

САТАНА

босприятие
за
бранней
христианской
традиции

Джеффри
Бартон
Рассел



т б р а з и л

*Jeffrey Burton
Russel*

SATAN

The Early Christian Tradition

Cornell University Press
Ithaca and London
1981

Джеффри Бартон
Рассел

САТАНА

*Восприятие зла в ранней
христианской традиции*



Санкт-Петербург
2001

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

*Кипрушкина
Вадима Альбертовича*

Научный редактор:
Антонов Т. В.

Джеффри Бартон Рассел.

Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции.
Пер. с англ. Санина А. П. Вступительная статья: Свет-
лов Р. В., Антонов Т. В. СПб.: Издательская группа «Ев-
разия», 2001. — 320 с.

ISBN 5-8071-0066-2

Книга известного протестантского ученого Джеффри Бартона Рассела «Сатана» является продолжением его более ранней книги «Дьявол». Второй том доводит историю развития этого концепта в христианской мысли вплоть до V в. н. э., когда уже были сформированы в общих чертах основные направления демонологической традиции. Автор, главным образом, анализирует христианскую традицию (обзор иудейской пост-апокалиптической мысли дается в сжатом виде) и сосредотачивают свое внимание на западной и восточной ветвях христианства, включая дополнительно исследование по воззрениям еретиков.

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

© Cornell University, 1981
© Санина А. П., перевод, 2000
© Светлов Р. В., Антонов Т. В.,
вступительная статья, 2001
© Лосев П. П., обложка, 2001
© Издательская группа «Евразия», 2001

ISBN 5-8071-0066-2

ОЧЕВИДНОСТЬ ЗЛА

Вторая книга Джеффри. Бартон Рассела, посвященная представлениям о зле, касается истории концепта дьявола в первые века существования христианской словесности. Предметам исследования становятся упоминания о дьяволе в текстах таких христианских авторов, как Климент Римский, Иустин Мученик, Тертуллиан, Ориген, и т. д. (гностические и иудейские источники освещаются кратко). Собственно, их сочинения только и могут быть предметом исследования, так как первое дошедшее до нас изображение нечистой силы относится к концу VI столетия. В эту, по духу своему идолоборческую, эпоху важны были не атрибуты внешности инфернальных сил, а рассказ об их присутствии, происхождении, о борьбе с ними. В конце концов, мрачные, но удивительно яркие образы «Апокалипсиса» были исчерпывающим источником для ответа на вопрос, как это (или этот) выглядит.

Показательное и важное исключение составляют книги, связанные с историей египетского монашества и, в первую очередь, «Житие» Антония Великого. В монастыре, в условиях полной оторванности от «цивилизации», борьба со злом приобретала совершенно иной характер. Постоянный внутренний психологический самоконтроль, опыт молчания, а в случае отшельничества, — совершенной лишенности человеческого общения, аскезы, молитвенной практики, все это помогало не просто понять, что такое зло, но и принуждало увидеть его. Разоблаченное, лишенное способности Протея приобретать любой лик обыденности, знакомой человеку, оно демонстрировало свою чудовищную, безобразную природу, и потрясающие откровения пустынь-

ников о тех испытаниях, которые им пришлось претерпеть от нечистого, стали одним из источников для будущей иконографии дьявола.

Впрочем, Рассел не делает акцента на «монашеских» источниках более поздних представлений о дьяволе. Он видит место, где можно обнаружить концепт демонологии античного христианства, в сочинениях апологетов и Отцов Церкви. Это не удивительно, так как мы неоднократно видим там попытки ответить на вопрос о природе зла, причем сделать это исходя из общих принципов, которым выступают Писание и философия.

Христианство того времени можно охарактеризовать, как культуру, которая находится в поиске. Ни в социальном, ни в теоретическом плане, ни даже в сфере догматики еще не существует окончательной регламентации. Дьявол еще не превратился в ритуально, социально и теологически определенное зло. Восприятие дьявола колеблется от жестких ригористических тезисов о том, что он есть изначально обреченное на гибель зло, до рассказов о сатане как участнике мировой драмы, персонаже, который даже может добиться спасения.

Если мы можем увидеть какое-либо развитие концепта зла, то направлением его будет инкорпорирование образа дьявола в сознание всего средиземноморского (а позже, в средние века, — и европейского) мира. На смену принципиально плюралистическому космогоническому мифу приходит представление о восстании, которое подняло против Отца одно из его созданий.

Однако что это за восстание, каков статус бунтовщика, какая судьба ждет последнего после несомненной победы добра в конце времен, какую роль играли в этих событиях первые люди, оказывается предметом дискуссии.

При этом долгое время не может определиться сам предмет обсуждения: о каком зле идет речь. Апологеты II века, александрийские богословы, да и авторы последующих столетий смешивали проблему онтологических оснований зла со злом как моральной категорией. «Смешивали» в нашем современном понимании: античное христианство еще не разделяло эти моменты. Общий план рассуждений авторов того времени можно представить следующим образом.

Благой Бог сотворяет прекрасный мир. Будучи всеведующим и абсолютно могущественным Он тем не менее попускает в мире зло. С какой целью? Христианство соглашается с тем, что его источник лежит вне Бога. Однако оно отказывается принять высказанную в начале II столетия Маркионом гипотезу о том, что зло происходит от другого начала, так сказать второго бога. Причиной зла в истории мироздания первично выступает дьявол, а затем — человеческие души, соблазненные им.

Однако и дьявол когда-то был одним из ангелов Божиих. Следовательно, еще замысливая мироздание, Господь определил в нем место если не для самого зла, то для его возможности. С точки зрения онтологической это — материя, которая зла уже потому, что в ней, совершенно пассивной и неживой субстанции, практически нет блага. Она была создана из ничто и остается «почти ничем». Отсюда — тленный характер плоти всех смертных существ. Они уходят в ничто, в гибель и лишь милость Божия может спасти их.

С другой стороны источником зла является свободная воля, присущая каждому из сотворенных существ. Мы не определены изначально к благу, причем это является и «крестом» человечества, и его достоинством. Ранние христианские авторы в массе своей полагают пребывание в этом, брешном, мире своеобразным испытанием перед обретением покоя в Граде Божием. Хотя христианство начало активно заявлять о себе не только как о духовной, но и как о социальной силе еще в середине II века, все ведущие богословы той эпохи живут в ощущении вполне реальной возможности скорого Страшного Суда. Поэтому жизнь, в сущности, — ожидание встречи с Богом, к которой человек должен подойти готовым и чистым, успешно выдержавшим испытание пребыванием в брешном теле.

Однако свобода воли подразумевает и возможность своеволия, греха. Здесь мы встречаемся с одной из антиномий, присущих христианству: в предвидении Божиим одни люди определены ко греху и ко злу, другие же — к добру и спасению. Тем не менее, изначально мы все имеем равные возможности для правильного выбора. Никто не вынуждает нас избрать добродетельный или греховный способы поведения. Мы, находящиеся на грани бытия и

небытия, сами определяем себя либо к Богу, либо к дьяволу.

Античный христианин живет внутри этой антиномии, которая, с одной стороны, не освобождает от переживания ответственности за свой выбор, с другой же позволяет ощутить себя сопричастным вечности. Всей своей жизнью человек участвует в мировой драме, так или иначе, подталкивая ее к конечному разрешению.

Помещая в вечность свои решения, человек периода поздней античности буквально настроен на отслеживание зла. История христианства, возникавшего как религия любви и разума, в III—VI столетиях наполнена таким количеством распрей, что это ужасает человека впервые сталкивающегося с ней. Между тем внутренняя борьба вызывалась не только политическими мотивами (которые в ряде случаев, конечно, очевидны), но и опасением, что одно неточное слово в определении сущности Божества или характера нисхождения Христа приоткроет потайной ход, сквозь который в церковную общину войдет дьявол со своими присными.

В III столетии самыми тяжелыми для христианской церкви были расколы, вызванные различиями в понимании церковной дисциплины. Особенно они вызывались вопросом о судьбе тех людей, которые во время гонений на христиан отказывались от своих убеждений, а затем хотели вернуться в лоно церкви (расколы Новата, Новациана и т. д.). В IV столетии и далее, когда церковь уже была признана государством, центр поисков нечистого переместился в богословскую сферу: анафематствования стали не только духовной силой, но и социальным инструментом.

Таким образом, к середине первого тысячелетия после Рождества Христова вопрос о зле приобрел не только нравственно-метафизический, но и социальный, даже политический характер. Политическая жизнь мира начала пониматься как продолжение истории бунта дьявола: произошла своеобразная институализация зла, которое оказалось включено в представления об общественной жизни как ее необходимый элемент. Зло обеспечивает как внутреннюю напряженность социального строя, цементирующую его существование, так и оправданность его существования, поставляя врагов и внутренних, и внешних.

Таким образом, Рассел завершает свою книгу на том переломе, когда зло вошло в плоть европейской культуры, причем не как загадка, не как некий онтологический надлом в структуре сущего, а как вполне определенный объект, являющийся предметом борьбы и изживания. Подобный концепт стал одним из стимулов для развития культуры христианской Европы в Средние века, однако он же является причиной многих трансформаций западноевропейского менталитета, считавшего зло неотъемлемой частью мироздания, которому следует противопоставить карающий меч ортодоксального учения. Мир, лежащий «во грехе», может излечить только хирургическое вмешательство. Остается открытым только один вопрос: кто и на каких принципах возьмет на себя функции судьи?

Р. Светлов, Т. Антонов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга представляет собой второй том моей истории концепта Дьявола. Цель этого исследования двоякая: во-первых, достичь лучшего понимания природы зла, и, во-вторых, выработать методологию истории и исторического богословия концепций.

В первом томе «Дьявол: восприятие зла от античности до раннего христианства», изданном в 1977 г., был представлен обширный культурный обзор соответствующих представлений, а затем прослеживалось развитие концепта Дьявола в иудейской и раннехристианской мысли вплоть до первого века нашей эры. Настоящий том доводит историю развития этого концепта в христианской мысли до пятого века, к которому уже сложились основные черты традиции. Мое исследование, в основном, посвящается христианской традиции, предлагая лишь краткий обзор постапокалиптической иудейской мысли, поскольку в христианстве Дьявол является гораздо более значимой фигурой, чем в иудаизме. Мною затрагиваются обе ветви христианского сообщества, западная и восточная, а также как мыслители, считавшиеся еретиками, так и те, которые признаны ортодоксальными.

В приложении к первому тому я поместил краткое изложение моих личных убеждений, так как в историческом труде не может и не должна отсутствовать точка зрения автора, к тому же, я почувствовал, что в вопросе, имеющем столь большое значение для человечества, как проблема зла, попытаться самому уйти в тень было бы неискренне и трусливо. Моя уверенность в необходимости искренности осталась неизменной, однако мой взгляд на Дьявола несколько видоизменился. Надеюсь, что способность к кор-

рекции взглядов под влиянием исследований и размышлений является признаком открытости ума.

Во время написания книги «Дьявол» я слишком резко проводил грань между историей и богословием. История может быть автономной по отношению к богословию, но последнее не может не зависеть от первой. Наименее рискованными из богословских построений являются построения исторические. В этом томе я разрабатываю тему взаимоотношений между историей концептов и историческим богословием.

В своей более ранней книге я придавал слишком большое значение предполагаемому будущему фокусу этого концепта; по моему теперешнему мнению, ни происхождение, ни будущее развитие концепта не составляют ее наилучшего определения; сформулировать его сущность можно, скорее, с точки зрения всей его традиции. Я до сих пор склонен полагать, что Дьявол существует, и его деяния болезненным образом проявляются вокруг нас.

Самое раннее из известных христианских изображений Дьявола содержится в Евангелии Раббулы, которые датируются 586 г. Поэтому иллюстрации к данной книге, за исключением фрески IV в., изображающей Адама и Еву со змием (а не самим Сатаной), относятся ко времени, выходящему за рамки периода, охватываемого текстом. Представляется вероятным, что картины VI–IX вв. довольно полно отражают более ранние представления о Дьяволе; общее положение доказывают и четыре более современные иллюстрации. Однако остается все-таки неизвестным, почему до VI в. христианское искусство не изображает Дьявола.

Я выражаю благодарность за помощь и советы: Камерону Эйрхарту, Ларри Айресу, Карлу Т. Беркхоуту, Уильяму Донахью, Холу Дрейку, Абрахаму Фризену, Ричарду Хечту, Хенри Анггару Келли, Эрнсту Китцингеру, Раймундо Паниккару, Кевину Родди, Диане М. Рассел, Дженифер Рассел, Кею Шьюеру, Тому Вивиану и Уенди Райт. Я также признателен Комитету по исследованиям Калифорнийского университета, Санта-Барбара, за его любезное содействие.

Однажды необходимо, наконец, понять, частью какого космоса ты являешься, от какого Владыки космоса берет начало твое существование, и что ты ограничен во времени, и что, если ты не используешь его, чтобы очистить свой разум от тумана, оно пройдет, и тебя больше не будет, и оно больше никогда не вернется.

Марк Аврелий. Размышления.

Мир становится еще богаче от того, что в нем есть Дьявол, — до тех пор, пока мы держим ногу на его шее.

Уильям Джеймс. Разнообразие религиозного опыта.

Глава I

ДЬЯВОЛ

Темой этой книги является проблема зла. Почему в отношении нас совершается зло, и почему мы сами его совершаем? Простых ответов здесь нет; в делах человеческих истина часто бывает обратно пропорциональна той уверенности, с которой она утверждается.

Мег Гринфилд, писавшая о культе Джима Джонса, указала на опасность упрощения проблемы зла. Услышав о массовых смертях в Гвиане, люди реагировали, стремясь немедленно рационализировать этот ужас на языке собственных предвзятых представлений. Секуляристы говорили, что это результат религиозной веры, консерваторы — что это плод левого радикализма, а радикалы — что до отчаяния жертв довел правый расизм капиталистического общества. Подобные поспешные объяснения, как пишет Гринфилд, делают «ночь менее пугающей» и «укрощают и приручают ужас, загоняя его в рамки наших предрассудков и предубеждений». Но она сделала вывод, что, в действительности, ужас возникает «из темных импульсов, которые таятся в каждой отдельной психике», и что «до джунглей лишь несколько миль»¹.

11 октября 1978 года Юнайтед Пресс Интернэшнл сообщила об отце, который «держал свою дочь, Тину Энн, 10 лет, взаперти в шкафу размером 3 на 4 фута

[в своем маленьком доме с белым каркасом]» и постепенно забил ее до смерти. Он похоронил ее за домом под полуразрушенным сараем, и через несколько месяцев семья покинула город». 1 января 1980 года ЮПИ сообщила, что «тайские пираты в течение семи дней удерживали 121 человека — это были вьетнамские женщины и дети — на необитаемом острове, покрытом джунглями, насилуя и травя их как животных. Одна восьмилетняя девочка подверглась изнасилованию со стороны 100 разных мужчин. От преследования пираты получали такое же удовольствие, как и от поимки». Зло — радикальное зло — существует, и это накладывает на нас обязательство попытаться понять и трансформировать его.

Каждое из существующих в настоящее время объяснений зла — например, генетическая наследственность, социальное окружение, классовое неравенство, невежество, психическое заболевание — способно помочь в решении некоторых индивидуальных проблем и внести свой вклад в наше общее восприятие, но мы по-прежнему остаемся перед лицом того неумолимого факта, что джунгли пребывают внутри нас. Или это хуже джунглей? Джунгли естественны. А основание зла внутри нас может быть, а может и не быть таковым. Мы обязаны, как это сделал Джон Хик в своей работе «Зло и Бог любви», одновременно анализировать зло и страстно бороться против него².

Эта книга обращается к проблеме зла, но не предполагает ее разрешить, как будто бы зло — это, по формулировке Урсулы ЛеГуин, «нечто такое, что можно решить, у чего есть ответ, наподобие задачи в арифметике для пятого класса. Если вам нужен ответ, следует просто посмотреть в конце книги. Эскапизм и состоит в том, чтобы изображать зло в виде «задачи», вместо того, чем оно является — всей той болью и страданием, утратами, потерями и несправедливостями, с которыми мы будем встречаться на протяжении всей своей жизни, с которыми мы будем снова и снова сталкиваться и иметь

дело, принимать их и жить с ними — для того, чтобы вообще жить человеческой жизнью»³.

Проблема зла выходит за рамки религии. Искренний атеист тоже должен вести борьбу со злом, подобно Камю в «Чуме». Монист, вроде индуиста, который верит, что Бог охватывает Собой как добро, так и зло, должен осознавать, что, скорее, отмахивается от проблемы, нежели ее решает, поскольку божественная гармония, включающая напалм и нервно-паралитический газ, недоступна пониманию даже самых просветленных. Особенно насущна проблема зла в монотеистической традиции — иудаизме, христианстве и исламе; усилия этой традиции, направленные на оправдание Божьих путей относительно человека, называется теодицеей.

Для теодицеи существуют четыре основных возможности: (1) Бог не является ни всеблагим, ни всемогущим (возможность, обычно исключаемая на том основании, что в этом случае Его нельзя было бы назвать Богом); (2) Бог всеблаг, но не всемогущ; (3) Бог всемогущ, но не всеблаг; (4) Бог и всеблаг и всемогущ. Последняя возможность, обычно принимаемая в иудейско-христианско-мусульманской традиции, трудна и требует как-то примирить бытие Бога и существование зла. Безупречный ответ до настоящего времени от нас ускользает, поскольку обычно мы приходим к тому, чтобы говорить о благодати Бога в ущерб Его всемогуществу, или о могуществе в ущерб благодати.

Для всякого монотеистического богословия, допускающего всемогущество и благожелательность Бога, теодицея всегда представляла собой наиболее сложную задачу: если этот Бог всемогущ и добр, почему Он допускает зло? Проблему в общих чертах можно представить следующим образом: (1) мир, включая материю, энергию и дух, был сотворен Богом из ничего; (2) Бог всеведущ; (3) Бог всемогущ (он может создать любой мир, сотворение которого допустимо сточки зрения логики); (4) Бог абсолютно благ (из числа логически

возможных Он выбирает для сотворения наилучший мир); (5) однако в мире есть зло.

Ни одно простое решение здесь не работает, и в настоящее время существует целый ряд теодицей: (1) то, что воспринимается как зло, на самом деле, необходимо ради высшего блага. (2) Зло является необходимым побочным продуктом сотворения доброй по своей сути вселенной. (3) При правильном понимании зла не существует: оно — ничто. (4) Вселенная несовершенна, но Бог направляет ее к совершенству. (5) Семантически весь вопрос о зле лишен смысла. (6) Смысл зла — это тайна, которую Бог всегда скрывает от нашего разума. (7) Страдание испытывает и наставляет нас, способствуя нашему созреванию. (8) Страдание — есть наказание за грехи. (9) Зло — это только результат греха, возникающего из осуществления свободы воли. Бог допускает зло ради достижения высшего блага — свободы. Последнее является наиболее весомым аргументом христианской теодицеи. Однако атеисты предложили два сильных возражения: почему степень и объем страдания так велики? Неужели для Божьего плана относительно свободы не было бы достаточно дать нам возможность шлепать и пинать друг дружку, не употребляя ножа или напалма? И второе возражение: как возможно, чтобы зло природного происхождения, например, торнадо или рак, являлось результатом греха, совершаемого по свободному произволению?⁴

Можно проследить и другие направления полемики⁵.

Если за исходный пункт мы принимаем Бога, который не допустил бы страданий невинного, то тогда очевидно, что такого Бога нет. Но зачем принимать такую посылку о Боге? Какие еще открыты пути? Всякая убедительная концепция Бога должна объяснять наличие в космосе и добра и зла. Р. У. К. Патерсон предполагает, что в лучшем из всех возможных миров, в отличие от идеальных, необходимо, чтобы добро перевешивало зло, но необязательно, чтобы последнего не существовало вовсе. Если брать космос в целом, то в нем добро может

преобладать над злом; действительно, в жизни каждой личности возможен перевес добра над злом, а счастья — над страданием, при том условии, что существование этой личности не ограничивается этой землей, но имеет и другое измерение. Такая теодицея требует веры в «жизнь после смерти», какое бы ей ни давалось определение. Патерсон прекрасно осведомлен о том, что его теодицея не безусловна (как и все прочие), но верно отмечает, что «решение проблемы зла требуется не для того, чтобы показать, что вселенная, действительно, является созданием абсолютно благого и всемогущего Творца, но лишь то, что эта гипотеза логически, морально и религиозно *совместима* с присутствием во вселенной природного зла»⁶.

Эти проблемы лежат в сердцевине концепта Дьявола, к которому эта книга подходит с исторической точки зрения. Основа истории концептов такова: Истина в абсолютном смысле не может быть найдена; либо ее не существует вовсе, либо она существует лишь в Божьем разуме, и навсегда сокрыта от наших глаз, от глаз смертных. Всякое представление — это всего лишь порождение человеческого разума, а факт — есть то, чем он, по нашему мнению, является; факт это не что-то устойчивое, а только более или менее вероятное допущение. Что такое дерево? Таково ли оно, каким его видите вы, или каким его видит дровосек, мистик, физик, художник, генетик или изготовитель бумаги? Таково ли оно, каким вы видите его из самолета, с высоты в пятьдесят футов, или, прижавшись лицом к его коре? Таково ли оно, каким его можно увидеть в солнечный полдень, или каким оно предстанет перед вами в темную полночь? Таково ли оно, каким его видит взрослый, или каким оно кажется ребенку? Таково ли оно, как его воспринимают — человек, собака, муха или существо с другой планеты с иначе устроенными органами чувств и мозгом? Действительно ли оно заключается в своей массе, или в своей клеточной структуре? «Истинная» природа дерева является гипотезой

или мифом. Его «объективная реальность», если она вообще есть, существует только в Божественном разуме. Если столь сложна для определения объективная реальность дерева, то объективная реальность человеческого построения — еще в большей мере. Представьте себе разговор между баптистом, католиком, мусульманином и марксистом на тему «Что такое христианство?» В том, что касается человеческих построений, абсолютные истины недостижимы.

И все же, стремясь к возможно более достоверной истине, мы можем достичь ее, но, скорее, в человеческом, нежели абсолютном смысле. Целью истории, как и всякой дисциплины, является упорядоченное усилие, направленное на то, чтобы указать путь к истине. История — это не просто интеллектуальное упражнение: это священный долг.

История и богословие — это совершенно различные дисциплины, однако есть сферы, в которых они пересекаются. История не зависит от богословия: она исследует и многие другие сферы жизни человека; историки неверно судят о метафизических и вне-человеческих реалиях. Богословие, напротив, в значительной степени зависимо от истории. Иногда богословы выносят суждения метафизического характера, основанные на априорных допущениях или откровении, но такие утверждения нельзя считать вескими. О метафизической реальности нам не известно ничего. Что мы знаем, так это человеческие представления и их историю.

Концепт я определяю исторически. Индивид в любые времена может иметь понятие о сущности вроде Дьявола или парламента. Через взаимовлияние эти понятия или взгляды развиваются в «созвездия». В каждое конкретное время существует множество подобных «созвездий». С годами некоторые слабеют и исчезают, другие же получают растущее признание. Из этих последних постепенно формируется традиция. Историческая традиция человеческих представлений о какой-нибудь сущности (будь то Дьявол или парламент) образует концепт.

Концепт может быть относительно простым, но чаще он многозначен и разнообразен. Однако сквозь толщу времени его границы можно выявить и проследить. Концепт не является просто тем, чем он был у своих истоков или в любой конкретный момент времени. Это согласованное целое, выходящее за рамки времени. С объективной реальностью концепт может соотноситься или не соотноситься. Мы не знаем, что такое объективная реальность. Историческое изложение концепта — это богословское высказывание, надежнее всего застрахованное от ошибок. Заключению по поводу метафизической реальности может недоставать смысла в том, что не поддается доказательству или опровержению; однако заключение по поводу метафизического концепта неизменно значительно, поскольку всегда может быть проверено посредством исторического свидетельства. Таким образом, историк, изучающий историю концептов, может снабдить исторического богослова утверждением самого надежного рода. Грань между богословием и историей не так резка, как я предполагал в своей более ранней книге⁷.

Исторический богослов идет дальше, чем историк. Он утверждает, что концепт в том виде, какой придает ему история, имеет некоторое сходство с объективной реальностью. Историк подходит к нему как к делу рук человеческих; богослов — как к человеческому творению, строительством которого руководит сам Бог. Для богослова исторический концепт представляет разновидность естественного богословия, некое приближение к Божественной истине посредством человеческого разума без помощи откровения. Историк воспринимает границы концепта как естественно обусловленные и в любой момент поддающиеся трансформации. Для богослова эти границы, по крайней мере, отчасти, проведены Богом и должны тщательно оберегаться. Исторический богослов вопрошает вместе с Джоном Кортни Мурреем: «Вопрос в том, что в понимании изначального запаса веры является закономерным развитием, что является органическим ростом, каковы критерии различия между

истинным ростом и злокачественным образованием». Или с Ярославом Пеликаном: «Что может означать для некоего учения «стать» частью католической веры, которая, по определению, универсальна и в пространстве и времени?» Исторический богослов будет заявлять, что присоединить или изъять доктрину из традиции можно лишь при наличии веской причины. Историк рассуждает о том, органически ли вписывается некая идея в траекторию развития, а не о том, верна она или нет⁸. Несмотря на расхождение в точках зрения, у историка и исторического богослова много общего.

История концептов отличается от традиционной истории представлений по двум направлениям. Во-первых, в то время как представление интеллектуально и имеет четкое определение, концепт включает как аналитическое, так и аффективное, и, кроме того, его границы гораздо более расплывчаты; в то время как представление рационально, концепт вбирает в себя как сознательные построения, так и безотчетные стереотипы. Для истории концептов миф и философия представляют одинаковый интерес. Во-вторых, историк концептов не считает, что идеи существуют в вакууме, но, скорее, где только это возможно, помещает их в социальный контекст.

История концептов отлична как от социологии познания, так и от социальной истории. На своих вершинах социальная история бывает чуткой и пронизательной, внося творчество и новизну в использование источников. В худшем случае, она узка и примитивна в своих позитивистских утверждениях о том, что «твердые» и «устойчивые» внешние реалии более познаваемы, чем идеи или концепты. История не занимается объективной реальностью, какова бы она ни была, но, скорее, восприятием реальности, рефлексией по поводу реальности. Наиболее понимающие социальные историки готовы согласиться, что, хотя социальный контекст концепта необходимо учитывать, этот контекст не имеет для него определяющего значения⁹.

Историк концептов уверен, что лучшим определением для такого феномена как Дьявол является его история. Дьявол — есть традиция того, каким его представляли. Правда, такой подход таит в себе опасности. В ходе изучения истории концепта, неважно — Дьявола или парламента, мы можем прийти к тому, что «воплотим» его, приняв за реальную сущность, не зависимую от того, как его понимают люди. Такая материализация доктрины может привести к поискам приближения к идеальному типу, который либо не существует, либо, по крайней мере, непознаваем, и к неразрешимым вопросам о том, когда, «в действительности, возникло» то или иное представление. Когда, в действительности, зародилась идея парламента или Дьявола? Хуже того, этот подход несет в себе риск выискивания в предшествовавших веках идей, которые были сформулированы намного позже, и тогда может оказаться, что англосаксонский уитенагемот¹, сам того не сознавая (и будучи к этому не готов), устремлялся в направлении парламента Дизраели и Гладстона. До тех пор пока историки помнят, что изучаемые ими концепты порождаются человеком (и что любое допущение, выходящее за рамки высказанного, они делают уже не как историки), ценность истории концептов остается в том, что она выражает отношение между воспринимающим и воспринимаемым.

Далее, традиция хороша лишь настолько, насколько хорошо основание, на котором она покоится. Традиция всегда должна отступать перед лицом доказуемых фактов. Например, учение о месте небес утратило жизненность еще до Коперника; оно обесценилось благодаря новому пониманию географии, в котором уже не нашлось места небесам, обладающим пространственной локализацией. Поскольку существование и природа Дьявола не могут быть предметом научного исследования, этот концепт не таит в себе подобной мины замедленного действия. Другой пример традиции, построенной на зыбучем песке, представляет

¹ Уитенагамот — англосаксонский совет старейшин. — *Прим. ред.*

«Дар Константина», поддельный документ, на котором веками основывались папские притязания на светскую власть. Для того чтобы концепт сохранил свою жизненность, необходимо отсекаать традиции, основанные на фактах, поддельность которых доказана. Концепты жизненны только до тех пор, пока они соотносятся с живым восприятием. Так, например, концепт Дьявола неминуемо погиб бы, если бы какой-то новый социальный строй оказался способен уничтожить зло (невыполнимая задача). Кроме того, концепт должен быть последовательным по основным пунктам. Наконец, его развитие во времени должно быть непрерывным: всякий хронологический разрыв в его истории означал бы, что традиция перестала соотноситься с опытом, а если бы она возобновилась, то строилась бы уже на другом основании.

