизмом, обязывающим верить в неизбежное торжество свободы, и пессимизмом, вытекающим из наблюдения действительности. Люцифер говорит, исходя из жестокого знания судьбы, ожидающей нас, потомков Каина: «Как выродишься ты в своих потомках!» («Каин», II). Человеческое достоинство требует неустанно порываться к свободе, даже если это безнадежно. Метафорически говоря, век невинности, в котором мы некогда жили, кончился с пробуждением самосознания. Теперь мы связаны тираническими законами, предписаниями и догмами рассудка, и наша плененная душа задыхается и голодает. Порываясь к любви и свободе, мы восстаем против тирании правительства, церкви, философии, науки и нравственности, мешающих нашему творческому взлету. Художественное творчество и есть самый успешный бунт против удушающего гнета традиций, порыв к свободе и полноте чувств. По мнению Байрона, естественная гармония природного мира недостаточна для людей, которым нужны и гармония, и борьба. Поэт, восстающий против тирании условностей, — наследник великих бунтарей христианской и классической традиции: Сатаны, Каина и Прометея.

Дьявол появляется у Байрона в разных обликах¹⁸. В драматической поэме «Каин» (1821) лучше всего видно отношение Байрона ко злу и бунту. Байроновский Каин отличается от своего прототипа из Книги Бытия прометеевской любовью к человечеству и «возвышенностью» мильтоновского Сатаны. Люцифер предстает двойственным: он поддерживает бунт Каина против тирании, и это хорошо, но иронически отстраняется от человеческого страдания, и это плохо. Главный его изъян — недостаток любви, необходимой для искупления.

В начале поэмы Люцифер внушает Каину, что Бог — несправедливый и суровый властитель. Жена (она же сестра) Каина, Ада, хранит традиционную веру в благость всемогущего Бога (1.387–388), но для Байрона Иегова амбивалентен, он и зол, и добр (1.137–163).

В нем можно видеть символ человеческих стремлений: он творит один мир за другим, чтобы избавиться от одиночества, но снова и снова обнаруживает несовершенство сотворенного мира и разрушает его. Каин возмущен тем, что кажется ему прихотью, но такова природа Иеговы. Как человечество в целом и как поэт в особенности, Иегова — одновременно и творец, и разрушитель (1.147—163, 264, 529—520). Люцифер с готовностью сообщает Каину двойную истину: Иегова и добр, и зол, созданная им вселенная и прекрасна, и беспощадна. Это мнение самого Байрона: видеть в мире только красоту или только жестокость — значит ничего в нем не понять. Амбивалентность Иеговы мешает понять, посадил ли он древо познания добра и зла в райском саду на пользу или во вред людям, и правы ли были Адам и Ева, когда вкусили от запретного плода. Иегова и Люцифер — противоборствующие стороны нашего внутреннего душевного конфликта; их боре́ние — не борьба добра и зла, но борьба двух амбивалентностей, исходом которой должно быть (но неизвестно, будет ли) их преодоление и слияние.

Люцифер насмешливо спрашивает Каина: кто же настоящий Дьявол — Люцифер, который хотел дать Адаму и Еве знание и внушил змею открыть им правду о запретном древе, или Иегова, изгнавший их из райского сада и обрекший на смерть (1.204—207, 220—230). Но хотя Иегова — суровый, а иногда и жестокий законник, бунтарь Люцифер не лучше своего Противника — даже хуже, потому что Иегова, при всех его недостатках, способен на творчество и любовь, а Люциферу и то и другое недоступно (2. 515—531). Пусть он способствует свободе разума и прогрессу, он слеп, погружен в себя и эгоистичен. Он восхваляет творчество, но сам в конечном счете не создает ничего. Яростно осуждая холодную рассудочность Бога, сам он рассуждает цинично и холодно. Он жлет Каину, скрывая, что сам жесток не меньше, чем мир. Каин, с самого начала недовольный и ожесточенный, охотно прислушивается к явившемуся Люциферу, в то время как Ада еле различает

его¹⁹. Хуже всего то, что Люцифер отвергает единственный путь к преобразению жестокого мира: он отказывается объединиться с Иеговой. Он предпочитает хулить Творца, требует от людей поклонения и служения себе. Его ненависть к Божьему миру безгранична:

Я с ним в борьбе, как был в борьбе и прежде,
На небесах. И не устану вечно
Бороться с ним, и на весах борьбы
За миром мир, светило за светилom,
Вселенная за новою вселенной
Должна дрожать, пока не прекратится
Великая нещадная борьба.
Когда бы мне досталась победа,
Злом был бы Он.

(2.641—656)

Люциферу присущи «возвышенные» качества мильтоновского Сатаны в их романтическом понимании: он герой и бунтарь, не сдающийся до конца. Он говорит словами Байрона, когда провозглашает:

Мы существа,
Дерзнувшие сознать свое бессмертье,
Взглянуть в лицо всеильному тирану,
Сказать ему, что зло не есть добро.

(1.137—140)

Но Люцифер лишен любви, и это значит, что великая космическая борьба будет продолжаться, пока мир не погибнет. В конечном счете грех Люцифера заключается в его желании вечной независимости от Бога (1.116). Он объявляет себя вечным и бессмертным (1.121), и это верно в том смысле, что он, отказываясь принять любовь, означающую смерть для эгоизма, будет вечно одинок.

Иегове и Люциферу душа Каина открыта, они знают его мысли (1.100—104). Конфликт между ними — это внутренний конфликт в душе Каина, представляющего человечество в целом. Каин не находит верного разрешения конфликта — вместо того чтобы синтезировать

противоборствующие силы, он доверяется Люциферу и восстает против той части своей души, которая принадлежит Иегове. Подстрекаемый Люцифером, он убивает своего брата Авеля, ложно полагая, что наносит удар божеской тирании. Жажда мести заслоняет любовь; ослепленный желанием абстрактной справедливости, он отрекается от человеческого братства. После его рокового поступка человечеству стало еще труднее открыть свои сердца любви и сплотиться вместе. Байрон верил, что люди должны стремиться, как ни малы шансы на успех, преодолеть последствия этого поражения и примирить добро и зло. И Бог, и Дьявол причастны сатанинскому, но ни один из них по-настоящему не воплощает зло. Истинно сатанинским является неразрешимое противоречие между ними. Истинное зло лежит в противоборстве двух душевных начал, истинное же добро — в их примирении.

Перси Биши Шелли (1792—1822) с юности интересовался всем таинственным и демоническим, это было чисто эстетическая тяга к «возвышенному». В 1811 г. его исключили из Оксфорда за памфлет под названием «Необходимость атеизма». Всю оставшуюся жизнь он неизменно отвергал традиционное христианство и все «организованные религии». Он постепенно выработал собственную религию — поклонение духу любви в природе и в человечестве, но отказывался называть этот дух Богом, поскольку христианское божество казалось ему жестоким. Сам Иисус, утверждал он, восставал против организованной религии, проповедуя Евангелие любви. Религия Шелли носила почти виталистический характер и прославляла эволюцию; она возникла под влиянием Эразма Дарвина и схожа с идеалистическим прогрессизмом Гегеля: дух любви направляет человечество и вселенную к лучшему, свободному, полному любви будущему. Шелли глубоко чувствовал силу зла, препятствующего этому благодатному прогрессу, но не верил в христианского Дьявола, считая его лишь плодом человеческой мысли. Для Шелли Сатана был символом человеческих заблуждений и сопротивления прогрессу.

Эссе «О Дьяволе и Дьяволах» (1820—1821) обнаруживает усиленную сосредоточенность Шелли на проблеме зла. Манихейство, рассуждал он, не истинней христианства, но лучше объясняет факты душевной жизни. Манихейское положение о существовании в мире двух равноправных противоборствующих сил отражает раздвоение человеческой души, а христианское представление о Дьяволе, подчиняющемся божественной воле, (особенно об ослабленном Сатане христианского либерализма), как казалось Шелли, не согласуется с психологической реальностью. И все же в понимании Шелли Сатана был такой же двойственной фигурой, как у Блейка или Байрона. С одной стороны, он нужен был поэту для изображения реальности человеческого зла; с другой стороны, Шелли считал Сатану символом прогресса и бунтарем против тиранической косности. Подобно Блейку, он восхищался мильтоновским Сатаной как величайшим литературным воплощением духа возвышенного бунта, архетипом романтического героя-бунтаря.

«Невозможно превзойти энергию и величие образа Сатаны, каким он изображен в «Потерянном рае». Ошибаются, когда считают его расхожим воплощением зла... Мильтоновский Дьявол, как нравственное существо, многократно превосходит своего Бога, как тот, кто сохраняет цель, которую считает прекрасной, несмотря на все несчастья и страдания, превосходит того, кто в холодной безопасности своего несомненного триумфа навлекает ужасную месть на врага... Милтон... не наделяет своего Бога никаким превосходством нравственной добродетели по сравнению с Дьяволом. И это смелое пренебрежение непосредственной нравственной целью — самое убедительное доказательство высоты мильтоновского гения»²⁰.

Мильтона такое истолкование скорее всего огорчило бы, но таково было романтическое прочтение его поэм. Мильтоновский Сатана сделался величайшим из романтических Дьяволов, образом романтического героя.

С точки зрения Шелли, зло лучше представлено демоническим началом в человеке, нежели Сатаной,

который виделся ему если не нравственно положительным, то, по крайней мере, амбивалентным. В своей «готической» пьесе «Ченчи» (1819) он сделал Франческо Ченчи воплощением зла. Франческо хладнокровно соблазняет собственную дочь и радуется смерти своих сыновей, он еще ярче, чем шекспировский Яго, являет зло не как трансцендентную силу, но как внутреннее побуждение человеческой души. Шелли словно спрашивает: зачем нам Дьявол, когда есть люди? Дьявол изобретен людьми, чтобы спроецировать на него человеческие пороки. Источник и средоточие зла — мы, а не он.

В «Освобожденном Прометее» (1820) Шелли обращается к образу Прометея, делая его (как Байрон — Каина) символом бунта. В предисловии Шелли говорит о сходстве между своей «лирической поэмой» и «Потерянным раем»: Прометей должен был напоминать мильтоновского Сатану отвагой, величием и враждебностью к всемогущему тирану. Однако, подобно Байрону, Шелли видел, что Сатана не вполне годится в герои поэмы. Даже романтический Сатана был слишком амбивалентен. Шелли нужен был герой-бунтарь, воплощающий любовь, в то время как бунтарь Сатана тщеславен, завистлив, агрессивен и мстителен. Прометей был лучшим символом: он взбунтовался, потерпел поражение и был закован в цепи не из гордыни, но из любви к человечеству. Прометей символизирует и Христа, жертвующего собой для блага человечества, и само человечество, ведомое духом любви в битву за свободу, и поэта, чья любовь и творящее слово побеждают тьму. Таким образом, символический «пучок» значений, связанных с образом Прометея, включает Христа, людей, поэта вообще, самого Шелли и Сатану (в его благородном аспекте). Антагонист Прометея — Юпитер, злой тиран, символизирующий Иегову и Сатану в его недобром аспекте.

Прометей — титан, представитель племени, которое классическая мифология изображает нечестивцами, составившими против олимпийских богов. Но Прометей у Шелли любит людей и возмущен тем, что олимпийцы

держат их в рабстве и невежестве. Поэма начинается с упрека царю богов Юпитеру, чья самодовольная надменность так далека от любви, единственной подлинной реальности. На Прометея, подарившего человечеству знание, Юпитер налагает ужасное наказание: благородный титан на вечные времена прикован цепями к скале, и хищный орел, «крылатый небесный пес», клует его печень, которая вечно исцеляется, чтобы продлить пытку. Самопожертвование Прометея может служить параллелью к такому же самопожертвованию Христа, а его приговор является приговором всему человечеству, потому что все мы скованы цепями тиранов. И все же мы сами налагаем на себя эти цепи, потому что мы, зная истину, отказываемся ей следовать. Юпитер — лишь внешняя проекция нашего внутреннего «тирана», нашего добровольного отречения от истины, нашего эгоизма и мстительности. Прометей не будет освобожден, пока, познав самого себя и действительность, не перестанет проклинать свою судьбу, вселенную и богов. Не ненавидеть Юпитера он должен, а научиться жалеть его за одиночество и безлюбивость.

Шелли больший оптимист, чем Байрон: мир свободы и любви кажется ему реально достижимым. Источник зла — в человеческой душе, в эгоизме и ненависти, которым мы добровольно предаемся. Стоит нам захотеть, и зло уйдет из мира. Поскольку Юпитер — создание нашего воображения, от нас зависит развенчать его и создать лучшего бога. Этот новый бог возникнет не из ненависти и бунта, даже не из бунта против тирании, но из любви к каждому; включая и нас самих, и Юпитера, которого мы создали. Главное зло Юпитера — в нежелании отказаться от своего горделивого одиночества, которое делает его ниже любящего Прометея. Если мы сможем подняться выше противостояния Прометея и Юпитера внутри нас, перед нами откроется широкий путь к цветущим долинам взаимопонимания, любви и свободы.

Мэри Шелли (1797—1851), жена поэта, смотрела на вещи более мрачно. Ее «Франкенштейн, или Современный Прометей» (1818) долгие годы пользовался

широкой популярностью, но скорее как развлекательное чтение, его философский смысл обычно игнорировали. Мэри Шелли, как и готические романисты, не прочь была поугагать и развлечь читателя страшным рассказом, и «Франкенштейн» стал мостиком между готическим романом и современным «ужасником». Он же оказался одним из образцов для будущей научной фантастики; Мэри Шелли внесла важное усовершенствование в готический сюжет: создатель чудовища, доктор Франкенштейн, — не чародей, не маг, но ученый; чудовище — не демон и не призрак, но материальное существо из плоти и крови, изготовленное в лаборатории. «Франкенштейн» заменяет старый сверхъестественный ужас современным позитивистским ужасом.

В намерения г-жи Шелли едва ли входило подчеркивать эту разницу: и Франкенштейн, и другие персонажи постоянно называют чудовище «демоном», «дьяволом». Здесь, однако, можно видеть иронию, так как виновником зла является не столько чудовище, сколько люди, создавшие его и научившие злу. Перед нами очередное переосмысление символов — здесь человеку дана роль творца, заражающего свое творение гордостью и эгоизмом; чудовище же (оно не имеет имени) выступает в роли изначально невинного существа, испорченного соприкосновением со злом. Каждое существо, утверждает Мэри, рождается невинным, его губит порочность окружающего мира. Чудовище восклицает: «Я был добродетельным и добрым; несчастье сделало меня демоном. Сделайте меня счастливым, и я снова стану добродетельным»²¹. Чудовище само обучается чтению по «Потерянному раю» и другим книгам; оно сравнивает себя с Адамом, который был создан невинным, но утратил блаженство, и с Сатаной, который несчастен в своем одиночестве. Но даже у Сатаны, восклицает он, были «собратья-демоны» (стр. 136). Встречая в людях только непонимание, страх и презрение, чудовище постепенно превращается в того самого демона-убийцу, за которого его принимали²².

Последняя надежда чудовища на исправление — в обещании Франкенштейна создать для него подругу.

Однако в разгар нового эксперимента, охваченный отворачиванием, ученый уничтожает почти готовую женщину-монстра и оборудование. Теперь чудовище преследует своего создателя неотступной мстостью, в то время как последний, в свою очередь, разыскивает свое создание, чтобы уничтожить его. Подобно байроновскому Богу, Франкенштейн жалеет, что сотворил неудачный мир, и хочет его разрушить. Создание и создатель мечутся во взаимных поисках, а читателю становится ясно, что Франкенштейн и его чудовище — одно и то же, и арена их схватки — внутренний мир человека. Здесь Мэри Шелли согласна с мужем: путь к счастью лежит в примирении и слиянии враждующих сил нашей души, но в своем пессимизме она, кажется, ближе к Байрону. После долгой фантастической погони в бесконечной арктической ночи противники наконец встречаются. Но Франкенштейн умирает, обессиленный долгим преследованием, а чудовище, раздираемое обманутой жаждой мести и обманутой любовью к своему создателю, навсегда исчезает в ледяной тьме. Не происходит никакого объединения или примирения; оба аспекта Франкенштейна, обе стороны человека погибают.

Во Франции и Германии, как и в Англии, романтический вкус ценил все «готическое», средневековое, чудесное. Однако Франсуа Рене де Шатобриан (1768—1848), которого можно считать отцом французского романтизма, был противником революции, а поэтому смотрел на мильтоновского Сатану иначе, чем Байрон или Шелли. Его длинное эссе о «Потерянном рае» в книге «Гений христианства» (1802) выражает восхищение величием мильтоновского Сатаны, этого «утонченнейшего порождения христианского воображения», но в заключение Шатобриан пишет, что бунт Сатаны против Творца сделал его скорее злодеем, чем героем.

Своим серьезным отношением к символике Сатаны Шатобриан задал тон, которому последовали и другие выдающиеся писатели столетия. В романе «Натчезы» (1862) Сатана является неопределенным духом зла, который настраивает американских индейцев-язычников против христианства. Сатана в «Натчезах» не столько

личность, сколько символ, а самый страшный и злой персонаж здесь Рене, прообраз длинного ряда злодеев во французской литературе. В «Гении христианства» Шатобриан восхвалял поэтический символизм, ритуалы, церемонии и нравственность христианства, но мало интересовался его традиционной теологией. Действие его знаменитой эпопеи «Мученики» (1809) происходит в эпоху преследования ранних христиан императором Диоклетианом, в чем роялист Шатобриан усматривает параллель с революционным террором. Шатобриан подражает мильтоновской сцене демонского совещания в аду — его Дьявол обещает людям справедливость, а сам замышляет их гибель. Так же как Сатана спровоцировал преследование христиан в Риме, исполнив свою злую работу руками Диоклетиана, он вызвал Террор, сделав своим орудием Робеспьера. Для полной ясности Шатобриан даже заставил Сатану цитировать «Марсельезу»²³.

В отличие от Шатобриана, большинство французских писателей, обратившихся к образу Дьявола, относились к нему со скептической иронией, — он был для них, вместе с демонами, духами и привидениями, просто средством вызвать у читателя дрожь «готического» ужаса. Многие серьезные авторы чувствовали, что этот образ слишком затаскан, чтобы всерьез служить воплощением зла, и предпочли изображать носителями зла людей, подобных шатобриановскому Рене. Стендаль (1783–1842), знаменитый своим насмешливым высказыванием «единственное оправдание Бога в том, что он не существует», придал демонические черты Жюльену Сорелю, герою романа «Красное и черное» (1830), а Оноре де Бальзак (1799–1850) обращался к реальному злу не в своих готических романах, а в «Человеческой комедии», где он обличал жестокость, глупость и порочность, свойственные людям без всякого вмешательства Дьявола²⁴.

Но немало писателей, вслед за Шатобрианом, серьезно отнеслись к христианской символике. На Альфреда де Виньи (1797–1863) еще в детстве произвела большое впечатление картина Рафаэля с архангелом Михаилом,

убивающим дракона, и Сатана остался для него на всю жизнь могучим символом. Байроновский «Каин» усилил интерес молодого поэта к образу Дьявола, но к христианской мифологии он относился только как к художественному материалу, а христианское понятие всеблагого и всемогущего божества было для него сущей нелепостью. Коль скоро человек несчастен и бессилен, христианский Бог должен быть или злым, или столь же бессильным. Виньи предпочитал считать, что Бога не существует. Произведения Виньи — вопль протеста против благодушного христианского оптимизма, требование повернуться лицом к проблеме зла и увидеть его без иллюзий. «Le jugement dernier» («Последний суд») и «Сатана», две неоконченные поэмы, написанные между 1819 и 1823 гг., предшествовали его шедевру, «Eloa, ou la soeur des anges» («Элоа, или Сестра ангелов»)²⁵. Элоа — женщина-ангел, рожденная из слезы, которую уронил Иисус после смерти Лазаря (Ин. 11: 35). Ее сердце полно сострадания ко всем созданиям, и так как в небесах все счастливы, она отправляется бродить по свету в поисках того, кто нуждается в ее помощи. Она слышит об одиноком и печальном ангеле-изгнаннике, который нуждается в любви и дружбе. Не зная, что это Сатана, совершивший настоящее зло, она проливает о нем слезу сострадания, как Иисус о Лазаре. Сатана, разумеется, скрывает правду и уверяет, что его оклеветали:

Нет, я не тот, кто миру зло несет;
Я тот, кто за страдальцев слезы льет,
Раба я от ярма освобожу;
Голодным дам любовь, я им служу:
Подобно им, познал я унижение,
Я им даю любовь и утешенье...
(«Элоа», 2.212–216, перевод Г. Усовой)

Сатана Виньи — бледный чувственный юноша, воплощение томной красоты, которую идеализировали романтики. Элоа видит его страдание — он знает, что согрешил из гордыни и самоуверенности, он терзается угрызениями совести и тоской по отвергнувшим его

небесам, но не может преодолеть ненависть к Богу. Он хочет произвести впечатление на Элоа своей красотой, своей притворной невинностью и притворным состраданием, он проливает слезы столь же фальшивые, сколь искренними были слезы Христа и Элоа. В ответ на любовь Элоа он пытается соблазнить ее, и это столь же нелепо, как вожделение, которое пробудили в Мефистофеле юные ангелы в «Фаусте»: Элоа сопротивляется, ее тревожит его враждебность к Богу: «Как можешь ты любить меня, когда / И Бога ты не любишь?» (3.116). Наконец она сдается, но именно в ту минуту, когда он проявляет на мгновение искреннее желание раскаяться, она отвлекается и не понимает его. Момент упущен, он возвращается к ненависти. Любовь Элоа бессильна унять его томление, и он увлекает ее в ад. Только в последней строке поэмы она постигает истину: «Так кто же ты тогда?» — восклицает она, и слышит ответ: «Сатана» (3. 268).

Поэма глубоко пессимистична: любовь не в силах преодолеть преграды ненависти и отчаяния. В этом Виньи согласен с Байроном. У него, правда, был замысел продолжения — «Сатана спасенный», где Князь тьмы узнает наконец искупление²⁶, но этот замысел так и остался неосуществленным. Тем не менее, несмотря на религиозный скептицизм Виньи, его портрет Сатаны получился более эмоциональным и психологически убедительным, чем у кого бы то ни было со времен Мильтона. Еще более глубокий и поэтически выразительный образ печального одинокого Дьявола создал Виктор Гюго.

Сатана Виктора Гюго (1802—1885), наряду с байроновским, — один из самых эффектных в ряду романтических Дьяволов. В юности Гюго был рационалистом, потом пережил недолгое и чисто художественное увлечение католичеством. Его мировоззрение не отличалось твердостью, в течение жизни он испытал влияния мистицизма, гностицизма, оккультизма, пантеизма, материализма и дуализма. Как истинный романтик, Гюго предпочитал эмоциональные и эстетические основания суждений интеллектуальным. Он хотел видеть Бога



Антуан Вирц. Ангел зла, правая часть триптиха «Христос у гроба». Древняя традиция, допускающая, что Дьявол может являться как ангел света, сочетается здесь с представлением о красоте Сатаны. Масло, холст, 1839 г. С разрешения Royal Museums of Fine Arts of Belgium, Брюссель

кротким и милосердным и отвергал традиционное учение о первородном грехе, искуплении на кресте и аде. Он верил, что люди от природы добры, а Бог от природы благожелателен. Он считал христианскую идею Бога лживой, а Христос был для него благородным и любящим проповедником нравственности, эталоном истины, суть которой — любовь.

Воображаемые расхождения между Христом и христианством, столь занимавшие и мыслителей Просвещения, и романтиков, выискивались и утверждались библейской критикой, пытавшейся разглядеть за Христом церковного предания «исторического Иисуса». Здесь возникает много вопросов. Еще не так давно можно было услышать, что просвещенцы и романтики восставали не против христианства, но против христианства ложного, искажившего истинное учение Христа, и что поэтому они были правы. Эта точка зрения нашла много приверженцев из числа тех, кто отвергает «организованную религию» ради этической, эстетической или сентиментальной привязанности к Иисусу. Здесь много противоречий и непоследовательности. «Исторический Иисус» так и не найден и вряд ли будет найден — историческими методами не выяснить, что именно Иисус говорил или делал «на самом деле». Единственное, что может сделать история, — это как можно точнее и тщательнее проследить многовековое развитие христианства и христианских взглядов на Христа. Единственный способ объективно определить христианство — его историческое исследование. Все другие определения покоятся на недоказуемых предположениях. Говорить, что христианство «на самом деле» совсем не то, чем было историческое христианство, — бессмысленно, ибо это мнение держится на непроверяемых и недоказуемых положениях веры. Гюго и романтики чувствовали, что пробились через христианство к «настоящему» Христу. Это возможно, но ни проверке, ни доказательству не поддается.

Гюго не слишком заботился о рациональной защите своих взглядов, для него важнее было свидетельство собственного чувства, однако он умел и рассуждать,

когда хотел. Он осознавал проблему зла во всей полноте и, будучи сам от природы великодушным человеком, осудил Бога, который мог предотвратить зло, но не пожелал. Гюго отвергал и традиционного Дьявола, усвоив старое платоновское воззрение на зло как на чисто негативный принцип — отсутствие добра. Зло как отрицание добра есть нечто фундаментально не существующее, а так как мир существует, единственно действительным принципом бытия должно быть добро²⁷.

Но даже отвергая зло как абсолютный принцип, Гюго остро ощущал его присутствие в мире. Люди, будучи по природе добрыми, стремятся, как он верил, к свободе и совершенной любви, но прогресс замедляется жестокостью и эгоизмом. Но не мы создали этот мир, не мы создали и злую тень внутри нас, так что скорее надо пожалеть нас за наши несчастья, чем бранить за грехи.

При постоянно меняющихся интересах Гюго его отношение к Дьяволу тоже менялось. Поскольку он разделял романтическое пристрастие к готическому, причудливо-страшному, его Дьявол был фантастической фигурой, враждебной или чудовищной, возбуждающей трепет ужаса. Дьявол принадлежал к реквизиту средневековой драмы, и, например, в «Соборе Парижской Богоматери» (1831) царит ощущение зловещего мрака, в котором мечутся гротескные ведьмы и горбуны. Средневековый антураж позволил Гюго погрузиться в мрачную фантастику, для чего желание иронически прокомментировать средневековую отсталость было только предлогом. Заодно можно было сатирически изобразить католическую церковь с ее косностью. Средневековье, изображенное Гюго, имело мало сходства с исторической действительностью, но это не помешало ни выразительности его романа, ни его популярности.

Сатана был также символом революции. В юности для Гюго, когда он находился под влиянием Шатобриана, это означало, что Сатана был символом зла; позже, когда Гюго стал видеть в революции двигатель прогресса, революционный Сатана начал символизировать добро. Сатана мог воплощать правительственный гнет, мог

означать и противоположное: восстание против угнетения во имя свободы. Он был одной из противоборствующих сторон в амбивалентном поединке с Богом, и мог означать отчуждение человечества от его природного добра. Гюго чувствовал, что отчуждение, поражение, грусть и сожаление так же присущи злу, как жестокость и эгоизм, и обнаружил то измерение зла, которым обычно пренебрегали: мучительную тоску и одиночество грешника. Сатана был метафорой тоски творения по утерянному духу жизни и любви — утерянному по неразумию и эгоизму.

Гюго оптимистически верил в грядущее воссоединение человечества с духом любви. Страстный универсалист, он верил, что дух света бесконечно милосерден и со временем вернет свои потерянные создания к союзу любви. До того счастливого момента зло будет оставаться суровой реальностью. «Сатана — это ненасытность; это свинья, пожирающая мысль; это опьянение, темные глубины осушенной чаши; это гордость, не имеющая колен, которые можно преклонить; это эгоизм, наслаждающийся кровью, которой запятнаны его руки; это брюхо, жуткая пещера, где ярятся все чудовища, которые живут внутри нас»²⁸.

В предисловии к «Кромвелю» (1827), исторической драме в стихах, Гюго объявил гротеск — к которому относил и Дьявола — необходимым элементом современной литературы; его «Оды и баллады» (1826) изображали демоническое в стилизациях под фольклор и Средневековье. В «*Pitié suprême*» (1879) он требовал «отмены» ада и милосердного прощения всех творений. В «*Les mages*» («*Contemplations*», 1856) он рассматривал зло как противоположность добра: «Люди называют его варварством и преступлением, небо называет его ночью, а Бог зовет его Сатаной» (11.578—580). Он мог также видеть Дьявола в образе Мефистофеля — насмешливого, ироничного, высокомерного и пресыщенного, в излюбленном французском стиле:

Глаза его глядят тревожно,
А на изборожденном морщинами лбу
Торчат уродливые рога,
И раздвоенное копыто рвет ему чулок.

Радуюсь, что отпущен из ада, он дышит свежим воздухом;
И хоть зубы у него не искусственные,
Но взгляд фальшив.
Он явился на землю, ища добычи.
В железных когтях
Сжимает он разрешение на охоту.
Подписанное Богом и подтвержденное Люцифером.
Это он, достойный Вельзевул.
Я узнал его сразу:
Не скрыть ему гримасы,
Придающей ему облик злобного божества²⁹.

(Здесь и далее перевод подстрочный)

Самый проникновенный портрет Сатаны со времен Мильтона создан в неоконченной трилогии Гюго, состоящей из трех длинных повествовательных поэм: «La légende des siècles» («Легенда веков»), в которой Бог и Эблис, Дьявол, спорят, чьи творческие силы больше; «Dieu» («Бог») и «La fin de Satan» («Конец Сатаны»)³⁰. В замысел Гюго входило изобразить торжество Свободы и вступление человечества в царство света, свободы и любви. «Бог» был напечатан посмертно (1891) в обширных отрывках. Гюго говорит о Дьяволе как о тени Бога, которая в действительности не существует — и даже не может существовать. «Бог, — пишет он, — не прячет Дьявола в складках своих одежд». В «Конце Сатаны», начатом в 1854 г., но тоже напечатанном посмертно (1886), Дьявол изображен живо и убедительно — он согрешил, в слепом эгоизме изуродовав и себя и весь мир, но его страдающее одиночество вызывает сочувствие. Он символизирует отсутствие равновесия в природе и мире, любви и спокойствия в человечестве. Подобно Сатане, мы настолько погружены в себя, что не видим действительности; мы отворачиваемся от нее, хотя она говорит с нами языком деревьев и птиц, человеческими голосами. Но пусть мы жалки — дух любви просветит нас, и рано или поздно все спасутся. Как может быть иначе? Мировой дух исполнен бесконечной любви и милосердия, он желает, чтобы все к нему вернулись; и кто устоит против любви? Зло, само по себе, — ничто; оно лишь временный недостаток

добра; но к концу времен все несовершенства будут преодолены, все противоположности примирятся между собой, и вселенная воссоединится в любви и свободе.

Поэма начинается с падения Сатаны. Его ангельская природа изменяется: «В мгновение ока отросли у него нетопырьи крыла, и стал он чудовищем; ангел в нем умер, и охватила бунтовщика боль сожаления». Раньше его зависть к Богу питалась гордыней, теперь ее вызывает горькая потеря: «У Бога — лазурь небесная, а у меня лишь черная пустота». Звучит испуганный голос: «Ты проклят, вокруг тебя угаснут звезды». Он падает все ниже, год за годом, тысячелетия, и по мере его падения гаснут звезды, небо покрывается мраком, пустым и немым. Вот остались лишь три слабо мерцающих точки, потом одна. К этой последней тусклой звезде он в изнеможении тянется всем существом:

К этой бледной звезде, мерцающей у горизонта,
Он устремился бегом, волоча свои черные ноги.
Он бежал, он летел, он кричал: «Золотая звезда!
Сестра! Подожди! Я иду! О, не умирай!
Не оставляй меня одного...»
Звезда стала только искрой,
Искра
Стала красной точкой в темной бездне...
Надеясь, что пламя ее оживет,
Он дул на нее, как дуют на угли,
И страх раздувал свирепые ноздри.
Он летел к ней десять тысяч лет — десять тысяч!
Вытянув длинную шею и безумные пальцы,
Летел, не зная ни минуты покоя.
Иногда казалось, что звезда погасла,
И могильный ужас бросал темного ангела в дрожь.
Сатана приближался к звезде,
Как пловец, напрягая последние силы,
Вытягивал свои бледные крылья, как призрак,
Задыхаясь, из сил выбиваясь, обливаясь потом,
На краю черной бездны...
А звезда почти погасла. Черный ангел устал,
Ни голоса, ни дыханья у него не осталось...
А звезда умирала под измученным взглядом,
Звезда погасла³¹.

Борьба Сатаны с Богом занимает три раздела: «Меч» («Le glaive»), где действие происходит в ветхозаветные времена; «Виселица» («Le gibet»), посвященная ново-заветному периоду; и «Тюрьма» («La prison»), где действие переносится в современность. В период Ветхого Завета Сатана стремится уничтожить или хотя бы уменьшить влияние Бога на людей. Богу удастся очистить род людской лишь временно, наслав на землю губительный потоп, — странное проявление, замечает Гюго, божественной любви. Перо, выпавшее из крыла падшего ангела, превращается (как Элоа у Виньи) в прекрасного ангела, чье имя — Свобода. Таким образом, в самом своем бунте Сатана порождает надежду на обретение свободы и любви.

В современности Бог позволяет Свободе посетить бездну, где томится Сатана. Бог также дает ей разрешение сойти на землю и освободить людей, но она должна получить на это и согласие Сатаны. Сначала, помня свои обиды, Сатана эгоистично отказывается, но, тронутый ее мольбами, неохотно произносит наконец: «Иди!» Свобода воодушевляет людей, они восстают и разрушают Бастилию, символ гнета. Тем самым Революция, с разрешения и Бога, и Дьявола, завершает миссию ангела Свободы. Начинается работа примирения.

Сатана страдает, ибо вся вселенная отвергает его:

Со всех сторон вселенной доносится: «Уходи прочь!»
Даже свинья скалится с навозной кучи: «Презираю!»
И ночь считает, что я ее обесчестил...
Некогда я был ясным светом зари,
О да! Я был прекрасным архангелом,
Но я завидовал. Вот мое преступленье!
Слово произнесено. Божественные уста
Нарекли меня злом! Бог меня низверг.
О, я люблю его! Вот в чем ужас, вот где полыхает огонь!
Что со мной будет, бездна? Я люблю Бога!
Ад — там, где Его нет!
Ад — это когда любишь, когда кричишь:
«Увы, где свет мой?»
Где моя жизнь, где свет моей жизни?
Бог, сердце мира, светлый Отец,

Тот, Кого несут в себе звезда и ангел, человек и зверь,
Пастырь, собирающий своих овец,
Источник истины и жизни, единый на потребу, —
Я обойдусь без Него, я, наказанный исполн.
Но я его люблю!..
Я знаю правду! Бог — не дух, он — сердце,
Любящий центр мира, соединяющий
Все живущее, все тычинки и корни...
И только Сатана отвергнут, презрен, осужден.
Бог меня отверг. Там, где я, Он кончается. Я — его предел.
Без меня Он был бы бесконечным...
Сотни сотен раз я повторяю:
Люблю! Бог мучает меня, но все мое богохульство,
Вся моя ярость — это крик: Я люблю!
Моя любовь сотрясает небо — но напрасно!

Бог отвечает словами, которыми Гюго хотел завершить поэму. Сатана восклицает: «Любовь возненавидела меня!» Но Бог отвечает:

Нет, я тебя не ненавижу.
О Сатана, скажи только: «Хочу жить!» —
Скажи, и падет тюрьма, и ад рухнет!
Свободы ангел — твоя дочь, как и моя:
Нас объединяет возвышенное родство.
Архангел вновь рождается, умирает демон;
Я рассеиваю губительный мрак — вот, его уже нет!
Сатана умер — возродись же, Люцифер-светоносец!
Поднимись из тени с озаренным челом!³²

Глубоко прочувствованный образ Дьявола выражает поэтическую мораль Гюго: наш эгоизм и недомыслие лишают нас подлинной реальности — любви, бесконечной, милосердной, терпеливой. Любовь ждет, пока мы не поймем, что эгоизм, гнев и гордость — ничто, упрямая слепота, отрицание реальности. Если мы хотя бы приоткроем глаза, в них хлынет яркий свет любви и мы с ужасом и стыдом увидим, что стоим в одиночестве, уставившись в нашу собственную темноту. Но первый же проблеск любви в наших ослепленных глазах рождает немедленный отклик. Стоит захотеть, и любовь заполнит нашу тьму, мгновенно рассеет ее, и не останется ничего, кроме света.

Романтическое переосмысление символов доходило до крайностей³³. Аббат Альфонс Луи Констан (1810–1875), когда-то усвоивший романтический идеал союза Бога и Сатаны, под влиянием Жорж Санд поверил, что Сатана несправедливо подвергнут проклятию тиранического Бога. Констан погрузился в оккультизм и под псевдонимом Элифас Леви написал ряд книг, изображающих Сатану как позитивную духовную силу. Французский Сатана нередко бывал связан с политикой; так было и у Леви, хотя его Дьявол проделал путь, противоположный Дьяволу Гюго: в 1840 году он был символом революции и свободы; но позже Леви полюбил Наполеона III, и Сатана сделался иератической поддержкой законности и порядка³⁴. Оккультистская, позитивная интерпретация Сатаны подготовила почву для сатанизма конца века — незначительного, но претенциозного движения, привлекавшего наивных глупцов и литературных позеров.

Торжественность Гюго и помпезный сатанизм Леви не исчерпали Дьявола XIX века; он стал добычей иронии, пародии и капризного воображения. Величайшим иронистом был Теофиль Готье (1811–1872), написавший комическую версию «Фауста» под названием «Альбертус» (1832) и сатиру на Гюго и Виньи «Une lame du diable» («Слеза Дьявола», 1839). В произведениях Готье Князь тьмы является остроумным денди, элегантным и изысканным, прячущим свою злую суть под утонченной внешностью³⁵.

В рассказе Готье «Онуфриус» (1832) великолепно изображен ироничный Дьявол. Онуфриус, молодой денди, поэт и художник, интересующийся магией, любитель Средневековья, начинает во всем видеть руку Дьявола; наконец Дьявол действительно появляется, пачкает картины, разбрасывает стихи, перемешивает шашки на доске и вредит его любовным делам. На литературном вечере, где Онуфриус должен читать стихи, Дьявол садится позади него, ловит его слова маленькой сеткой и переставляет их так, что получаются напыщенные и смешные фразы. Описание Дьявола у Готье — образцовый портрет иронического Мефистофеля, ставший

впоследствии штампом в живописи, опере, литературе и газетных карикатурах: правильные черты лица; рыжие усы, эспаньолка, зеленые глаза, бледные губы, искривленные в иронической усмешке, и пронизательный взор. Он совершенный денди в черном сюртуке, красном жилете, белых перчатках и очках в золотой оправе; на длинном тонком пальце у него кольцо с крупным рубином³⁶. Он вызывает не страх, не ненависть, а иронический смехок. На самом деле это просто современный, циничный и пустой человек, разглядывающий себя в зеркало.

Делая из Сатаны денди, Готье и его подражатели, которые и сами были денди, иронически связывают себя с Дьяволом. Не случайно любимые жертвы Злого духа у Готье — поэты, художники, люди искусства, как и сам автор. Денди изыскан и утончен, презирает условности, возмущает филистеров одеждой и поведением, любит экзотические и причудливые слова и образы, презирает ходячую мораль; он высокомерен, погружен в себя, возвышается над толпой; он скорее остроумен и очарователен, чем правдив или искренен. В рассказе «Онуфриус» есть несколько уровней иронии. Поэт насмехается над традиционным Дьяволом, которого считает нелепой выдумкой, и иронически утверждает, что вера в Дьявола столь же разумна, как и вера в Бога: «Существование Дьявола доказано самыми уважаемыми авторами, так же как и существование Бога; это такой же догмат веры»³⁷.

На другом уровне Готье сатирически изображает себя и своих собратьев-поэтов в легковверном, наивном, эмоциональном Онуфриусе, которого так легко запугивает и дурачит надменный денди-демон. Но и сам этот денди-демон — иронический портрет современного художника. Эта тонкая ирония скрывается за явной сатирой на современный вкус к магии и чудесам. Весь рассказ — блестящая насмешка над всем, о чем заходит речь: над Богом, Дьяволом, миром, человечеством, искусством и самим автором.

К середине столетия можно отметить множество оттенков в отношении людей искусства к проблеме зла:

моральная амбивалентность и Дьявола, и Бога; их возможная интеграция; психологическое сочувствие Сатане как символу человеческой души, погрязшей в невежестве и эгоизме, но жаждущей добра; обращение к образу Сатаны в сатирических целях. С появлением нового поэтического поколения романтизм дал начало двум направлениям — одним из них был натурализм, отказавшийся от глубокого психологизма и изображения сверхъестественного ради реалистического описания обыденной жизни; и декаданс, соединяющий некоторые черты дендизма с интересом к проявлениям человеческой развращенности, в особенности сексуальной.

Уже в 1828 г., задолго до распространения декаданса, в доме Виктора Гюго начала собираться группа любителей оккультизма и всяких ужасов. Они читали друг другу свои сочинения, где речь шла о скелетах, кинжалах, призраках, кладбищах, трупах, привидениях, заклинаниях, договорах с нечистой силой и демонах. Начиная с февраля 1846 г. другая группа юных поэтов, решившая усиленно «эпатировать буржуа», стала собираться для прославления семи смертных грехов, посвятив свои произведения Сатане в словах, которых, наверное, лучше было бы не произносить, несмотря на их поэтическую выразительность:

Тебе, Сатана, прекрасный падший ангел,
Кому выпала погибельная честь
Бороться с несправедливой властью,
Я отдаю, полностью и навсегда,
Душу, чувства, сердце и любовь,
И мои темные стихи с их порочной красотой³⁸.
(Перевод подстрочный)

Сатана, который все-таки был лишь театральной бутафорией для денди, стал серьезным символом для анархиста Пьера Жозефа Прудона (1809–1865). «Приди, Сатана, — взывал он, — ты, кого обесславили попы и короли, дай поцеловать тебя и прижать к груди»³⁹. Такие мысли, введенные в моду Бодлером и его кругом, заставили некоторых современных критиков говорить о сатанизме XIX века. Несколько настоящих



Крышка от коробки с игрушкой (1856 г.)
демонстрирует опошление образа Дьявола

сатанистов действительно было, но все же бросаться этим словом не следует.

Позеров, притворяющихся поклонниками Сатаны ради эстетического эффекта, нельзя считать истинными сатанистами. Нельзя считать ими и таких людей, как Прудон, которые говорили о Сатане, по-настоящему в него не веря. В этом случае Дьявол был всего лишь символом политического или социального бунта. Еще менее логична склонность некоторых христиан XIX века называть сатанистами тех, кто отрицал существование и Бога, и Сатаны. Немногие оригиналы, которые верили только в Сатану, но не в Бога, или верившие в обоих, но считающие, что Сатана добр, а Бог зол, тоже не настоящие сатанисты — они всего лишь совершали пустую подмену символов. Называть Сатану добрым, любящим, милосердным творцом вселенной — значит просто употреблять неподобающее имя для Бога.

Термин «сатанист» в своем настоящем значении подходит только очень малому числу людей, верящих, что Сатана — личное воплощение истинного зла, эгоизма и страдания, и поклоняющихся ему как таковому. Бессмысленно применять этот термин к Бодлеру и его окружению. Истинный сатанизм встречался редко и не имел большого культурного влияния.

Шарль Бодлер (1821—1867), крупный поэт периода, переходного от романтизма к натурализму и декадансу, еще в юности отверг церковь. Скептик по природе, он отказывался верить не только религии, но и естественным наукам; он считал поверхностный прогрессизм тех времен жалкой нелепицей. Атеизм тоже, как он думал, не в силах справиться с отчуждением и злом, самыми глубокими реальностями человеческого существования. Подобно Гюго и романтикам, Бодлер был эстетом; он не располагал систематической теологией или философией, хотя был более склонен к размышлениям, чем большинство романтиков, и вопросы морали очень его занимали. В зрелые годы жизни он считал себя католиком, и, хотя его взгляды никогда не были ортодоксальными, его произведения проникнуты католическим духом, а

грех заботил его не меньше, чем самого строгого янсениста.

Бодлер много писал о зле, но защитником зла не был. Он ненавидел лицемерие и жестокость и печалился, что Бог не наполнил мир красотой, любовью и справедливостью. Он честно признавал, что зло не только губительно, но и привлекательно: «В каждом человеке всегда живы два стремления: одно — к Богу, другое — к Сатане. Обращение к Богу, или одухотворенность, — это желание подняться как бы ступенью выше; призывание Сатаны, или животное состояние, — это радость падения»⁴⁰. (Перевод Г. Мосешвили.) Зло губительно, потому что увлекает нас в бездну слепого эгоизма, одиночества и отчуждения, но эта бездна по-своему привлекательна, что все чувствуют, и только лицемеры отрицают. Бодлер был безжалостен в решимости сорвать повязку лицемерия и с собственных, и с чужих глаз. Услышав, что Жорж Санд не верит в Дьявола, он едко заметил, что лично ей отрицать существование Дьявола и ада весьма выгодно⁴¹. Бодлер хорошо понимал власть чувственных наслаждений, особенно в молодости, но самым мощным оружием Сатаны считал *ennui* (эстетический эквивалент теологического понятия *acedia* и материалистической скуки) — ощущение вялости и апатии перед лицом полной пустоты жизни.

Бодлер ощущал и позитивную сторону Сатаны, который является в его стихах романтическим борцом за свободу (но также и воплощением лицемерия); кроме того, поэт видел в восставшем ангеле совершенный тип мужской красоты. Но чаще все-таки Сатана был для Бодлера символом человеческого зла — а возможно, и реальной личностью. Он писал Флоберу: «Я всегда был одержим невозможностью объяснить некоторые импульсивные действия и мысли человека без гипотезы злой внешней силы»⁴². Подобно всем христианским писателям-психологам, Бодлер хорошо знал то внезапное, неожиданное вторжение в душу мощных разрушительных образов, желаний и эмоций, которое можно объяснить только действием внешних по отношению к сознанию сил — приходят ли они извне, как считает традиционное

христианство, или из подсознания, как принято думать в глубинной психологии. Бодлер скептически относился к скептицизму. «Дорогие братья, — писал он, — никогда не забывайте, когда слышите, как хвалят прогресс и Просвещение, что самая хитрая уловка Дьявола — убедить вас в том, что он не существует»⁴³.

Шедевром Бодлера был сборник стихотворений «Цветы зла» («Les Fleures du Mal»); к нему следует добавить стихотворения в прозе под название «Парижский сплин»⁴⁴. В обоих сборниках центральное место занимает борьба между добром и злом, чувственностью и духовностью, сплином и идеалом. Хотя цензоры и даже некоторые из последователей Бодлера ошибочно приписали ему разрушительные намерения, его замысел ясен из самых первых строк «Цветов», которые начинаются знаменитым обращением:

Безумье, скаредность и алчность и разврат
И душу нам гнетут, и тело разъедают.

.....
И Демон Трисмегист, баюкая мечту,
На мягком ложе зла наш разум усыпляет;
Он волю, золото души, испепеляет
И, как столбы паров, бросает в пустоту;
Сам Дьявол нас влечет сетями преступленья,
И, смело шествуя среди зловонной тьмы,
Мы к Аду близимся, но даже в бездне мы
Без дрожи ужаса хватаем наслажденья.

.....
Скажи, читатель-лжец, мой брат и мой двойник,
Ты знал чудовище утонченное это?⁴⁵

(Перевод Эллиса)

Эти слова можно толковать по-разному — как отвержение зла, как пессимистическое признание его неотторжимости от человеческой природы или, наконец, как его ироническое приятие поэтом, человеком искусства, который в обществе один достаточно зорок и честен, чтобы признать его в себе.

Бодлер, кажется, имел в виду все три смысла. Его произведение содержит примеры переосмысления, когда

христианский Бог становится воплощением зла, а Сатана — центром символического пучка значений, куда входит искусство, поэзия, человечество, красота, чувство, отвращение к несправедливости и даже Христос, защищающий эти ценности от тиранического Отца⁴⁶. К жестокому Иегове можно испытывать только отвращение, и только сочувствие — к его великому сопернику. «Нет ни одной жилки в моем трепещущем теле, — восклицает поэт, — которая не кричит: “Я обожаю тебя, Вельзевул!”⁴⁷. Это строки из стихотворения «Одержимый», герой которого то ли безумен, то ли охвачен вдохновением; им овладел демон, чья моральная ценность амбивалентна. «Гимн красоте» («Hymne a la beauté») тоже двузначен: красота может идти от Бога или от Сатаны, поэту это безразлично, потому что красота сама по себе есть высший эстетический идеал. То, что в амбивалентном мире красота служит и добру, и преступлению, — ничуть не удивительно.

Стихотворение «Литании Сатане» («Les litanies de Satan») не раз цитировалось в доказательство сатанизма Бодлера. При этом забывали, что стихи эти имеют корни в литературной традиции и в них, как и во всех стихах Бодлера, нельзя не слышать авторской иронии и не различать нескольких уровней содержания. Сатана, которого восхваляет Бодлер, — на одном уровне есть традиционный христианский Сатана; на другом — Иисус, на третьем — воплощение противоречий человеческого сердца; а еще на одном — художник, держащий губительный обоюдоострый меч творчества:

О князь изгнания, чей горестен удел,
Кто победителя признать не захотел...
Кто прокаженному и париям земли
О Рае говорит уроками любви...
О ты, кто ведаешь, в каких местах заветных
Ревнивый Бог сокрыл клад камней самоцветных...
О ты, кто подарил селитру нам и серу,
Чтоб смесью их прервать страдания жизни серой...
О Сатана, святись и славься в Небесах,

Где раньше ты царил, и темных глубинах
Геенны, где, разбит, мечтаешь ты в молчаньи!
О дай моей душе под Деревом Познания
С тобою отдыхать, когда над головой
Твоей оно, как Храм, шатер раскинет свой!
(Перевод Адриана Ламбле)

Бодлер, пожелавший перед смертью примириться с церковью, посвятил «Цветы зла» великому насмешнику Теофилю Готье. Он не совсем понимал, что за демон его тревожит, но чувствовал, что тот никогда не оставит его в покое («Разрушение»):

Мой Демон — близ меня, — повсюду, ночью, днем,
Неосязаемый, как воздух, недоступный,
Он плавает вокруг, он входит в грудь огнем,
Он жаждой мучает, извечной и преступной.
Он, зная страсть мою к искусству, предстает
Мне в виде женщины, как божество, прекрасной
И, повод отыскав, вливает грубо в рот
Мне зелье мерзкое, напиток Зла ужасный.
И заманив меня, — так, чтоб не видел Бог, —
Усталого, без сил, скучнейшей из дорог
В безлюдье страшное в пустыню Пресыщенья,
Бросает мне в глаза сквозь морок, сквозь туман
Одежды грязные и кровь открытых ран, —
И мир, охваченный безумством Разрушенья»⁴⁸.
(Перевод В. Левики)

Поль Верлен (1844—1896) прочел «Цветы зла» Бодлера в четырнадцатилетнем возрасте и сделался его самым преданным учеником и вождем декадентского движения. Верлен изобрел название «проклятые поэты» (*poetes maudits*) для группы поэтов, подражающих бодлеровской символике Сатаны, но без его серьезного отношения к проблеме зла⁴⁹.

Артюр Рембо (1854—1891) умер католиком, но в юности ниспровергал все авторитеты — церковь, систему воспитания и родителей. Для Рембо, который быстро сгорел и бросил писать стихи, Дьявол был символом гнетущего авторитета, разрушающего единственное подлинное благо, свободу художника. Сборник

стихотворений в прозе «Une saison en enfer» («Сезон в аду») посвящен Дьяволу: «Дорогой Сатана... ты, который любишь, когда поэт ничего не описывает и ничему не учит, я начертал для тебя несколько ужасных страниц из блокнота проклятой души»⁵⁰. Требовательный, самопогруженный и отчаявшийся, поэт чувствует, как внутри него борются Бог и Сатана, грех и невинность, добро и зло, прошлое и настоящее. Поэт одновременно и самозабвенно участвует в борьбе и, как Дьявол, холодно отстраняется от нее. В отличие от Гюго, Рембо не призывает к преодолению конфликта и интеграции противоборствующих сил, он хочет просто осознать и принять их, а затем погрузиться вместе с ними в предсознательные глубины души, где добро неотличимо от зла.

Ближе всех к настоящему сатанизму среди декадентов был Исидор Дюкасс (1846—1870), писавший под псевдонимом Лотреамон. Он требовал отказа от всех недомолвок и открытого признания зла в самых его крайних и устрашающих формах; позже он не просто принял зло, но стал им наслаждаться. Последователь Сада, Лотреамон утверждал, что творческая жестокость — признак талантливости и честности; бодлеровское отвращение к лицемерию стало для него предлогом обнажить самые отвратительные тайники своей души. Мальдорор, герой его мрачного шедевра «Les chants de Maldoror» («Песни Мальдорора»), — комбинация Сада, Сатаны и самого Дюкасса; он наблюдает или совершает бесконечный ряд извращенных мерзостей⁵¹.

Неясно, был ли Лотреамон сумасшедшим. Ясно, что он не совершал и не проповедовал всерьез всех тех пакостей, что взбредали ему в голову. Но иронический денди, изображающий сатаниста и высмеивающий собственные тайные пороки, возбуждался своими фантазиями, и расстояние между ироническим и истинным злом сокращалось или вовсе исчезало. Мальдорор видит девочку, сидящую на скамейке в парке, и немедленно представляет себе, как свинья отъедает ей гениталии и вгрызается в ее тело. Он мечтает мучить маленьких

мальчиков и пить их кровь и слезы. Целуя младенца, он испытывает желание искромсать ему щеки бритвой. Вампиризм, некрофилия, богохульство, кровосмешение, рабство, педерастия, убийство, пытки, каннибализм — эти картины неотступно преследуют его.

В «Мальдороре» поэт замыслил нарисовать правдивый портрет человеческой души, свободной от лицемерия: «Мальдорор рожден был злым. Он правды не скрывал и называл себя жестоким» (1.3). Но Лотреамон, отрицая прекраснодушную веру просветителей и романтиков в природную доброту человека, впал в другую недоказуемую крайность. Так же как вера в изначальное человеческое добро заставляет недоумевать, откуда же берется зло, в мрачном мире Лотреамона непостижимо происхождение добра. Отчасти Мальдорор был задуман как злая шутка, что подготовило почву для сюрреализма и дадаизма. Действительно, выходки Мальдорора столь нелепы, что смешного в них не меньше, чем ужасного. Но все же автор, кажется, впустил в себя темные силы, которыми не мог сознательно управлять. Мальдорор начинает с хвастовства: его «гений», говорит он, сможет «описать наслаждения жестокости» (1.4), а кончает тем, что убивает ангела, посланного его спасти, утвердив этим свой отказ от искупления (5.8).