Дьявол является персонификацией злого начала. Некоторые религии взирают на него как на существо, независимое от благого Господа, другие — как на Его творение. В любом случае, Дьявол — это не просто демон, мелкий и ограниченный дух, а разумная персонификация самой злой силы, стремящейся и побуждающей ко злу.

Религиозная традиция говорит о Дьяволе, как и о Господе, в мужском роде. В английском и большинстве других языков Дьявол — это «он». Традиция предлагает и многочисленных женских духов зла, но в подчинении этому главе, который изображается как существо мужского рода. В то же время богословие в Дьяволе мужского пола не нуждается; в действительности, христианские богословы традиционно полагают, что, будучи ангелом, Дьявол не имеет пола. Но что поделаешь с языком? Ввести множественное число и обозначать Дьявола местоимением «они» означало бы стать на ложный путь, использование «он/она» неуместно по причине абсурдности, в то время как местоимение «оно» лишено всякого ощущения личностности. Я буду пользоваться местоимением мужского рода, однако с оговоркой, что это делается лишь для удобства.



Дьявол-портной, Джером Уиткин. 1980. масло, 110х140 см.
Сатана искусно шьет свои планы для всего космоса.
Частное собрание. © Джеймс Палмер

Что касается существования Дьявола, то история может выносить суждений метафизического характера. Неисторические аргументы в поддержку его бытия включают следующие пункты: (1) Дьявол проявляет себя как личность: подобно «опыту встречи с Богом» имеет место и «опыт встречи с Дьяволом». (2) Существует универсальный человеческий опыт восприятия злого начала. Некоторые современные писатели говорят о том, что естественному богословию присуща естественная дьявология. (3) Существование Дьявола может быть показано онтологически. (4) Существование Дьявола

можно доказать *a priori* из некоторых богословских допущений. (5) Существование Дьявола признается на основе библейского свидетельства¹⁰.

То, чем располагает история, — это концепт Дьявола, процесс последовательного исторического развития, текущий от добиблейских корней, через иудейскую и христианскую мысль, в современность. Существенным моментом этой традиции является то, что Дьявол является сатаной, «противником», не подчиняющимся воле благого Господа. Основная роль Сатаны заключается в том, чтобы говорить: «Да будет воля моя, а не Твоя». В книге «Дьявол» я проследил переход от первоначального монизма (веры в то, что бог заключает в себе и добро и зло) к дуализму (представлению о существовании двух Божественных начал, одно из которых добро, а другое — зло). Затем я описал то, как иудео-христианский монотеизм ограничил развитие дуализма. В истории христианской дьявологии нерешенный конфликт между монотеизмом и дуализмом составляет основную сложность: с одной стороны, господство всемогущего и благого Божества, а, с другой, — непреодолимый факт существования зла.

Отрицать существование и ключевое значение Дьявола в христианстве значит идти наперекор апостольскому учению и историческому развитию христианской доктрины. Поскольку определение христианства в каких-либо иных понятиях помимо этих буквально лишено смысла, ратовать за христианство без Дьявола было бы логически непоследовательным. Если Дьявола нет, то тогда христианство с самого начала смертельно ошиблось в своем основном пункте.

В своей более ранней книге я предположил, что история концептов, возможно, способна привести к повторному смешению принципов добра и зла на уровне, более высоком и сознательном, чем традиционный монизм. На подобную возможность намекал и Уильям Джеймс: «Зло, как элемент диалектически необходимый, должно быть закреплено, сохранено, освящено и наделено

функцией, предназначенной ему в окончательной системе истины». Он говорил о возможном примирении двух начал: «Это так, как если бы противоположности этого мира, противостояние и конфликт между которыми производит все наши трудности и беды, оказались бы слиты воедино. Представляя собой противоположные виды, они принадлежат к одному и тому же роду, но один из этих видов, более благородный и высокий, сам по себе является родом и, таким образом, впитывает и поглощает своего антипода»¹¹. А Фредерик Зонntag отмечает: «Бог добр, потому что он постоянно удерживает зло внутри Своей Собственной природы. Он не добр в той мере, в какой допускает, чтобы на человеческое существование обрушивались ненужные разрушения». Проблема зла «не дает нам увидеть единство (или благодать) как основополагающее Божественное свойство. Теперь именно множественность свойств, объединенных в одну личность, становится максимальным возможным единством. Мы оказываемся перед лицом Бога, свойства которого соединяются более гибко, чем в самых классических представлениях»¹². Иными словами, концепт Бога может интегрировать добро и зло воедино, причем в силу этого синтеза последнее само по себе становится добром. Это, разумеется, спекуляция, и фактически концепт развивается в ином направлении.

Спекуляцией не является то, что концепты Бога и Дьявола эволюционируют во времени. Я буду говорить о Господе и Дьяволе так, как будто это они делают то или другое, развиваются или меняются. Это образный язык истории, «Дьявол стал» это краткий вариант фразы: «концепт изменился и стал представлять Дьявола как». Никаких допущений из сферы прогрессивного богословия (Бог развивается во времени) я не делаю.

«Дьявол» доводит концепт до времен Нового Завета, данная книга доходит до V века, когда уже были сформированы все основные положения. Эта книга рассматривает развитие концепта Дьявола в основном в христианстве, лишь вкратце обозревая постапокалипти-

ческую иудейскую мысль, поскольку в иудаизме концепт Дьявола играет менее значительную роль, чем в христианстве. Он затрагивает как ортодоксальную, так и еретическую христианскую мысль в Западной и Восточной Европе. Он привлекает богословие, историю, агиографию, символы веры, каноническое право, поэзию и мифологию.

Новый Завет допускает только одного Бога, одного благого Господа, с Которым отождествляется Иисус Христос, Сын и Слово Бога. Бог благ, но существует другая духовная сила, противопоставляющая зло Божьей благодати и тьму — Его свету. В греческом переводе Нового Завета этот дух называется *diabolos*, «враг»¹, это перевод древнееврейского *satan*, «противник», и источник происхождения английского слова «devil». Дьявол подчинен Господу, но постоянно борется против Него, и потому предметом богословской полемики стали неясные из Нового Завета смысл и степень его подчиненности.

В противоположность Иисусу Христу, царство Которого не от мира сего, Дьявол в Новом Завете является князем мира сего, включающего пространство (*κόσμος*) и время (*αἰών*). До некоторой степени Сатана является властителем материи и плоти в противоположность духу. Представители гностических ересей были склонны преувеличивать этот момент, который у православных уравнивался твердой уверенностью в том, что все сотворено Богом и потому по своей сути хорошо. Сатана — первейший противник Христа. Он пытался искушить Христа, но безрезультатно. Он желал Христу смерти и в то же время пытался предотвратить акт искупления. После смерти и вознесения Христа Дьявол пытается разрушить Его победу, атакуя и сворачивая человечество. Сатана искушает людей; он причиняет болезни и смерть. Он преследует людей и овладевает ими, склоняет людей ко греху. Он предводитель сонма злых духов. В конце истории он

¹ Точнее «клеветник» — Прим ред

и его последователи будут побеждены и наказаны Христом. Новый Завет оставил огромное множество вопросов дьявологии открытыми — на рассмотрение будущим богословам, но заверил, что, несмотря на то, что мир полон чудовищного страдания и боли, где-то вне досягаемости власти Сатаны высшая сила переплавляет эту боль в вечный покой и радость.

В то время как Новый Завет придавал Дьяволу большое значение, иудейская мысль развивалась в совершенно ином направлении. Раввинистическое учение Талмуда сознательно отвергло дуалистическую тенденцию апокалиптических писателей и сделало упор на единстве одного благого Господа. Зло происходит от несовершенства сотворенного мира или человеческого злоупотребления свободой воли, а не от махинаций космического врага Господа. Обычно раввины отвергали представление о личностном существе, предводительствующем над злыми силами, и предпочитали говорить о Дьяволе, как о символе присущей человечеству склонности ко злу. Согласно раввинистическому учению, в каждой личности обитают два духа-антагониста: один из них — это склонность к добру (*yetser ha-tov*), а другой — ко злу (*yetser ha-ra*). Обычно раввины утверждали, что обе эти склонности созданы Господом, Который дал человечеству Тору для того, чтобы мы могли преодолеть злой *yeter* путем следования Закону. Дьявол воспринимался как персонификация этого *yetser'a*: Рабби Симон бен Лакиш писал, что «Сатана, *yetser*, и ангел смерти — это одно и то же»¹³. Раввины отбросили традицию восстания ангелов, поскольку у ангелов нет злого *yetser'a*, и они не способны грешить. Они не отождествляли Сатану со змием книги Бытия и не предсказывали его поражения и наказания. Некоторые из древних традиций сохранялись в агадах — нравоучительных историях, легендах, максимах и проповедях — в которых Дьявол, более известный как Саммаэль, чем Сатана, это верховный ангел, который ниспадает, использует змия для того, чтобы соблазнить Адама и Еву,

и действует как искушитель, обвинитель, уничтожитель и ангел смерти. Из агад берут начало многие христианские сказания о демонах. Но даже в агадах Сатана не обладает существованием, независимым от Господа, Который использует его для испытания сердец, в качестве осведомителя, сообщающего Ему о наших грехах, и должностного лица, отвечающего за их наказание.

Каббала, литература иудейского магико-мистического движения, которое достигло своего пика в XIII веке и оставалось популярным вплоть до XVIII, уделяет Дьяволу гораздо большее внимание, чем раввины. Испытав влияние греческой философии, гностицизма и христианства, каббала учила, что все возникло из Божественной сущности через серию эманаций, каждая из которых стоит ниже предыдущей. Изначально Бог был одновременно добрым и злым: его правой рукой были любовь и милосердие, а левой — гнев и разрушение. Деструктивный аспект Божественной личности отпал от добра и известен под именем Дьявола. Рабби Исаак Лурия предложил необычный аргумент: Бог втянулся внутрь себя (процесс, называемый *tzimtzum*), чтобы дать место Творению; таким образом, сотворенный мир страдает от неполноты, отсутствия Бога. Согласно другой интерпретации идей Лурия, Бог содержит внутри себя мельчайшее зерно зла, называемое *shores h-din*, «корень сурового суда». Иудейские легенды сообщают о Сатане или Саммаэле некоторые подробности: у него двенадцать крыльев, он весь покрыт очами, он похож на козла, он способен произвольно менять свой облик. Он — мятежный ангел, который носится в воздухе, сея болезнь и смерть. Победить его человечество может, только следуя Торе.

После апокалиптического периода место Дьявола в иудейской мысли малозаметно, и его видение в значительной степени навеяно окружающей неиудейской мыслью. Как сформулировал это Джошуа Трахтенберг, иудейский Дьявол «немногим больше, чем аллегория» существующей у людей склонности ко злу¹⁴.

Глава II

АПОСТОЛЬСКИЕ ОТЦЫ¹

Новый Завет оставляет открытыми некоторые значительные вопросы, один из которых касается меры независимости Дьявола от Бога. Если Дьявол представлял собой не самостоятельное начало, а тварное существо, то какого оно рода? Отцы Церкви решительно склонялись к тому, чтобы квалифицировать Дьявола как падшего ангела. Но такое определение оставляло нерешенными другие вопросы. До какой степени Бог ответствен за злые деяния сотворенного им ангела? До какой степени Бог санкционирует его действия, а до какой просто допускает их? Является ли Дьявол Божьим служителем, или противником? Определение Дьявола как ангела не привело к тому, чтобы согласовать благое и всемогущее Божество с космическим злом, и сохранило открытыми следующие основные концептуальные возможности: (1) Бог одновременно благ и зол; он не является всеблагим; (2) существует два бога, один добрый, а другой злой; Бог не обладает всемогуществом; (3) Бог всецело благ, так же как и всемогущ. Хрис-

¹ В православной традиции употребляется название «апостольские мужи» — *Прим. ред.*

тианство отвергло первые два варианта и приняло третий, при всех его трудностях.

Несмотря на то, что христианство определило Дьявола как существо, подчиненное Богу, оно продолжало верить, что он ведет космическую битву против Господа¹. Христиане продолжили ветхозаветное противостояние между Дьяволом и Господом как борьбу между Дьяволом и Христом, а также Христом и Антихристом². Наконец, она вылилась в конфликт между Дьяволом и Церковью, «сообществом верных».

Вера в то, что Дьявол является падшим ангелом, порождала целый ряд других вопросов. Какой была природа его падения? Было ли это нравственное преступление, утрата достоинства, физический уход с небес, или нечто смешанное? Между падением, как нравственным грехом, и падением, как наказанием, существует фундаментальное отличие. Какова была география этого падения? Происходило ли оно с небес в низший воздух, с небес на землю, с небес в преисподнюю, с земли или из воздуха в преисподнюю? Где обитает Дьявол в настоящее время? В воздухе, на земле, в преисподней? Какова была хронология его падения? Если это было нравственное преступление, то произошло ли оно в начале мира, еще до сотворения человечества, во времена Адама, или Ноя, одновременно с падением «сынов Божьих»? Если же это было наказание, то имело ли оно место в одну из этих эпох, при пришествии Христа, во время Страстей Христовых, при втором пришествии Христа или через тысячу лет после него? Какова роль Дьявола в течение этого тысячелетия? Был ли его грех результатом повреждения природы или воли? Состоял ли его грех в гордости, зависти или похоти? Если это была зависть, то была ли это зависть к Господу или к человечеству? Какими были взаимоотношения между Дьяволом и другими ангелами, между ангелами и демонами, между демонами и исполинами, между ангелами,

демонами и богами? Обладает ли Дьявол телом? Видимо ли оно, и если да, то как оно выглядит? Делятся ли ангелы и демоны на чины, и если это так, то является ли Дьявол предводителем демонов? Какова природа кары, понесенной Дьяволом? Может ли он спастись?

Какова власть Дьявола? Какие функции он выполняет в космосе? Каковы его функции по отношению к человечеству? Является ли он причиной природного зла, такого как болезнь, сумасшествие и смерть? Представляет ли он собой источник зла нравственного? Он ли соблазнил Адама и Еву, приняв облик змия или используя последнего в качестве своего орудия? Обитает ли он в сердцах людей как дух, побуждающий ко злу, наподобие иудаистского *yester ha-ra*? Наделена ли каждая личность собственными ангелом и демоном, ведущими внутри нее нескончаемую борьбу? Существует ли отдельный демон для каждого вида порока? Побуждает ли Дьявол ко греху и способствует ли пороку? Способен ли он вторгаться в наш разум, или же только в тело? Бог ли поставил его в ответе за искушения? Поручил ли Он ему наказание грешников?

До середины II века христианская мысль была иудео-христианской, выражаясь в формах, заимствованных из иудаизма³. У большинства христиан все еще были иудейские корни, а влияние эллинистической мысли было достаточно ограниченным. В течение последних нескольких десятилетий все больший и больший упор делается на иудейскую сущность раннего христианства; в результате открытий в Кумране и Наг-Хаммади, многие элементы раннехристианской мысли, ранее считавшиеся греческими, были идентифицированы как иудейские. Самый важный из них — это этический дуализм.

Христианство — это умеренно дуалистическая религия. Дьявол располагает огромной силой противостоять Христу, но его могущество всегда ограничено и сдерживается Богом. Некоторые авторы до сих пор прими-

тивно настаивают на том, что все религии либо дуалистические, либо нет, и потому христианство не является дуалистической религией. В действительности, между отчетливо монистическими и отчетливо дуалистическими религиями лежит целый спектр, христианство же находится где-то в его середине, и под влиянием конкретного мыслителя его точное расположение может варьироваться. Христианский дуализм возникает из дуализма иудейского, в особенности, есеейской и апокалиптической мысли. Этический элемент иудейского дуализма является важнейшим, выражаясь в понятии о борьбе между нравственным добром и злом за человеческую душу, или внутри нее. На еврейскую и христианскую мысль сильное влияние оказали также греческий космический дуализм (орфическое/платоническое противопоставление материи и духа) и иранский космологический дуализм (борьба между духами света и тьмы).

Во II в. церковные доктрины все еще не были сформированы. До 150 г. н. э. мир Средиземноморья, в котором христиане являлись ничтожным меньшинством, представлял собой, прежде всего, языческую, и, только во вторую очередь, иудейскую окружающую среду. После падения Иерусалима в 70 г. н. э., когда саддукеи, зилоты и ессеи были разбиты, и фарисеи утвердились как господствующая в еврейской среде группировка, враждебность между христианами и иудеями возросла. Борясь за консолидацию вокруг своей религии, фарисеи исключили христиан из синагог и подвергли их анафеме. Находясь под давлением внешней враждебности, христианское сообщество лишь в малой степени обладало цельной внутренней организацией⁴. Не располагало оно и корпусом четко сформулированных доктрин. В начале II века Евангелия были составлены лишь недавно, и еще не все из них получили общеизвестность. Канонические Писания будут установлены только два века спустя, а пока в широком обращении находились многочисленные апокрифические книги, принимавшиеся как

боговдохновенные. И едва ли уже тогда существовали стандарты ортодоксии.

До наших дней от иудео-христианства начала второго века дошло лишь несколько текстов. Авторы, которые следовали за апостолами, известны как апостольские отцы. Хронология, авторство и взаимодействие этих ранних писателей с трудом поддается определению, и гораздо полезнее воспринимать иудео-христианскую мысль как единое целое, нежели пытаться вычертить тонкие линии взаимовлияния⁵.

Примерно в 94–97 гг. н. э. Климент I, епископ Римский, написал послание Коринфской церкви, пришедшей в состояние глубокого раскола. Он выразил надежду, что образовавшиеся группировки достигнут примирения и станут искать прощения своим грехам, которые они совершили «по наущению противника». Здесь Дьявол воспринимается как определенная личность, понуждающая христианское сообщество к греху и раздорам⁶.

Письма Св. Игнатия, епископа Антиохийского, которому в 107 г. предстояла мученическая смерть, отражают его предчувствие приближающегося конца и озабоченность порядком и единством внутри христианского сообщества. Испытав влияние Павла и выказывая черты сходства с Иоанном, Игнатий видел Дьявола как «князя века сего»⁷. Он принял ключевое положение о конфликте между старым и новым веками, между царством мира сего и Царством Божьим⁸. Настоящий эон или «век сей», писал он, полон зла: зло господствует в нем со времен грехопадения Адама и Евы. Однако Воплощение поколебало власть этого старого века, которая будет окончательно разрушена парусией, вторым пришествием Христовым. Христос установит новый эон, новый век, для которого характерна полная трансформация самой природы мира и его обитателей. В этом новом царстве, веке, или эоне, зло не будет иметь власти. А пока у мира есть *ἄρχων*, князь, дух зла⁹.

Игнатий призывал ефесян избегать «зловония» князя века сего, чтобы он не увлек их прочь от жизни, которую уготовал им Христос¹⁰. Цель Дьявола состоит в том, чтобы разрушить дело спасения, осуществляемое Христом, путем отвлечения христиан от их истинной цели. Игнатий предупреждал христиан Рима о том, что Дьявол сражается с каждым по отдельности. Сам Игнатий чувствовал, что находится в непосредственной опасности. Он просил друзей поддержать его в битве с князем зла, который пытается поколебать твердость веры и склонить его к отказу от мученичества¹¹.

Игнатий говорил о существовании сонмов ангелов. Некоторые из них злы и следуют за Дьяволом¹². Есть также добрые и злые люди. Цель злых ангелов и людей такая же, как у их предводителя: помешать делу Христа. Игнатий смотрел на мир как на арену цирка — образ мученичества никогда не покидал его мыслей — на которой Христос, глава добрых ангелов и людей, ведет битву с Дьяволом.

Величайшую опасность представляют злые люди, подрывающие единство христианской общины раздорами и ложными учениями. Главой местной христианской общины являлся епископ, преемник апостолов. Только он мог обеспечивать организационный порядок и ортодоксальность вероучения. Будучи епископом, Игнатий говорил, что всякий, кто действует, не спросив совета и разрешения у епископа, поклоняется Дьяволу¹³. Когда же, напротив, христианская община объединяется в мире и согласии, сатанинские силы теряют свою власть¹⁴. Дьявол содействует раскольникам, которые разделяют общину, и еретикам, которые проповедуют ложные учения. Плод их деяний — смерть, и они не унаследуют Царства Божия¹⁵. Еретики ведут борьбу против детей света, которые избегают как раскола, так и ересей¹⁶. Такое членение мира на детей света и тьмы представляет собой моральный дуализм, почерпнутый у ессеев и часто проявляющийся в трудах апостольских отцов¹⁷.

Мысль о том, что еретиков против церкви восстанавливает Дьявол, предводитель сил тьмы, имела многовековое продолжение. Если мир есть поле битвы в космической войне между светом и тьмой, то из этого следует, что в этом сражении христианин должен быть беспощаден, ведь он борется с абсолютным злом. Апостольские отцы не доводили это положение до логического конца — жестокости. Для них решение состояло в пассивном сопротивлении и мученичестве. Однако позже другие использовали их учение для оправдания жестоких мер против еретиков, евреев, язычников, мусульман и ведм. Впоследствии львиная доля нетерпимости церкви была порождена именно этой концепцией, которая, в свою очередь, возникла из основной посылки Нового Завета: что мир является предметом противоборства между Христом и Сатаной.

В этой брани важным театром военных действий было мученичество¹⁸. Ранняя церковь воспринимала мученичество как борьбу воинов Христовых против служителей Дьявола. Обычно считалось, что Дьявол в ответе за отношение к христианам со стороны правительства, равно как и толпы. пытки и смерть — это дело его рук, и даже доброта со стороны язычников является Дьявольской ловушкой, поскольку может ослабить решимость мученика. Обычный атлет борется на арене за победу материальную, а атлет-христианин — за победу духовную, которая достигается тем, чтобы сохранить свою веру даже до смерти. Отцы обычно рассматривали мученичество как неотъемлемую часть борьбы христианской Церкви за продвижение дела Христова и как триумф святых. Гностики придерживались иного убеждения, по которому для индивидуальной души мученичество является способом возвысить и приумножить свою духовность. Римские гонения на христиан (хотя, в действительности, они и носили единичный характер) стали рассматриваться как признак того, что вся империя является частью царства Дьявола. Игнатий

не разделял столь широких взглядов, но, действительно, взирал на мученичество как на битву с князем мира сего. «Я желаю страдать, но не знаю, достоин ли нужна мне кротость, которою низлагается князь века сего»¹⁹.

Игнатий полагал, что Бог всегда ограничивает власть и знание Дьявола. Господь сокрыл от Дьявола девственность Марии, рождение и страдание Христа. Окончательную победу сила Дьявола одержать не может. Ограниченность подобных долгосрочных теодицей, постулирующих конечную победу добра, была ясна для Пятницы Робинзона Крузо: почему, спрашивал он, Господь так долго тянет с победой? Игнатий не разрабатывал этого вопроса, но более поздние отцы Церкви уже обязаны были это сделать.

«Послание Варнавы», сочинение неизвестного автора (который, разумеется, не был апостолом Варнавой), было написано около 117–119 г. в иудео-христианской общине Египта, возможно, в Александрии²⁰. Вероятно, «Варнава» был обращенным в христианство раввином — судя по его иудейской риторике и словоупотреблению. Уверовав, он пришел к яростному неприятию необратившихся иудеев и иудео-христиан, которые слишком буквально придерживались древнего закона. Он писал из перспективы эллинизированной, аллегорической иудейской мысли, главным выразителем которой был Филон, но которую после 70 г. н. э. все больше и больше отвергали фарисейские раввины. Кроме того, он находился под влиянием Кумрана, особенно в том, что делал упор на иудейский этический дуализм «двух путей», пути света и пути тьмы. Варнава утверждал, что *ekklesia*, христианская Церковь, заменила собой *qehel Yahweh*, спасаемый остаток Израиля. В Ветхом Завете Господь из всех народов избирает Израиль, а из Израиля выделяет тех, кто верен закону. Но в христианстве спасение перемещается от Торы к Христу, и место спасаемого остатка Израиля занимает Церковь.

Подобно Игнатию, Варнава центральное место в своем учении отводил борьбе двух путей или двух царств. Век сей есть зло и лежит во власти Дьявола²¹. Хотя Сатана и ослаблен Воплощением, он сохраняет свою власть над веком сим до второго пришествия Христа, которое при дверех²². Поскольку два царства ведут друг с другом войну, каждое существо, обладающее нравственной ответственностью, призвано принять ту или иную сторону. Ангелы уже сделали свой выбор, некоторые встали на сторону Господа, а другие — Дьявола. Ангелы Господни — это ангелы света, прочие — ангелы тьмы²³. На поле битвы, называемом землей, чада света сражаются с чадами тьмы, образы, близкие к Кумрану и Евангелию от Иоанна.

Князь зла пытается переманить нас из воинства света в воинство тьмы и, таким образом, лишить нас Царства Божия²⁴. Варнаве расхождение этих двух путей представляется отчетливым и ясным: дорога света ведет на небеса, а дорога тьмы, под властью «Черного», ведет к разрушению²⁵. Здесь, впервые в христианской литературе, возникает отождествление зла, тьмы и черноты, — источник будущих расистских стереотипов. Использование Варнавой терминов «черный» и «чернота» непосредственным образом вытекает из иудейских, эвониитских и греческих источников. За ними стоит маздаистское представление о черноте Ахримана, а за Ахриманом — всемирный, почти вселенский, обычай использовать черный цвет в качестве символа зла²⁶.

Для того чтобы увлечь нас в свои темные отряды, Дьявол стремится «проникнуть» в нас²⁷. Что это означало для Варнавы, не ясно. Более поздние отцы утверждали, что Дьявол может войти лишь в наше тело, но не в разум, и что искушать нас он способен только извне. Как кажется, Варнава подразумевал нечто большее. Он говорил, что когда сердце, символ духа, поклоняется идолам, оно становится жилищем демонов²⁸. Он не имеет в виду одержимость. Обычно считалось, что Дьявол



Христос выдерживает искушения Сатаны и изгоняет его. Черные бесформенные крылья Сатаны контрастируют с изящными, белыми, широкими крыльями ангелов, служащих Христу. Иллюстрация из Штуттгартского Евангелия IX века. Любезно предоставлена Вюртембергской Земельной Библиотекой.

или демоны способны нападать на тело человека путем навязывания (извне) или одержания (входя в него). Нападения обоих видов бывают направлены против совершенно нечаянных жертв, и хотя эти атаки и могут причинить болезнь или сумасшествие, они не в состоянии вызвать разложение души до тех пор, пока свободная воля подвергшегося им человека не склонилась перед врагом. Искушение же, напротив, поражает волю. Оно стремится согнуть ее, хотя и не может ее к этому принудить. Обычно искушение рассматривалось как нечто предлагаемое извне. Однако Варнава, по-видимому, имел в виду, что для того, чтобы предложить что-то греховное, Дьявол коварно проникает вовнутрь разума или души. Таким образом, индивидуальная душа становится полем битвы между Христом и Дьяволом. Наличие злого духа, действующего внутри души, тесно связано с учением о двух путях и раввинистической доктриной о двух *yetserim* (духах-склонностях)²⁹.

Святой Поликарп, епископ Смирнский, принял мученическую смерть в 156 году. Подобно Игнатию, он подчеркивал значение мученичества и борьбы против ересей³⁰. Поликарп говорил о множестве козней, которые Дьявол строит мученикам, и о том, что для того, чтобы склонить их к отречению от веры, он использует продолжительные пытки³¹. По мнению Поликарпа, Дьявол не обладает властью над душой. Он может предлагать интеллектуальные и нравственные искушения, ведущие к ереси, или же рисовать перспективы ужасной агонии, склоняя человека к трусости, но он бессилен вынудить его отвернуться от служения Богу. И, если Дьявол действует внутри наших сердец, то это же самое делает и Святой Дух. Таким образом, внутренняя борьба двух *yelsetim* превращается в битву Духа Святого против Сатаны в человеческой душе³².

Седьмая глава послания Поликарпа к Филиппийской церкви представляет собой атаку на ересь. «Всякий, кто не верует, что Иисус Христос пришел во плоти, есть антихрист, и всякий, кто не верует свидетельству креста, что Иисус воистину пострадал и умер, есть от Дьявола»³³. Этот абзац был нацелен против докетов, веривших, что материя настолько недостойна Христа, что Его тело было лишь иллюзией. Поликарп добавлял, что «всякий, кто искажает слова Христа в угоду своим желаниям и говорит, что нет воскресения или осуждения, есть первенец Сатаны»³⁴. Значительнее всего в этом письме резкий контраст между христианами, которые суть «от Бога» и «церковь первенцев Божьих», и еретиками, которые «от Дьявола» и являются первенцами Сатаны³⁵. Даже еще отчетливей, чем Игнатий или Варнава, он видел противостояние между еретиками и ортодоксами не как расхождение во мнениях или суждениях, а как часть вселенской борьбы между Господом и князем тьмы. Такой взгляд положил основание демонизации и преследованию еретиков и неверных.

«Пастырь Ерма» делает акцент на борьбе между добрым и злым духом внутри человеческого сердца³⁶. Есть два пути, один искривленный, а другой прямой, и два города, город (*polis*) Господа и город его противника — первый из известных случаев употребления образа, который позже сделался известным благодаря Бл. Августину³⁷. Двум путям и двум городам соответствуют два ангела, которые обитают внутри человеческого духа. Не ясно, имел ли Ерм в виду, что внутри нас ведут битву два космических духа, или же что у каждого из нас есть два персональных ангела, как в теории о *yetsirim*. На практике эти концепции схожи. Злой ангел внутри нас — это либо Дьявол, либо его представитель или манифестация³⁸. Этот ангел зла обладает вспыльчивым характером, он язвителен, глуп и вредоносен³⁹. Он проникает в наши сердца, искушает нас и вынуждает ко греху⁴⁰. Ерм не имел в виду, что человек не может противостоять Дьяволу. Скорее, человеческая душа находится в состоянии *dipsychia*, «колебания»: человеку присуща врожденная неспособность делать правильный выбор между добром и злом. У Ерма колебание иногда означало нерешительность или амбивалентность, но иногда он говорит о нем как о злом духе, приходящем от Дьявола⁴¹. Дуализм Ерма — это иудео-христианский этический дуализм: два пути и два ангела находятся внутри нас, а мы должны сделать между ними нравственный выбор⁴².

У Дьявола есть собственные заповеди, противоположные заповедям Господним. Но если мы веруем и каемся в своих грехах, нам не нужно его бояться. Если мы искренне веруем в Бога, Дьявол не имеет силы притеснять нас⁴³. Он в состоянии бороться с христианскими атлетами, но бессилен повергнуть их наземь, если они с твердостью противостоят ему. Те, кто не имеет веры, бояться Дьявола и становятся его рабами, но он принужден избегать тех, кто полон веры, поскольку не находит пути, по которому мог бы проникнуть в них⁴⁴.

Как сказал апостол Павел, у нас нет собственных заслуг, которые могли бы защитить нас от обширной власти Дьявола; только верой во Христа мы можем спастись, черпая из Его бесконечных заслуг. Для того чтобы сделать нас способными противостоять Дьяволу, Христос посылает к нам ангела покаяния. Вера делает Сатану таким же бессильным, как мышцы трупа, поскольку силой Господней уничтожается всякая власть Сатаны над верными⁴⁵.

У ангела покаяния есть собрат, ангел справедливого наказания⁴⁶. Об этом ангеле Ерм говорил, что «он один из праведных, но поставлен в ответе за наказание». Здесь кроется несколько туманных допущений. Господь благ, но Его благость включает справедливость: Он вознаграждает верных и карает грешников. Наказание часто кажется суровым, настолько, что Бог справедливости рассматривался как противоположность Богу любви. Господь использует для наказания ангела, устанавливая некоторую дистанцию между Собой и этим неприятным делом. Переход от праведного карающего ангела к злому карающему ангелу — шаг нетрудный. Хотя ортодоксальные христиане никогда не противопоставляли справедливость и любовь, они желали освободить Господа от ответственности за адские мучения. При этом они со временем поставили в ответе за наказания, скорее, противников Господа, чем Его Самого. Коль скоро такой переход совершился, возник курьезный вопрос: демоны в аду тюремщики или заключенные? В конце концов, они стали и теми и другими.

В целом сочинения Ерма носят характер аллегории, и зачастую буквальное оказывается перемешанным с фигуральным. Ерм неоднократно персонифицировал пороки, называя их духами или демонами. Кажется, что иногда эти духи принимаются буквально, как имеющие «личный характер», а иногда символически, как изображающие «духовную склонность»⁴⁷. Подобно Варнаве, Ерм использовал черный цвет как символ зла⁴⁸.

Около 130 г. н. э. Папий, епископ Иераполя в Малой Азии, объединил древнюю историю о «сынах Божиих» с другой еврейской апокалиптической традицией, согласно которой Бог поручил ангелам править землей и ее государствами. В поздней иудейской и ранней христианской мысли было общепринятым представление о том, что каждая личность и каждый народ имеет своего ангела или ангелов. Папий доказывал, что эти ангелы злоупотребили своей властью, что привело их к краху. Поэтому главенствующие ангелы и «сыны Божии» были отнесены в общую категорию падших ангелов. Позже аналогичные взгляды высказывали Иустин Мученик, Ириней и Афинагор⁴⁹.

Помимо библейских книг, которые, со временем были признаны как канонические, и писаний отцов, во II веке имели хождение и многочисленные апокрифы, некоторые из них пользовались большим уважением. Большинство апокрифов, по крайней мере, в своем настоящем виде, датируется второй половиной II века и демонстрирует влияния, не принадлежащие к иудео-христианской традиции. Некоторые из них называются *agrapha*, «незаписанное», что подразумевает высказывания, приписываемые Христу, которые передавались в устной форме, а впоследствии были зафиксированы на письме. Аграфы содержат высказывание о том, что этот век «беззакония и неверия находится под властью Сатаны, но близок конец срока его владычества»⁵⁰. Апокрифический «Апокалипсис Петра» гласил, что в веке сем Сатана воюет против человечества, затуманивая нашу способность к разумению истины⁵¹. Все подвержено постоянным изменениям, мир полон нестроений и беззакония, и его князь пользуется этой ситуацией для того, чтобы навязать нам свою волю. Но такое положение не может продолжаться. Конец века зла близок, и скоро Христос придет снова, чтобы навсегда сокрушить его власть.

«Псалмы Соломона», иудео-христианский документ II—III вв., изображал Христа в качестве противника

смерти и ада. Схождению Христа во ад Псалмы давали два объяснения: первое смерть естественным образом привела Его в преисподнюю, и второе Его схождение разрушило власть смерти для того, чтобы с этого времени крещенные смогли обрести жизнь вечную. Псалмы соглашались со словами апостола Павла о том, что Христос Своей крестной смертью победил власти зла, и соединяли ее с мыслью апостола. Иоанна о том, что Он низверг их, сокрушив стены ада и впустив в него Свою жизнь. В богословии возобладал взгляд Павла, но идеи Иоанна продолжали свое существование в преданиях и литературе. Псалмы гласили, что персонифицированная Смерть занимает самое глубокое и самое темное место в аду, — первый намек на концепцию, согласно которой Дьявол обитает в безжизненном центре земли³².

В основном развитие ранней святоотеческой мысли было связано с реакцией на противоположные взгляды. В течение иудео-христианского периода, до 150 г. н. э., были сделаны небольшие вероучительные разграничения, ересь и ортодоксия не были четко отделены одна от другой, и за внимание молодых христианских общин активно боролись идеи, которые впоследствии были отвергнуты. Иудействующие, желавшие сохранить полное и буквальное понимание закона Моисея, потерпели поражение в силу единодушия апостолов по этому вопросу и во II веке привлекали относительно мало внимания, но другие группировки — эвиониты, елказиты, докеты и гностики — энергично отстаивали свои взгляды и вызывали со стороны отцов такое же активное противодействие.

Эвиониты (ивр. *ебуон*, «нищий»), которые возникли к 70 г. н. э., признавали Христа как великого пророка, но не Мессию или Сына Божия. Под влиянием ессеев эвиониты проповедовали жесткий этический дуализм, который иногда граничил с космическим дуализмом гностиков, хотя они никогда не оспаривали того, что мир был сотворен Самим Богом, а не какой-либо иной

силой. Представляется, что, например, Керинф был эвионитом-гностиком, а некоторые эвиониты доходили до того, что полагали, что «Бог положил начало двум существам, Христу и Дьяволу. Первому была дана власть над миром, который грядет, а второму — владычество в этом мире»⁵³. В зависимости от интерпретации, подобное утверждение могло завоевать равное одобрение гностиков, эвионитов, и самих отцов. Елкесаиты, последователи Елкесая, проповедавшего вскоре после 100 г. н. э., для того, чтобы избавить душу от Дьявола, которого они отождествляли с *yetsar ha-ra*, использовали своего рода крещение⁵⁴. Докеты (греч. *dokēō*, «казаться») утверждали, что материя настолько испорчена, что Христос не мог иметь реальной физической плоти; Его тело было лишь видимостью или иллюзией. Он не испытывал подлинного страдания на кресте и, в действительности, не умирал. Докетизм имел сильное сходство с гностицизмом, который придавал особое значение противостоянию между душой и телом.

В течение первых веков после Христа греческая философская мысль продолжала разрабатывать идеи, которые оказали воздействие как на христианских, так и на гностических писателей. Платоники определяли демонов как существа, занимающие промежуточное положение между богами и людьми. Такие существа можно было легко соотнести с иудео-христианскими ангелами⁵⁵. Для платоников, демоны представляли собой смесь добра и зла, в зависимости от того, в какой степени над их душами господствовало иррациональное. В гомеровской и ранней греческой мысли различие между *daimōn* и *theos* было неясным: «демоны», подобно «богам», были манифестациями Божественного начала и, как и оно само, представляли собой смесь добра и зла. Знаменитый *daimōn* Сократа был духом-хранителем, влияние которого, явно, служило ко благу. К началу нашей эры термин *daimōn* стал часто замещаться словом *daimonion*,

имевшим более негативную коннотацию, и христиане связали *daimonia* со злыми ангелами.

Филон Александрийский (30 г. до н. э. — 45 г. н. э.), величайший из иудейских мыслителей эпохи эллинизма, оказал на христианство большее влияние, чем на раввинов, которые отвергли его аллегорический подход к Писанию. Филон делал различие между богами и демонами, отождествляя греческих демонов с ангелами иудеев. Эти ангелы/демоны живут в воздухе, возможно, в эфире, высшем слое воздуха рядом с небесами, но перемещаются туда и обратно между небесами и землей, служа посредниками между Богом и человеком. Ангелы/демоны разделены на двенадцать групп⁵⁶. Некоторые благожелательны: они помогают людям и народам и направляют их. Другие же «поставлены Богом, чтобы навлекать наказание на тех, кто его заслуживает»⁵⁷. Однако Филон указывает также на существование третьего класса ангелов, которых он называет злыми. Понимал ли он эти существа аллегорически или буквально, неясно, но явно то, что он отождествлял их с «сынами Божиими», которые пали в результате влечения к смертным женщинам⁵⁸. Где-то в другом месте он упоминает о двух *yetserim*. Из-за присутствия в людях злого *yetser'a*, Бог создал мужчину и женщину не напрямую, а через посредников, чтобы «правые деяния человека можно было отнести к Богу, а грехи — к кому-то другому потому что [Бог] не должен быть причиной зла»⁵⁹. Плутарх (45–125 гг. н. э.), представитель среднего платонизма, доказывал, что демоны были раздираемы между добром и духовностью, с одной стороны, и несовершенством и материей — с другой. Они боролись за то, чтобы углубить свою духовность и поднять свой статус в космической иерархии. Те, кому это не удалось, опустились ниже и были осквернены материей, пленены и вовлечены в круг рождений. Следовательно, демоны и человеческие существа имеют сходную природу, поскольку и те и другие стремятся подняться над материей. Демоны обитают повсюду в нижнем слое воздуха между

змей и луной, некоторые из них причиняют нам вред, а некоторые помогают. Под иранским влиянием представление о том, что демоны имеют смешанную природу, и каждый из них ведет свою собственную брань между добром и злом, стало все больше и больше вытесняться точкой зрения, согласно которой некоторые демоны изначально добры, а другие — злы. В этой форме греческое верование в демонов пришло в примечательное соответствие с иудео-христианскими представлениями о добрых и падших ангелах⁶⁰.

Глава III

АПОЛОГЕТЫ И ГНОСТИКИ

В середине II века христианство претерпело существенное изменение. Мифической и интуитивной мысли, превалировавшей у апостольских отцов, стало сопутствовать богословие — аналитическая и логическая рефлексия по поводу откровения. Аполлогеты, вроде Иустина и Иринея, признали, что, претендуя на универсальность, христианство должно вступить в интеллектуальную конкуренцию как с раввинистической мыслью, так и с греческой философией. Кроме того, христиане столкнулись с враждебностью Римского государства и узаконенной в нем языческой религии (которая, тем не менее, находилась в состоянии глубокого упадка). Растущей проблемой были и распри внутри христианской общины. Канон Нового Завета все еще не был устойчивым. И при таких обстоятельствах во II веке внутри общины возникли радикальные различия во взглядах. Партия, которая, в конечном счете, победила, стала, по причине своего успеха, считаться ортодоксальной — «правильное понимание», а ее писатели получили наименование «отцов-аполлогетов», а побежденных противников стали называть еретиками.

Ересь никогда не торжествует.

Почему? Смею сказать, что,
Если ересь восторжествует,
Никто не дерзнет назвать ее ересью.

Наиболее значительным противником намечающегося между отцами согласия выступал гностицизм, одно из самых важных движений в истории западных религий. Современные ученые употребляют термин «гностицизм» в самых разнообразных значениях. Проще говоря, гностицизм привыкли рассматривать как христианскую ересь, возникшую в результате радикальной эллинизации христианства. Однако ученые, писавшие в период после открытий в Кумране и Наг-Хаммади, признали, что почти все компоненты позднейшего гностицизма присутствовали уже в Кумране. В настоящее время «гнозис» рассматривается как общее воззрение, проистекающее из целого ряда источников: иранского маздаизма, греческой философии (особенно среднего платонизма), иудейской традиции, учения ессеев и христианства. Этот общий взгляд со временем нашел выражение в движении, сначала внутри иудео-христианского, а затем греко-христианского сообщества. В иудео-христианской среде было почти незаметно различие гностической мысли от учения наиболее дуалистически настроенных апостольских отцов. Затем, после приблизительно 150 г., гностицизм стал более дуалистичным, более мифологизированным и эллинизированным. Уже в 120 или 130 г. некоторые христианские писатели, воспринимавшие гностицизм как опасное учение, начали думать о нем как о ереси.

Ответом на гностические верования было развитие некоторых важных направлений отеческой мысли II века. Многие из представлений отцов, например, относительно связи Дьявола с материей, следует в значительной мере понимать именно в этом контексте. Момент, когда ортодоксия выдвинула утверждение о том, что материя хороша и сотворена благим Богом, стал поворотным в истории западной цивилизации, сделав возможным бу-

дущий научный и технический прогресс — и катастрофическую эксплуатацию природы.

Гностицизм принял столь много различных форм, что дать определение этому термину до сих пор непросто. В настоящее время большинство исследователей отделяют (1) широкое, не имеющее четких очертаний движение, называемое «гнозис», тенденции которого можно проследить в иудейской, греческой и христианской мысли, от (2) «гностицизма», сложной системы, разработанной христианами гностиками II века. Возможно, что «гнозис» представлял собой вероучительную альтернативу христианству, но гностицизм определенно принадлежал к христианству, несмотря на то, что существовал на или даже за рубежами того, что позже стало определяться как христианская традиция. Христианская Церковь была еще молодой и несформировавшейся, а ее границы — расплывчатыми, но конфликт между гностиками и отцами помог им обрести четкость. С течением времени возникло согласие, исключавшее гностицизм.

Гностицизм не смог добиться преобладания или даже уважения внутри христианской общины, отчасти благодаря усилиям ортодоксов, направленным на установление границ сообщества, но в основном благодаря слабости, присущей самому гностицизму. Гностическая мысль — несмотря на современные попытки ее искусственного воскрешения — была мертворожденной. Гностические мифологии характеризовались перегруженностью, сложностью, невероятностью; гностицизм апеллировал к элите, его социальная организация была рыхлой, а институциональная структура неэффективной. На западе гностицизм истощился к концу III века, хотя на Ближнем Востоке он дожил до IV, а его влияние продолжало спорадически проявляться у манихеев, павликиан, катаров, астрологов, мандеев и розенкрейцеров. Теологические концепции гностицизма были чрезвычайно разнообразны и сложны, однако центральные темы, которые можно в них распознать, важны и сами по себе, и с

точки зрения реакции, которую они вызвали со стороны ортодоксов. Вызов гностицизма состоял в непрерывном отстаивании своей радикально дуалистической альтернативы христианской теодицее: Бог не несет ответственности за зло, потому что оно порождается независимым злым началом.

Значение гностицизма для истории концепта зла заключается, в первую очередь, в реакции, которую он вызывал. Выдвинув вопрос о теодицее, гностики вынудили отцов разработать последовательную дьявологию, которой недоставало в Новом Завете и апостольской мысли. Внимание, уделяемое гностиками власти Дьявола, побудило отцов тщательно ее ограничить; убежденность гностиков в том, что материальный мир есть зло, вызвала с их стороны аргументы в защиту добра, как сущности сотворенного Богом мира. Во-вторых, отцы разделяли многие гностические идеи. Четкой линии, отделяющей гностицизм от ортодоксии, не существовало до III века; и до этого времени целый ряд представлений и подходов пользовался признанием и той и другой стороны, в результате чего некоторые гностические идеи оказались навсегда запечатлены в христианстве.

Гностицизм фокусировал внимание на *gnōsis*, «познании», приобретаемом путем откровения, а не изучения или размышления. В сущности, гнозис означал самопознание: *Gnōthi seauton*: «познай себя». Гностицизм был спиритуалистической, эгоцентрической религией, обладающей философской глубиной и изощренностью, цель ее состояла в повышении духовного уровня адепта через гнозис. Гностик верил, что посредством откровения он становится обладателем тайн, недоступных непосвященным, и что эти тайны могут передаваться лишь избранными — избранным. Гностические теологи выстраивали изощренные космологические спекуляции и мифологические структуры, эффект которых, если не цель, состоял в том, чтобы мистифицировать и поразить воображение. Но гностицизм существовал не ради видимости. Гнос-

тики, до такой степени, почти с отчаянием, стремились к убедительной теодицее, что более поздний христианский писатель заявил, что их главная ошибка состояла в том, что они свыше всякого благоразумия мучили себя проблемой зла¹. Разнообразные гностические секты объединяла вера в то, что мир полностью принадлежит злу и не может быть исправлен².

Гностическая озабоченность проблемой зла исходила из опыта, из «ощущения человека, что он живет во враждебном ему мире, в котором он должен бояться». Этот мир настолько пропитан злом, что может быть лишь одной из низших сфер, тенью чего-то более высокого и лучшего³. Гностики объединили мадаистское представление о космической битве между духовными силами добра и зла с орфическим, согласно которому борьба идет между духом, определяемым как добро, и материей, определяемой как зло. Будучи материей, человеческое тело — это исполненная зла тюрьма, в которой томятся наши души. Материальным миром, низменным и полным тьмы, правит злой князь, в противоположность духовному миру света, управляемому благожелательным божеством. Этот благой Бог никогда бы не сотворил того низменного мира, в котором мы живем. Он удален и сокрыт от этого мира, который является творением одного или более низших духов, которые либо злы, либо слепы, либо и то и другое. Этих злых духов гностики называли архонтами или эонами, воскрешая апостольское учение о злом архонте, во власти которого находится *aíōn* или *kosmos*, но с огромным отличием, на которое апостольские отцы никогда даже не намекали, — что космос мог быть сотворен каким-либо духом, более низким, чем Бог или Слово Бога, которое и Само есть Бог. Обычно гностики отделяли архонтов, число которых часто равнялось семи, от ангелов; архонты стояли выше ангелов, возможно, даже являясь их предками. Однако концептуально они различались незначительно, поскольку и те и другие

были тварными духовными существами, подчиненными Богу.

И ортодоксальное христианство, и гностицизм отчасти дуалистичны. Но дуализм ортодоксального христианства нашел серьезный противовес в представлении о всемогуществе Бога и сущностной благодати всего, что Им сотворено. Гностицизм стоял значительно ближе к дуалистической крайности этого спектра, где весь сотворенный мир оказывался злым.

У самих гностиков существовали разногласия по поводу природы вторичного злого творца. Самые крайние дуалисты из их числа заявляли, что существуют два независимых духовных начала, находящихся в вечном противостоянии, что злой дух самостоятелен и совершенно отличен от доброго Господа. Более умеренные гностики допускали, что творцом мира был дух, исходно добрый, но деградировавший или отпавший во зло. Этого невежественного, слепого, испорченного духа они зачастую отождествляли с Дьяволом. В эллинистическом гностицизме он часто обозначался словом «демиург», «частичный творец», в отличие от первотворца — Бога, — концепция, заимствованная из платонизма. В представлении о том, что злой дух вначале является частью Бога, а затем каким-то образом оказывается отчужденным от Него, продолжают свое существование пережитки монистической мысли. «Демиург гностического учения», пишет Роберт Мак-Л. Уилсон, «это просто Сатана иудейской и христианской теологии, которого преобладающий в гностицизме пессимизм превратил в создателя мира, который и правит им в настоящее время»⁴. Таящийся за видимостью дуализма первоначальный монизм становится заметным в «Евангелии от Филиппа» III в.: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое приходятся друг другу братьями»⁵. Он становится еще более отчетливым в приписываемом елказитам учении, согласно которому Христос и Дьявол — братья⁶. Склонность гностиков считать духа-

творца злым привела некоторых из них к тому, чтобы отождествить Бога Ветхого Завета с Дьяволом.

Гностическая антропология была удручающей: человеческое существо — есть дух, пойманный в ловушку тела, подобно жемчужине, похороненной в грязи. Человечество — это микрокосмос: и маленький мир людей, и огромный мир космоса представляют собой поле битвы в войне между добрым духом света и злым духом, который властвует над материей. Первоначально люди были чисто духовными, но, будучи уловлены злым эоном, они превратились в земные существа, заключенные в темницу материи⁷. Поэтому наша обязанность состоит в освобождении своего духа от тела. Мы получаем возможность сделать это, когда благодать благого Господа научает нас о нашем бытии, происхождении и судьбе. Говоря словами Мирчи Элиаде, Божественный процесс искупления «равнозначен собиранию, сохранению и переправлению на небеса искр Божественного Света, которые погребены в живой материи, в первую очередь и в основном, в человеческом теле»⁸. Злые же духи, напротив, считают своим долгом искушать нас с тем, чтобы мы отказались от своего духовного наследия и предались грубым физическим удовольствиям.

Мысль одного из ведущих гностиков II в., Маркиона, демонстрирует типично гностический подход к теодицее. Сириец Маркион прибыл в Рим в 139–140 гг. н. э., а в июле 144 г. был отлучен римской христианской церковью как еретик, хотя его идеи кое в чем напоминали размышления Павла и Иоанна. Позже Тертуллиан обвинил его в том, что он не смог адекватно подойти к классическому вопросу: «в чем источник зла?». В действительности, Маркион и другие гностики боролись с этой проблемой более ожесточенно, чем ортодоксы. По-видимому, Маркиона побудил к поиску ответа тот контраст, который он ощущал между суровым Богом Ветхого Завета и любящим — Нового. Они, думал он, не могут быть одним и тем же. Бог, подталкивавший

людей к греху, а потом покаравший их за то, к чему побудил, Бог, ожесточавший сердца и опустошавший города, не может быть милосердным Господом, Которого явил Христос. Глубоко обеспокоенный этим противоречием, Маркион вопрошал, как Бог может быть всеблагим и всемогущим в этом мире, в котором отчетливо проявляется зло. Его ответ — необходимость существования двух богов. Апостол Павел ощущал напряженность между Законом и Евангелием, но никогда и не помышлял о том, чтобы противопоставить Бога Закона и Бога Евангелия. Маркион же сделал это. Он довел до крайности и другие дуалистические тенденции христианства.

По Маркиону, один бог — справедливый, но одновременно суровый и воинственный, карающий в соответствии с буквой неумолимого закона. Это Бог Ветхого Завета, Демург, творец материального мира. Он же — *conditor malorum*, «создатель зла». Он зол, как и созданный им материальный мир. Благый Бог — добр и милосерд. Но до миссии Христа этот Бог был совершенно неизвестен нам и даже теперь, по большей части, остается сокрытым⁹. Чудо Нового Завета состоит в том, что он впервые дал нам некоторое представление об истинном Боге. Истинный Бог — это Отец Иисуса Христа, Которого Он посылает, чтобы открыть нам истину о космосе в противоположность лжи, которую сеет злой Бог. Несмотря на то, что каждый из этих двух богов представляет собой независимое начало, один из них, все же, считается низестоящим, поскольку дни злого бога сочтены. Его срок был сокращен миссией Иисуса Христа, а в конце времен он потерпит поражение от доброго Бога и исчезнет вместе с космосом, который создал. Материальный мир, злой обман, навязанный злым Богом, томит в плену, оскверняет и развращает наш дух. Особенно вышесказанное относится к нашей плоти, и потому земное тело Христа должно было быть чистой видимостью. Большинство гностиков были доке-

тами, полагавшими, что тело Христа было одной видимостью, хотя и не все докеты были гностиками. Миссия Христа состояла в том, чтобы раскрыть нам спасительный гнозис, который необходим для освобождения духа от тела и всего материального космоса. Маркион, по видимому, представлял себе Сатану как творение злого бога, а не как его самого, но это не вполне ясно, как и многие другие положения его мысли, и, возможно, что он никогда не занимался последовательной разработкой этой темы¹⁰. Если Маркион, действительно, смотрел на Дьявола как на помощника создателя зла, то это пример одного из ненужных усложнений и изысков гностицизма. Если над Сатаной стоит некий начальник зла, то тогда именно он является настоящим Дьяволом. Единственное дееспособное определение Дьявола — он есть начало, или, по крайней мере, князь злых сил. Фактически, злой бог-творец Маркиона и есть истинный Дьявол.

Характерные для гностицизма неоправданные усложнения множились и в системе валентиниан. Валентин был египтянином, прибывшим в Рим приблизительно в то же время, что и Маркион. Будучи уверен в том, что он восстанавливает христианство в его истинном смысле, он, с помощью своего ученика Птолея, постепенно построил сложную, громоздкую, эманационистскую мифологию, ориентированную в основном, на решение проблемы зла. В системе Валентина, если коснуться лишь нескольких ее хитросплетений, Сущий испускает восемь «высших эонов», называемых Огдоад, и, по меньшей мере, двадцать два низших. Эти эоны образуют божественную «плерому», полноту божественной природы. В большей или меньшей степени, все эти эманации являются частью божества, но каждая последующая из них сильнее удалена от своего источника и потому более несовершенна. Такое несовершенство, как и в философии Платона, производит неведение и, следовательно, заблуждение и страх. София, низшая эма-

нация, оказавшись дальше всего от Отца, была наиболее ущербна, и эта ее пустота заполнялась гордостью, *hybris*, которая побуждала ее к незаконному стремлению познать сущность Отца. Ее попытка оказалась тщетной, но потревожила безмятежность плеромы, которая, отрицая ее гордость, извергла ее в пустоту, где она воплотилась как Низшая София, или Ахамот, которая печально скиталась в пустоте. Бесплодное желание Софии произвело *psychē*, дух. Ее страдание породило *hylē*, материю. Сострадание к ней Христа положило начало *pneuma*, душе. Теперь она произвела Бога Ветхого Завета, Который, в Свою очередь, сотворил материальный мир, состоящий из трех элементов — материи, духа и души. Следовательно, существа, населяющие этот мир, включая людей, представляют собой смесь добра и зла. Однако в каждой личности доминирует один из этих элементов. Существуют три класса людей. Одни из них — *sarkikoi*, заключены в *sarx* (плоть) и *hylē*¹; они никогда не смогут обрести спасения. Другие называются *psychikoi*², они могут спастись только с трудом. Прочие же относятся к категории *pneumatikoi*³; они получают спасение через гнозис, который дарует им Христос.

Страстное желание Валентина разрешить проблему зла увязло в бесполезных сложностях. Он доблестно стремился отстоять благодать Бога, отделив его от этого грубого мира посредством множества эманаций, количество которых приводит в замешательство. Однако эманационизм никогда не преуспевает в том, чтобы снять с Бога ответственность, поскольку не может опровергнуть предположения, что решение о том, чтобы допустить вытекающие из эманаций невежество и зло, принимается именно им.

¹ Т. е. саркики (гилики). — Прим. ред.

² Т. е. психики — Прим. ред.

³ Т. е. пневматики — Прим. ред.

Взгляд, подобный мнению Валентина, имел радикальные последствия для всего христианского богословия, особенно для понимания первородного греха. Поскольку бог-творец вовсе не является истинным Богом, будучи лишь вторичным и испорченным существом, бунт Адама и Евы против Яхве приобретает противоположный нравственный смысл. Восстание против творца становится добродетелью, а змий — благодетелем человечества, который учит нас принципам добра и зла, который творец старался от нас скрыть. Гностические секты сефиан, наасенов и офитов почитали змия (ивр. *nachash*; греч. *ophis*, «змея») как освободителя человечества от злого архонта и того, кому мужчины и женщины обязаны первым спасительным гнозисом. Эта мысль схожа с зарождающейся христианской традицией «счастливого падения» или *felix culpa*¹, представления о том, что первородный грех позволил человечеству подняться над своей детской невинностью и возрасти в мудрость; оно же явилось причиной центрального момента в истории космоса — Воплощения Бога в Иисусе Христе. Однако в большинстве гностических систем змий Эдема остается отрицательным персонажем и отождествляется с драконом, Дьяволом и злом¹¹.