В Америке люди, серьезно размышляющие о проблеме зла, еще решительнее, чем в Европе, отмежевывались от Дьявола, отдавая его на откуп авторам фантазий и страшных сказок. Ни Натаниэль Готорн (1804—1864), ни Герман Мелвилл (1819—1891), два писателя, сделавшие изучение человеческого зла своей центральной темой, почти не обращались к образу Дьявола даже в качестве символа. Единственный рассказ Готорна, где Сатана рассматривается всерьез, — «Молодой Браун». Дьявол появляется, когда Браун сдается отчаянию. «Я потерял веру! — восклицает Браун. — Нет на земле добра, а грех — пустое слово. Приди же, дьявол, ибо тебе дан этот мир». Сатана появляется, приводит Брауна на ведьмовский шабаш и внушает ему кальвинистскую (и, по мнению Готорна, сатанинскую) точку

зрения, что человеческая природа непоправимо испорчена. По мысли Готорна, Браун обречен, потому что отчаялся в человечестве и не верит в божественное милосердие⁵². Мелвилловский Моби Дик принадлежит к самым многозначным символам мировой литературы, и по крайней мере одно из его значений демонично. Моби Дик полон решимости погубить людей, и тело их, и душу. Когда в самом конце романа кит обрушивается на «Пекод» и топит его, он радуется «воздаянию, сладостной мести, вечной злобе»⁵³. В «Мошеннике» Мелвилла (1857) Дьявол, космический пройдоха, появляется на борту парохода «Фидель» на Миссисипи, отплывающего в День дураков. Это и есть «корабль дураков», ослепленных наивной жадностью, готовых ради выгоды предать друг друга. Их, всех разом, одурачивает Мошенник, Плут, вечный Обманщик, легко меняющий обличье, так что его принимают за множество существ — но он один. Это история о простой христианской любви, которую пересиливает и уничтожает сатанинский циничный обман, чья суть в девизе, вывешенном одним из персонажей на дверях своей лавчонки: «Никому не доверяю». Пессимизм Мелвилла будет подхвачен Марком Твеном, а готорновское глубокое проникновение в сокрытое зло еще больше углубит Достоевский; но Твен и Достоевский с их мрачными прозрениями принадлежат уже не эпохе романтизма, а современности.

Первым крупным мастером страшного рассказа, американской адаптации готического, или «черного», романа, стал Эдгар Аллан По (1809—1849)⁵⁴. Как все готические писатели, По писал, чтобы развлечь и ужаснуть читателя, а не ради серьезного исследования зла, хотя он отлично понимал его силу. Показателен упадок интереса к Дьяволу: когда По писал о реальном зле, как в «Колодце и маятнике», «Бочонке амонтильядо» или «Случае с господином Вальдемаром», Дьявол в действии не участвует; он присутствует только в комических рассказах По. В рассказе «Черт на колокольне», например, Дьявол заставляет колокол голландской церкви прозвонить тринадцать раз. В рассказе «Никогда не закладывай черту

свою голову» некий нечестивец по имени Тоби неосторожно заключает пари с Дьяволом, и «маленький хромой старичок почтенной наружности» тотчас подстраивает несчастный случай, в котором Тоби теряет голову. Врачам не удастся ее приставить, и Тоби, хоть и не сразу, замечает ее отсутствие и умирает. Подобные фантастические байки, частично коренящиеся в фольклоре, типичны для американских рассказов о Дьяволе. Одним из излюбленных сюжетов в англоязычной новеллистике всегда была сделка с Дьяволом. Этот сюжет давал возможности и для грубоватого юмора, и для сатиры, и для тонкого остроумия, а также позволял поупражняться в изобретении новых способов одурачить Сатану — или, наоборот, быть им одураченным⁵⁵.

В XIX веке возникли новые течения в музыке, давшие повод говорить о вторжении демонического в это искусство. Идеалисты всегда считали, что какие-то музыкальные стили наилучшим образом выражают космическую гармонию, божественный порядок мироздания. В этом смысле музыка, например, Баха или Моцарта «лучше», «истиннее», чем музыка Шопена или Стравинского. И у гармоничных композиторов встречаются диссонансы, введенные ради большей выразительности, а иногда и специально для изображения злого начала, но принципиально дисгармоническая музыка — менее добра, правдива, менее реальна — и, возможно, даже демонична. Диссонанс есть выражение хаоса, космического разлада, нарушения божественного порядка.

Однако, начиная с Бетховена (и даже с Моцарта, если рассматривать его последние квартеты), композиторы намеренно вводили дисгармонию, главным образом ради большей музыкальной свободы и эмоциональности. Многие композиторы романтического периода хотели, чтобы их музыка охватывала весь опыт разума и чувства, чтобы зло в ней выражалось так же, как и добро, — и для этого пользовались диссонансом. Некоторые, как Паганини и Франсуа Буальдьё, автор «Инфернального вальса», иронически заявляли, что их вдохновлял Дьявол. Современные композиторы, например Стравинский, часто прибегали к дисгармонии, борясь с идеалистическим

пониманием музыки. Можно ли действительно считать какую-то музыку лучше или реалистичней другой, зависит от того, верим ли мы, что музыка отражает строение мироздания, и считаем ли мы мироздание гармоничным или беспорядочным, космосом или хаосом⁵⁶.

В XIX веке Дьявол стал литературным персонажем, но к середине столетия художественный интерес к нему пошел на убыль. Он уже мало кого страшил и даже мало кого забавлял. Развитие реализма и натурализма, упадок метафизики, растущее влияние позитивизма заставили литературу видеть источник зла в человеке. Причуды романтиков, придававших этому символу самый разный смысл, вконец размыли его значение, а распространение материализма и атеизма, связанное с упадком христианства в западном обществе, привело к тому, что в личного Дьявола переставали верить даже те, кто считал себя христианами. С другой стороны, упадок романтизма и исчезновение Дьявола из литературы способствовали возвращению этого символа в богословие, и в XX столетии Сатана вновь обрел некоторую власть, причем понимался он скорее в традиционном, чем романтическом смысле. Тем временем новые, глубокие мысли о природе зла были высказаны Ницше, Твенем и в особенности Достоевским, самым проникновенным исследователем зла в XIX веке. Его мрачные прозрения во многом определили мышление нашего времени.

Глава VI

ТЕНЬ ДЬЯВОЛА

Индустриализация и урбанизация, развивающиеся ускоренным темпом в конце XIX века, полностью изменили лицо общества. Агностицизм, ранее бывший достоянием философской и литературной элиты, был усвоен большинством образованных людей. Растущей секуляризации общества больше всего способствовали четыре великих мыслителя: Дарвин, Маркс, Ницше и Фрейд. В последнее время историки склоняются к мнению, что науке нет необходимости воевать с религией, что их противоречие — только кажущееся, но как бы то ни было, это противоречие многими осознавалось и в результате приобрело своего рода реальность¹.

Чарльз Дарвин (1809—1882) был крупнейшим из биологов, которые, вслед за геологами и историками, усвоили идею эволюционного развития вселенной, — позиция, которую вскоре подтвердили данные астрономии и физики. Эволюционная биология отказалась от представления о неизменности видов и уникальности человека, созданного особым актом творения. Гипотеза, объясняющая возникновение человека развитием из менее сложных форм животной жизни, была выдвинута в работах Дарвина «Происхождение видов» (1859) и «Происхождение человека» (1871). Человечество к тому времени уже, по-видимому, было отодвинуто из центра на периферию вселенной, а эволюционная теория лишила его и центрального места во времени. Стали думать, что люди — незначительные существа, ползающие по поверхности небольшой планетки на окраине одной из миллиардов галактик во вселенной, существующей миллиарды лет. Было отброшено представление о какой-то

космической борьбе, в которой людям отведена важная роль. В новом мировоззрении не осталось места ни для Бога, ни для Дьявола.

Интеллектуальная конфронтация между эволюционистами и креационистами могла бы протекать более спокойно — были мыслители, понимающие, что непримиримые противоречия здесь отсутствуют, что Бог мог творить и через посредство эволюции, а Книгу Бытия можно читать как поэтический рассказ о том, что Бог сотворил человечество для своих особых целей, — такой взгляд вполне согласуется со свидетельствами Откровения, и наука не в состоянии его опровергнуть. Но в действительности большинство упорствующих креационистов странным образом согласились с апологетами упрощенных научных взглядов, что автор Книги Бытия, за несколько тысяч лет до возникновения исторических и естественных наук, имел намерение изложить научные факты. Сторонники творения полагали, что библейский текст можно понимать только буквально и что, следовательно, теория эволюции ложна. Эволюционисты же, наоборот, утверждали, что из истинности их теории необходимо следует ложность Библии. Образованной публике, таким образом, приходилось делать выбор, в котором не было никакой необходимости. Те, кто вставал на сторону науки, склонны были целиком отвергать традиционную религию, а тем, кто отстаивал истинность Библии, пришлось отступить и начать возводить баррикады для сражения с дарвинизмом. Этот спор, порожденный непониманием того, что существуют разные виды истины и разные формы их выражения, продолжается до сих пор.

Еще более решительный и непримиримый вызов традиционной религии был брошен Карлом Марксом (1818—1883) и Фридрихом Энгельсом (1820—1895), у которых появилось множество последователей. Марксизм, возникший в интеллектуальных кругах Германии середины XIX столетия, основан на позитивизме и материализме и решительно отвергает существование трансцендентного. Как и любая другая система взглядов,

марксизм опирается на недоказуемые априорные предположения, некоторые из которых содержат серьезные внутренние противоречия. Марксизм, в сущности, представлял собой новую религию, основанную на вере: марксисты утверждали, что источником знания могут быть только эмпирические наблюдения, хотя материалистические допущения марксизма не допускают эмпирической проверки. Марксисты уверяли, будто любой анализ общества субъективен, поскольку искажен классовым подходом, и только их собственный анализ объективен и не искажен. Трудно поверить, что какой бы то ни было исторический анализ свободен от ограниченности конкретного исторического момента, и это в полной мере относится к марксизму, который укоренен в интеллектуальной и социальной ситуации XIX столетия, ограничения которой бросаются в глаза.

Марксизм, в отличие от дарвинизма, не просто подразумевал атеизм — он категорически его утверждал. Материя, провозгласил Энгельс, абсолютна. Она является первопричиной самой себе. Она бесконечна, а потому в своей бесконечной диалектике неизбежно в какой-то точке пространства и времени производит разумные существа. Не существует трансцендентного разума, природа знает причинность, но не цель. Добро и зло — исключительно человеческие построения. Но при этом они не относительны: поскольку марксистская оценка человеческого общества и его нужд абсолютно объективна, она обеспечивает объективную точку зрения на мораль, а следовательно, на добро и зло. Ранний Маркс считал, что зло происходит из-за неизбежного отчуждения человеческого сознания от материи, которая его произвела; позже он объявил, что отчуждение и присущее ему зло явились результатом эксплуатации человека человеком, порожденной классовым неравенством. Главные источники отчуждения — частная собственность и разделение труда. Капитализм, например, творит зло, эксплуатируя крестьян и рабочих; империализм творит зло, эксплуатируя население других стран. Когда торжествует коммунизм, объявил Маркс, классовые раз-

личия и порождаемая ими эксплуатация исчезнут и зло прекратится.

Массированное наступление дарвинизма и марксизма (а также ницшеанского нигилизма и фрейдизма, о чем речь ниже) заставляло христиан либо кидаться в слепой обскурантизм, либо капитулировать. Пытаясь спасти хоть что-то, они отдавали одну доктрину за другой, как сибиряки, которые, спасаясь от преследующей их стаи волков, бросают с саней младенцев. Первым был принесен в жертву Дьявол. Сторонниками христианских реакционеров — томистов-католиков и утверждающих непогрешимость Библии протестантов — оказались, как ни странно, романтики, декаденты и оккультисты, поскольку именно им демонология обязана своим возрождением в конце XIX века. Многих интересовал феномен одержимости, и в то время как Жан Мартен Шарко (1825—1893) и Фрейд объясняли его психологическими причинами, консервативные христиане отстаивали необходимость экзорцизма. Тем самым обскуранты сами загоняли себя в угол, а основные понятия продолжали размываться.

Католическая мысль, особенно после революций 1848 года, когда она сильно поправела, отстаивала традиционную дьявологию, полагаясь на решения собора в Браге, Четвертого Латеранского и Тридентского соборов и на произведения Фомы Аквинского². *Rituale Romanum* сохранял ритуал изгнания бесов и устанавливал особые тесты на демоническую одержимость. Предлагалось соблюдать большую осторожность, чтобы не принять за одержимых притворщиков и мошенников, но если оказывалось, что подозреваемый понимает неизвестный ему иностранный язык, владеет информацией об отдаленных или будущих событиях или проявляет неестественную физическую силу, то можно считать, что здесь замешаны демоны. (Эти тесты были довольно разумны для своего времени, но в свете современной психологии выглядят наивными.) 4 августа 1879 г. папа Лев XIII обнародовал буллу *Aeterni Partis*, подтверждающую непреходящее значение томистской теологии, которая, в частности,

утверждала существование Дьявола. Таким образом, католическая церковь вплоть до 1960-х годов, в полном согласии как с Православной церковью, так и с консервативным крылом протестантизма, сохраняла веру в личного Дьявола.

С другой стороны, главенствующая в протестантизме либеральная теология была склонна отрицать или, по крайней мере, игнорировать Дьявола. Фридрих Шеллинг считал основанием веры в Сатану не Библию, а церковное предание и потому не придавал ей важности. Подобно многим либералам, он — не слишком настойчиво — предлагал все же сохранить понятие Дьявола, но не как личности, а просто как символ зла³. Другие более решительно объявляли Дьявола метафорой человеческого греха, и эта точка зрения постепенно возобладавала в либеральном протестантизме⁴. Альбер Ревиль утверждал, как многие либералы XX века, что дьявология и демонология коренились в суевериях эпохи Нового Завета, усвоенных Иисусом и апостолами. Дьявол и бесы — остатки примитивного многобожия, не имеющие существенного значения для проповеди Иисуса и апостола Павла, для которых гораздо важнее была человеческая греховность⁵.

Однако при непредвзятом взгляде на вещи ясно, что если считать Дьявола (который упоминается в Новом Завете чаще, чем Святой Дух) устаревшим суеверием, то можно точно так же отказаться от Воплощения, Воскресения, отбросить идею откровения — и вообще перестать считаться с Новым Заветом. Правдоподобнее все же, что авторы Евангелий и Посланий говорили именно то, что хотели сказать о существовании и силе Дьявола.

В то же время такие авторы, как Уильям Джеймс (1842—1910), не стыдились своих верований и не думали, что для защиты христианства надо жертвовать его основными понятиями. Джеймс понимал, что «мир богаче, если в нем есть Дьявол, лишь бы мы смогли наступить ему на шею», описывал примеры внутреннего опыта общения с Дьяволом и смело смотрел в лицо

абсолютному злу. «Возможно, существуют настолько чрезмерные формы зла, что их не вместить ни в какую разумную систему... Проявления зла — такая же неотъемлемая часть природы, как проявления добра»⁶.

Пока христиане спорили между собой, декадентствующие романтики к концу столетия превратили Сатану в атрибут эстетической моды⁷. Их на грани истерики обвиняли в сатанизме. Католики и консервативные христиане других концессий объявляли сатанистами масонов, а розенкрейцеры и оккультисты иных толков нападали друг на друга с не меньшей горячностью⁸. Создавалось впечатление, что нормальное, прирожденное религиозное чувство, угнетенное диктатом скептицизма и позитивизма, устремилось к оккультизму.

Фаустианская разновидность оккультизма, начало которой положил Элифас Леви (1810—1875), имела духовных наследников. В год смерти Леви Елена Блаватская (1831—1891) основала Теософическое Общество. В 1887 г. был основан «Герметический Орден Золотой зари», членами его числились У. Б. Йейтс, Чарльз Эджернон Суинберн, Оскар Уайльд и другие литераторы, а также пресловутый Алистер Кроули (1875—1947); Йейтс принял оккультное имя «*Demon est Deus Inversus*» (Дьявол — вывернутый наизнанку Бог)⁹.

Наиболее последовательным изложением оккультной системы стала «Тайная доктрина» Блаватской, некий синтез древнего гностицизма, восточных религий, ходячих представлений оккультизма и ее собственных оригинальных идей. По мнению Блаватской, Дьявол есть теневая сторона Иеговы, тень, без которой Свет не сиял бы так ярко. Люцифер — необходимый элемент творения, часть божественной плеромы, Логос, и в этом качестве он уподобляется Христу. Он — светоносец, Гермес, божественный посланец. Иегова — далекое и холодное божество, сотворившее мир через посредство ангелов. Есть три группы ангелов: самосотворенные, самосуществующие и огненные ангелы. Когда Иегова приказал сотворить мир, первые две группы, во всем повинувшись его велениям, сотворили только бледные копии самих

себя, но огненные ангелы взбунтовались и создали человечество, наделенное знанием и, следовательно, истинной свободой. За свой разум, волю и знания мы должны благодарить Дьявола, ибо благодаря ему прозрели слепые куклы, задуманные Иеговой. «Сатана, змей Книги Бытия, есть истинный творец, благодетель и отец Духовного Человечества»¹⁰.

Самому отвратительному дьяволизму этого периода отдал дань романист Ж. К. Гюисманс (1848—1907), друг Верлена и «проклятых поэтов». Когда романтизм раскололся на натурализм и декаданс, Гюисманс попытался заполнить брешь: он писал в натуралистической манере, но при этом стал вождем декадентов. Признаками декаданса были эстетизм, чувственность и пристрастие ко всякого рода психосексуальным эксцессам: инцесту, садомазохизму, содомии и проституции; маркиз де Сад и Лотреамон попали в герои декаданса. Гюисманс и его последователи, декаденты-натуралисты, реалистически описывали городскую жизнь, которую считали лживой, пустой и бессмысленной. Под влиянием Ницше декаденты превыше всего ставили собственные эмоции, ощущения, желания и извращения. У них было еще меньше чувства общности с человечеством, чем у романтиков, — они высокомерно превозносили избранных и презирали вульгарную и непросвещенную чернь. Декаданс был бунтом на два фронта — и против традиционных авторитетов, и против усиливающихся демократических идей. Программным декадентским произведением был роман «A rebours» («Наоборот») Гюисманса (1884), но место в истории Сатаны он завоевал романом «La-bas» («Там, внизу», 1891)¹¹.

Гюисманс начал работать над романом «Там, внизу» в 1887 году. Сначала он замышлял написать роман о Жиле де Рэ — историческом лице, жившем в XV веке, насильнике и массовом убийце детей, — весьма притягательной для декаданса фигуре*. Заинтересовавшись

* Реальный Жиль де Рэ был боевым сподвижником Жанны д'Арк и прототипом Синей Бороды Шарля Перро; он был казнен, но не исключено, что его оклеветали. — *Прим. ред.*

Une tête aux enfers

Aux Amis BOURGERY et LEJAL

Chanson Diabolique

Créée par FLORY



«Un Fête aux enfers» («Вечеринка в аду»).

Плакат-реклама кафе-клуба, ок. 1880 г.

Дьявол вырождается в шуточный образ

Жилем, Гюисманс увлекся средневековым колдовством и демонологией, затем черными мессами времен Людовика XIV и, наконец, современным сатанизмом. Он отправился в Брюгге навестить пресловутого каноника Луиса ван Хекке, который, как говорили, практиковал тайные непотребные ритуалы. Затем у Гюисманса начался роман с Бертой Куррьер, подружкой еще более известного священника-расстриги Антуана Буллана.

Булан (1824—1893), католический священник, получивший в Риме степень доктора богословия, сделался любовником монахини Адель Шевалье, шарлатанки-целительницы; парочка путешествовала по стране, раздавая лекарства из фекалий и освященных облаток. Когда у Адели родился незаконный ребенок, они принесли его в жертву на черной мессе 8 декабря 1860 г. Преступление раскрылось гораздо позже, но в 1861 г. Булан был посажен в тюрьму за продажу шарлатанских снадобий и просидел там до 1864 г. В 1869 г. папский суд в Риме снова приговорил его к тюремному заключению. В тюрьме он написал дневник, «*Cahier rose*», где признался во всех своих преступлениях; этот дневник был опубликован значительно позже. Вернувшись в Париж в том же году, Булан вернулся к прежним занятиям. Его истинное лицо еще оставалось неизвестным, и его даже приглашали для проведения обряда экзорцизма, чем он пользовался, обучая монахинь и других свои жертв, как приманить «инкубов» для тайных сексуальных отношений. Наконец правда вышла на свет, и архиепископ Парижский лишил его духовного сана в 1875 г. Тогда он объявил себя магом и стал зарабатывать на жизнь шарлатанскими исцелениями, ясновидением и эротическими ритуалами.

В этот момент на сцене появился Гюисманс. Берта Куррьер заочно познакомила его с Буланом, и тот послал свою «жрицу» и экономку, Жюли Тибо, навестить писателя и выяснить, можно ли ему доверять. Успокоившись на этот счет, Булан послал Гюисмансу обильные материалы по магии, инкубам и черной мессе, приписав, однако, систематическое отправление последней не себе,

а Станисласу де Гюэта и розенкрейцерам. Гюэта и другие оккультисты с негодованием пытались убедить Гюисманса, что Буллан лжет, но им это не удалось. Когда Гюисманс писал «Там, внизу», он решил сделать прототипом своего злодея-священника, каноника Докре, не Буллана, а каноника ван Хекке из Брюгге.

В романе изображены в художественной форме собственные демонологические изыскания Гюисманса. Главный герой — писатель по имени Дюрталь; он начинает с изучения Жюля де Рэ, увлекается современным сатанизмом и знакомится с доктором Иоганнесом (Булланом) и гнусным каноником Докром (ван Хекке). Далее Дюрталь посещает черные мессы в Париже и описывает одну, совершаемую каноником Докром. Докр и его «паства» встречаются тайно в темной комнате, затянутой черной материей и освещенной только мерцающими свечами. У Докра на подошвах вытатуирован крест, чтобы с каждым шагом попирать распятие; он кормит мышей освященными облатками и смешивает причастное вино с фекалиями и мочой. Курится тяжелый фимиам, собравшимся раздают наркотики, вызывают Дьявола и поют ему гимн. Читается долгая литания, наполненная богохульствами и оскорблениями Христа, которые повторяют мальчики-хористы. Одурманенное братство с воем катается по полу. Священник сексуально оскверняет облатку, женщины бросаются вперед и пожирают ее, а мужчины в это время насилюют мальчиков-хористов. Роман «La-Bas» приобрел в 1890-е годы общеевропейскую скандальную известность, сам же Гюисманс, почувствовав отвращение к мерзости, в которую втянулся, вскоре обратился в католичество и покинул декадентское движение.

В противоположность декадансу и оккультизму, основные направления философской и этической мысли этого периода не рассматривали абсолютное зло, а о Дьяволе практически не упоминали. Ведущие специалисты по этике уходили от метафизических и теологических концепций к культурному релятивизму, контекстуальной этике и материалистическому утилитаризму¹².



Обложка книги Жюана Сильвия, опубликованной в 1929 г. Париж. Обнаженную женщину на алтаре, рогатого Дьявола и сатанинскую пентаграмму можно рассматривать не только как иллюстрацию к книге «Черная месса», но и как свидетельство любви конца XIX в. к подобным ужасам (ср. сочинения Ж. К. Гюисманса)

Самым радикальным и влиятельным мыслителем этой эпохи был Фридрих Ницше (1844—1900)¹³. Отважная попытка заглянуть в лицо реальности, не принимая желаемого за действительное, привела его к отказу от гегелианского идеализма; полная бескомпромиссность закончилась душевным заболеванием, которое вывело его из строя с 1889 года до конца жизни. Ницше был убежден, что Бог, идеализм, метафизика, платонизм, трансцендентное, абсолютный моральный закон и сами по себе существование и смысл — всего лишь мертвые или умирающие иллюзии. Любая умозрительная философия есть лишь гулкое эхо собственных надежд и страхов философа. Теология — бессмыслица, романтизм — пустая причуда. Больше всего Ницше ненавидел поверхностный оптимизм, утешительные надежды и самообман любого вида. Единственное поведение, достойное человека, считал он, — это до конца честное приятие действительности. Ницше был нигилистом, убежденным в недоступности никакого истинного знания. Отрицая позитивизм, он утверждал, что мы не можем познать абсолютную реальность, но лишь сформулировать человеческие представления о реальности. Он тщательно опроверг всю традиционную гносеологию, доказав, что даже Декарт и Кант слишком многое принимали бездоказательно. Единственное, что мы действительно можем знать, утверждал Ницше, это то, что мы непосредственно ощущаем; а единственное, что мы действительно ощущаем, — это мысль. Мы не можем даже знать, существует ли мыслитель; все, что нам известно, — это «es denkt»: нечто мыслит.

Поскольку смысл бытия, если таковой имеется, навеки от нас скрыт, мы должны сами создать этот смысл. Мы это делаем при помощи «воли к власти», под которой Ницше подразумевал не стремление к господству, но просто утверждение нашей независимости. Не существует никакой внешней или потусторонней ценности, оправдывающей нашу волю, — воля сама создает собственную ценность и значение. «Сверхчеловек» (Übermensch) сам утверждает себя и сам себя оправ-

дывает. Хотя мысль Ницше была впоследствии извращена нацистами и много кем еще, он не считал, что «сверхчеловек» навязывает свои взгляды другим: истинный сверхчеловек понимает, что создал ценности для себя самого, и не смешивает их с объективной действительностью или с абсолютными принципами.

Надежное построение действительности, говорил Ницше, не должно опираться на фантазии; оно должно уходить корнями в истинный человеческий опыт, который, прежде всего, есть страдание и отчаяние. Большинство философских систем создано для того, чтобы избежать этого трагического вывода, и в результате возникают культуры, созданные на иллюзиях и нежизнеспособные. (Ницше рассматривал бы нынешнее похоронное шествие к атомной гибели как естественное следствие подобных иллюзий.) Только полная честность и бесстрашная прямота в отношениях с реальностью спасут нас от гибели; мы преодолеем зло и отчаяние, только если признаем их, глядя им в глаза, и подчиним нашей воле. Так как мир лишен потустороннего смысла, жизнь сама должна радостно придать ему смысл. «Бесильный пессимизм» был Ницше еще противнее оптимизма, он презирал бы безвольное отчаяние и бессмыслицу конца XX века; он считал, что нужно нигилизмом преодолеть нигилизм, волей — отсутствие смысла, радостью — отчаяние:

И праздник праздников настал для нас,
Час славы бранной:
Пришел друг Заратустра, гость желанный!
Смеется мир, завеса порвалась,
В объятьях брачных с светом тьма слилась...¹⁴
(«По ту сторону», Заключительная песнь,
пер. Н. Полилова)

Ницше считал христианство шорами на глазах западного общества, главной иллюзией, но он враждебно относился ко всем религиям, к самой идее Бога, к любому потустороннему принципу, даже к природному. В «Веселой науке» (1882) есть рассказ о безумце,

который мчится на рынок, крича, что Бог умер; когда никто ему не верит, он понимает, что «пришел слишком рано». Гегель и Гейне уже говорили о смерти Бога, но притча Ницше сделала эту идею популярной среди интеллигенции. Ницше понимал, что Бог еще не умер, но Он уже лежал на смертном одре, и дни Его были сочтены — эта идея в разных формах пройдет через весь XX век; о «потускнении Бога» будет писать Мартин Бубер, и даже в теологии появится школа «смерти Бога». В понимании Ницше идея Бога имела два источника: неверное объяснение естественных событий и психологическую проекцию вовне наших надежд и страхов.

К самому Христу Ницше питал личное уважение — как он говорил, за бесстрашную подлинность жизни, но христианство он считал злым извращением намерений Иисуса. Эмпирическое изучение морали, утверждал Ницше, убеждает, что есть мораль господ и мораль рабов, толпы. Христианство проповедует наихудшую разновидность рабской морали, основанной на слабости, страхе, жалости, долге и подчинении. Исторический успех христианства кроется в том, что оно заражает господ рабскими идеями о том, что недостаток силы — добродетель. Последователи «бледного галилеянина» обворовывают нас, лишая воли к власти, в которой наша единственная надежда на спасение. Традиционный христианский Дьявол — вульгарное, бесполезное понятие¹⁵. И все же Ницше, испытавший достаточно сильное влияние романтизма, размышлял о позитивной функции Дьявола. Если Бог есть власть, угнетение, насильственный порядок и холодная логика, то Дьявол являет собой творческие силы любви и восторга, он — самый «древний друг мудрости», который «держит нас подальше от Бога, насколько может»¹⁶. Ницше отождествлял Дьявола с Дионисом, который для него был многосмысленным и сложным, но обычно положительным символом созидания, хаоса, плодородия, разрушения, сексуальной раскрепощенности и отваги. Под влиянием Ницше и ро-

мантизма Дионис и Пан сделали популярными символами в искусстве и литературе конца века¹⁷.

После Дарвина, Маркса и Ницше очередной удар по христианству нанес Фрейд. Четыре столпа христианской веры — Писание, традиция, разум и опыт. Первые три расшатала библейская критика, история и философия. Теперь и четвертое основание — душевный опыт — ставился под сомнение психоанализом, для которого не было разницы между религиозными переживаниями и невротическими. До конца XIX столетия психология была ветвью философии. С развитием научной медицины психология получила независимость и почти достигла статуса самостоятельной науки, хотя ее методология и гносеология до сих пор не устоялись.

Современная психология большей частью отвергает религию как иллюзию и ищет корни добра и зла не столько в «сознании», сколько в «подсознании». Вообще психологи избегают термина «зло»; «зло» считается метафизическим термином, а «насилие» — социологическим. Психологи обычно предпочитают говорить об «агрессии», для которой существует множество различных объяснений. Глубинная психология объясняет агрессию в терминах невротического вытеснения, социальная психология — в терминах группового поведения; этнографы объясняют ее пережитками внутривидовой конкурентной борьбы за пищу и секс; а бихевиористы описывают ее в терминах обучения и приспособления. Для большинства психологов Бог и Дьявол — лишь психические проекции, выражение элементов подсознательного.

Зигмунд Фрейд (1856—1939), основатель психоанализа, предпринял научное изучение подсознательного¹⁸. Влияние фрейдизма уменьшилось к концу XX века, и философы больше не чувствуют себя обязанными подгонять под него свои взгляды; но фрейдистское мировоззрение доминировало в западной мысли так долго, что многое из него вошло в общепринятый «здравый смысл», в частности, мысль, что религия — чисто психологический феномен, происхождение и природу

которого можно не просто объяснить, но и снять объяснением. Таким образом к противостоянию биологии и религии примкнула психология (психологи, думающие по-другому — например, Уильям Джеймс, — были объявлены старомодными).

Фрейд, который настаивал на том, что религиозные системы основаны на бездоказательных положениях веры, недоставало ницшеанского понимания того, что то же самое можно сказать о его собственной и всякой другой системе. Он отрицал, что религиозный опыт может соответствовать какой-то реальности, и его убежденность в этом возрастала с возрастом. В книге «Тотем и табу» (1913) религия была объявлена разновидностью невроза, а в «Будущем одной иллюзии» (1927) Фрейд, как ему казалось, научно доказал, что религиозная вера — всего лишь невротический ответ на «сокрушающую власть природы», иллюзия, которой мы хотим заглушить смертный страх. «Религия, — писал он, — есть совокупность догм, положений, касающихся фактов и условий внешней или внутренней реальности, которые сообщают человеку нечто, установленное не им самим, и требуют веры»¹⁹ («Будущее»). Фрейд, кажется, не замечал, что это же относится и к науке, потому что громадная масса верующих в науку принимает утверждения, не ими самими установленные и для них непонятные, полагаясь исключительно на авторитет профессиональных ученых.

Фрейд считал религию разновидностью невроза на том основании, что и то и другое вызывает «мучения совести из-за несоблюдения невротических или религиозных ритуалов»; и то и другое придает этим ритуалам особое значение и полагает их священными, утверждая, что «человека нельзя тревожить», когда он их совершает; и то и другое характеризуется тщательностью в деталях, чувством вины, подавлением инстинктов и обязательными актами покаяния. Фрейд соглашался, что религия отличается от других неврозов тем, что религиозные ритуалы стереотипны, невротические же индивидуальны; религиозные происходят публично, а невротические — наедине

с собой; религиозные символы понятны многим, а индивидуальные — полностью уникальны. Он не замечал, что описывает редкие случаи, когда религиозная практика принимает характер навязчивой идеи, и что люди, как правило, далеки от маниакальности в практике своей религии; он не заметил разницы между рациональной добросовестностью и невротической принудительностью; он не сумел разграничить невротическое чувство вины, рациональное признание вины (т. е. сознательное понимание человеком того, что он поступил неправильно в каком-то конкретном случае) и экзистенциальную вину (интуитивное ощущение некоей «вывихнутости» мира и наших душ, необходимости что-то поставить на место). Он был непоследователен, признавая ценность механизма вытеснения для искусства, юридической системы и других институтов цивилизации, но отрицал его ценность, когда он приводил к религии. Другими словами, Фрейд не просто отвергал невротическую религию; он отвергал любую религию как невроз²⁰.

Хотя Фрейд не верил в метафизическое зло, его рано начал интересовать Дьявол как символ темных глубин подсознания. Когда один библиотекарь привлек его внимание к рукописи, содержащей историю австрийца XVII века, который заключил договор с Дьяволом, но был спасен Богородицею, Фрейд написал книгу («Eine Teufelsneurose») об этом случае. Вот суть его дьявологии: «совершенно ясно, что Дьявол — не что иное, как персонификация подавленных бессознательных стремлений»²¹. Поскольку Дьявол, согласно традиции, принимает множество форм и обликов, Фрейд смог связать его с большим количеством разнообразных неврозов — главным образом с такими, где вытеснение создает «Widerwille» (контрволю). Например, женщина хочет кормить грудью своего ребенка, но у нее развивается болезнь, которая этому препятствует; по интерпретации Фрейда, женщина бессознательно подавила в себе отвращение к кормлению; подавление создает *Widerwille*, которая выражается в болезни и отсутствии молока. Так подсознательное противодействует нашей сознатель-

ной воле — а это как раз то, что традиция приписывает Дьяволу. Поскольку Фрейд верил в то, что чаще и сильнее всего подавляется сексуальность, он считал, что Дьявол и есть сила подавленных сексуальных стремлений, заставляющих людей действовать против их сознательной воли. Отмечая частую традиционную связь Дьявола с анальными образами (например, у Лютера), Фрейд считал его в особенности символом подавленного анального эротизма.

Чаще всего Дьявол был *Vaterersatz*, заменой соблазнителя-отца — образ, особенно важный для раннего Фрейда. Вытеснение сексуальной тяги отца к своему ребенку, соответствующие действия со стороны отца, фантазия ребенка о том, что его соблазняет отец, — все это создает могучую силу в подсознании ребенка, которая и персонифицируется в образе Дьявола. В доказательство Фрейд приводит многочисленные рассказы о совокуплениях ведьм с Дьяволом на шабашах, с такой деталью, как большой змеевидный пенис Дьявола. Соблазнительница-мать или кормилица тоже могла создать у ребенка мощное вытеснение, которое позже выражалось в фантазиях о колдовстве, ведьмах, матери с фаллосом или *vagina dentata*. Когда позже Фрейд забросил идею о соблазнителе-отце, Дьявол стал для него символом ненависти к отцу или матери, олицетворением подавленного желания смерти кого-нибудь из родителей. Еще позже Фрейд стал видеть в Дьяволе символ подавленного страха смерти или самой смерти. Короче говоря, Дьявол всегда обозначал любой элемент подсознания, который Фрейду на данный момент представлялся сильнее всего противодействующим сознательной воле.

Последователи Фрейда вносили в психоанализ свой вклад. Эрнест Джонс построил полную психоаналитическую теорию Дьявола, начав с того, что любые религиозные верования — это фантазии, возникающие при подавлении импульсов, осуждаемых данной религией²². Подавленное либидо выражает себя в образах инкубов, ведьм, демонов и Дьявола. В каком-то смысле, считал Джонс, христиане правы, когда видят в Дьяволе

своего главного врага, потому что он представляет энергию либидо, которую христианская религия постаралась искоренить. Как и Фрейд, Джонс сделал Дьявола символом подавленных инстинктов, в особенности тех, которые касаются отношений между отцом и ребенком. Дьявол может символизировать либо отца, которого ребенок ненавидит и хотел бы убить, либо ребенка, который бросает вызов отцу или бунтует против него. Дьявол, ведьмы, страшные богини и другие персонификации зла всегда связаны с проблемой власти и подавления. Это свирепые и иррациональные божества, с которыми нельзя спорить или обмениваться мнениями; надо или повиноваться им или бросать им вызов.

Одно из самых важных открытий глубинной психологии, бросающее свет на изучение дьявологии, — сила негативной проекции. Когда мы не сознаем внутреннего процесса вытеснения, мы проецируем негативные элементы, которые отказываемся признать в себе, на других, особенно на тех, кого считаем врагами — или потенциальными врагами. Так как я никак не могу быть жестоким и жадным, источником жестокости и жадности, которые я испытываю, должен быть Х, который мне не нравится. Тем самым моя враждебность к Х оправдана. Чем сильнее моя собственная подавленная жестокость, тем более жестоким я воображаю Х. Если чувства достаточно сильны, я могу, якобы из лучших побуждений, рассудить, что такая жестокая личность, как Х, — угроза обществу и должна быть изгнана — силой, если потребуется. Это может кончиться тем, что я обращаю на Х собственную скрытую жестокость, оправдывая это его предполагаемой жестокостью, которую я сам спроецировал на него.

Ученица Фрейда Мелани Клейн заметила связь между негативной проекцией и процессом, который она назвала «расщеплением». Расщепление возникает от желания сохранить представление о высокой ценности любимого объекта через отрицание любых его несовершенств; любое зло или несовершенство переносится с любимого объекта на какой-нибудь другой. Такое по-

ведение, по наблюдению Клейн, обыкновенно у маленьких детей, которые делают («расщепляют») людей и предметы на хорошие и плохие, идеализируя хороших и перенося все дурное на плохих. Ребенку особенно важен совершенный образ любимого отца или матери. Ребенок может диаметрально изменить свои оценки в результате расщепления: если он признал, что в идеализированном объекте есть что-то плохое, он немедленно удаляет его из категории «хороших» и начинает считать плохим. По мере нормального развития человек постепенно понимает, что нечто может иметь и плохие и хорошие стороны, и сужает сферы абсолютного добра и абсолютного зла. Однако каждая личность или коллектив, вероятно, в какой-то степени сохраняет нужду в расщеплении и создании чисто позитивных и негативных проекций, хотя с ходом эмоционального созревания их делается все меньше. Клейн считала тенденцию рассматривать все в мире как проявления абсолютного добра или абсолютного зла фиксацией детского желания к расщеплению, отрицающего всякую амбивалентность²³.

Среди психологов школы Фрейда самым независимым и оригинальным в подходе к религии был Карл Густав Юнг (1875—1961)²⁴. Юнг воспринимал религию более серьезно и позитивно, чем фрейдисты; видя в ней необходимый элемент психологии и человеческой цивилизации, он считал, что ее проявления не невротичны, а, наоборот, имеют высокую психологическую ценность. О том, имеет ли Бог или Дьявол метафизическую реальность, Юнг в разное время высказывался по-разному. В целом он склонялся к тому, что они — миф, но надо учесть, что для Юнга мифы были не пустой выдумкой, а сильной и вездесущей психологической реальностью.

Центральное понятие системы Юнга, которую он называл аналитической психологией, — индивидуализация, или интеграция. Это процесс, который преобразует личность, воссоединяя подсознание с сознанием. Психологическая цельность и психическое здоровье человека определяются тем, насколько он способен овладеть своим

подсознательным, осознать его содержание и интегрировать его в сознание при свете разума. Юнг проводил резкое различие между подавлением — здоровым процессом, при котором мы сознательно от чего-то отказываемся, и вытеснением, процессом нездоровым, при котором мы бессознательно отрицаем какие-то свои чувства, не желая их признавать. Вытеснение создает подсознательную силу, которая может вырваться наружу в неадекватном и деструктивном поведении. Юнг решительно расходился с фрейдистами, утверждая, что богатое содержание подсознания не является исключительно результатом вытеснения. Некоторые элементы подсознания, считал он, принадлежат «коллективному бессознательному», переходящему границы отдельной личности и охватывающему все человечество. Физическая структура мозга, результат генетической эволюции, одинакова у всех *Homo Sapiens* и порождает сходства в основных конструкциях бессознательной мысли, которые он назвал архетипами; архетипы, в свою очередь, порождают структурно схожие мифы или образы. Следовательно, для достижения психологической целостности каждый из нас должен быть в ладу и с личными, и с коллективными аспектами своего индивидуального подсознания.

При таком подходе Дьявол оказывался значительно сильнее, чем у фрейдистов, потому что понимался не только как выражение индивидуального вытеснения, но и как отражение независимого, неизменного и универсального коллективного бессознательного. Как и Фрейд, Юнг серьезно относится к одержимости, которая была для него не духовным, но скорее психологическим явлением, невропатическим или психопатическим состоянием, когда теневые элементы замещают «эго» и управляют личностью. Юнг связывал с Дьяволом определенные архетипы: Мудрый старец, пришедший к мудрости через страдание; Трикстер, или Гермес, божественный посланец богов, рассказывающий нам об иррациональном подсознании; Анима или Анимус — выражение вытесненных женских черт в мужчине, или

соответственно мужских в женщине; Змей, или Уроборос, выражение единства и цельности, начало и конец, единство противоположностей; и, наконец, то, что Юнг называл Тенью.

Юнг отвергал предпочтение, отдаваемое современной религией активности и экстраверсии, замечая, что интроверт наблюдает и переживает внутренние, душевные события так же остро и непосредственно, как экстраверт — внешние, и потому интроверт больше способен на внутренний опыт, связанный с Богом или Дьяволом. Готовность современной науки забыть о Дьяволе — признак ее ограниченности, ее нежелания смотреть в лицо реальному злу. Прятаться от действительности таким образом особенно нелепо со стороны церкви, считал Юнг, потому что она таким образом усваивает позитивистское мышление и уже не способна понять ни человека, ни вселенную, не знает, как реагировать на человеческую жестокость или на ужасающие проявления божественной воли в природных бедствиях. Добро и зло не субъективны и не относительны, но коренятся они не столько в отдельных личностях, сколько в коллективной реальности.

Для Юнга зло не менее реально, чем добро; оно неотъемлемый элемент мироздания — и даже Бога²⁵. Юнгианской моделью и космоса, и человеческой души было «единство противоположностей» — концепция, идущая от средневековых мистиков, в особенности от Николая Кузанского²⁶. Юнг считал, что Бог находится за пределами всех человеческих категорий. Абсолютна только целостность Бога, но никакая из проецируемых на него категорий. Когда мы говорим, что Бог добр или что Бог всемогущ, мы пользуемся человеческими категориями, которые не могут ограничивать Бога и так же далеки от его реальности, как земля от неба. Добро и зло — категории человеческие, они отражают определенные реальности бытия; но ни одна человеческая категория, в том числе и добро со злом, не могут ограничивать Бога. Бог должен быть понят как единство противоположностей; он велик и мал, стар и молод,

суров и милосерден. Так учил Николай Кузанский, но Юнг сделал еще один шаг, на который не отважился Николай: Бог и добр, и зол. Другими словами, в Боге содержится все, что люди считают добром и злом. Юнг думал, что христиане были правы, видя в божестве множественность, которую символически назвали Троицей, но что они остановились на полпути, не включив в божество ни принцип зла, ни женский принцип. Сам Юнг, однако, в этом вопросе колебался — он предлагал Четверицу, но четвертая ипостась была у него то женским принципом, то Дьяволом. Предлагать Пятерицу он не решился, ибо был знаком с гностиками и знал, что таким образом можно умножать божественные ипостаси до бесконечности.

Добрый Бог и Дьявол, утверждал Юнг, — всего лишь две стороны плеромы, полноты реальности: «Тень неразлучна со светом, как зло неразлучно с добром, и *vice versa*». Свет не был бы добром без тьмы, которая его определяет²⁷. Зло и Дьявол реальны; они часть творения, часть Божьей сущности. Восстав против доброго Бога, Люцифер исполнил божественный замысел, его вызов Богу порождает более глубокую и высокую мудрость. Дьявол — это невероятно мощная энергия во вселенной, и если ее игнорировать и отрицать, она взорвется с разрушительной силой, пропорциональной степени вытеснения; если же ее признать и усвоить, можно направить эту энергию к величайшему добру. Вытеснение ведет к душевному заболеванию на уровне личности и к разрушению на коллективном уровне, признание и интеграция ведут к индивидуации, здоровью и созиданию. Юнг предостерегал, что демоническая энергия не может быть нейтральной; если ее не направить на созидание, она взорвется с разрушительной силой. Отказ современности признать реальность Дьявола — одновременно и причина, и симптом надвигающейся гибели.

Юнг воспринимал Дьявола скорее как мифический символ, чем как метафизическую сущность в христианском смысле. Его термин «Тень» не совсем соответствует

христианскому Дьяволу. Тень — это сила подсознательного, примитивный психологический элемент, не подчиняющийся моральным запретам. Это в первую очередь часть личного подсознания, состоящая из какого-то вытесненного материала. Поскольку у разных людей вытесняется разное, индивидуальная Тень не обязательно соответствует социальному, коллективному или метафизическому понятию зла; например, Тень преступной личности может содержать много таких элементов, которые общество расценивает как положительные. Юнг предполагал также, что существует коллективная Тень, Тень группы, общества или нации, которая проявляется в таких массовых феноменах, как расизм или кровопролитная революция, или в жестоких диктаторах, таких как Гитлер или Сталин. За индивидуальными и коллективными тенями, возможно, стоит архетипическая Тень, хотя Юнг здесь не совсем ясен. Временами он предполагал, что демоническую Тень, вытесненную часть подсознания, которая может стать разрушительной, если ее не интегрировать, можно отличать от Сатанинской Тени, которая сущностно зла и стремится затянуть все в вечную пустоту. Архетипическая Тень, которая представляет зло, как его воспринимает все человечество, есть понятие, близкое абсолютному злу, традиционному Дьяволу. Чем больше Тень — неважно, индивидуальная или коллективная — вытеснена и изолирована, тем более яростной и разрушительной она становится, часто выражая себя в негативной проекции. В современной войне высвобождается большая часть разрушительных сил коллектива — или, возможно, сил архетипической Тени. Враг дегуманизируется, превращается в сборище бесов, чудовищ или недочеловеков.

Мы можем победить зло, утверждал Юнг, только признав его, назвав по имени и подняв на уровень сознания. Если его вынести на свет, темная сила зла потеряет свой яд; ее можно будет контролировать разумом и использовать для созидания, индивидуации, целостности.

Большинство профессиональных психологов отмело концепцию зла как метафизической абстракции, предпочитая работать с другими абстракциями, такими как социальная концепция насилия или, точнее, психологическая концепция агрессии. В последнее время, однако, некоторые психологи стали думать, что именно старое понимание зла может помочь разобраться в наблюдаемых явлениях. В результате длительного психиатрического наблюдения преступников С. Йокельсон и С. Саменов заметили, что некоторые личности настолько погрязли во лжи и самообмане, что традиционные социологические и психологические средства лечения на них не действуют. Немало преступников сознательно выбрали путь преступления; причиной криминального поведения является образ мысли преступника, а не влияние семьи, сверстников или окружения. Преступник — «мучитель, он не формируется своей средой, а сам ее формирует»²⁸. Рекс Бибер, профессор медицины Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, много лет наблюдая насильников и убийц, задался вопросом: не существует ли «внешняя, темная сила, которая действует через человека и совершает эти ужасы?»²⁹ При таком взгляде по крайней мере мы не совершим ошибки, положившись на паллиативные меры, либеральные или бихевиористские. Чувство абсолютного зла позволяет также рассматривать проблему ценностей, на что научная психология по определению не способна.

Пока психологи пытались определить зло, литературный Дьявол по-прежнему являлся в романтическом наряде Сатаны-героя или Сатаны — благородного кающегося грешника; но когда к концу XIX века романтизм выродился в декаданс, лик Дьявола отразил модные черты иронии и цинизма. У многих писателей Дьявол с утомительным однообразием превращался в портрет автора: склонного к бунту художника, жестокого, чувственного и жадного до ощущений³⁰.

Лучшим символом литературного дьяволизма этой эпохи был Мефистофель, показывающий безумие и бессмысленность человеческой жизни. Одним из самых

мрачных произведений этого рода является «Таинственный незнакомец» Марка Твена (1835—1910). Эта повесть, которую Твен начал в 1897 г., выходила в трех разных вариантах³¹. Первоначально Твен задумал написать историю «непадшего ангела», носящего имя вождя ангелов падших. Этот «юный Сатана», возвышенный и могучий, должен был насмешливо отвергать привычную религию и этику; воплощать бунт ясности, разума и гуманности против условностей и обскурантизма. «Юный Сатана» сначала покажется читателю злым, но авторская ирония откроет, что на самом деле он добр. Добро и зло все время меняются местами, возникает путаница. Твен годами сражался с этой повестью, так и не завершив ее, но все же она тревожит душу и запоминается.

В первоначальной версии в средневековой австрийской деревне внезапно появляется незнакомец. Он представляется как Филип Траум («Сон»), но читатель вскоре узнаёт, что на самом деле он — «юный Сатана», племянник Темного владыки. Магическими фокусами юный Сатана дурачит деревенских жителей, он насмехается над условностями, разоблачает обман и лицемерие и учит мальчишек пародийному катехизису. Он кажется безответственным, но обаятельным плутом, но временами проявляет ужасающую жестокость: например, он создает на потеху мальчишкам деревню, населенную крохотными человечками, а потом давит их пальцем. Здесь Твен показывает истинный характер Сатаны ради обличения Бога — жестокость Сатаны к человечкам повторяет жестокость, проявляемую Богом к настоящим людям. Надо ли видеть в Сатане Бога? Зол ли мир или только бессмысленно аморален? Твен так и не ответил на эти вопросы. В последней версии незнакомец уже не Сатана, а некий таинственный «Номер 44», чью моральную амбивалентность изобразить было легче.

Но и Номер 44 к концу рассказа, покидая своего юного австрийского друга, произносит мрачный и сильный монолог, утверждающий пустоту мироздания. Критики по-разному толковали этот пассаж, но его фунда-

ментальный нигилизм и солипсизм не вызывают сомнений, а полнота пессимистического отрицания составляет суть дьявольского послания, обращенного к рождающемуся XX веку.

«Ничего не существует; все — сон. Бог, человек, мир, солнце, луна, пустота, пронизанная звездами, — все сон, ничего этого не существует. Ничего не существует, *кроме громадной пустоты — и тебя...* И ты — не ты: у тебя нет тела, нет крови, нет костей; ты всего лишь мысль. Я и сам не существую, я только сон — твой сон... Странно, что ты давно этого не понял, много лет тому назад, много столетий, тысячелетий назад! Ведь ты существовал, совсем один, все эти бесчисленные вечности. Странно, в самом деле, что ты давно не понял, что твой мир и все, что в нем, — только сны, видения, фантомы! Странно, ведь в них столько истерического безумия, как во всех снах. Богу ничего не стоило сотворить себе хороших детей, ведь это ничуть не труднее, но он предпочел сотворить дурных! Он мог сделать их всех счастливыми, но не сделал — никогда — ни одного, заставил их ценить эту горькую жизнь — но отпустил ее так скупой. На словах он провозглашает справедливость, а сам изобрел ад, он провозглашает милосердие и изобрел ад, на словах — золотые правила и прощение до семижды семидесяти раз, а сам изобрел ад! Он учит нравственности — но сам ее не имеет, он хмурится при виде преступлений — а сам совершает их все... Наконец, со всей своей божественной тупостью, он изобретает этого бедного замученного раба, чтобы тот ему поклонялся!.. Это правда, то, что я тебе открыл: нет Бога, нет мира, нет людей, нет земной жизни, нет небес, нет ада. Все это — сон, глупый, нелепый сон».

Эти слова, которые легко мог произнести традиционный Сатана, являются последним литературным заявлением Твена. Они образуют мост между романтическим сатанизмом и ницшеанским нигилизмом — мост, от которого широкая дорога ведет к полной бессмыслице конца XX столетия. Книга кончается словами рассказ-

чика: «Он исчез, а я был потрясен: ведь я знал, что он сказал чистую правду»³².

Другие писатели обращались к образу Мефистофеля для выражения иронии или цинизма; хотя пугающей прямоты Твена не было ни у кого³³. Мефисто служил также легковесной сатире — например, в рассказе «Энох Сомс» Макса Бирбома (1872–1956). Неудачливый и разочарованный писатель Сомс продает Дьяволу душу ради того, чтобы узнать, будет ли он знаменитым через сто лет. Дьявол переносит его в третье июня 1997 года и в читальный зал Британского музея (ни Мефисто, ни Бирбом не предвидели, что он станет называться «читальным залом Британской Библиотеки» и перейдет в новое здание), где бедняга Сомс, поглядев в каталог, к ужасу своему узнаёт, что от его произведений не осталось ни следа.

Когда Дьявол превратился в персонаж сатиры и развлекательной беллетристики, его ужасные и страшные свойства перешли ко всякого рода чудовищам, порождениям фольклора или научной фантастики. Вслед за «Франкенштейном» Мэри Шелли и страшными рассказами Эдгара По появился «Дракула» Брэма Стокера (1847–1912), а со временем Сатана стал одним из многих злобных и уродливых обитателей переполненных камер ужасов. Кинофильмы конца XX века — «Полтергейст» Стивена Спилберга (1982) и многие другие — иллюстрируют эту мешанину, беспорядочное нагромождение всевозможных кошмаров, позаимствованных из религиозных преданий, фольклора, научной фантастики и оккультизма.

Оригинальная попытка описания дьявольского в человеке — «Un uomo finito» («Законченный человек») Джованни Папини (1881–1956). Папини вырос атеистом, но обратился в католичество после Первой мировой войны; ко времени публикации «Un uomo finito» (1912) он относился к проблеме зла уже очень серьезно. Эта книга одновременно является и беллетризованной автобиографией ранних лет Папини, и рассказом о Дьяволе: автор сделал свою жизнь символом Сатаны, а Сатану —

символом демонического в человеческой душе. Неназванный главный герой — сразу и Папини, и Люцифер.