Затруднение, на которое наталкиваются усилия гностиков переложить ответственность за существование зла с верховного Бога на второстепенного бога-творца, отмечал Тертуллиан, который вопрошал, почему верховный Бог позволяет низестоящему богу действовать неправым образом. В противоположность крайнему дуализму гностиков апологеты настаивали на том, что дух зла никоим образом не равен доброму Господу по могуществу или вечности, и это его качество происходит не от несовершенства, порождаемого эманациями. Скорее, он является творением Бога, и, будучи таковым, обладает природой, которая была сотворена доброй природой, которую он

¹ Счастливая вина или счастливый грех. — Прим. ред.

искажил по своей собственной злой воле. Этим отцы не решали проблему, так как не объясняли, почему Бог предоставляет Своему созданию, Дьяволу, возможность творить зло, которое фактически существует в мире. Правда, некоторые современные авторы утверждают, что отцы искажали суть христианской идеи, преувеличивая в создаваемом ими богословии роль Дьявола¹². Но на самом деле отцы выбрали осторожный, умеренный путь между тем, какая роль отводится Дьяволу и демонам в Новом Завете, и гностической тенденцией преувеличивать могущество Сатаны.

Во II веке, наряду с дуализмом гностическим, продолжил свое развитие иудео-христианский дуализм двух путей, который ранее проявлялся у Варнавы, найдя выражение в псевдоклиментинах, гомилиях, неверно приписываемых Св. Клименту Римскому¹³. В этих гомилиях говорится о постоянной борьбе двух царств, двух эонов и двух сил. Демоны, последователи царя тьмы, атакуют и тело, и разум, возбуждая в нас страсти с тем, чтобы мы, выйдя из-под контроля разума, подпали под их власть. Этим искушениям, направленным на наше порабощение демонам, мы противопоставляем упование на веру во Христа, пост и призывание Его имени при изгнании злых духов и Крещении. Формула Крещения II века отражала значение, придаваемое демонам: до крещения наше тело является жилищем злых духов; во время крещения Христос изгоняет их, освобождает нас от грехов и делает нас Своей обителью.

Апокрифы II и начала III веков занимали широкую область нейтральной территории между ортодоксальной и еретической мыслью. Борьба внутри христианского сообщества, направленная на создание единого богословия, сопровождалась, хотя и менее драматичными, однако еще более значительными усилиями, связанными с установлением общепризнанного канона Нового Завета. В первой половине II века канон оставался очень размытым: единого мнения по поводу того, какие Писания

являются боговдохновенными, не существовало. Примерно к 150 г. н. э. уже имелся корпус текстов, которые Иустин Мученик называл «наши Писания», и который включал некоторые Евангелия и Послания (какие именно, не вполне ясно). Около 120 г. Паний высказывался против «множества книг», общепризнанных и имеющих хождение в качестве части Нового Завета, — например, Евангелий от Никодима и Фомы, Евангелия от Евреев, и Апокалипсиса Петра. Возможно, первая официальная попытка установить канон Нового Завета была предпринята еретиком Маркионом: его канон состоял из версии Евангелия от Луки и десяти посланий, приписываемых апостолу Петру. Позднее, в том же веке, ортодоксальная партия добавила к ним Евангелия от Марка и Матфея и предприняла меры для того, чтобы исключить некоторые пользовавшиеся широким признанием книги как апокрифы. Термин «апокриф», что значит «скрытый», изначально применялся к «тайным» книгам гностиков, материалам, которые сами гностики часто желали уберечь для одних *pneumatikoi* (пневматиков), спасенных через понимание гнозиса. К началу III века единоподушие по поводу того, что именно должно включаться в Новый Завет, стало нарастать, и к середине IV века был установлен тот канон, который мы имеем сегодня. К этому времени все книги, исключенные из него, стали считаться апокрифическими. Но то широкое признание, которым они пользовались ранее, означало, что многие из их идей смогли найти себе дорогу в традицию¹⁴.

Например, одна апокрифическая книга, «Вознесение Исаии», рассказывала историю о Велиале (Велиаре)¹, которая вошла в средневековую народную традицию. Первая часть «Вознесения», написанная в иудейской среде в I в., описывала царя Манассию, который, оставив почитание Яхве, начал служить Сатане, также называ-

¹ Имя переводится как «беззаконие, никчемный». — Прим. ред.

емому Велиаром. Манассия стал «служой Велиара, потому что Велиар есть князь неправды, который правит этим миром». Велиар побуждал Манассию к колдовству, магии, гаданию, блуду и преследованию праведников, а также главному греху — отречению от истинного Бога. Велиар был преисполнен вражды к Исаие, который открывал и пророчествовал о приходе Мессии. Однако Велиар/Сатана не способен предотвратить триумф Господа, Который «придет со Своими ангелами и потащит Велиара со слугами его в геенну; и даст покой благочестивым». Позднейшая часть «Вознесения» представляет собой христианское добавление, датирующееся II веком и отождествляющее Мессию с Христом. «Саммаэль-Сатана» и его приспешники находятся в плену запутанной вражды, проистекающей из зависти и ненависти, которую они питают друг к другу; скоро придет Христос, заставит Сатану поклониться Ему и навсегда разрушит могущество Дьявола»¹⁵.

В «Деяниях Петра», полугностическом произведении, написанном около 180 г., Петр обвиняет Сатану в несчастях мира. Сатана, истребитель и разоритель вечной жизни, поймал Адама в сети страстного желания и «связал его древней злобой и цепью плоти». Дьявол поражает «невинные души отравленными стрелами», но в конце Христос обратит «черноту волка пожирающего» против него самого и изгонит его вон на сожжение¹⁶.

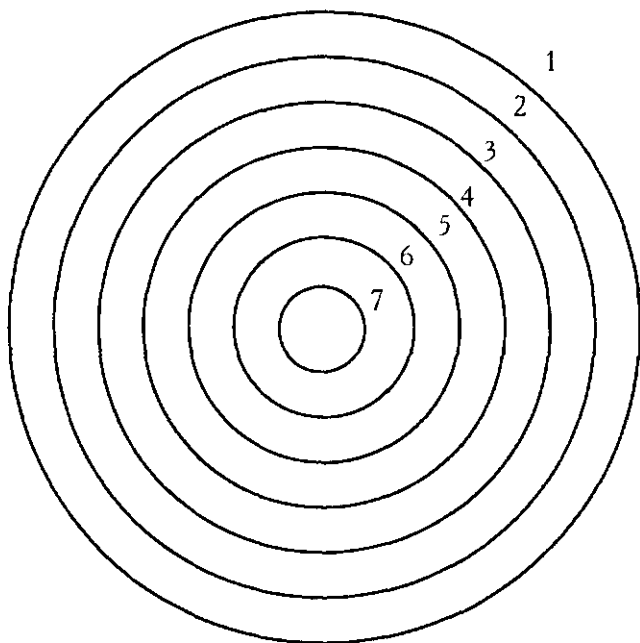
Ортодоксальные отцы часто следовали этим представлениям, даже когда выступали против них.

Многие, например, Татиан и Тертуллиан, провели часть своей жизни в ереси, и, вообще, святые отцы редко сходились по некоторым основным догматам веры. Несмотря на это, ряд богословов II века, а именно Иустин, Татиан, Афинагор, Ириней и Тертуллиан, в конце концов, получили всеобщее признание, результатом чего должно было стать постепенное установление границ, за пределами которых никакие идеи уже не могли считаться христианскими.

Иустин Мученик, первый отец-апологет, был одним из самых ранних христианских богословов. Будучи первым, кто обратился к проблеме зла с богословской точки зрения, он в течение веков сохранял огромное влияние. Иустин не видел конфликта между философией и христианством, поскольку последнее полностью являлось плодом достигшего зрелости древа философии. Он родился в Самарии около 100 года. Блестящий мыслитель и искатель истины, он получил греческое образование и воспринял платонизм. Обнаружив несостоятельность всех секулярных философских систем, он, в конце концов, обратился в христианство¹⁷. Около 150 г. он отправился в Рим и между 152 и 154 гг. написал «Первую апологию», цель которой состояла в том, чтобы защитить христианство от обвинений и насмешек со стороны как греков, так и иудеев, и продемонстрировать согласие христианской мысли со всем, что было истинного в философии. Его «Вторая апология», написанная между 154 и 160 гг. представляет собой пространное приложение к первой, написанное в ответ на вынесение христианам смертного приговора. Обвинение, обычно выдвигавшееся против христиан, сводилось к атеизму; Иустин обратил его против язычников. Третья его работа, «Разговор с Трифоном Иудеем», написана около 160 года. Между 163 и 167 гг. он был замучен римлянами¹⁸.

«Осознание присутствия во вселенной демонического элемента было стержнем мировоззрения Иустина», — пишет один из его современных биографов¹⁹. Для Иустина и других отцов II века, как и для апостольских мужей, Христос и христианская Церковь находились в состоянии космической битвы с Дьяволом и его последователями. Существование ангелов не вызывало у Иустина никаких сомнений²⁰. Ангелы и силы являются существами тварными. Поскольку один Бог есть чистый дух, ангелы должны обладать тонким телом; они питаются небесной пищей, которая называется манной. У падших ангелов тело более плотное, чем у добрых,

Космологическое представление ранних отцов.



- 1 — Небеса; 2 — Неподвижные звезды;
 3 — Планеты, включая Солнце.
 4 — Высший воздух, *ether* (αἰθήρ). 5 — Луна.
 6 — Низший воздух, *aer*. (αἴρ). 7 — Земля. Ад

и пищей им служит дым языческих жертвоприношений²¹. Ангелы живут на небесах или в воздухе²². Ранним отцам воздух представлялся географическим пространством между землей и небом. Некоторые отцы, вслед за стоиками, разделяли низший, более плотный «воздух» между землей и луной, и эфир, высший, более тонкий «воздух», наполняющий пространство между луной и небесами. Таким образом, те из них, кто приписывал демонам или ангелам эфирные тела, полагали, что их субстанция более тонка и духовна, чем если бы она состояла из воздуха. Небеса же находятся за пределами сферы неподвижных звезд (см. диаграмму).

Бог поручает определенному количеству ангелов править миром от Его имени,веряя каждому из них народ, страну или личность. Долг ангелов — выполнять Божью волю: в противном случае, они совершают грех. Оригинальность Иустина состояла в том, что он соединил эту позднейшую иудейскую концепцию ангелов наций с апокалиптическим представлением об ангелах-смотрителях, или «сынах Божиих», которые через похоть впади в грех. Для него греховные ангелы-смотрители и были ангелами народов, нарушившими свои обязанности²³.

Бог сотворил ангелов, дав им свободную волю в выборе между добром и злом²⁴. Некоторые из них отпали от благодати из-за злоупотребления своей свободой. Иустин не давал ясного определения природе их греха, но вполне полагался на теорию о похотливых смотрителях²⁵. Он также не давал однозначного ответа относительно того, склонил ли ангелов к падению Сатана, или же они согрешили сами; в любом случае, они последовали примеру Дьявола, и их поступок уподобил их ему, в результате чего они стали сообщниками в его злых делах²⁶. Иустин повторял апокалиптическую историю о том, что ангелы-смотрители стали отцами детей, рожденных земными женщинами. Таким образом, существует, по крайней мере, две категории злых духов, отличных от Дьявола: падшие ангелы и дети, которых они породили²⁷. Представление Иустина о различии между падшими ангелами и демонами, хотя и разделяемое апостольскими отцами, строилось на сомнительном толковании книги Бытия. Тройкая дифференциация между Дьяволом, падшими ангелами и демонами была нефункциональной и, в конце концов, к V в. исчезла из традиции вместе со всем преданием о смотрителях.

Во взглядах Иустина наблюдалась двойственность, связанная с отношением Дьявола к демонам. Он не подходит к Дьяволу с дуалистической позиции: начальник, князь или полководец падших ангелов, Дьявол, вероятно, должен считаться одним из них²⁸. Даже будучи

ангелом, он отличается от своих собратьев своим могуществом и временем своего первого греха. В отличие от «сынов Божиих», которые согрешили с женщинами при жизни Ноя, Дьявол пал, по крайней мере, не позже времени Адама и Евы, так как Иустин отождествлял его со змием²⁹. Хотя Иустин и принимал библейскую характеристику Дьявола как лжеца, обманщика и грешника от начала, у него, как и в Новом Завете, нет ясности относительно того, каков смысл этого «начала»³⁰. Означает ли оно начало времен? Когда, в таком случае, был создан Дьявол, если он, действительно, тварен? Значит ли это, что он согрешил у самых истоков своей природы? Если да, то не был ли он сотворен злым? Иустин не подходит к этим вопросам систематически. Как кажется, он утверждал, что Сатана пал, совершив Адама и Еву, но не задавался вопросом, было ли то, что в книге Бытия Сатана принял на себя роль искушителя, предопределено предшествовавшим этому внутренним грехом или имевшим место когда-то ранее движением воли в направлении от Бога³¹.

Очевидно, Дьявол был сотворен Богом и, определенно, занимает по отношению к Нему подчиненное положение. Власть Дьявола сохраняется «лишь на время», а его знание ограничено: например, он не обладал предвидением того, что приход Христа станет его поражением и проклятьем³². Следуя книге Откровения, Иустин отождествляет Сатану Ветхого Завета со змием книги Бытия; Откровение 12:7–9 описывает войну архангела Михаила и Дьявола: «и низвержен был великий дракон, древний змий, называемый Дьяволом и Сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним». Хотя и не справившись с последовательным изложением происхождения, природы и греха Дьявола, Иустин подтвердил, что Сатана является соблазнителем Адама и Евы, искушителем Иисуса, змием и князем бесовским³³. Сила Христова сражается с силой Дьявольской, и



Многие отцы полагали, что Сатана использовал змия в качестве орудия для искушения Адама и Евы; позже большее распространение получило мнение, что обличье змия принял сам Сатана. Фреска IV в. из катакомб. Любезность Папской комиссии по Священной археологии

уничтожение последней для Иустина является первостепенным итогом дела Спасителя³⁴. На время Дьявол полностью подчинил мир своей силе, но Христос сломил ее Своим Воплощением и Страстями. Тем не менее, Дьявольская сила будет уничтожена полностью лишь при втором пришествии. Царство Дьявола уже сокрушено и *будет* сокрушено³⁵. Однако аргументация Иустина оставляет нерешенным один важный вопрос. Зачем

Христу, уже однажды пришедшему, откладывать уничтожение власти Сатаны? Эта дилемма непосредственным образом возникает из двойственности новозаветного учения о старом и новом эоне. Старый эон, или век, над которым властвует Дьявол, с Воплощением подошел к своему концу. Новый эон начался с Воплощения, но окончательная смена старого века новым произойдет лишь тогда, когда Христос придет снова. Разумеется, Иустину это промедление представлялось менее важным, чем более поздним авторам, так как он разделял с апологетами уверенность в том, что второе пришествие должно произойти очень скоро³⁶. Он также предполагал, что окончательное уничтожение царства Дьявола откладывается затем, чтобы могло исполниться количество праведных³⁷.

Со времени Страстей Христовых Сатана знает, что его поражение неизбежно, однако до сих пор ожесточенно и тщетно противится своей участи, стараясь подорвать дело спасения, осуществляемое Христом в христианской Церкви. Он упорствует в этой своей деятельности, так как не способен к покаянию³⁸. Наказание, ожидающее Дьявола, так же несомненно, как и его поражение. Он и его ангелы уже низвергнуты с небес, и, хотя в настоящее время они и бродят по свету, в конце концов, им уготованы муки в адском пламени. (Татиан, Ириней и Тертуллиан соглашались с Иустином в том, наказание уготовлено Дьяволу и демонам, однако другие отцы были иного мнения, и преобладающим стало это противоположное учение. Тем не менее, сохранилось явное противоречие между демонами, подвергающимися наказанию и в то же время, свободно перемещающимися по миру.)

Когда Христос придет во второй раз, Дьявол и падшие ангелы будут мучиться в вечном огне и, поглощенные им, погибнут. Бог предвидит грех ангелов, но не желает его, поскольку хочет, чтобы все существа были добрыми³⁹.

Дьявол искушал Христа, но не смог Его соблазнить и потому в настоящее время его план состоит в том, чтобы помешать Его делу, вовлекая христианское сообщество и лучших из христиан в грех⁴⁰. Дьявол играет на нашей немощи, неразумной жизни и приверженности к земному⁴¹. Основная уловка демонов заключается в том, чтобы убедить людей поклоняться им как богам. Непреклонность Иустина в этом вопросе отражает его личное отвращение к язычеству. Он утверждал, что демоны обитают в идолах и поглощают языческие жертвы⁴². Языческие боги не просто иллюзия, а настоящие демоны, служители Дьявола, посвятившие себя противодействию делу Христа на земле. Этим объясняются их жестокость и прелюбодеяния. Эта точка зрения, широко поддерживаемая в Церкви, объясняет упорный отказ христиан совершать жертвоприношения. Жертвоприношение идолу не было проявлением неразумной слабости, но актом поклонения Дьяволу, изменой Христу, делом, достойным проклятия. В идолопоклоннических обрядах язычников участвует змий⁴³.

Для того, чтобы осмеять Христа и заставить людей считать, что христиане лишь копируют веру в языческих богов, демоны стали вдохновителями мифологии. Демонам было заранее известно, чему будут учить христиане, и потому они измыслили сходные мифы и обряды, вроде истории о рождении Персея от девы, или Крещения у митраистов. Однако нигде в языческих мифах Иустин не находил истории о боге, который умирает за людей на кресте (он игнорировал схожую символику мистерий Атгиса, пострадавшего на древе). Демоны не копировали креста, писал он, поскольку Страсти Христовы были сокрыты от них Божественным Провидением⁴⁴. Иустин примирял свое уважение к греческой философии со своей ненавистью к греческой религии, освобождая философов от обвинений и предполагая, что демоны ненавидели таких благочестивых язычников, как Сократ и Гераклит⁴⁵.

Для того чтобы разрушить нашу любовь к Христу, Дьявол использует и многие другие средства. Он вы-

зывает сны и видения, чтобы смущать и контролировать нас. Демоны заставляют нас путать дурные законы с хорошими. Они учат нас магии и другим суетным искусствам⁴⁶. Они стремятся завладеть душами умирающих: до Христа они с легкостью могли это делать, теперь же им приходится сражаться против Его силы. Демоны обладают нами, вызывают болезни, причиняют другие телесные и душевные расстройства. Они учат нас греху и подталкивают к его совершению⁴⁷. Они измышляют и распространяют ереси. Иустин заявлял, что ведущие гностики, Симон, Менандр и Маркион находились во власти демонов, и утверждал, что приписываемые Менандру чудеса совершались злыми духами. Помимо гностицизма, демоны с большой изобретательностью распространили выдумку о том, что адского наказания не существует⁴⁸. Чудеса, производимые правверными христианами, разумеется, совершает Бог.

По мнению Иустина, наиболее ужасным изобретением демонов являются гонения. Демоны воздвигают против христиан ненависть, клевету и ложные обвинения, они же выступают авторами и подстрекателями гонений со стороны язычников. Судьи и правители, которые преследуют христиан, являются слугами Дьявола⁴⁹. После Иустина христиане единодушно винили в гонениях демонов и возлагали на них ответственность за темницы и арены. Демоны провоцируют и правителей и толпу, и они же стоят за проявлениями доброты, которые призваны подорвать решимость мученика. Римская империя стала рассматриваться как царство, где правит Дьявол. Мученики — это «атлеты», подражающие Христу, который, сам будучи атлетом, на кресте поборол Сатану⁵⁰. Христиане не должны были предпринимать насильственных действий в свою защиту; такое действие означало бы моральную капитуляцию перед Дьяволом. Напротив, претерпев ужас и смерть и не отказавшись от своей веры, они могли нанести Дьяволу мощный удар. Значит, мученичество было самым действенным способом, которым мог воспользоваться христианин для

того, чтобы помочь Христу в его борьбе с Сатаной, хотя, согласно традиции, никто не должен самовольно искать мученичества, если может избежать его без греха. Иустин доказал свою приверженность идее мученичества собственным страдальческим концом.

Дьявология Иустина, хотя кое-где и расплывчатая, была заметно менее дуалистической и гностической, чем «два пути» некоторых апостольских отцов. Дьявол Иустина обладает большой значимостью, но это не тот почти независимый князь, которого они описывали отцы. Иустин и другие апологеты отвратили христианство от представления о космической битве между почти независимыми началами и о тотальной оппозиции между духом и плотью. Подчиненность Дьявола Богу абсолютна: бытие Бога существенно, а Дьявола — обусловлено. Бог вечен, а Дьявол погибнет. Победа Бога над Сатаной и уничтожение зла несомненны, но причины, по которым зло попускается до этого момента, не очевидны. Апологеты не решили основную проблему: почему Бог творит космос таким, что в нем существует Дьявол, о котором Богу известно, что он согрешит и будет наводить ужас на весь мир? Почему Бог допускает дальнейшее существование старого зона и почему медлит с тем, чтобы дать новому зону восторжествовать? Но хотя эти вопросы подобно червям подтачивают розу христианской теодицеи, они полностью отличны от тех, которые ставит дуализм. Христианская традиция утвердила во вселенной одну высшую власть, и эта власть всецело благожелательна.

Татиан, ученик Иустина, родился в Ассирии около 120 г. Получив греческое образование, он изучал философию и зарабатывал себе на жизнь в качестве странствующего софиста. Приняв христианство, он отправился в Рим, где стал учеником Иустина и приобрел влияние в христианской общине. Умер он около 180 г. Идя дальше Иустина в своем неприятии греческой религии, он осмеивал заодно и греческую философию, хотя неосознанно и опирался на нее. Космос Татиана

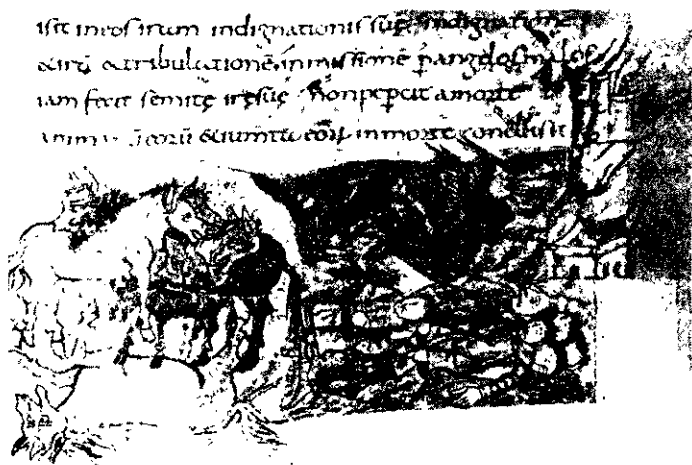
был устрашающе полон демонов, которые обитают во всем, начиная со звезд и заканчивая нашими телами. Татиан пребывал в пограничной области между ортодоксальным и гностическим богословием, и в его построениях в таком количестве встречались гностические элементы, что, в конце концов, он был отлучен от христианской Церкви, поскольку отверг брак как дело плоти и Дьявола. Его «Речь против эллинов», написанная в 177 г., отводила Дьяволу и демонам значительную роль в космосе⁵¹.

Татиан полагал, что ангелов Бог сотворил раньше, чем людей⁵². Ангелы обладают тонкими духовными телами. Тела демонов, отлученных от истинного духа (*pneuma*) Божия, плотнее и более материальны. Он противопоставлял материальный дух (*pneuma hylikon*) демонов и истинный *pneuma* Бога. Демоны приобрели свою структуру от материи, которая есть зло, однако не имеют плоти, и их тела схожи с огнем или воздухом⁵³. Увидеть их могут только те, кто, находясь под защитой духа Божия, стоят на относительно высоком духовном уровне. В отличие от Иустина, Татиан настаивал на том, что демоны и падшие ангелы тождественны, и отрицал историю об ангелах-смотрителях и исполинах⁵⁴. Он также не разделял веры в то, что демоны суть души умерших людей, просто духи природы или же аллегория⁵⁵.

Дьявол есть один из ангелов; в этом вопросе Татиан занял позицию, противную гностицизму. Кроме того, Дьявол является первородным из демонов, их предводителем и князем⁵⁶. Его первородство означает лишь то, что он согрешил первым из всех существ и потому первым из ангелов превратился в демона. Лжец и обманщик от начала, он пал через вольное неведение *pneuma* истинного Бога⁵⁷. Другие ангелы пали в результате упрямства, порока и тщеславия⁵⁸. Они пали вскоре после Дьявола и в подражание ему, превратившись, таким образом, в демонское воинство. Падение Дьявола и демонов было тесно связано с грехом Адама и Евы,

а не с сексуальным общением с женщинами. В груди Адама жил истинный дух, *рпеита*, — но в результате греха он покинул его, отчего человек стал смертным. Вследствие своего падения Дьявол и демоны были изгнаны с небес и ввергнуты в низший воздух, где в настоящее время скитаются в беспорядочной суете⁵⁹. Будучи низвергнуты, демоны были деморализованы, но их власть все еще не до конца сломлена, и им на время дозволено рыскать по земле во вред нам.

Хотя миссия Христа и ослабила демонов, они до самого Страшного Суда будут продолжать следовать своей цели — разрушить Его план спасения. Все зло и все бедствия происходят от демонов, которые жаждут поработить и развратить человечество. Татиан отождествлял с демонами языческих богов, заявляя, что предводителем их является Зевс, и, тем самым, приравнивая царя богов к Дьяволу. На этом основании христиане должны презирать греков и римлян как демонопоклонников. Для того чтобы пленить нас, демоны применяют множество уловок и обманов. Они убеждают нас больше полагаться на судьбу, чем на божественный Промысел или нашу собственную свободную волю. Они предсказывают движение небесных тел и внушают нам, что ход нашей жизни определяется звездами. Они завлекают нас в суеверие астрологии и гаданий⁶⁰. Они учат колдовству. Все это они делают затем, чтобы ослабить нашу веру в Бога и убедить нас в том, что власть в космосе принадлежит им⁶¹. Они навевают видения, сны, эротические фантазии, болезни и одержимость, они являются изобретателями медицины, магического искусства, имеющего целью увести нас в сторону от истинного, демонического источника болезни. Их извращенный подход к медицине состоит в том, чтобы, вызвав у человека болезнь, затем, после того, как на сцене появляется врач, отступить от несчастного, чтобы убедить людей в том, что исцеляет их магическое искусство доктора. Демоны хотят, чтобы мы были подобны им по злобе и ничтожеству и потому учат нас греху. Но они имеют



Демоны навлекают на мир бурю, чуму и пожар.
Иллюстрация из Штуттгартского Евангелия. IX в.
С разрешения Вюрттембергской Земельной Библиотеки

над нами власть только из-за нашей собственной приверженности к миру и плоти. Будучи материальными духами (*hylikoi*), разбойники-демоны используют против нас наши собственные плотские привязанности⁶².

Защитой от Дьявола и его приспешников нам служит один Христос. Крещение, делая нас частью Его мистического тела, освобождает нас от власти демонов. Помогают изгнанию демонов молитва и вера в Бога. Бог никогда не лжет и не ошибается, демоны же всегда обманывают нас; даже тогда, когда они ради собственной выгоды пытаются сказать нам правду, они ошибаются в результате своего невежества. Акценты, расставляемые Татианом, значительно ближе к гностицизму, чем у Иустина: в результате первородного греха мы, утратив высшую душу (*рпейта*), оказались под властью души низшей (*рзуче*) и потому блуждаем в неведении, легко поддаваясь уловкам и обманам демонов, искусно играющих на наших телесных желаниях. Значит, для того

чтобы спастись, мы должны отвергнуть материю и плоть, преодолеть свое невежество при помощи спасительного знания и подняться, чтобы воссоединиться с *рпейта* Бога⁶³.

С помощью Божьей мы можем порвать со злой материей. Но Дьявол и его демоны обречены, поскольку не способны покаяться или получить спасение. В отличие от людей, которые созданы по образу Божию, — как бы сильно мы его ни искажали, — демоны созданы по образу материи и навсегда привязаны к своему греху⁶⁴. Во времена своего грехопадения они были низвергнуты с небес и теперь рыщут по воздуху и земле. Живя в воздухе, они пытаются преградить путь душам, поднимающимся с земли на небо и от материи к пневме⁶⁵. Демонов ждет огненное мучение, которое они способны ощущать своими воздушными телами, несмотря на отсутствие у них материальной плоти. Здесь Татриан загонял себя в тупик: люди ближе к Богу, чем демоны, поскольку они сотворены по образу Божию и могут спастись, в то время как демоны суть образ материи, тем не менее, люди обладают более плотными материальными телами, чем демоны, и, в этом смысле, оказываются онтологически более далекими от Бога. Мучение демонов не вечно, поскольку не вечны они сами, но они будут жить до конца света, и их муки будут продолжаться до тех пор, пока они живы.

Афинагор, написавший в 177 г. свое «*Прошение о христианах*», хорошо разбирался в греческой философии и литературе⁶⁶. Подобно Иустину и Татиану, он, хотя и с большей терпимостью, выступал против языческой религии. Как и Иустин, Афинагор утверждал, что существуют три класса злых духов — Дьявол, падшие ангелы и духи исполинов, которых произвели от женщин падшие ангелы⁶⁷. Ангелы были сотворены Логосом, Словом Божьим, для служения Богу. Дьявол — один из ангелов. Подобно другим ангелам, он, как творение Божье, обладает природой, которая добра по своей сути⁶⁸. Бог доверил ему править материей⁶⁹. Некоторые

ангелы остались добрыми, но Дьявол пал по своей свободной воле, оставив свои обязанности по отношению к Богу, и, таким образом, действуя вопреки и своему долгу и природе одновременно⁷⁰. Будучи низвергнут с небес, Дьявол и его ангелы уже не могут подняться и потому скитаются в воздухе между землей и небом. Под водительством Дьявола они нападают на нас как изнутри, так и снаружи, используя для того, чтобы искушать нас, свою власть над материей⁷¹. Афинагор стал первым христианским богословом, употребившим термин «анти-бог», который сам он не относил намеренно к Сатане, хотя позднейшие авторы и использовали его в этом смысле⁷².

Феофил, епископ Антиохийский приблизительно с 169 г. н. э., был греческим богословом, испытавшим влияние платонизма; умер он около 180 г. В его «Книгах к Автолику» монотеизму и ответственности человека уделялось гораздо большее внимание, чем демоническому влиянию, но согласиться с тем, что он принижал роль Сатаны, нельзя, поскольку в «Книгах» он ссылается на написанный им труд, ныне утраченный, посвященный Дьяволу⁷³. Отстаивая то, что Дьявол является ангелом, Феофил проявлял еще большую изощренность, чем Афинагор, и с его времени этот взгляд прочно вошел в традицию⁷⁴. Творящий зло ангел, также называемый Сатаной, использовал для соблазнения Евы змия, поскольку завидовал счастьем первой четы. Когда он увидел, что даже после падения они не стали вполне несчастными, его зависть только усилилась, и потому он побудил Каина напасть на Авеля, и, тем самым, установил на земле смерть⁷⁵. Феофил первым последовал книге Премудрости Соломона 2:24, подчеркивающей, что мотивом для падения Сатаны послужила зависть. Впоследствии Ориген и Киприан делали то же самое, однако Ориген отдавал предпочтение гордости, и преобладающим стало именно это объяснение⁷⁶.

Глава IV

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ГРЕХ И ИСКУПЛЕНИЕ: ИРИНЕЙ И ТЕРТУЛЛИАН

Эти два понятия к концу II века выдвинули на передний край полемики вокруг проблемы зла два богослова, глубоко обеспокоенных вопросами нравственности, греха и искупления. Ириней, родившийся около 140 г. в Малой Азии, стал епископом Лиона, где заложил фундамент церкви в Галлии. Умер он около 202 г., возможно, мученической смертью. Его первейшей заботой была защита единства церкви от внутренних расколов. С этой целью он написал «Против ересей», работу, направленную против гностиков, особенно Валентина и его ученика Птолемя¹. Несмотря на то, что Ириней, как и большинство отцов, разделял с гностиками некоторые дуалистические тенденции, он делал четкое различие между ортодоксией и гностицизмом, и в его время христианская церковь начала присваивать гностикам статус еретиков.

Ириней полностью отрицал гностический тезис о создании мира злым творцом. Скорее, Творцом являлся Логос, Слово благого Бога². Ангелы являются частью космоса, сотворенного Богом; Дьявол есть ангел, а значит, как и другие ангелы, был сотворен добрым³.

Дьявол — это творение, исходно и навечно низестоящее и подчиненное по отношению к Богу. Эта мысль, теперь твердо установленная, радикально отдалила христианство от космологического дуализма⁴.

Дьявол стал отступником и пал с небес⁵. Ириней отвел Сатане меньше власти, чем гностики или другие отцы, вместо того подчеркивая ответственность человека за его грех. Дьявол вводит в заблуждение наш ум, помрачает сердце и пытается склонить нас к тому, чтобы мы поклонялись ему, а не истинному Богу. Однако его власть на нами ограничена, поскольку он всего лишь узурпатор того, что по закону и в конечном счете принадлежит Богу, и не может принудить нас ко греху⁶. Дьявол отпал от благодати, потому что завидовал Богу, желая для себя такого же почитания, как и у его Создателя, и, еще более, потому что завидовал человечеству. Сатана не мог смириться с той милостью, которую оказал нам Бог, создав нас по Своему образу и подобию, и поставив Адама над всей вселенной⁷. Такой сценарий повлиял на хронологию падения Сатаны. Поскольку его зависть была направлена, в первую очередь, против нас, он должен был пасть *после* того, как Бог создал человека (наиболее обычное объяснение), или, по крайней мере, после того, как узнал о намерении Бога сотворить людей. Но поскольку он проник в Эдем с сердцем, уже испорченным желанием уничтожить наших прародителей, ясно, что его грех предшествовал их соращению. Между прочим, это утверждение входит в противоречие с позднейшим представлением о том, что Бог создал людей затем, чтобы восполнить утрату, понесенную Им в результате падения ангелов. Другие ангелы, как говорил Ириней, пали позже, во времена Ноя⁸.

Демоническая мифология интересовала Ириней меньше, чем отпадение человечества от Бога. И это привело к тому, чтобы тесно увязать грех Дьявола с падением Адама и Евы. Ириней впервые выдвинул всесторонне

разработанное богословие первородного греха. Бог сотворил Адама и Еву и поселил их в раю для того, чтобы они жили счастливо в тесном общении с Ним. Но Сатана, зная их слабость, проник в райский Сад и, либо сам приняв облик змия, либо использовав его в качестве своего орудия, соблазнил их⁹. Сатанинская злоба могла бы остаться бесплодной, если бы Бог не дал человечеству свободу выбора между добром и злом. Сатана не принуждал первых мужчину и женщину ко греху, они добровольно его выбрали. Но Бог не только создал их свободными, Он сделал их достаточно слабыми для того, чтобы уступить настойчивости Сатаны. Ириней возлагал некоторую степень ответственности за первородный грех на Самого Бога, Который был в состоянии сделать Адама и Еву более сильными¹⁰.

Грех Адама и Евы унаследовали все люди. По нашему собственному свободному выбору мы стали рабами Дьявола и бессильны самостоятельно от него освободиться¹¹. Под властью Сатаны мы исказили образ и подобие Божье и, тем самым, обрекли себя на смерть. Счастье Эдема было разрушено¹². Отвернувшись от Бога по своей свободной воле, мы предали себя во власть Сатаны, и то, что он удерживал нас до времени нашего искупления, было правильным и справедливым. Говоря строго по справедливости, Бог мог бы навсегда оставить нас во власти Сатаны, но по Своему милосердию Он послал Своего Сына, чтобы спасти нас¹³.

По мнению Ириней, нас спасло страдание Христа, Его Страсти. Начало Страстям положило Дьявольское искушение Христа, повторяющее искушение первого Адама, за исключением того, что на этот раз Сатана потерпел крах¹⁴. Их кульминацией стал суд, вынесение приговора и казнь Иисуса. В этот момент, на краткое время, Дьявол вообразил, что победа за ним, но скоро узнал, что обманулся.

В христианской традиции существует три основных пути истолкования спасительного действия Страстей.

Согласно первому из них, человеческая природа была освящена, возвеличена, видоизменена и спасена уже тем, что Христос стал человеком. В соответствии со вторым толкованием, Христос стал жертвой, принесенной Богу Отцу с тем, чтобы примирить человека с Богом. В лице Иринея нашел своего первого сильного сторонника третий путь, теория выкупа, и ее основоположения состоят в следующем. Поскольку Сатана по справедливости удерживал человеческий род в плену, Бог принес Сам Себя в качестве выкупа за нашу свободу. Такая цена могла быть уплачена лишь Богом. Только Бог мог подвергнуть Себя этому свободно. Никто другой не мог сделать свободного выбора, поскольку первородный грех лишил нас дара свободы. Покорившись власти Сатаны по Своей воле и выбору, Христос освободил нас из Дьявольского плена. Бог отдал Иисуса, чтобы освободить пленников. Дьявол принял Иисуса. Но, схватив Его и предав смерти, он преступил границы справедливости, поскольку Иисус был непорочен, и Его нельзя было пленить по грехам. В прошлом Дьявол по справедливости удерживал нас в плену, но, когда он сам нарушил ее законы, он утратил свои права и больше не мог держать ни Иисуса, ни нас¹⁵. Страдание Христа сокрушило силу Дьявола, освободив нас от смерти и проклятия.

Теория жертвы, во времена Иринея главная альтернатива вышеописанной, утверждала, что Христос, равно человек и Бог, принял на Себя грехи человечества и, добровольно обречши Себя на смерть, дал Богу должное удовлетворение. Согласно одной теории, Христос приносится Сатане, а по другой — Бог требует жертвы для Себя. Теория выкупа, хотя иногда и выражавшаяся в несовершенной форме, отражала то значение, которое придавали апостольские отцы на космической битве между Христом и Сатаной, и в целом достаточно хорошо соответствовала умеренно дуалистическим представлениям раннего христианства. Лишь в XII в. Св. Ансельм сформулировал более последовательную сотериологию.

Для Иринея Христос был вторым Адамом, разорвавшим наложенные на нас из-за немощи первого Адама узы смерти¹⁶. Понятие «повторения», о том, что Христос, Второй Человек, исправляет вред, нанесенный первым, было центром христологии Иринеев. Его теория выкупа произошла из полемики с гностиками, считавшими, что Дьявол обладает властью над человечеством из-за того, что является творцом наших тел и всего материального мира. Твердо отрицая то, что мир есть зло, и что творец его — Сатана, Ириней настаивал на том, что основанием для прав Сатаны послужило лишь злоупотребление свободой воли со стороны первого Человека. Ныне же страдание по своей свободной воле Второго Человека положило конец этим правам.

Пolemика о Страстях, начатая Иринеем, раскрыла новые затруднения в рассмотрении понятия зла. Богословие искупления требует подхода, совершенно отличного от того, который свойствен теодицее. Теодицея философски ориентирована и часто нацелена на то, чтобы убедить язычников и агностиков. Богословие искупления может убедить только верующих. Зачастую отцы использовали разом оба подхода, однако в действительности они несовместимы. В теодицее присутствует монистическая тенденция, поскольку она объясняет зло как необходимую часть Божьего космического плана; искупление признает существование непримиримого зла, настолько радикального, что Сам Бог должен умереть для того, чтобы вырвать его жало. С одной стороны, Бог есть источник всего; с другой — Он противопоставлен злу¹⁷. Позднейшим христианским писателям обычно не удавалось разрешить эту несогласованность, когда же они это делали, они часто вносили еще большие сложности, вроде небытия зла. Для многих из них, пишет Фрэнсис Янг, «теодицея и искупление, фактически, оказывались изолированными друг от друга, и их парадоксальные отношения оставались незамеченными»¹⁸.

Разница в подходе между теодицеей и теорией искупления выражается в представлениях о жертвоприношении и выкупе. Те, кто был более заинтересован в теодицее, склонялись к теории жертвоприношения, поскольку она подчеркивает исходную благость и гармонию сотворенного Богом космоса, который был расстроен человеческими грехами, но который можно восстановить через примирение Бога с человеческим родом. Те же, кто был более обеспокоен спасением, склонялись к теории выкупа, которая делала Бога противником радикального зла. По выражению Янга, отцы колебались «между теодицеей и учением об искуплении, чередуя используемые бок о бок положения, а согласованности между ними не искали и не требовали»¹⁹.

Согласно Иринею, Дьявол, потерпев поражение от Христа, тем не менее, яростно, хотя и тщетно, стремится расстроить спасение. Он поощряет язычество, идолопоклонство, колдовство, богохульство и, особенно, ереси и отступничество²⁰. Еретики — члены сатанинского воинства, его пособники в космической борьбе против Христа²¹.

Это учение, в скрытом виде присутствующее в Новом Завете и полностью развитое Иринеем, имело пагубные последствия. Оно использовалось в качестве оправдания священных войн, крестовых походов, преследования еретиков и иноверцев; неприятие этой доктрины является одной из главных причин упадка веры в Дьявола начиная с XVIII в. Ведь если Дьявол действительно находится в состоянии войны с Христом и действительно собирает под своими знаменами злых ангелов и людей, то те, кто противостоит спасительному делу Христа, на самом деле, являются воинами Сатаны. Вопрос состоял в том, как определяет себя христианское сообщество, как оно различает еретиков и ортодоксов. Ириней и церковное большинство находило ответ в апостольском преемстве, учении о том, что епископы Церкви являются преемниками апостолов и, до некоторой степени, ограждаются



*Христос исцеляет бесноватого,
а Сатана, с черными крыльями на голове,
смотрит на это с ужасом и удивлением.
Иллюстрация из Штуттгартского Евангелия, IX в.
С разрешения Вюртембергской Земельной Библиотеки*

от ошибок Святым Духом. Для Ириней ересь определялась как то, что осудили в этом качестве епископы. С XI в. растущая власть папства сделала возможным определение ереси как оппозиции папскому Престолу Рима, однако эта мысль не была возможна во времена Ириней, когда могущество папской власти еще только начинало развиваться. Определение Ириней прагматично: еретик есть тот, кого таким образом квалифицировал епископ. Поскольку объективное определение «еретика» невозможно, вышеуказанная дефиниция была почти неизбежной.

Подобно другим отцам, Ириней утверждал, что защитой от Дьявола христианину служит Христос. Дьявол

бежит от христианских молитв и произносимого в них имени Христа. Уничтожены демонами могут быть только боязливые и ослабленные грехом; а те, кто укреплен Крещением и предан своей вере, бывают защищены Самим Богом²². Тем не менее, битва еще далека от завершения. Хотя демоны и обречены, они продолжают мучить нас. Незадолго до конца света явится Антихрист, отступник, убийца и грабитель, который будет обладать «всею силой Дьявола». Те, кто сегодня следует за Сатаной, стекутся к Антихристу, почитая их обоих. Однако Антихрист будет побежден, и затем мир придет к своему концу. Тогда Сатана и демоны отправятся в ад, где, в силу своего бессмертия, будут претерпевать вечную гибель в огне²³. Поскольку Антихрист — это, скорее, человек, чем демон, и потому является лишь в определенный момент времени, его функции при этом оказываются почти неотличимыми от сатанинских. Оба они отражают последнюю отчаянную попытку злых сил сорвать Божий план спасения.

Дьявология Тертуллиана оказала еще большее влияние, чем соответствующее учение Иринея. Родившись около 170 г. в Карфагене в зажиточной и образованной семье, Тертуллиан провел в этом городе большую часть своей жизни. Он обратился в христианство до 197 г., позже примкнув к секте монтанистов, и умер около 220 г.²⁴. Будучи первым великим латинским богословом, Тертуллиан содействовал созданию латинского богословского лексикона и во многом предвосхитил Августина, заложив основание великому богословскому синтезу отцов, происходивших из Африки. Тертуллиан твердо отрицал космологический дуализм гностицизма, хотя в его собственном мировоззрении давнее напряжение иудейского этического дуализма было очень сильным. Практичный мыслитель, озабоченный применимостью богословия к повседневной жизни, Тертуллиан настаивал на том, что строгая и подчиненная дисциплине нравственная жизнь является частью военных действий против

Дьявола, в то время как безнравственная мирская суета означает вступление в воинство Сатаны. «Никто не может», — приводит он слова Писания, — «служить двум господам. Что может быть общего у света с тьмой?»²⁵. С возрастом его моральный ригоризм возрастал и приблизительно к 212 г. он уже занимал крайнюю позицию, ассоциируя себя с монтанизмом, аскетическим движением, которое к IV в. большинство стало считать еретическим. Практичный Тертуллиан решил, что гностики впали в ошибку из-за того, что мыслили слишком теоретически и особенно из-за размышлений над проблемой зла²⁶. Тертуллиан был по-своему не меньше озабочен злом, чем они. Его влечение к морали привело к созданию демонологии, которая, в меньшей степени, является описанием, чем лобовой атакой на язычество. Язычники — граждане старого эона, злого века, воины армии Сатаны.

Творение — есть добро. Тертуллиан ни на йоту не отступил от этого положения, направленного против гностиков²⁷. Но, глядя вокруг, мы видим мир, далекий от совершенства, мир, который фактически полон боли и несчастья. Почему? Из-за греха. Этот акцент на грехе является ключом к Дьявологии Тертуллиана и так же как в случае Иринея, является основанием будущего христианского нравственного богословия. Опровержение Тертуллианом дуализма в противовес Маркиону выражало типичный для отцов взгляд. Грех искажает мир: все плохое в нем есть результат воздействия греха, а не Бога. Грех не является созданием злого творца или демиурга, как говорят гностики. Такого существа нет, поскольку невозможно поверить в существование более чем одного бога. Богов не может быть два. Бог, по определению, является всемогущим существом. Существование двух нетождественных всемогущих богов невозможно, поскольку оба они уже не были бы всемогущими. Принцип парсимонии исключает и возможность существования двух богов, обладающих равным могу-

ществом — в этом нет логической необходимости. Далее, космос не может находиться в состоянии строгого равновесия между двумя противоположными силами, ведь если бы это было так, в мире было бы невозможно никакое движение. Если же между этими двумя силами имел бы место малейший перевес в какую-либо сторону, она получила бы преимущество. А с преимуществом — мгновенную победу, поскольку, если в вечности весы начинают клониться в одну сторону, их чаши уже никогда не изменят своего положения. Не могут эти две противоположные силы прибывать или идти на убыль с течением времени; в контексте вечности это также невозможно, поскольку присущее каждой из них могущество было бы утверждено в вечности, и у них не было бы причины для изменений. Если Сущий есть, Он должен быть один; всякая множественность должна быть подчинена Сущему, поскольку альтернативой бытию является не другое бытие, а небытие. Следовательно, дуализм не в состоянии разрешить проблему зла.

Зло не является независимым началом. Однако оно существует. Откуда оно происходит? Из двух источников: греха Сатаны с его ангелами и человеческого греха. Бог даровал нам свободу, которая сама по себе является великим благом, но мы по своей воле злоупотребляем ею, порождая зло. Источник всякого зла в мире — это добровольно совершенный грех. Так Дьявол и грешники «извратили дары [Божии]»²⁸.

«Мир происходит от Бога, но привязанность к миру — от Дьявола»²⁹. Это утверждение переводит скрытый космический дуализм Нового Завета в этический дуализм, в центре которого стоит проблема зла. Апостолы Павел и Иоанн говорили о Дьяволе как о князе мира сего (греч. *kosmos* или *aἰὼν*; лат. *saeculum*), и оба видели «мир сей» как нечто отделенное от Бога и во времени и в пространстве. Точное значение «мира сего» для апостолов и апостольских отцов неясно³⁰. Возможно, они имели в виду весь сотворенный мир в

пространстве и во времени, включая материю, энергию и дух; но могли они и подразумевать нашу собственную привязанность к этому миру. Возможно, Тертуллиан осуждал космос как нечто злое по своей сущности. Но при этом решительно двигался от космического объяснения к нравственному истолкованию, уточняя по мере того смысл терминологии.

Saeculum, космос, есть благо. Зло — это не *saeculum*, но *saecularia*, мирские дела, не сам мир, а приверженность к вещам этого мира, большая, чем к Богу. Теперь «мир» может служить метонимией для «греховной привязанности к этому миру»; и большинство последующих писателей использовало ее именно таким образом. Теперь для христианина стало возможным любить «мир» в смысле Божьего космоса, прекрасного, благого и истинного, и в то же самое время ненавидеть «мир» в смысле приверженности ко греху³¹. Несмотря на то, что порой нравственность Тертуллиана оказывалась столь ригористичной, что выглядела дуалистической, он полностью отрицал гностическое представление о том, что тело дурно. Тело является добрым созданием, а Христос еще более возвеличил плоть, когда Сам облекся ею при Воплощении. Только злоупотребление телом порождает зло. Бог-Творец Ветхого Завета и Бог-Искупитель Нового — есть одно³².

Тертуллиан никогда не уклонялся от вопроса о реально существующем в мире зле. Правда, он говорил, что зло в мире настолько очевидно, настолько явственно, что люди в состоянии постичь существование Дьявола опытным путем. Разум познает Дьявола непосредственно через созерцание зла, точно так же, как постигает Бога, наблюдая добро и красоту. «Мы узнаем и постигаем Господа и Его соперника, Творца и Исказителя в одно и то же время»³³. Когда, проклиная, люди призывают имя Сатаны, это происходит так, как будто они обращаются к некоему интуитивному знанию о Дьяволе, которое возникает в их душах. Мы обладаем прямым

и непосредственным опытом, который подсказывает нам, что определенные события дурны или происходят их дурного источника³⁴.

Дьявол не является независимым началом, так же как и создателем какого-либо иного независимого начала, злого творца или демиурга³⁵. Тертуллиан отвергал Маркиона, делая упор именно на этом. Дьявол, со всей широтой его власти, есть тварь, а не творец. Но зло нельзя поставить в вину Богу, хотя Он и сотворил Дьявола. Бог создал его добрым по своей природе. Бог создал ангела; этот ангел превратил себя в Дьявола. Он развратился через свое собственное деяние³⁶. «Он был сотворен в присутствии Бога, как доброе бытие создается в присутствии доброго Бытия; но позже он по собственному свободному выбору превратил себя в злое существо»³⁷. До своего падения он был не просто ангелом, но первым из них³⁸. Некоторые отцы разделяли это мнение о том, что Дьявол был величайшим из ангелов, другие же отклоняли его на том основании, что наиболее подвержены греху были не высшие, а низшие ангельские чины. Это возражение лишено логики, поскольку все ангелы были наделены свободой, подлинной, автономной свободой, которая предоставляла высшему ангелу такую же возможность для совершения греха, как и низшему³⁹. Сатана пал независимо от других ангелов, которые согрешили похотью во времена Ноя, поскольку он был «лжецом от начала»⁴⁰. Тертуллиан не имел в виду того, что Дьявол сотворен злым или был таковым от начала сотворения космоса. Бог сотворил ангелов и людей со свободной волей для того, чтобы они обладали способностью к добру, вместо того, чтобы быть простыми автоматами. Однако способность к добру влекла за собой равную ей способность ко злу. Бог сотворил Сатану без порока и предназначил его для славы, но он предпочел исказить самого себя; он свободно избрал зло⁴¹. Поскольку он согрешил первым из Божьих

тварей, грех и зло проникли в космос именно через него, и, таким образом, он стал лжецом «от начала»⁴².

Сатана пал из-за зависти и ревности. Его ярость была вызвана тем, что Бог создал людей по Своему образу и отдал им владычество над миром. В своей зависти, он отвратил свою волю от воли Божьей и проник в Рай, чтобы соблазнить и обмануть Адама и Еву, а позже побудил Каина убить Авеля⁴³. Движение его воли в направлении против Бога непосредственным образом предшествовало его проникновению в Эдем. Таким образом, Тертуллиан, как и Ириней, относил падение Сатаны ко времени не до, а после сотворения мужчины и женщины. В результате своего греха — будь то первоначальное движение воли или факт со- вращения первых людей — Сатана был низвергнут с высоты⁴⁴.

Роль Дьявола в космосе вполне определена. Как Бог творит космос, так Дьявол его уничтожает. Как Бог сотворил вещи добрыми, так Дьявол искажает и извращает их. Следовательно, Тертуллиан считал функцию Дьявола схожей с ролью тени Бога, уничтожителя — *mal'ak Yahweh* Ветхого Завета, с фундаментальным отличием в том, что Дьявол есть творение, а не проявление божества. Дьявол взял прекрасное творение Божие и наполнил его неправдой⁴⁵. Источник всякого зла, он стал господином этого мира, не в том смысле, что он правит космосом, но что он доминирует над той его частью, которую смог испортить. Но даже над этой частью он не может властвовать безраздельно, а лишь в той мере, в какой ему это позволяет Бог⁴⁶. Дьявол — соперник и обезьяна (*aemulus*) Бога, растлитель и искажитель (*interpolator*) Божьего мира⁴⁷. Бог засекает поле пшеницей, а Дьявол — плеведами. Дьявол всеми способами выступает в качестве противоположности Бога, стремясь уничтожить истину, растлить добродетель, осквернить красоту⁴⁸. Будучи растлителем

космоса, он — первейший враг Христа и человечества. Всякая несправедливость происходит от него⁴⁹.

Величайшим вредом, который Сатана мог нанести Божьему миру, было растление тех существ, которых Бог создал по своему образу и подобию. В отличие от Иринея, Тертуллиан полагал, что Адам и Ева обладали достаточной силой, чтобы успешно противостоять искушению, если бы они добровольно выбрали это, но они предпочли последовать за Дьяволом⁵⁰. Сперва растлив человечество, Сатана переключил свое внимание на своих собратьев ангелов. Ангелы стоят ниже людей, так как не были сотворены по образу Божию⁵¹. [«логической шкале помещать ангелов ниже человека». Помощники или посланники Бога, они обладают телами из чудесно разреженной вещественной субстанции. И хотя они и не доступны ни для одного из наших чувств, они могут произвольно принимать любые формы и даже изменять ее по желанию⁵². Некоторые ангелы, будучи соблазнены женщинами, «развратились» и были низвергнуты с небес. И с этого момента Сатана стал их князем⁵³. Общение ангелов с женщинами произвело «сонм демонов, еще более испорченных»⁵⁴. Падшие ангелы и исполины вместе составляют демонов⁵⁵. Главой над всеми злыми существами — падшими ангелами, исполинами, испорченными мужчинами и женщинами — является Сатана. Несмотря на то, что Тертуллиан принимал историю о «сынах Божиих» или смотрителях, он с определенностью верил в то, что Дьявол является ангелом, а не каким-то иным, отличным от них существом. При этом были открыты следующие логические возможности: у Сатаны и ангелов разные природы и разные грехи; у Сатаны и ангелов одна и та же природа, но разные грехи; у Сатаны и ангелов одна и та же природа и одни и те же грехи. Очевидно, что традиция двигалась в направлении от первой к последней; в этом смысле то, что Тертуллиан поддержал средний путь, было шагом вперед.

В своем стремлении уничтожить мир Дьявол и демоны полностью наводнили его собой. В каждом человеке живет злой дух и искушает его⁵⁶. Дьявол и демоны обитают в низшем воздухе, где они носятся на крыльях с невероятной быстротой⁵⁷. До Страстей Христовых Бог позволял демонам действовать против человечества в установленных Им пределах, выступая в качестве Его представителей, испытывающих и карающих нас. Их власть естественно вытекала из справедливости владычества над нами Сатаны в результате первородного греха⁵⁸. Страдание Христа ослабило и обрекло демонов на гибель, поставив их в пределах нашей власти, поскольку теперь мы можем отгонять их верой во Христа; но, тем не менее, у них до Страшного Суда сохраняется возможность нападать на нас, и в настоящее время они, с Божьего соизволения, все еще пользуются в этом мире широкими полномочиями. Предоставляя Дьяволу власть над человеком, Бог преследует две цели — испытание или наказание⁵⁹.

Изначально «сыны Божьи», или ангелы-смотрители, научили женщин магии, металлургии и другим искусствам — с тем, чтобы пробудить наше праздное любопытство⁶⁰. Когда на землю пришел Христос, Дьявол искушал Его. Сатана и демоны вызывают такие естественные бедствия как болезнь, неурожай, бури, дурные сны и саму смерть. Однако некоторые беды и страдания насылаются Самим Богом в наказание за наши грехи, и та власть над естественными катаклизмами, которой обладают демоны, получена ими от Бога. Что же касается нравственных зол, то для того, чтобы привести наш разум к ярости, похоти, заблуждению и сумасшествию, Сатана использует уловки, искушения и страх⁶¹. Демоны представляют себя как богов и распространяют язычество и идолопоклонство⁶². Они вдохновляют языческие мифы и обряды и внедряют извращенные версии христианских идей в умы идолопоклонников, басни которых ослабляют

правдоподобие настоящей истины. Демоны раздувают пожар гонений, но и это они делают согласно Божьей воле, ведь Богу известно, что гонения порождают мученичество, а оно есть победа над злом и пример для других: «Кровь христиан — есть семя Церкви»⁶³. Гонения происходят «не от Дьявола, а через него»⁶⁴.