Книга начинается картинками детства героя. От других детей, да и от взрослых тоже, его отличает ощущение какой-то особенности, инопородности. Его отчужденность и гордость питают друг друга, и он растет самоуглубленным, замкнутым и одиноким, презирая всех, особенно ровесников. Ненавидимый и отвергаемый всеми, он мечтает о подвигах, о необыкновенных способностях, которые докажут его превосходство над остальными. Одинокий и несчастный, он погружается в придуманную, фантастическую жизнь и вскоре делает открытие: в схватке с враждебным миром нет оружия лучше знания. Он стремится узнать всё — и с бешеной энергией принимается за ученье, не из любви к познанию, но из гордости и ради самозащиты. Он с удовольствием размышляет о самоистреблении человечества, которое покинет землю, «бесцельно устремляясь в небеса»³⁴.

Повзрослев, герой Папини восстает против Бога и человечества «со всей силой сатанинского духа» (стр. 78). Он вербует себе в ученики самых умных товарищей, из тех, кто охвачен ненавистью, соперничеством, бунтарством. Он проповедует им свою религию — сначала туманный пантеизм, а потом упрямый солипсизм: существует только его Я, вся вселенная — проекция его сознания (стр. 104). Он основывает антихристианский журнал «Леонардо», который должен будет пропагандировать его релятивистские идеи. Подобно Фаусту, он любовь к познанию меняет на любовь к власти — признак того, что его рационализм иррационален, а душа, покинутая любовью, пуста и может заполниться только ненавистью (стр. 166).

Он задумывает грандиозное литературное произведение — «космическую поэму, вселенскую драму, бесконечную сцену» — именно благодаря этому произведению он вознесется над своими современниками выше, чем Данте и Гёте над своими (стр. 224). Когда и журнал, и поэма, и вся его деятельность терпят крах, он наконец признает, что богом ему не стать, и предается самооп-

равданию и жалости к себе: судьба дала ему не ту семью, не то образование, не тех друзей. Он пишет книгу, чтобы оправдаться, и эта книга, по жестокой авторской иронии, и есть «Um uomo finito». Герой хвастается героическим масштабом своего провала.

Греховность героя, как постепенно понимал Папини в процессе писания, связана с его неспособностью разглядеть зло в самом себе³⁵. Не умея простить и полюбить ни себя, ни других, он упивается ощущением собственной нечистоты и мерзости (стр. 339), и отвращение к себе заставляет его пожертвовать собственным и чужим счастьем ради героизма. Он поет гимн своей отчужденности: «Я был рожден революционером... Кто бы ни управлял миром, я буду против него. Суть моего духа — протест; мой постоянный жест — штыковой удар; моя естественная речь — обвинения и оскорбления. В моих устах песнь любви превращается в гимн восстания» (стр. 383). С горькой иронией Папини увидел в акте написания им «Um uomo finito» последнее хвастовство, последнее действие самозащиты. На самом деле финальная шутка направлена против нас, ибо главный герой книги — не только и не столько Сатана или Папини, сколько ее искушенный читатель.

В 1953 году, давно уже обратившись в католичество, Папини вернулся к этой теме и написал очерк, который назвал наброском к будущей *summa diabolica*. Он отказался от современной тенденции видеть в Дьяволе только символ человеческого греха, а не личность, несущую трансцендентную силу зла. Трансцендентный Дьявол, писал он, все больше проникает в человека и реализуется в нем, так что любая успешная современная дьявология должна быть построена на наблюдении человеческого зла. Согласно Папини, Дьявол имеет три различные, но связанные между собой задачи: он восстает против Бога и мирового порядка; он искуситель и враг человечества; но он и сотрудничает с Богом, который не стал бы его терпеть, если бы тот не выполнял какую-то важную функцию во вселенной. Дьявол не атеист: он видел Бога и знает, что находится под

божественной властью. Бог пользуется Дьяволом и злом, делая то, что необходимо для спасения. Без Дьявола, без борьбы между добром и злом, поэзия, искусство, философия и государственная деятельность были бы невозможны. Если бы не существовало духовной борьбы, невозможен был бы духовный рост, не было бы места нравственной свободе. Джозайя Ройс однажды так сформулировал эту точку зрения: «Лучшим миром для нравственного человека будет такой, который нуждается в этом человеке, чтобы стать лучше»³⁶.

Жизнь и произведения Федора Михайловича Достоевского (1821–1881) являют ярчайший для Нового времени пример упорной борьбы со злом³⁷. В юности Достоевский отдал дань нигилизму, анархизму, атеизму и революционным идеям. Он разделял радикальные взгляды Виссариона Белинского и красноречиво отрицал религию. За свои политические взгляды он был отдан под суд, приговорен к смертной казни и перенес жестокое испытание, когда стоял на плацу, ожидая расстрела. В последний момент казнь была заменена каторгой. Это испытание и четыре года сибирской каторжной тюрьмы углубили его трагическое мировоззрение. Он отказался от радикальных взглядов и, пройдя стадию расплывчатого народничества и недолгого увлечения католицизмом, вернулся в лоно Православной церкви.

Отвергнув западные политические и религиозные идеи, Достоевский нашел в русской духовности острое ощущение греха, страдания и сострадания, в котором виделась надежда на спасение. Достоевского увлекла соборность, старинный русский идеал сообщества верующих, объединенных любовью к Христу, ответственностью друг за друга и взаимным милосердием. Достоевский постарался очистить свою жизнь и идеи от малейшего следа дешевого оптимизма. Общество, построенное на любви, считал он, может быть реализовано, только если отказаться от всех иллюзий в оценке мира и человека. Не может быть ценным никакое мировоззрение, не принимающее во внимание реальность греха



*Марионетка театра Сада Тюильри, ок. 1880—1906 гг.
На лице бедняги Дьявола читаются ирония и
бессильная злоба. Публикуется с разрешения
Национального музея искусств и народных традиций,
Париж*

и страдания. С годами он все больше ценил христианскую духовность и в своем последнем романе «Братья Карамазовы» выразил идеал христианской любви к людям в образах старца Зосимы и Алеши Карамазова.

Для Достоевского Дьявол был трансцендентной силой, выражающей себя в человеческих поступках. Дом Дьявола — не ад, но человеческая душа. Он — тень, чья форма и субстанция вбирают в себя жестокость грешников и страдания униженных и оскорбленных. Достоевский постигал разумом реальность зла и интуицией — Дьявола. Он был убежден в том, что для преодоления власти зла мы должны его назвать по имени и побороть любовью, потому что зло — не последнее слово мироздания; последнее слово — Бог, который есть любовь.

Каждому нормальному человеку борьба зла и добра знакома по внутреннему опыту. Достоевский для изображения этой борьбы часто прибегал к образу «двойников»: двух персонажей, каждый из них представляет одну сторону цельной личности; дурная сторона должна быть интегрирована и преобразована любовью, иначе ее ждет гибель. Бесовское в человеке воплощает Дьявол — интеллектуал, ищущий знания без любви; лжец, искажающий картину мира и человеческих отношений, цинично глумящийся над верой, индивидуалист, наслаждающийся самоизоляцией, презирующий людей и отрицающий человеческую солидарность. Ад, в котором он обитает, есть удаленность от любви, человеческой общности и Бога. В «Преступлении и наказании» Раскольникова, убившего старуху-процентщицу и ее сестру, оспаривают друг у друга ангельская Соня и демонический Свидригайлов. В «Идиоте» Мышкин противопоставлен Рогожину — хотя Рогожин недостаточно зол, чтобы быть демонической личностью, а Мышкин, нечто вроде «Христа ради юродивого», слишком одинок и беспомощен, чтобы быть святым.

«Бесы» (или «Одержимые») — первое глубокое проникновение в природу демонизма. Замышляя этот роман, Достоевский хотел изобличить ложное мировоззрение Верховенского и других политических революци-

онеров, но постепенно на первый план вышел духовный бунт Ставрогина. Шатов проповедует миссию России, соборность и Христа; инженер Кириллов воплощает рассудочный индивидуализм, гордыню и иллюзию самодостаточности, характерные для интеллектуального дьявола. Петр Степанович Верховенский — политический бунтовщик и сенсуалист, который стремится разрушить общество и построить новый мир, где царит порок. Его атеизм отвергает реальность не только Бога, но и мира, он погружен в фантазии сластолюбия и силы, он слеп к действительности и упоен собой.

Центральный персонаж «Бесов» — Николай Всеволодович Ставрогин, чье имя говорит о гордости и страдании: Николай — победитель народов, Всеволодович — владыка всего, Ставрогин — от греческого *stauros*, крест. Ставрогин испытывает и тягу к злу, и чувство вины, но каждый раз, когда наступает решительный момент и нужно выбирать, он выбирает зло. Он отдается во власть Дьяволу, подчинив ему свою волю. Ставрогин обладает красноречием и обаянием, люди подчиняются его влиянию, он может казаться добросердечным и искренним, но постоянно обманывает себя и других. Его загадочность скрывает ненасытную жажду власти, поглощенность собой и безразличие к людям. Он хладнокровен, собран и начисто лишен нежности, сострадания, сопереживания, горячности чувства. Его эгоистичная, лишенная смысла жизнь завершается самоубийством.

Духовный распад Ставрогина яснее всего обнаруживается в эпизоде с Матрешей, который цензоры десятилетиями вымарывали, обедняя книгу. Матреша — двенадцатилетняя дочь квартирной хозяйки Ставрогина. Ставрогин старательно подготавливает соращение ребенка и наконец преуспевает в этом. Достоевский, которому, кажется, пришлось с мучительной решимостью подавлять собственные педофилические наклонности, считал соращение малолетних самым позорным из возможных преступлений. Что еще хуже, Ставрогин соращает девочку без всякой любви или радости, ощущая

только чудовищную смесь похоти и отчаяния. Сознавая собственную испорченность, он решает не сопротивляться ей, проявляя фаталистическое безразличие к возможному разоблачению и наказанию. Девочка, охваченная стыдом и чувством вины, вешается; Ставрогин в конце концов следует ее примеру. Однако его немедленная реакция на самоубийство девочки — нелепая женитьба на Марии Тимофеевне Лебядкиной, слабоумной калеке. Его мотивы здесь даже еще более мертвенно-сатанинские, чем в совращении девочки: он женится на Марии, чтобы наказать себя за Матрешу, чтобы насмеяться над Марией, надругаться над браком, поиздеваться над всеми ценностями, даже над ценностью личного успеха, и удовлетворить праздное любопытство: «что из этого выйдет?» Его поступки определяются убеждением, что жизнь пуста и лишена смысла.

Позже Ставрогин решает исповедаться праведному архиерею Тихону. Он является к нему в монастырь, держась с той смесью робости и откровенности, которая сама по себе привлекательна, но может скрывать душевный хаос и мрак. Тихон спрашивает Ставрогина, действительно ли он видит Дьявола, и Ставрогин отвечает ироническим тоном: «Разумеется, вижу, вижу так, как вас... а иногда не уверен, что я вижу, и не знаю, что правда: я или он...»³⁸. Присутствие святого, такого как Тихон, всегда вынуждает Дьявола говорить правду, и, хотя Ставрогин пытается защищаться насмешкой, он обнаруживает, что открывает священнику правду о себе. Тихон, чувствуя хаос этого человека, ведет себя с ним сдержанно. Ставрогин с усмешкой говорит, что из всех людей священник менее всего должен сомневаться в присутствии Дьявола в его, Ставрогина, душе, но Тихон предостерегает: «Вероятнее, что болезнь». Конечно, священник верит в Дьявола и в то, что он может овладевать людьми, но благоразумно соблюдает осторожность, не спеша подтвердить его присутствие. Снова Дьявол вынужден засвидетельствовать истину в ответе: «Я верую в беса, верю канонически, в личного, не в аллегория, и мне ничего не нужно ни от кого выпытывать»

(стр. 697). Ставрогин хочет высмеять то, что принимает за простоту Тихона, но простая правда состоит в том, что он не нуждается в подтверждении, непосредственно ощущая Дьявола в своей душе.

Ставрогину по-прежнему кажется, что он подшучивает над Тихоном. «А можно ль веровать в беса, не веруя совсем в Бога?» — спрашивает он со смешком, и Тихон, тоже иронически, отвечает: «О, очень можно, сплошь и рядом». Разговор продолжается, и Ставрогин находится в одном шаге от спасения и от проклятия. Он даже сейчас еще сохраняет свободу открыть свое сердце истине, и наступает момент, когда эта возможность мучительно близка к осуществлению. «Я вас очень люблю!» — внезапно кричит он Тихону и Христу, который говорит устами Тихона. Спасительная благодать подступает к его сердцу, но он так долго жил ложью, что упускает момент; он так привык к самообману, что когда наконец видит правду, не может ее распознать.

Но Бог терпелив. Ставрогин хвастливо заявляет, что не раскаивается в своем преступлении, но минутой позже, неожиданно охваченный жалостью, восклицает, что с радостью умер бы ради того, чтобы этого никогда не случилось. Он даже напечатал полное признание своей вины и собирается его распространить. Некоторые современные критики, возможно, под впечатлением примеров некоторых преступников и писателей XX столетия, видят в этом бесстыдную похвалу грехом — похвалу, которая в свете разговора с Тихоном была бы настоящим богохульством. Но не таково состояние его души в тот момент. Его ведет не гордость с вождением, а только отчаяние. Задуманная публикация — добровольный акт самоосуждения, признание своей полной и непоправимой испорченности. Ставрогин понимает, что, если Бог и вынудил его против воли открыть правду, в его исповеди нет ни честности, ни любви. «Мне прощенья нет», — говорит он. Когда он рассеянно ломает в пальцах маленькое распятие, это символизирует его отказ от спасения. Он возвращается к своему насмешливому тону, говоря Тихону, что приходил только

затем, чтобы «простить сам себе, и вот моя главная цель, вся моя цель!».

Вероятно, даже исповедь была не последним шансом Ставрогина. Его предсмертная записка двусмысленна: «Никого не винить, я сам». Являются ли эти слова последним всплеском насмешливой гордости, похвальбой, утверждением своей самости, независимости, одиночества, отречением от человеческой общности, утверждаемым даже собственной смертью? Или это финальная вспышка правдивого самопознания? Если так, то оно немедленно отрицается самоубийством, которое в православии считается непрощаемым грехом. Ставрогин — одно из самых глубоких литературных воплощений человека, добровольно предавшего себя Дьяволу, человека, который поспешно задувает малейшую искорку спасительной благодати, когда она вспыхивает в его душе. Он сам себя приговорил к мраку безрадостного греха и отчаяния и стал воплощением тоски, которая и есть внутренняя сущность греха.

Дьявол очень близок в «Бесах»; в «Братьях Карамазовых» мы встречаемся с ним лицом к лицу. Членов семьи Карамазовых можно рассматривать как воплощение отдельных сторон цельной личности. Отец, Федор Павлович, — безответственный сластолюбец, на которого во многом похож старший из трех законных сыновей, Дмитрий. Второй сын, Иван, — интеллектuala, движимый цинично-гордым желанием знания. Младший сын, Алеша, наиболее близкий к авторскому идеалу духовной жизни персонаж Достоевского, — задумчивый, дружелюбный и веселый молодой человек, который, не в пример братьям, унаследовал кротость своей матери, но не порочность отца. Алеша пришел к Богу через любовь к людям; он знает, что только совершенной любовью можно изменить общество. В отличие от беспомощного Мышкина (в «Идиоте»), Алеша при всей своей духовности достаточно практичен и деятелен; его жизнь — лучший ответ на испорченность отца и братьев. Незаконный сын, Смердяков, охвачен завистью и ненавистью из-за своего низкого происхождения и положения. По-

мимо членов карамазовского семейства важнейшим персонажем является старец Зосима, Алешин духовный наставник. Зосима — это тот же Алеша в зрелом возрасте, человек глубокой духовности и любви, чья жизнь прожита согласно принципу соборности: люди могут быть поистине свободны, только если научатся свободно действовать в любовном сотрудничестве друг с другом. Бескорыстная любовь приводит человека к Христу; индивидуализм с его неизбежным эгоизмом и завистью отдаст человека во власть Сатане.

Падение Смердякова происходит под влиянием индивидуалистических и атеистических идей Ивана, в которых он находит рациональное оправдание своей ненависти и зависти. Иван утверждает, что идея Бога — это идея абсолютного существа, которому все позволено, а поскольку Бога нет, то все позволено человеку. Бога нет, и Дьявола тоже нет, говорит Иван отцу, забывая, что, если человек может встать на место Бога, он может встать и на место Дьявола³⁹. Эгоистичный Иван слишком умен, чтобы довести свой моральный релятивизм до логического конца, но глупый Смердяков претворяет теории Ивана в действие и убивает отца. Косвенные улики свидетельствуют, что в преступлении виновен старший брат, Дмитрий, и его арестовывают, судят и приговаривают.

Центральное место в романе занимают его философские главы. Сам Достоевский считал важнейшей в книге главу «Pro и Contra», где Иван и Алеша обсуждают существование Бога. Иван приводит атеистические доводы, равные которым по силе еще не встречались в литературе. Главный его аргумент — наличие зла. Люди изощренно жестоки, они бесконечно хуже животных; Бога не существует, потому что Бог не стал бы терпеть, а тем более создавать подобные существа. Приводимые Иваном примеры зла, взятые из ежедневных газет 1876 г., незабываемы: помещик, затравивший собаками крестьянского мальчика на глазах матери; извозчик, который хлещет кнутом свою упирающуюся лошадь «по кротким глазам»; родители, которые на всю ночь за-

пирают крошечную дочь в холодном отхожем месте, а она стучит в стенки, умоляя о прощении; турок, который забавляет ребенка сверкающим пистолетом перед тем, как разнести ему выстрелом голову. Иван знает, что подобные ужасы происходят ежедневно и примеры можно умножать до бесконечности. «Я взял одних деток, — говорит Иван, — чтобы вышло очевиднее. Об остальных слезах человеческих, которыми пропитана вся земля от коры до центра, я уж ни слова не говорю». «Если Дьявол не существует, то его создал человек, создал по своему образу и подобию».

На тот довод, что все эти ужасы каким-то образом входят в божественную гармонию, которую нам не дано постичь, Иван возражает: «Если все должны страдать, чтоб страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети?.. Скажи мне, пожалуйста?» — и заключает: «Не хочу я такой гармонии... от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка... Скажи мне сам, прямо... представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное создание... согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!» Иван не позволяет себе никаких уверток, никаких утешительных иллюзий, за которыми большинство из нас прячется от страшных вопросов. Он видит глубину зла — и не находит выхода. Он ждет от Алеши опровержения, в глубине души надеясь, что брат его убедит.

Алеше почти нечего сказать. Он уже объявил, что «страдание излечит... что в конце мира, в момент всеобщей гармонии, настанет нечто такое драгоценное, что этого будет достаточно... для искупления всех человеческих преступлений». Но он не уверен: «Братья губят себя... отец тоже. Тут "земляная карамазовская сила"... Даже носится ли дух Божий вверху этой силы — и того не знаю... Я и в Бога-то, может быть, и не

верую». Когда Иван задает свой критический вопрос: «Согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях?» — Алеша тихо отвечает: «Нет, не согласился бы». Последние его слова — о том, что прощение нас Богом далеко превосходит наше прощение Бога. Единственный возможный ответ Ивану — Алешина жизнь, жизнь старца Зосимы, жизнь Христа. Алеша стоит перед Иваном так же молчаливо, как Христос стоял перед Пилатом. Нет никаких аргументов, которые могли бы противостоять возражениям Ивана; есть только любовь.

Иван продолжает спор с Алешей потрясающей «Легендой о Великом Инквизиторе». Действие рассказа Ивана происходит в Севилье XVI века. Христос второй раз приходит на землю, воскрешает умершую девочку и совершает другие чудеса. Народ узнаёт его и радостно приветствует, но Великий Инквизитор, кардинал, глава церковной власти в Севилье, приказывает арестовать его. Когда Иисус предстает перед ним, Инквизитор заявляет, что Он не имел права возвращаться и что-то добавлять к своим откровениям; власть находится в надежных руках церкви и должна в них оставаться. Лучше оставить все как есть, объясняет Инквизитор, потому что на самом деле людям вовсе не нужны любовь и свобода. Они предпочитают власть, и, явившись снова, Христос вмешивается в дела власти, которую он даровал церкви. Великий Инквизитор — атеист; более того, он называет Дьявола «мудрым и могучим духом» и признается Христу: «Мы не с тобой, а с ним... Мы давно уже не с тобой, а с ним, вот уже восемь веков».

Достоевский говорит именно о католической церкви из-за своей нелюбви к западным идеям и из-за раскола (длящегося как раз восемь столетий) между католической и православной церквями. Но все-таки его осуждение относится ко всей христианской церкви и, шире того, вообще ко всем человеческим учреждениям. Великий Инквизитор — символ человека вообще, ибо каждый из нас предпочитает собственные удобные предрассудки сокрушительной истине Христа. Реакция Инквизито-

ра — наша реакция. Он осуждает Иисуса, приговаривает его к смерти, но отпускает — с ужасными словами: «Уходи — и не приходи больше... Не приходи совсем, никогда, никогда!» Иисус ничего не отвечает Инквизитору, как и Пилату, как Алеша Ивану. Никакие слова не помогут — те, кто выбирает слепоту, будут слепыми, и те, кто отказывается от излечения, слепыми останутся. В своем «бунте» Иван осудил Бога, в своей «легенде» он осудил человечество. Даже если милосердный и любящий Бог существует, полагает Иван, для таких созданий, как мы, это ничего не меняет.

Так же как Алешина жизнь есть ответ на бунт Ивана, жизнь старца Зосимы отвечает на «легенду». Вскоре после притчи о Великом Инквизиторе следует рассказ о жизни старца, отданной любовному единению с людьми и миром. «Братья, — говорит Зосима, — не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою и всемирною любовью... Юноша брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда, ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдастся». Понимай зло, просит Зосима, но понимай и то, что радость и любовь торжествуют над злом. Ад есть «страдание о том, что нельзя уже более любить». Атеизм, подобный атеизму Ивана, есть результат западного фаустианства, холодного стремления к знанию без любви. Чтобы стать настоящими людьми, мы должны почувствовать себя детьми Бога.

Отрицая существование Дьявола, Иван отрицает бевсовское в себе самом, но и то и другое обрушивается на него в форме видения или кошмара. Иван сначала

видит черта в образе представительного и обаятельного господина, знавшего лучшие времена, но, верный своей природе трюкача и мастера менять внешность, Сатана продолжает меняться на глазах у Ивана. «Его физиономия была не то, чтобы добродушная, а готовая, судя по обстоятельствам, на всякое любезное выражение». Обыкновенно в обществе принято за аксиому, что я падший ангел, добродушно признает он, но я на самом деле просто старый джентльмен. «Теперь я дорожу лишь репутацией порядочного человека и живу как придется, стараясь быть приятным». Умеющий менять внешний облик старый джентльмен — не только Дьявол, в нем много человеческих черт. «*Satan sum et nihil humani a me alienum puto*» — заявляет он. «Я Сатана, и ничто человеческое мне не чуждо». Оригинальная крылатая фраза из Горация*, разумеется, звучит: «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Вариант черта отождествляет его и с Дьяволом, и с человеком и в то же время подчеркивает бесовское в человеческой природе. В частности, черт и есть сам Иван. Иван это понимает, хотя, вместе с тем, он чувствует, что демоническое начало имеет над ним меньше власти, чем хочет ему внушить. «Ты воплощение меня самого, — восклицает он, — только одной, впрочем, моей стороны...»

Ответ черта на это замечание сбил с толку многих критиков. Он с готовностью соглашается с Иваном: «Я только твой кошмар и ничего более». Согласно его собственному признанию, Сатана всего лишь часть подсознания Ивана, вырвавшаяся на волю в галлюцинации. Но черт уже показал себя мастером уверток и лжи, и его охотное признание собственной иллюзорности должно насторожить читателя. Достоевский хочет дать нам понять, что черт — нечто большее, чем галлюцинация. Позже, когда Иван ловит черта на том, что тот рассказал ему анекдот, который Иван сам же когда-то и придумал,

* Ошибка автора, это цитата не из Горация, а из Теренция. —
Прим. ред.

и предполагает, что это доказательство нереальности видения, Дьявол учтиво отвечает: «Я нарочно тебе твой же анекдот рассказал, который ты уже забыл, чтобы ты окончательно во мне разуверился». Здесь Достоевский согласен с Бодлером: хитрейшая уловка Дьявола — убедить нас, что он не существует. Уловка черта обманывает не только Ивана, но и некоторых читателей с критиками, которые решили, что и для Достоевского черт — не более чем проекция подсознания Ивана. Когда Иван в ярости швыряет в черта стакан с вином, тот иронически-одобрительно замечает: «Вспомнил Лютерову чернильницу!» — и послушно исчезает. После исчезновения черта немедленно появляется Алеша, принеся с собой еще одно свидетельство реального присутствия Дьявола в этом мире — новость о том, что Смердяков повесился.

Борьба веры с неверием в споре Ивана с Алешей и в разговоре Ивана с чертом совершается в сознании той обобщенной личности, которую представляет вся семья Карамазовых, — и, в конечном счете, в сознании самого Достоевского. Религиозность Достоевского и его вера в Дьявола были основаны на достоверном и глубоком переживании и зла, и благодати, которая одолевает зло, на опыте рассудочного сомнения и любви, которой сомнение преодолевается. Последнее слово романа — обращение Алеши к мальчикам. Он утверждает веру в воскресение, после чего его внимание (как у Иисуса) обращается к простым радостям этого мира: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было, — полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша... — Ну, а теперь кончим речи и пойдемте на его поминки. Не смущайтесь, что блины будем есть. Это ведь старинное, вечное, и тут есть хорошее, — засмеялся Алеша. — Ну пойдемте же! Вот мы теперь и идем рука в руку!»

Достоевскому было присуще глубокое христианское понимание современного ему мира. Чувствуя зло, как немногие, он был убежден, что власти зла противостоит власть большая и высшая, что реальная пустота запол-

няется еще более реальной благодатью. Это и есть суть христианского мировоззрения: трезвый взгляд на пороки человеческой природы, смешанный с надеждой на спасительное милосердие.

Понимание этого ушло из послевоенного мира. Материализм почти окончательно вытеснил христианство и стал господствующим мировоззрением западного общества. Возведение материи к статусу первичной реальности придает реальности качества материи: безжизненность, отсутствие разума и внутреннего смысла. «Индивидуальное, чувствующее и сознающее стало рассматриваться как действительность второго сорта, противопоставленная безликому «реальному миру» и подчиненная «принципу реальности» — слепым силам экономического развития, диалектике классовой борьбы, выживанию наиболее приспособленных»⁴⁰. Чудовищная жестокость и бессмысленность мировых войн, казалось, подтверждала бессмысленность и ничтожность мироздания. Страдание существовало всегда, но теперь оно потеряло смысл. В таком мире о Дьяволе вспоминали все реже, в то время как абсолютное зло росло и крепло.

Глава VII

ДЬЯВОЛ В ВОЮЮЩЕМ МИРЕ

Начиная с 1914 года бедствия человечества достигли небывалого масштаба: мировые войны, Холокост, камбоджийский геноцид, голод и угроза атомного уничтожения. В 1986 г. количество атомного оружия равнялось более чем 14 миллиардам тонн тротила. Всего двести миллионов тонн — крохотная часть этого арсенала, — если их бросить на города, на центры, производящие атомную энергию, и нефтеперегонные заводы, могут привести к «атомной зиме», которая истребит все живое на земле. Как ни ужасно, многие люди в тупой оцепенелости не делают ничего, чтобы воспротивиться этому безумию. Дьявол есть, по определению, дух отрицания, стремящийся уничтожить Божий мир. Разве не может сила, заставляющая нас разворачивать производство атомного оружия, быть той самой силой, которая всегда боролась за уничтожение бытия? Ввиду общего кризиса, в котором находится наша планета, мы не можем отрицать такую возможность¹.

По сравнению с такими чудовищными проявлениями тотального зла, как Освенцим и Хиросима, романтическая одержимость индивидуальными эмоциями кажется чем-то очень мелким. Громадные коллективные силы современных обществ, где бюрократизация размывает индивидуальную ответственность, породили то, что Ханна Арендт назвала банальностью зла. Заполняются бланки — и евреи отправляются в газовые камеры; на картах проставляются безликие цифры координат — и бомбардировщики сжигают школы и больницы. Испы-

тивать угрызения совести некому. В таком мире Дьяволу нет нужды рыскать, как хищному зверю, — ему гораздо удобнее подписывать бумаги за письменным столом.

Во второй половине XX века христианская традиция совсем ослабла; впервые после принятия христианства Римской империей большинство жителей стран западной цивилизации выросло в почти полном неведении самых основ религии. Этот вакуум до некоторой степени заполнял марксизм (который сам был разновидностью религии) и либеральный прогрессизм — оба исповедовали веру в дальнейшее развитие человечества, хотя прогрессисты обычно не определяли цель этого предполагаемого прогресса. Фаустовская вера в способность человечества разрешить собственные проблемы вместе с ни на чем не основанной верой в природную человеческую доброту ослабили ощущение добра и зла, сведя их к психологическим явлениям, не укорененным в какой-либо трансцендентной реальности и объясняемым в терминах естественных наук. Результатом стал смутный, но всепроникающий моральный релятивизм². Суть его в том, что мы знаем только то, что ничего не знаем. Не существует трансцендентных ценностей; все относительно и определяется личными или общественными предпочтениями. Истина тоже зависит от предпочтения: все новые интеллектуальные увлечения охватывают западные образованные круги; критерием ценности идеи становится не истинность ее, а новизна.

С приближением XX столетия к концу в обществе преобладают два взгляда, несовместимость которых мало кто понимает, — релятивизм, нигилизм и культурное отчаяние, с одной стороны, и вера в человеческий прогресс — с другой. Несовместимость этих двух идей абсолютна, потому что невозможен прогресс без цели. Если ваша цель — попасть в Бостон, то каждый шаг по направлению к Бостону означает некоторый прогресс; но если места назначения нет, то даже полет на десять тысяч миль в реактивном самолете прогрессом не является. Если не существует никаких трансцендентных ценностей, то все цели относительно, произвольны, могут

меняться, и говорить о всеобщем прогрессе не имеет смысла. Релятивизм и прогресс несовместимы. Возможно, мы цепляемся за самообман потому, что нас страшит отсутствие надежды.

В охваченном страхом мире, где надежда основана на иллюзиях, нет места ни Богу, ни Дьяволу. Отрицание трансцендентного зла закономерно привело к отрицанию трансцендентного добра, а вера и в Дьявола, и в Бога начала приходить в упадок еще с XVIII века. Хотя упадок веры во зло не сопровождался уменьшением количества зла в мире, к 1980-м годам вера в Дьявола практически исчезла, сохранившись только у консервативных католиков, консервативных протестантов, православных, мусульман, некоторых оккультистов и отдельных религиозно одаренных личностей.

Возрождение оккультизма, которое началось в 1960-е годы как часть движения против господствующих общественных и культурных ценностей, известного под названием «нью эйдж», охватило и дьявологию. Популярность таких фильмов, как «Ребенок Розмари» (1968) и «Экзорцист» (1973), возродила интерес к Дьяволу. Среди причин этого интереса были утрата ощущения абсолютного зла, страх перед бомбой и общественным насилием, а также культурное отчаяние и потребность заполнить пустоту, оставшуюся на месте традиционной религии, чем-то хотя бы отчасти напоминающим религию. Социология и история оккультного возрождения требуют специального исследования, но социолог Ганс Зебальд предположил, что в обществе, где традиционная религия, научный материализм и радикализм «нью эйдж» существуют как островки в океане вездесущего релятивизма, не следует удивляться подобным формам абсолютного отрицания всех ценностей. Вера в Дьявола существенно усилилась в десятилетие с 1965 по 1975 год, и, хотя сейчас эта мода пошла на убыль, массовая культура кишит проявлениями сатанизма³.

В ретроспективе будет видно, что сатанизм 1960-х и 1980-х годов был именно модой. Не следует валить все его проявления в одну кучу. Некоторые из них

просто фривольны, например так называемый Храм Сета, с его душным сексуальным гедонизмом в оккультных декорациях. Другие, например «семейство» Мэнсона, действительно совершали преступления. В-третьих, имитировался религиозный энтузиазм — примером служит псевдохристианская секта Джима Джонса, деятельность которой завершилась самоубийством сотен людей в джунглях Гайаны⁴.

В 1966 г. Антон Шандор ЛаВей основал церковь Сатаны; в 1975 г. некая секта открыла «Храм Сета» (речь идет о секте Майкла Акино. — *Прим. ред.*). Их «Сатанинская Библия» состоит из смеси гедонистических максим и перевернутых положений оккультизма. Подобно большинству оккультных групп, группа ЛаВея претендует на древнее происхождение: она якобы ведет начало от культа бога Сета в Древнем Египте⁵. Для современных поклонников Сета Дьявол — не падший ангел, но природная сила, которую бессильны объяснить наука или религия. Он вовсе не зол, его оклеветали; на самом деле он — жизнелюбивый природный дух Сет.

Не говоря уже о том, что Сет не был жизнелюбивым духом природы и нет никакой этимологической связи между Сетом и Сатаной, подобное заявление бессмысленно. В самом деле, утверждение, что всё, известное людям о Дьяволе, не соответствует объективной реальности Дьявола, игнорирует тот факт, что мы не можем ничего знать о реальности Дьявола, какова бы она ни была. Единственное, что мы можем знать, — это человеческое представление о нем. Утверждать, что Дьявол воплощает добро, а не зло, еще бессмысленнее, потому что человеческое представление о Сатане было развито в маздаизме, иудаизме, христианстве и исламе именно с целью персонификации абсолютного зла. Сатана зол по определению. Утверждают, что свидетельства о доброте Дьявола были уничтожены его хулителями и клеветниками и остались только свидетельства этих «хулителей». Но и это нелепо. Во-первых, это утверждение если что и утверждает, то только собственную бездоказательность. Во-вторых, доказательства его в

принципе не может существовать, ибо оно отрицает само определение своего объекта. Это все равно, что я стал бы утверждать, что слово «парламент» на самом деле означает «КГБ».

Словом, эти заявления не столько неверны, сколько внутренне бессмысленны. Предположение может быть верным или неверным, только если оно внутренне непротиворечиво и поддается проверке. Самопротиворечивое предположение не просто неверно, оно абсолютно не имеет смысла. Я взял на себя труд говорить об этих нелепицах не потому, что Храм Сета важен сам по себе, но потому, что подобное непонимание простых правил логики все чаще встречается в литературе, начиная с периода романтизма.

Это же относится и к учению «Обновленной церкви Последнего Суда», которая, как и все секты, предлагает мешанину всевозможных ересей, но основополагающая ее идея заключается в том, что три или четыре божества — Иегова, Христос, Люцифер, Сатана — находятся в процессе объединения⁶. Что касается культа Чарльза Мэнсона, то в нем отсутствовали претензии на теологию или дьявологию, хотя на Мэнсона, кажется, повлияла «обновленная церковь». Мэнсон объявил себя разом Христом и Сатаной и утверждал, что на самом деле Христос был сластолюбцем, чьи истинные идеи исказили «зануды-попы». Последователь Мэнсона Тэкс Уотсон провозгласил, когда пришел убивать Шерон Тэйт: «Я Дьявол; я пришел, чтобы выполнить дьявольскую работу»⁷. Культ Мэнсона напоминал культ Джонса: он был так же предан абсолютному злу, не называя себя сатанистом.

Открытый сатанизм быстро увял после 1970-х годов, но элементы культурного сатанизма продолжали процветать до 1980-х в музыке «хеви метал»: на концертах время от времени призывалось имя Дьявола и прославлялись сатанинские ценности — жестокость, наркотики, уродство, депрессии, распушенность, насилие, беспорядок и безрадостность. Такие группы и артисты, как AC/DC, Блек Саббат, Дио, Мотли Кру, Джудас Прист, Айрон



В XX в. Дьявол становится всего лишь одним из многих символов зла и страха. Абрахам Раттнер, Обитель тьмы, 1946 г. Масло, холст.
С разрешения Indiana University Art Museum

Мейден и Оззи Озборн, широко используют демонические образы. Оззи Озборн дает своим песням такие названия, как «Говори о Дьяволе», «Шабаш, кровавый шабаш», «Военные свиньи» и «Железный человек/Дети Могилы». На обложке первого сольного альбома Дио изображен звероподобный Дьявол, размахивающий цепью. «Мотли Кру» использовали в качестве символа сатанинскую пентаграмму. Слова песен часто несут вполне сатанинский смысл. Так, в песне «Раскаленный докрасна» говорится:

Бейся за черную акулу — смотри, что зло несет,
Не видишь, что ли, — мы жаждем крови,
Пистолетная любовь,
Право убить.
Не видишь, что ли, — мы жаждем крови, —
Дети по ночам орут от страха,
И каждый укус — наслаждение⁸.

В песне Мотли Кру «Поори на Дьявола» слова такие:

Он волк одинокий, что воет в ночи,
Он кровавое пятно на подмостках,
Он слеза в твоём глазу,
Вызванная его ложью,
Он нож у тебя в спине,
Он ярость,
Он лезвие ножа...
Закричи, закричи, заори на него⁹.

Такие группы обычно не считали себя сатанистскими. Выражая юношеское отвержение авторитетов, они использовали оккультные символы и страшные слова больше для выражения культурного бунта, чем личной веры в Сатану. К тому же демонизм приносил реальную прибыль. «У нас самые громкие, похабные, тошнотворные песни, какие вы в жизни слышали» — так, по словам очевидцев, говорил Никки Сиккс из «Мотли Кру». «По сравнению с ними наши прежние песни — стишки для трехлеток»¹⁰.

Конечно, далеко не все, послушав подобную музыку, превращались в злодеев. Тем не менее постоянная, пусть и полусерьезная, пропаганда зла производила разрушительное действие на слабые и неразвитые души. В те годы чудовищно возросло количество дегенеративных преступлений, в том числе изнасилования детей и пытки животных. Только общество, решившееся отрицать существование абсолютного зла любой ценой, могло терпеть такое искусство.

Дьявол, без сомнения, заинтересован в деградации культуры, в моде на Сатану и в демонических рок-группах, но еще больше его должны радовать гонка ядерных вооружений, ГУЛАГи, хищный и безнравственный империализм. Именно эти проблемы стимулировали серьезную философию и теологию конца XX столетия. Парадоксальным образом, одновременно с разгулом цинического отчаяния, возросла и самоотверженная решимость противостоять злу¹¹.

Противоречие между острым ощущением зла и тоскливым цинизмом культурного отчаяния жило в послевоенном экзистенциализме. Природе зла в мире, лишенном трансцендентных ценностей, Альбер Камю (1912—1960) посвятил такие произведения, как «L'étranger» («Посторонний», 1942), «La peste» («Чума», 1947), «L'homme révolte» («Бунтующий человек», 1951) и «La chute» («Падение», 1956)¹². В «Чуме» описывается ужасная вспышка бубонной чумы во французском Алжире и попытки жителей города осмыслить происходящее. Честный и верующий священник Панелу безуспешно пытается объяснить чуму как часть таинственного Божьего промысла; атеист доктор Ризэ знает, что надо просто делать все, что в человеческих силах, потому что в этом мире имеет смысл только наше сопротивление его бессмысленным ужасам. Роман Камю очень точно описывает состояние сознания, преобладающего в постхристианском западном обществе, но, как ни глубок его замысел и как ни велико авторское сострадание к человеческим несчастьям, надежда найти какой-то смысл без трансцендентных ценностей в конечном счете тщетна. В полностью бессмысленном мире

смелость и честность Ризэ, по сути, не лучше, чем эгоизм и даже жестокость.

Пустоту экзистенциализма обнажили произведения Жана-Поля Сартра (1905–1980). В пьесе Сартра «*Le diable et le bon Dieu*» («Дьявол и благий Бог», 1951) изображено противостояние Бога и Дьявола, из которого следует нереальность обоих. Человек должен самостоятельно придать смысл бессмысленному миру. Несостоятельность подобного взгляда видна уже из того, что Сартр нашел смысл в бюрократическом советском коммунизме. Его пьеса «*Huis clos*» («Выхода нет», 1947) лучше всего показывает внутреннюю безнадежность экзистенциализма. Персонажи молча сидят в темноте, без конца пережевывая свои невзгоды. В добровольной слепоте они сами заключили себя в темницу, которую сами же и построили¹³.

Западная теология — еврейская, католическая и протестантская — испытала глубокие перемены после Освенцима и Хиросимы. Ужасы XX столетия пошатнули оптимистическую веру в прогресс, присущую теологии до 1914 г., и вернули ее внимание к проблеме абсолютного зла. Лешек Колаковский считал, что людям присуще непосредственное, интуитивное восприятие зла — например, когда мы видим совершаемую жестокость, мы не подвергаем нейтральные сами по себе фактические данные ценностному анализу в соответствии с критериями абстрактной этической системы, мы сразу понимаем, что перед нами совершается зло. В работах Джерома Кагана и других психологов было доказано, что дети овладевают этой прямой интуицией к возрасту трех лет и сохраняют ее, если воспитание ее не уничтожает. Надличностное зло Освенцима и Хиросимы, превосходящее индивидуальное зло качественно и количественно, тоже может быть воспринято интуитивно. Но сложные и недобросовестные аргументы современного релятивизма могут ограбить человека, лишив его интуитивного постижения моральных истин. Многие богословские построения все еще следуют скептическому духу времени и игнорируют интуицию, отрицая абсолютное зло. По замечанию Ко-

лаковского, проблема существования Сатаны чрезвычайно важна, поскольку включает в себя вопрос об ответственности Бога за зло¹⁴.

Либеральный протестантизм, несмотря на «неоортодоксальное возрождение» Карла Барта и исследования Юнга и Мирчи Элиаде, показавшие высокую ценность мифа, в целом продолжает старания «демифологизировать» христианство, делая библейскую критику частью богословия. Консервативные протестанты, наоборот, продолжают, подобно первым реформаторам, утверждать, что их богословие основано только на Библии, признаваемой безошибочной, а в действительности зачастую бездумно следуют традиции. Яснее всего это видно в их учении о Дьяволе, которое, как и у основателей Реформации, основывается на толкованиях отцов церкви и схоластов и на церковном предании.

В относительно едином до 1960 г. католицизме тоже возникли консервативное и либеральное течения; в первом утверждали, что церковное предание закреплялось по благодати Святого Духа и нет большей опасности, чем подрыв апостолической преемственности. Либералы же выступали против долгого засилья томизма, предлагая пересмотреть традицию в сторону демифологизации. Традиционалисты, помня, что все века своего существования церковь поддерживала веру в Сатану, по-прежнему утверждали его существование; либералы отбросили эту доктрину как устаревшую и противоречащую открытиям библейской критики.

Горячие дискуссии, разгоревшиеся начиная с 1960-х годов, отражают существующие несогласия относительно самой природы церкви. Еще в середине столетия томизм полностью сохранял свой авторитет, и даже в материалах Второго Ватиканского собора (1962–1965) Дьявол неоднократно упоминается. Римский служебник 1970 г. содержит упоминания Сатаны в ходе мессы, и ритуал крещения как для взрослых, так и для детей по-прежнему включал отречение от лукавого. Тем не менее перемены наметились еще до 1960 г., и подготовили их Габриэль Марсель, Карл Ранер и другие борцы с церковной

схоластикой. Решения Второго Ватиканского собора носили компромиссный характер, а после него перемены произошли молниеносно. Противники схоластики в своей жажде немедленных реформ нередко путали схоластику, особенно в иезуитском варианте, с католической доктриной в целом и выплескивали вместе с водой и ребенка, забывая, что само существование католической церкви зависит от верности традиции, церковному преданию, гарантом истинности которого является Святой Дух.

«Католическая энциклопедия» за 1967 год сильно отличается от издания 1907 года трактовкой Дьявола, который понимается теперь не как реальная личность, но как психологический символ. В 1974 году был организован обмен мнениями среди богословов, который показал, что католики быстро догоняют протестантов по либерализму: более трети католических богословов (среди протестантских — три четверти) согласились, что в упоминаниях Дьявола в Новом Завете отразились суеверия I века н. э., а сам Дьявол — не личность, а символ. Среди влиятельных католических богословов-либералов были Герберт Хааг в Германии, Кристиан Дюкок во Франции и Г. А. Келли в англоговорящем мире; у них нашлось много последователей, одни из которых начисто отрицали существование Дьявола, а другие принимали агностическую позицию. В 1976 г. смерть юной Аннелизы Михель в Клингенберге во время экзорцизма, проводимого с одобрения епископа, стала новым аргументом в устах скептиков¹⁵.

Существование Дьявола отрицалось по многим причинам как теоретического, так и практического порядка. Для богословов самым сильным доводом было то, что признание Дьявола, в сущности, не разрешает *mysterium iniquitatis*, проблему зла. Возложение первоначальной вины на ангелов, а не на человека не объясняет причину появления зла в мире. С этой точки зрения, Дьявол — совершенно ненужная гипотеза, и борьбу добра и зла плодотворнее рассматривать в контексте человеческого сознания, где она и ощущается. Представление о космической борьбе между трансцендентным добром и

таким же злом есть проекция человеческого опыта, имеющего дело с частными проявлениями добра и зла. Все зло мира может быть объяснено в терминах человеческого греха. Далее, бессмысленно говорить о личном Дьяволе, поскольку единственный известный нам вид «личности» — это человек, а Дьявол, очевидно, не может быть личностью в человеческом смысле. Таким образом, Дьявол — всего лишь проекция человеческих представлений на область трансцендентного, о которой не известно ничего.

Теологическая позиция скептиков подкреплялась библейскими и историческими аргументами. Утверждалось, что идея Дьявола имеет корни в языческой мифологии и таких религиях, как маздаизм, которые не имеют отношения к библейскому откровению. Евреи послевавилонской эпохи усвоили эту идею, отвечающую потребности перенести ответственность за зло с Бога на кого-то другого, но в Ветхом Завете отсутствует единое и ясное представление о Дьяволе. Новый Завет, где он часто упоминается, тоже не дает четкой картины. Упоминания Сатаны надо понимать символически, и каждый раз наименование нечистого духа можно легко заменить словами «грех» или «зло». Конечно, из Нового Завета следует, что сам Иисус относился к Дьяволу вполне серьезно. На это скептики отвечали по-разному: Иисус вовсе не говорил о Дьяволе всерьез, это евангелисты вложили в его уста такие слова; Иисус и апостолы упоминали Дьявола только потому, что им приходилось обращаться к народу и говорить на языке, понятном невежественному населению той эпохи; Иисус и апостолы действительно верили в Дьявола, но их вера была частью мировоззрения I века, подобно вере в то, что Солнце обращается вокруг Земли; высказывания Иисуса можно разделить на имеющие всемирное значение и менее важные, а некоторые представляют собой исторические курьезы, в том числе относящиеся к Дьяволу.

Несмотря на то что христианская традиция с самых ранних времен неизменно утверждала, что Дьявол су-

ществует, те, кто считает, что вера в него не принадлежит к основам христианской религии, имеют основание так думать. Действительно, в Символе веры о Сатане не говорится ничего, и ни один из вселенских соборов не грозил анафемой тому, кто в него не верит. Менее убедителен тот аргумент, что заявления о существовании Дьявола в материалах собора можно отвергнуть как выражение устаревшего мировоззрения. Из вселенских соборов только Четвертый Латеранский и Тридентский уделили Дьяволу достаточное внимание, и Четвертый Латеранский не делал вероучительных заявлений о его существовании. О нем и его деятельности прямо говорится в первом, главном, теологическом каноне, но так как две фразы, относящиеся к Дьяволу, подчинены главному пункту канона — универсальному всевластию Бога, скептики утверждают, что этот вопрос не представлял важности для собора¹⁶.

Возможно, однако, толковать мнение собора совершенно по-иному. Во-первых, раздел, в котором упоминается Дьявол, — это важнейший раздел важнейшего из документов, принятых на соборе. Во-вторых, эти фразы составляют важную часть этого раздела, как логически, так и количественно. Далее, из текста ясно видно, что существование Дьявола рассматривается не как предмет дискуссий, но как установленный факт, который нет нужды специально формулировать. Наконец, поскольку именно этот раздел был направлен против дуалистов-катаров, склонных преувеличивать дьявольскую власть, у собора была прекрасная возможность выразить сомнение в существовании Сатаны, если бы такое мнение имело среди собравшихся какой-то вес.

Таким образом, скептикам остается только утверждать, что собор находился в плену ошибочного, устарелого мировоззрения. Они говорят, что «дурную традицию» необходимо исправить. Конечно, традиция, основанная на лжи, не представляет ценности. Но вопрос о том, какая часть традиции «дурна», весьма не прост. Став на этот путь, можно расшатать ту основу основ, на

которой держится католическая церковь, — апостолическую преемственность.

Скептики утверждали также, что вера в Дьявола социально деструктивна, так как поощряет негативные проекции и демонизацию аутсайдеров и ослабляет человеческую ответственность за зло, перекалдывая ее на чужие плечи.

В 1970-е годы консерваторы произвели массированную контратаку. 29 июня 1972 г. папа Павел VI произнес на эту тему проповедь (напечатанную в «Оссерваторе романо» 30 июня 1972 г.), вслед за которой последовало официальное обращение папы к коллегии кардиналов 15 ноября 1972 г. Папа приказал Святой Конгрегации Веры официально изучать эту тему. В итоге 26 июня 1975 г. в «Оссерваторе романо» появилась длинная редакционная статья, выражающая позицию папы. Поддержанный рядом богословов, особенно кардиналом Жозефом Ратцингером, папа защищал дьявологию на основании Библии и традиции¹⁷. Представители библейской критики ответили, что аргументы от Писания, высказанные папой, наивны и вообще суть не в этом, а в том, можно ли извлечь из Нового Завета хоть какую-то последовательную дьявологию.

Аргументы обеих сторон охватывают широкий круг вопросов от библейской критики до насущных практических проблем. Собственно говоря, библейская критика не есть нечто единое: мнения ее представителей зачастую расходятся как относительно прямого смысла библейских пассажей, так и относительно их важности. Далее, библейский критицизм, как и прочие отрасли гуманитарных наук, часто грешит привнесением современных понятий в исследование прошлого, а это мешает буквальному пониманию Писания. Под «буквальным» смыслом лучше всего понимать тот смысл, который придавал тексту его автор, и чтобы добраться до этого смысла, необходимо избавиться не только от вековых наслоений традиции, но и от наслоений современных исторических и научных понятий. Непредвзятое прочтение Нового Завета, как кажется, показывает, что Христос боролся

не только с индивидуальным грехом, но и со злой силой, выходящей за рамки чисто человеческого. «Все стороны жизни Иисуса окрашены его верой в реальность демонических сил. Вопрос об оценке этой веры современной мыслью не имеет отношения к делу»¹⁸.

В предположении, что вера Иисуса в Дьявола была всего лишь данью примитивным представлениям эпохи, таится серьезная опасность. Каждой эпохе и каждой культуре свойственно верить в непогрешимость своих воззрений, но если история чему-то учит, то именно тому, что воззрения меняются и никакое из них не является абсолютной истиной. Нет причин думать, что воззрения XX века истинней воззрений новозаветных времен или наоборот, так же как нет причин считать, что французская культура выше китайской. Хроноцентризм опасен для всех гуманитариев, но для ученых-христиан особенно странно думать, что Христос и апостолы были суеверными людьми, уступающими нам в просвещении. Верой в Дьявола проникнут Новый Завет, и если эту веру можно отбросить, то что мешает поступить так же со всем остальным, включая веру в воплощение и воскресение? Нашлись богословы, которые не остановились и перед этим.

Для историка, будь он христианин или нет, несомненно, что двумя китами, на которых держится христианство, являются Писание и Предание, традиция, — и любое его разумное определение должно с этим считаться. Учение, которое в существенных моментах расходится с Писанием и традицией, бессмысленно называть христианством. Повторюсь: это равносильно утверждению, что учреждение, которое в течение шестисот лет все называли парламентом, на самом деле не парламент, а что-то другое. И Писание, и традиция единодушно утверждают существование Дьявола, а позиция скептиков сводит христианство к неопределенной остаточной привязанности к Иисусу, о котором ничего не известно. Такая демифологизация ведет к «христианству», которого ни один христианин до начала XVIII века, включая и апостолов, никогда бы не признал.

Существует ли Дьявол? Ответ зависит от определения дьявола и принципиальных мировоззренческих основ. То, что Дьявол не существует и не может существовать «научно» или «исторически», другими словами, что его существование не может быть доказано научными или историческими методами, еще не значит, что нельзя говорить о его существовании в каком-то ином смысле. «Существование» можно понимать по-разному. Смешение категорий особенно очевидно в доводе, что Дьявол не может быть личностью. Разумеется, Дьявол не личность в том смысле, в каком личностью является человек, но ведь у нас есть и более общее понятие личности. Например, мы могли бы признать личностью инопланетянина, если у него есть сознание, разум и воля, хотя бы и отличающиеся от наших. Хотя называя «личностью» человека, представителя внеземной цивилизации, Лица Троицы или, скажем, ангела, мы говорим о разных вещах, во всех случаях имеют место основные характеристики понятия «личность» — сознание, разум и воля.

Другой аргумент скептиков состоит в том, что одержимость бесами, как она описывается в Новом Завете, легко объясняется в терминах современной медицины и психиатрии и не имеет отношения к Дьяволу. Здесь неправомерно смешиваются бесы и Дьявол — болезнь и моральное зло. Медицина, возможно, объяснит симптомы болезни лучше, чем демонология, хотя и не противоречит логике предположение, что какая-то болезнь имеет и духовные причины, помимо физических. Дьявол олицетворяет моральное зло, а наука и, в частности, медицина по определению не занимаются вопросами морали. Идея абсолютного зла, воплощенная в Дьяволе, не может быть вытеснена или преодолена успехами науки.

Что касается довода, что вера в Сатану социально нежелательна, то ведь известно, что отрицание Дьявола ничуть не мешает демонизации врагов, — она имеет место в советском коммунизме и в других атеистических идеологиях. Кроме того, вера в Дьявола, кажется, исторически не так подорвала моральную ответственность,

как современная вера в то, что поведение человека предопределено средой. Неверие в Дьявола часто приводит к отрицанию абсолютного зла, порождая ложный оптимизм и надежду на полумеры.

В целом можно думать, что взгляды скептиков основаны не столько на библейской критике Библии или исторических исследованиях, сколько на современном мировоззрении. Но беспристрастный историк знает, что все мировоззрения преходящи; прогресс в одном отношении достигается упадком в другом; наша наука лучше, чем в апостольские времена, но наша теология, вероятно, много хуже.