Ересь ничем не лучше язычества, и ее изобретателем также является Сатана, который ей всячески содействует. «Духовная несправедливость, от которой рождается ересь, была послана Дьяволом. Ересь недалеко от идолопоклонства, поскольку и та и другое созданы одним автором и его искусством. Всякая неправда о Боге есть разновидность идолопоклонства»⁶⁵. Если мы видим, что еретики почитают Бога и добродетельны, то это всего лишь сети Дьявола, который по своей воле может превратиться в ангела света. Тертуллиан снова выдвинул опасное учение, характеризующее некоторых людей как солдат огромного воинства Сатаны. И не только это. Он отступил от взгляда на различие духов, представления о том, что человек способен распознать дело рук Божьих или Дьявольских по его плодам. Заявляя вместо этого, что, если еретики и неверные живут праведной жизнью, она не может быть, на самом деле, хорошей, но всегда представляет собой замаскированную Дьявольскую хитрость, Тертуллиан и другие отцы заложили основание для многовекового преследования евреев, еретиков и ведьм⁶⁶.

Тертуллиан, со своим моралистическим уклоном, уделял большое внимание деятельности Дьявола в повседневной жизни. Астрология, некромантия, магия и все искусства по своей природе являются демоническими⁶⁷. Темой сочинения Тертуллиана «О зрелищах» является Дьявольская сущность развлечений — включая скачки, бани, таверны и театры (не говоря уж о домах терпимости) — и даже домашних увеселений. Прежде всего, они связаны с идолопоклонством; во-вторых, они распаляют страсти, заставляя нас терять рассудок; и, в-треть-

их, они суть пустая ложь. Макияж и изысканные одеяния женщин уничтожают истину. Тертуллиан не имел в виду, что эти утверждения являются метафорой или гиперболой; он совершенно буквально разумел, что в таких действиях присутствует сам Дьявол. Для женщины делать макияж с тем, чтобы выглядеть иначе, чем она есть, означает лгать, точно так же как играть роль — для актера. Зрелища — неотъемлемая часть Дьявольского плана растления мира. Те, кто в них участвует, пусть даже в качестве зрителей, в действительности, являются слугами нечистого. Театры — церковь Сатаны⁶⁸. «Всякий, кто вступает в общение с Дьяволом через посещение зрелищ, отделяет себя от Господа⁶⁹. Дьявол стимулирует и другого рода безнравственность — похоть, нетерпение и гнев, хотя он никогда не способен принудить, а только подталкивает нас ко греху⁷⁰.

От постоянных искушений со стороны Дьявола и его демонов, которые в огромных количествах кишат в воздухе, у христианина есть лишь одна защита — Иисус Христос. Еще более прямо, чем Ириней, Тертуллиан заявлял, что первейшая функция Страстей Христовых состояла в том, чтобы выкупить нас у Дьявола. «Если Сын Божий явился, то только для того, чтобы разрушить работу Дьявола». Дьявола сокрушило именно страдание, которое претерпел за нас Христос, и вторично повергло его наземь. Таким образом, христиане могут обращаться демонов в бегство именем Христа и крестным знамением. Однако самым действенным и, фактически, единственно необходимым способом вступить под покровительство Христа является Крещение. «Если Сын Божий явился чтобы разрушить работу Дьявола, Он уничтожил ее, освободив души через Крещение». Крещение напоминает о чуде, сотворенном Моисеем у Красного моря. Верующие проходят сквозь опасные воды мира сего с помощью благодати Крещения, Дьявол же тонет в них подобно фараону⁷¹.

«Войдя в воду» Крещения, «мы исповедуем свою веру, по слову Божественного закона, и объявляем, что мы отвергли Дьявола, его великолепие и его ангелов». Неверные лишены этого преимущества. Не пройдя Крещения, мы остаемся добычей демонов; приняв его, мы облакаемся Христовой властью над ними и с Его помощью можем обратить их в бегство. Тертуллиан не был изобретателем слова «великолепие» (*ropt*), но первым из латинских писателей употребил его в таком смысле. «Вот то, что есть великолепие Дьявола», объяснял он, «мирские награды, почести, церемонии и, в основании их всех, идолопоклонство. Зрелища, роскошь и вся тщета этого мира укоренены в идолопоклонстве — почитании дел Сатаны вместо Господа»²². Если для кого-то высшей целью являются деньги или какая-то иная мирская ценность, которую он ставит превыше Бога, то он идолопоклонник, почитающий вместо Бога что-то другое. Тертуллиан писал в тот период, когда происходила унификация обрядов Крещения. Примерно до 200 г. Крещению часто предшествовал ритуал заклинания. Начиная примерно с 200 г., заклинание и формальное отречение от Сатаны стали частью чина Крещения. Возможно, это изменение было результатом гностического влияния. Унификации этой практики содействовали Тертуллиан и его современник Ипполит. Начиная с их времени и далее, отречение от Сатаны стало первым важным этапом Крещения.

К III в., согласно исследованию Х. А. Келли, противоборство христианина с Дьяволом при Крещении включало три отдельных элемента: (1) изгнание из просвещаемого демонов посредством заклинания; (2) добровольное отречение от Дьявола со стороны посвящаемого; (3) предупредительные меры, направленные против будущих демонских нападений на нового христианина. Применявшийся при Крещении экзорцизм был двоякого рода: во-первых, очищение крестильной воды



Эти черные фигуры, исторгаемые из двух одержимых, представляют то, как в раннехристианском искусстве изображались Сатана или демоны.

Иллюстрация из Евангелия Раббулы. 586 г.
Сирийский язык.

и мира, и, во-вторых, заклинание самого посвящаемого⁷³. Изгнание злых духов из посвящаемого, которое появилось в некоторых ранних обрядах Крещения, возможно, под влиянием гностиков-валентиниан, постепенно участилось, хотя и влекло за собой совершенно неприемлемый богословский вывод — посвящаемый не только находится в подчинении Сатане в силу первородного греха, но, фактически и в буквальном смысле, одержим демонами. Добровольное отречение от Сатаны осталось частью традиции, символизируя, как и раньше, переход посвящаемого из войска Сатаны в воинство Христово.

Древнейшая из известных формул отречения обнаружена в «Апостольском предании» Св. Ипполита, написанном в III в.: «Отрекаюсь от тебя, Сатана, и от твоих ангелов, и от твоего великолепия (*rotpae*)». В большинстве обрядов за этим отречением следовал Символ веры, делающий обращение от Сатаны ко Христу четким и однозначным.

В IV в. посвящаемый для того, чтобы отречься от Сатаны, обычно обращался лицом на запад — направление заката и смерти, а затем поворачивался на восток, в сторону восхода и света, чтобы исповедовать Христа. По-гречески отречение называлось *apolaxis*, а изъявление покорности Христу — *synlaxis*, чем подчеркивался параллелизм и особо обозначался переход нового христианина из армии (*taxis*) Дьявола в армию Христа⁷⁴. Келли утверждает, что третий элемент — профилактика будущих искушений, находился в сравнительном небрежении, хотя и соответствовал разрабатывавшейся отцами систематической демонологии. Профилактика подразумевала торжественное обещание новокрещенного в будущем противостоять греху и демонским искушениям. Вода Крещения и масло подвергались формальному очищению с целью изгнания из них Дьявола⁷⁵. Со времени Ипполита и Тертуллиана отречение от Сатаны стало неотъемлемой частью всех практиковавшихся ритуалов Крещения, и многие, особенно на Востоке, вобрали в себя и заклинание крещаемого. И этот подчеркнутый аспект не остался без последствий. Повсеместно было распространена вера в то, что Дьявол держит нас в своей власти до тех пор, пока мы не спасаемся от него через Страсти, а блага, даруемые жертвой Христа, мы приобретаем только путем Крещения⁷⁶.

Наказание Дьявола и демонов включает три степени. Во-первых, они низвергнуты с небес в наказание за свой первый грех. Во-вторых, железная хватка, которой

они держат мир, разрушена Страстями Христа. Но они все еще рыщут по миру, вредя нам, так что в конце мира их ожидает третье, последнее наказание. После того, как Христос придет снова, они будут вечно гореть в адском пламени. Постепенно возникло единодушное, хотя обычно неявное и невысказанное мнение, согласно которому это тройное наказание осуществляется в три этапа; таким путем отцы смогли разрешить очевидные хронологические противоречия в традиции⁷⁷.

Еще два отца, Минуций Феликс в конце II в и Киприан в III, оба испытавшие влияние Тертуллиана, внесли небольшой вклад в Дьявологию. Минуций, римский ритор и адвокат, написал живой диалог под названием «Октавий», большая часть которого посвящена отражению направленных против христиан нападок со стороны язычников⁷⁸. Опираясь на платонизм, Минуций стирает грань между демонами, классическими и христианскими, и христианскими ангелами. Философы, как и христиане, признавали существование «нечистых и блуждающих духов», утративших свой небесный статус из-за земной мерзости и похоти⁷⁹. И демоны, и ангелы представляют собой ограниченных духов, и тех и других можно рассматривать как посланников и служителей Божьих, но в то время как ангелы продолжают жить на небесах, демоны всецело погрязли в заблуждениях, будучи одновременно обманщиками и обманутыми⁸⁰. Когда злые ангелы пали, они утратили простоту своей субстанции и получили вещество, находящееся на полпути между смертностью и бессмертием⁸¹.

Киприан, родившийся около 200 г. в семье, принадлежавшей к верхушке среднего класса, получил образование ритора и имел широкий круг светских друзей. Он обратился в христианство и крестился около 245 г. и удалился в аскетическое уединение, хотя в 248 г. его и вынудили вернуться к активной жизни, сделав епископом Карфагена. Он занимал отчетливо отрицательную позицию по отношению к тем христианам, которые

отрекались от своей веры во время жестоких гонений при Деции, но поддерживал Рим в неприятии Новациана, который, осуждая падших, впадал в крайность. Киприан принял мученическую смерть в 258 г. во время гонения Валериана. В эти суровые времена, полные опасностей и ужаса, Киприан призывал к терпению, мужеству и вере⁸². Следуя Тертуллиану, которого он называл своим учителем, но, уделяя Дьяволу меньше внимания, чем его соплеменник-карфагенец, он считал, что Дьявол действует с тем, чтобы извратить и разрушить Божье творение. Лжец и обманщик от начала, Сатана был сотворен великим и могущественным ангелом, который затем согрешил первым из всех живых существ. Он пал из-за зависти и ревности к человечеству, а затем использовал эти и другие пороки для того, чтобы склонить нас, людей, уже к их первородному греху⁸³. Его главным делом являются гонения, нападение на христианскую Церковь извне и ереси — нападение изнутри. Дьявол провоцирует гонения и, подобно гладиатору на арене, противоборствует атлетам Христа, которые сражаются с полчищами Сатаны⁸⁴. Раскол — также дело рук Дьявола. Еретики и схизматики верят в свою правоту, потому что Дьявол обманул их, явившись перед ними в образе ангела света, но, в действительности, суть еретики и антихристы. Дьявол не преследует еретиков, потому что они уже принадлежат ему⁸⁵. Крещение, принятое от еретика или схизматика не только недействительно, но и создает чадо Дьявола вместо чада Божьего⁸⁶. Повседневная жизнь христианина состоит в постоянной борьбе с Сатаной, но ответственность за грех полностью ложится на нас. Всякое зло происходит от нашего собственного греха; а всякое благо является к нам от Христа⁸⁷.

Глава V

МИЛОСЕРДИЕ И ПРОКЛЯТЬЕ: АЛЕКСАНДРИЙЦЫ

Почему один грешит, а другой нет? Почему один страдает больше, чем другой, а зачастую праведный больше, чем порочный? Можно ли примирить неравенство в светской и духовной судьбе со справедливостью Божией? Можно ли примирить его с понятием о Божьем милосердии? К этим вопросам обратились александрийцы Климент и Ориген.

Климент (150—210) родился в языческой семье. Он учился и преподавал в Александрии. Александрия была культурным центром христианства, центром христианской философии и богословия, подобно тому как Рим был центром доктринальным¹. В сочинениях Климента, философских, аллегорических и гностических в широком смысле этого слова, демонстрирующих этическую чуткость и философскую глубину, проявляется широта его познаний и открытый, пылкий ум.

С головой уйдя в философию, особенно, учение стоиков, средних платоников и великого иудейского мыслителя Филона Александрийского, Климент демонстрировал такую открытость в отношении языческой мысли, которой превосходил даже Иустина. Во многих отношениях Климент мыслил схожим образом со своим

современником-неоплатоником Платином. Приняв христианство, Климент превратился в жесткого противника языческой религии, но, подобно Иустину, продолжал поиски философской истины, утверждая, что при правильном понимании философия указывает на Христа. Сократ полагал, что мы должны испытывать свою жизнь; Климент добавлял, что испытывать ее мы должны в свете Божественного Откровения.

Климент остро ощущал противоречивость существования зла внутри Божьего творения и попытался устранить ее в рамках стройной философской системы². Его мораль, хотя и далекая от крайностей Тертуллиана, представляла собой синтез иудео-христианской и стоической этики³.

Александрийцы, иудеи и христиане, при толковании Писаний пользовались методом аллегории, утверждая, что библейские тексты следует понимать, по крайней мере, тремя различными способами: в буквальном, нравственном и трансцендентном смыслах. Для Климента Дьявол существует метафизически и объективно, но в то же время он является метафорой для злых движений человеческой души. Один современный ученый заявил, что Климент «колебался между этими двумя позициями, но он становится более удобопонятным, если согласиться, что он их синтезирует»⁴. Дьявол существует как внутри, так вовне человеческого разума⁵.

Платоническая философия была причиной того, что внимание Климента, вместо Дьявологии, было обращено на онтологию (абстрактная наука о бытии) и на небытие зла в большей степени, чем на тягостное присутствие его владыки. Несмотря на то, что Дьявол занимал его меньше, чем Тертуллиана или Оригена, он относился к нему со всей серьезностью, основываясь как на христианской традиции, так и на своем интересе к гностицизму. Климент находился под влиянием широко распространенного в его время дуализма, соглашаясь с тем, что Иисус сошел на землю для того, чтобы явить

избранному меньшинству сокрытое божество и сообщить спасительное знание⁶. В своей собственной системе христианства он усвоил некоторые элементы платонического эманационизма, но безоговорочно отверг изощренное мифологическое убранство гностицизма и его преувеличенный дуализм. Его теория зла проистекает отчасти из неприятия гностических идей⁷.

Климент был первым христианином, предпринявшим попытку объяснить зло в свете онтологии и богословия лишенности. Согласно его теории, зло, в действительности, не существует, представляя собой лишь отсутствие, или «лишенность» бытия. Это понятие лишенности, отражающее влияние платонического и гностического эманационизма, ввело в христианскую Дьявологию ненужный, сбивающий с толку элемент. Сначала Климент рассматривает бытие Бога. Бог существует абсолютно; Его бытие всецело и совершенно, являясь всецелым и совершенным благом. Только Бог совершенен; что бы ни существовало иного, оно неизбежно менее реально и благо. Бог творит мир из ничего⁸. Мотивом для этого Ему послужило совершенное великодушие: обладая полнотой в Себе, Он желает разделить Свою благость и распространить ее на другие существа. Поскольку лишь Он один существует, Он должен эти другие существа сотворить⁹. Поскольку лишь один Бог беспорочен, сотворенный Им мир, по необходимости, несовершенен. Он реален, но не всецело хорош. Этот космос есть лишь тусклая и ущербная копия истинной реальности¹⁰.

Но не все одинаково ущербно. Космос состоит из множества форм, и то, что они различны, с неизбежностью приводит к тому, что одни более ущербны, чем другие. Следовательно, стоящие ниже по порядку, менее реальны, менее хороши и менее духовны, чем вышестоящие; то есть, им больше недостает реальности и добра, они сильнее отделены от них. Бог на вершине является совершенным существом, абсолютным добром и чистым духом. Вслед за Богом идут ангелы, в свою

очередь, иерархически построенные, при этом величайшие ангелы оказываются наиболее реальными, добрыми и близкими к Богу. Ниже ангелов стоят люди, затем животные, растения, камни и так далее, вплоть до первичной неформленной материи, *hylē*, которая наименее реальна, хороша, духовна, будучи сильнее всего отделена от бытия и, следовательно, наиболее дурна¹¹.

Поскольку зло противоположно добру, то отсутствие или лишенность последнего является злом. Здесь, смешав нравственное и онтологическое, вся цепочка рассуждений начинает распадаться. Зло — это просто лишенность, это небытие, недостаток реальности. Далее, Бог решает создать возможно лучший космос. Это не совершенный мир, он далек от совершенства, но это лучший мир, который только может существовать. По той причине, что ничто кроме Бога не может быть вполне добрым, все остальное с логической необходимостью должно быть в какой-то степени менее добрым, а значит, более злым. Таким образом, зло является неизбежным побочным продуктом творения. Космос без зла невозможен. Одно из достоинств этого утверждения в том, что между добром и злом оно устанавливает, скорее, спектр, чем упрощенную дихотомию. Однако оно не в состоянии провести в этом спектре никаких градаций: если лучший из ангелов менее добр, чем Бог, но остается лучшим из всех тварных существ, то какой смысл в том, чтобы называть его злым? Если же подобного сказать о нем нельзя, то в какой точке этого спектра, ориентированного по нисходящей, мы будем, действительно, вправе назвать какое-либо существо злым?

Идея «великой цепи бытия» была воспринята многими последующими богословами и философами. Будучи скорее онтологической, чем нравственной, и обращаясь, скорее, к проблеме теодицеи, чем греха и искупления, она была более пригодной для того, чтобы убеждать философов, а не ободрять верующих. Теодицея лишенности в самом своем основании несовместима с богос-

ловием искупления. Несоответствия очевидны. Как сформулировала это Фрэнсис Янг, «Бог есть любовь; Бог есть гнев. На Боге лежит конечная ответственность за все; за зло в ответе Дьявол. Бог послал Своего Сына, чтобы победить зло; Бог был умиротворен жертвой Своего Сына»¹². Теодицея Климента делала акцент на небытии зла, в то время как его же теория искупления утверждала, что именно реальность зла отдала человечество от Бога. Одно противоречит другому.

Теория лишения непоследовательна: она помогает объяснить существование природных, физических бедствий, но неприменима к вопросу о нравственном выборе. «Если зло — это просто нехватка добра, то почему нравственно свободные личности предпочитают его последнему? Если же зло есть отсутствие добра, то откуда берется преднамеренное зло, бунт, порождаемый стремлением к дурному?»¹³ Это затруднение очень серьезно. Человек онтологически выше коровы. Тогда кто же «лучше», здоровая, удойная корова, или дегенеративный садист, носящий имя человека? Гений, с онтологической точки зрения, стоит выше умственно отсталого. Тогда кто окажется «лучше», добрый дебил или жестокий и порочный гений? Вопрос выглядит абсурдным, потому что он абсурден на самом деле: онтологическое и нравственное невозможно уместить на одной и той же лестнице.

И в Дьявологии эта путаница очевидна как нигде больше. В теории лишения Дьявол, будучи одним из ангелов, с онтологической точки зрения, занимает на этой лестнице очень высокое место, в то же время по меркам нравственности он находится в самом низу, являясь самым испорченным из всех существ. Онтологически дальше всего от Бога стоит неоформленная материя, нравственно — Дьявол; однако связь между Дьяволом и материей была бы и слишком неуловима, и нелогична.

Третье нарушение логики, основное из всех, относится к природе бытия и небытия. Климент говорил, что зло не существует. Однако он знал о насилии, убийстве, пытках и войне. Когда он говорил о том, что зло не обладает бытием, он на самом деле имел в виду, что оно не разделяет с Богом Его способа бытия, которое есть абсолютная реальность и добро. О зле, думал Климент, нельзя сказать, что оно есть, потому что оно — это отсутствие добра, наподобие дыр в швейцарском сыре, определение которым можно дать, только введя, понятие о небытии сыра. Однако в то самое время, как он заявлял о небытии зла, он был вынужден признать, что зло осуществляет реальную власть и реально действует в мире. И именно в этой точке его теория становится по сути бессмысленной: зло существует, обладая реальными и видимыми последствиями, за исключением того, что оно не участвует в реальном бытии и потому не существует. Это досадное недоразумение вытекает из двусмысленности в употреблении слова «реальный». Было бы логически последовательно, если и не особенно удобно, определять способ бытия Бога как исключаящий другие формы бытия; но и непоследовательно и бесполезно идти дальше и утверждать, что эти другие формы вовсе лишены бытия; и смещение этого предполагаемого онтологического небытия с правдивейшей виной приводит к безвыходному положению. Теодицея Климента была нежизнеспособной, и хотя многие мыслители веками следовали ей, в конце концов, от нее отказались.

По мнению Климента, Дьявол был сотворен добрым, поскольку нельзя предположить, чтобы Бог ненавидел что-либо из того, что творит¹⁴. Дьявол был князем ангелов, занимая высокое положение в цепи бытия, и по своей свободной воле обратился ко злу. Пав первым, он стал главой всех злых разумных созданий, противостоящих Богу¹⁵. Впав в грех, Дьявол убедил некоторых других ангелов встать под его знамена¹⁶. Дьявол — вор

и грабитель, лжец, отступник, обвинитель грешников, соблазнитель, змий и «кровожадный муж», упоминаемый в Писаниях.

Вслед за собственным отлучением от Божественной благодати, он делал все, что мог для того, чтобы отдалить от Бога людей. Климент настаивал на величайшей важности свободы воли: Дьявол имеет право искушать нас, но у него нет власти принудить нас ко греху. Он охотно подтолкнул Адама и Еву к послушанию, но причиной их прегрешения не были ни Бог, ни Дьявол, это было их собственное злоупотребление своей свободой¹⁷. Дьявол в меньшей степени является проводником зла, чем подстрекателем, и «зло пленило человеческий род из-за его [собственного] безверия»¹⁸. Первородный грех — это событие, относящееся к вечности, трансцендентной по отношению к времени. Хотя он совершился в одно мгновение, он продолжается и каждый миг. То есть все люди согрешили и согрешают вместе с Адамом и Евой и в Адаме и Еве. Ответственность за первородный грех лежит на нас всех. Этот грех был и остается в том, предпочитаем ли мы свою волю — Божьей, иллюзию и небытие — тому, что истинно, хорошо и реально. Последствия первородного греха были ужасающими. Он привел в расстройство весь космос¹⁹. В христианской традиции долго бытовало представление о том, что без нашего греха не происходило бы и природных бедствий. Оно было следствием того, что в центр космической арены Климент поместил грехопадение человечества, а не Дьявола. С точки зрения логики, актом, приведшим космос в расстройство, должно бы было являться более раннее хронологически падение онтологически вышестоящего князя ангелов. Но для Климента именно люди, а не ангелы находятся в центре внимания Бога, поскольку именно они созданы по Его образу и подобию. Первородный грех превратил нас в рабов; с тех пор мы были связаны волей Сатаны — пока нас не освободило страдание Христа²⁰.

Климент был одним из первых богословов, включивших схождение Христа во ад в акт искупления³².

Намеки на схождение во ад встречаются в Новом Завете, но его смысл там не получил ясного определения³³. Ко II в. это верование стало самым распространенным и популярным объяснением того, что делал Христос между Своим распятием в пятницу днем и воскресением утром в первый день недели. То, что в эти исполненные решающего значения дни Он каким-то образом поборол смерть, признавалось повсеместно, а жилищем смерти считалась преисподняя. Поскольку Дьявол часто ассоциировался со смертью как с главным врагом человечества, подземная битва Христа рассматривалась как преодоление обоих этих нравственных врагов человеческого рода. Страсти состояли не только в распятии, но и во всех страданиях, от ареста в Гефсимании до момента воскресения. Схождение во ад, так же как бичевание и само распятие, было частью искупительного акта³⁴.

Хотя схождение Христа во ад было важной частью представления об искуплении, единодушия по поводу того, что именно Он делал в преисподней, в I в. не существовало³⁵. Гностики, со своей ненавистью к тварному материальному миру, считали, что схождение было тождественно воплощению. Для них, спустившись с небес на землю, Христос сошел во ад, поскольку сама наша земля, здесь и сейчас, является злой обителью мучений и боли. Подобные мысли не были вполне чужды и ортодоксальным отцам, включая Климента и Оригена, взиравших на царство этого мира как на бесконечно уступающую оригиналу копию Царства Божия³⁶.

Однако для большинства представление о схождении во ад стало средством выражения богословия, которое охватывало и справедливость, и милосердие. Поскольку Бог отложил воплощение на много веков после первородного греха, миллионы человеческих существ оказы-



*Сатана погружен в раздумье во льду
самого нижнего круг ада, в то время как с
нависающей над ним скалы на него смотрят Данте
и Вергилий. Грех превратил крылья великого ангела
в отвратительные перепонки летучей мыши.
Его крушение тотально, его заключение вечно.
Гравюра Гюстава Доре к «Аду» Данте*

вались лишенными возможности спасения только потому, что им выпало жить и умереть до Христова пришествия. Мысль о такой несправедливости приводила в недоумение, и христианское сообщество искало способа распространить спасение и на живых, и на мертвых. Если же акт спасения включал схождение во ад и если во время этого схождения Христос проповедовал ранее умершим, то плоды искупления становились доступными для всех.

Каков был ад, который посетил Христос? У евреев было два слова, обозначающих ад, шеол и геенна, которые

Септуагинта передает соответственно как *Haidēs* и *Ge-enna*. Новый Завет не устанавливает четкого отличия между гадесом и геенной, не делает этого и Климент, однако у отцов в целом наметилось понятие о некоторой, хотя и неясной, разнице между ними: геенна — это обитель вечных мучений, в то время как гадес — место очищения. После совершенного Христом искупления праведники могут прямо следовать по пути, ведущему на небеса, но до Христа этот путь был закрыт, из-за чего даже неповинные должны были отправляться в гадес, чтобы там ожидать Спасителя. В геенне же находились злостные грешники, которые не могли получить спасения, и они, как и прежде, остались там и после страстей. Считалось, что и гадес и геенна находятся под землей и являются местом страдания. Однако гадес, под греко-римским влиянием, стал пониматься как сумрачное место очищения, в отличие от вечного огня и мук геенны. Те из богословов, которые предпочитали сглаживать различие между тем и другим, были склонны к универсализму и рассматривали сходжение во ад как акт освобождения из него всех древних людей; те же, кто более остро ощущал вышеуказанное различие, полагали, что Христос сошел не в геенну, а в гадес, и что Он спас только праведников, оставив грешников в аду. Это различие, которое никогда не было четким, стало еще более размытым в результате перевода обоих терминов на латынь как *inferus*, *inferi*, *infernus*, *infernī* (преисподня, обитатели преисподни, ад, обитатели ада) (ср. фр. *enfer* (ад), итал. *inferno* (ад), англ. «*infernal*» (адский)), а в английском стерлась из-за употребления слова «*hell*» (ад), происходящего от имени древнегерманской богини преисподней. Геенна ближе к современной концепции ада, чем гадес, который несколько напоминает католическое чистилище. Некоторые современные унификаторы реанимировали более мягкую интерпретацию ада как гадеса.

В центре полемики времен Климента стоял вопрос о том, кого Христос удостоил Своей проповеди в аду и кого освободил. Возможны были три основных ответа: Он проповедовал людям Завета, то есть ветхозаветным патриархам и всем правоверным иудеям; Он проповедовал всем умершим праведникам, как евреям, так и язычникам; Он проповедовал всем умершим, включая грешников. Игнатий, Ириней и Ипполит допускали, что Он проповедовал только праведным евреям, которые ожидали Мессию³⁷. Гностик Маркион говорил, что Христос сошел во ад, чтобы освободить всех веривших в истинного, сокрытого Бога, в противоположность злому демиургу, который сотворил мир³⁸. Согласно «Псалмам Соломона» победа над силами зла была результатом и воплощения и схождения во ад. Тертуллиан нарисовал живой образ Христа, разбивающего засовы и сокрушающего врата ада³⁹.

Когда легенда начала отделяться от богословия, Ад и Смерть оказались персонифицированы. В начале III в. «Поучения Сильвана» приводили уже полную, хорошо разработанную историю: Христос сходит в преисподнюю, но обнаруживает путь прегражденным, потому что Ад знает, что Его приход разрушит его власть. Христос сокрушает железные решетки и бронзовые засовы адских ворот. Когда Он входит внутрь, Ад пытается схватить и связать Его, но Он разрывает цепи. Найдя, что Ад и Смерть вместе с Дьяволом ополчились против Него, Он сокрушает их всех и «ломает лук Ада», чтобы показать, что его власть уничтожена навеки⁴⁰. До IV века этот миф часто выражался в форме драматического диалога между Христом и силами тьмы⁴¹. Начиная с VI в. эта форма закрепилась. Например, в «Евангелии от Никодима» Сатана или Вельзевул, «наследник тьмы», сообщает Аду о том, что он спровоцировал распятие. «Христос мертв, — радостно говорит Дьявол своему союзнику, — а теперь нам следует убедиться, что Он в нашей власти, потому что Он сделает все, что

возможно, чтобы сорвать наши планы.» Ад выражает сомнение по поводу способности Сатаны удержать Христа в своей власти, на что Сатана упрекает его в трусости. Ад испуган: если Христос мог одним словом вывести из мира теней Лазаря, то, возможно, Он обладает властью освободить всех. «Пожалуйста, — молит Сатану Ад, — не приводи Его сюда, вниз, потому что Он может похитить у меня моих пленников.» Но Сатана настаивает, и Ад, как бы мы себе его ни представляли, пожав плечами, предлагает ему пойти и попытаться остановить Христа, если это ему удастся. Ад запирает все свои двери, но в момент Своей победной славы Христос произносит всего одно слово, и они рушатся, более не преграждая путь потоку света. Христос берет Сатану в плен, приказывает ангелам света связать его и передает его Аду, чтобы тот держал его в заключении до второго пришествия. Ад, некогда союзник Сатаны, становится его тюремщиком и упрекает своего бывшего друга за недомыслие. «Ты побежден, — говорит он, — и Царь Славы забрал у меня всех моих мертвецов. Мне не осталось ни одного умершего человека. Крест сокрушил нас обоих.» Этот отрывок содержит намек на то, что Христос освободил всех тех, кого от сотворения мира и до Воплощения держали в плену смерть и Дьявол, однако остальная часть истории о схождении, указывая на освобождение Адама, пророков и «святых», не говорит определенно, были ли освобождены одни «праведные» евреи, все евреи, хорошие евреи вместе с хорошими язычниками, или же вообще все. Традиция не пыталась разрешить этот вопрос, однако Климент, с его познаниями и отзывчивостью, сделал выбор в пользу спасения для всех праведников, как евреев, так и язычников.

Правда, Климент предполагал, что и Сатана может, в свое время, получить спасение. Он признавал, что Дьявол согрешил вначале и с тех пор упорствовал в своем грехе⁴². Но ряд соображений подтолкнул Климента

к универсализму, представлению о том, что полнота времен принесет с собой всеобщее спасение. Во-первых, ему представлялось, что неисчерпаемость Божьего милосердия, в конечном счете, требует спасения всех свободных и разумных существ. Во-вторых, неуничтожимость свободы воли предполагает, что и у Дьявола может сохраняться возможность покаяния в любую минуту. В-третьих, онтология Климента требовала, чтобы потенциал добра, имеющийся у каждого тварного существа, был, в конечном счете, реализован. В-четвертых, Христос при Своем втором пришествии пожелает распространить Свою благодать на всех⁴³. Однако Климент оставлял все эти пункты совершенно неясными, предоставив разработку идеи апокатастасиса, конечного возвращения всех существ, включая Сатану, к Богу, от Которого они произошли, Оригену⁴⁴.

Ориген, самый изобретательный дьявол всей христианской традиции, родился в 185 г. в Александрии⁴⁵. Семья его была богатой и христианской, наставником в вере для него стал его отец Леонид. Мученическая смерть Леонида во время гонений 197–204 гг. произвела на молодого человека ужасное впечатление и подготовила его к такому же концу. Мир Оригена был пугающим, его видимая защищенность в одно мгновение могла раствориться в безграничном ужасе, а его опасности можно было отразить лишь милосердием Божиим. Изучая искусства и философию, Ориген подпал под влияние среднего платонизма и гностицизма и в течение некоторого времени преподавал грамматику в родной Александрийской академии. Климент помог ему познать христианство на высоком философском уровне. Пережив глубокий религиозный опыт, он продал свои книги и начал вести подвижническую жизнь в нищете и целомудрии, которое он, в конце концов, довел до крайности, оскотив сам себя. По мере его путешествий по Средиземноморью, сопровождавшихся преподаванием философии и Писаний, его слава росла, и его стали приглашать

для дискуссий и дебатов. Он часто говорил о проблеме зла и, оспаривая язычника Цельса, заявлял, что «никто не сможет познать источника зла, если не постигнет истину о так называемом Дьяволе и его ангелах, и о том, кем он был [до того, как] стал Дьяволом, и как он стал Дьяволом»⁴⁶.

В противовес Цельсу, Ориген объяснял то, как мог добрый Бог сотворить мир, в котором существует неравенство между духовными существами. Позже, в полемике с гностиком Кандидом он твердо отклонил гностический дуализм. Эти две дискуссии помогли Оригену утвердиться в своих монистических взглядах, согласно которым источником всего является Бог.

Период с 220 по 225 г. был наиболее богатым и плодотворным для размышлений Оригена о зле, и именно тогда он написал свою самую сильную работу — «О началах»⁴⁷. Растущая оппозиция в Александрийской Церкви, где не одобряли его изыска, так же как порицали и его крайний аскетизм, породила обвинение в ереси. В 230 г. Ориген оставил Александрию и отправился в Палестину, там он добивался рукоположения, но получил отказ из-за своего самооскопления. Когда в 231 г. в Антиохии он встретил и произвел выгодное впечатление на императрицу Юлию Мамею, его будущее, казалось, упрочилось. Много путешествуя, он в 232 г., наконец, был рукоположен в Кесарии Палестинской, за чем последовал тихий и счастливый период, в течение которого он написал свой труд, в котором оспаривал идеи Цельса. Последние годы его жизни были омрачены растущей ссорой с епископом Александрии, который попытался добиться обвинения его в ереси, и, наконец, гонениями, начатыми в 250–251 гг. императором Децием. Как и его отец, Ориген, отказавшийся отречься от своей веры, оказался в тюрьме. Но, в отличие от него, Ориген, в конце концов, был отпущен, однако здоровье его было подорвано, и в 251 г., через несколько месяцев после возвращения на свободу, он умер. Ориген

много сделал для закрепления традиционных воззрений на Дьявола. О нем говорится, что он оставил после себя сотни трудов, однако, отчасти из-за его дурной славы еретика, многие из них были утрачены, а остальные существуют, в основном, в латинских переводах, претерпевших большие или меньшие искажения со стороны переводчиков⁴⁸.

Как и у Климента, в мировоззрении Оригена свободе уделялось особое внимание. Бог творит космос для того, чтобы увеличить общую сумму добра, и Он желает такого мира, в котором все могли бы счастись. Поскольку нравственное добро требует свободы выбора, Бог творит космос таким, чтобы в нем жили существа, наделенные истинной свободой. Без них мир был бы неспособен к добру и потому лишен смысла. Такая свобода влечет за собой способность творить зло⁴⁹. Если бы какое-либо свободное существо было постоянно вынуждаемо творить добро, его свобода, а, следовательно, природа и смысл его существования, были бы подорваны. Роботы или марионетки, как бы искусно они ни были сделаны, не могут быть нравственно добрыми или злыми⁵⁰. Следовательно, зло с неизбежностью заложено в самом творении.

Первыми Бог сотворил множество разумных духов, число которых навсегда осталось неизменным. Все они были сотворены равными. Кроме того, они были наделены свободой. Пользуясь этим даром, все они решили отделиться от Божественного единства. Бог допустил это с тем, чтобы наполнить вселенную множеством разнообразных форм. Таким образом, все эти разумные существа отпали от совершенства, но с большим различием в степени, так что каждое из них отошло от Бога так далеко, как того желало. Те, кто отделился меньше всего, остались в сферах вблизи небес и обладают чистыми эфирными телами; те, кто оказался дальше, погрузились в низший воздух и стали обладать более плотными материальными телами. Эти существа остались

чистыми разумами, более духовными и, в целом, лучшими, чем люди. Обычай называть эти более высокие «умы» (разумные духи) «ангелами» придает этой концепции расплывчатость, однако во времена Оригена он был настолько привычным, что ни он, ни его современники не были в состоянии его преодолеть.

Другие умы пали еще ниже, вплоть до самой земли, где они облеклись в грубые материальные тела и стали людьми. Прочие же дошли до самой преисподней и стали демонами. Для Оригена речь шла о падении не ангелов, которые пришли в состояние людей или демонов, но, скорее, доангельских умов. В этом вопросе его часто неверно понимали даже те, кто, как Евагрий Понтийский, соглашались с ним. Первоначальные умы распались на две (или три) категории — ангелов, людей и демонов. Это падение было онтологической диверсификацией, а не нравственным прегрешением⁵¹.

Эта теория встречается с множеством затруднений, и неудивительно, что Оригена превратно понимали. Он был вынужден дополнить онтологическую диверсификацию настоящим нравственным падением. Некоторые из тех умов, которые стали «ангелами», впоследствии согрешили и были онтологически понижены в статусе, некоторые до уровня людей, а некоторые — демонов. Но не все ангелы, ставшие людьми, были грешниками. Илия, Иоанн Креститель и, *par excellence* (преимущественно), Христос облеклись в человеческие тела ради добрых целей, а не в результате греха. Умы, ставшие людьми, также согрешили, утвердившись в своей земной косности, или погрузившись еще глубже, в обиталище демонов. Поскольку исходно эти умы были равны, все они обладают способностью как к подъему, так и к спуску. Положение каждого из них в космосе является результатом его выбора, и он в состоянии либо двигаться вверх, либо падать вниз⁵². Все, кто идет за Христом и принимает Божью помощь, поднимутся по лестнице бытия. Поскольку умы остаются способными измениться

в любой момент, человек может стать ангелом или демоном, и частью Божьего плана спасения является восполнение брешей, которые оставили в ангельских рядах падшие ангелы, очистившимися человеческими душами. Ангелы также способны к трансформации: архангел может стать демоном, а Дьявол может снова подняться и стать архангелом³³. Основная трудность этой схемы состоит в том, что, несмотря на все усилия Оригена сохранить различие между онтологическим и нравственным, они все же смешались в его представлении о том, что можно подниматься и ниспадать онтологически в зависимости от нравственного выбора.

Цель этого мира, говорил Ориген, в том, чтобы научить нас любить Бога, и всякое дело, не направленное на любовь к Богу, не имеет подлинного смысла. Бесцельность — это примета греха, который есть глупое действие, все дальше и дальше уведующее нас от реальности. Некоторые люди нагромождают грех на грех до тех пор, пока, наконец, абсцесс, набухший от гниения, не прорвется, и их спасение начинается с отвращения, вызванного пресыщением. «История спасения, — писал о взглядах Оригена Даниелу, — должна заключаться в постепенном восстановлении духовной твари первоначального состояния»³⁴. Грех увлекает нас прочь от Божьего бытия к небытию зла.

✓ Бог все сотворил добрым, не исключая и Дьявола, но последний свободно предпочел реальному бытию и истинной цели небытие и бессмысленность. Сатана был создан добрым ангелом, но этот ангел превратил себя в Дьявола. То же происходит и со всеми, кто следует за ним: «Те, кто отказались от своей части в Бытии, лишив себя Бытия, превратились в небытие». Бог сотворил демонов существами, обладающими разумом, но их свободная воля превратила их в демонов³⁵. Дьявол существует, потому что его бытие было сотворено Богом. Но поскольку он предался злу, его бытие недостаточно. Из-за того, что он погрузился во зло практически

целиком, он почти полностью — небытие. Тем не менее, он самая могучая злая сила в космосе. Здесь Ориген, подобно Клименту, снова смешал онтологическое и нравственное. Хотя в онтологическом смысле зло — это небытие, зло существует как очень реальный результат свободы совершить неверный шаг.

Ориген предпринимал мужественные попытки найти рациональное основание для того, чтобы поставить онтологическое и нравственное в один ряд. В отличие от большинства отцов, он, по крайней мере, знал о существовании этой проблемы. Его вера в потенциальное совершенство всякого существа является последовательным ответом на опровержение существования Бога на основании того, то количество зла в мире больше, чем необходимо для сохранения свободы выбора. Если взять весь путь существования в целом, каждый из нас, несмотря на временные несчастья, наслаждается совершенным счастьем. Сколько бы мы ни страдали на земле, или даже в аду, Бог с течением времени дарует нам счастье, отвечающее его справедливости и милосердию. Сколько бы мы ни грешили на земле, со временем Бог вызовет в нас такую жажду покаяния, что мы, в конце концов, обратимся к добру. Это основательная теория спасения, потому что она признает бесконечность Божьего милосердия и углубляет мысль о том, что Христос умер за всех. Однако, по-видимому, Ориген думал о чередующихся циклах греха и спасения, а такая возможность подрывает основу учения о единственности и необходимости Страстей. По этой причине (а также из-за неприязни по отношению к автору) современники Оригена отвергали его теорию, а те, кто пришел им на смену, ее игнорировали, несмотря на то, что их собственные теории были не более последовательными, чем его.

В теодицее Оригена внутренняя логическая потребность в существовании Дьявола отсутствовала. Во-первых, пристальное внимание к ответственности свободной

воли человека привело его к тому, чтобы заявлять, что человек согрешил бы и без демонического искушения. Во-вторых, он полагал, что зло есть небытие. В-третьих, ему было известно, что зло, в некотором смысле, относительно: мы склонны определять добро и зло в свете того, что не нравится лично нам, — подобно тому как мы называем ясный осенний день хорошим, а разрушительный вихрь плохим, хотя оба явления естественны и подчинены некоей цели, какой бы непонятной она нам ни казалась. Бог знает, как обратить к промыслительному результату последствия даже нравственного зла. Ничто из того, что Он творит, не есть зло⁶. Тем не менее, в своей полемике с Цельсом Ориген настаивал на том, что Дьявол реален, и его богословие отводило Сатане большее место, чем построения Климента, потому что, хотя его теодицея и не нуждалась в Дьяволе, для его теории спасения он был необходим.

Язычник Цельс утверждал, что христианская Дьявология абсурдно дуалистична. И глупо и богохульно, говорил он, воображать, что воле Божией можно воспрепятствовать. Бог желает добра, и никакая противостоящая сила не способна Ему помешать; если бы это было возможно, Он уже не был бы Богом. То, что Дьявол был в состоянии причинить боль Самому Богу в лице страдающего Христа, это просто бессмыслица. Ответ Оригена опирался на тексты Ветхого Завета, которые, предположительно, для Цельса были лишены смысла. Он защищал христианское представление о Дьяволе как более обоснованное, чем языческие мифы Цельса, и увязывал его со схемой космической дегенерации. Бог, повторял Ориген, все сотворил добрым. Сатана «первым из всех существ, которые жили в мире и были благословенны, утратил крылья и лишился этого благословенного состояния». Падение Сатаны, его собственный грех, не было частью Божьего плана. Дьявол пел среди херувимов, но предпочел уничтожение, тем

самым, исторгнув из себя почти все бытие и добро и став почти чистым небытием³⁷.

Грех Дьявола и последовавших за ним ангелов имел место до сотворения материального мира. Фактически Бог сотворил его для того, чтобы восполнить урон, понесенный добром в результате этого греха. Поскольку падение ангелов предшествовало сотворению Адама и Евы, оно едва ли могло быть вызвано похотью или завистью по отношению к людям. Скорее, его мотивом была гордость, нежелание подчинить свою волю Божьей³⁸. Позже Августин возразил, что зависть Дьявола и произошла от гордости, но он полагал, что Дьявол завидовал не людям, а Богу. Мнение Оригена было убедительным, и, начиная с его времени и далее, возникло убеждение в том, что Дьявол согрешил гордостью, и его падение произошло до сотворения Адама и Евы.

Такая расстановка событий позволила Оригену установить новое отношение между Сатаной и Люцифером³⁹. Сведя воедино ряд разноречивых ветхозаветных традиций, строящихся на книгах Иова, Иезекииля и Исаии, он заявил, что Люцифер, царь Тирский и Дракон тождественны Дьяволу. Используя тексты Писания, он подчеркивал гордость Сатаны и сокрушительность его падения с небес. Люцифер есть Сатана:

«Как упал ты с неба, денница [Люцифер], сын зари! А говорил в сердце своем: Взойду на небо, выше звезд Божьих вознесу престол мой, взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему. Но ты низвержен в ад». [Ис. 14:12–15].

Царь Тирский — это также Сатана:

«Ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Эдеме, в саду Божьем. Ты был помазанным херувимом и Я поставил тебя на то. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну

тебя на землю, и Я извлеку из среды тебя огонь, который и пожрет тебя». [Иез. 28:12–18].

Дракон Левиафан также тождественен Сатане:

«Можешь ли ты удою вытащить Левиафана?.. Вдешь ли кольцо в ноздри его?» [Иов 40. 20–21]⁶⁰.

Эти яркие отрывки прочно утвердили традицию, согласно которой Дьявол стоял в ряду величайших ангелов, прекрасных и совершенных, но в начале мира гордость привела его к бунту против Бога, и он был изгнан с небес и ожидает наказания в огне. В значительной мере развитие легенд и литературы о природе Дьявола обязано своей яркостью тому, что Ориген инициировал использование этих текстов⁶¹.

✓ Ангелы пали вначале, вместе с Сатаной, и по той же причине — гордости. Сатана — их князь. Ориген иногда был склонен считать пост Дьявола выборным: будучи низвергнуты с небес, падшие ангелы избрали себе предводителя из своей среды⁶². Покончив со зрителями и их похотью, Ориген устранил и различие между демонами и падшими ангелами⁶³. Различия между демонами были онтологическими и, в действительности, могли быть порождены разницей в степени нравственного греха. То же верно и в отношении людей. Люди, которые борются против Сатаны, поднимаются онтологически и становятся более духовными; те же, кто уступают ему, падают и становятся все более и более плотскими (*sarkes*)⁶⁴. Мысль Оригена о спектре между наименее и наиболее материальными телами шла вразрез с распространившейся в его время тенденцией полностью отрицать наличие каких бы то ни было духовных тел. В общем и целом его усилия объединить онтологию и нравственность, присвоив нравственному выбору ответственность за онтологический статус, не увенчались успехом. Какой бы ни была их потенциальная ценность, ему не удалось найти способа последовательно обосновать свою теорию⁶⁵.

Демоны имеют влияние и на природный, и на человеческий мир⁶⁶. Природные бедствия отчасти вызываются демонами, которые фигурируют в общем представлении Оригена о том, что Бог делит власть над космосом с ангелами, которым он поручил стихии — землю, воздух, огонь и воду, и которые регулируют движение всех естественных тел, включая звезды, животных и растения. Они — «добродетели, которые царствуют над землей и ростками деревьев, которые смотрят за тем, чтобы не иссыхали ручьи и реки, которые следят за дождями и ветрами, животными, живущими на земле, в море, и за всем, что есть на земле»⁶⁷. Низшие ранги духов отвечают за естественные функции вселенной, а высшие — управляют делами людей. Эти ангелы обычно действуют во благо нам, но могут работать и против нас — двумя способами. Первый: некоторые природные бедствия и болезни являются необходимой частью Божьего плана, и Бог позволяет злым ангелам вызывать подобные несчастья ради Своих промыслительных целей. Демоны желали бы получить разрешение причинить еще большее зло, но Бог сдерживает их, ограничивая рамками необходимого, и, какой бы вред они ни нанесли, Он, в конце концов, обращает его во благо. Таким образом, они посрамлены даже в своей злобе. Демоны вызывают засухи, голод, бесплодие, чуму и другие подобные бедствия. «Подобно палачам, они по Божественному определению получили власть вызывать эти несчастья либо ради обращения людей либо ради [их] научения». Через подобные испытания и праведные и печестивые приводятся к тому, чтобы познать свою истинную природу⁶⁸. Деятельность демонов пронизывает весь отделенный от Бога порядок природы, а Дьявол имеет власть над главным естественным злом — смертью⁶⁹.

Человеческое общество представляет собой полс битвы между ангелами и демонами. После того, как у Вавилонской башни человеческий род разделился, Бог по-

местил каждый народ под власть ангелов. Каждая нация, провинция и область контролируется двумя могущественными ангелами, один из которых добрый, а второй — злой⁷⁰. Злые ангелы наций в ответе за гонения и несправедливые войны. Язычники правы, почитая ангелов народов, которых ошибочно называют богами, но они совершают ужасный промах, когда поклоняются не добрым, а злым ангелам, тем самым, обожествляя демонов. Воплощение Христа, вновь соединившее человечество в одну христианскую Церковь, сделало власть этих ангелов пустой и тщетной⁷¹. Люди, которые не ассоциируют себя с христианской общиной, остаются без всякой защиты со стороны ангела народа. Здесь Ориген проявил непоследовательность в одном пункте: Христос уничтожил власть ангелов народов, однако они продолжают устраивать гонения, войны и другие бедствия. Но эта непоследовательность, по крайней мере, согласуется с другой, которая связана с воздействием Христа на ситуацию в человеческом обществе в целом. Христиане всегда находились в сложном положении, будучи вынуждены заявлять, что Страсти Христовы были абсолютно действенными, и их самих по себе достаточно для спасения мира, однако до второго пришествия этот мир не претерпит всецелого изменения.

Бог заботится об отдельных людях так же, как и о народах, и поручает руководство ими менее могущественным ангелам. У каждого человека их два — праведный ангел-хранитель и соблазняющий демон беззакония⁷². Внутри каждой личности разражается психоматхия или внутренняя битва между добрым и злым ангелами, причем добрые духи всегда увлекают нас вверх, к духовному, в направлении к Богу, а злые тянут вниз, прочь от Бога, к материи и небытию. Христианская жизнь есть ежедневная борьба совести, которой помогает добрый ангел, против искушений злого духа. После грехопадения Адама и Евы перевес оказался на стороне

демонов, и с тех пор человеческий род имеет склонность ко греху⁷³. Завет Бога с Израилем, Ветхий Закон, лишь отчасти смог освободить нас от этого греха, и потребовалось страдание Христа, чтобы сломить власть злых ангелов и восстановить в космосе порядок⁷⁴. Теперь преимущество имеют добрые ангелы, по крайней мере, когда речь идет о тех, кто следует за Христом. Даже несмотря на то, что Бог позволяет Дьяволу продолжать искушать нас, у нас всегда остается свобода противостоять ему. «Разум каждого человека в ответе за зло, которое имеется в нем, и именно оно и является злом. Зло — это также и деяния, которые из него вытекают»⁷⁵.

Как бы в насмешку, Дьявол, сначала подтолкнув нас к пороку, выступает нашим обвинителем как в последний день, так и на ожидающем нас частном суде. В древней Церкви понятие об индивидуальном, «частном» суде отсутствовало, но поскольку парусия (пришествие) откладывалась, людей интересовало то, что происходит с человеческими душами в течение лет, десятилетий и веков, отделяющих их смерть от Страшного Суда, и в III—IV вв. быстро распространилась мысль о суде частном⁷⁶. На частном суде ангел-хранитель выступает в качестве нашего адвоката, в то время как приставленный к нам демон представляет обвинение. Если ангелу удастся доказать, что в основном наша жизнь была прожита в вере Христовой, мы поднимаемся вверх, если же перевес оказывается на стороне демона, мы опускаемся вниз, в глубины материи, вплоть до адского пламени⁷⁷. Страшный Суд утвердит решения частного.

Живущие в наших душах демон или демоны во главе с Сатаной постоянно соблазняют нас на грех, используя любые «инструменты», какие окажутся действенными⁷⁸. Но они бессильны принудить нас, и, какой бы грех мы ни совершили, ответственность за него лежит на нас. Даже первородный грех мог произойти и без вмеша-



*Два сильных демона ведут к адским вратам
неутешную душу: внутри уже мучаются проклятые.
Иллюстрация к Штуттгартскому Евангелию, IX в.
С разрешения Вюртембергской Земельной Библиотеки*

тельства Дьявола, и в настоящее время мы продолжали бы грешить, даже если бы его не существовало⁷⁹.

Постоянный конфликт между нашим ангелом-хранителем и его противником-демоном требует от нас, чтобы мы выработали у себя способность к «различению духов», умение распознать их, прежде чем вынести какое-либо суждение или решение. Дьявол есть лжец, всегда представляющий добро как зло и пытающийся убедить нас в том, что предлагаемое им и право и хорошо. Но даже если бы он предложил что-либо само по себе справедливое, мы никогда не должны делать этого по его подсказке, потому что он неизбежно постарается обратить этот поступок ко злу и использовать его нам на погибель. Умудренный человек, умеющий различать духов, знает, что, например, к делам, ведущим к миру и прекращению раздоров, обычно нас призывает добрый ангел⁸⁰. Но Дьявол знает, как замаскировать зло под добро, и играет на нашей склонности к дурному. Она представляет собой тягу ко греху, появившуюся в результате

падения Адама и Евы. Дьявол или злой демон используют склонность ко злу для того, чтобы будоражить наш ум и играть на наших низменных желаниях⁸¹. Он употребляет два похода, искушая нас извне посредством чувственных приманок этого мира, и изнутри — нашими собственными похотями и желаниями. Христос уничтожает в умах принявших Крещение эту склонность ко злу, но, согрешая, крещеный человек воскрешает эту древнюю склонность и вновь открывает двери для Дьявола⁸².

Оригенова теория искупления уделяла Дьяволу повышенное внимание. Ему удалось соединить веру в действенную силу искупления с реалистичной психологией, основанной на понятии о мире, в котором явным образом присутствуют искушения. Каждому следует понять, что акт искупления, как бы сильно он ни повлиял на сущность человеческой природы, не изменил человеческого поведения заметным образом. Хотя христиане лучше, чем иноверцы, защищены от склонности ко злу и демона, который ею манипулирует, они, тем не менее, остаются уязвимыми⁸³.

Каждый раз, когда ваша душа совершает правильный выбор, она делает шаг вперед на своем духовном пути, подходя ближе к Богу, и с каждым шагом вверх власть, которую имеют над вами демоны, слабеет⁸⁴. Но по мере вашего духовного роста, искушения, которые употребляет против вас Дьявол, становятся все более изощренными и хитрыми⁸⁵. Каждый раз, когда вы выбираете неверно, ваша душа отходит еще дальше от духа, и если вы продолжаете стремиться к дурному, вы станете маленьким Сатаной. Именно так «против Тела Церкви, глава которого — Христос, выстраивается тело, во главе которого Дьявол»⁸⁶. Маги, идолопоклонники, еретики и те, кто ведут безнравственную жизнь, — все они принадлежат к яростному полчищу, атакующему христиан-

скую Церковь⁸⁷. При помощи этого воинства, мистического тела зла, Сатана правит царством этого мира.

До Воплощения над землей преобладало царство мира сего, старый эон. Вся миссия Христа состояла в борьбе с Дьяволом, демонами и смертью. С самого момента Рождества Христова Его «великая сила» стала подрывать власть Сатаны, готовя ее к окончательному уничтожению⁸⁸.

Страсти Христа — ключевой момент в этой долгой борьбе. Взгляд Оригена на страсти был эклектичным и охватывал несколько идей. Во-первых, смерть Христа примирила нас с Богом после того, как мы отделились от Него в результате первородного греха. Христос принял на Себя наши грехи и принес нас Отцу в жертвоприношении через Свою Собственную смерть. Отец счел Его жертву удовлетворительной и приемлемой и потому простил человечеству его грехи. Во-вторых, страсти — это первый сокрушительный удар, нанесенный власти Дьявола над нами, вторым же является Парусия (Второе Пришествие). В-третьих, Христос был выкупом, который Бог заплатил Дьяволу. Теория искупления радикально отличается от теории жертвы в том, что Христос приносит Себя не Богу, а Дьяволу. Ориген попытался примирить одну с другой посредством аллегорий. На самом деле Бог не гневался на нас, заявил он: Его гнев был метафорой Его желания привести нас к мудрости через страдание и опыт. Бог не требовал жертвы Христа; Он позволил ей совершиться, как средству для низвержения силы зла⁸⁹.

Однако предпринятая им попытка примирения жертвы и искупления не была ни ясной, ни убедительной, и обычно Ориген просто опирался на теорию искупления и уловки⁹⁰. Для того чтобы вырвать нас из-под власти Сатаны, не нарушая справедливости, Бог должен был заплатить Дьяволу выкуп. Единственным выкупом, который бы принял Дьявол, был совершенный человек, и

потому, когда Бог предложил ему Христа, он с готовностью схватил Его и, в свою очередь, предал Его нечестивым людям на мучение и смерть. Смерть и Дьявол восторжествовали, но лишь на краткий миг, потому что выкуп был уловкой⁹¹. Поскольку Христос был Богом, Дьявол не мог удерживать Его, а поскольку Христос не имел греха, пытаться тем не менее пленить Его означало погрязнуть в несправедливости, и это преступление уничтожило притязания Сатаны на то, чтобы томить в неволе остальных людей. Следы грифеля были стерты с доски, и это значило, что мы свободны. Сатана был обманут, высмеян и одурачен. Эта мысль Оригена о том, что Бог — искусный обманщик, не только недостойна, но и нелогична, поскольку строится на том, что Сатана не знал о безгрешности и Божественности Христа. Если бы Сатане, действительно, не было бы об этом известно, он бы, прежде всего, не пожелал принять Христа в качестве удовлетворения.