Некоторые теологи XX века, не желая уклоняться от проблемы абсолютного зла, нашли новые направления мысли. Самым оригинальным мыслителем был Карл Барт (1886—1968), основатель протестантской неоортодоксии. Барт различал три элемента действительности: Бог, творение Бога и *das Nichtige*, или «ничто», небытие. Ничто — это все, чего Бог не создавал. Не будучи ни Богом, ни творением, «ничто» лишено истинного бытия. Все же оно не полностью лишено существования, возникая само собой в тех областях, на которые Бог не распространяет свою созидательную силу. Есть два вида зла: зло как результат ограниченности человеческой природы и *das Nichtige*, которое активно сопротивляется Богу и отрицает его; оно целиком разрушительно и не поддается искуплению. В отличие от соответствующих построений Юнга, бартовское Ничто никоим образом не является частью Бога, в котором нет никакого зла; никакое «единство противоположностей», соединяющее добро и зло, невозможно (31.2; 50.2)¹⁹. Дьявол принадлежит этому «ничто», он есть ложь, лежащая в основании всей лжи (31.2; 33.1; 50.3; 51.3). Дьявол и зло существуют внутри творения, но они не созданы Богом: они суть ничто, хаос, противостояние реальному бытию (3.2; 33.1; 50.3; 51.3). Хотя Дьявол не имеет реального бытия, он обладает громадной силой искажать и уничтожать, словно вакуум. Его цель — разрушение космоса, а свидетельство его силы — влияние на че-

ловечество (33.1). Бог предоставляет Дьяволу широкую свободу действий, но обращает против него свое «истинное деяние», *opus propter*, — созидательную силу, направленную против «ничто» (50.3—4).

Хотя взгляды Барта раскрывают новые перспективы, они очень близки традиционной теории зла как отсутствия добра и встречают те же трудности. «Ничто» должно или происходить от Бога, что Барт отрицает, или быть чем-то существенно отличным, какой-то силой, ограничивающей Бога, что ведет к дуализму. Опасность дуализма усиливает отрицание традиционного представления о Дьяволе как об ангеле, созданном Богом; бартовский Дьявол — чистое ничто, не имеющее сотворенной природы. Барт, однако, избежал дуализма, утверждая, что «ничто» все же вторично по отношению к творению, потому что его противостояние действительности требует предварительного существования этой действительности. Кроме того, оно полностью зависит от Божьего изволения.

Барт уделял больше внимания человеческому аспекту борьбы добра и зла, чем космическому конфликту Бога и Дьявола. И все же абсолютный характер зла с его жадной вредить ради самого вреда легче понять, если представить себе фигуру сверхчеловеческого могущества.

Иезуит-палеонтолог Пьер Тейяр де Шарден (1881—1955) построил оптимистическую прогрессистскую теологию, опирающуюся и на традиционный мистицизм, и на научное понятие эволюции. Для Тейяра творение есть процесс, заключенный во временные рамки, — от точки «альфа» в начале времен до точки «омега» в конце. Этот процесс — замысел Бога для мира. Вселенная развивается в согласии с божественным замыслом — сначала возникла неодушевленная природа, потом, с усложнением молекулярной структуры вещества, возникла жизнь, затем мыслящие существа, а в будущем появится новый вид разума, когда индивидуальные сознания объединятся в мыслящую цельность. Этот божественный процесс нельзя остановить, но можно его задержать и препятствовать ему — там, где живой

органический процесс «омертвляется» или «кристаллизуется». Дьявол — символ сопротивления божественному замыслу²⁰.

Для современного богослова Джима Гаррисона (1921) символом качественно нового зла, принесенного XX столетием, является Хиросима. Любое претендующее на ценность мировоззрение обязано учитывать в своем опыте Хиросиму, утверждает он. Опыт Хиросимы есть опыт таинственного и трансцендентного Божьего мрака. «Я понял, — говорит Гаррисон, — что искать Бога — значит вносить свет во мрак. Чем ярче свет, тем шире область мрака»²¹. Бог в конечном счете претворит зло в добро, но от этого зло не становится менее реальным. Зло — холодное, жестокое и разрушительное — не только человеческое понятие, но и трансцендентная реальность. Бог создает реальное зло²². Как это возможно, мы не в состоянии постичь, поскольку Бог не вмещается в человеческие представления. Однако у нас есть внутреннее переживание Бога, куда входит и личный внутренний опыт, и библейское откровение, — и это переживание амбивалентно. «Бог, переживаемый во внутреннем опыте, столь же яростен и ужасен, сколь и милосерден» (стр. 26). Мы должны преодолеть свой «однополюсный» предрассудок, заставляющий думать, что Бог только добр, и перейти к «биполярному» взгляду, который видит Бога, соединяющего истинное добро и реальное зло в единый благой синтез (стр. 170, 173—174).

Каким образом зло интегрируется с окончательным благом, мы понять не в состоянии, продолжает Гаррисон, но благодать Божия известна нам из внутреннего опыта, библейского откровения и обычной логики. Бог, не творящий справедливости, был бы несовершенным и, следовательно, не Богом. Для христианина средоточие тайны — распятие, в котором Бог навлекает на себя и испытывает страдание. Страстями Христовыми Бог свидетельствует миру, что он сам разделяет его страдания. Хиросима — это новое распятие, новое откровение мрака, Божьего и нашего собственного. Атомная война грозит земле той же смертью, какой умер Христос.

«После Хиросимы мы должны говорить о Боге и человечестве, вместе создающих апокалипсис» (стр. 207). Дьявол — теневая сторона Бога. «Невозможно ощущать Бога как *summum bonum*, не ощутив его прежде как антиномию... Все противоположности принадлежат Богу: свет и тьма, добро и зло, распятие и воскресение» (стр. 173—174). Опасно сделать вывод, что теневая сторона Бога тоже достойна поклонения, — тень не имеет собственной ценности, она должна быть интегрирована в борьбе со злом. Дьявол — символ непреодоленного зла, которому мы должны противостоять изю всех сил.

Румынский эмигрант Петру Демитриу (р. 1924) написал теологически-философский роман «Неведомому Богу», где утверждается: невозможно знать, существует ли Дьявол как независимая личность, но он необходим как символ абсолютного зла²³, которое бесконечно превосходит человеческое зло, обширно, как вселенная, громадно, как Бог. Бог противоречив: один его лик — красота, радость и любовь; другой — «ужасный Божий лик, допускающий зло, страх, страдание, тревогу, голод и жажду, физическую боль, невыносимое страдание». И хотя естественное зло ужасно, «нет во всем творении ничего превосходящего по жестокости человеческое зло». Из всех живых существ только человек способен наслаждаться своей жестокостью. «Желание причинить боль создает тайную общность палача и жертвы, их сопереживание — мучитель ставит себя на место своей жертвы и наслаждается страданием, которое разделяет» (стр. 58)²⁴.

Современное неверие в Дьявола, полагает Демитриу, — это бегство от ответственности. Это «не просто отказ персонифицировать зло... это отказ от понятия преступного намерения, от понятий виновности и греха» (стр. 59). Современное общество склонно объяснять зло наследственностью и средой — но это самообман. Мы наделены подлинной моральной свободой, и все проступки и преступления предполагают вину и ответственность. Все достоинство человека в том, что истинное

зло существует, иначе мы были бы всего лишь роботами (стр. 61). Излюбленная уловка Дьявола — извинять зло объяснениями его причин. Вторая его уловка — заставить нас проецировать собственное зло на фантомы и отрицать свою ответственность. Еще одна уловка: внушить, что виновный не должен надеяться на милосердие и спасение. И еще: зло слишком сложно, с ним не справиться; именно поэтому мы отвечаем на угрозу атомной войны сложными планами разоружения вместо самого простого решения: отказаться от разрушения ради любви.

Современной литературе, равно как и философии с теологией, пришлось сделать выбор: смотреть в лицо ужасам XX столетия или отвернуться от них. После Первой мировой войны последовал период цинизма, озаглавленный такими книгами, как «Сатана-расточитель» Вернон Ли (псевдоним Вайолет Пейджет, 1856—1935), где Сатана — символ национализма, патриотизма и бесполезного героизма, из-за которых люди напрасно гибнут на войне. Такие фильмы, как «Апокалипсис ныне» (1979), «Мефисто» (1982) и «Выбор Софи» (1982), показали такое же отношение к последующим войнам; самой, возможно, убедительной демонической фигурой в кинематографе является офицер концлагеря, заставляющий Софи сделать чудовищный выбор²⁵.

Многие писатели XX века прошли путь от возмущения злом к отвращению, отчаянию и, наконец, полному цинизму. В 1926 г. Андре Жид воскликнул: «Вы заметили, что Бог в мире всегда молчит? Говорит только Дьявол... Его шум заглушает голос Бога... Дьявол и Бог — одно, это то же самое, они работают вместе... Бог играет с нами, словно кошка с мышью... Да еще хочет нашей благодарности... Жестокость, вот первичный признак Бога!»²⁶ Циничное безразличие к реальным ценностям стало обычным настроением к 1982 году, когда появился роман Джереми Левена о Сатане, идущем к психоаналитику²⁷. Несправедливо, что его изгнали с небес, объясняет он, потому что «я ведь тоже еврей, как и Бог». Дьявол увертлив, непристоен и бесполезен,



Открытка Антанты времен Первой мировой войны изображает демонизированного императора Вильгельма II

как и сам роман. Дьявол, как и весь космос, может быть сведен к бессмысленному уравнению: «Дьявол = $y^4 + my^2 - x^4 + px = 0$ ».

Самый тщеславно-циничный образ Мефистофеля дал незаконченный «Мой Фауст» (1941) Поля Валери (1871–1945). Мефисто у Валери ироничен, циничен и безразличен к реальному человеческому страданию. Впервые он появляется в виде высокого поджарого священнослужителя, одетого элегантно, но несовременно. Речь у него тоже странная: он говорит по-итальянски с русским акцентом. Его можно узнать по козлиным ушам, но в целом наружность у него приятная — потому что, объясняет он, ему больше везет с людьми, когда он не похож на чудовище. К своей досаде, он вскоре узнает, что современный мир равнодушен к нему, как бы он ни выглядел. Фауст отмахивается от него: «Боюсь, не могу от тебя скрыть, что ты немного вышел из моды... Ты уже не та важная персона, какой был когда-то... Система, куда ты входил, распалась»²⁸.

К середине XX века стало трудно убедительно изображать традиционного Дьявола — приходилось делать его героем мифа или сочинять «ужастик». В 1960–1970-е годы интерес к Сатане ненадолго возродился благодаря нескольким удачным романам ужасов и фильмам. «Ребенок Розмари» Айры Левина (1967) и «Экзорцист» Уильяма П. Блетти (1971) снискали самый большой успех и к тому же оказались довольно осмысленными с теологической точки зрения. Хотя в «Экзорцисте» традиционный ритуал изгнания беса изображен с преувеличенно ужасными подробностями, он все же не слишком искажен. Однако фильмы конца 1970-х и начала 1980-х гг. демонстрируют полный распад традиции, изображая мешанину стандартно-бессмысленных ужасов.

Серьезная трактовка персонификации зла часто принимала форму фэнтези или научной фантастики, стремясь преодолеть вездесущий скептицизм нашего времени. В «Инферно» Ларри Нивен и Джерри Пурнелл создали убедительную и теологически точную научно-фантасти-

ческую версию дантовских видений. Мифология XX века склонна переносить демонические или ангельские качества со «сверхъестественных» сущностей на якобы «научно» изображенных инопланетян. Фильмы «2001» (1968) и «2010» (1985) изображают ангелов в виде лишенных тел внеземных существ, а в римейке 1978 года «Вторжение похитителей тел» действуют инопланетяне, чья шипящая речь, выбрасывающийся язык, жестокость и способность принимать человеческий облик воспроизводят традиционные черты демонов. Дж. Р. Р. Толкиен (1892—1973) переносит борьбу добра и зла в фантастический мир Средиземья. «Властелин колец», подобно «Беовульфу», — произведение по сути христианское, хотя действие происходит в мире, еще не знающем христианства. Толкиеновский Саурон, мрачный хозяин Мордора, ассоциируется с Дьяволом через змею или дракона (греческое *sauros*), а имя злого волшебника Сарумана созвучно и слову *sauros*, и имени злого божества маздаизма, Аримана²⁹.

В современной литературе мифологию, верную христианской традиции, создал К. С. Льюис (1898—1963)³⁰. Оригинальным авторским вкладом было предположение, что демоны действуют под влиянием страха и голода. Лишенные настоящего питания, они бродят по земле в поисках человеческих душ, чтобы, пожрав их, заполнить свою страшную голодную пустоту. Столкнувшись с сопротивлением, они начинают пожирать друг друга. Но ничто не может заполнить их бесконечную пустоту, потому что они не желают есть хлеб жизни — единственное, что может насытить. Эта мысль развита в «Письмах Баламута» (1942). Баламут, старший демон, пишет письма своему племяннику Гнусику, давая ему советы по соращению людей, — особенно одного, к которому «прикреплен» Гнусик. Склонять людей ко злу следует, используя мелкие человеческие слабости. Раздражение, вызываемое чьим-то голосом или манерой речи, зависть к чужим успехам или общественному положению, презрение к чужому мнению, гордость своими познаниями — все это дает возможность Дьяволу

отвратить нас от Бога. Льюис понимал, что большинству из нас Сатана является не сидящим на троне в царственном величии, а именно в этих по видимости незначительных грешках.

В льюисовской «Переландре» (1943) и двух других романах «космической» трилогии Марс, Земля и Венера населены разумными существами, и каждая планета управляется «уарсой» (ангелом). На Марсе существует древняя цивилизация, которая успешно противостояла искушению и живет в гармонии с Малельдилом, создателем. Вследствие первородного греха Земля находится под властью «падшего уарсы», злого архонта, а Малельдил изолировал ее от остальных планет³¹. Переландра (Венера) — это рай, куда еще не вторглось искушение. Ее жители — прекрасные растения, животные и одна наделенная разумом пара, Король и Королева, Адам и Ева этого юного мира. Черный архонт посылает с Земли ученого по фамилии Уэстон, чтобы тот занес на Переландру грех, соблазнив Короля и Королеву. Малельдил посылает Рэнсома, оксфордского профессора, чтобы этому помешать. Уэстон и Рэнсом соревнуются за доверие Королевы — первые люди Переландры наделены, как Адам и Ева, свободной волей; Дьявол не может, а Бог не хочет принуждать их.

Имя Уэстона (от west — запад) указывает на то, что он представляет не только заходящую звезду, Дьявола, но и фаустианское западное человечество, с его попытками подчинить весь мир своим желаниям. В предыдущем романе Уэстон пытался эксплуатировать жителей Марса ради «добра» человечества; его этика — гуманизм агрессивного, империалистического толка, игнорирующий права других видов; прогресс для него означает расширение власти людей над всеми частями вселенной, до которых человечество может дотянуться. За время между действием первого романа и «Переландрой» слепое стремление Уэстона к фаустовскому знанию и силе открыло его душу темному ангелу, и к тому времени, когда он прибывает на Венеру, он полностью поработан. Он чувствует, что его «ведут», что

его «избрали», но кто его ведет, он не понимает. Рэнсом догадывается, что его оппонент лжет, жульничает и фальсифицирует научные доказательства не без участия Дьявола. Уэстон полагает, что трудится ради торжества человечества, но на самом деле он служит падшему архонту, который действует в нем и через него.

Малельдил сделал Переландру морской планетой, где на прекрасных плавучих островах цветут цветы и живут мирные животные. Король и Королева, прародители грядущего разумного человечества, пользуются на планете свободой; единственное, что им запрещено, — проводить ночь на твердой земле. Они должны доверять Малельдилу, который направляет плавучие острова для их блага, и не поддаваться желанию собирать и копить Божьи дары на твердой земле. Цель злого архонта — убедить Королеву следовать собственной воле и уговорить мужа делать то же самое. Устами Уэстона он обманывает их хитрыми доводами, скрывая, что заманивает их в смертельную ловушку (стр. 116—118). Он то нашептывает свои лукавые обещания Королеве, то втягивает в бесконечные изощренные споры Рэнсома, чувствуя, что тот как-то связан с «искуплением» (ransom), опрокинувшем его хитрости на Земле. Бог и Дьявол, утверждает он, действуют сообща, представляя единую Силу, желающую, чтобы технизированное человечество господствовало во вселенной. Ради этого он, Уэстон, якобы и явился на Переландру, чтобы подготовить планету для жителей Земли.

Уэстон хитер и изобретателен в доводах, и, хотя Рэнсом защищается всеми доступными ему способами, он постепенно начинает понимать, что разумом не одолеть того, кому истина безразлична, чья суть — отрицание разума. Каждый раз, как Уэстон на время отвлекается от своих целей, он проваливается в злую бессмысленную пустоту. На плавучих островах водятся маленькие зверьки, похожие на лягушек, и Рэнсом, к своему ужасу, обнаруживает, что Уэстон, бродя в полузабытьи, разрывает этих зверьков ногтями и оставляет умирать в мучениях. Эта бесцельная жестокость заставляет Рэнсома

увидеть зло, не замаскированное философскими аргументами, и его «невыносимое бесстыдство поразило его стыдом. Было бы лучше, подумалось ему, если бы мир, в котором такое возможно, никогда не существовал» (стр. 108—109). Страдания маленьких животных непереносимы, а намеренная жестокость, с которой им причинялись страдания, еще непереносимее.

Скрывающаяся за внешне разумными разговорами Уэстона бессмысленная пустота обнаруживается все больше. В его улыбке «было жуткое простодушие дикаря, приглашающего вас в мир своих забав, словно забавы эти приятны всякому, вполне естественны, и никому в голову не придет о них спорить» (стр. 110). Испорченность Уэстона далеко превосходит обычную порочность. Порок — это погоня за чувственными удовольствиями, которые по крайней мере имеют какие-то корни в реальности, но Уэстон творит зло ради чистой абстракции — ради того, что он выдает за благо для людей, но на самом деле означает их гибель.

Обманное красноречие Уэстона, обольщающего Королеву, доходит до кульминации. Он описывает божественное великодушие Христовой жертвы на Земле, напоминает, что Искупление понадобилось из-за первородного греха, и делает из этого вывод: Малельдил хочет, чтобы грехопадение совершилось на Переландре и произошло еще одно воплощение. Рэнсом напрягает последние умственные силы, чтобы опровергнуть его: Бог обращает зло к добру — величайшее зло к величайшему добру, — но никогда не хочет зла. Уэстон, видя, что его самый хитрый аргумент опровергнут, закидывает голову и воеет, как собака. Это напоминает превращение Дьявола в шипящую змею в «Потерянном рае» — хитрость отброшена, и прорывается безумная ярость зла.

Наконец Рэнсом понимает, что словами Дьявола не победить. Оксфордский профессор Льюис писал «Переландру» во время войны с Гитлером, а оксфордский профессор Рэнсом понимает, что Бог призывает его бороться, применяя грубую физическую силу, с тем

физическим телом, которое использует Дьявол. Его тошнит от страха и отвращения, он колеблется, но Малельдил словами «Мое имя — тоже Искушение (Ransom)» — напоминает ему, что Иисус сразил Дьявола не словесными аргументами, но смертью на кресте.

Начинается ужасная рукопашная драка. Во время короткой передышки Дьявол предпринимает последнюю коварную атаку на разум Рэнсома. От реальности зла он переходит к отвратительному заключению: Рэнсом не понимает, говорит он, что зло не просто реально — оно есть *единственная* реальность; счастье и доброта — лишь тонкий поверхностный слой на реальности страдания, ужаса и отчаяния. «Таков реальный мир, таким он был и всегда будет. Вот что все это *значит*» (стр. 167). На мгновение Рэнсом ошеломлен, но тут же понимает, что это ложь, потому что мы воспринимаем мир, наполненный не только страданием, но также сопереживанием, нежностью и великодушием. Придя в себя, он возобновляет сражение; оно завершается в адской тьме, в недрах единственной на планете горы. Рэнсом побеждает и поднимается на вершину, как Данте на гору чистилища.

Льюис намеревался показать, что война между добром и злом — не абстракция, но последовательность индивидуальных актов выбора, каждый из которых имеет следствия космического масштаба, и каждый раз, когда выбирается добро, пусть и не в самом важном деле, у врага отвоевывается часть территории. Льюис знал, что реальный мир абсолютных ценностей скрыт от материалистически настроенного общества. Но для него именно материальный мир «перекошен», размыт и искажен (стр. 141–142, 198). Бог и Дьявол — реальности; иллюзией является наше убеждение, что они не существуют.

Мироощущение Жоржа Бернаноса (1888–1948) тоже коренится в христианской ортодоксии, но более мрачно и пессимистично³². Идеалист и роялист, порвавший с друзьями и реакционной «Action française», когда те начали сотрудничать с фашистами и Вишистским



Адольф Гитлер в окружении своих почитателей в кафе. Обаяние и привлекательность харизматических злодеев наглядно показывает психологию Дьявола

режимом, Бернанос способствовал междувоенному католическому возрождению во Франции вместе с Полем Клоделем, Франсуа Мориак и Антуаном Пеге. Рост материализма, всеобщая жажда наживы, война и развитие техники вооружений — все это казалось им признаком того, что злобный враг набирает все больше силы. Бернанос всегда больше уповал на силу духа, чем на разум, и верил, что лучшее средство защиты — не интеллектуальные споры, а радикальная духовная перемена. Правильный взгляд на мир, считал он, должен трезво оценить и силу зла, и силу благодати, ведущей к спасению. Без любви, даруемой благодатью, все человеческие идеологии, все усилия только укрепят власть Сатаны.

Для Бернаноса, как и для Льюиса, борьба добра со злом в человеческой душе есть отражение космического противостояния Бога и Дьявола, а человеческий грех — часть громадной тени, которую мы называем злом. Зло — не только человеческое понятие, оно реально; его фундаментальные характеристики — небытие и неподвижность. Оно принципиально непостижимо, потому что не имеет сущности, его сердце — пустота. Это «ничто» есть космический холод, который тянет щупальца в наше сознание и призывает нас присоединиться к адским силам. Тайный источник человеческого зла, это «ничто» скрывается в глубочайшей части нашего сознания, источая ненависть к Богу и любовь к смерти. Смертный грех состоит в объединении нашей сути с этим «ничто», в «сознательном соучастии в кознях Сатаны, в приятии его разрушающей силы, в желании прийти с ним к соглашению»³³. Желание «ничто» сидит глубоко в нас, и под его влиянием мы можем отвернуться от света, видеть только тьму и выбрать ее ради нее самой³⁴. Признаки этого выбора — гордость, отрекшаяся от любви; ложь, отрекшаяся правды, и отчаяние, отрекшееся от милосердия.

Зло властвует над большинством персонажей Бернаноса — либеральными обмирщившимися христианами, бюрократами, антиклерикалами, прижимистыми буржуа,

циничными крестьянами и никого не любящими интеллектуалами. Виноваты все — и заурядные люди, которые чувствуют, что в мире что-то неправильно, но смиряются, потому что это проще, чем сопротивляться злу; и идеологи, променявшие сострадание на свои убеждения; и интеллектуалы, которые ищут знаний с бездушным любопытством. В конце сороковых годов Бернанос временами и сам был близок к полному отчаянию. «К черту этот мир! — восклицал он. — Он трясется над своими атомными арсеналами, желтый от ненависти. Там, где должна быть любовь, у него пустота!»³⁵

Главные герои романов Бернаноса сопротивляются силам Сатаны в самих себе и в других. Из-за своей любящей честной простоты они презираемы, одиноки, эксплуатируемы, потому что общество настолько отравлено, что не в состоянии есть хлеб жизни. Мрачность такой картины заставила некоторых критиков обвинять Бернаноса в гностическом дуализме, но ничто в его произведениях не противоречит традиционному богословию. Сатана — «восставший ангел, который сказал «нет» только один раз, но раз и навсегда, бесповоротным решением всего своего существа»³⁶. Подчиненные злу персонажи присоединяются к Сатане, а страдания добрых соединяют их с Христом. Сила зла в мире всегда преодолевается силой милосердия.

Сатана — личность, в которой заключено средоточие зла, так же как в Христе сосредоточено добро. Бернанос не сомневался в существовании ни того ни другого. Он говорил, что еще в детстве пережил интуитивное ощущение Сатаны. Без веры в Сатану, утверждал он, невозможно полностью поверить в Бога. Мир лежит во зле, и нежелание это видеть искажает правду о мире и, следовательно, правду о Боге. Зла в мире гораздо больше, чем под силу причинить людям, и все попытки усовершенствовать мир без понимания трансцендентности зла обречены на неудачу. Склонность таких писателей XX века, как Анатоль Франс, относиться к Дьяволу с иронией — признак бегства от действительности, а

популярность этих писателей доказывает, что Сатана держит нас в своей власти.

Сатана у Бернаноса имеет двойственный характер: он груб, силен и грозен, но в то же время пуст и пошл. Дьявол кажется грозным, но не может силой склонить нас к греху, так как его хваленая сила во власти Бога. Его цель, разрушение и уничтожение, — глупа и бессмысленна. Смех его лишен радости, это издевательски-надменный смешок циника, который знает все тонкости, но не понимает ничего. Дьявол хочет, чтобы мы поверили в бессмысленность жизни, чтобы мы грешили, даже не получая от этого радости, чтобы жили в тоске, равнодушные к чужим страданиям. Он похвастается: «Я дверь, что всегда заперта, я дорога, что никуда не ведет»³⁷.

Сатане, замечает Бернанос, нетрудно овладеть нашим сознанием, потому что мы с готовностью распахируем перед ним свой разум и волю. Сатана с легкостью справляется с нашим разумом, потому что он величайший логик³⁸. Он красноречив, он философ — и убеждает нас, что каждый из нас всего лишь случайное скопление атомов, у нас нет ни достоинства, ни свободы выбора, да и нужды что-то выбирать нет. Он извращает все идеалы: стремление к свободе сводит к анархии и вооруженному бунту; чувство долга — к бездумной покорности; гармонию — к застывшему и насильственному порядку; любовь — к похоти; равенство — к единообразию; смирение — к заурядности; благотворительность — к любопытству³⁹. Все его доводы — обман, надувательство, извращение истины. Бернанос остро ощущал внутреннюю борьбу в себе и во всем человечестве. Каждый из нас, живущих на этой земле, — поле битвы, говорил он, между Сатаной и самим собою: Бог создал нас как свой последний бастион. Именно через нас столетие за столетием все та же Ненависть метит в Него, именно в человеческой плоти завершается отвратительное убийство⁴⁰.

Бернанос начал свой первый роман «*Sous le soleil de Satan*» («Под солнцем Сатаны») в мрачные дни

Первой мировой войны и напечатал его в 1926 году. Солнце Сатаны — это темное, ледяное, ложное солнце, антисолнце, пустая дыра в небосводе, знак дьявольской власти над миром. Главный герой романа — аббат Дониссан, викарий деревни Кампань, впоследствии кюре в Лембре. Прообразом Дониссана был св. Жан Вьянней, святой кюре из Арса. Дониссан безгранично предан Богу. В результате у него нет близких друзей; одинокий и ранимый, он испытывает приступы отчаяния. Душа его открыта глубокому интуитивному пониманию добра и зла. Однажды, заблудившись на сельской дороге, он встречает добродушного маленького человечка, который предлагает помочь ему (стр. 167—184). Этот человек дружелюбен, проникновенен, исполнен сочувствия и вызывает доверие Дониссана; он провожает священника, отдает ему свой плащ и даже убаюкивает его, чтобы тот заснул. Впрочем, о том, кто этот добрый человек, можно догадаться по некоторым намекам: он нигде не живет, он «женат на страдании», у него резкий, похожий на ржание смех. Но Дониссан одинок, нуждается в друге и потому позволяет себя одурачить. «Я буду тебе настоящим другом, — заверяет его этот человек. — Буду нежно любить тебя».

Постепенно Дониссан начинает понимать, кто такой его новый друг, и человечек наконец называет себя: «я Люцифер, светносец, но свет мой нестерпимо холоден» (стр. 175). Дьявол ощущает в намеченной им жертве собственную холодность и заоченелость — это твердое, упорное сопротивление злу. Получив отпор, он удваивает старания: «Да перестань ты бормотать свои молитвы, — ухмыляется он, — они гроша медного не стоят, ты не изгонишь беса» (стр. 177). Когда Дониссан заглядывает в глаза своему спутнику, его охватывает страх и пот бежит у него по спине. Дьявол подбирает с дороги камень, поднимает его и, глумясь, произносит слова евхаристического освящения. Дониссан говорит, что Дьявол навсегда придавлен своим страданием, почти уничтожен Сатана, мгновенно сраженный правдой, опрокидывается в грязь и сотрясается в судорогах —

сцена, заставляющая вспомнить Мильтона и К. С. Льюиса, у которых Дьявол тоже обнаруживает свою страшную суть внезапным сходством с животным. Сатана успокаивается и подвергает священника ужасному испытанию: он принимает обличье его двойника, и глаза его становятся зеркалом, в котором Дониссан ясно читает все свои страхи и сомнения (стр. 180). Дониссана охватывает ужас — ему кажется, что между ним и его двойником нет никакой разницы и потому сопротивление бесполезно.

Тем не менее священник собирается с силами и велит Дьяволу удалиться. Он почти победил, но в последний момент поддается двум своим тайным недостаткам: любопытству и тщеславию. Гордясь своей стойкостью, он испытывает искушение проверить, как велика его власть над Сатаной, переходит в наступление и требует, чтобы Дьявол оставил в покое всех его прихожан. Сатана немедленно использует подвернувшуюся возможность и предлагает священнику неотразимую приманку. Сегодня, говорит он, Господь даровал тебе особую милость (стр. 182). Дониссан желает знать, что за милость. «Увидишь», — отвечает Сатана. Священник, одолеваемый любопытством и гордостью, восклицает: «Я разгадаю твою тайну, я вырву ее из тебя, даже если придется последовать за тобой туда, где ты живешь! Я тебя не боюсь!»

Дьявол отвечает издевательским смехом, и Дониссан понимает, что упустил из виду главное: не собственные достоинства, но лишь божественная благодать давала ему силы сопротивляться. Он содрогается от стыда, осознав, что никакая победа над таким врагом не будет окончательной и ему надо готовиться к новому нападению. Сатана оставляет его, угрожая, что вернется и, когда это произойдет, Дониссан поклонится ему, как Богу.

Вернувшись в деревню, Дониссан встречает на дороге юную девушку и, к удивлению их обоих, рассказывает ей историю ее тайной вины. Дар, данный ему Богом, — это способность заглядывать в души. Это настоящая

милость, которая останется с ним на всю жизнь. Когда его будут спрашивать, как ему это удастся, он ответит, что его переполняет великая жалость к тем, кто ищет его помощи, и что каким-то образом из этой жалости рождается сила.

Через несколько лет, когда Дониссан уже кюре в Лембре, Дьявол выполняет свою угрозу и возвращается. Священника зовут к постели ребенка, умирающего от менингита. Его вызвали, когда он находился в одном из приступов глубокой депрессии, и, когда он является к ребенку и видит, что тот уже умер, его охватывает холодное отчаяние такой силы, что у него почти останавливается сердце. Все его грехи и слабости нахлынули на него: отчаяние от того, что ужасы мира слишком велики, чтобы Бог мог их преодолеть; гнев на Бога за смерть ребенка и за свое бессилие помочь, сомнение в искупительной силе божественной любви, желание из праздного любопытства испытать божественную силу и тайная гордость своим духовным даром. Придя в иступление, он молит Бога воскресить ребенка. Молитва, которой движет не любовь, а гнев и гордыня, остается без ответа, потому что Бог отзывается только на любовь: «Dieu ne se donne qu'à l'amour» (стр. 168). Когда глаза ребенка на мгновение приоткрываются, на него смотрит не ребенок, но тот, которого он встретил много лет назад на темной деревенской дороге. Священник в ужасе вздрагивает, глаза закрываются, и ребенок милосердно возвращается к смерти. Однако последствия греха Дониссана остаются, потому что мать ребенка, чьи надежды на минуту проснулись, теперь страдает вдвойне. Бернанос свидетельствует образом своего кюре, что величайшие святые подвергаются величайшим искушениям, но что милость Божья, несмотря на человеческие слабости, находит дорогу в мир⁴¹.

Бернанос показывает Дьявола изнутри в «Journal d'un cure de campagne» («Дневнике деревенского священника»). Сатана убедил глупое XX столетие в том, что его сложная изощренность реальнее, чем простота Бога. Единственное, что могло бы спасти нас от унич-

тожения — любовь к Богу и ближнему, — теперь считается наивным, слишком простым, не годящимся для общества со сложной экономикой, дипломатическими ухищрениями, гонкой вооружений. «Иногда я думаю, — пишет Бернанос, — что Сатана, который так хочет овладеть божественным разумом, не просто ненавидит его, не понимая, — он понимает все наоборот. Сам того не сознавая, он борется с жизнью, вместо того чтобы плыть по ее течению, он истощает себя в нелепых и страшных попытках все в мире заменить его противоположностью» (стр. 1087). Больше всего он любит превращать любовь в ненависть. «Ад, — объясняет молодой кюре одному из своих эгоистичных и пустых прихожан, — это когда перестаешь любить» (стр. 1157). Земля окутана мрачным холодом сатанинской безлюбности, и если бы любовь все же не пробивалась сквозь этот покров, Бернанос действительно был бы тем пессимистом, которым считали его некоторые критики. Но свет любви все-таки проникает в теплое сердце этого мрачного мира. Последние слова деревенского священника: «Tout est grace» (Все — благодать)⁴².

Роман Томаса Манна (1875—1955) «Доктор Фаустус» (1947), величайшая после Гёте переработка фаустовского мотива, укоренен в традиции и в то же время преднамеренно неортодоксален⁴³. Манн вырос протестантом, женился на еврейке, жил в католическом Мюнхене, мыслил вполне светски, интересовался политикой. Впоследствии отвращение к нацизму заставило его искать более глубокое мировоззрение, и в этом ему помогли произведения Достоевского. Никогда не быв ортодоксальным христианином, он пришел к чему-то вроде христианского гуманизма.

Манн начал работать над «Доктором Фаустусом» в 1943 году и завершил его через два года после войны, в 1947-м. Главный герой, Адриан Леверкюн, — не только Фауст, его прообразами являются также Лютер, Ницше, Вагнер и вся Германия, в особенности Германия после 1918 года. Ужаснувшись разрушению европейской цивилизации и окончательному ее краху в Германии,

Манн отринул гётевский оптимизм, вернувшись к пессимизму первоначальной книги о Фаусте, где ученый был проклят. Приговорив Фауста, Манн вынес приговор всему западному обществу XX столетия с его фаустовским порывом. Адриан Леверкюн терпит поражение — окончательное и полное, как поражение Германии в 1945 г. И все же пессимизм Манна, как и пессимизм Бернаноса, оставляет место надежде. Любовь Адриана к его маленькому племяннику Непомуку — признак того, что проклятие безлюбности не окончательно и что он и сама Германия могут быть искуплены.

Манн помещает между собой и читателем скептического рассказчика, Серенуса Цайтблома, чья фамилия — «Цветок времени» — намекает на то, что он типичный человек своего поколения. Мировоззрение Цайтблома, странная смесь католицизма и материализма, религиозности и скептицизма, иногда, но отнюдь не всегда, совпадает с авторским. Цайтблом понадобился Манну, чтобы затушевать взгляды самого автора, поэтому хотя и можно толковать роман в христианском духе, это необязательно.

Друг Цайтблома Адриан, блестящий молодой музыкант, в молодости изучает теологию и философию. Его отталкивает сухая безжизненность этих предметов, он увлекается магией и заключает договор с Дьяволом, жертвуя радостью и любовью в обмен на блестящий успех композитора. Он добивается всего, чего хочет, приобретает известность и признание, но к исходу традиционных двадцати четырех лет должен расплатиться своей душой. Ужасный момент наступает на концерте, куда Леверкюн пригласил своих друзей-музыкантов, чтобы они прослушали генеральную репетицию его последнего и величайшего сочинения с подходящим названием «Dr. Fausti Weheklag» («Скорбная песнь доктора Фауста»). Сидя за роялем, Леверкюн теряет самообладание и объявляет гостям, что он заключил договор с Сатаной, что он отринул обычную жизнь с человеческими привязанностями и любовью, потому что не смог отказаться от союза с тайными силами. Он объ-

являет, что проклят, и без чувств падает на пол. Все решают, что он сошел с ума, и его увозят в психиатрическую лечебницу. Оказывается, что его мозг действительно поражен сифилисом, и никому не приходит в голову, что он в известном смысле говорил правду. В сумасшедшем доме он пытается покончить с собой в тщетной надежде спасти душу, пожертвовав телом. Он так и не обретает разума и свободы и умирает в 1940 году, в день триумфа Германии над Францией.

Атмосфера романа пронизана мраком, безумием, демонизмом. С самой юности Адриану постоянно встречается Дьявол в человеческом облике: то как Ауэрхан (из книги о Фаусте), который рассказывает юноше о тайнах моря и необъятности вселенной (гл. 27, 43); то как историк искусств Хельмут Инститорис, чье имя напоминает о зловещем средневековом охотнике за ведьмами Генрихе Инститорисе (стр. 381); то как заика — учитель музыки герр Кречмар, который расхваливает созидательный хаос (гл. 8, 9); как Мартин Шильдкнапп, обаятельный переводчик, дамский угодник и мошенник; как доктор Цимбалист, рыжеволосый врач; как Саул Фительберг, который хочет поднять Адриана в воздух на своем плаще и показать ему радости артистической славы (гл. 17); как краснолицый доктор Эразми с заостренной бородкой (гл. 19); как Кларисса Родде, которая держит лимонно-желтого кота по кличке Исаак и любит все страшное и таинственное (стр. 262, 379); как Гетера Эсмеральда — так зовется бабочка из коллекции Адрианова отца и проститутка, заразившая Адриана сифилисом, который сначала усиливает его творческие способности, а впоследствии приводит к безумию (гл. 19, 22); как сутенер, который приводит его к Эсмеральде и напоминает сатанинского доктора Шлепфусса (гл. 16).

Наиболее демоничны профессора богословия, типичные извращенно-бесплодные современные интеллектуалы. Лютероподобный профессор Кумпф, который пылко спорит с Дьяволом и швыряется в него печеньем, находится «в тесных, хотя, естественно, напряженных

отношениях с Князем тьмы» (стр. 130). Доктор Эверард Шлепфусс читает лекции о Дьяволе, теодицее и проблеме зла. Его фамилия («волочи-ногу») указывает на его искаленный разум, духовное уродство и, разумеется, на самого Дьявола, который часто бывает хромым, а у Гёте прячет в башмаке копыто. Шлепфусс одержим проблемой зла, он предлагает для нее ряд теологических решений: Бог допускает зло ради свободы воли; Бог благ и потому обращает любое зло к добру; высшее добро получается из трансцендентного слияния добра и зла. Шлепфусс пользуется понятиями современной психологии, чтобы сделать демонологию более приемлемой и понятной для современников. Цайтблом — и, очевидно, сам Манн — считает такую одержимость злом уступкой злу и полагает, что любая абстрактная идеология — будь то христианская или нацистская — есть демоническое предательство человеческой природы и эмоциональности (стр. 133—149).

Манн считал, что эта демоническая склонность к абстракции коренится в свойствах германского духа с его самоуглубленностью, мистицизмом, отрывом от земли и любовью к метафизике. Истинное христианство, утверждал Манн, основано на великой заповеди Любви любой ценой, в то время как немецкая теология сделала христианство абстрактной наукой и таким образом превратила его в нечто чудовищное. Он считал сатанинской любую идеологию, которая ставит себя выше благополучия отдельных людей.

Сам Сатана предстает перед Адрианом в Палестрине, в Италии. Место — где родился великий полифонический композитор Джованни да Палестрина, и время — 1912 год, как раз перед началом великой войны — символизируют обреченную красоту европейской культуры. Дьявол появляется именно в этом месте и в это время, чтобы внести разлад и в жизнь Европы, и в сердце Адриана (стр. 294—333). Разговор между Левкерюном и Дьяволом откровенно напоминает беседу Черта с Иваном Карамазовым. Мефисто меняет облик и манеру говорить в соответствии с настроением Адриана.

Сначала он принимает облик маленького хрупкого человечка с рыжеватыми волосами и ресницами, бледным лицом, крючковатым носом и налитыми кровью глазами. Одет он странно: на нем кепка, полосатая рубашка под клетчатым пиджаком с коротковатыми рукавами, желтые ботинки и слишком тесные брюки. Во время разговора, однако, он превращается из подозрительного проходимца в интеллектуала, потом в больного, в богослова, врача, сводника, преступника, преуспевающего светского человека, лектора — в кого угодно, лишь бы подладиться к настроению Адриана; все, что он говорит, почерпнуто из памяти собеседника, и знает он только то, что знает Адриан.

После долгой ученой беседы на музыкальные и богословские темы Мефисто объявляет, что хочет оказать Адриану услугу ради его великого таланта, и предлагает ему двадцать четыре года успеха в обмен на согласие Адриана утратить способность любить кого бы то ни было (стр. 331—332). Этот мрачный договор соответствует тайным желаниям самого Адриана — он честолюбив, давно безразличен к родным и друзьям, заражен сифилисом. Дьявол предлагает ему только то, чего он сам хотел.

Манн намеренно затрудняет понимание авторской точки зрения на Дьявола, которая преломляется через все плоскости, существующие между автором и читателем. Манн говорит только устами Цайтблома, который рассказывает о дьявольском предложении со слов Адриана. Когда Дьявол хвастается, что он единственный, кто понимает религию, в которой ничего не смыслят либеральные богословы, он, по-видимому, говорит правду, какой видит ее Манн, но по большей части он верен своей природе, которая есть ложь. Читателю не стоит также слепо верить скептику Цайтблому, который считает, что Дьявол существует лишь в сознании Адриана, потому что Цайтблому и раньше доводилось ошибаться, — он, например, уверял Адриана, что нет ничего дьявольского в музыканте Кречмаре⁴⁴. Многие современные критики, сами цветы своего времени, слы-

ком уж легко согласились с Цайтбломом. Они считают, что в галлюцинации виноват сифилис Адриана, что верно, но при этом игнорируют множественность уровней романа. Моральная слабость Адриана распахнула его душу мраку, который не влез бы в его личное сознание. Скептики отмечают, что после окончания разговора Адриан видит, что пиджак и одеяло, которыми он защищался от дьявольского холода, не покидали стенного шкафа, — то же было с Иваном Карамазовым, когда стакан с вином, которым он запустил в черта, оказывается совершенно целым. Но в традиционной дьявологии черт всегда отводит людям глаза и предпочитает не оставлять физических следов своего присутствия. Как и традиционный Дьявол, посетитель Адриана видит его насквозь и предупреждает, что никакие психологические уловки ему не помогут. Кроме того, сам Цайтблом до конца не уверен в своей правоте; он говорит, что безумием было бы поверить, что у Адриана действительно был посетитель, и все же содрогается при мысли, что этот горько-циничный разговор состоялся только в душе его друга.

Позиция самого Манна двойственна. «С самого начала, — замечает он, — ощущается присутствие Дьявола в романе, но лично, чтобы заключить договор, он появляется только в середине. Цайтблом из всех сил старается не поверить в его реальность. Я тоже»⁴⁵. Сам Дьявол говорит: «Ты видишь меня — значит, для тебя я присутствую. Стоит ли спрашивать, реален ли я? Разве не реально все, что случается, разве не реальны опыт и ощущения?» (стр. 385). На похоронах Леверкюна Цайтблом видит какую-то таинственную закутанную фигуру, которая исчезает, как только на гроб падают последние комья земли (стр. 676). Видит ли Цайтблом наконец Дьявола, или это его собственная галлюцинация? Манн намеренно оставляет это неясным — у него было острое ощущение демонического, и он понимал, что невозможно отличить внешнюю реальность от внутренней. Кто бы ни был манновский Дьявол, он не причуда

воображения, он — сила, направленная на разрушение отдельного человека и всего мира.

Но проклятию Дьявола, как оно ни сильно, можно сопротивляться. Когда маленький племянник Адриана умирает от менингита, страдание заставляет композитора посылать ужасные проклятия Дьяволу, миру, Богу и себе самому — всему порядку существования, который позволяет невинному любящему ребенку умирать в мучениях (стр. 627–636). Но эти проклятия спасительны для Адриана, потому что любовью хотя бы к единственному существу на свете он нарушает свой договор с чертом. Страдания мальчика вызывают у него ответное страдание и любовь, в которой он нуждается для спасения; впервые у него «на лице проступает нечто, напоминающее о Христе» (стр. 640). Страдание на мгновение позволяет ему прорваться через покров иллюзий к внутренней теплоте мира. И позже, когда звучит последняя нота обреченной оратории «*Fausti Weheklag*» — последняя музыкальная нота, которую композитор оставляет миру, — это непрекращающееся высокое «соль» на виолончели, звук траура, который во время звучания превращается в луч света в темноте.

Произведения Фланнери О'Коннор (1925–1964) посвящены проникновению реальности в мир иллюзий⁴⁶. Она обозначила свою тему как «действие благодати на территории, прочно занятой дьяволом»⁴⁷. Эта территория — человеческая душа, в особенности в нашем современном нецерковном обществе. С помощью Дьявола мы нарастили вокруг наших душ толстую оболочку, которую может пронзить лишь благодать. Чем толще оболочка, тем больше нужно усилий, чтобы прорваться сквозь нее. Будучи истинной американкой и южанкой, О'Коннор многое взяла у Готорна, Мелвилла, По и других американских исследователей мрака; будучи убежденной католичкой, она почерпнула многое у Бернаноса и европейского католического возрождения.

О'Коннор верила, что мы погрязли в сложностях мира, которые сами создали; этот мрачный сумеречный мир стал до смешного нелепым из-за нашей глупости

и греховности. Бог освещает тьму лучами благодати, но мы часто отказываемся их видеть, предпочитая свои смутные иллюзии ясному свету реальности. Каждое пустячное слово и каждое обыденное действие имеют моральные последствия для всего космоса; чтобы сделать это наглядным, О'Коннор помещает действие своих историй в самую гущу ежедневной комедии человеческой жизни, в знакомую достоверность южного пейзажа. Она знала, что читатели должны ясно увидеть реальность будничного мира, прежде чем убедиться в реальности зла и благодати. Ее истории богаты символами; это совсем простая символика, почерпнутая из христианства и доступная каждому. Грех и благодать действуют в живых людях; О'Коннор понимала, что если не сделать их живыми и достоверными, они превратятся в бледные абстракции. Ее любовь к людям остра, как скальпель, но цель ее сатиры милосердна. Как библейский пророк, она вкладывает в пылающие слова свое страстное желание: мы должны вернуться к Богу. Она не судит своих героев, она показывает себе самой и своим читателям нелепость нашего материализма, самодовольства, пошлости. Оболочка самодовольства стала особенно прочной в XX веке, когда люди не просто утратили веру, хвастаются своим неверием как доблестью: «Если вы живете сегодня, вы дышите воздухом нигилизма»⁴⁸. Но если приложить достаточно усилий, благодать может прорваться даже и сквозь эту оболочку.

Благодать нападает, а мы глупо защищаемся, и в этом много комизма, гротеска и неистовства. Гротеск вышибает нас из иллюзорной пошлости, которая нам кажется нормой существования. В наши дни, когда почти никто не верит в грех, от активного греха даже меньше вреда, чем от тупого безразличия. У активного грешника еще может зашевелиться в душе какое-то беспокойство, но посредственности защищены своим самодовольством, из которого их надо вытряхнуть. Комизм, гротеск и неистовство — вот оружие благодати, направленное против самодовольства; головы персонажей О'Коннор и вообще людей XX века «до того твердые,

что мало что еще с ними справится»⁴⁹. Некоторые нуждаются в сильных и многократных потрясениях, чтобы их скорлупа раскололась; другие прячут под видимостью самодовольства глубокое ощущение незащищенности, страх и тревогу. Парадокс в том, что те же самые страх и тревога, что побуждают нас строить оборонительные сооружения против реальности, заставляют и сомневаться в надежности этих сооружений и тем самым создают лазейку для благодати, которая способна принимать множество видов: мы можем внезапно почувствовать присутствие Бога; ощутить прикосновение к тайне; распознать мгновение свободного выбора между добром и злом; внезапно постичь свою сущность и свою зависимость от Бога. Благодать есть Бог, предлагающий нам себя различными способами; наш ответ на благодать есть вера — или отказ от веры. Иногда в рассказах О'Коннор благодать мгновенно преодолевает сопротивление и обрушивает оборонительные сооружения персонажа против его воли; иногда благодать принимается свободно; иногда, хотя редко, от благодати отказываются. Тогда душа человека потеряна. В мире, где ощущение реальности настолько притупилось, как в нашем, говорит О'Коннор, «не знаю, может ли кто-нибудь обратиться, не увидев себя в смертельной вспышке нестерпимого света, во вспышке, которой хватит на всю жизнь»⁵⁰.

Самых сильных своих героев О'Коннор помещает в обстановку южного протестантского фундаментализма, потому что фундаментализм, как и ее собственный католицизм, воспринимает всерьез Библию, Бога и Дьявола. Такие фундаменталисты, как старый Таруотер в «Силой восхищающие», намеренно представлены до гротеска смешными, чтобы тем сильнее стало наше потрясение, когда до нас дойдет: автор дает нам понять, что каждое их слово — правда.

О'Коннор считала, что конфликт добра и зла необходим литературе не меньше, чем теологии. «Моральный смысл Дьявола целиком совпадает с его драматическим смыслом, — замечает она, — и нравственный смысл

автора тоже должен совпадать с его драматическим смыслом»⁵¹. Другими словами, задача литературы — изображение борьбы добра и зла, причем изображение нравственно состоятельное. В отличие от романтиков, О'Коннор была полна решимости противопоставить добро и зло резко и недвусмысленно. «Литература, как добродетель, не может процветать в атмосфере, где дьявол считается несуществующим и сам по себе, и как драматическая необходимость для писателя»⁵².

О'Коннор понимала, что современному материалисту трудно поверить в ее серьезное отношение к Дьяволу, потому что материалиста «ни дьявол, ни благодать не волнуют». Но она не устает внушать читателю, что сама-то верит в личного, реально существующего Дьявола. «Наше спасение — драма, в которой мы играем вместе с дьяволом, и дьявол этот — не просто обобщенное зло, это злой разум, стремящийся к господству»⁵³. «Я хочу быть уверена, что Дьяволом называют Дьявола, а не какое-то психологическое состояние». Ее Дьявол вышел из традиционной теологии — он тот самый ангел Люцифер, который пал из-за гордыни, который подстрекнул к первородному греху, который бродит в мире, стремясь помешать Богу и сорвать искупление»⁵⁴. У О'Коннор тому, кто чинит помехи, всегда мешают, обманщик всегда обманут, зло в конце концов и всегда преодолевается добром. «Проявления благодати, — писала она, — больше интересны мне, чем Дьявол»⁵⁵.

Дьявол — фигура комическая, хоть и причиняет подлинные страдания, потому что Бог обращает к добру все его усилия, и он «вечно трудится ради чужих целей»⁵⁶. Когда Мэнли Пойнтер, демонический торговец библиями в «Добром деревенском людe», отбирает у заносчивой девушки-калеки деревянную ногу, которая символизирует мертвую деревянность ее нигилистической философии, Бог пользуется этим, чтобы осенить жертву благотворной вспышкой благодати, которая резко возвращает ее к реальности. Когда Дьявол нападает на кого-то ради собственных целей, Бог пользуется брешью, открывшейся в обороне этого человека, чтобы пролить

на него свою благодать и любовь: «Самопознанию чаще всего учит Дьявол»³⁷. В «Празднике Партриджа» неистовое и бесстыдное поведение убийцы-маньяка Синглтона, к которому явились начинающие писатели, чтобы расспросить его, разрушает все их иллюзии, относящиеся и к нему, и к самим себе. О'Коннор позже говорила, что была «в этом полностью на стороне Синглтона, хотя он и дьявол. Он один из тех дьяволов, которые рыщут повсюду, протыкая раздувшееся самомнение»³⁸. Сатанинское нападение всегда дает шанс благодати, но чем это кончится, гибелью или спасением, — всегда зависит от человека. Мистер Хед в «Гипсовом негре» принимает благодать; мистер Форчен во «Взгляде из леса» отвергает ее.

В рассказе «Хромые входят первыми» мать мальчика Нортон умерла, и он погрузился в оцепенелое приглушенное страдание. Его отец, Шеппард, сухой и рассудочный социальный работник, доволен собой и своей полезной работой и думает, что постоянными усилиями и решительностью можно исправить этот мир. Тупое отчаяние мальчика сердит его, он решает научить сына заботиться о других и берет в дом малолетнего преступника Руфуса Джонсона. У Руфуса изуродована стопа — символ его демонизма, который он не дает себе труда скрывать. Он полностью отдает себе отчет в том, что служит Дьяволу, и это контрастирует с либеральными иллюзиями Шеппарда — тот верит в человеческую доброту и в свою способность исправить преступника. Шеппард предлагает банальное объяснение «преступного» поведения приемыша: «Может быть, я смогу объяснить тебе твоего Дьявола», — заявляет он покровительственно. Но Руфус знает лучше: «Я и так знаю, зачем делаю то, что делаю... Я во власти Сатаны... Когда умру, я отправлюсь в ад... Никто не может меня спасти, кроме Иисуса». Руфусу хорошо понятно душевное состояние Шеппарда, как и свое собственное: «Вы во власти Сатаны... Не только я. Вы тоже». Преступник, обличающий самодовольство Шеппарда, выражает здесь мнение автора³⁹. Дурной пастырь (фамилия Шеппард

произносится так же, как английское слово «пастух, пастырь». — *Прим. пер.*) пренебрегает сыном, пытаясь, для удовлетворения собственного тщеславия, исправить Руфуса.

Тем временем Нортон подпадает под влияние Руфуса, чего отец постыдно не замечает. Мальчик страстно ждет от отца утешения, желая услышать, что его мать где-то живет и все еще любит его, а Шеппард предлагает сыну камень вместо хлеба, говоря, что мать продолжает жить только в его памяти. Руфус Джонсон рассказывает мальчику, что его мать живет на небесах, среди звезд, и Нортон охотно ему верит. Шеппард наконец начинает понимать, что пожертвовал собственным сыном ради гордости, он видит свое предательство, и в нем вспыхивает ужас и любовь к Нортону, но пелена самообмана слишком поздно спадает у него с глаз. Он понимает, что «заполнял внутреннюю свою пустоту добрыми делами, как обжора... забросил сына ради прокормления этой пустоты собственного образа. Он увидел ясноглазого Дьявола, ловца душ, который злобно косился на него из глаз Джонсона...». Слишком поздно. В чердачной каморке, куда Шеппард поставил телескоп, чтобы учить Руфуса астрономии, свисает с балки мертвый Нортон — он взгромоздился туда, чтобы найти свою мать среди звезд»⁶⁰.

Последний законченный роман О'Коннор, «Царство небесное силою берется», — сильная книга, в которой борьба Дьявола и благодати происходит на трансцендентном уровне. Четыре персонажа являют собой воплощение самого Сатаны: «незнакомец», чей голос слышит у себя в голове юный Таруотер, чья похожая на тень фигура его сопровождает; Микс, продавец медных труб, который подвозит его; седой старик в городском парке и гомосексуалист, насилующий Таруотера. О'Коннор сердилась на критиков, которые никак не могли понять, кто проявляется в этих персонажах. «Если современный читатель настолько дехристианизирован, что не может узнать Дьявола, когда видит его, я боюсь за судьбу книги», — удрученно заметила она⁶¹.

Юный Таруотер — подросток, воспитанный на затерянной в глуши ферме своим двоюродным дедом, старым пророчествующим евангелистом. Большинству читателей дед покажется гротескной фигурой, но каждое его слово — истина, как ее понимала О'Коннор. Старик научил мальчика верить, что у него тоже есть призвание пророка. У старого Таруотера есть еще старший племянник, Рейбер, вялый умствующий учитель, чей слуховой аппарат символизирует его глухоту к действительности. Юный Таруотер и Рейбер — двойники. Оба племянники пророка, оба имели распущенных матерей и глупых отцов, в обоих заронено стариком зерно пророчества, оба разрываются между благодатью и Дьяволом.

Рейбер героически сопротивляется зову благодати, убежденный, что, если не будет постоянно настороже, сойдет с ума, как его дядя. Он рассуждает как здравомыслящий материалист, он почти всегда логичен и почти всегда не прав. В ранних набросках О'Коннор делала Рейбера более демоническим; и кое-какие следы первоначального замысла остались: «Похоже было, что школьный учитель, словно Дьявол, мог принять любой вид, какой хотел» (стр. 55). Рейбер «полон пустотой» (стр. 56); он напоминает и Микса, дьявольского торговца, и зловещего внутреннего «незнакомца» (стр. 83, 173). Но у Рейбера есть одна трещина в броне: любовь к своему сыну-идиоту Бишопу. Рассудком он убедил себя, что ребенку лучше умереть, и пытался утопить его, но его захлестнул поток бесконечной жалости. Временами на него находят приступы любви к ребенку, но он изо всех сил загораживается от них, понимая, что, открыв свое сердце любви к одному, он подвергнется опасности любви, обнимающей всех. Его битва с любовью, кажется, выиграна, когда юный Таруотер по-настоящему топит Бишопу. При последнем отчаянном крике ребенка Рейбер отбрасывает слуховой аппарат. Не слыша ничего, не ощущая ничего, он отдается пустоте и смерти. О'Коннор собиралась написать продолжение,

где Рейбер мог получить другой шанс, но в законченном романе он сопротивляется благодати до самого конца⁶².

В центре романа — борьба благодати и Дьявола в душе юного Таруотера. Вскоре после смерти двоюродного деда мальчик слышит у себя в голове голос незнакомца, который хитро уговаривает его отказаться от пророческого призвания. Этот голос — подсознательная тень Таруотера, все в нем, что сопротивляется трудной жизни, к которой, как убедил его старик, он имеет призвание. Это также и голос самого Сатаны. Монахи-пустынники учили, что Дьявол бросается в любую брешь, открытую слабостью в нашей душе, и что, позволив Сатане поселиться в нас, мы становимся частичкой мистического тела Дьявола. Постепенно юный Таруотер привыкает к этому голосу. «Только изредка он казался чужим и незнакомым. Таруотеру казалось, что он впервые встретился с самим собой» (стр. 35). Со временем незнакомец стал ему так близок, что он теперь «его друг, не незнакомец больше» (стр. 161). Как только Дьявол сделался другом, Христос стал посторонним.

Если каждое слово, произнесенное старым Таруотером, — правда, то каждое слово, сказанное голосом незнакомца, — ложь. Когда он утверждает, что старый пророк был сумасшедший, мы понимаем, что старик был воплощением душевного здоровья (стр. 37—39). Когда он отрицает благодать, воскресение и ад, когда он высмеивает Адама, ветхозаветных пророков и Иисуса, нам понятно, что речь идет о самом важном и главном на свете (стр. 39—46). Сатана юного Таруотера, как черт Ивана и Адриана, отрицает собственное существование. «Нет никакого дьявола, — ухмыляется незнакомец. — Точно, точно. Нет такой вещи! На собственном своем самоопыте знаю. Это факт, даже и не сомневайся. Тут не Иисус или Дьявол, главная штука — Иисус или *ты*» (стр. 39). Ирония этого заявления многозначна. Поскольку Дьявол хочет только лжи, его утверждение, что он не существует, — ложь. Однако Дьяволу всегда приходится выдавать собственную ложь,

и сейчас его выдает оговорка: он говорит, что Дьявола не существует, и он это знает — не из опыта, но из *самоопыта*. Когда он произносит «нет такой *вещи*», он тоже невольно выдает правду: зло в конечном счете — не реальность, а ее отрицание. Он проговаривается о собственной конечной незначительности, сообщая, что основной выбор — не между Иисусом и Дьяволом, но между Иисусом и нашей собственной волей. И кроме того, отрывок показывает моральное сходство между Сатаной и грешной волей самого Таруотера⁶³.

Незнакомец и телесные воплощения Сатаны нападают на мальчика схожим образом. Старый Таруотер давно предостерегал внучатого племянника: «Ты из таких мальчишек, которым дьявол всегда готов предложить помощь: дать закурить, или выпить, или подвезти, или еще как-то услужить». Пророчество сбывается. И незнакомец, и насильник предлагают мальчику закурить, и Микс, и насильник предлагают подвезти его, а напиток с наркотиком, которым угощает его насильник, напоминает самогон, который незнакомец подговаривал его стащить у деда (стр. 36–37, 44–46, 228–230). Таруотера подвозили трижды. Первый раз он садится к Миксу, который едет в Мобиль, что должно означать его неприкаянные метания. Жизнь Микса проходит в циничном выманивании у людей денег; он хвастается: «Никто еще от меня не открестился», — невольное признание, что он никогда не был обращен в христианскую веру. В последний раз Таруотера подвозит насильник. Что касается второго раза, то он едет в грузовике, который сам — воплощенный Сатана, хотя водитель ничуть не демоничен. Грузовик заглатывает Таруотера, как кит Иону; внутри он сознается, к своему ужасу, что он окрестил Бишопа, когда его топил, и чудовищный экипаж, словно его вырвало благодатью, исторгает из себя Таруотера на обочину дороги (стр. 216–217).

Когда внутренний незнакомец, ставший «другом», подбивает Таруотера утопить Бишопа, Дьявол считает свою победу над юным пророком завершенной. Но

теперь в подсознании Таруотера живет новый «незнакомец». Когда-то незнакомцем был Сатана, но мальчик настолько подчинил ему волю, что теперь он стал «другом». Новый «незнакомец», склоняющий Таруотера к добру, — Христос, и в тот самый момент, когда Таруотер убивает ребенка ради «друга», новый незнакомец подсказывает ему слова крещального обряда⁶⁴. Новый незнакомец обращает акт насилия в благодать, и мальчик слышит, как «жуткая брань и шипение друга таяли во тьме» (стр. 216). Последнее преступление позволяет благодати завершить свое дело⁶⁵. Сатана, видя, что Таруотер начинает ускользать из его власти, идет в последнее наступление в облике человека с лиловой машиной. Когда этот человек предлагает ему виски с подмешанным наркотиком, Таруотер, выпив, восклицает: «Это лучше, чем Хлеб Жизни!» (стр. 230). Водитель тащит одурманенного мальчика на лесную полянку и там насилует. Когда Таруотер приходит в себя и понимает, что произошло, он поджигает оскверненное место. Он потрясен и преображен, его глаза обожжены огнем. «Опаленные глаза больше не казались пустыми, не казалось, что они годятся только на то, чтобы вести его вперед. Черные как уголь, глаза пророка — казалось, они не будут больше служить обычному зрению» (стр. 233). Дьяволу понадобилось насилие, чтобы отвлечь Таруотера от благодати, но Бог воспользовался им по-своему и вырвал мальчика из пасти ада.

Название романа связано с трудным местом из Евангелия от Матфея 11:12: «От дней же Иоанна Крестителя донныне царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его». Среди других трудностей, тут неясен греческий оригинал. Слово *biazetai* стоит в среднем или в страдательном залоге, и перевести это можно по-разному: «и творит насилие», или «подвергается насилию», или «употребляет силу». Возможно, более точным переводом было бы что-то вроде: «Царство небесное силой прокладывает себе путь, и сильные овладевают им». О'Коннор предпочитает понимать это как страдательный залог: «Царство небесное претерпе-

вает насилие», но понимает она это, по-видимому, как «допускает насилие». Это значение недопустимо для греческого, но многозначность английского слова «suffer» дало возможность перевести его и как «допускать». То, что она здесь видела по меньшей мере два измерения проблемы, следует из ее слов: «Насилие можно совершить и для добра, и для зла, а среди прочего, что можно с его помощью получить, — Царствие небесное»⁶⁶.

Насилие у О'Коннор действительно неоднозначно. Одно название фермы старого Таруотера, Паудерхед, — вызывает ассоциации с порохом («gunpowder») и с грозой (thunderhead) и заставляет ожидать насилия с самого начала. Своими обожженными после изнасилования глазами юный Таруотер теперь видит истину. Крестив-утопив Бишопа, он и сам крестился. Дьявол хочет насилия и убийства по своим причинам, но Бог пользуется каждым актом насилия для мощного проявления благодати⁶⁷. Эта амбивалентность позволяет О'Коннор проникнуть в самую сердцевину зла. На одном уровне — зло есть подлинное зло, и Бог желает, чтобы мы боролись с ним изо всех сил. На другом уровне — все, что случается, происходит по воле Бога. А еще на одном — Божья воля все обращает во благо. Главное в христианстве — то, что Бог превращает величайшее из возможных зол, распятие на кресте своего Сына, в величайшее из возможных благ, в искупление всего мира.

Оскорбленный и потрясенный изнасилованием, Таруотер уже почти готов сдаться благодати, но все еще отбивается. Он отправляется по дороге в Паудерхед. Когда он там появляется, Дьявол еще цепляется за него, «вокруг него смыкалось теплое, приятное покрывало из воздуха, и фиолетовая тень свисала с плеч» (стр. 237). Но он «вырвался» (стр. 238). Раньше он уже пытался сжечь ферму вместе с трупом старика, чтобы уничтожить дух пророчества; теперь он снова пытается это сделать, но на этот раз его цель — отправить в пламя Сатану. Он вздыхает «пляшущую

огненную стену между собой и кем-то, кто вертелся перед ним, ухмыляясь. У него стало легче на сердце, когда он увидел, что его противника вот-вот охватит рычащее пламя» (стр. 238). Дьявол, который сначала был незнакомцем, потом другом и, наконец, противником, побежден. Мальчик с опаленными глазами приступает к своей пророческой миссии. Он слышит приказ: «Спеши предупредить детей Божиих, что милосердие мчится к ним быстрее ветра». Много лет назад старого пророка призвали в этот город; теперь же юный пророк поворачивает свои «опаленные глаза, черные, в глубоких глазницах» в том направлении и «твердой походкой идет дальше, повернувшись лицом к темному городу, где Божьи дети сейчас лежат и спят» (стр. 242—243).

Произведения Бернаноса, Манна и О'Коннор можно рассматривать как спасательный трос, соединяющий нас с миром, еще не утратившим смысла, — трос, за который мы хватаемся, в то время как нас швыряют волны в бурном море культурного отчаяния конца XX столетия. После мировых войн мы опасались, что этот спасательный трос не выдержит, что мы не найдем ничего на другом конце, что мы или погибнем в атомной войне, или останемся жить в бессмысленном мире. Но вот в самом конце XX века рождаются новые взгляды и с ними новая надежда.

Традиционное мировоззрение, принятое западной цивилизацией в XVII веке, заключалось в следующем: существует единый мир, осмысленный, упорядоченный, с прочными ценностями и твердыми истинами. В течение следующих двух веков это мировоззрение постепенно заменялось другим, механистическим и материалистическим. Его создавали философы, усвоившие принципы, разумно принятые в естественных науках, изучающих материальную сторону явлений. Была построена философия сциентизма или позитивизма — суть которой в том, что нет ничего, кроме материи. Тем самым разрушалось цельное бытие мироздания — потому что материализм ничего не знал и не хотел знать о разуме, духе, сознании, чувстве, красоте — или объявлял их

какими-то дополнительными, вторичными свойствами материи. Живое мироздание стало мертвой вселенной, из которой можно было изымать отдельные части для изучения, но их связь с целым терялась.

Материализм — создание философов, а не ученых-естественников, и новое мировоззрение, которое его сменит, тоже создаст не наука. Науке надо только перестать поддерживать материализм и позволить нам создать новый, стройный и завершенный взгляд на мир, куда внесут свой вклад естественные науки, философия, история, глубинная психология и искусство. Это мировоззрение будет глубже, сложнее и добрее того, которому придет на смену, и всех тех, что были раньше. Квантовая физика лишила механистическую точку зрения ее главной опоры — представления о первичной реальности материи. Стало возможно думать о постепенном создании новой космологии, в которой вселенная будет цельной, осмысленной и живой, а смысл, ценность и истина снова станут частью единого целого⁶⁸. Какова будет эта новая космология, пока еще трудно себе представить, но она без сомнения будет содержать понятия абсолютного добра и абсолютного зла. Абсолютное зло — как бы его ни называть, какой бы метафорой ни изображать — есть реальность, и по этой причине идея Дьявола никогда не утратит значения.

Глава VIII

БОГ И ДЬЯВОЛ

Имеет ли смысл верить в существование Дьявола? Ответ зависит от вашего мировоззрения. Это, безусловно, имеет смысл в христианском мировоззрении и явно бессмысленно в материалистическом. Но вопрос должен быть поставлен шире: существуют ли вообще какие-то духовные существа? Бог — столь же ненаучное понятие, как Дьявол. «Здравомыслящий» материализм XX века, принятый большинством образованных людей, уверяет, что можно считать доказанным отсутствие в мире каких-либо духовных сущностей.

На самом деле материалистическая наука по определению не может ни доказать, ни опровергнуть их существования. Поэтому говорить о доказательствах можно только в свете других воззрений, большинство из которых никоим образом не отрицают возможности существования подобных существ. Как было показано в главе IV, вселенная, в которой действуют духовные сущности, по крайней мере не менее вероятна, чем та, где их нет.

Какие доводы можно привести в пользу существования Дьявола — духовной личности, преданной злу? Вопрос следует разбить на две части. Во-первых, спросим себя, какие доводы можно привести, не ссылаясь на какую-либо религию; во-вторых, рассмотрим вопрос с религиозной точки зрения. Назовем это «естественная дьявология» и «дьявология откровения».

Первое соображение естественной дьявологии состоит в том, что мир не ощущается нами как морально нейтральный. Психология утверждает, что в самом ран-

нем возрасте начинаем делить все явления на хорошие и плохие, хотя с возмужанием познаём тонкости неоднозначности. Понятия хорошего и плохого применимы и к нашим поступкам, касающимся других людей, и к чужим поступкам, касающимся нас. У нормальных людей способность к таким оценкам существует как врожденное качество, и только соответствующее воспитание может ее искоренить. Мы воспринимаем добро и зло в себе самих и в других людях, но так же и в явлениях, не зависящих от человеческой воли. Мы считаем рак, менингит и другие естественные виды зла пятном на мироздании. Думая о возможном существовании иных разумных существ, мы распространяем понятия добра и зла и на них. Когда мы представляем себе инопланетян реальными «личностями», имеющими разум и волю, мы полагаем, что они способны быть добрыми и злыми, способны страдать и причинять страдания. Нет никаких причин полагать, что активное зло во вселенной ограничено земным человечеством.

Нет также причины полагать, что причина человеческого зла заключается только в природе человека. Мы готовимся к атомной войне, которая принесет ужасные страдания миллиардам людей, каждый из которых будет мучиться, как та девочка, которую родители заперли в печи, чтобы она зажарилась до смерти. Из уст пропагандистов часто можно слышать, что гонка вооружений не увеличивает, а уменьшает вероятность атомной войны. Этот довод легко опровергается указанием на тот очевидный факт, что наша планета с каждым годом становится все более опасным местом. Даже если никто специально не стремится развязать войну, вероятность ядерной катастрофы вследствие случайной ошибки или оплошности возрастает с каждым годом. Но если люди по доброй воле приняли решение накапливать оружие, способное уничтожить планету, они же могут и отменить это решение.

Сатанинский характер гонки вооружений делается очевиден, если мы спросим себя, кому нужны эти приготовления к войне? Ни один человек, ни один народ, ни одна идеология — ничто человеческое не выиграет от атомной войны. Так что же это за сила, которая толкает нас к подготовке разрушительного взрыва максимально возможного для нас масштаба — к уничтожению человеческой жизни на этой планете? Если военные базы установить в космосе, на Луне, на Марсе или где бы то ни было в Солнечной системе, опасность уничтожения распространится и туда. Нет сомнения, что мы распространили бы угрозу на всю галактику или на всю вселенную, если бы только могли. Но какова природа силы, которая может строить планы разрушения всей вселенной?

Многие думают, что эта склонность к безграничному разрушению — просто продолжение индивидуальной человеческой склонности к разрушению. Несомненно, в каждом из нас присутствует зло, но, соединив любые количества личного зла, мы не сможем объяснить даже Освенцим, не говоря уже об уничтожении планеты. Зло такого масштаба — нечто совсем иное, и качественно, и количественно. Это уже не личное, а какое-то сверхличное зло, источник которого, возможно, находится в коллективном бессознательном. Не исключено и то, что это зло превосходит и надличностное, что оно поистине трансцендентно, что это некая сущность, находящаяся не только в человеческом сознании, но и вне его, — сущность, которая пребывала бы в мире, даже если бы в нем не было людей, способных ее вообразить.

Существование такого трансцендентного Дьявола с трудом поддается философскому обоснованию. Это должна быть личность, не только абсолютно преданная злу, но имеющая громадные знания, громадное могущество, личность, деятельность которой распространяется на всю вселенную или, по крайней мере, на ту ее часть, где обитают разумные и нравственно свободные существа.

Дьявол должен был бы противостоять Богу всегда и повсюду. Но разве могло бы любое сотворенное сознание, как бы оно ни было по-ангельски сильно, иметь подобные способности? Вселенная невероятно сложна, намного сложнее, чем мы могли себе представить еще столетие тому назад, — настолько сложна, что почти невозможно существование существа, противодействующего Богу в космических масштабах. Если Бог в каждое мгновение вечности может следить за каждой субатомной частицей — во вселенной, где существует сто миллиардов галактик по сто миллиардов звезд в каждой, — и если он наблюдает их каждое мгновение — а вселенная насчитывает уже двадцать миллиардов лет, — и, более того, если он видит всю бесконечность потенциальных вселенных, которые возникают всякий раз, когда какая-то частица совершает случайное движение, — представление о любом существе, имеющем достаточно разума и мощи, чтобы противостоять Богу, кажется фантастическим¹.

Естественная дьявология наводит на размышления, но не дает окончательного ответа. Дьявология откровения много надежней. Внутри христианства и ислама доказательства существования Дьявола очень сильны. (Чтобы соответствовать содержанию этой серии книг и ради простоты, я буду излагать эти аргументы в христианских терминах, но те же самые доводы относятся и к исламу.) Христианская гносеология основывается на Писании, традиции, разуме и опыте. Любое утверждение о мире в христианском контексте делается со ссылкой на одно или несколько этих оснований. Два главных столпа веры — Писание и традиция. И то и другое ясно утверждают существование Дьявола. Правда, формально вера в Дьявола не принадлежит к догматам веры ни в одной из влиятельных конфессий. С другой стороны, мало смысла называться христианином, утверждая нечто противное Писанию и традиции.

Когда богословы пускают в ход историческую критику, чтобы утверждать, что Новый Завет и решения церковных соборов утверждают совсем не то, о чем в них говорится, их, вероятно, заботит не столько непредвзятое изучение истории, сколько согласие с представлениями современного материализма. Мало кто готов принять все логические следствия отрицания Дьявола. Если Сатана не существует, за зло должен быть ответственным Бог — по крайней мере, за природное зло. Если мы допускаем, что рак и менингит создает Бог, или, по крайней мере, он создает мир, где существуют рак и менингит, тогда Бог не может быть абсолютно благ в нашем понимании этого слова. Но если у Бога есть тень, то что такое эта тень, как не Дьявол под другим именем?

Скептики также утверждают, что идея Дьявола социально деструктивна, что вера в Дьявола уделяет злу слишком много власти. Безусловно, думать о Дьяволе больше чем о благодати — признак духовного нездоровья. Но в конце XX столетия Дьяволу, кажется, уделяется слишком мало внимания, а не слишком много. Скептики также возражают, что идея Дьявола ведет к демонизации противников, — но советский коммунизм, отрицающий Дьявола, точно так же склонен к демонизации своих врагов. Скептики заявляют, что вера в Дьявола разрушает человеческую ответственность, но христианство всегда настаивало на том, что Дьявол не имеет власти обязать или принудить к чему-то человеческую волю. Скорее можно думать, что, распознав абсолютное зло и назвав его по имени, мы легче найдем средства с ним бороться. Понимание абсолютного зла помогло бы нам перестать надеяться на полумеры (такие как контроль за вооружением или тюремная реформа) и приступить к самой сути дела. Далее, если бы стало понятно, что внутренний голос человека может исходить от силы зла, руководители тоталитарных сект, утверж-

дающие, что их слова — голос самого Бога, могли бы завоевать меньше последователей.

Представление о Дьяволе, в конце концов, мало помогает решению проблемы — *почему* во вселенной имеется зло. Эта проблема сводится к вопросу: почему Бог предпочел создать мир, в котором столько ужасных страданий из-за Дьявола и подобных ему существ? Как может Бог, изъявивший волю создать именно такой мир, не отвечать за него? А если Бог отвечает за все, зачем нужно представление о Дьяволе?

Отношение зла к Богу в век Освенцима и Хиросимы снова становится центром философских и богословских дискуссий. Проблема зла может быть поставлена просто: Бог всемогущ, Бог есть совершенное благо; такой Бог не позволил бы злу существовать, — но зло существует, следовательно, не существует Бог. Вариации на эту тему почти бесконечны. Эта проблема, разумеется, не только абстрактная и философская, она также личная и насущная. Верующие склонны забывать, что их Бог отнимает все, чем человек дорожит: собственность, удобства, успех, профессию, ремесло, знание, друзей, родных и жизнь. Что же это за Бог? Любая достойная религия должна поставить этот вопрос без уверток, и нельзя поверить ни одному ответу, который невозможно произнести в присутствии умирающих детей. И все-таки верующие знают из глубины своего опыта, что вселенная жива присутствием в ней Бога.

Как можно примирить одно с другим? Я могу предложить только догадки. В одном измерении Дьявола следует рассматривать в аспекте вселенной, созданной Богом, и, следовательно, результатом Божьей воли. Бог мог бы создать другую вселенную или вообще не создавать ничего. Но в другом измерении, в измерении того пространства и времени, в котором мы живем, Дьявол и зло — антитезы Бога, и Бог желает, чтобы мы боролись с ним изо всех сил.

Идея Дьявола порождается отчасти страданиями верующих, стоящих перед этой проблемой.

Если Дьявол на самом деле существует, каков он? Если представление о нем должно иметь какой-то смысл, Дьявол — традиционный Дьявол. Он могучее существо, обладающее разумом и волей, его энергия направлена на гибель мира и страдания его обитателей. Дьявол сажает ребенка в печь, помещает в стартовые шахты ядерные ракеты. Мы обязаны бороться с ним. И для этого потребуется все наше душевное здоровье. Нельзя надеяться побороть зло еще большим злом, отрицание — более энергичным отрицанием, реактивный снаряд — более мощным снарядом. От отрицания надо отказаться. Только утверждение может справиться с отрицанием, только добро в состоянии одолеть зло; только любовь способна победить ненависть. Мои книги получились мрачными: я сделал попытку без дрожи рассмотреть проблему зла. Думаю, мне будет позволено закончить на оптимистической ноте. Несмотря на многочисленные ошибки прошлого, у нас есть возможность, пользуясь нашей свободой, научиться мыслить по-новому, найти способ одолеть зло, овладеть его громадной энергией и направить ее во благо. И я думаю, что Сила, которой жива вселенная, вдохновляет нас и нам помогает. Если мы примем решение сейчас, немедленно, пока не вспыхнула атомная война и не взорвала последнюю надежду, мир изменится.

Глядя из окна в зимнюю ночь, я называю имена звезд: Прочион, Сириус, Мирзам, Альдебаран, и здесь, на теплом юге, Канопус, опустившийся к самой кромке моря. Я называю их по именам, но знаю их не потому, что мне известны их имена, а потому, что люблю, потому, что на любви держится их жизнь — и моя. О голубой мерцающий Ригель! О вытянувшиеся Близнецы с пылающими головами! О звезды, гроздя в винограднике ночи! Наши знания уходят, когда кровь перестает орошать мозг, но любовь никогда не покинет

нас, потому что на любви держится все сущее, потому что любовь движет солнце и светила. «Che move il sole e l'altre stelle». И вот почему Дьявол, предмет моих четырех книг, в каком бы образе он ни существовал, есть отрицание, которое мы отрицаем, отторжение, которое мы отторгаем, бессмыслица, взрывающаяся галактиками смысла, ярко цветущего во мраке светом любви.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава I

1. R. S. Jones, *Physics as metaphor* (Minneapolis, 1982), p. 49, 171.

2. S. Toulmin, *Human Understanding*, 3 vols. (Princeton, 1972—), vol. 1, p. 49. Тоулмин говорит об относительности «всех типов концепций — включая даже самые фундаментальные научные идеи». Джонс отмечает (с. 63), что «абстрактная и универсальная система «рациональных стандартов» может претендовать на всеобщую обязательность только после исследования ее оснований; но ни одна формальная схема не может сама по себе доказать свою обязательность. Представление о доказанности материалистического, позитивистского, научного мировоззрения есть иллюзия.

3. Убедительное рассмотрение истории идей см. в F. Oakley, *Omnipotence, Covenant, and Order* (Ithaca, 1984), p. 15–40.

Глава II

1. О Реформации см.: S. Ozment, *The Age of Reform, 1250–1550* (New Haven, 1980); L. Spitz, *The Protestant Reformation, 1517–1559* (New York, 1985).

2. О магии см.: F. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (London, 1979).

3. О ведьмах см.: B. Easlea, *Witch Hunting, Magic and the new Philosophy* (Brighton, Sussex, 1980); J. B. Russel, *A History of Witchcraft* (London, 1980).

4. О власти Дьявола в искусстве той эпохи см.: B. Bamberger, *Fallen Angels* (Philadelphia, 1952); H. Bekker, «The Lucifer Motif in the German Drama of the Sixteenth Century», *Monatshefte für deutsche Sprache und Literatur*, 51 (1959), 237–247; H. Vatter, *The Devil in English Literature* (Bern, 1978). О Джоне Бейле см.: Vatter, p. 108–113, и D. P. Walker, *Unclean Spirits* (Philadelphia, 1981).

5. G. Aconcio, *Stratagematum Satanae libri VIII*, 1565 (Florence, 1946).

6. A.-E. Buchrucker, «Die Bedeutung des Teufels für die Theologie Luthers: nullus diabolis — nullus Redemptor», *Theolo-*

gische Zeitschrift, 29 (1973) 385–399; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971), p. 170, 469.

7. О Лютере см.: H. Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, 2nd ed. (Berlin, 1983); J. M. Todd, *Luther: A Life* (New York, 1982). Я пользуюсь обычными сокращениями для работ Лютера: WA — Weimar Ausgabe (Kritische Gesamtausgabe), *Werke*, 61 vols. (Weimar, 1883); WAT — Weimar Ausgabe (Kritische Gesamtausgabe), *Tischreden*, 6 vols. (Weimar, 1883); WAB — Weimar Ausgabe (Kritische Gesamtausgabe), *Briefwechsel*, 17 vols. (Weimar, 1883).

8. WA 18.635; 17/1.47–48; 56.182: «Deus vult me obligari et omnes, et tamen non dat gratiam, nisi cui velit, nec vult omnibus, sed electionem in dille sibi reservat». О лютеровской доктрине предопределения см.: L. Urban, «Was Luther a Thoroughgoing Determinist?», *Journal of Theological Studies*, 22 (1971), 113–137; F. Brosché, *Luther on Predestination* (Stockholm, 1978), p. 121; F. Winter, *Erasmus-Luther Discourse on Free Will* (New York, 1961).

9. WA 56.187. Ср. WAT 2.10; WA 18.709: «Hic vides Deum, cum in malis et per malos operatur, mala quidem fieri, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumenti utitur».

10. WAT 2.20: «Gott lieber die Anfechtungen und ist ihnen gram. Lieb hat er sie, wenn sie uns zu dem Gebet reizen und treiben; gram ist er ihnen aber, wenn wir dadurch verzweifeln» (Бог любит и ненавидит соблазн — любит, когда он побуждает нас к молитве, и ненавидит, когда он ведет к отчаянию).

11. WA 15.451; 16.140; 40/2.414–418; 42.110. См. H. Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther* (Berlin, 1931), p. 193–201; Brosché p. 67, 137–140.

12. WA 36.428–430; 2/417–420; 44.429; Brosché, p. 116.

13. WA 17/2.13; 41.675: «Er stelt ut Teufel»; 43.229–232; R. Bainton, *Here I stand* (New York, 1950) p. 179; Buchrucker, p. 399.

14. WA 23.402–431, особ. 424–425: «Durch Gotts gnedige und veterliche ordnung, und durch teuffeles Wüetigen hass».

15. WA 16.143: «Deus incitat diabolum ad malum, sed non facit malum».

16. WA 39/1. 249–250, 426–427; 41.675. См. также H.-M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* (Göttingen, 1967, 201–202).

17. WA 18.635, 709 Этот знаменитый образ, который встречается также у Кальвина, взят из Hymnesticon Псевдо-Августина (ок. 435), Patrologia Latina, 45 (1632), и восходит к псалму 73:22. См. также: A. Adam, «Der Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen als Reittier Gottes», *Luther-Jahrbuch*, 29 (1962), 25–33; Oberman, p. 232–234. Злой человек не имеет выбора, как только творить зло, ибо он и есть зло: WA 18.709.

18. WAT 1.153, 232–233, 244–245, 289. «*Er schlefft vil mer bey mir denn meine Ketha*»; 2.306; 6.215–219; 328–329; WA 16.435; Oberman, p. 108–114, 163–166, 260–285, 304–307.

19. WA 1.269; 15.473; 25.456; 37.286; 40/2. 138–140; 41.488; 42.18.62; 43.3. Существует два традиционных объяснения люциферовской зависти к человечеству: во-первых, из-за того, что Господь сотворил нас по своему образу и подобию; во-вторых, из-за того, что Он вочеловечился во Христе. См.: S. P. Revard, *The War in Heaven* (Ithaca, 1980), p. 109.

20. WA, 9.638; 16.435; 18.659; 32.176; 42.414; WAT, 1.506–511.

21. В виде разных существ, включая птиц, обезьян, великанов, козлов, змей и волков: WAT 1.153; 2.358; 4.687; 5.150; WA 14.434 «*diabolus semper simia Dei*»; 34/1.311; 50.644–647. Дьявол прикидывается Христом: WA 40/2.13. См.: А. Адам? «*Der Teufel als Gottes Affe: Vorgeschichte eines Lutherwortes*», *Luther Jahrbuch*, 28, (1961) 104–109.

22. Лютер находился под большим впечатлением «Корабля дураков» Себастьяна Брандта (1494), где люди изображены дураками, плывущими на корабле, управляемой командой глупостей, пороков и демонов.

23. Подчеркивая, что Христос пошатнул власть Сатаны, Лютер способствовал возрождению теории «выкупа», которая пользовалась признанием в XII веке, но позже была оставлена. См.: «*Люцифер*», сс. 129–131; 212–217; 7.596; 20.343; 27.109; 28.607: «*Redemptionem non possem laudare, nisi Satanam et hostes eius meminero*»; 28.607.

24. WA, 13.467; 15.460; 16.97; 17/2.220; 29, 80; 40/2.21; 44.756; 45.505; 50.270.

25. WA, 17/1.64; 28.404; 32.14–15; 40/1.495.

26. WA, 9.598; 17/1.69; 20.316; 327, 360; 29.253; 34/1.225; 36.58; 37.22; 50; 40/1.276: «*Est unus qui vocatur Christus, est diabolus diabolorum, infernus infernorum, occidit mihi legem, diabolum, mortem, et te conculcat*»; 40/1. 279: «*Christus est diabolus contra meum diabolum*»; 57. C. 128.

27. WA 17/2.106; 18.743; 31/1.178; 32.341; 42.229; 44.754.
Об отождествлении мира с Дьяволом см.: WAB 8.353.

28. WAB 2.293: «Papa est Christi adversarius et apostolus diaboli». Лютер о «папистах» см.: WA 8.477; 563; 51.287–288; О радикалах: WA 23.112; 26.161; 28.5; 40/2.355: «papistae nobis mimici, sed Swermeri sunt voll Teufel». О турках: WA 30/2.81–1197; 37.50. О монахах: WA 8.503. О еретиках вообще: WA 5.164; «hoc iam esset non theologizzare, sed diabolizzare»; 5.202; 17/2.221; 18.134; 764; 19.498; 32.330; 37.19; 40/1.35; 46–499: «hinc multae haereses ortae, der Teufel fat allzeit sein Spiel». Некоторые еретики одержимы Дьяволом: WA 18.194: Карлштадт был одержим «eyns rächgyrigen teuffeles»; WA 49.102; 51.498.

29. WA 9.589; 15.460; 17/1.46–47; 23.70; 2.527.

30. О крещении см.: WA 19.537–541; 30/1.212–222. О Библии: WA 9.638; 18.659; 30/1.127–129, 146. О проповеди Евангелия: WA 28.289.

31. Немецкий текст гимна можно найти в Gustav Roskov, *Geschichte des Teufels* (Leipzig, 1869), vol. 2, p. 475:

Ein feste Burg ist unser Gott,
Ein gute Wehr und Waffen,
Er hilft uns frei aus aller Noth
Die uns itzt hat betroffen.
Der alt böse Feind
Mit Ernst er's izt meint,
Gross Macht und viel List
Sein grausam Rüstzeug ist,
Auf Erd ist nict seines Gleichen...
Und wenn die Welt voll Teufel war
Und wollt uns gar verschlingen,
So fürchten wir uns nicht so sehr
Es soll uns doch gelingen.
Der Fürst dieser Welt
So saur er sich stellt,
Thut er uns doch nicht,
Das macht er ist gericht
Ein Wörtlein kann ihn fällen.

См. также: E. Hirsch, «Das Wortlein, das den Teufel fällen kann», in Hirsch, *Lutherstudien*, 2 vols. (Gütersloh, 1954) vol. 2, p. 93–98.

32. О церкви см.: WA 30/1.190; 44.793; 46.500. О реформации см.: WA 39/1.489; 44.398, 447.

33. WA 1.483—484; 2.19—20, 28—31, 131—132.

34. WAT 1.233: «Die besten kempff, die mit yhm gehabt hab, hab ich in meynem bett gehabt an meiner Kethen seyten». См. в K. Roos, *The Devil in 16th Century German Literature* (Frankfurt, 1972), p. 18: список оскорбительных названий Лютера для Дьявола, в том числе *Junker Teufel, schwarze Tausenkünster, Kuckuck, Möncher, Bösewicht Ketzer, Rottengeist*. Лютер охотно обращался к фольклору, изобилующему оскорбительными прозвищами бесов.

35. См. «Малый катехизис» Лютера: *Kleine Katechismus*, WA 30/1. 239—425, и «Большой катехизис»: *Grosse Katechismus* WA 30/1.123—238.

36. WA 30/1.186, 197, 202—213, 232. См. также: J. De-lumeau, *Catholics between Luther and Voltaire* (London, 1977), p. 173.

37. «Наставление» (*Christianae religionis institutio*) было впервые напечатано в 1536 г., 2-е изд. вышло в 1539-м, третье — в 1543-м, четвертое — в 1559-м; первое издание на французском появилось в 1541 г. Я пользуюсь изданием 1559 года. Примечания, процитированные ниже, можно найти в *Ioanni Calvini opera quae supersunt omnia*, 59 vols (Berlin, 1863—1900), vols. 45—55.

38. *Inst.* 1.14.1—19; 1.17.5; 18.1; 2.4.2—5; *Комм.* к *Матф.* 6:13.

39. *Inst.* 3.21.5. *Кор.* 2.5; 3.21.7; 3.22.11; 3.23.5. *Комм.* к *Ин.* 8:34; 13:27. О сравнении человеческой воли с лошадей, на которой скачет Бог или Дьявол: *Inst.* 2.4.2.

40. *Inst.* 2.4.3. Ср. 1.14.14—19; 1.16.1—2; 1.17.8—9; *Комм.* к *Матф.* 12:29; *Комм.* к *Ис.* 10:26; *Комм.* к *Ин.* 3:2; *Комм.* к *Деян.* 19—13; *Комм.* к *Втор.* 18:10. О Кальвине и Дьяволе см.: P. F. Jensen, «Calvin and Witchcraft», *Reformed Theological Review*, 34 (1975), 76—86; O. Pfister, *Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart* (Zurich, 1947).

41. *Inst.* 1.14.13—16; *Комм.* к *Посл. 2 Петра*.

42. *Комм.* на *Лк.* 1:68. О Дьяволе вообще см.: *Inst.* 1.14. 13—18; 2.5.1; *Комм.* к *Быт.* 3:1—3; *Комм.* к *Ис.* 36:10; *Комм.* к *Матф.* 25:41—43; 27:11; *Комм.* к *Ин.* 3:17, 6:15, 8:44; *Комм.* к 1 *Ин.* 3:8; *Комм.* к 1 *Пет.* 5:8; *Комм.* к 2 *Пет.* 2:4. О силе Дьявола см.: *Комм.* к *Ис.* 13:21, 24:14; *Комм.* к *Матф.* 12:22; *Комм.* к *Лк.* 4:33; 13:10. Об ответственности Дьявола за ведьмовство и папизм см.: *Комм.* к *Ин.* 7:41. Об ограниченности власти Сатаны над избранными см.: *Комм.* к

Деян. 12:23. О власти Сатаны, сокрушаемой Христом см.: *Inst.* 2.8.15; *Комм. к Ис.* 59:19; *Комм. к Лк.* 10:18. *Комм. к Эф.* 4:8; *Комм. к Евр.* 2:14. О Сатане и первородном грехе: *Inst.* 1.14.18; 2.1—5; *Комм. к 1 Кор.* 12:2; *Комм. к Быт.* 3:15; 8:21; *Комм. к Амос* 5:15; *Комм. к Ин.* 13:27. Подобно Лютеру, Кальвин не допускал мысли о войне в небесах; для Кальвина единственные библейские тексты, говорящие о падении Люцифера, — 2 Пет. 2—4, Иуд. 6, Лука 10.8. См.: Revard, p. 109.

43. О Цвингли см.: G. R. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976). О радикалах см.: G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962), p. 202, 562.

44. Bruno de Jesus-Marie, ed., *Satan* (Paris, 1948).

45. Сессия 5, гл. 1: Вследствие первородного греха, мы находимся «sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli» (под властью имеющего державу смерти, то есть дьявола, Евр. 2:14); эта сессия также ссылается на «serpens ille antiquus, humani generis non solum nova, sed etiam vetera dissidia perpetuus hostis». Сессия 14, гл. 9: «Nam esti adversarius noster occasiones per omnem vitam quaerat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit: nullum tamen tempus est, quo vehementius, ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus, et a fiducia etiam, si posit, divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae perspicit». О декретах Тридентского собора см.: H. H. Schroeder, *Canons and Decrees of the Council of Trent* (St. Louis, 1941).

46. «Общее исследование совести», неделя 2, день 4: Размышление о двух управителях; и «Правила для различения духов» в *Духовных упражнениях* Игнатия Лойолы, «*Obras completas*» ed. Ignacio Iparriguirre (Madrid, 1952). О Лойоле см.: H. Boemer, *Ignatius von Loyola* (Stuttgart, 1941); H. Rahner, *Ignatius the Theologian* (New York, 1968); H. Rahner, *The Spirituality of St. Ignatius Loyola* (Chicago, 1953).

47. Jakob Boehme, *Der Weg zu Christo* (Путь к Христу) в W. E. Peuckert, *Jacob Boehme sämtliche Schriften*, 11 vols (Stuttgart, 1955—1961), vol. 4 (1957), the Fourth Treatise, 30; см. Трактат Четвертый, стр. 1—30; Пятый, 8, Восьмой, 1—22; Девятый, 43—63; Бёме написал «Путь к Христу» в 1622 году; сравни его «Аврору» (1612), «Три принципа божественной субстанции» (1619) и *Mysterium magnum* (Величайшая тайна, 1624). О Бёме см.: A. Liem, *Jacob Boehme: Insights into the Challenge of Evil* (Wallingford, 1977); C. Musès, *Illumination on Jacob Boehme* (New York, 1951).

48. См.: Santa Teresa de Jesús, *Obras completas* 2nd ed., ed. E. de la Madre de Dios (Madrid, 1967). *Camino de perfeccion, Moradas del castillo interior*, и *Libro de la Vida*, p. 12–13, 26, 30–32. О Терезе см.: S. Clissold, *St. Teresa of Avila* (London, 1979), M. Lépée, «*St. Terese of Jesus and the Devil*» в Bruno de Jésus-Marie, p. 97–102. См. также: Juan de la Cruz, *Obras*, ed. D. Silverio de Santa Teresa (Burgos, 1931), особ. *Subida del Monte Carmelo* и *Noche oscura*. О Хуане см.: Crisógono de Jesús Sacramentado, *The Life of St. John of the Cross* (London, 1958); L. Cristiani, *St. John of the Cross* (New York, 1962); A. Cugno, *Saint John of the Cross: Reflections on Mystical Experience* (New York, 1982).

49. О Босхе и Брейгеле см.: L. Baldass, *Hieronimus Bosch*, 2nd ed. (Vienna, 1959); W. S. Gibson, *Bruegel* (New York, 1977); S. Orienti, *Hieronimus Bosch* (New York, 1979); J. Wirth, «*La démonologie de Bosch*» в *Diaboles et diableries* (Geneva, 1977), p. 71–85; другие знаменитые картины: «*Архангел Михаил, изгоняющий Дьявола*» Лоренцо Лотто (1554–1556) и гравюра «*Ritter, Tod, und Teufel*» (Рыцарь, Смерть и Дьявол) Альбрехта Дюрера (1471–1528).

50. О *Teufelsbücher* см.: K. L. Roos, *The Devil in 16th Century German Literature: The Teufelsbücher* (Frankfurt, 1972). Многие из этих книг были собраны вместе издателем Эгмундом Фейерабендом в *Theatrum diabolorum* (Frankfurt, 1569; 2nd ed., 1575; 3rd ed., 1587).

51. Наиболее значительные дофаустовские и не обнаруживающие влияние легенды о Фаусте более поздние произведения: Jacobus de Theramo, *Belial* (1437, немецкий перевод); *Malleus maleficarum* Шпренгера и Инститориса (1486); Federico Frezzi, *Il Quadriregio* (1481); Baptista Mantuan, *Georgius* (1507); Bernard de Como, *Tractatus de strigis* (1508); Johann Trithemius, *Liber octo quaestionum* (1508); *Tractatus de superstione* Мартина из Арля (1510); Marco Girolamo Vida, *Chrstiados Libri VI* (1527); *Tragedia von Schöpfung, fal, und austreibung Ade aus dem Paradeyss* Ганса Сакса (с.1530.); Kirchmeyer (Naogeorgus), *Pam-machus* (1538); Valten Voith, *Ein schön lieblich Spiel von den herrichen Ursprung* (1538); Hieronymus Ziegler, *Protoplastus* (1545); Naogeorgus, *Satyrae* (1550); Jakob Ruff, *Adam und Heva* (1550); Johann Wier (Weyer, Wierus), *On Magic* (1563); Aconcio, *Strategematum Satanae Libri VIII* (1565); Clemens Stephani, *Geistliche Action, wie man des Teufels Listen und Eingeben furnehmlich in Sterbens-Stund und Zeiten entfliecher soll* (1568); Antonio Alfano, *La battaglia celeste tra Michele e Lucifero*

(1578); Guillaume de Bartas, *La Sepmaine* (1578); Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (1580); Torquato Tasso *Gerusalemme liberata* (1581); De Bartas, *La Seconde Semaine u Hexameriad* (1584); Erasmo di Valvasone, *L'Angeleida* (1590); Jacques Auguste de Thou, *Parabata vinctus, sive triumphus Christi* (1595); Edmund Spenser, *An Hymne to Heavenly Love* (1596), *The Faerie Queene* (1589–1596); Nicholas Remi, *Demonolatriae libri tres* (1595); Martin del Rio, *Desquisito magicarum libri sex* (1595); Hugo de Groot (Grotius), *Adamus exul* (1601); Fridrich Taubmann, *Bellum angelicum* (1604); Gasparo Murtola, *Della creatione del mundo* (1608); Pierre de Lancre, *Tableau de l'incostance* (1605); Giambattista Marini, *La Strage degli innocenti* (1610); Giambattista Andreini, *L'Adamo* (1613); Thomas Adams, *The Blacke Devil or the Apostate* (1615); Giovandomenico Peri, *La guerra angelica* (1612); William Alexander, *The Doomsday* (1614); Alfonso de Acevedo, *De la creation del mundo* (1615); Thomas Peyton, *The Glass of Time* (1620); Odorico Valmanaro, *Daemonomachiae* (1623); Phineas Fletcher, *The locusts or Appolyonists* (1627).

52. N. Machiavelli, «Belfagor» в A. Gilbert, ed., Machiavelli: *The Chief works and Others* (Durham, N. C., 1965), p. 869–877; F. Rabelais, *Les cinq livres*, 2 vols. (Paris, 1552). См.: E. M. Duval, «*Pantagruel's Genealogy and the Redemptive Design of Rabelais' Pantagruel*», *Publications of the Modern Language Association*, 99 (1984), 162–178; R. Griffin, «*The Devil and Panurge*», *Studi francesi*, 47/48 (1972), 329–336, R. C. La Charité, «*Devildom and Rabelais' Pantagruel*», *French Review*, 49 (1975), 42–50. О Гребане см.: «*Люцифер*», гл. 9.

53. Прототип этого персонажа — Пикатрикс, историческое лицо, автор трактатов о магии. См.: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (New York, 1923–1958), vol. 2, p. 813–821.

54. О фаустовской легенде см.: A. Dabiezies, *Le Mythe de Faust* (Paris, 1972); J. W. Smeed, *Faust in Literature* (London, 1975).

55. Родился он, вероятно, около 1478–1480; неизвестно даже, была ли его фамилия Фауст, ибо Фаустус (лат. «счастливей») — возможно, его латинизированный псевдоним, подобный тем, которые часто выбирали себе гуманисты Возрождения. Одна из теорий отождествляет его с ученым по имени Георг Хельмштеттер. В источниках он впервые появляется именно как Фауст, причем самые ранние называют его не Иоганном, а Георгом.

56. См.: «*Люцифер*», стр. 96–100.

57. Целый ряд более или менее независимых версий «Книги о Фаусте» появился в рукописном виде и в печати в 1580-е и 1590-е годы, но только версия 1587 года стала основой для дальнейших переработок. Вероятно, она была впервые переведена на английский язык в 1587 г. или 1588 г., так как пьеса Марло была написана в 1588 г. или в 1589 г., хотя первый дошедший до нас перевод датируется 1592 годом. На датский книга была переведена в 1592 г., а на французский — в 1598 г. О немецкой книге о Фаусте см.: H. G. Haile, ed., *Das Faustbuch nach der Wolfenbüttler Handschrift* (Berlin, 1963); H. Wiemken, ed., *Doctor Fausti Weheklag: Die Volkbücher von D. Johann Faust end Christoph Wagner* (Bremen, 1961). Текст английского перевода см.: H. Logeman, *Recueil des travaux de l'Université de Gand*, 24 (1900), а также в W. Rose, *The Historie of the Damnable Life and Deserved Death of Doctor John Faustus* (Notre Dame, 1963). В XVI веке ходило множество подобных историй: см., например, предание о Марикен из Неймегена, которая отдалась Сатане в обмен на обучение колдовству (L. De Bruyn, *Woman and the Devil in Sixteenth Century Literature*, [Tisbury, Wilts., 1979], p. 3).

58. Дух объясняет, что Люцифер — император преисподней, которая разделяется на пять царств: Восток, управляемый самим Люцифером; Север, где правит Вельзевул; Юг подчинен Веллалу; Запад — Астароту; центр — Флегетону. Влияние гуманизма и смешанной оккультно-колдовской традиции сказывается во введении классической фигуры Флегетона среди традиционных иудео-христианских демонов.

59. См. Bachtold-Staubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 11 vols. (Berlin-Leipzig, 1927–1942) vol. 6, cols. 174–182. Здесь дается ряд возможных, хотя довольно отдаленных, еврейских соответствий. Нельзя исключить метатезу, заменившую Mephotosphiles на Mephostophiles, но первая форма не засвидетельствована. *Passauer Höllenzwang* приблизительно того же времени, что «Книга о Фаусте», дает как Mephistophiles, так и Mephistophiel — возможно, в подражание обычному окончанию еврейских имен ангелов «эль» («Господь»). См. также A. Oehlke, «Zum Namen Mephistopheles», *Goethejahrbuch*, 34 (1913), 198–199, где предполагается контаминация библейских имен Мефибосет и Ахитофель (2 Сам., 15:12).

60. Автор, как и средневековые богословы, колеблется в определении ранга Люцифера: в гл. 10 он называет его серафимом, в гл. 13 — херувимом.

61. Здесь он встречает Вельзевула и других демонов высшего ранга, наряду с такими классическими и новоизобретенными

демонами, как Чамагуста, Дитикан, Брахус и Анобис. Прогулка по аду — заимствование из средневековых рассказов о путешествиях в иной мир.

62. Лучшее издание «Доктора Фауста» Марло, включающее тексты и 1604 г., и 1616 г., — W. Greg, *Doctor Faustus 1604–1616* (Oxford, 1950). Я цитирую текст 1616 г.

63. Скептицизм Марло обычно сильно преувеличивался. Марло был склонен к бунту и неортодоксален, но нет никаких оснований подозревать его в несерьезном отношении к Богу или к Дьяволу — по крайней мере, в то время, когда он писал «Фауста».

64. D. Sayers, «*The Faust-Legend and the Idea of the Devil*», *Publications of the English Goethe Society*, 15 (1945), 7.

65. См. Robert Green, *Friar Bacon and Friar Bungay* (1594); здесь Сатана тоже изображен в комических красках. Другие известные произведения, изображающие зло: Barnabe Barnes, *The Devil's Charter* (1607), Thomas Adams, *The Blacke Devil or the Apostate* (1615), John Webster, *The Devil's Law Case* (1623), Thomas Middleton, *The Changeling* (1623).

66. Я пользуюсь изданием *The Complete Works of William Shakespeare*, ed. John Dover Wilson (Cambridge, 1980). В огромной литературе по Шекспиру особенно полезные соображения о злодействе и демонизме содержат: C. N. Coe, *Demi-Devils: The Characters of Shakespeare's Villains* (New York, 1963); L. W. Cushman, *The Devil and the Vice in the English Dramatic Literature before Shakespeare* (Halle, 1900); G. W. Knight, «*Macbeth and the Nature of Evil*», *Hibbert Journal*, 28 (1930), 328–342; E. Prosser, *Hamlet and Revenge*, 2nd ed., (Stanford, 1971); B. Spivack, *Shakespeare and the Allegory of Evil* (New York, 1958); C. Spivack, *The Comedy of Evil on Shakespeare's Stage* (Rutherford, 1978).

67. См. также Генрих VI, 5.6. 57–58; Ричард III, 1.1. 14–41; 118–120; 2.2. 107–111; 3.1.94; 5.5. 194–202.

68. Я независимо отождествил Призрак с Дьяволом, еще до того, как прочел «Гамлет и отмщение» Проссера, и чрезвычайно обрадовался, найдя подтверждение этой идеи вместе с дополнительными доводами. Ниже излагаются как соображения Проссера, так и мои собственные. Научное описание духов, почти современное Шекспиру, см. в Robert Burton (1576–1640), *Anatomie of Melancholie*, pt. 1.2, 1.2.

69. Имя «Дездемона», вероятно, образовано от греческого *deisdeimonia* — «ужас перед духами».

70. Я благодарен профессору Майклу О'Коннеллу за высказанные им соображения о значении этой сцены.

71. Бродя под видом помешанного, «бедного Тома», Эдгар произносит имена демонов — Флиббертиджибетт, Гоббибиденс, Маху, Модо, Обидикут и Смалкин, взятые из экзорцизмов иезуита Уильяма Уэстона 1585—1586 гг. («Лир», 3.4; 4.1). Шекспир нашел их в книге: Samuel Harsnett, *Declaration of Egregious Popish Impostures* (London, 1603). Благодарю профессора О'Коннелла за эти сведения.

Глава III

1. K. M. Briggs, *Pale Hecate's Team* (London, 1962), p. 151.

2. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle* (Paris, 1980).

3. Цит. по: K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971), p. 476.

4. F. Bacon, *Novum Organum* (London, 1620), 43; 59—60. Томас Гоббс (1588—1679) еще убежденнее Бэкона отстаивал материализм и религиозный скептицизм в «Левиафане»: Thomas Gobbes, *Leviathan* (London, 1651).

5. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophie*, ed. G. Lewis (Paris, 1970). См. также B. Calvert, «Descartes and the Problem of Evil», *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1972), 117—126.

6. J. P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal* (Paris, 1977). О XVII веке вообще см. F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 2nd ed., 3 vols. (Vienna, 1952—1959), особ. т. 2 о рационалистах.

7. William King, *De origine mali* (London, 1702), английский перевод Уильяма Лоу вышел в 1703. G. W. Leibniz, *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam, 1710). Я цитирую «Теодицею» по переводу Э. М. Харрарда (New Haven, 1952). См. также D. Copp, «Leibniz's Theory That Not All Possible Worlds Are Compossible», *Studia Leibnitiana*, 5 (1973), 26—42; L. Howe, «Leibniz on Evil», *Sophia*, 10 (1971), 8—17; см. также J. Kremer, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18 Jahrhunderts* (Berlin, 1909).

8. J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), p. 242–271.

9. См.: R. H. West, *Milton and the Angels* (Athens, Ga., 1955); John Salkeld, *Treatise of Angels* (1613), где утверждаются традиционные представления; George Sinclair, *Satan's Invisible World Discovered* (1685), где приводятся свидетельства людей, видевших демонов собственными глазами; G. Schott, *Magia universalis naturae et artis* (1657), где общее количество демонов оценивается числом 2705×10^{37} . Thomas Heywood, *Hierarchy of the Blessed Angels* (1634) — свод средневековых представлений и учения Отцов церкви.

10. Richard Montagu, *The Acts and Movements of the Church* (London, 1642), p. 7, цит. по С. А. Patrides, «The Salvation of Satan», *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 472.

11. G. Boucher, *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin, 1632–1668* (Tournai, 1979).

12. W. D. Howarth, *Life and Letters in France: The Seventeenth Century* (London, 1965); A. Huxley, *The Devils of Loudun* (New York, 1952); G. Mongrédien, *Madame de Montespan et l'affaire des poisons* (Paris, 1953). H. T. F. Rhodes, *The Satanic Mass* (London, 1954); D. P. Walker, *Unclean spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (Philadelphia, 1981); G. Zacharias, *Satanskult und Schwarze Messe*, 2nd ed. (Wiesbaden, 1970).

13. Thomas, p. 51–55, 265, 479–481.

14. См.: A. L. Cilveti, *El demonio en el teatro de Calderón* (Valencia, 1977); J. L. Fleckniakovska, «Les Rôles de Satan dans le «Autos» de Lope de Vega», *Bulletin hispanique*, 66 (1964) 30–34; U. Müller, *Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barok bis zur Romantik* (Berlin, 1940); S. Sola, *El diablo y lo diabolico en las letras americanas (1580–1750)* (Bilbao, 1973). Буало (Nicolas Boileau-Despréaux, 1636–1711) осудил в своем *Art poétique* (1674) литературное изображение Бога, Дьявола, ангелов, демонов и святых на том основании, что это превращает их в мифологические фигуры, подобные образам языческих богов в античной литературе.

Изобразительные искусства в этот период не уделяли Дьяволу такого внимания, как в прежние века, но Жан Фрагонар (1732–1806) сделал юмористический набросок Сатаны, приведенного в ужас видом обнаженной женщины. Джузеппе Тартини (1692–1770) написал «Дьявольскую сонату», объяснив, что вдохновился сном, в котором Дьявол явился и сыграл ему на скрипке.

15. Lope de Vega, *Obras publicadas por la Real Academia Española* (Madrid, 1890—1913), *Calderón, Comedias, Dramas, Autos sacramentales* (Madrid, 1960—1967). Дьявол появляется более чем в двадцати пьесах Лопе с 1585 по 1635 г., например, *Coloquio del bautismo de Christo*, *El tirano castigado*, *El desengaño del mundo*, *El villano despojado*. Он принимает разные обличья — матроса, купца, сводника, пастуха, бандита, цыгана — и носит такие имена, как Астарот, Демонио, Дудосо, Асмодео, Лусбель, Люцифер, Сатана, Немброт, Ренго и «Principe del mondo o de los tinieblas». У Кальдерона в *El mágico prodigioso* и других пьесах Дьявол носит имена Демонио, Лусбель, Люцero, Ваал и Бельфегор; Кальдерон также связывает его с пороками, персонифицированными в демонах: culpa (грех), duba (сомнение), apostasia (отступничество), herejia (ересь), idolatria (идолопоклонство), malicia (злоба), odio (ненависть).

16. J. Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (London, 1678). См. R. M. Frye, *God, Man, and Satan: Patterns of Christian Thought and Life in Paradise Lost, Pilgrim's Progress, and the Great Theologians* (Princeton, 1960), p. 124—125. Автобиография Беньяна *Grace Abounding* показывает, что он верил в реального Дьявола.

17. Phineas Fletcher, *The Locusts or Apollyonists* (1627); Serafino della Salandra, *Adamo caduto* (1647); Abraham Cowley, *Davideis* (1656); John Dryden, *The State of Innocence and the Fall of Man* (1674 — драматизация мильтоновского «Потерянного рая»); Manz Noël, *Lucifer* (1717). Ко второй четверти XVIII столетия этот жанр пришел в упадок. Споры по поводу возможного влияния этих произведений на Мильтона не имеют прямого отношения к истории Дьявола. См.: A. B. Chambers, «More Sources for Milton», *Modern Philology*, 63 (1965), 61—66; W. Kirkconnell, *The Celestial Cycle: The Theme of Paradise Lost in World Literature with Translations of the Major Analogues* (Toronto, 1952); E. S. LeCompte, «Milton's Infernal Council and Mantuan», *Publications of the Modern Language Association*, 69 (1954), 979—983; J. W. Lever, «Paradise Lost and the Anglo-Saxon Tradition», *Review of English Studies*, 23 (1947), 97—106; I. Samuel, *Dante and Milton: The Commedia and Paradise Lost* (Ithaca, 1966). В личной беседе с автором этой книги профессор Ч. Т. Беркаут утверждал, что на Мильтона могли повлиять миниатюры древнеанглийского кодекса Юниуса, но не текст, поскольку Милтон презрительно относился к древнеанглийской поэзии, да и зрение его к тому времени, когда

он мог бы иметь доступ к этой рукописи, начало слабеть (см.: *Люцифер*, стр. 172).

18. Joost van den Vondel, *Adam in Ballingschap*, в книге *De Werken van Vondel*, vol. 10 (Amsterdam, 1937), p. 94–170; Vondel, *Lucifer*, — там же, vol. 5 (Amsterdam, 1931), p. 601–696.

19. Здесь используются аббревиатуры ХД, ПР и ВР. Лучшее и самое полное издание Мильтона — F. A. Patterson et al, eds., *The Works of John Milton*, 18 vols. (New York, 1931–1938); лучшее издание «Христианской Доктрины» — в *The Complete Prose Works* (New Haven, 1973), vol. 6. См. также J. H. Hanford and J. G. Taaffe, *A Milton Handbook*, 5th ed. (New York, 1970).

20. «*Люцифер*», стр. 26–30, 217–219. См. также West, Milton and the Angels и R. H. West, «*Milton's Angelological Heresies*», *Journal of the History of Ideas*, 14, (1953), p. 116–123.

21. О войне см.: S. Revard, *The War in Heaven* (Ithaca, 1980), особ. гл. 6. О Мильтоне и Энеиде см.: G. B. Christopher, *Milton and the Science of the Saints* (Princeton, 1982), p. 62–66: «Можно рассматривать Сатану как предел литературного падения репутации Энея, начиная с Гомера и далее, так что он явился воплощением того, что Кальвину виделось итогом нисходящего воображения». О Мильтоне и Улиссе см.: J. Steadman, *Milton's Epic Characters* (Chapel Hill, N. C., 1968), p. 194–210. О мнении, что Милтон задумал своего Сатану в осуждение эпических героев, см.: Steadman, p. 211–212.

22. Современные авторы склонны считать, что Сатана — подлинно нравственный герой. См.: W. Empson, *Milton's God*, 2nd ed. (Cambridge, 1981). В числе тех, кто защищает Мильтона и мильтоновскую точку зрения, — C. S. Lewis, *A Preface to Paradise Lost*, 2nd ed. (London, 1960). См. также D. R. Danielson, *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy* (Cambridge, 1982); R. Comstock, *The God of Paradise Lost* (Berkeley, 1986).

23. ХД, 1. 7; ПР, 7. 170–171. О теориях ex nihilo см.: «*Люцифер*», стр. 143.

24. См.: «*Люцифер*», стр. 26–30.

25. Об ангелах как духах см.: ПР, 1. 423–425; ангелы едят: 5.406–452, 630–637; ангелы чувствуют боль, но не могут умереть, хотя могут быть уничтожены: 6.327–347. См.: «*Люцифер*», стр. 40, 216–218.

26. Три упоминания имени Люцифера в ПР: 5.760; 7.131; 10.425. См.: «*Сатана*», стр. 24–27, 118–119.

27. ПР, 1.195—199. См. также ПР, 1.129, 157, 209—222, 315—316, 324, 358, 589—593; 2.300; 4.828; 5.696—708. Ср. с Сатаной Данте и классическими титанами.

28. ХД, 1. 7: «Кажется даже вероятным, что отступничество, причинившее изгнание стольких тысяч с небес, случилось до того, как было положено основание миру». Это традиционная точка зрения, хотя некоторые ранние авторы, описывавшие Шестоднев, считали, что бунт произошел именно в течение шести дней творения.

29. Мильтон утверждает свободную волю для ангелов и для людей в ПР, 9.344—356. Он следует арминианскому толкованию свободной воли в противоположность кальвинистскому, сформулированному в Вестминстерском соглашении 1647 г. и включающему всеобщую греховность, произвольное избрание, искупление лишь избранных, невозможность противиться благодати, стойкость святых.

30. «Люцифер», стр. 206—208.

31. См.: C. S. Lewis, A Preface to Paradise Lost и Evans, p. 230—231.

32. Steadman, p. 161—163, ср. ПР, 5.922.

33. «Люцифер», стр. 317, 318.

34. Позже (9. 141) Сатана утверждает, что «добрая половина» пала вместе с ним, но он лжет, как обычно (ср. ПР, 5.668—907; 9.141.).

35. Revard, p. 135, указывает, что раннее учение о Шестодневе скорее не поддерживает веру в войну в небесах, и Лютер с Кальвином отказались видеть ее описание в Откр. 12:19. Но как поэты, так и теологи Средневековья не сомневались, что война в небесах имела место.

36. ПР, 6.855—856. Ср. 6.262—353: схватка Сатаны и архангела Михаила; 6.478—652: демоны изобретают артиллерию; 6. 680—801: Отец посылает Сына; 6.801—892: победа Сына.

37. Девять — традиционное число небесных сфер; у Гесиода титаны падали девять дней; падение разумных существ у гностиков и неоплатоников совершалось через девять сфер; у Ленгланда в «Петре Пахаре» ангелы падали девять дней; традиционное число ангельских чинов — девять.

38. О животных см.: ПР, 3.43; 4. 183; 192—196; 402—403, 800; 5.658—659.

39. Christopher, p. 80.

40. Steadman, p. 253.

41. Christopher, p. 83.

42. См.: J. Steadman, «*Eve's Dream and the Conventions of Witchcraft*», *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965). Возможно, что Мильтон думал и о колдовстве, но все особенности сна обычны для христианской дьявологии.

43. О минимализме и максимализме см.: Evans, p. 242–271.

44. «*Люцифер*», стр. 180–182, 192–193, 335–337.

45. Мильтон следует порядку искушений по Луке, а не по Матфею, поскольку Лука помещает искушение падением на драматически выгодное последнее место.

Глава IV

1. Цит. по: B. Willey, *The Eighteenth-Century Background* (London, 1940), p. 3. См. также J. Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire* (London, 1977); P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (New York, 1966–1969); H. Günther, *Das Problem des Bösen in der Aufklärung* (Frankfurt, 1974); I. O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols. (Princeton, 1977).

2. Цит. по: P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (New York, 1966–1969), vol. 1, p. 122. Скептическое отношение к христианству проявилось также у Томаса Вудстона (1670–1733), Энтони Коллинза (1676–1729) и Джозефа Пристли (1733–1804).

3. G. Berkeley, *Alciphron* (1732); J. Butler, *The Analogy of Religion* (1736). Вольтер оспорил эти взгляды в *Философских письмах* (1734). О возрождении мистицизма см. работы Уильяма Лоу (1686–1761) и C. Musès, *Illumination on Jacob Boehme* (New York, 1951), где рассматривается толкование Бёме, принадлежащее Д. А. Фрееру (Dionisius Andreas Freher).

4. В Германии главными деятелями пиетизма были Филипп Якоб Шпенер (1635–1705), Николас фон Цинцендорф (1700–1760), Август Герман Франке (1663–1727); в Англии — Джон Уэсли (1703–1791) и Джон Уайтфилд (1714–1770); в Америке — Джонатан Эдвардс (1703–1758). О взглядах Уэсли на Дьявола см.: R. W. Burtner and R. E. Chiles, eds., *A Compend of Wesley's Theology* (Nashville, 1954), p. 96–97, 112–113.

5. Alexander Pope, *Essay on Man*, ed. Maynard Mack (London, 1950), 1.294; 4.145, 394.

6. Епископ Джордж Беркли (1685–1753) создал оригинальную философию, соединяющую идеализм, скептицизм и хрис-

тианство. Сэмюэль Джонсон (1709—1784) защищал христианскую ортодоксальность, нападая на враждебные интеллектуальные направления своего времени. О Беркли см.: J. P. Hershbell, «*Berkeley and the Problem of Evil*», *Journal of the History of Ideas*, 31 (1970), 543—554; о Джонсоне см.: R. B. Schwartz, *Samuel Johnson and the Problem of Evil* (Madison, 1975).

7. Voltaire, *Lettres philosophiques* (1734); *Traité de la métaphysique* (1734); *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756); *Candid* (1759); *Dictionnaire philosophique* (1764); см. также P. Richter and I. Ricardo, *Voltaire* (Boston, 1980); S. Siegel, «*Voltaire, Zadig and the Problem of Evil*», *Romanic Review*, 50 (1959), 25—34.

8. *Essai sur les mœurs* (1756), вступление, разд. 48.

9. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739); *Philosophical Essays* (1748, позднее получили название *An Enquiry Concerning Human Understanding*), *The Natural History of Religion* (1757); *Dialogues concerning Natural Religion* (1799). См. также T. P. M. Solon and S. K. Wertz, «*Hume's Argument from Evil*», *Personalist*, 50 (1969), 383—392; J. Wolfe, «*Hume on Evil*», *Scottish Journal of Theology*, 34 (1981), 63—70; R. M. Burns, *The Great Debate on Miracles from Joseph Glanvill to David Hume* (Lewisburg, Pa., 1981).

10. Цит. по: *Essays* (*Enquiry*), ch. 10.

11. Cay, vol. 1, 147—148. Уязвимость подобной позиции очевидна из реакции Томаса Джефферсона на открытие метеоритов двумя профессорами из Коннектикута: он заявил, что ему легче поверить, что оба профессора лгут, чем тому, что камни могут падать с неба.

12. В таком случае Францию XX века пришлось бы причислить к суеверным и невежественным странам, так как там было множество сообщений о чудесах; см.: François Leuret, *La guérisons miraculeuses modernes* (Paris, 1950).

13. Рассуждения Юма о теодицее см. в: *Dialogues*, pts. 10, 11; *Enquiry*, pt. 8, sec. 2.

14. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Критика чистого разума, 1781; 2-е изд., 1787); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Основание метафизики нравов, 1785); *Kritik der praktischen Vernunft* (Критика практического разума, 1788); *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (О неудаче всех философских попыток теодицеи, 1791); *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Религия в строгих рамках разума, 1793). См. также S. Anderson-Gold, «*Kant's Rejection of Devilishness*», *Idealistic Studies*, 14 (1984), 35—48; O. Reboul,

Kant et le problème du mal (Montreal, 1971); P. Watte, *Structures philosophiques du péché originel: S. Augustin, S. Thomas, Kant* (Gembloux, 1974).

15. Кант делает различие между индивидуальными действиями воли (Willkür, ср. arbitrium Августина) и волей как целым (Wille; ср. voluntas Августина). См.: «Сатана», стр. 205–207.

16. Фактически Кант противопоставлял добродетель (+) отсутствию добродетели (0) и долг (0) виновности (–).

17. Diderot, *Pensées philosophiques* (1746); *De la suffisance de la religion naturelle* (1746–1750, опубликовано в 1770); *Encyclopédie*, совместно с Жаном Д'Аламбером (1717–1783). Helvétius, *De l'esprit* (1758); *De l'homme* (1773). Holbach, *Chrisitanisme dévoilé* (1767); *Système de la nature* (1770).

18. Гольбах, цит. по: I. O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols. (Princeton, 1977), vol. 2, p. 315.

19. Willey, p. 163.

20. Holbach, *Système*, кн. 1, гл. 13 (в парижском изд. 1821 г. стр. 13).

21. «Энциклопедия», статьи «Дьявол» и «Демон».

22. Diderot, *La Promenade du sceptique*, (Paris, 1747).

23. См.: J. B. Russel, *A History of Witchcraft* (London, 1980), p. 131–132.

24. L. G. Crocker, *Nature and Culture* (Baltimore, 1963), p. 107.

25. Sade, *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (1788), *Justine* (1791), *Juliette* (1797); *La philosophie dans le boudoir* (1795); *Les crimes de l'amour* (1800).

26. *La philosophie*, цит. по: Crocker, p. 96.

27. *La philosophie*, vol. 2, p. 15.

28. *Juliette*, vol. 2, p. 349.

29. La Mettrie, *L'homme machine* (1747); *L'art de jouir* (1743).

30. Цит. по: Crocker, p. 404, 413.

31. Цит. по: Crocker, p. 428.

32. О новых взглядах на время см. особенно M. T. Greene, *Geology in the Nineteenth Century: Changing Views of a Changing World* (Ithaca, 1982); A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (New York, 1948); S. Toulmin and J. Goodfield, *The Discovery of Time* (London, 1965).

33. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Königsberg, 1755).

34. Buffon, *Histoire naturelle* (1749–1788); Hutton, *Theory of Earth* (Edinburgh, 1788), Lyell, *Principles of Geology* (London, 1830–1833).

35. См., например, Paul Davies, *Space and Time in the Modern Universe* (Cambridge, 1977).

36. Среди многих известных представителей библейской критики назову Паулюса (Paulus, 1761—1851) и Бруно Бауэра (Bruno Bauer, 1809—1882). Их взгляды обсуждаются у Швейцера.

37. Vico, *La scienza nuova* (1725—1730), ed. N. Abbagnano (Torino, 1966).

38. Шлейермахер (Schleiermacher), *О религии* (1799), *Христианская вера* (1821—1822); *Краткий очерк изучения теологии* (1830). Рассуждение Шлейермахера о Дьяволе есть в «Христианской вере», 1.1.1.2.

39. John Hick, *Evil and the God of Love*, 2nd ed. (New York, 1979).

40. Rousseau, *La nouvelle Héloïse* (1761); *Emile* (1762), вкл. *Profession de foi du vicare savoyard*; *Du contrat social* (1762); *Confessions* (1782).

41. Rousseau, «*Profession de foi*». См. также письмо от 18 авг. 1756 г. — цит. по: L. G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought* (Baltimore, 1959), p. 90: «Не понимаю, где еще искать источник морального зла, как не в человеке — свободном, прогрессировавшем и потому испорченном».

42. «*Tout est bien sortant des mains du Createur*» (Прекрасно все, выходящее из рук Создателя), *Emile*.

43. E. C. Mason, «*Die Gestalt des Teufels in der deutschen Literature seit 1784*», в W. Kohlschmidt und H. Meyer, eds., *Tradition und Ursprünglichkeit* (Berlin, 1966), p. 113—125.

44. Например, Antoine-Louis Dugis, *Traité sur la magie* (1732); Dom Augustin Calmet, *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et de l'esprits* (1746); Abbé Claude-Nicolas Lenglet-Dufresnoy, *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions, et les révélations particulières* (1751); Abbé Claude-Marie Guyon, *Bibliothèque ecclésiastique* (1771). В этих книгах выражаются разные степени веры — от бескомпромиссной защиты старой традиции до мягкой скептической критики. См.: M. Milner, *Le diable dans la literature française*, 2 vols, (Paris, 1960), vol. 1, p. 52—61.

45. Среди самых известных произведений в новом духе отметим «Хромой бес» Лесажа (Alain René Le Sage, 1668—1747, *Le Diable boiteux*, 1707), ироническая переделка *El diablo cojuelo* (1641) Велеса де ла Гевары (Vélez de la Guevara, 1579—1644). Подражанием «Хромому бесу» был «Горбатый бес» (Le diable

bossu, 1798) аббата Брюле де Монпленшана (Bruslé de Montpleinchamp). См.: M. Milner, т. 1 стр. 75–78. Даниэль Дефо написал ироническую «Политическую историю Дьявола» (Daniel Defoe, *Political History of the Devil*, 1726). О том, как Дефо использовал образ Дьявола в романе «Молль Флендерс» (1722), см.: R. Erickson, «*Moll's Fate: 'Mother Midnight' and Moll Flanders*», *Studies in Philology*, 76 (1979), 85–87).

46. Мартинистские произведения обсуждаются у Мильнера, т. 1, стр. 111–120. Среди других известных книг — «Иоганн Фауст» Поля Вейдеманна (1775) и сатира «Жизнь Фауста» (1791) Фридриха Максимилиана фон Клингера.

47. Goethe, *Faust: Eine Tragödie*, 2 vol. (Basel, 1949); C. Hamlin, ed., and W. Arndt, trans., *Faust: A Tragedy* (New York, 1976). Я привожу цитаты по немецкому изданию. См. также S. Atkins, *Goethe's Faust: A Literary Analysis* (Cambridge, Mass., 1958); A. P. Cotrell, *Goethe's View of Evil and the Search for a New Image of Man in Our Time* (Edinburgh, 1982).

48. Некоторые музыкальные воплощения фаустовской темы: *Damnation de Faust* (Проклятие Фауста) Берлиоза (оратория — 1846, опера — 1896); *Faust-Symphonie* Листа (1854–1857); «Фауст» Гуно (1859), «Пер Гюнт» Грига (1890).

49. *Urfaust* («Пра-Фауст»), написанный в период 1772–1775, не был опубликован до 1887 г.; «Фауст; фрагмент», написанный между 1788 и 1790 гг., был опубликован в Лейпциге в 1790 г. — здесь впервые у Гете появляется Мефистофель; «Фауст, трагедия» состоит из двух частей; первая написана между 1787 и 1806 гг. и опубликована в 1808 г.; вторая часть — между 1825 и 1831 гг., опубликована в 1832 г.

50. «*Dichtung und Wahrheit*», в *Autobiographische Schriften*, цит. по A. P. Cotrell, *Goethe's View of Evil* (Edinburgh, 1982), 27–30.

51. См.: Jane K. Brown, *Goethe's Faust: The German Tragedy* (Ithaca, 1986).

52. E. C. Mason, «*The Paths and Powers of Mephistopheles*», *German Studies Presented to Walter Horace Bruford* (London, 1962), p. 93.

53. Стр. 1776–1784. Об уме Мефисто: II. 1362–1378, 6172, 10075–10076: о глупости: II. 339, 1675; загадка в II. 4743–4750, 11780–11800.

54. Стр. 1338–1384, 1851–1867, 3711, 6255–6256, 6954–6962, 11350–11369, 11544–11550, 11596–11603.

55. 1506–1606, 1868–2050, 2300–2366, 2901–2912, 3050, 5984–6027, 8027, 10547–10550.

56. 1379–1384, 4611, 5463–5470, 6203–6208.
57. 3543, 3711, 11350–11369, 11545–1154, 11636–11707.
58. 2321, 3543, 6792.
59. 2031–2036, 2513, 2603–2604, 4136–4143, 5775–5796, 6208, 6979–6983.
60. 4772–5062, 6063–6172, 10. 242–344.
61. 1776–1784, 10075–10094, 11809–11816.
62. 4076–4095, 6587–6591, 7847–7950, 10313–10320, 10783–11042.
63. Впоследствии желание все знать выражает и Вагнер: «Zwar weiss ich viel, doch möcht ich alles wissen» (I.601).
64. «Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust» (I.1112).
65. Этой сцене подражали и Достоевский, и Т. Манн, у которых способность менять облик тоже делается приметой Дьявола.
66. «Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles was entsteht / Ist wert, dass es zugrunde geht» (II. 1338–1340).
67. «Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war, / ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebär... Des Chaos wunderlicher Sohn» (II. 1349–40; 1384). Он — часть тьмы, которая дала рождение свету, потому что Бог внес силу света во тьму материи. Но Мефистофель лжет, искажая истину, так как тьма материи вторична по отношению к свету и возникла только по вине самого Дьявола.
68. Эту неопределенность воспроизводят и Достоевский, и Манн.
69. «Verweile doch!» (I. 1699).
70. Cottrell, p. 106–166.
71. A. Schöne, *Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult*, 2nd ed. (Munich, 1982).

Глава V

1. В изобразительных искусствах Дьявол тоже принимал различные обличья. Его образ нередко использовался в сатирических целях, когда неверие в традиционного Дьявола сочеталось с проникновением в человеческое зло. Самыми примечательными являются циклы картин Гойи (Francisco Goya у Lucientes, 1746–1828). См. также «Вальпургиеву ночь» Эжена Делакруа (1798–1863), многочисленные иллюстрации Уильяма

Блейка и знаменитые гравюры Доре (1832–1883), иллюстрирующие Данте и Мильтона.

2. Первый Ватиканский собор (1869–1870), возобновляя постановление Firmiter Четвертого Латеранского собора (см.: «Люцифер», стр. 240–241), не включил специального подтверждения существования Дьявола, хотя никаких возражений против Firmiter по этому пункту не было высказано. См.: *Constitutio dogmatica* no.1: *De fide, caput primum, De Deo rerum omnium creatore*. О Первом Ватиканском соборе см.: Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vols. 49–53 (Graz, 1961).

3. Цит. по: G. Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life* (Oxford, 1974), p. 212.

4. Rowell, p. 217–218.

5. E. Burke, *A Philosophical Enquiry of the Origin of the Sublime and the Beautiful* (1757), ed. J. T. Boulton (New York, 1958). Термин «возвышенное» вышел из моды к 1800 году.

6. M. Milner, *Le Diable dans la littérature française*, 2 vols. (Paris, 1960), vol. 1, p. 520, цит. *Le Figaro* от 3 мая 1834.

7. Другие известные готические романы: Horace Walpole, *The Castle of Otranto* (1764); Ann Radcliffe, *The Mysteries of Udolpho* (1794); Walter Scott, *The Black Dwarf* (1816), Charles Robert Maturin, *Melmoth the Wanderer* (1820), Matthew G. Lewis, *The Isle of Devils* (1872). См. также C. O. Parsons, *Witchcraft and Demonology in Scott's Fiction* (Edinburgh, 1964); о других произведениях романтиков, связанных с Дьяволом, см. библиографию в: Milner; H. Vatter, *The Devil in English Literature* (Bern, 1978).

8. W. Blake, *Jerusalem*, pt. 52. Последнее издание произведений Блейка: G. Keynes, ed., *The Complete Writings of William Blake* (London, 1966).

9. Цит. по: T. A. Birrell, «The figure of Satan in Milton and Blake» в изд. Bruno de Jésus-Marie, ed. *Satan* (New York, 1952), стр. 391. См. также R. D. Stock, *The Holy and the Daemonic from Sir Thomas Browne to William Blake* (Princeton, 1982).

10. A. C. Swinburne, «Choruses from Atalanta in Calydon».

11. *Jerusalem*, p. 52.

12. W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, «The Voice of the Devil».

13. *Marriage of Heaven and Hell*, заключение.

14. *Marriage of Heaven and Hell*, «Proverbs of Hell».

15. Цит. по: K. Raine, *William Blake* (London, 1970), p. 86. О Сатане у Блейка см. также K. Raine, *Blake and Tradition*, 2 vols. (Princeton, 1968), p. 214–238. Блейк был не только поэтом, но и художником. Среди его живописных произведений, изображающих Сатану: «Брак Неба и Ада» (1790); «Добрые и злые ангелы» (1795); «Сатана наблюдает за Адамом и Евой» (1808); «Сатана искушает Христа превратить камни в хлеб» (1816–1818); «Христианин и Аполлион» (на тему Беньяна; 1824); «Архангел Михаил, связывающий Сатану» (1827); «Сатана, убивающий детей Иова» (1825); «Сатана, поражающий Иова проказой» (ок. 1826–1827); «Сатана, Грех и Смерть» (ок. 1808).

16. *Complete Writings*, p. 213.

17. Byron, *Cain*, in *The Poetical Works of Lord Byron* (London, 1960), 3.88–91; 1.144–147, 2.490, 515–517.

18. В «Преображенном уроде» (1824), неоконченной драме, подражающей «Фаусту», Дьявол — «незнакомец», позже названный «Цезарем»; в «Видении Суда» (1822) Сатана появляется как высокомерный сановник; в драматической поэме «Манфред» (1817) герой сатанински (в положительном смысле) бросает вызов злему владыке Ариману, сатанинской личности в плохом, тираническом смысле.

19. Бог всегда невидим: «Каин» 1. 500–505.

20. *Defence of Poetry* (Indianapolis, 1965), p. 60.

21. Mary Shelley, *Frankenstein* (London, 1818), p. 101.

22. Фактическое опровержение подобного пессимизма — жизнь исторического Человека-Слона, который сохранил великодушие, хотя к нему относились с таким же ужасом и презрением.

23. Chateaubriand, *Les Martyrs*, ed. V. Giraud (Paris, n.d.), p. 141: «Le jour de gloire est arrivé».

24. Демонологией много занимался Коллен де Планси (Collin de Plancy, 1794–1881), автор книг *Le diable peint par lui-même*, (Автопортрет Дьявола, 1819); *Démonomanie* (1820) *Dictionnaire infernale* (1818), см.: *Dictionnaire infernale: Edition princeps intégrale* (Verviers, 1973); Шарль Нодье (1780–1844) выводил в своих готических повествованиях Дьявола вместе с призраками и вампирами, чтобы было пострашнее; Нодье и другие французские авторы готан поиг следовали примеру Жака Казота (1719–1792), чей «*Le diable amoureux*» (Влюбленный дьявол, 1772), страшная демоническая история, повлиял на французских и немецких писателей. Ирония и ужас сопровождают образ Сатаны в произведениях Э. Т. А. Гофмана (1776–1822), Жана

Поля Рихтера (1763—1825) и Христиана Фридриха Геббеля (1813—1863); см.: Hoffmann, *Die Elixire des Teufels* (Эликсир Сатаны), 2 vols. (Berlin, 1815—1816); Richter, *Auswahl aus den Teufels Papieren* (1789); Жюль Мишле (Jules Michelet, 1798—1874) перенес эти литературные приемы в свою псевдоисторическую книгу о ведьмах *La Sorcière* (1862); Эжен Сю (1804—1875) и Бальзак предпочли сатирически изображать человеческое зло. Кроме «Человеческой комедии» Бальзак написал также «Дьявольскую комедию» (1830), он описывает пирушку демонов, чтобы сатирически изобразить человеческую глупость. См. также J. P. Houston, *The Demonic Imagination: Style and Theme in French Romantic Poetry* (Baton Rouge, La. 1969).

25. Vigny, *Eloa*, опубликовано в книге *Poèmes antiques et modernes* (Paris, 1826).

26. Отрывки появились посмертно в: Vigny, *Journal d'un poète* (Paris, 1867).

27. *Postscriptum de ma vie* (Paris, 1902), August 25, 1844. О Гюго см.: C. Villiers, *L'univers métaphysique de Victor Hugo* (Paris, 1970).

28. *Postscriptum*, 1852—1854.

29. «Les bonnes intentions de Rosa» в «L'éternel petit roman» из *Chansons des rues et des bois* (Paris, 1865).

30. V. Hugo, *Poésie*, 2 vols. ed B. Leuilliot (Paris, 1972). *La fin de Satan* — vol. 3, p. 216—301. Поэма осталась неоконченной, последовательность отрывков неясна, ссылки даны на разделы.

31. Раздел «Nox facta est».

32. Отрывки из разделов «Hors de la terre» III, IV, заканчивающихся словами: «L'archange ressuscite et le démon finit; / Et j'efface la nuit sinistre, et rien n'en reste. / Satan est mort; renaiss ô Lucifer céleste! / Viens, monte hors de l'ombre avec l'aurore au front».

33. Жерар де Нерваль (псевдоним Жерара Лабруни, 1808—1855) в своей переработке *Le diable amoureux* написал строчку, которую позже присвоит Бодлер: «Mon cher Belzébuth, je t'adore!» (Букв. «Мой господин Вельзевул, я обожаю тебя!» — автор не указывает, что Бодлер эту строку не присвоил, а в первой публикации стихотворения «Одержимый» (1859) снабдил указанием, что напрямую цитирует «Влюбленного дьявола» Жака Казота. — Прим. ред.) О Нервале см.: R. E. Jones, *Gérard de Nerval* (New York, 1974).

34. Milner, vol. 2, p. 246—256.

35. Albertus ou l'âme et le péché (Paris, 1832), в *Poésies complètes de Théophile Gautier* (Paris, 1970), vol. 1, p. 127–188. Строфа 114: «Ce n'était pas un diable / Empoisonnant le soufre et d'aspect effroyable, / Un diable rococo. — C'était un élégant / Portant l'impériale et la fine moustache, / Faisant sonner sa botte et siffler sa cravache». *Une larme du diable: Ouvres complètes*, vol. 8: *Théâtre, mystère, comédies et ballets* (Geneva, 1978), p. 1–52. См. также его «Deux acteurs pour un rôle»: Gotier, *Contes fantastiques* (Paris, 1974), p. 165–178, где актера, играющего Дьявола, на сцене заменяет сам Дьявол.

36. «Onuphrius», в *Contes fantastiques*, стр. 23–62; описание на стр. 53–56.

37. «Onuphrius», стр. 34.

38. Цит. по Milner, vol. 2, p. 243: «A toi, Satan, bel Archange déchu, / A qui le périlleux honneur échu / De guerroyer contre un pouvoir injuste, / Je m'offre tout entier et sans retour. / Mon esprit, mes sens, mon coeur, mon amour, / Et mes sombres vers dans leur beauté fruste».

39. Цит. по: Milner, vol. 2, p. 260, из: Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église* (1858). В Италии Джакомо Леопарди (1798–1837) написал сатанинский революционный гимн «Al Arimane» в 1833, см. его *Opere* (Milan, 1937), vol. 2, p. 391–396. Джозуэ Кардуччи (1835–1907) сочинил литургию Сатане, «Inno a Satana», в *Inni civili* (1869), *Edizione nazionale delle opere di Giosuè Carducci*, 16 vols. (Bologna, 1935–1957), vol. 2, p. 377–385. См. так же Carducci, *Satana e polemiche satanistiche* (Bologna, 1879).

40. Baudelaire, *Journaux intimes*, ed. J. Crépet et G. Blin (Paris, 1949) no. 11. См. также G. Bataille, *Literature and Evil* (London, 1973).

41. *Journaux intimes*, no. 17.

42. Письмо от 26 июня, 1860, в Baudelaire, *Correspondance*, 6 vols, ed. J. Crépet (Paris, 1947–1953), vol. 3, p. 125.

43. «Le joueur généreux», в *Le Spleen de Paris*, ed. Y. Florenne (Paris, 1972): «Mes chers frères, n'oubliez jamais, quand vous entendrez vanter le progrès des lumières, que la plus belle ruse du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas.»

44. Первое издание «Цветов» вышло в 1857 г.; второе — в 1861 г.; третье, посмертное, в 1868-м. Из-за цензурных изъятий и добавлений три издания существенно отличаются. См. критическое издание J. Crépet et G. Blin (Paris, 1942) и *Les fleurs du mal: Texte de la deuxième édition*, ed. J. Crépet et G. Blin (Paris, 1968). *Le Spleen* впервые напечатан в 1860 г.

45. «Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, / Hypocrite lecteur — mon semblable — mon frère!»

46. Fleurs, «Отречение святого Петра»: «Что делает Бог с этим потоком проклятий, поднимающимся каждый день к его ангелам? Как тиран, насыщенный мясом и вином, отправляется он спать под звуки ужасных богохульств... О, Иисус, помнишь ли ты Гефсиманский сад, где в простоте своей встал на колени и молился?»

47. Fleurs, «Одержимый»: «O mon cher Belzébuth, je t'adore» — строка из *Нерваля*. (Сам Бодлер в качестве источника указывает на «Влюбленного дьявола» Жака Казота, автора, который был казнен много раньше, чем Нерваль родился. — Прим. ред.).

48. Fleurs, «Разрушение». Некоторые из современников Бодлера разделяли его серьезное отношение к Дьяволу, например, Жюль Амеде Барбе д'Ореви́льи (1808–1869), денди-католик, который считал Сатану неперменным элементом христианской теологии. См.: Barbey d'Aurevilly, *Les Diaboliques* (Paris, 1874); Леконт де Лиль (1818–1894), написавший стихотворение «Tristesse du diable», и Гюстав Флобер, автор «Искушения св. Антония»: Gustave Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine* (Paris, 1968), стр. 241–243.

49. См.: P. Verlaine, *Poèmes saturniens* (Paris, 1866); *Jadis et naguère* (Paris, 1884), где есть стихотворение о спасении Сатаны «Crimen amoris»; *Les poètes maudits* (Paris, 1884).

50. Rimbaud, *Une saison en enfer: Oeuvres de Jean-Arthur Rimbaud* (Paris, 1904), p. 215–259.

51. Lautréamont, *Les chants de Maldoror* (Paris, 1868).

52. «Молодой Браун», в сборнике: N. Hawthorne, *Mosses from an Old Manse* (1846). О Готорне, По и Мелвилле см.: H. Levin, *The Power of Blackness* (New York, 1958).

53. H. Melville, *Moby-Dick; or, The Whale* (Berkeley, 1981) впервые напечатан в 1851. Особ. главы 41, 51, 135. См. H. R. Trimpi, «Melville's Use of Demonology and Witchcraft in *Moby-Dick*», *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969), 543–562, где полностью раскрыта тема Дьявола.

54. См.: *The Complete Works of Edgar Allan Poe* (Boston, 1856); «The Devil in the Belfry», vol. 3, p. 252–264; «Never Bet the Devil Your Head», vol. 4, p. 342–356. Самым значительным из последователей По был Говард Филипс Лавкрафт (1890–1937). См. также «Дьявол и Том Уокер» Вашингтона Ирвинга (1824).

55. Среди примеров: I. Azimov, «*The Brazen Locked Room*», Magazine of Fantasy and Science Fiction (November, 1956); M. Beerbohm, «*Enoch Soames*»: M. Beerbohm, *Seven Men* (New York, 1920); S. V. Benét, «*The Devil and Daniel Webster*»: Selected Works of Stephen Vinsent Benét (New York, 1937); T. Cogswell, «*Impact with the Devil*», Magazine of Fantasy and Science Fiction (November, 1956); M. A. DeFord, «*Time Trammel*», Magazine of Fantasy and Science Fiction (November, 1956); H. Ellison, «*The Beast That Shouted Love at the Heart of the World*»: I. Azimov, ed., *The Hugo Winners* (New York, 1971); U. K. LeGuin, «*The Ones Who Walk Away from Omelas*»: LeGuin, *The Wind's Twelve Quarters* (New York, 1975); J. Masefield, «*The Devil and the Old Man*»: Masefield, *A Mainsail Haul* (London, 1941); Хороший сборник: B. Davenport, ed., *Deals with the Devil* (New York, 1958).

56. О Дьяволе в музыке см.: S. Leppe, «*The Devil's Music: A Literary Study of Evil and Music*», Ph. D. diss., University of Carolina, Riverside, 1978; R. Hammerstein, *Diabolus in musica: Studien zur Ikonographie der Musik im Mittelalter* (Bern, 1974). Дьявол часто появлялся в музыке XIX и начала XX века, особенно в опере: Даниэль Обер «*Фра Дьяволо*» (1830), Майкл Бальф «*Сатанелла*» (1858); Артур Бенджамин «*Дьявол ее побори*» (1932); Гектор Берлиоз «*Проклятие Фауста*» (1846); Арриго Бойто «*Мефистофель*» (1868); Ферруччо Бузони «*Доктор Фауст*» (1930); Антонин Дворжак «*Дьявол и Кейт*» (1899); Шарль Гуно «*Фауст*» (1859); Дуглас Мур «*Дьявол и Даниэль Вебстер*» (1838); Винченцо Томмазини «*Дьявол забавляется*» (балет, 1950).

Глава VI

1. О новом взгляде на отношения между наукой и религией см.: D. C. Lindberg and R. L. Numbers, eds., *God and Nature: A History of the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, 1986); R. L. Numbers, «*Sciences of Satanic Origin: Adventist Attitudes toward Evolutionary Biology*», Spectrum, 9 (1979), 17–28. О зарождении эволюционной мысли см.: S. Toulmin and J. Goodfield, *The Discovery of Time* (New York, 1965).

2. «*Люцифер*», стр. 115–241, 244–261.

3. F. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 2 vols. (Stuttgart, 1858).

4. См. Н. Martensen, *Christian Dogmatics* (1866). J. S. Banks, *Manual of Christian Doctrine*, 4th ed. (London, 1893); W. Beyschlag, *New Testament Theology* (Edinburgh, 1895) — в двух последних книгах Сатана рассматривается как метафора. Популярная книга W. H. Clarke, *Outline of Christian Theology* (Cambridge, 1894) полностью его игнорирует.

5. A. Réville, *Histoire de diable, ses origines, sa grandeur, et sa décadence* (Strasbourg, 1870).

6. W. James, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1902), p. 50, 161.

7. О сатанизме конца века см.: G. Zacharias, *The Satanic Cult* (London, 1980).

8. Орден Розенкрейцеров был основан в 1610 г. и очень усилился в англоговорящих странах в 1870–1880-е годы. Об обвинении масонов в дьяволизме, см. например, J. Doinel, *Lucifer démasqué* (Paris, 1895) или D. Margiotto, *Le palladisme: Culte de Satan-Lucifer dans les triangles maçonniques* (Voiron, 1895).

9. H. S. Levine, *Yeats's Daimonic Revival* (Ann Arbor, 1983), p. 9; см. также S. De Guaita, *Le serpent de la Génèse* (Paris, 1891) и *Essais de sciences maudites*, 3 vols. (Paris 1915–1920). Станислас де Гюэта (1860–1897) и его последователи-розенкрейцеры на континенте пытались примирить науку и религию в новой оккультной системе, где Дьявол рассматривается как субстрат материи, «пластичная и творческая душа мира» (*Le serpent*, стр. 103–104).

10. H. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, 2 vols. (London, 1888) vol.1, p. 443–456; vol. 2 p. 241–257, 532–564 (цитата со стр. 254).

11. J.-K. Huysmans, *Là-bas* (Paris, 1891). См. также G. R. Ridge, *Joris-Karl Huysmans* (New York, 1968).

12. Отметим таких авторов, как J. S. Mill (1806–1873), F. Brentano (1838–1917), W. G. Sumner (1840–1910), W. Windelband (1848–1914), J. Royce (1855–1916), H. Bergson (1859–1941), E. Troelsch (1865–1923), H. A. Prichard (1871–1947), G. E. Moore (1873–1958), и M. Scheler (1874–1923).

13. Основные работы Ницше: *Die Geburt der Tragödie* (Leipzig, 1871), *Die frühliche Wissenschaft* (Leipzig, 1882); *Jenseits von Gut und Böse* (Leipzig, 1885), *Zur Genealogie der Moral* (Leipzig, 1887), *Also Sprach Zarathustra*, 4 vols. (Chemnitz, 1883–1891), *Der Wille zur Macht* (Leipzig, 1901), *Ecce homo*, (издано посмертно, Leipzig 1908). Основное издание *Grossoktav-Ausgabe*, 2nd ed., 19 vols. (Leipzig, 1901–1913); *Kritische Ausgabe* (Berlin),

готовится к печати, в 30 томах. См. также Р. Lenz-Medoc, «*The Death of God*» в книге Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan* (New York, 1952), p. 469–496.

14. Jenseits, *Nachgesang*. 279.

15. Jenseits.

16. Jenseits, эпиграмма 4.129.

17. См., например, рассказ Артура Мэйчена «Великий бог Пан» в книге: A. Machen, *The House of Souls* (London, 1922), pp. 167–243. Этот мотив встречается даже в детских сказках, см., например, «Ветер в ивах» Кеннета Грэма. Об истории Пана в литературе см.: Р. Merivale, *Pan the Goat-God* (Cambridge, Mass., 1969).

18. Основные работы Фрейда: *Totem und Tabu* (1913); *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert* (Leipzig, 1924); *Die Zukunft einer Illusion* (Leipzig, 1927); *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Amsterdam, 1939). *Gesammelte Werke*, 18 vols. (Frankfurt, 1953–1968); *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols. (London, 1952–1974). См. также L. de Urtubey, *Freud et le diable* (Paris, 1983); H. L. Philip, *Freud and Religious Belief* (Westport, Conn., 1956).

19. Freud, *The Future of an Illusion*, (Garden City, N.Y., 1957), p. 43

20. Philip, p. 21–37.

21. Freud, «*Character und Analerotic*», *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 2nd ser. (1909), p. 136.

22. E. Jones, *Nightmares, Witches, and Devils* (New York, 1911).

23. M. Klein, *Contributions to Psycho-Analysis* (London, 1965), p. 221–224; 288, 346, 358, 366; P. Heimann, «*A Contribution to the Re-evaluation of the Oedipus Complex — The Early Stages*», in M. Klein, ed., *New Directions in Psycho-Analysis* (New York, 1957) p. 23–25.

24. О Юнге и юнгианизме см.: Evil, ed. *The Curatorium of the C. G. Jung Institute* (Evanstone, 1967); H. L. Philip, *Jung and the Problem of Evil* (London, 1958); J. A. Sanford, *Evil: The Shadow side of Reality* (New York, 1981); R. A. Segal, «*A Jungian View of Evil*», *Zygon*, 20 (1985); M.-L. Von Franz, *The Shadow and Evil in Fairy Tales* (New York, 1974). Некоторые наиболее ценные для нашей темы работы Юнга: *Modern Man in Search of a Soul* (1933); *Answer to Job* (1954); *Psychology and Religion* (New Haven, 1960); «*Septem sermones ad mortuos*» in *Memories, Dreams, Reflections* (New York, 1961), p. 378–390, и статьи из *Collected Works*, 20 vols. (New York, 1957–1979):

«Тень», т. 9:2, стр. 3—7; «Борьба с тенью», т. 10, стр. 218—226; «Добро и зло в аналитической психологии», т. 10, стр. 456—458; «Психология и религия: определение демонизма», т. 18, стр. 648. Другие психологические работы по проблеме зла: E. Becker, *Escape from Evil* (New York, 1975), L. Doob, *Panorama of Evil: Insights for the Behavioral Sciences* (Westport, Conn., 1978); E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York, 1973); R. May, *Power and Innocence* (New York, 1972). О новых научных психологических подходах к агрессии см.: R. G. Geen and E. I. Donnerstein, eds., *Agression*, 2 vols. (New York, 1983).

25. Юнг отрицал традиционное представление о зле как отсутствии или недостатке добра, не понимая его. Теория «недостатка» не отрицает реальной власти зла во вселенной или в человеческой душе, но отрицает его сущностное, метафизическое бытие, отрицает, что оно происходит от Абсолютного бытия, т. е. Бога. Эта теория уподобляет зло холоду, который есть всего лишь отсутствие тепла, но может убить, втягивая в себя тепло. Юнг сам пользовался подобными образами, называя зло «засасывающим жерлом пустоты», обескровливающим жизнь, лишаящим мир красок, радости и любви. См.: «*Septem sermones ad mortuos*», р. 382, 383, 386, 389.

26. О Николае см.: «*Люцифер*», стр. 348—361. Некоторые критики ошибочно считали Юнга дуалистом из-за его внимания ко злу; напротив, он был строгим монистом, считая добро и зло двумя аспектами единого целого.

27. *Modern Man in Search of a Soul*, pp. 41, 215. «*Septem sermones contra mortuos*», р. 382.

28. S. Yochelson and S. Samenow, *The Criminal Personality*, 2 vols. (New York, 1977), vol. 1, р. 104; см. также Samenow, *Inside the Criminal Mind* (New York, 1984).

29. R. Beaber, «*The Pathology of Evil*», *Los Angeles Times*, January 6, 1985. См. также M. S. Peck, *People of the Lie* (New York, 1983) и мнение Dorothy Rowe в *Construction of Life and Death* (New York, 1982), что люди несут ответственность за построение своего мировоззрения.

30. В книге Christopher Pearse Cranch (1813—1892), *Satan: A Libretto* (Boston, 1874) Сатана представлен символом диких сторон жизни и природы. В книге Wilfrid Blunt (1840—1922), *Satan Absolved: A Victorian Mystery* (London, 1899) Бог прощает Сатану и делает его своим новым воплощением; Сатана, печальный и усталый, берет на себя бесконечно трудную задачу

спасения этого несчастного мира. У Мэри Корелли (Marie Corelly, 1855—1924) в книге *The Sorrows of Satan* (London, 1895) люди и демоны равно страдают в жестоком мире, созданном далеким равнодушным божеством. Джордж Сантаяна (George Santayana, 1865—1952) в книге *Lucifer, or the Heavenly Truce*, 2nd ed. (Cambridge, Mass., 1927) различает Люцифера, благородного романтического бунтаря, утверждающего свою независимость перед самовластным Богом, и Мефистофеля, злобного ненавистника. См. также G. Meredith, «*Lucifer in Starlight*», *Oxford Book of English Verse* (Oxford, 1921), p. 942; и «*Порочен Дориана Грея*» и «*Саломею*» Оскара Уайльда (1854—1900).

31. Ранняя версия *The Mysterious Stranger* была издана в 1916 г., после смерти Твена; иногда ее называют «Эзельдорфской» версией. Вторая озаглавлена *The Chronicle of Young Satan*. Третья — No. 44. *The Mysterious Stranger* (Berkeley, 1982).

32. No. 44, p. 186—187.

33. Схожие по цинизму взгляды высказывали Марио Раписарди (1841—1912), Анатоль Франс (1844—1924), Ги де Мопассан (1850—1893), Г. Л. Менкен (1880—1956) и Дж. Б. Шоу (1856—1950).

34. G. Papini, *Un uomo finito* (Florence, 1912), p. 73: «Suicidio in massa, suicidio cosciente, concordemente deliberato, tale da lasciar sola e deserta la terra a rotolare inutilmente nei cieli». Здесь содержится сопоставление разрушительных стремлений человека и сатанинской надежды на разрушение Божьего промысла.

35. «Находящиеся во власти Дьявола в Дьявола не верят», — замечает Папини в «*Cristo e santi*»; *I classici contemporanei italiani*, vol. 5, (Verona, 1962), p. 111.

36. J. Royce, *The World and the Individual* (New York, 1959), vol. 2, p. 340.

37. Я не читаю по-русски, но обойти Достоевского невозможно, и это заставляет меня изменить принятому правилу — не обсуждать писателей, которых я не могу читать в оригинале. Я пользуюсь переводами Констанс Гарнетт. О Достоевском см.: V. Cerny, *Dostoevsky and His Devils* (Ann Arbor, 1975); I. Dolenc, *Dostoevsky and Christ* (Toronto, 1978) P. Evdokimov, *Dostoevsky et le problème du mal* (Paris, 1978; Fletcher, «*Literature and the Problem of Evil*», *Theology*, 79 (1976), 274—280,

337–343; Frank, *Dostoevsky*, 3 vols., печатается (Princeton, 1976).

38. «Бесы», стр. 697.

39. «Братья Карамазовы», стр. 159–160.

40. F. Turner, «*Escape from Modernism*», Harper's Magazine, November 1984, p. 50.

Глава VII

1. О принципе зла в современном обществе см.: Н. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 2nd ed. (New York, 1976); Arendt, *On Violence* (New York, 1970; J. Ellul, *Violence* (New York, 1969); L. Kolakowsky, *Religion, If There Is No God* (New York, 1982); C. Nugent, *Masks of Satan* (London, 1983).

2. Путаница понятий дошла до того, что физические теории Эйнштейна пытаются привлекать для оправдания морального релятивизма. Распространено также мнение, что вероятностный характер квантовых законов каким-то образом опровергает существование трансцендентного порядка; на самом деле и с математической и с физической точки зрения случайность на микроуровне производит закономерность на среднем и макроуровнях, так что поведение молекул и галактик закономерно и предсказуемо. Самое понятное изложение современной физики для непрофессионалов — Н. Pagels, *The Cosmic code* (New York, 1982).

3. Н. Sebalд, «*New-Age Romanticism: The Quest for an Alternative Lifestyle as a Force of Social Change*», Humboldt Journal of Social Relations, 11:2 (1984), 106–127. См. также С. Z. Nunn, «*The Rising Credibility of the Devil in America*», Listening, 9, (1974), 84–100.

4. См. James Reston, *Our Father Who Art in Hell* (New York, 1981).

5. О египетском боре Сете см.: «Дьявол», стр. 77–82.

6. См.: W. S. Bainbridge, *Satan's Power* (Berkeley, 1979). «Обновленная церковь» не имеет ничего общего с академической школой обновленной теологии, основанной на идеях Э. Н. Уайтхеда и Ч. Хардшорна.

7. V. Bugliosi, *Helter-Skelter* (New York, 1974), p. 175–177.

8. «Red hot» (Nikki Sixx, Mick Mars, Vince Neil) ©1983 Warner-Tamerlane Publishing Corp. & Motley Crue Music Company.

9. «Shout at the Devil (Nikki Sixx) ©1983 Warner-Tamerlane Publishing Corp. & Motley Crue Music Company.

10. *Hit Parader*, January, 1985, p. 13.

11. Некоторые из наиболее значительных философских работ второй половины XX в., рассматривающих проблему зла: E. Harris, *The Problem of Evil* (Milwaukee, 1977); A. Hofstadter, *Reflections on Evil* (Lawrence, Kan., 1973); N. R. Moehle, *The Dimensions of Evil and Transcendence: A Sociological Perspective* (Washington, D. C., 1978); C. Musès, *Destiny and Control in Human Systems* (Dordrecht, 1985); N. Sanford and C. Comstock, *Sanctions for Evil* (San Francisco, 1971); P. Siwek, *The Philosophy of Evil* (New York, 1951). Некоторые ближайшие по теме теологические труды: A. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited* (New York, 1978); M. Kelsey, *Discernment: A Study in Ecstasy and Evil* (New York, 1978); J. Maritain, *God and the Permission of Evil* (Milwaukee, 1966); M. Nelson and M. Eigen, eds., *Evil: Self and Culture* (New York, 1984); A. Olson, *Disguises of the Demonic* (New York, 1975); F. Sontag, *The God of Evil* (New York, 1970). Убедительная трактовка проблемы зла: S. Davis, ed., *Encountering Evil* (Atlanta, 1981); J. S. Feinberg, *Theologies and Evil* (Washington, D. C., 1979); D. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia, 1976); J. Hick, *Evil and the God of Love*, 2nd ed. (New York, 1977); N. Pike, ed., *God and Evil* (Englewood Cliffs, N. J., 1964); A. Plantinga, *God, Freedom and Evil* (New York, 1974); G. Wall, *Is God really Good?* (Washington, D. C., 1983).

12. См. B. Mijuskovic, «Camus and the Problem of Evil», *Sophia*, 15:1 (1976), p. 11–19.

13. О Сартре см.: J. Amato, *Ethics, Living or Dead* (Marshall, Minn., 1982), p. 100–107.

14. Kolakowsky, p. 112–113, 179–181; J. Kagan, *The Nature of the Child* (New York, 1984).

15. M. Adler, ed., *Tod und Teufel in Klingenberg* (Aschaffenburg, 1977).

16. «Люцифер», стр. 241–243.

17. Цитаты из Евангелия: Мф. 6:13, 12:43; Мар. 1:12–13; 5:8–9; 8:28–34; Лук. 11:18–26, 22:31, 22:53; Ин. 12:31, 14:30, 16:11; Деян. 10:38; Рим. 7:23–24, 16:20; Гал. 5:17; Еф. 2:1–2, 4:27, 6:11–16; Кол. 1:13; 2 Фесс. 2:3–11; Отк. 12–13. Об утверждении, что в Молитве Господней упоминается Дьявол, см.: J. Carmignas, *Recherches sur le «Notre Père»* (Paris), 305–319. О современных католических спорах о Дьяволе см. особ.: C. Duquoc, «*Symbole ou réalité?*», *Lumière et Vie*, 78

(1966), 99–105; A. Greeley, *The Devil, You Say* (New York, 1974); H. Haag, *Abschied vom Teufel* (Einsieden, 1969); H. Haag, «Ein Fragwürdiges römisches Studiendokument zum Thema Teufel», *Theologische Quartalschrift*, 156 (1976), 28–34; H. Haag, *Teufelsglaube* (Tübingen, 1974); W. Kasper und K. Lehmann, *Teufel-Dämonen-Besessenheit*, (Mainz, 1978); H. A. Kelly, *The Devil, Demonology and Witchcraft*, 2nd ed. (Garden City, N. Y., 1974); H. A. Kelly, *Le diable et ses démons* (Paris, 1977, пер. англ. издания 1974 г. с добавлениями); Paul VI, «*Confronting the Devil's Power*» *The Pope Speaks*, 17 (1971), 315–319 (перевод папского обращения «*Liberarci del male*», *Osservatore romano*, 15 ноября 1972).

18. J. Kallas, *Jesus and the Power of Satan* (Philadelphia, 1968), 202.

19. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 13 vols. (Zollikon, 1939–67); англ. пер. *Church Dogmatics*, 13 vols. (Edinburgh, 1955–1976).

20. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris, 1955).

21. J. Garrison, *The Darkness of God: Theology after Hiroshima* (London, 1982) p. 8.

22. Иов 16:12–17; Иер. 45:4–5.

23. P. Dumitriu, *Au dieu inconnu* (Paris, 1979). Мне не удалось достать оригинал, и я пользовался переводом J. Kirkup (New York, 1982).

24. Можно видеть эмпирическое подтверждение этого в феномене массового убийства — см., например, «*The Random Killers*», *Newsweek*, November 26, 1984, p. 100–106.

25. Фильм поставлен по роману: William Styron, *Sophie's Choice* (New York, 1979).

26. A. Gide, *Les faux-monnayeurs* («Фальшивомонетчики», Paris, 1925), p. 498–499.

27. J. Leven, *Satan: His Psychotherapy and Cure by the Unfortunate Dr. Kassler, J.S.P.S.* (New York, 1982).

28. P. Valéry, *Mon Faust: Ebauches* (Paris, 1946), p. 52–54. См. также Aldous Huxley (1894–1963), *The Devils of Loudun* (London, 1952); Dorothy Sayers (1893–1957), *The Devil to Pay* (London, 1939), Roland Duncan, *Death of Satan* (New York, 1954); Albert Lepage, *Faust et Don Juan* (Paris, 1960).

29. J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings* (London, 1954). См. также William Golding, *Lord of the Flies* (London, 1954); Nikos Kazantzakis, *The Last Temptation of Christ* (New York, 1960).

30. Первый роман Льюиса из космической трилогии, *Out of the Silent Planet*, вышел в 1938 г.; второй, *Perelandra*, в 1943; третий, *That Hideous Strength* — в 1945. *The Screwtape Letters* — в 1942, а серия детских книг о Нарнии — между 1950 и 1956 гг. Льюис, кроме того, писал о зле в книге *The Great Divorce* (1945), о природном зле в *The Problem of Pain* (1940) и в глубоко личной книге *A Grief Observed* (1961). *Mere Christianity* (1962) — популярное теологическое эссе, где речь идет как о природном, так и о моральном зле.

31. C. S. Lewis, *Perelandra* (London, 1943), p. 25: «черный архонт». Архонт — новозаветное именование Сатаны, «князя мира сего».

32. Лучшее издание романов Бернаноса — G. Bernanos, *Oeuvres romanesques* (Paris, 1961), номера страниц указаны по этому изданию. Названия в хронологическом порядке: *Sous le soleil de Satan* (Paris, 1926); *L'imposture* (Paris, 1927); *La joie* (Paris, 1929); *Un crime* (Paris, 1935); *Journal d'un curé de campagne* (Paris, 1936); *Nouvelle histoire de Mouchette* (Paris, 1937); *Monsieur Ouine* (Paris, 1943); О Бернаносе см.: W. Burkhard, *La genèse de l'idée du mal dans l'œuvre romanesque de George Bernanos* (Zurich, 1967); M. J. Santen, *L'essence du mal dans l'œuvre de Bernanos* (Leiden, 1975).

33. J. E. Cooke, *George Bernanos* (Amersham, 1981), p. 33.

34. Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, p. 221–237.

35. Цит. по изд. Кука, стр. 42.

36. G. Bernanos, *Le crépuscule des vieux*, (Paris, 1956), p. 19.

37. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, p. 1046.

38. Bernanos, *L'imposture*, p. 380–382.

39. Цит. по Куку, стр. 32.

40. Bernanos, *Soleil*, p. 256.

41. *Soleil* p. 308: «Toute belle vie, Seigneur, témoigne pour vous; mais le témoignage du saint est comme arraché par le feu».

42. Демонические персонажи в других романах Бернаноса — Уин из *Monsieur Ouine* и священник Сенабр в *L'imposture* и *La joie*.

43. Цит. по: T. Mann, *Doktor Faustus*, ed. Fischer (Frankfurt, 1967). См. также D. Assman, *Thomas Manns Roman «Doktor Faustus» und seine Beziehungen zur Faust-Tradition* (Helsinki, 1975).

44. P. 251: «Nein, mit dem Teufel hast du nicht zu schaffen». О другом его странном заблуждении см. стр. 149: «Wer an den Teufel glaubt, der gehört ihm schon». (Кто верит в Дьявола, тот уже ему принадлежит.)

45. Цит. по: G. Bergsten, *Thomas Mann's Doctor Faustus* (Chicago 1969), p. 203.

46. Цитирую произведения Фланнери О'Коннор по след. изданиям: *The Complete Stories* (New York, 1979); *The Habit of Being* (New York, 1979); *Mystery and Manners* (New York, 1969); *The Violent Bear It Away* (New York, 1960); *Wise Blood* (New York, 1952). Я глубоко ценю крайнюю доброту, щедрость и мудрость ближайшей подруги и издателя Фланнери О'Коннор, Салли Фитцджеральд.

Об О'Коннор и проблеме зла см.: K. Feely, *Flannery O'Connor: Voice of the Peacock*, 2nd ed. (New York, 1982); S. Fitzgerald, «Rooms with a View», *Flannery O'Connor Bulletin*, 10 (1981), pp. 5–22; P. Nisly, «The Mystery of Evil: Flannery O'Connor's Gothic Powers», *Flannery O'Connor Bulletin*, 11 (1982), p. 25–35.

47. *Mystery and Manners*, p. 118.

48. *The Habit of Being*, p. 97.

49. *Mystery and Manners*, p. 112.

50. *The Habit of Being*, p. 427.

51. *The Habit of Being*, p. 124, 147.

52. *Mystery and Manners*, p. 17.

53. *Mystery and Manners*, p. 118, 168.

54. *The Habit of Being*, pp. 360, 456. О'Коннор назвала себя «томисткой-деревенщиной», p. 81.

55. *The Habit of Being*, p. 367.

56. *The Habit of Being*, p. 367. О'Коннор знала слова средневекового гимна *Range lingua*, где говорится, что замыслы Господни «глубже» змеиных.

57. *The Habit of Being*, p. 439.

58. *The Habit of Being*, p. 443.

59. *The Habit of Being*, стр. 464: «Здесь я признаюсь, что голос Дьявола — мой собственный».

60. «Другие демонические фигуры в рассказах О'Коннор: лавочник Тилман в «Лесном виде», мистер Парадайз в «Реке», Мэри Грейс в «Откровении», дух отца Томаса и Сара Хэм в «Домашних радостях», мистер Шифтлет в *The Life You Save May Be Your Own* и Изгой в рассказе «Хорошего человека найти нелегко».

61. *The Habit of Being*, p. 361, 367. Микс «сам как Дьявол, потому что ничто в нем Дьяволу не сопротивляется. Что толку их различать?». Таруотер замечает, что лицо незнакомца «проницательное, дружелюбное, умное. На нем лежит тень широ-

кополой панамы, и не видно, какого цвета у него глаза» (р. 35). Микс и насильник оба носят панамы и оба называются «незнакомцами» (р. 51, 227–229). Когда удастся рассмотреть глаза незнакомца, они оказываются фиолетовыми — как носовой платок, рубашка и машина насильника (р. 214–215). Фиолетовый цвет также связан с великопостным покаянием, с ураганами, с засухой и неурожаем (как в «Бесплодной земле» Т. С. Элиота) — а также с насилием (англ. violet — violence. — Прим. ред.). О том, какую важность придавала О'Коннор способности к различению, см.: *Habit of Being*, р. 410.

62. О внутренней борьбе Рейбера см.: *The Violent Bear It Away*, р. 64–68; 115; 182; 192; о пустоте Рейбера — стр. 7, 55–56, 76, 114–115, 169, 200.

63. О других спорах между Таруотером и незнакомцем см. стр. 11–13, 35–37, 45 (ср. 228–229, 51–58, 161–167, 237).

64. Христос — его новый противник.

65. *Habit of Being*, р. 368.

66. *Mystery and Manners*, р. 113.

67. О необходимости насилия см. стр. 200–202, 220; об амбивалентности огня см. стр. 5–6, 15, 20, 23–25, 41, 50–51, 76, 91, 134–135, 162, 232, 238, 242–243.

68. См., например, O. Barfield, *Saving the Appearances* (New York, 1965); R. Bellah, «*The Triumph of Secularism: The Return of Religion*» *Religion and Intellectual Life*, 1:2 (1984), 13–73; D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* (London, 1980); F. Ferre, *Shaping the Future: Resources for the Postmodern World* (New York, 1976); F. Ferre «*Religious World Modeling and Postmodern Science*», *Journal of Religion*, 62 (1982), 261–271; D. R. Griffin, ed., *Physics and the Ultimate significance of Time* (New York, 1985); J. W. Hayward, *Perceiving Magic: Science and Intuitive Wisdom* (Boulder, 1984); K. Hübner, *Critique of Scientific Reason* (Chicago, 1983); R. Jones, *Physics as Metaphor* (Minneapolis, 1982); C. Musès, *Destiny and Control in Human Systems* (Dordrecht, 1985); R. Sheldrake, *New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation* (London, 1981); S. Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley, 1982); F. Turner, «*Escape from Modernism*», *Harper's Magazine* (November 1984), 47–55; K. Wilber, ed., *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes: Exploring the Leading Edge of Science* (Boulder, 1982). Некоторое указание на новый образ мыслей относительно Люцифера,

который, возможно, усвоит новое мировоззрение, можно видеть в предположении Джека Виззарда (высказанном в готовящейся к печати работе, где речь идет о связи теологии с современной наукой), что мы, космос и падший ангел представляем собой единство и что весь космос движется к осуществлению — и, возможно, даже к спасению.

Глава VIII

1. Другой аргумент состоит в том, что зло, будучи абсолютно лишенным смысла и по определению неразумным, не может иметь единого разумного источника.

БИБЛИОГРАФИЯ

Adam Alfred. «Die Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen als Reittier Gottes». *Luther-Jahrbuch*, 29 (1962), 25–33.

— «Der Teufel als Gottes Affe: Vorgeschichte eines Lutherwortes». *Luther-Jahrbuch*, 28 (1961), 104–109.

Adler Manfred, ed. *Tod und Teufel in Klingenberg*. Aschaffenburg, 1977.

Alemaný, José J. «A vueltas con el diablo». *Hechos y dichos* (1974), 41–44.

— «Fe en el diablo? Teología actual y satanismo». *Razón y fe*, 191 (1975), 239–250.

Alexander Brooks. «The Disappearance of the Devil». *Spiritual Counterfeits Newsletter*, 10:4 (1984), 6–7.

Alexander Marc. *To Anger the Devil: an Account of the Work of the Exorcist Extraordinary The Reverend Dr. Donald Omand*. Sudbury, Suffolk, 1978.

Allen E. L. «The Devil's Property in the United States». *Outlook*, 127 (1920), 246–247.

Amades J. «El diable». *Zephyrus*, 4 (1953), 375–389.

Andreas-Salomé Lou. *Der Teufel und seine Grossmutter*. Jena, 1922.

Andreev Leonid. *Satan's Diary*. New York, 1920.

Anshen, Ruth Nanda. *The Reality of the Devil: Evil in Man*. New York, 1972.

Anstice, Robert H. *The «Satan» of Milton*. Folcroft, Pa., 1969.

Aparicio, López Teófilo. «Satán y el pecado en la novelística contemporánea». *Religion y cultura*, n.s. 21 (1975), 505–537.

Armstrong, Herbert W. *Did God Create a Devil?* n.p., 1978.

Ashton John. *The Devil in Britain and America*. London, 1896.

Atfeld Henry. «Can One Sell One's Soul (The Faust Legend)». In Robert M. MacIver, ed., *Great Moral Dilemmas in Literature, Past and Present*. New York, 1956. P. 83–97.

Aylesworth, Thomas G. *Servants of the Devil*. Reading, Mass., 1970.

Bachmann Franz. Lucifer: Drama in vier Aufzügen. Dresden, 1903.

Bainbridge Villiam, Sims. Satan's Power: A Deviant Psychotherapy Cult. Berkeley, 1979.

Bak Felix. «La chiesa di Satana negli Stati Uniti». Rassegna di teologia, 16 (1975), 342–353.

Baker Roger. Binding the Devil: Exorcism Past and Present. London, 1974.

Balducci Corrado. Gli indemoniati. Rome, 1959.

Balthasar, Hans Urs von. «Vorverständnis des Dämonischen». Internationale katholische Zeitschrift, 8 (1979), 238–242.

Bamberger, Bernard J. Fallen Angels. Philadelphia, 1952.

Barbeau, Anne T. «Satan's Envy of the Son and the Third Day of the War». Papers on Language and Literature, 13 (1977), 362–371.

Barth Hans-Martin. Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers. Göttingen, 1967.

— «Zur inneren Entwicklung von Luthers Teufelsglauben». Kerygma and Dogma, 13 (1967), 201–211.

Barth Hans-Martin, Heinz Flügel and Richard Riess. Der emanzipierte Teufel: Literarisches, Psychologisches, Theologisches zur Deutung des Bösen. Munich, 1974.

Baskin Wade. Dictionary of Satanism. New York, 1971.

Bass Clarence. «Satan and Demonology in Eschatologic Perspective». In John W. Montgomery, ed., Demon Possession. Minneapolis, 1976. P. 364–371.

Bataille Georges. Literature and Evil. London, 1973.

Bausani Alessandro. «Satana nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal (1873–1938)». Rivista degli studi orientali, 30 (1955), 55–102.

Baxter, James K. The Devil and Mr. Mulcahy. Auckland, 1971.

Bazin Germain. «The Devil in Art.» In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 351–367.

Beard, John R. Autobiography of Satan. London, 1872.

Béguin Albert. «Balzac and the "End of Satan"». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 394–404.

Bekker Hugo. «The Lucifer Motif in the German and Dutch Drama of the Sixteenth and Seventeenth Centuries». Ph. D. diss., University of Michigan, 1958.

— «The Lucifer Motif in the German Drama of the Sixteenth Century». Monatshefte für deutsche Sprache und Literatur, 51 (1959), 237–247.

Belloc Marie. «Satanism, Ancient and Modern: M. Jules Bois — some of His Views». Humanitarian, 11 (1897), 80–87.

- Bender Hans.* «Teufelskreis der Besessenheit». In M. Adler, ed., *Tod und Teufel in Klingenberg*. Aschaffenburg, 1977. P. 130–139.
- Bennett Joan S.* «God, Satan, and King Charles: Milton's Royal Portraits». *Publications of the Modern Language Association*, 92 (1977), 441–457.
- Bernanos Georges.* *Sous le soleil de Satan*. Paris, 1926.
- Bernhart Joseph.* *Chaos und Dämonie: Von den göttlichen Schatten der Schöpfung*. Munich, 1950.
- Bernus Alexander von.* *Gesang an Luzifer*. 3d ed. Nürnberg, 1961.
- Birrell T. A.* «The Figure of Satan in Milton and Blake». In Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*. New York, 1952. P. 379–393.
- Bizouard Joseph.* *Des rapports de l'homme avec le démon: Essai historique et philosophique*. 6 vols. Paris, 1863–1864.
- Blatty, William Peter.* *The Exorcist*. New York, 1971.
- *Legion*. New York, 1983.
- Blisset William.* «Caesar and Satan». *Journal of the History of Ideas*, 18 (1957), 221–232.
- Bloch Ernst.* «Aufklärung und Teufelsglaube». In Oskar Schatz, ed., *Hat die Religion Zukunft?* Graz, 1971. P. 120–134.
- Blomster W. V.* «The Demonic in History: Thomas Mann and Günther Grass». *Contemporary Literature*, 10 (1969), 75–84.
- Bloom Harold.* *The flight to Lucifer: A Gnostic Fantasy*. New York, 1979.
- Blunt Wilfrid.* *Satan Absolved: A Victorian Mystery*. London, 1899.
- Böhm Anton.* *Epoche des Teufels: Ein Versuch*. Stuttgart, 1955.
- Bois Jules.* *Les noces de Satan: Drame esotérique*. Paris, 1892.
- *Le satanisme et la magie*. Paris, 1895.
- Boltwood, Robert M.* «Turnus and Satan as Epic "Villains"». *Classical Journal*, 47 (1952), 183–186.
- Boucher Ghislaine.* *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin 1632–1668*. Tournai, 1979.
- Bounds, Edward M.* *Satan: His Personality, Power, and Overthrow*. New York, 1922.
- Bouvet Alphonse.* «Rimbaud, Satan et "Voyelles"». *Studi francesi*, 21 (1963), 499–504.
- Brandon Samuel G. F.* «The Devil in Faith and History». *History Today* (1963), 468–478.
- Breig James.* «Who in the Hell Is Satan?» *U. S. Catholic*, 48:2 (1983), 7–11.
- Bricaud, Joanny J.-K.* *Huysmans et le satanisme: D'après des documents inédits*. Paris, 1913.
- Brik, Hans Theodor.* *Gibt es noch Engel und Teufel?* Stein am Rhein, 1975.

Brincourt André. Satan et la poésie. Paris, 1946.

Brouette Emile. «The Sixteenth Century and Satanism». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 310–350.

Browning, Preston M. «Flannery O'Connor and the Demonic». Modern Fiction Stories, 19 (1973), 29–41.

— «Flannery O'Connor's Devil Revisited». Southern Humanities Review, 10 (1976), 325–333.

Bruffee, Kenneth A. «Satan and the Sublime: The Meaning of the romantic Hero». Ph. D. diss., Northwestern University, 1964.

Bruno de Jésus-Marie, ed. Satan. New York, 1952.

Bruns J. Edgar. «Toward a New Understanding of the Demonic». Ecumenist, 4 (1966), 29–31.

Buchrucker Armin-Ernst. «Die Bedeutung des Teufels für die Theologie Luthers: "Nullus diabolus — nullus Redemptor"». Theologische Zeitschrift, 29 (1973), 385–399.

Cabell, James Branch. The Devil's Own Dear Son: A Comedy of the Fatted Calf. New York, 1949.

Čikanović Veselinus. «De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus». In Atti del V congresso internazionale di studi bizantini. Rome, 1939. P. 416–426.

Caldwell Taylor. Dialogues with the Devil. New York, 1967.

Camerlynck Elaine. «Fémininité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du Moyen Age: Etudes du Malleus maleficarum». Renaissance and Reformation, 19 (1983), 13–25.

Carducci Giosuè. Satane e polemiche sataniche. 13th ed. Bologna, 1879.

Carlsson Anni. Teufel, Tod, und Tiermensch: Phantastischer Realismus als Geschichtschreibung der Epoche. Kronberg, 1978.

Carsch Henry. «The role of the Devil in Grimms' Tales: An Exploration of the Content and Function of Popular Tales». Social Research, 35 (1968), 466–499.

Carus Paul. The History of the Devil and the Idea of Evil, from the Earliest Times to the Present Day. Chicago, 1900.

Cavendish Richard. The Powers of Evil in Western Religion, Magic and Folk Belief. London, 1975.

Cerný Vaclav. Dostoevsky and His Devils. Ann Arbor, 1975.

«Ces merveilleux démons du cinéma». Relations, 34 (1974), 178–179.

Chafer, Lewis S. Satan and the Satanic System: an Exhaustive Examination of the Scripture Teaching from Genesis to Revelation. Glasgow, n.d.

— Satan: His Motive and Methods. 2d ed. Philadelphia, 1919.

Chambers Whitaker. «The Devil». Life, February 2, 1948. P. 77–84.

Charcot Jean-Martin and P. Richer. Les démoniaques dans l'art. Paris, 1887.

Checca, Peter Anthony. «The Role of the Devil in Golden Age Drama». Ph. D. diss., Pennsylvania State University, 1976.

«Christian Faith and Demonology: A Document Commissioned by the Sacred Congregation of the Faith». The Pope Speaks, 20:1 (1975), 209–233.

Cilveti, Angel L. El demonio en el teatro de Calderón. Valencia, 1977.

Clavel Maurice. Deux siècles chez Lucifer. Paris, 1978.

Cocchiara Giuseppe. Il diavolo nella tradizione popolare italiana. Palermo, 1945.

Coe, Charles N. Demi-Devils: The Character of Shakespeare's Villains. New York, 1963.

Colleye Hubert. Histoire du diable. Brussels, 1946.

Collier J. Defy the Foul Fiend. London, 1934.

Collins Gary. «Psychological Observations in Demonism». In John W. Montgomery, ed., Demon Possession. Minneapolis, 1976. P. 237–251.

Coomaraswamy Ananda. «Who Is Satan and Where Is Hell». Review of Religion, 12 (1947), 36–47.

Corelli Marie. The Sorrows of Satan: or, The Strange Experience of One Geoffrey Tempest, Millionaire. London, 1895.

Corte Nicolas [L. Cristiani]. Who is the Devil? New York, 1958.

Cortés, Juan B. and F. M. Gatti. The Case against Possessions and Exorcisms: A Historical, Biblical, and Psychological analysis of Demons, Devils, and Demoniacs. New York, 1975.

Craig, Terry Ann. «Witchcraft and Demonology in Shakespeare's Comedies». Master's thesis, Duquesne University, 1974.

Cristiani Leon. Présence de Satan dans le monde moderne. Paris, 1959.

— Satan in the Modern World. London, 1961.

— Satan, l'adversaire. Paris, 1956.

Cullen Partick. Infernal Triad: The Flesh, the World, and the Devil in Spenser and Milton. Princeton, 1974.

Curto Girolamo. die Figur des Mephisto im Goethi'schen Faust. Turin, 1890.

Cushman Lysander. W. The Devil and the Vice in the English Dramatic Literature before Shakespeare. Halle, 1900.

Dahiyat, Eid A. «Harapha and Baal-zebul/Ashtaroth in Milton's "Samson Agonistes"». Milton Quarterly, 16 (1982), 60–62.

Daniels, Edgar F. «The Seventeenth-Century Conception of Satan with Relation to the Satan of Paradise Lost». Ph. D. diss., Stanford University, 1952.

Dansereau Michel. «Le diable et la psychanalyse». *Relations*, 34 (1979), 168–172.

Daur Albert. Faust and der Teufel. Heidelberg, 1950.

Davenport Basil ed. Deals with the Devil: An Anthology. New York, 1958.

Davidson Gustav. A Dictionary of the Angels, Including the Fallen Angels. New York, 1967.

Davison R. M. «The Devils: The Role of Stavrogin». In Malcolm V. Jones and G. M. Terry, eds., *New Essays of Dostoevsky*. Cambridge, 1983. P. 95–114.

De Bruyn Lucy. Woman and the Devil in Sixteenth-Century Literature. Tisbury Wilts., 1979.

De Haan, Richard W. Satan, Satanism, and Witchcraft. Grand Rapids, Mich., 1972.

Dehmel Richard. Lucifer: Ein Tanz- und Glanzspiel. Berlin, 1899.

Delaporte Albert. Le diable, existe-t-il et que fait-il? 2d ed. Paris, 1864.

Delpech Henri. Satan: Epopée. 2 vols. Paris, 1859.

— Satan: Poème. Bordeaux, 1856.

Delomeau Jean. «Attentes eschatologiques et peur de Satan au début des temps modernes». *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 12 (1977), 141–161.

Demos John. Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England. New York, 1982.

Devine, Philip E. «The Perfect Island, the Devil, and Existent Unicorns». *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975), 255–260.

— Le diable dans le folklore de Wallonie. Brussels, 1980.

Didier Raymond. «Satan: Quelques réflexions théologiques». *Lumière et vie*, 78 (1966), 77–98.

Dieckhoff, John S. «Eve, the Devil, and Areopagitica». *Modern Language Quarterly*, 5 (1944), 429–434.

Dilthey Wilhelm. «Satan in der christlichen Poesie». In *dilthey, Die grosse Phantasiedichtung*. Göttingen, 1954. P. 109–131.

Doderer, Heimito von. The Demons. New York, 1961.

Doinel Joles. Lucifer démasqué. Paris, 1895.

Dragon Antonio. Mephistophélès et le problème du mal dans le drame de Faust. Paris, 1907.

Dreher, Diane E. «Diabolical Order in Hell: An Emblematic Inversion in Paradise Lost». *Studia mystica*, 8 (1985), 13–18.

Dubal, Rosette. La psychanalyse du diable. Paris, 1953.

Duhr Bernhard. «Teufelsmystik in Deutschland in der Zeit nach dem dreissigjährigen Kriege». Görresgesellschaft Vereinschrift, 3 (1918), 5–20.

Duncan Ronald. The Death of Satan. In Satan, Socialites, and Solly Gold: Three New Plays from England. New York, 1954. P. 11–110.

Duquoc Christian. «Symbole ou réalité?» Lumière et vie, 78 (1966), 99–105.

Dustoor P. I. «Legends of Lucifer in Early English and in Milton». anglica, 54 (1930), 213–268.

Ebon Martin. The Devil's Bride: Exorcism Past and Present. New York, 1974.

Eliade Mircea. The Two and the One. London, 1965.

Elliot Gil. Lucifer. London, 1978.

Elliot Robert and M. Smith. «Descartes, God, and the Evil Spirit». Sophia, 17:3 (1978), 33–36.

Elwood Roger. Prince of Darkness. Norwalk, Conn., 1974.

— Strange Things Are Happening: Satanism, Witchcraft, and God. Elgin, Ill., 1973.

Emmanuel Pierre. Baudelaire: The Paradox of Redemptive Satanism. University, Ala., 1970.

Epstein Jean. Le cinéma du diable. Paris, 1947.

Ernst Cecile. Teufelaustreibungen: Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert. Bern, 1972.

Evans, John M. Paradise Lost and the Genesis Tradition. Oxford, 1968.

Evil, ed. C. G. Jong Institute. Evanston, 1967.

Fahrenkrog Ludwig. Lucifer: Dichtung in Bild und Wort. Stuttgart, 1917.

Fallon, Stephen M. «Satan's Return to Hell: Milton's Concealed Dialogue with Homer and Virgil». Milton Quarterly, 19 (1985), 78–81.

Farrell, Walter B. Leeming and F. Catherinet eds. The Devil. New York, 1957.

Fehr, Hans von. «Gottesurteil und Folter: eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit». In Festgabe für Rudolf Stammeler. Berlin, 1926. P. 231–254.

Feuchtwanger Lion. Wahn: Oder der Teufel in Boston. Los Angeles, 1948.

Fishwick, Marshall W. A Brief History of the Devil. Roanoke, Va., 1962.

— Faust Revisited: Some Thoughts on Satan. New York, 1963.

Flannagan Roy. «Belial and "Effeminate Slackness" in Paradise Lost and Paradise Regained». Milton Quarterly, 19 (1985), 9–11.

Flatter Richard. «Mephistopheles und die Handlungsfreiheit». Chronik des Wiener Goethe-Vereins, 60 (1965), 37–40.

Flechniakoska Jean-Louis. «Les rôles de Satan dans les "Autos" de Lope de Vega». Bulletin hispanique, 66 (1964), 30–44.

Flick Maurizio. «Riflessioni su Satana, oggi». Rassegna di teologia, 20 (1979), 58–65.

Flores, Arroyuelo Francisco. El diablo y los Españoles. Murcia, 1976.

Florescu Radu. «The Devil in Romanian Literature and Folklore». In A. Olson ed., Disguises of the Demonic. New York, 1975. P. 69–86.

Forsyth Neil. The Old Enemy: Satan as Adversary, Rebel, Tyrant, and Heretic. Princeton, 1986.

France Anatole. La révolte des anges. Paris, 1913.

Franz Erich. Mensch und Dämon. Tübingen, 1953.

Freeman, James A. «Satan, Bentley, and "The Din of War"». Milton Quarterly, 7 (1973), 1–4.

French, Robert W. «Satan's Sonnet». Milton Quarterly, 11 (1977), 113–114.

Freud Sigmund. Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. Leipzig, 1924.

Frey Dagobert. «Uomo, demone, e Dio». In E. Castelli, ed., filosofia dell'arte. Milan, 1953. P. 115–126.

Freytag Gustav. «Der deutsche Teufel im sechzehnten Jahrhundert». In Freytag, Gesammelte Werke. Berlin, 1920. Ser. 2, vol. 5. P. 346–384.

Frick, Karl R. H. Das Reich Satans: Luzifer/Satan/Teufel und die Mond-und Liebesgöttinnen in ihrer lichten und dunklen Aspekten. Graz, 1982.

Frossard André. Les 36 preuves de l'existence du diable. Paris, 1978.

Frye, Roland M. God, Man, and Satan: Patterns of Christian Thought and Life in Paradise Lost, Pilgrim's Progress, and the Great Theologians. Princeton, 1960.

Fuchs Albert. «Mephistophèles». Etudes germaniques, 20 (1965), 233–242.

Gabriel-Robinet Louis. Le diable: Sa vie, son oeuvre. Paris, 1944.

Gagen Jean. «Adam, the Serpent, and Satan: Recognition and Restoration». Milton Quarterly, 17 (1983), 116–121.

Gardner Helen. «Milton's "Satan" and the Theme of Damnation in Elizabethan Tragedy». English Studies, n.s. 1 (1948), 46–66.

Gasparro, Giulia Sfameni. «I miti cosmologici degli Yezidi». Numen, 21 (1974), 197–227, and 22 (1975), 24–41.

Gattiglia Anna and Maurizio Rossi. «Saint Bernard de Menthon et le diable dans les croyances populaires». Histoire et archéologie: Les dossiers, 79 (1983–1984), 60–69.

Gellner Ernest. The Devil in Modern Philosophy. London, 1974.

Gilbert, Allan H. «The Theological Basis of Satan's Rebellion and the Function of Abdiel in Paradise Lost». Modern Philology, 40 (1942), 19–42.

Gildea Peter. «Demoniacal Possession». Irish Theological Quarterly, 41 (1974), 289–311.

Ginzburg Carlo. «Présomptions sur le sabbat». Annales, 39 (1984), 341–354.

Gloger Bruno and W. Zollner. Teufelsglaube und Hexenwahn. Leipzig, 1983.

Goebel Julius. «Mephistopheles und das Problem des Bösen in Goethes Faust». Internationale Wochenschrift für Kunst und Technik, 5 (1911), 995–1008.

Goldston Robert. Satan's Disciples. New York, 1962.

Goll Iwan. Lucifer vieillissant. Paris, 1933.

Gombocz Wolfgang. «St. Anselm's Disproof of the Devil's Existence in the Proslogion: A Counter Argument against Haight and Richman». Ratio, 15 (1973), 334–337.

— «St. Anselm's Two Devils but One God». Ratio, 20 (1978), 142–146.

Gómez Valderrama Pedro. Muestras del diablo. Bogotá, 1958.

González Gonzálo. «Dios y el diablo: Superación cristiana del dualismo». Ciencia tomista, 104 (1972), 279–301.

Gorecki John. «Milton's Similitudes for Satan and the Traditional Implications of Their Imagery». Milton Quarterly, 10 (1976), 101–108.

Grant C. K. «A Marlovian Precedent for Satan's Astronomical Journey in "Paradise Lost" IX 63–67». Milton Quarterly, 17 (1983), 45–47.

— «The Ontological Disproof of the Devil». Analysis, 17 (1957), 71–72.

Greef A. «Byron's Lucifer». Englische Studien, 36 (1906), 64–74.

Greeley Andrew. The Devil, You Say! Man and His Personal Devils and Angels. Garden City, N.Y., 1974.

Griffin Robert. «The Devil and Panurge». Studi francesi, 47/48 (1973), 329–336.

Grillet Claudius. Lediabie dans la littérature au XIXe siècle. Lyon, 1935.

Grimm Heinrich. «Die deutschen "Teufelbücher" des 16. Jahrhunderts». Archiv für Geschichte des Buchwesens, 2 (1960), 513–570.

Griswold Wendy. «The Devil's Techniques: Cultural Legitimation and Social Change». American Sociological Review, 48 (1983), 668–680.

Gross Seymour. «The Devil in Samburan: Jones and Ricardo in Victory». Nineteenth-Century Fiction, 16 (1961), 81–85.

Grossmann Rudolf. «Vom Teufel in der lateinamerikanischen Literatur». In Studia Guilfoyle, Cheryl. «Adamantine and Serpentine: Milton's Use of Two Conventions of Satan in Paradise Lost». Milton Quarterly, 13 (1979), 129–133.

Günther P. Bonifatius. Maria: Die Gegenspielerin Satans. Aschaffenburg, 1972.

— Satan: Der Widersacher Gottes. Aschaffenburg, 1972.

Guthrie, Ellis C. «Satan: Real or Fictitious?» Brethren Life and Thought, 14 (1969), 160–167.

Haack Friedrich-Wilhelm. Satan-Teufel-Lucifer. Munich, 1975.

Haag Herbert. Abschied vom Teufel. Einsiedeln, 1969.

— «Ein fragwürdiges römisches Studiendokument zum Thema Teufel». Theologische Quartalschrift, 156 (1976), 28–34.

— «Der Teufel in der Bibel». In M. Adler, ed., Tod und Teufel in Klingenberg. Aschaffenburg, 1977. P. 66–83.

— Teufelsglaube. Tübingen, 1974.

Hagen Martin. Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen. Freiburg, 1899.

Haight David and Marjorie Haight. «An Ontological Argument for the Devil». Monist, 54 (1970), 218–220.

Haining Peter ed. The Satanists. New York, 1970.

Hall, Frederic T. The Pedigree of the Devil. London, 1883.

Hallie, Philip P. «Satan, Evil, and Good in History». In S. M. Stanage, ed., Reason and Violence. Tototwa, N. J., 1975. P. 53–69.

Hamilton, George R. Hero or Fool? A Study of Milton's Satan. London, 1944.

Hammers A. J. and U. Rosin. «Fragen über den Teufel». In E. Baur, ed., Psi und Psyche. Stuttgart, 1974. P. 61–73.

Hargrave Anne. «"Lucifer Prince of the East" and the Fall of Marlowe's Dr. Faustus». Neuphilologische Mitteilungen, 83 (1983), 206–213.

Hawkes John. «Flannery O'Connor's Devil». Sewanee Review, 70 (1962), 395–407.

Hélot Charles. Le diable dans l'hypnotisme. Paris, 1899.

— Névroses et possessions diaboliques. 2d ed. Paris, 1898.

Henning Hans. «Mephistos Vorausschau». Faust-Blätter, n.s. 6 (1969), 232–234.

Henry, Caleb S. Satan as a Moral Philosopher. New York, 1877.

Hirsch Emanuel. «Das Wörtlein, des den Teufel fällen kann». In Hirsch, Lutherstudien, 2 vols. Gütersloh, 1954. Vol. 2. P. 93–98.

Hohlfeld, Alexander R. «Pact and Wager in Goethe's Faust». Modern Philology, 18 (1920–1921), 513–536.

Holl Adolf. Death and the Devil. New York, 1976.

Holquist, James M. «The Devil in Mufti: The Märchenwelt in Gogol's Short Huckabay, Calvin. «The Satanist Controversies of the Nineteenth Century». In Waldo F. McNeir, ed., Studies in English Renaissance Literature. Baton Rouge, La., 1962. P. 197–210.

Hunter, William B. Jr. «Belial's Presence in Paradise Lost». Milton Quarterly, 19 (1985), 7–9.

— «Eve's Demonic Dream». ELH: A Journal of English Literary History, 13 (1946), 255–265.

Huxley Aldous. The Devils of Loudun. New York, 1952.

Huysmans Joris-Karl. Là-bas. Paris, 1891.

Iersel Bastiaan ed. Engelen en Duivels. Hilversum, 1968.

Jackson Basil. «Reflections on the Demonic: A Psychiatric Perspective». In J. W. Montgomery, ed., Demon Possession. Minneapolis, 1976. P. 256–267.

Jacobi Jolande. «Dream Demons». In F. J. Sheed, ed., Soundings in Satanism. New York, 1972. P. 36–45.

Jamison, Mary T. «The Twentieth Century Critics of Milton and the Problem of Satan in Paradise Lost». Ph. D. diss., Catholic University, 1952.

Jewett, Edward H. Diabology: The Person and Kingdom of Satan. New York, 1889.

Jones Ernest. Nightmare, Witches, and Devils. New York, 1931.

Joseph Isya. Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidis. Boston, 1919.

Journet Charles, Jacques Maritain and Philippe de la Trinité. Le péché de l'ange: Peccabilité, nature, et surnature. Paris, 1960.

Jung, Carl G. Answer to Job. New York, 1954.

— «The Fight with the Shadow». In Jung, Collected Works. Princeton, 1970. Vol. 10. P. 218–226.

— «Psychology and Religion: The Definition of Demonism». In Jung, Collected Works. Princeton, 1976. Vol. 18. P. 648.

— «Septem sermones ad mortuos». In Jung, Memories, Dreams, Reflections. New York, 1961. P. 378–380.

— «The Shadow». In Jong, *Collected Works*. Princeton, 1968. Vol. 9:2. P. 3–7.

Jurt Joseph. Bernanos et Jouve: Sous le soleil de Satan et Paulina 1880. Paris, 1978.

Kahler Erich. «Die Säkularisierung des Teufels». In Kahler, *Verantwortung des Geistes*. Frankfurt, 1962. P. 143–162.

Kaiser Gerhard. «Doktor Faust, sind Sie des Teufels?» *Euphorion*, 78 (1984), 188–197.

Kallas James. *Jesus and the Power of Satan*. Philadelphia, 1968.

— *The Real Satan: From Biblical Times to the Present*. Minneapolis, 1975.

— *The Satanward View: A Study in Pauline Theology*. Philadelphia, 1966.

Kasper Walter and K. Lehman eds., *Teufel-Dämonen-Besessenheit*. Mainz, 1978.

Kastor, Frank S. «In His Own Shape: The Stature of Satan in *Paradise Lost*». *English Language Notes*, 5 (1968), 264–269.

— «Lucifer, Satan and the Devil: A Genesis of Apparent Inconsistencies in *Paradise Lost*». Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1965.

— *Milton and the Literary Satan*. Amsterdam, 1974.

Kehl D. G. «The Cosmocrats: Diabolism in Modern Literature». In J. W. Montgomery, ed., *Demon Possession*. Minneapolis, 1976. P. 107–140.

Kelly, Henry Ansgar. «Demonology and Diabolical Temptation». *Thought*, 35 (1965), 165–194.

— *The Devil at Baptism*. Ithaca, 1985.

— *The Devil, Demonology, and Witchcraft*. 2d ed. Garden City, N.Y., 1974.

— «The Devil in the Desert». *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 190–220.

— *Le diable et ses démons: La démonologie chrétienne hier et aujourd'hui*. Paris, 1977 (English text of 1974, with additions).

Kemp, Marie Ann. *Manifestation of Satan in Two Novels of Georges Bernanos*. Hemel Hempstead, Herts., 1976.

Kerényi Karl. «Thomas Mann und der Teufel in *Palestrina*». *Neue Rundschau*, 73 (1962), 328–346.

Kerssemakers A. «De Daemon». *Ons Geloof*, 30 (1948), 435–453.

Key D. M. «The Life and Death of the Devil». *Religion in Life*, 21:1 (1951), 73–82.

Kiessling Nicholas. *The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny*. Pullman, Wash., 1977.

King, Albion R. «The Christian Devil». *Religion in Life*, 20:1 (1950), 61–71.

Kirchschläger Walter. «Engel, Teufel, Dämonen: Eine biblische Skizze». *Bibel und Liturgie*, 54 (1981), 98–102.

Kirsten Hans. *Die Taufabsage*. Berlin, 1959.

Klairs Joseph. *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington, Ind., 1985.

Kohák Erazim. «Speaking of the Devil: A Modest Methodological Proposal». In A. Olson, *Disguises of the Demonic*. New York, 1975. P. 48–56.

Kolakowski Leszek. «Can the Devil be Saved? A Marxist Answer». *Encounter*, 43 (1974), 7–13.

— *The Devil and Scripture*. London, 1973.

— *Gespräche mit dem Teufel: Acht Diskurse über das Böse und zwei Stücke*. Munich, 1968.

— *Religion, If There Is No God: On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the So-Called Philosophy of Religion*. New York, 1982.

Kolin Philip C. «Milton's Use of Clouds for Satanic Parody in *Paradise Lost*». *Essays on Literature*, 5 (1978), 153–162.

Kretzenbacher Leopold. *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*. Klagenfurt, 1968.

Krüger Horst. «Das Teufelsmotiv im modernen Roman». *Welt und Wort*, 8 (1953), 334–335.

Kubis Patricia. «The Archetype of the Devil in Twentieth-Century Literature». Ph. D. diss., University of California, Riverside, 1976.

La Bigne de Villeneuve Marcel de. *Satan dans la cité: Conversations entre un sociologue et un théologien sur le diabolisme politique et social*. Paris, 1951.

La Charité Raymond. «Devildom and Rabelais's Pantagruel». *French Review*, 49 (1975), 42–50.

Lampe Hans-Sirks. *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschland von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Munich, 1963.

Lancelin Charles. *Histoire mythique de Shatan; De la légende au dogme; Origines de l'idée démoniaque, ses transformations à travers les âges...* Paris, 1903.

Lange Ursula. *Untersuchungen zu Bodins Demonomanie*. Frankfurt, 1970.

Langgässer Elisabeth. *Triptychon des Teufels*. Dresden, 1932.

Langton Edward. *Satan, a Portrait: A Study of the Character of Satan through All the Ages*. London, 1945.

— Supernatural: The Doctrine of Spirits, Angels, and Demons, from the Middle Ages until the Present Time. London, 1934.

Lattimore Richmond. «Why the Devil Is the Devil». Proceedings of the American Philosophical Society, 106 (1962), 427–429.

Laurance Theodor. Satan, Sorcery, and Sex. West Nyack, N.Y., 1974.

LaVey, Anton Szandor. The Satanic Bible. New York, 1969.

— The Satanic Rituals. Secaucus, N.J., 1972.

Lecanu Auguste-F. Histoire de Satan: Sa chute, son culte, ses manifestations, ses oeuvres, la guerre qu'il fait à Dieu et aux hommes. Paris, 1861.

LeCompte E. S. «Milton's Infernal Council and Mantuan». Publications of the Modern Language Society of America, 69 (1954), 979–983.

Lee Vernon [Violet Paget]. Satan, the Waster. London, 1920.

— «Satan's Epilogue to the War». English Review, 20 (1915), 199–221.

— «Satan's Prologue to the War». English Review, 29 (1919), 129–140.

Leendertz P. «Zur Dämonologie des Faustbuchs». Zeitschrift für Bücherfreunde, n.s. 15 (1923), 99–106.

Legge F. «Devil-Worship and Freemasonry». Contemporary Review, 70 (1896), 468–483.

Lehmann Karl. «Der Teufel — ein personales Wesen?» In W. Kasper and K. Lehmann, eds., Teufel — Dämonen — Besessenheit. 2d ed. Mainz, 1978. P. 71–98.

Lehner Ernst and Johanna Lehner. Devils, Demons, Death, and Damnation. New York, 1971.

Lenz Joseph. «Die Kennzeichen der dämonischen Besessenheit und das Rituale Romanum». Trierer theologische Zeitschrift, 62 (1953), 129–143.

Leonhard Kurt. «Der Geist und der Teufel». Neue Rundschau, 61 (1950), 588–602.

Lépée Marcel. «St. Teresa of Jesus and the Devil». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 97–102.

Leppe Suzanne. «The Devil's Music: A Literary Study of Evil and Music». Ph. D. diss., University of California, Riverside, 1978.

Leven Jeremy. Satan: His Psychotherapy and Cure by the Unfortunate Dr. Kassler, J.S.P.S. New York, 1982.

Lewis, Clive S. Perelandra. London, 1944.

— The Screwtape Letters; and, Screwtape Proposes a Toast. London, 1943.

— That Hideous Strength. London, 1946.

Lewis Edwin. The Creator and the Adversary. New York, 1948.

Lhermitte Jean. «Pseudo-Possession». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 280–299.

Lieb Michael. «Further Thoughts on Satan's Journey through Chaos». Milton Quarterly, 12 (1978), 126–133.

Lillie Arthur. The Worship of Satan in Modern France. London, 1896.

Lindberg, Carter. «Mask of God and Prince of Lies: Luther's Theology of the Demonic». In A. Olson, ed., Disguises of the Demonic. New York, 1975. P. 87–103.

Lindsey Hal and C. C. Carlson. Satan Is Alive and Well on Planet Earth. Grand Rapids, Mich., 1972.

Liou Kin-ling. Etude sur l'art de Victor Hugo dans «La fin de Satan». Paris, 1939.

Longford Elizabeth. «Byron and Satanism». Illustrated London News, 265, № 6951 (October 1977), 67–70.

Lucien-Marie de Saint-Joseph P. «The Devil in the Writings of St. John of the Cross». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 84–96.

Lussier Ernest «Satan». Chicago Studies, 13 (1974), 3–19.

Madariaga, Salvador de. Satanael. Buenos Aires, 1966.

Madaule Jacques. «The Devil in Gogol and Dostoievski». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 414–431.

Mader Ludwig. «Zum Pakt in Goethers Faust». Zeitschrift für Deutschkunde, 37 (1923), 188–191.

Mager Aloïs. «Satan in Our Day». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 497–506.

Magny Claude-Edmond. «The Devil in Contemporary Literature». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 432–468.

Mahal Günther. Mephistos Metamorphosen: Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestaltung. Göppingen, 1972.

Maior, Mário Souto. Território da danação: O diabo na cultura popular do nordeste. Rio de Janeiro, 1975.

Mallet Raymond. Les obsédés. Paris, 1928.

Mallow, Vernon R. The Demonic: A Selected Theological Study. Lanham, Md., 1983.

Mann Alfred. «The Riddle of Mephistopheles». Germanic Review, 24 (1949), 265–268.

Mann Thomas. Doktor Faustus. Frankfurt, 1947.

Maple Eric. The Domain of Devils. London, 1966.

Maquart, Francis X. «Exorcism and Diabolical Manifestation». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 178–203.

Marion Jean-Luc. «Das Böse in Person». Internationale katholische Zeitschrift, 8 (1979), 143–250.

Marranzini Alfredo. «Si può credere ancora nel diavolo?» Civiltà cattolica, 128 (April-June 1977), 15–30.

Martin Malachi. Hostage to the Devil: The Possession and Exorcism of Five Living Americans. New York, 1976.

Martins, Terra J. E. Existe o diabo? Respondem os teólogos. São Paulo, 1975.

Marty Martin. «The Devil You Say; The Demonic Say I». In Richard Woods, ed., Heterodoxy, Mystical Experience, Religious Dissent and the Occult. Chicago, 1975. P. 101–104.

Mason, Eudo C. «Faust and Mephistopheles». In Cyrus Hamlin, ed., Johann Wolfgang von Goethe — Faust: A Tragedy. New York, 1976. P. 484–504.

— «Die Gestalt des Teufels in der deutschen Literatur». In W. Kohlschmidt and H. Meyer, eds., Tradition und Ursprunglichkeit. Bern, 1966. P. 113–125.

— «The Paths and Powers of Mephistopheles». In German Studies Presented to Walter Horace Bruford. London, 1962. P. 81–110.

Massignon Louis. «The Yezidis of Mount Sindjar». In Bruno de Jésus-Marie, ed., Satan. New York, 1952. P. 158–162.

Massin Jean. Baudelaire «entre Dieu et Satan». Paris, 1946.

Masson David. The Three Devils: Luther's Milton's and Goethe's. London, 1874.

Masters Anthony. The Devil's Dominion: The Complete Story of Hell and Satanism in the Modern World. New York, 1978.

Matuszewski Ignacy. Duabel w poezyi, historia i psychologia postaci uosabiających zło w literaturze pięknej wszystkich narodów i wieków: Studium literackoporównawcze. 2d ed. Warsaw, 1899.

Maurice René. «De Lucifer à Balthasar: En suivant Robert Bresson». Lumière et vie, 78 (1966), 31–53.

May, John R. «American Literary Variations on the Demonic». In A. Olson, ed., disguises of the Demonic. New York, 1975. P. 31–47.

McCaffrey Phillip. «Paradise Regained: The Style of Satan's Athens». Milton Quarterly, 5 (1971), 7–14.

McDermott Timothy. «The Devil and His Angels». New Blackfriars, 48 (1966), 16–25.

Mellinkoff Ruth. «Demonic Winged Headgear». Viator, 16 (1985), 367–381.

Meyer C. «Doctrina del magisterio sobre ángeles y demonios». Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie, 103 (1977), 391–400.

Meyer, Charles R. «Speak of the Devil». Chicago Studies, 14 (1975), 7–18.

Milner Max. Le diable dans la littérature française: De Cazotte à Baudelaire 1772–1861. 2 vols. Paris, 1960.

Minon A. «La doctrine catholique sur les anges et les demons». Revue ecclésiastique de Liège, 38 (1951), 205–210.

Mischo Johannes. «Dämonische Besessenheit». In W. Kasper and K. Lehmann, eds., Teufel — Dämonen — Besessenheit. 2d ed. Mainz, 1978. P. 99–146.

Modras Ronald. «The Devil, Demons, and Dogmatism». Commonweal, February 4, 1977. P. 71–75.

Moeller C. «Reflexions en marge du "Satan" des Etudes Carmélitaines». Collectanea Mechliniensia, 34 (1949), 191–203.

Mohr Wolfgang. «Mephistopheles und Loki». Deutsche Vierteljahrsschrift, 18 (1940), 173–210.

Montgomery, John W. ed. Demon Possession: A Medical, Historical, Anthropological, and Theological Symposium. Minneapolis, 1976.

Moore, Olin H. «The Infernal Council». Modern Philology, 16 (1918–1919), 169–193, and 19 (1921–1922), 47–64.

Morel Auguste. Histoire générale du diable pendant la mission de Jésus-Christ. Paris, 1861.

Morris Max. «Mephistopheles». Goethe-Jahrbuch, 22 (1901), 150–191, and 23 (1902), 139–176.

Mountford W. M. «The Devil in English Literature from the Middle Ages to 1700». Ph. D. diss., University of London, 1931.

Muldrow, George M. «Satan's Last Words: "Full Bliss"». Milton Quarterly, 14 (1980), 98–100.

Müller Ursula. Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barock bis zur Romantik. Berlin, 1940.

Murphy, John V. The Dark Angel: Gothic Elements in Shelley's Works. Lewisburg, Pa., 1975.

Muschg Walter. «Goethes Glaube an das Dämonische». Deutsche Vierteljahrsschrift, 32 (1958), 321–343.

Musgrove S. «Is the Devil an Ass?» Review of English Studies, 21 (1945), 302–315.

Myre André. «Satan dans la Bible» [sic]. Relations, 34 (1979), 173–177.

Nauman St. Elmo. Exorcism through the Ages. New York, 1974.

Neil-Smith Christopher. The Exorcist and the Possessed. St. Ives, Cornwall, 1974.

Newport, John P. Demons, Demons, Demons: A Christian Guide through the Murky Maze of the Occult. Nashville, 1972.

— «Satan and Demons: A Theological Perspective». In J. W. Montgomery, ed., *Demon Possession*. Minneapolis, 1976. P. 325–345.

Nicoletti Gianni. «Sull'origine giacobina del Satana romantico in Francia». *Convivium*, 30 (1962), 416–431.

Niven Larry and Jerry Pournelle. *Inferno*. New York, 1976.

North Sterling and C. B. Boutell, eds. *Speak of the Devil*. Garden City, N.Y., 1947.

Nugent Christopher. *Masks of Satan*. London, 1983.

Numbers, Ronald C. «“Sciences of Satanic Origin”: Adventist Attitudes toward Evolutionary Biology and Geology». *Spectrum*, 9 (1979), 17–28.

Nunn, Clyde Z. «The Rising Credibility of the Devil in America». *Listening*, 9 (1974), 84–98.

Nyquist Mary. «The Father's Word / Satan's Wrath». *Publications of the Modern Language Association*, 100 (1983), 187–202.

Obendiek Harmannus. *Der alt böse Feind: Das biblisch-reformatorische Zeugnis von der Macht Satans*. Neukirchen, 1930.

— *Satanismus und Dämonie in Geschichte und Gegenwart*. Berlin, 1928.

— *Der Teufel bei Martin Luther*. Berlin, 1931.

Oberman Heiko. *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*. 2d ed. Berlin, 1983.

O'Briant, Walter H. «Is Descartes' Evil Spirit Finite or Infinite?». *Sophia*, 18:2 (1979), 28–32.

O'Connor Flannery. *The Violent Bear It Away*. New York, 1960.

Oehlke A. «Zum Namen Mephistophiles». *Goethejahrbuch*, 34 (1913), 198–199.

Oesterreich, Traugott K. *Possession: Demoniacal and Other among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*. London, 1930.

Ohse Bernard. *Dit Teuffelliteratur zwischen Brant und Luther*. Berlin, 1961.

Okubo Kenji. «Mephistopheles in Goethe's Faust». *Doitsu Bungaku*, 31 (1963), 34–43 (in Japanese with German summary).

Olson, Alan M., ed. *Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the Power of Evil*. New York, 1975.

— «The Mythic Language of the Demonic». In Alan M. Olson, ed., *Disguises of the Demonic*. New York, 1975. P. 9–16.

Orr John. «The Demonic Tendency: Politics and Society in Dostoevsky's *The Devils*». *Sociology of Literature*, 26 (1978), 271–293.

— «Dostoevsky: The Demonic Tendency». In Orr, *Tragic Realism and Modern Society*. New York, 1977. P. 73–86.

Osborn Max. Die Teuffelliteratur des XVI Jahrhunderts. Berlin, 1893.

Osterkamp Ernst. «Darstellungsformen des Bösen: Das Beispiel Luzifer». Sprachkunst, 5 (1974), 117—195.

— Lucifer: Stationen eines Motivs. Berlin, 1979.

Oswald Erich. Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst. Berlin, 1931.

Paine Luran. The Hierarchy of Hell. New York, 1972.

Polms, Roger C. «Demonology Today». In J. W. Montgomery, ed., Demon Possession. Minneapolis, 1976. P. 311—319.

Panichas George A. «Dostoevski and Satanism». Journal of Religion, 45 (1965), 12—29.

Panikkar Raimundo et al., *Liberarci dal male: Male e vie di liberazione nelle religioni*. Bologna, 1983.

Papini Giovanni. Il demonio mi disse and Il demonio tentato. In Papini, Il tragico quotidiano. Florence, 1906. P. 39—51.

— The Devil. London, 1955.

— Un uomo finito. Florence, 1912.

Parker Alexander. The Theology of the Devil in the Drama of Calderón. London, 1958.

Parry Michel ed. The Devil's Children: Tales of Demons and Exorcists. New York, 1975.

Parsons Coleman O. «The Devil and Samuel Clemens». In E. D. Tuckey, ed., Mark Twain's Mysterious Stranger and the Critics. Belmont, Calif., 1968. P. 155—167.

— Witchcraft and Demonology in Scott's Fiction. Edinburgh, 1964.

Pastiaux Jean. «Satan, singe de Dieu: Notes sur un aspect de la pensée politique de Georges Bernanos». Revue des lettres modernes, 57 (1960), 75—105.

Patrides C. A. «Renaissance and Modern Views on Hell». Harvard Theological Review, 57 (1964), 217—236.

— «The Salvation of Satan». Journal of the History of Ideas, 28 (1967), 467—478.

Paul VI [Giovanni Battista Montini]. «Confronting the Devil's Power». The Pope Speaks, 17 (1973), 315—319. Translation of the pope's address «Liberarci del male», Osservatore romano, November 15, 1972.

Pearl, Jonathan L. «French Catholic Demonologists and Their Enemies in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries». Church History, 52 (1983), 457—467.

— «Humanism and Satanism: Jean Bodin's Contribution to the Witchcraft Crisis». Canadian Review of Sociology and Anthropology, 19 (1982), 541—548.

Pelton Robert. The Devil and Karen Kingston. Tuscaloosa, 1976.

— *In My Name Shall They Cast Out Devils*. South Brunswick, 1976.

Pentecost J. Dwight. *Your Adversary, the Devil*. Grand Rapids, Mich., 1969.

Perez y González. *El diablo cojuelo: Notas y comentarios*. Madrid, 1903.

Petersdorff Egon von. *Dämonologie*. 2 vols. Munich, 1956–1957.

— «*De daemonibus in liturgia memoratis*». *Angelicum*, 19 (1942), 324–339.

Petit Jacques ed. «*Barbey d'Aurevilly: L'histoire des Diaboliques*». *Revue des lettres modernes*, 403–408 (1974), 1–174.

Pezet Charles. *Contribution à l'étude de la démonomanie*. Montpellier, 1909.

Pfaff Lucie. *The Devil in Thomas Mann's «Doktor Faustus» and Paul Valéry's «Mon Faust»*. Frankfurt, 1976.

Pimentel Altimar. *O diabo e outras entidades míticas do conto popular, Paraíba*. Brasília, 1969.

Praz Mario. *The Romantic Agony*. 2d ed. London, 1970.

Prévost Jean-Laurent. *Satan et le romancier*. Paris, 1954.

Puech Henri-Charles. «*The Prince of Darkness in His Kingdom*». In Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*. New York, 1952. P. 127–157.

Quinlan John. «*Engelen en duivels*». *Tijdschrift voor Theologie*, 7 (1967), 43–62.

Rade, Paul Martin. *Zum Teufelsglauben Luthers*. Gotha, 1931.

Rahner Karl. «*Besessenheit und Exorcismus*». In M. Adler, ed., *Tod und Teufel in Klingenberg*. Aschaffenburg, 1977. P. 44–46.

— «*Dämonologie*». *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, 1959. Vol. 3. P. 145–147.

Ratzinger Joseph. «*Der Stärkerer und der Starke*». In M. Adler, ed., *Tod und Teufel in Klingenberg*. Aschaffenburg, 1977. P. 84–101.

Read Hollis. *The Footprints of Satan; or, the Devil in History*. New York, 1884.

Reaske Christopher. «*The Devil and Jonathan Edwards*». *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972), 122–138.

Recker Robert. «*Satan: In Power or Dethroned?*» *Calvin Theological Journal*, 6 (1971), 133–155.

Reisner Erwin. *Der Dämon und sein Bild*. Berlin, 1947.

Resch Andreas. «*Wissenschaft und Teufel*». In M. Adler, ed., *Tod und Teufel in Klingenberg*. Aschaffenburg, 1977. P. 102–107.

Revard, Stella P. «*Milton's Gunpowder Poems and Satan's Conspiracy*». *Milton Studies*, 4 (1972), 63–77.

— «*Satan's Envy of the Kingship of the Son of God*». *Modern Philology*, 70 (1973), 190–198.

— The War in Heaven: Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion. Ithaca, 1980.

— 'The Warring Saints and the Dragon'. *Philological Quarterly*, 53 (1974), 181–194.

Rhodes, Henry T. F. The Satanic Mass: A Sociological and Criminological Study. London, 1954.

Richards John. But Deliver Us from Evil: An Introduction to the Demonic Dimension of Pastoral Care. New York, 1974.

Richman, Robert J. «The Devil and Dr. Waldman». *Philosophical Studies*, 11 (1960), 78–80.

— «The Ontological Proof of the Devil». *Philosophical Studies*, 9 (1958), 63–64.

Richter Julius. «Der Character des Mephistopheles im Urfaust». *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte, und deutsche Literatur*, 21 (1918), 204–224.

Ricks Christopher. «Doctor Faustus and Hell on Farth». *Essays in Criticism*, 35 (1985), 101–120.

Ricoeur Paul. The Symbolism of Evil. New York, 1967.

Robinson William. The Devil and God. London, 1945.

Robles Laureano. «Datos históricos para una revisión de la teología del diablo». *Studium*, 4 (1964), 433–461.

Rocca Annette di. Über den Teufel und sein Wirken: Beweise seiner Existenz mit Anhang «Teuflische Geschichten». Munich, 1966.

Rodari Florian. «Où le diable est légion». *Musées de Genève*, 18 (1977), 22–26.

Rodewyk Adolf. «Die Beurteilung der Besessenheit: Ein geschichtlicher Überblick». *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72 (1950), 460–480.

— Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum. Aschaffenburg, 1963.

Roets A. «De duivel en de kristenen». *Collationes brugenses et gandavenses*, 2 (1956), 300–321.

— «De duivel en de stichting van het Godsrijk». *Collationes brugenses et gandavenses*, 2 (1956), 145–162.

Romi [sic]. Métamorphoses du diable. Paris, 1968.

Roos Keith. «The Devil-Books of the sixteenth Century: Their Sources and Their Significance during the Second Half of the Century». Ph. D. diss., Rice University, 1968.

— The Devil in 16th Century German Literature: The Teufelsbücher. Frankfurt, 1972.

Roskoff Gustav. Geschichte des Teufels. 2 vols. Leipzig, 1869.

Rougemont, Denis de. La part du diable. Paris, 1942.

Rowell Geoffrey. Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life. Oxford, 1974.

Rudat Wolfgang. «Godhead and Milton's Satan: Classical Myth and Augustinian Theology in Paradise Lost». Milton Quarterly, 14 (1980), 17–21.

— «Milton's Satan and Virgil's Juno: The "Perverseness" of Disobedience in Paradise Lost». Renaissance and Reformation, 15 (1979), 77–82.

— «The Beauty's Heav'nly Ray': Milton's Satan and the Circean Eve». Milton Quarterly, 19 (1985), 17–19.

Rudwin Maximilian. «Béranger's "Bon Dieu" and "Bon Diable"». Open Court, 38 (1924), 170–177.

— The Devil in Legend and Literature. Chicago, 1931.

— Devil Stories: An Anthology. New York, 1921.

— Les écrivains diaboliques de France. Paris, 1937.

— «Flaubert and the Devil». Open Court, 42 (1928), 659–666.

— «The Francian Fiend». Open Court, 37 (1923), 268–293.

— Romantisme et satanisme. Paris, 1927.

— «Satan et le satanisme dans l'oeuvre de Victor Hugo». Paris, 1926.

— «Satanism in French Romanticism». Open Court, 37 (1923), 129–142.

— «The Satanism of Barbey d'Aurevilly». Open Court, 35 (1921), 83–90.

— «The Satanism of Huysmans». Open Court, 34 (1920), 240–251.

— «Supernaturalism and Satanism in Chateaubriand». Open court, 36 (1922), 257–271, 357–375, 437–448.

— «Der Teufel bei Hebbel». Modern Philology, 15 (1917–1918), 45–58.

— Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters and der Reformationszeit. Göttingen, 1915.

— «Des Teufels Schöpferrolle bei Goethe und Hebbel». Neophilologus, 4 (1918), 319–322.

Rupp G. «Luther against "the Turk, the Pope and the Devil"». In P. N. Brooke, ed., Seven-Headed Luther. Oxford, 1983. P. 255–273.

Russell, Bertrand. Satan in the Suburbs, and Other Stories. New York, 1953.

Russell Jeffrey B. The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity. Ithaca, 1977.

— A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, Pagans. London, 1980.

- Lucifer: The Devil in the Middle Ages. Ithaca, 1984.
- Satan: The Early Christian Tradition. Ithaca, 1981.
- Russell Ray. The Case against Satan. New York, 1962.
- Samuel Irene. «Satan and the "Diminisht Stars"». Modern Philology, 59 (1962), 239–247.
- Santayana George. Lucifer. 2d ed. Cambridge, Mass., 1924.
- Sartre Jean-Paul. Le diable et le bon Dieu. Paris, 1951.
- Sasek Lawrence. «Satan and the Epic Hero: Classical and Christian Tradition in "Paradise Lost"». Ph. D. diss., Harvard University, 1953.
- Sauer, Karl Adolf ed. Wächter zwischen Gott und Satan: Priestergestalten aus der Dichtung unserer Zeit. Rottenburg, 1952.
- Sayers Dorothy. The Devil to Pay. London, 1939.
- «The Faust-Legend and the Idea of the Devil». Publications of the English Goethe Society, n.s. 15 (1945), 1–20.
- Schaible Marlene. «Darstellungen des teuflischen, untersucht an Darstellungen des Engelsturzes vom Ausgang des Mittelalters bis zu Rubens». Ph. D. diss., Tübingen University, 1970.
- Scheffczyk Leo. «Christlicher Glaube und Dämonenlehre». Münchener theologische Zeitschrift, 16 (1975), 387–395.
- Schirmbeck Heinrich. «Die Wiederkehr des Teufels». In Hermann Friedmann and O. Mann, eds., Christliche Dichter der Gegenwart. Heidelberg, 1955. P. 445–463.
- Schmücker Alois. «Gestalt und Wirken des Teufels in der russischen Literatur von ihren Anfängen bis ins 17. Jahrhundert». Ph. D. Diss., University of Bonn, 1964.
- Schneider Marcel. La littérature fantastique en France. Paris, 1964.
- Schöne Albrecht. Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult: Neue Einblicke in alte Goethetexte. Munich. 1921.
- Schwab Günther. Der Tanz mit dem Teufel: Ein abenteuerliches Interviews. Hannover, 1958.
- Schwaebé René. Chez Satan: Roman de moeurs de satanistes contemporains. Paris, 1913.
- Le satanisme flagellé: Satanistes contemporains, incubat, succubat, sadisme, et satanisme. Paris, 1912.
- Schwager Raymund. «Der Sieg Christi über den Teufel». Zeitschrift für katholische Theologie, 103 (1981), 156–177.
- Scott Walter. Letters on Demonology and Witchcraft. London, 1830.
- Scouten, Kenneth. «The Schoolteacher as Devil in The Violent Bear It Away». Flannery O'Connor Bulletin, 12 (1983), 35–46.
- Sedlmayr Hans. «Art du démoniaque et démonie de l'art». In Enrico Castelli, ed., Filosofia dell'arte. Rome, 1953. P. 99–114.

Seiferth, Wolfgang S. «The Concept of the Devil and the Myth of the Pact in Literature Prior to Goethe». Monatshefte für deutscher Unterricht, deutsche Sprache und Literatur, 44 (1952), 271–389.

Seignolle Claude. Le diable dans la tradition populaire. Paris, 1959.

— Les évangiles du diable selon la croyance populaire. Paris, 1954.

Semmelroth Otto. «Abschied vom Teufel? Mächte und Gewalten im Glauben der Kirche». Theologische Akademie, 8 (1971), 48–69.

Seth Ronald. In the Name of the Devil. London, 1969.

Sheed, Francis J., ed. Soundings in Satanism. New York, 1972.

— «Variations on a Theme». In Sheed, ed., Soundings in Satanism. New York, 1972. P. 231–236.

Sielmann C. «The Devil Within: A Study of the Role of the Devil in Goethe's Faust, Dostoevski's The Brothers Karamazov, and Mann's Doktor Faustus». Master's thesis, Cornell University, 1951.

Sola Sabino. El diablo y lo diabólico en las letras americanas (1580–1750). Bilbao, 1973.

Sontag Frederick. The God of Evil: An Argument from the Existence of the Devil. New York, 1970.

Souviron, José Maria. El príncipe de este siglo: La literatura moderna y el demonio. 2d ed. Madrid, 1967.

Spanos, Nicholas P. and J. Gottlieb. «Demonic Possession, Mesmerism, and Hysteria: A Social Psychological Perspective on Their Historical Interrelations». Journal of Abnormal Psychology, 88 (1979), 527–546.

Spatz Irmgard. «Die französische Teufeldarstellung von der Romantik bis zur Gegenwart». Ph. D. diss., Munich University, 1960.

Spivack Charlotte K. «The Journey to Hell: Satan, the Shadow, and the Self». Centennial Review, 9 (1965), 420–437.

Stambaugh Ria. Teufelsbücher in Auswahl. 5 vols. Berlin, 1970–1980.

Starkey, Marion L. «The Devil and Cotton Mather». In F. J. Sheed, ed., Soundings in Satanism. New York, 1972. P. 55–71.

— The Devil in Massachusetts. New York, 1949.

Staroste Wolfgang. «Mephistos Verwandlungen». Germanische-Romanische Monatschrift, n.s., 11 (1961), 184–197.

Stavrou, Constantine N. «Milton, Byron, and the Devil». University of Kansas City Review, 21 (1955), 153–159.

Steadman, John M. «Archangel to Devil»: The Background of Satan's Metamorphosis. Modern Language Quarterly, 21 (1960), 321–355.

— «Eve's Dream and the Conventions of Witchcraft». *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965), 567–574.

— «Satan's Metamorphoses and the Heroic Convention of the Ignoble Disguise». *Modern Language Review*, 52 (1957), 81–85.

Stein, William B. Hawthorne's Faust: A Study of the Devil Archetype. Gainesville, Fla., 1953.

Stock, Robert D. The Holy and the Daemonic from Sir Thomas Browne to William Blake. Princeton, 1982.

Stoll, Elmer E. «Belial as an Example». *Modern Language Review*, 48 (1933), 419–427.

— «Give the Devil His Due: A Reply to Mr. Lewis». *Review of English Studies*, 20 (1944), 108–124.

Summers Montague. The History of Witchcraft and Demonology. London, 1926.

Sutter Paul. Lucifer: Or, the True Story of the Famous Possession in Alsace. London, 1922.

Ten Broeke Patricia. «The Shadow of Satan: A Study of the Devil Archetype in Selected American Novels from Hawthorne to the Present Day». Ph. D. diss., University of Texas, 1971.

Teyssèdre Bernard. Le diable et l'enfer au temps de Jésus. Paris, 1984.

— Naissance du diable: De Babylonie aux grottes de la Mer Morte. Paris, 1984.

Thomas Keith. Religion and the Decline of Magic. New York, 1971.

Thompson, Richard L. The History of the Devil, the Horned God of the West. London, 1929.

Tillich Paul. «Das Dämonische». In *Tillich, Gesammelte Werke*. Stuttgart, 1963. Vol. 6. P. 42–61.

Tisch J. H. «Von Satan bis Mephistophelis: Milton und die deutsche Klassik». *Proceedings of the Australian Goethe Society* (1966–1967), 90–118.

Tonquédec Joseph de. Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques. 2d ed. Paris, 1938.

Townshend, Luther Tracy. Satan and Demons. New York, 1902.

Trachtenberg Jochua. The Devil and the Jews. New Haven, 1943.

Trimpi Helen P. «Melville's Use of Demonology and Witchcraft in Moby-Dick». *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969), 543–562.

Turmel Joseph. Histoire du diable. Paris, 1931.

Twain Mark [Samuel Clemens]. No. 44: The Mysterious Stranger. Berkeley, 1982.

Ulanov, Ann B. «The Psychological Reality of the Demonic». In A. Olson, ed., *Disguises of the Demonic*. New York, 1975. P. 134–149.

Unger, Merrill F. *Biblical Demonology: A Study of the Spiritual Forces Behind the Present World Unrest*. Wheaton, Ill., 1967.

— *Demons in the World Today: A Study of Occultism in the Light of God's Word*. Wheaton, Ill., 1971.

Urgan Mina. «Satan and His Critics». Istanbul University: *İngiliz Filolojisi Subesi*, 2 (1951), 61–81.

Urrutia Udalrico. *El diablo: su naturaleza, su poder, y su intervención en el mundo*. 2d ed. Mexico City, 1950.

Urtubey, Luisa de. *Freud et le diable*. Paris, 1983.

Van den Heuvel Albert. *These Rebellious Powers*. London, 1966.

Van der Hart Rob. *The Theology of Angels and Devils*. Notre Dame, 1972.

Van Nuffel Herman. «Le pacte avec le diable dans la littérature». *Anciens pays et assemblées d'états*, 36 (1966), 27–43.

Vatter Hannes. *The Devil in English Literature*. Bern, 1978.

Veber Pierre. *L'homme qui vendit son âme au diable*. Paris, 1918.

Verdun Paul. *Le diable dans la vie des saints*. 2 vols. Paris, 1896.

— *Le diable dans les missions*. 2 vols. Paris, 1893–1895.

Villeneuve Roland. *La beauté du diable*. Paris, 1983.

Vinchon Jean and Bruno de Jésus-Marie. «The Confession of Boullan». In Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*. New York, 1952. P. 262–267.

Vlad Roman. «Demonicità e dodecafonia». In Enrico Castelli, ed., *Filosofia dell'arte*. Milan, 1953. P. 115–126.

Vogel Karl. *Begone Satan! A Soul-Stirring Account of Diabolical Possession in Iowa*. New Haven, 1935.

Wagenfeld Karl. *Luzifer*. Warendorf, 1921.

Waite, Arthur E. *Devil Worship in France; or, The Question of Lucifer*. London, 1896.

Waldman Theodore. «A Comment on the Ontological Proof of the Devil». *Philosophical Studies*, 10 (1959), 49–50.

Walker, Daniel P. *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. London, 1964.

— *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*. London, 1958.

— *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*. Philadelphia, 1981.

Wallerstein, James S. *The Demon's Mirror*. 2d ed. New York, 1951.

Walsh, Thomas F. «The Devils of Hawthorne and Flannery O'Connor». *Xavier University Studies*, 5 (1966), 117–122.

Walter E. V. «Demons and Disenchantment». In A. Olson, ed., *Disguises of the Demonic*. New York, 1975. P. 17–30.

Warnke Mike. *The Satan-Seller*. Plainfield, N.J., 1972.

Wedek, Harry E. *The Triumph of Satan*. New Hyde Park, N.Y., 1970.

Welbourn F. B. «Exorcism». *Theology*, 75 (1972), 593–596.

Wenzel G. «Miltons und Byrons Satan». *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 83 (1889), 67–90.

Werblowsky, Raphael J. *Zwi. Lucifer and Prometheus: A Study of Milton's Satan*. London, 1952.

West Muriel. *The Devil and John Webster*. Salzburg, 1974.

Wheatley Dennis. *The Devil and All His Works*. New York, 1971.

— *The Devil Rides Out*. London, 1934.

— *To the Devil — a Daughter*. London, 1953.

White, John. «Problems and Procedures in Exorcism». In J. W. Montgomery, ed., *Demon Possession*. Minneapolis, 1976. P. 281–299.

White, John Wesley. *The Devil: What the Scriptures Teach about Him*. Wheaton, Ill., 1977.

White, Lynn Jr. «Death and the Devil». In Robert Kinsman, ed., *The Darker Vision of the Renaissance*. Berkeley, 1974. P. 25–46.

Wigler Stephen. «The Poet and Satan before the Light: A Suggestion about Book III and the Opening of Book IV of *Paradise Lost*». *Milton Quarterly*, 12 (1978), 51–58.

Willers Hermann. «Le diable boiteux (Lesage) — el diablo cojuelo (Guevara)». *Romanische Forschungen*, 49 (1935), 215–316.

Williams Arnold. «The Motivation of Satan's Rebellion in *Paradise Lost*». *Studies in Philology*, 42 (1945), 253–268.

Wills Garry. «Beelzebub in the Seventies». *Esquire*, 80 (December 1973), 222–224.

Wilson, William P. «Hysteria and Demons, Depression and Oppression, Good and Evil». In J. W. Montgomery, ed., *Demon Possession*. Minneapolis, 1976. P. 223–231.

Winkelhofer Alois. *Traktat über den Teufel*. Frankfurt, 1961.

Wolfe, Burton H. *The Devil and Dr. Noxin*. San Francisco, 1973.

Woodman Ross. «Milton's Satan in Wordsworth's "Vale of Soul-making"». *Studies in Romanticism*, 23 (1984), 3–30.

Woods Richard. The Devil. Chicago, 1973.

— «Satanism Today». In F. J. Sheed, ed., Soundings in Satanism. New York, 1972. P. 92–104.

Woodward Kenneth and D. Gates. «Giving the Devil His Due». Newxweek, August 30, 1982. P. 72–74.

Wooten John. «Satan, Satire, and Burlesque Fables in Paradise Lost». Milton Quarterly, 12 (1978), 51–58.

Wurtele Douglas. «Milton, Satan, and the Sophists». Renaissance and Reformation, 15 (1979), 189–200.

Zacharias Gerhard. Das Böse. Munich, 1972.

— «Satan in Kult und Kunst». In Zacharias, ed., Das Böse. Munich, 1972. P. 33–40.

— The Satanic Cult. London, 1980.

— Satanskult und Schwarze Messe: Ein Beitrag zur Phänomenologie der Religion. 2d ed. Wiesbaden, 1970.

Zenger Erich. «Kein Bedarf für den Teufel?» Herder-Korrespondenz, 27 (1973), 128–131.

Zumthor Paul. Victor Hago, poète de Satan. Paris, 1946.

Zweig Stephan. Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin, Kleist, Nietzsche. Leipzig, 1925.

УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕННОЙ

- | | |
|---|--|
| Августин Аврелий 35, 46—48, 109, 177 | Бодлер Шарль 99, 245, 247—251 |
| Акино Майкл 304 | Босх Иероним 68 |
| Акончо 44 | Браун Томас 104 |
| Анатолий Франс 331 | Буальдьё Франсуа 255 |
| Андре Жид 321 | Бубер Мартин 50, 28- |
| Ансельм Кентерберийский 108 | Буллан Антуан 265, 266 |
| Арендт Ханна 301 | Буцер Мартин 59 |
| Аристотель 36, 46 | Бэкон Фрэнсис 101 |
| Арминиус Якоб 109 | Бютнер Вольфганг 72 |
| Афанасий Великий 109 | Бюффон 185 |
| Байрон, Джордж Гордон 222—226, 228, 229, 231, 234 | Валери Поль 323 |
| Бальзак, Оноре де 232 | Верлен Поль 251, 263 |
| Барт Карл 310, 317, 318 | Вернон Ли (Вайолет Пейджет) 321 |
| Батлер Джозеф 161 | Вико Джамбаттиста 188 |
| Бах Иоганн 255 | Виньи, Альфред де 232—234, 241, 243 |
| Бейл Джон, епископ Оссорский 42, 43 | Вир Иоганн 44 |
| Бейль Пьер 104 | Вольтер 109, 160, 161, 164—168, 170, 179, 192 |
| Беккер Бальтазар 98 | Вондел, Йост ван ден 114, 116 |
| Белинский Виссарион 287 | Гаррисон Джим 319 |
| Беллармин Роберт 63 | Гаст Иоганнес 72 |
| Бёме Якоб 37, 64, 65 | Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 175, 270 |
| Бентам Джереми 207 | Гейне Генрих 270 |
| Берк Эдмунд 211 | Гельвеций, Клод Адриан 177 |
| Беркли Джордж 161 | Гёте Иоганн Вольфганг 193—196, 198, 199, 201, 204, 285, 336, 339 |
| Бернанос Жорж 328, 330—332, 336, 342, 353 | Гладстон, Уильям Эварт 208 |
| Бетховен, Людвиг ван 255 | Глэнвил Джозеф 96, 98 |
| Биль Габриэль 36 | Гоббс Томас 98, 99 |
| Бирбом Макс 284 | Гольбах, Поль Анри 165, 178—180 |
| Блаватская Елена 262 | |
| Блейк Уильям 216, 217, 219, 220, 222, 227 | |
| Блетти Уильям П. 323 | |

- Готорн Натаниэль 253, 254, 342
Готье Теофиль 215, 243, 244, 251
Грандье Урбен 110
Гребан Арнуль 71
Григорий XVI, Римский папа 207
Григорий Великий, Римский папа 85
Григорий Нисский 109
Гроций, Гуго де Гроот 69, 71
Гэй Питер 165, 170
Гюго Виктор 234, 236—239, 242, 243, 245, 247, 252
Гюисманс Ж. К. 263, 265, 266
Гюэта, Станислас де 265
Данте Алигьери 119, 201, 285
Дарвин Чарльз 257, 271
Дарвин Эразм 226
де Сад, маркиз (Донасьен Альфонс Франсуа) 168, 180—183, 192, 216, 252, 263
Декарт Рене 99, 101—103, 106, 157, 158, 268
Джеймс Уильям 164, 175, 261, 272
Дженинс Соум 164
Джефферсон Томас 165
Джонс Джим 304, 305
Джонс Эрнест 274
Джонсон Бен 80
Джонсон Сэмюэль 164
Дидро Дени 165, 170, 178, 179, 180, 182
Диоклетиан, римский император 232
Достоевский Федор Михайлович 201, 254, 256, 287, 289, 299, 336
Думитриу Петру 320
Дюкок Кристиан 311
Зебальд Ганс 303
Иakov VI, шотландский король 96
Лойола Игнатий 35, 43, 63—65
Иннокентий VIII, Римский папа 41
Инститорис Генрих 41
Иоанна, папесса 72
Ириней 109
Йейтс У. Б. 262
Каган Джером 309
Казобон Мерик 98
Кальвин Жан 35, 36, 47, 48, 58—62, 69, 93
Кальдерон де ла Барка 112
Камю Альбер 308
Кант Иммануил 108, 165, 175—178, 185, 192, 268
Карл II, английский король 95
Келли Г. А. 311
Кинг Уильям 104, 106, 108, 162
Киприан 72
Киркегор Серен 207
Клейн Мелани 275, 276
Клодель Поль 330
Колаковский Лешек 309, 310
Кольде Дитрих 58
Конт Огюст 207
Коперник Николай 184
Кроули Алистер 262
ЛаВей Антон Шандор 304
Лайель Чарльз 185
Ламеттри, Жюльен Оффре де 181
Лев X, Римский папа 46
Лев XIII, Римский папа 208, 260
Левен Джереми 321
Леви Элифас (Констан Альфонс Луи) 243, 262

Левин Айра 323
 Лейбниц Готфрид Вильгельм
 100, 104, 105, 106, 107, 108,
 158, 162, 163
 Локк Джон 99, 104, 157, 158,
 160
 Лопе де Вега 112
 Лотреамон (Исидор Дюкасс)
 216, 252, 253, 263
 Лукреций, Тит Лукреций Кар
 165
 Льюис К. С. 137, 324, 325,
 327, 328, 330, 334
 Льюис Мэттью 215, 216
 Людовик XIV, французский ко-
 роль 95, 111, 265
 Лютер Мартин 35, 36, 46—53,
 56—59, 61, 62, 67, 69, 72,
 76, 93, 95, 111, 210, 336
 Макиавелли Никколо 71
 Мальбранш Никола 104
 Мандру Робер 99
 Манлий Иоганнес 72
 Манн Томас 201, 336, 337,
 339—341, 353
 Маркс Карл 175, 257—259, 271
 Марло Кристофер 78
 Марсель Габриэль 310
 Меланхтон Филипп 57, 72
 Мелвилл Герман 253, 254, 342
 Местр, Жозеф де 207
 Милль Джон Стюарт 207
 Мильтон Джон 53, 82, 109,
 116—128, 131, 133—135, 143,
 148—150, 153, 155, 156, 204,
 219, 227, 234, 239, 334
 Молин, Луис де 109
 Монтень, Мишель де 44
 Монтескье, Шарль Луи 165
 Мориак Франсуа 300
 Моцарт Вольфганг Амадей 255

Мэйсон Э. 195
 Мэнсон Черльз 305
 Мюнцер Томас 35, 62
 Наогеоргус 69
 Нивен Ларри 323
 Николай Кузанский 278, 279
 Ницше Фридрих 256, 257, 262,
 268—271, 336
 Ньюмен Джон Генри 23, 208
 Ньютон Исаак 102, 104, 158,
 184
 О'Коннор Фланнери 20, 23,
 201, 342—345, 347, 348, 351—
 353
 Оберман Хейко 52, 53
 Оззи Озборн 307
 Павел VI, Римский папа 314
 Паганини Никколо 255
 Папини Джованни 284, 285, 286
 Паскаль Блез 104, 161
 Пеги Антуан 330
 Пий IX, Римский папа 207, 208
 Питер Брейгель Старший 68
 По Эдгар Аллан 254, 284, 342
 Поуп Александр 162, 163
 Прудон Пьер Жозеф 245
 Пурнелл Джерри 323
 Рабле Франсуа 71
 Ранер Карл 310
 Ратцингер Жозеф 314
 Ревиль Альбер 261
 Рембо Артюр 251, 252
 Робеспьер 232
 Ройс Джозайя 287
 Руссо Жан Жак 165, 192, 217
 Санд Жорж 243, 248
 Сартр Жан-Поль 309
 Св. Тереза де Авила (Авильс-
 кая) 37, 64, 66—68

Указатели

Св. Хуан де ла Крус 37, 64, 66, 67
Сейерс Дороти 79
Сен-Мартен, Луи-Клод де 193
Сент-Огюстен, Катрин де 110
Сервантес, Мигель де 112
Симон Маг 72
Скот Реджинальд 96
Спилберг Стивен 284
Спиноза, Барух де 104, 157
Стедмен 126
Стендаль 232
Стокер Брэм 284
Стравинский Игорь 255
Суарес Франциско 63
Суинберн Чарльз Эджернон 217, 262
Твен Марк 254, 256, 282–284
Тейяр де Шарден, Пьер 318
Теофил 72
Теренций 298
Тиллотсон Джон, архиепископ 160
Толанд Джон 104
Толанд Джон 160
Толкиен Дж. Р. Р. 324
Кийт Томас 44, 112
Тремеллий Младший 126
Тритемий 72
Тьерри, Поль Анри 177
Уайльд Оскар 212, 262
Уотсон Тэкс 305
Уэбстер Джон 80, 98
Фейербах Людвиг Андреас 207
Флобер 248
Фома Аквинский (Аквинат) 48, 63, 260

Франциск I, французский король 59
Фрейд Зигмунд 183, 257, 260, 271–277
Хааг Герберт 311
Хаттон Джеймс 185
Хатчисон Фрэнсис 98
Хик Джон 189
Холл Джон 112
Хопкинс Мэттью 96
Цвингли Ульрих 35, 36, 62
Шарко, Жан Мартен 260
Шатобриан, Франсуа Рене де 231, 232, 237
Шевалье Адель 265
Шекспир Вильям 68, 74, 80, 81, 85, 86, 87–90, 93, 94, 119
Шелли Мэри 229–231, 284
Шелли Перси Биши 217, 226–229, 231
Шеллинг Фридрих 261
Шлейермахер, Фредерик Даниэль Эрнст 189–191
Шопен Фредерик 255
Шоу Бернард 72
Шписс Иоганн 72, 73
Шпренгер Яков 41
Экк Иоанн 46
Элиаде Мирчи 310
Энгельс Фридрих 258, 259
Эразм Роттердамский 35
Юм Дэвид 168–172, 174–176, 178
Юнг Карл Густав 212, 276–280, 310, 317
Янсен Корнелиус 109

УКАЗАТЕЛЬ ПРЕДМЕТНЫЙ

- августинианство 62
агиография 67
агностицизм 257, 311
анабаптисты 35, 62, 110
аналитическая психология 27, 276
ангелология 109
антитринитаризм 62
арианство 117
аристотелизм 38, 39
арминианство 95, 109, 110, 117
архетипы 277, 279, 280
атеизм 99, 103, 161, 169, 175,
178—181, 183, 184, 247, 256,
259, 290
ведьмовство 39, 44, 74, 111
Второй Ватиканский собор
(1962—1965 гг.) 310, 311
глубинная психология 271, 275,
354
гностицизм 234, 262, 279, 331
готический, или «черный», роман
214, 215, 216, 228, 230, 254
грехопадение 109, 114, 119, 146,
150, 164, 167, 177, 189, 327
гуманизм 35, 38, 41, 44, 73, 195
дадаизм 253
дарвинизм 259, 260
деизм 62, 99, 102, 160, 161,
165, 175, 178
декаданс 212, 245, 247, 251,
252, 260, 262, 263, 266
демонология 68, 71, 81, 83, 85,
96, 98, 260, 261, 265, 279,
289, 339
деперсонализация Сатаны 206
договор с Дьяволом 39, 56, 72,
74, 77, 199, 255, 273, 337
доктрина предопределения 36,
37, 47, 48, 50, 59, 95, 109,
119, 166
доктрина свободной воли 36, 37,
47, 48, 60, 103, 107, 108,
109, 114, 118, 126
Дьявол:
 романтический 21, 193, 204,
205, 213, 214, 216, 227, 228,
234, 248, 281
 протестантский 35
 литературный 68, 193, 204,
206, 256, 281
дьявология 21, 22, 36, 42, 44,
52, 56, 62, 63, 67, 68, 71,
118, 152, 162, 176, 184, 210,
260, 261, 273, 275, 281,
286, 303, 305, 314
дьявология «откровения» 335, 358
евангелисты 162
ересь 61, 122, 123, 305
естественная «дьявология» 355,
358
Зло:
 абсолютное 25, 26, 68, 83,
166, 177, 195, 205, 210, 219,
262, 276, 281, 303, 304,
305, 308, 309, 316, 317, 320,
354, 359
 активное 26, 219, 356
 пассивное 26
 метафизическое 26, 106, 107,
164, 273
 естественное (природное) 26,
106, 107, 359
 трансцендентное 93, 94, 207,
286, 303, 311, 331, 357
 моральное 26, 31, 106, 107,
164, 177, 316

мировое 108, 166, 177, 214
 иезуиты 158, 159
 ислам 304, 358
 католицизм 21, 34—37, 42, 43, 58, 59, 62, 85, 96, 109, 111, 113, 159, 187, 192, 206, 208, 216, 234, 247, 251, 260, 261, 262, 266, 296, 303, 309, 311, 314, 330, 342, 344
 колдовство 38, 41, 42, 44, 56, 61, 72, 73, 94, 96, 99, 111, 112, 265
 коллективное бессознательное 277, 279, 280, 357
 консилиаризм 37
 креационизм 258
 латитудинарианизм 160
 легенда о Дон-Жуане 72
 легенда о Теофиле 77
 легенда о Фаусте 68, 71, 72, 73, 76
 либеральный прогрессизм 302
 Люцифер 20, 53, 65, 69, 73, 74, 77, 114, 116, 124, 181, 194, 223—225, 262, 279, 285, 305, 333, 345
 магия 38, 39, 72, 73, 244, 265
 маэдаизм 304, 312, 324
 манихейство 227
 марксизм 258—260, 302
 масоны 262
 материализм 31, 32, 95, 96, 98—100, 106, 158, 160, 178, 181, 187, 206, 210, 234, 256, 258, 300, 303, 330, 345, 353—355, 359
 материалистическая наука 36, 38, 39, 355
 материалистическое мировоззрение 300, 353, 355
 методизм 161

Мефистофель 21, 71—74, 78, 79, 82, 90, 91, 92, 193—196, 198—201, 203, 204, 234, 243, 284, 323
 мистика 36, 37, 49, 65—66, 78, 118, 123, 161, 193, 215, 222, 234, 278, 318
 мистическое тело Дьявола 349
 миф 276, 277, 310
 мифология 27, 33, 69, 128, 216, 233, 312, 324
 молинисты 109
 натурализм 245, 247, 256, 263
 неоклассицизм 210
 неоплатонизм 177, 193
 ницшеанский нигилизм 260, 266, 268, 283
 номинализм 36—38, 44, 46, 48, 62, 78, 161
 номиналистский скептицизм 37, 41
 обмирщение церкви 158, 159
 образ Дьявола 20, 31, 34
 одержимость 110, 112, 250, 260, 277, 289, 316
 окканизм 36
 оккультизм 36, 38, 39, 41, 44, 72, 109, 234, 243, 245, 260, 262, 266, 284, 303, 304, 307
 охота на ведьм 21, 39, 44, 58, 69, 74, 95, 96, 111
 падение Сатаны 156
 панентеизм 123
 пантеизм 123, 193, 234, 285
 пиетизм 161, 162, 176, 189, 193
 позитивизм 207, 210, 256, 258, 262, 266, 353
 понятие Дьявола 33
 постфаустианская литературная дьявология 68, 71, 78
 прагматизм 175, 206
 представления о Дьяволе:

- иудео-христианские 20
 мусульманские 20
 префаустианская литературная
 дьявология 36, 68
 Просвещение XVIII в. 36, 158,
 159, 165, 167, 178, 193, 189,
 191, 193, 198, 217, 236, 249,
 253
 протестантизм 21, 34, 35, 36,
 37, 42, 43, 57, 58, 62, 63,
 73, 78, 85, 94—96, 111, 112,
 117, 159, 161, 187, 192, 208,
 210, 260, 261, 303, 309, 310,
 311, 317, 331
 протестантский фундаментализм
 344
 раннее христианство 20, 210
 рационализм 100, 101, 104, 156,
 178, 189, 211, 217, 234
 реализм (средневековый) 62
 Реформация XVI в.: 21, 34—37,
 42, 310
 «авторитарная» 35
 радикальная 35, 62
 католическая 35, 36, 62, 310
 протестантская 36, 58, 59
 розенкрейцеры 262, 266
 романтизм 21, 156, 192, 193,
 204, 210—217, 222, 231, 233,
 234, 236, 243, 245, 247,
 248, 253, 254, 256, 260,
 262, 263, 266, 270, 283, 305
 садизм 180
 Сатана 20, 37, 39, 41—44, 46,
 47, 50—52, 55—59, 61, 65,
 66, 68, 69, 72, 73, 76—79,
 82, 87, 92—96, 109, 110,
 112, 114, 116, 119—123, 124—
 126, 146, 155, 167, 189, 190,
 192—194, 198, 199, 203, 206—
 208, 210, 212—214, 216, 219,
 223, 225, 227, 233, 234,
 243—245, 247, 248, 250,
 251, 256, 283, 284, 294,
 298, 304, 305, 314, 323, 330—
 332, 335, 339, 349, 350, 359
 сатанизм 213, 243, 245, 247,
 250, 252, 253, 262, 265,
 266, 283, 303, 304, 305, 307
 скептицизм 44, 96, 98, 99, 110,
 165, 168, 169, 175, 176, 178,
 188, 206, 234, 249, 262, 312
 соборность 192, 287
 суеверие 96, 112, 167, 172, 178,
 261, 311
 схоластика 46, 95, 100, 106,
 118, 124, 126, 207, 208, 310,
 311
 сциентизм 184, 353
 сюрреализм 253
 теодицея 103, 104, 106, 118, 175
 теология 21, 33, 35, 37, 46, 47,
 53, 62, 63, 85, 100, 117, 119,
 122, 124, 153, 162, 175, 176,
 184, 191, 206—208, 212, 213,
 247, 261, 266, 269, 305,
 309, 312, 318, 321, 323, 339,
 344, 345
 томизм 63, 208, 260, 310
 Тридентский собор (1545—
 1563 гг.) 35, 58, 63, 64,
 260, 313
 универсализм 208
 унитарии 35
 фидеизм 37, 161
 фрейдиизм 260, 271—274, 276,
 277
 христианское мировоззрение 95,
 300, 355
 христианство 20, 21, 39, 44,
 46, 58, 85, 96, 99, 100, 103,
 104, 107, 110, 114, 123, 157—
 162, 165, 166, 167, 175, 186—
 189, 191—193, 205—207, 210—
 213, 216, 217, 227, 233, 236,
 249, 256, 261, 269, 279,
 299, 300, 304, 315, 324,
 339, 358, 359

Указатели

черная магия 39, 72, 111

«черная месса» 110, 111, 265,
266

Четвертый Латеранский собор
(1215 г.) 63, 260, 313

эволюционизм 258, 318

экзистенциализм 308, 309

экзорцизм 42, 111, 112, 260,
265, 311, 323

эмпиризм 102, 158, 165, 169,
170, 184

янсенисты 109

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ, УПОМИНАЕМЫХ АВТОРОМ

- Вир Иоганн «О магии» (1563 г.) 44
- Мильтон Джон «Потерянный рай» (1667, 1674 гг.) 53, 112, 117, 118, 120—122, 124, 135, 152, 167, 227, 228, 230, 231
- Лютер Мартин «Твердыня наша — наш Господь» (гимн) 56
- Кольде Дитрих «Christenspiegel» (1470 г.) 58
- Лютер Мартин «Катехизис для детей» (1508—1509 гг.) 58
- Лютер Мартин «Большой катехизис» (1529 г.) 58
- Лютер Мартин «Малый катехизис» (1529 г.) 58
- Меланхтон Филипп «Детский катехизис» (1540—1543 гг.) 58
- Кальвин Жан «Наставление в христианской вере» 59, 60
- Шпенглер Яков, Инститорис Генрих «Молот ведьм» (1486 г.) 41
- «Сатана» (кармелитская антология) (1948 г.) 63
- Наогеоргус «Rammachus» 69
- Гроций «Изгнание Адама» 69
- Рабле Франсуа «Гаргантюа и Пантагрюэль» 71
- Шоу Бернард «Дон Жуан в аду» 72
- Шписс Иоганн «История доктора Иоганна Фауста» (1587 г.) («Книга о Фаусте») 72, 73
- Марло Кристофер «Трагическая история доктора Фауста» (1588 или 1589 г.) 78
- Джонсон Бен «Дьявол в дураках» 80
- Уэбстер Джон «Белый дьявол» (ок. 1608 г.) 80
- Уэбстер Джон и «Герцогиня Мальфи» (ок. 1614 г.) 80
- Шекспир Вильям «Король Лир» (1606 г.) 81, 83, 91
- Шекспир Вильям «Макбет» (1606 г.) 80, 81, 83, 92
- Шекспир Вильям «Зимняя сказка» (1609 г.) 81
- Шекспир Вильям «Гамлет» (1603 г.) 80, 83
- Шекспир Вильям «Генрих VI» 82
- Шекспир Вильям «Сон в летнюю ночь» (1595 г.) 80
- Шекспир Вильям «Веселые виндзорские кумушки» (1600 г.) 74, 80
- Шекспир Вильям «Тит Андроник» (1594 г.) 81
- Шекспир Вильям «Ричард III» (1594 г.) 81, 82
- Шекспир Вильям «Отелло» (1604 г.) 81, 83, 89, 90
- Шекспир Вильям «Мера за меру» (1604 г.) 83
- Скот Реджинальд «Разоблачение колдовства» (1584 г.) 96
- Иаков VI, шотландский король, «Демонология» (1597 г.) 96
- Хопкинс Мэттью «Разоблачение ведьм» (1647 г.) 96

- Глэнвил Джозеф «Некоторые философские размышления о ведьмах и колдовстве» (1666 г.) 96, 98
- Глэнвил Джозеф «Sadduccismus triumphatus» (1681 г.) 98
- Казобон Мерик «Трактат, доказывающий существование духов, ведьм и сверхъестественных явлений» (1672 г.) 98
- Уэбстер Джон «Изъяснение так называемого колдовства» (1677 г.) 98
- Беккер Бальтазар «Колдовской мир» (1691 г.) 98
- Хатчисон Фрэнсис «Исторические очерки о колдовстве» (1718 г.) 98
- Бэкон Фрэнсис «Об атеизме» (1612 г.) 101
- Декарт Рене «Рассуждение о методе» (1637 г.) 101
- Декарт Рене «Размышления о началах философии» (1641 г.) 101
- Ньютон Исаак «Математические начала натуральной философии» (1687 г.) 102, 184
- Кинг Уильям «О происхождении зла» (1702 г.) 104
- Лейбниц Г.-В. «Теодицея» (1697—1705 гг.) 104—106
- Вольтер «Кандид» (1759 г.) 109, 164
- Беньян Джон «Путь паломника» (1678 г.) 112
- Вондел, Йост ван ден «Люцифер» (1654 г.) 112, 114
- Вондел, Йост ван ден «Адам в изгнании» (1664 г.) 114, 116
- Мильтон Джон «Христианская доктрина» (1655—1660 гг.) 117—119, 122
- Мильтон Джон «Возвращенный рай» (1671 г.) 117, 118, 152
- Локк Джон «Разумность христианства» (1695 г.) 160
- Толанд Джон «Христианство без тайн» (1696 г.) 160
- Поуп Александр «Дунсиада» (1728 г.) 163
- Поуп Александр «Эссе о человеке» (1733—1734 гг.) 163
- Дженинс Соум «Свободное исследование природы и происхождения зла» (1757 г.) 164
- Джонсон Сэмюэль «Расселас» (1759 г.) 164
- Вольтер «Поэма о лиссабонском бедствии» (1755 г.) 164, 166
- Лукреций «О природе вещей» 165
- Юм Дэвид «Эссе о человеческом понимании» (изд. 1748 г.) 169
- Юм Дэвид «Эссе о чудесах» (изд. 1748 г.) 169
- Сад, маркиз де Сад «Философия в будуаре» 181
- Кант Иммануил «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755 г.) 185
- Гёте, Иоганн Вольфганг фон «Фауст, трагедия» (1770—1832 гг.) 193
- Льюис Мэттью «Монах» (1796 г.) 215
- Блейк Уильям «Мильтон» (поэма) (1804 г.) 219
- Блейк Уильям «Брак неба и ада» (1790 г.) 219
- Сведенборг Эммануэль «Небеса и Ад» 219
- Блейк Уильям «Первая книга Уризена» (1794 г.) 220
- Байрон, Джордж Гордон «Каин» (1821 г.) 223

- Шелли, Перси Биши «Необходимость атеизма» (памфлет) 226
- Шелли, Перси Биши «О Дьяволе и Дьяволах» (эссе) (1820—1821 гг.) 227
- Шелли, Перси Биши «Ченчи» (1819 г.) 228
- Шелли, Перси Биши «Освобожденный Прометей» (1820 г.) 228
- Шелли Мэри «Франкенштейн, или Современный Прометей» (1818 г.) 229, 284
- Шатобриан, Франсуа Рене де «Гений христианства» (1802 г.) 231
- Шатобриан, Франсуа Рене де «Мученики» (1809 г.) 232
- ??? «Натчезы» (1862 г.) 231
- Стендаль «Красное и черное» (1830 г.) 232
- Бальзак, Оноре де «Человеческая комедия» 232
- Виньи, Альфред де «Последний суд» (1819—1923 гг.) 233
- Виньи, Альфред де «Сатана» (1819—1823 гг.) 233
- Виньи, Альфред де «Элоа, или Сестра ангелов» 233
- Гюго Виктор «Собор Парижской Богоматери» (1831 г.) 237
- Гюго Виктор «Кромвель» (1827 г.) 238
- Гюго Виктор «Оды и баллады» (1826 г.) 238
- Гюго Виктор «Pitié supreme» (1879 г.) 238
- Гюго Виктор «Les mages» («Contemplations», 1856 г.) 238
- Гюго Виктор «Легенда веков. Бог. Конец Сатаны», перевод, (трилогия) 238
- Готье Теофиль «Альбертус» (1832 г.) 243
- Готье Теофиль «Слеза дьявола» (1839 г.) 243
- Готье Теофиль «Онуфриус» (1832 г.) 243
- Бодлер Шарль «Цветы зла» (сборник стихов) 249
- Бодлер Шарль «Парижский сплин» (сборник стихов) 249
- Бодлер Шарль «Одержимый» (стихотворение) 250
- Бодлер Шарль «Гимн красоте» (стихотворение) 250
- Бодлер Шарль «Литании Сатаны» (стихотворение) 250
- Бодлер Шарль «Разрушение» (стихотворение) 251
- Рембо Артюр «Сезон в аду» (стихотворения в прозе) 252
- Лотреамон (Исидор Дюкасс) «Песни Мальдорора» 252
- Готторн Натаниэль «Молодой Браун» 253
- Мелвилл Герман «Моби Дик» 254
- Мелвилл Герман «Мошенник» (1857 г.) 254
- По, Эдгар Аллан «Колодец и маятник» 254
- По, Эдгар Аллан «Бочонок амонтильядо» 254
- По, Эдгар Аллан «Случай с господином Вальдемаром» 254
- По, Эдгар Аллан «Черт на колокольне» 254
- По, Эдгар Аллан «Никогда не закладывай черту свою голову» 254
- По, Эдгар Аллан «Дарвин Чарльз «Происхождение видов» (1859 г.) 257
- Дарвин Чарльз «Происхождение человека» (1871 г.) 257
- Блаватская Елена «Тайная докторина» 262

- Гюисманс Ж. К. «Наоборот» (1884 г.) 263
- Гюисманс Ж. К. «Там внизу» (1891 г.) 263
- Ницше Фридрих «Веселая наука» (1882 г.) 269
- Фрейд Зигмунд «Тотем и табу» (1913 г.) 272
- Фрейд Зигмунд «Будущее одной иллюзии» (1927 г.) 272
- Фрейд Зигмунд «Eine Teutelsneugouse» 273
- Твен Марк «Таинственный незнакомец» (нач. 1897 г.) 282
- Бирбом Макс «Энох Сомс» 284
- Стокер Брэм «Дракула» 284
- Папини Джованни «Законченный человек» 284
- Достоевский Федор Михайлович «Братья Карамазовы» 289, 293
- Достоевский Федор Михайлович «Преступление и наказание» 289
- Достоевский Федор Михайлович «Идиот» 289, 293
- Достоевский Федор Михайлович «Бесы» 289, 293
- Лавей, Антон Шандор «Сатанинская Библия» 304
- Камю Альбер «Посторонний» (1942 г.) 308
- Камю Альбер «Чума» (1947 г.) 308
- Камю Альбер «Бунтующий человек» (1951 г.) 308
- Камю Альбер «Падение» (1956 г.) 308
- Сартр Жан-Поль «Дьявол и благой Бог» (1951 г.) 309
- Сартр Жан-Поль «Выхода нет» (1947 г.) 309
- «Католическая энциклопедия» (1967 г.) 311
- Димитриу Петру «Неведомому богу» 320
- Вернон Ли (Вайолет Пейджет) «Сатана — расточитель» 321
- Валери Поль «Мой Фауст» (1941 г.) 323
- Левин Айра «Ребенок Розмари» (1967 г.) 323
- Блетти, Уильям П. «Экзорцист» (1971 г.) 323
- Нивен Ларри, Пурнелл Джерри «Инферно» 323
- Толкиен Дж. Р. Р. «Властелин колец» 324
- Льюис К. С. «Письма Баламута» (1942 г.) 324
- Льюис К. С. «Переландра» (1943 г.) 325, 327
- Бернанос Жорж «Под солнцем Сатаны» (изд. 1926 г.) 332
- Бернанос Жорж «Дневник деревенского священника» 335
- Манн Томас «Доктор Фаустус» (1947 г.) 336
- О'Коннор Фланнери «Силой Восхищающие» 344
- О'Коннор Фланнери «Добрый деревенский люд» 345
- О'Коннор Фланнери «Праздник Парtridge» 346
- О'Коннор Фланнери «Гипсовый негр» 346
- О'Коннор Фланнери «Взгляд из леса» 346
- О'Коннор Фланнери «Хромые входят первыми» 346
- О'Коннор Фланнери «Царство небесное силою берется» 347

СОДЕРЖАНИЕ

«ЖЗЧ», или Жизнь замечательных чертей Дж. Б. Рассела (<i>Витковский Е. В.</i>)	5
Предисловие	20
Глава I. Зло	25
Глава II. Протестантский Дьявол	35
Глава III. Дьявол на границе двух миров	95
Глава IV. Сатана отменяется	157
Глава V. Дьявол романтический	205
Глава VI. Тень дьявола	257
Глава VII. Дьявол в воюющем мире	301
Глава VIII. Бог и Дьявол	355
Примечания	363
Библиография	403
Указатели	433

Научное издание

Джеффри Бартон Рассел

МЕФИСТОФЕЛЬ

Дьявол в современном мире

Главный редактор *Чубарь В. В.*

Ведущий редактор *Трофимов В. Ю.*

Художественный редактор *Лосев П. П.*

Подготовка и составление указателей *Трофимова М. С.*

Верстка *Арефьев С. В.*

Корректор *Жукова Н. Н.*

Лицензия на издательскую деятельность
серия ЛР № 065280 от 09 июля 1997 г.

Подписано в печать 28.08.2002 г.

Объем 14 печ. л. Формат 60 × 88 ¹/₁₆

Гарнитура «Академия». Печать офсетная. Бумага офсетная.

Тираж 2000 экз. Заказ № 3496

ООО «Издательская группа «Евразия».
191194, Санкт-Петербург, ул. Чайковского, д. 65, пом. 7Н.
Тел. 303-93-25
e-mail: evrasia@peterlink.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12