Согласно Оригену, независимо от того, было ли распятие жертвоприношением или искуплением, оно имело двойное значение. В глазах мира оно означало поражение Христа, но в реальном Божьем мире его смыслом было уничтожение Дьявола⁹². Своей смертью и воскресением Христос сокрушил власть демонов и низложил царство Дьявола, поставив Сатану на колени. Он сломил власть идолопоклонства, дав нам преимущество над злыми духами, которые так долго обманом убеждали нас, что они боги. Он уничтожил полномочия ангелов народов, и добрых, и злых, потому что на смену разобщенности народов пришло единство христианской Церкви в Теле Христа⁹³.

Несмотря на то, что Христос «устранил злых духов» и уничтожил «великого демона, правителя демонского», Страсти не сразу сокрушили твердыню сатанинской гордости, но, скорее, привели в движение процесс, кульминацией которого должно стать второе пришествие

вие⁹⁴. Страсти стали решающим моментом, потому что именно тогда Дьявол осознал тщетность своих усилий пленить Христа и неизбежность своего поражения. Это открытие произвело на силы зла такое впечатление, что, возможно, некоторые демоны обратились к Богу. После Страстей добрые ангелы вместе с Христом вступают в открытый бой с Сатаной, бой, который будет продолжаться до второго пришествия⁹⁵. Тем временем Дьявол продолжает искушать человеческий род и нападать на него, имея особую власть над грешниками, неверными, иудеями и еретиками, которые принадлежат к мистическому телу Сатаны. В подобном взгляде таился риск представить Страсти как одну из стадий процесса спасения, а не собственно акт спасения, тем самым, принизив значение жертвы Христа, но зато он непосредственно обращался к тому очевидному факту, что грех и зло продолжают свое существование.

Ориген следовал Клементу, делая упор на свободу выбора, что примечательным образом отличалось от позднейших взглядов Августина в отношении предопределения. Христос умер за весь человеческий род, а, по мнению Оригена, возможно, и за ангелов, поскольку желал, чтобы плоды совершенного Им спасительного акта были доступны для всех⁹⁶. Но получить плоды спасения могут только те, кто добровольно соединяются с Ним в вере. Несмотря на то, что Христос призывает всех креститься и разделить с Ним Его блаженство, далеко не каждый принимает Его приглашение. Участвовать в Его спасительном акте могут лишь те, кто решает принять Крещение, а спасаются только те, кто после этого остается тверд в своей вере; те же, кто согрешает, тем самым снова открывают дверь Дьяволу. Однако изволение Христа, чтобы мы спаслись, настолько сильно, а Его милосердие так велико, что возможно, в конце концов, случится так, что, по Его милости, на небеса смогут взойти все.

Осознание Дьяволом того, что Страсти его уничтожили, привело к новым отчаянным и еще более яростным нападениям на человечество. Бог допускает эти атаки для того, чтобы дать тем, кто связывает себя с Христом, возможность, противостоя им, приобрести еще более высокие добродетели⁹⁷. Каждый раз, когда христианин успешно противостоит демонскому искушению, власть демонов уменьшается⁹⁸.

Таким образом, Дьявол и его приспешники постепенно приходят в упадок — до тех пор, пока их зло не будет окончательно и бесповоротно уничтожено вторым пришествием.

Пока человек не крещен, Дьявол сохраняет свою власть над ним, и потому всегда старается, как только возможно долго, оттягивать его обращение и крещение⁹⁹. Крестившись, новый христианин переходит из рук злых демонов в руки своего ангела-хранителя. Несмотря на свою прежнюю склонность ко греху, теперь он укреплен в добродетели¹⁰⁰.

Дьявол никогда не оставляет своих попыток увлечь новообращенного в сторону от благодати; следовательно, жизнь христианина — это постоянная борьба против сил тьмы¹⁰¹. До тех пор, пока человек связан с Христом через веру, он защищен от демонских нападений. Вера, праведная жизнь, молитва — вот защитные средства, которые приносят успех «атлетам благочестия»¹⁰². Ни одно из них не умаляет необходимости Страстей, но все опираются на них, потому что без Христа любые усилия, направленные против сил зла, остаются бесплодными¹⁰³. Пользуясь более современным языком, подвиги эффективны не сами по себе, но только в той мере, в какой они проистекают из Божественной благодати.

Второе пришествие Христа будет предвещать последняя атака на христианскую Церковь, возглавляемая Антихристом, «сыном злого демона, который есть Сатана

и Дьявол»¹⁰⁴. Затем придет Христос, чтобы возглавить Церковь в ее окончательном триумфе над злом, и тогда Дьявол вместе с его последователями будет осужден на ад¹⁰⁵. В более поздней святоотеческой мысли в обращении находились различные версии наказания злых сил: (1) во время Страстей Сатана и демоны были заключены в аду и пребудут там до тех пор, пока им не будет позволено восстать и оказать поддержку Антихристу в последней битве; (2) некоторые демоны находятся в аду даже сейчас, в то время как другим, по Божьему произволению, дозволено рыскать по миру, стремясь к гибели и уничтожению душ; (3) демоны перебегают то в ад, то из него, иногда претерпевая наказания, а иногда искушая; (4) в аду демоны одновременно являются тюремщиками проклятых и заключенными¹⁰⁶. Ориген склонялся к тому, чтобы считать, что наказание приберегается до конца света.

Наиболее поразительным аспектом Оригеновой Дьявологии является возможность спасения Сатаны. Под влиянием Климента и неоплатонизма Ориген, ведомый логикой своего учения о небытии зла и, в особенности, побуждаемый своим личным мнением, что Бог, в Своем милосердии, желает счастья для всего, что Им сотворено, отстаивал идею апокатастасиса, согласно которой, в конце концов, все вернется к Богу, Который их создал. В полноте времен Бог будет все во всем¹⁰⁷.

Ориген разработал этот взгляд в период между 220 и 225 гг., когда он вел полемику с гностиком Кандидом. «Уничтожение последнего врага можно понимать так, — писал он, — что не его субстанция, сотворенная Богом, погибнет, но придет конец его злонамеренности и злой воле, которые происходили не от Бога, а от него самого. Следовательно, он будет уничтожен не в смысле прекращения существования, но в том смысле, что он более не будет врагом и смертью»¹⁰⁸. Все, что сотворено Богом, в итоге с Ним воссоединится. В конце мира Дьявол

будет уничтожен в том смысле, что перестанет быть Дьяволом, а его ангельская природа, будучи доброй, получит искупление и примирение и воссоединится с Господом»¹⁰⁹. Возможно, Ориген имел в виду, что, в соответствии с Божественным планом, Дьявол неизбежно должен спастись, или же лишь то, что Дьявол в принципе, имеет шанс спастись. Первое положение происходило из Оригенова представления о безграничности Божьего милосердия, последнее — из понимания того, что сущностное бытие (ousia) всего, что существует, происходит от Бога, в отличие от сущностного небытия зла¹¹⁰.

В полемике Оригена с Кандидом, гностик-дуалист утверждал, что злоба Сатаны абсолютна и не подлежит искуплению. По мнению Кандида, зло Дьявола реально существует. Оно реально, абсолютно и неизменно, и его никоим образом нельзя искупить. В ответ Ориген возражал, что существование Дьявола логически требует, чтобы некоторый аспект его бытия, хотя бы самого его существования, происходил от Бога и был бы привлечен обратно к Нему при апокатастасисе¹¹¹.

В универсальной доктрине Оригена адское наказание может быть «лекарством, а не карой», благодаря тому, что милосердие Божие «всеохватывающе и непреодолимо»¹¹². Эта непреодолимость ставит важную проблему: оказывается, что апокатастасис не согласуется с тем значением, которое Ориген придает свободе воли. Если разумные существа до конца света сохраняют реальную свободу, она влечет за собой возможность выбрать зло, так что маловероятно, что когда-либо будет достигнута такая ситуация, при которой все одновременно выберут добро и будут готовы вернуться к Богу; если бы Бог непреодолимо принудил их, то этим ущемил бы их свободу. Возможно, Ориген имел в виду, что каждое создание вернется к Богу в свое время, так что апокатастасис окажется постепенным процессом. Из-за этой

несогласованности кажется, что он колебался между утверждением того, что Дьявол должен спастись, и что у него просто есть такая возможность¹¹³. Однако оказывается, что Ориген желал примирения этих двух позиций еще более радикальным способом, постулируя циклический сценарий, включающий творение, падение и восстановление. А эту идею, в свою очередь, невозможно увязать с основополагающей христианской доктриной, по которой для того, чтобы спасти мир, Христос должен был умереть лишь однажды. Христианство не могло согласиться с мыслью о повторяющихся Страстях.

Жесткое утверждение о спасении Дьявола в книге Оригена «Начала» компенсируется более конкретным опровержением в письме, адресованном друзьям в Александрии¹¹⁴. В этом письме Ориген обвинил своих врагов в искажении его позиции и добавил, что только глупец в состоянии заявить, что Сатана определенно будет спасен. В общем, по-видимому, Ориген сохранял открытым этот вопрос, скорее рассматривая возможности, нежели выдвигая утверждения. Милосердие Божье могло бы спасти и Дьявола: неограниченная свобода воли могла бы, в конце концов, привести его к покаянию; в противном случае, он в своей приверженности ко злу может настолько утвердиться над эонами, что искупление станет для него невозможным. Для Оригена все эти предположения были одинаково возможными¹¹⁵.

Взгляды Оригена выражали великодушие, но плохо согласовывались с христианской традицией. Когда Новый Завет говорил об апокатастасисе, как о нравственном единении верующих со Христом, Ориген проповедовал физическое возвращение. Мысль о спасении Дьявола часто расценивалась как шокирующая и богохульная, а неизбежность того, что Бог вберет всех в Себя, казалось, устраняла конечную ответственность человека за свои грехи и размывала различие между праведными и нечестивыми. Оппоненты Оригена потеряли из виду его

более умеренное утверждение о возможности спасения Дьявола, а его жесткий характер помог им принять его предположения за утверждения. Так апокатастасис оказался за бортом традиции¹¹⁶. Однако Ориген не заслуживал той бесчувственной суровости, с которой к нему относились, а мысль об апокатастасисе иногда появлялась снова в современной форме в качестве удовлетворительного решения проблемы боли. Даже несмотря на то, что традиция отвергла дьявологию Оригена, она остается одной из наиболее глубоких в истории этого концепта.

Глава VI

ДУАЛИЗМ И ПУСТЫНЯ

В III и IV вв. казалось, что власть Дьявола растет, поскольку жизнь в Римской империи стала менее безопасной. Рост неуверенности и страхов способствовал возрождению дуализма, который нашел новое выражение у отца Церкви Лактанция, в мощной новой ереси — манихействе, — и в психологическом постижении зла монашеством¹.

Лактанций (245–325) родился и вырос в Африке в языческой среде. Профессиональный ритор и яркий классический стилист, он преподавал латынь в Нико-медии. Возможно, он учился вместе с Арнобием; в христианство он обратился около 300 г. и после этого написал ряд значительных книг².

Будучи призваны защищать христианство от язычников, его труды в меньшей степени связывали зло с недостаточностью добра, чем с активным владычеством Дьявола. Лактанций заявлял, что знает, почему праведные страдают наравне или даже больше, чем нечестивые³. Его ответ гласил: это работа Противника. Лактанций был дуалистом в нескольких смыслах. Он был дуалистом этическим, отстаивающим противостояние двух путей — праведности и греха; антропологическим, отмечая в че-

ловеческом существе напряженность между душой и телом, духом и материей; и космологическим, оберегая доброту Бога посредством отнесения ее за счет Божьего противника. Но, несмотря на свою выраженность, дуализм Лактанция не был ни крайним, ни гностическим; он смешивался и с монистическими, и с традиционными христианскими элементами⁴. Для его рассуждений характерны периодические упоминания о дуализме — небо и земля, ад и небеса, тьма, тень и свет, смерть и жизнь, ночь и день, верх и низ, холод и тепло, лево и право, запад и восток⁵.

Отмечая эти пары антиподов, Лактанций вопрошал, зачем Бог предусмотрел их, особенно антитезу добро—зло. «Зачем, — вопрошал он, — истинный Бог позволяет этим вещам существовать, вместо того чтобы устранить или уничтожить зло? Зачем Он в самом начале создал князя демонов, который будет все портить и уничтожать?»⁶. А также: «Какова причина и принцип зла?»⁷. Ответы его отличаются оригинальностью. Во-первых, зло логически необходимо. «Добро не может быть понято без зла, как и зло без добра»⁸. То, что добро должно определяться через отличие от зла, и наоборот — это логическая неизбежность. Во-вторых, существование зла поистине желательно. «Я коротко говорю вам, что Богу угодно, чтобы было так»⁹. Бог желает этого, потому что мы не могли бы постичь добродетель, если бы не имели понятия о ее альтернативе — пороке. Если бы Бог сотворил мир без зла, то это был бы мир без альтернатив, которые делают возможной свободу. «Мы не могли бы воспринимать добродетель, если бы не существовал и противоположный ей порок, и если бы мы не были искушаемы к ее противоположности; Богу угодно это различие и удаление между добром и злом для того, чтобы мы могли постигать природу добра, противопоставляя ее природе зла»¹⁰. Устранить зло значит уничтожить добродетель¹¹.

Эти аргументы составляют сильную теодицею. Противоположный взгляд признает потребность во зле, но отмечает, что его количество и изощренность в мире значительно превосходит меру необходимого для обеспечения свободы воли. Однако аргументация Лактанция снимает даже это возражение, потому что зло не просто должно существовать, но пользоваться могуществом и убедительностью — с тем чтобы по контрасту свидетельствовать о силе и славе Божьей. Если бы существовали лишь мелкие грешки, то были бы возможны лишь мелкие добродетели. Если бы в нашем сознании не была запечатлена бескрайняя и устрашающая сила зла, мы не имели бы понятия о бескрайней и устрашающей благодати Божией. Только этот контраст позволяет нам постичь природу добра и осознать величие предоставленной нам возможности послужить против этого зла в воинстве Господнем. «В течение всей нашей жизни Бог приберсгает нам противника, для того чтобы мы смогли завоевать добродетель. Бог пожелал этого противостояния, потому что хотел, чтобы люди поступили на эту военную службу и подготовленными встали в строй в этом бою»¹². Мудрость, как и добродетель, — это военный трофей. Лактанций отстаивал собственную вариацию на тему *felix culpa*, представления о том, что первородный грех был «счастливой виной». Если бы зла не существовало, мы были бы простаками, тряпичными куклами; лишь опыт искушения и его преодоления в борьбе позволяет нам обрести мудрость¹³.

Третья часть его ответа заключается в том, что зло, которое творит Бог, представлено реальной злонамеренной личностью — Дьяволом¹⁴. «Прежде чем создать что-либо еще, Бог создал два источника вещей, каждый из которых был противоположен другому и сражался против него. Эти два источника суть два духа, дух праведности и дух растления, и один из них подобен правой руке Бога, а другой — левой»¹⁵. Поскольку злу не приличествует исходить от Бога, Бог создал Дьявола

с врожденной злой волей и тотальной несправедливостью. Все доброе исходит из одного источника, а все злое — из другого¹⁶.

Эта попытка переложить ответственность с Бога на Его противника недееспособна. Бог в ответе за существование силы, которая творит зло; таким образом, Бог оказывается в ответе и за существование зла. Учитывая предыдущий аргумент, утверждающий логическую и нравственную необходимость зла, Лактанцию не следовало пытаться обойти вопрос об ответственности Бога и, возможно, он этого и не делал; может быть, он просто утверждал, что злу не причастствует происходить непосредственно от Бога, и что поэтому Бог, с большой изобретательностью, решил назначить посредника, чтобы Самому остаться незапятнанным. Однако такое объяснение сталкивается с новыми трудностями. Каков был выбор Лактанция — монизм или дуализм? Он часто официально употреблял термин «два начала», имеющий отчетливо дуалистический оттенок, если понимать слово «начало» буквально, и считать оба начала совечными. Но Лактанций не имел в виду такого значения. Он утверждал, что за обоими началами, и добрым и злым, стоит Бог — взгляд, который представляется чрезвычайно похожим на примитивный монизм. Разумеется, Лактанций не был стопроцентным дуалистом. Вся первая книга его «Божественных установлений» посвящена защите единственности Бога не только от распространенного тогда политеизма, но также и философского представления о вечности материи. В действительности, ни материя, ни Дьявол не могут быть совечными Богу началами¹⁷.

Бог устроил и замыслил космос таким образом, что начала добра и зла, хотя сами по себе и не вечны, прикованы друг к другу отношениями бесконечной борьбы. Но что есть доброе начало, и каково его отношение к Дьяволу? Здесь позиция Лактанция выглядит двусмысленной. Иногда доброе начало — это Сам Бог,

иногда Сын Божий. Когда Лактанций утверждает, что это Сын, Христос и Сатана предстают как два ангела, один возлюбленный, а другой — отвергнутый, небесные двойники Каина и Авеля. Но эти братские отношения Христа и Сатаны — метафора. Кое в чем они напоминают близнецов, но Лактанций не постулировал этого как буквальных отношений. Из этих двух начал Бог возлюбил одно как доброго сына, а другое возненавидел как злого¹⁸.

Установив эти два начала и положив между ними вечную борьбу, Бог создал ангелов. Некоторые из ангелов решили последовать злему началу и за это искривление воли были низвергнуты с небес. Другие избрали добро и остались на небесах. Следовательно, существует две группы ангелов, одну из которых возглавляет доброе начало, а другую — злое¹⁹. Злое начало — это, разумеется, Дьявол.

Лактанций был строгим субординационистом, полагавшим, что Сын стоит ниже Отца. И, правда, иногда он воспринимал Христа как ангела, хотя и превосходящего всех прочих. Это впечатление усиливается от употребления им слова «spirit», «дух». Христос есть дыхание (*spiritus*) Бога; Бог создает Его Своим дыханием и продолжает сотворение других ангелов также посредством дыхания, то есть и Христос, и ангелы суть «духи» или «дыхания» Бога²⁰. Проводя в других местах четкое различие между ними, Лактанций оказывался совершенно непоследовательным: «Бог родил Сына и только потом сотворил ангелов»²¹. Хотя Бог «дышит» и в Слове, и в ангелах, Его «дыхание» в Слове представляет собой дыхание особого рода, при котором им изрекается То, Что есть Сам Бог. Слово обладает истинным божеством, в то время как ангелы суть часть творения. Язык, делающий Сатану братом Христа, был образным, но в отношении этой его фигуральности сочинения Лактанция несогласованны. В той степени, в какой Христос предстает как ангел, Его природа параллельна сатанинской

(независимо от того, насколько противоположны их функции); в той мере, в какой Он воспринимается как носитель божества, Его природа и функция оказываются совершенно иными. В любом случае, то, как Лактанций пользовался образами и языком, снова подталкивало его концепцию в сторону дуализма.

Лактанций опытным путем постигал, что злое начало действует в мире как «анти-бог», враг добра и противник справедливости, который желает того, что противно воле Божией»²². Эта извращенная сила радуется человеческим заблуждениям; ее единственное и нескончаемое занятие — делать человеческие души невосприимчивыми к свету, с тем чтобы они, оставив надежды на небо, вместо этого служили ей²³. Бог поставил его в ответе за материальный мир, но Дьявол извращает свои законные обязанности. Он делает выбор в пользу зависти к Богу и злой воли, исходящей из его зависти и направленной против Бога, против Слова Божия, Христа, и против человечества²⁴. Тем не менее, Бог нуждается в нем. Богу необходимо злое начало, посредством которого может быть познано добро, и Он использует Свой Промысел для того, чтобы, в конце концов, обращать сатанинскую зависть во благо. Бог «запретил злым ангелам делать то, что, как Он знал, они бы делали, чтобы у них не осталось надежды на прощение». Здесь мы снова встречаемся с пережитком исходного еврейского монизма, заявлявшего, что Яхве ожесточил сердце фараона, чтобы он не мог покаяться²⁵.

Эти идеи, какими их оставил нам Лактанций, не обязательно так уж непоследовательны. Конфликт между свободой воли и Провидением так и не разрешен, но наилучший подход к ней продемонстрировали более поздние писатели, такие как Августин, который видел эти проблемы с большей отчетливостью.

Зависть Сатаны, говорил Лактанций, это корень всех зол²⁶. Сатана — предводитель злых ангелов, которые суть его «спутники и помощники» падение с небес,

которое вынудило их, утратив чистоту формы, погрузиться с новыми плотными телами в низший воздух, стало для них «первой смертью». При этой первой смерти они лишились своего чисто духовного бытия и бессмертия, и эта утрата приготовила их к грядущей второй гибели.

Поддерживая историю о зрителях, Лактанций утверждал, что существует два класса демонов, небесные (*daemones caelestes*), включая Сатану и падших ангелов, и земные (*daemones terreni*), состоящие из исполинов, — потомков «сынов Божиих» и женщин. Ангелы и демоны находятся на более высоком уровне познания, чем люди, но гораздо ниже, чем Бог. Сатана не был сотворен злым, но пал «в начале» в результате зависти ко Христу, своему «старшему брату». Падение других ангелов произошло где-то перед потопом. Причиной падения Сатаны стала зависть, а «сынов Божиих» — похоть к женщинам. Хронология такова: (1) создание духовного мира; (2) падение Сатаны; (3) создание материального мира; (4) падение других ангелов. Вместе с Мефодием, Лактанций был одним из последних отцов, пересказывавших вышедшую из употребления историю о зрителях, но он разделял с Оригеном то значение, которое он придавал свободе воли. Ангелы не связаны своим выбором. Даже добрые не прикованы к добру и до Страшного Суда сохраняют свободу совершить грех²⁷.

Мысли Лактанция о двух смертях злых ангелов не последовательны. Под «смертью ангелов» он понимает не телесную смерть, а утрату той духовной природы, которую они первоначально разделяли с Богом. Фактически, процесс гибели Сатаны и его последователей включает три стадии: первоначальное падение с небес, поражение в результате смерти и воскресения Христа и наказание в конце мира. Говоря о двух смертях, Лактанций, по-видимому, имел в виду нечто другое: что сначала падшие ангелы лишились своего истинного бессмертия, а позже претерпят вторую смерть через

вечное наказание в адском пламени²⁸. Как и другие христиане, Лактанций был вынужден встать перед фактом, что первое пришествие не уничтожило Сатану, а второе медлит. Причина, по которой Бог откладывает второе пришествие, по мысли Лактанция, состоит в том, чтобы дать Дьяволу достаточно времени для испытания христиан и, таким путем, обнаружения их веры. Дьявол склонил нас к первородному греху и продолжает искушать нас при помощи лжи и обмана, но что бы он ни делал, это происходит по Божьему соизволению, и до тех пор, пока мы ограждаем себя верой во Христа, у него нет власти, чтобы покорить нас. Демоны изображают себя обладателями великой власти, но все, что, как кажется, они совершают, есть всего лишь иллюзия²⁹.

Дьявольские искушения обязаны своим успехом двойственности, которая заложена в нашем собственном характере. Лактанций был антропологическим дуалистом, признававшим наличие глубокой пропасти между человеческим телом и душой. Бог творит мир таким, что в каждом человеке борются два антагонистических начала. «Мы — то есть наша истинная личность — совершенно отличны от тел, которыми мы облечены»³⁰. Несмотря на то что Лактанций не мог не признавать, что тело сотворено Богом, он, тем не менее, воспринимал его как достояние Дьявола, нечто, чему Бог позволяет существовать в качестве антитезы душе. Богу угодно, чтобы мы следовали побуждениям наших душ к великодушию и любви; Сатана же хочет, чтобы мы удовлетворяли стремление наших тел к пьянству, разврату, богатству, власти и почести. Каждый мужчина и каждая женщина стоят на распутье, одна дорога от которого ведет на небеса, а другая — в ад. Как только мы пускаемся в путь по дороге вниз, нас все больше и больше окутывают тени физических удовольствий, постепенно уничтожая нашу гармонию, покой и радость в нарастающем гуле суеты, шума, неуверенности, жалоб и бессмысленности. У нас есть выбор. Мы можем

уверенно встать на правильный путь, с радостью обратив лицо к свету, или же жалко скользить все ниже и ниже в трясины, из которой уже нелегко выбираться. Когда мы стоим на распутье, вера во Христа направляет нас на верный путь. Только те, кому недостает веры, кто боится демонов и ослаблен грехом, избирают ложный путь и попадают в преисподнюю³¹.

Придет время, когда все эти проблемы будут разрешены навсегда. Лактанций был более всех ранних отцов склонен к апокалиптическим спекуляциям³². Дьявол был сокрушен Страстями Христа, но он снова собирает силы, и, когда придет час, явится Антихрист, и злые духи восстанут и помогут ему возглавить последний штурм христианской Церкви. На краткое время они одержат верх, а затем на землю снова придет Христос и навсегда ввергнет их в неугасимый огонь, вернув остальной космос в состояние вечной гармонии с Богом. Буквальное понимание Лактанцием книги Откровения стояло в остром противоречии с аллегорическим прочтением Оригена. Так, Оригену аллегория позволяла сделать космическую гармонию полной, в то время как Лактанций достигал лишь частичной, и то лишь ценой уничтожения части космоса. Но важнее то, что твердая позиция Лактанция в вопросе о «счастливом тысячелетии» предопределила расхождение во мнениях, затронувшее всю христианскую общину и сохранившееся до настоящего времени. Вслед за Лактанцием некоторые богословы стали настаивать на эсхатологии хилиазма, включавшей Антихриста, последнюю битву (Армагеддон) и тысячелетнее царство святых, в течение которого Сатана будет заключен в аду. Большинство же последовало Оригену в его аллегорическом прочтении Откровения и отвергло учение о тысячелетнем царстве как непоследовательное и бессмысленное. В целом, оно было исключено из христианского концепта зла, но продолжало создавать напряженность вблизи его границ, подобно внешней планете, которая своим гравитационным полем

действует на внутренние орбиты системы. То, что Христос придет снова и положит конец Дьяволу и его делам, получило всеобщее признание, но ложные хронологические вычисления Лактанция и других хилиастов были всеми отвергнуты³³.

Учитывая дуалистические тенденции патристической мысли, не приходится удивляться возникновению новых дуалистических ересей. Христианство нельзя однозначно охарактеризовать как чуждую дуализма религию по следующим причинам: (1) Во всех религиозных традициях дифференциация между монизмом и дуализмом редко бывает четкой. Монистические религии часто подразумевают политеизм и допускают у своих богов наличие как добрых, так и злых проявлений. Иногда эта нравственная амбивалентность выражается в борьбе между «добрыми» и «злыми» богами, происходящими от одного божественного начала, а иногда — в том, что у одного божества наличествуют две природы, примером чему может служить индуистская богиня Кали, выступающая и в разрушительной, и в творческой ипостаси. На противоположной стороне спектра даже наиболее дуалистические религии, вроде маздаизма, не лишены некоторых монистических элементов; его приверженцы всегда допускали, что победа доброго духа над злым предопределена, и часто утверждали, что за началами добра и зла стоит единый амбивалентный принцип, породивший их обоих. Лишь немногие религии, если такие вообще есть, можно назвать чисто монистическими или дуалистическими. (2) Даже после того, как термины определены таким образом, что слово «дуализм» означает модифицированный, смягченный дуализм, мы не можем считать христианство просто монистической религией. Хотя исторически христианство отстаивало единство и всемогущество Бога, оно отдавало Его противнику, Дьяволу, значительную власть, которая не слишком сильно уступала той, которую маздаисты приписывают злему Ахриману; оно придерживалось

убеждений, очень близких к маздаистскому представлению о том, что космос был разрушен в ходе борьбы доброго и злого духа. (3) Антропологический дуализм следует отличать от космического. Антропологический дуализм, в основном греческого происхождения, ярче всего выразился в орфическом представлении о конфликте между душой и телом. Христианство усвоило это представление. (4) С исторической точки зрения, борьбу между гностиками и менее дуалистически настроенными мыслителями, развернувшуюся в течение первых двух с половиной веков существования христианства, нельзя трактовать как конфликт между ересью и ортодоксией, поскольку последняя еще не получила своего определения. Представить себе борьбу между Церковью и антицерковью в то время, значит навязывать этому периоду более поздние богословские представления и слишком серьезно воспринимать полемику некоторых ранних писателей. Обе стороны — или, если быть более точным, все множество сторон — считали себя христианами. Лишь постепенно один набор взглядов вытеснил остальные и стал общепризнанным, ортодоксальным, вселенским, или «кафолическим». При таком понимании раннее христианство включало и такие взгляды, которые можно назвать отчетливо дуалистическими, и многие древние христиане, не будучи гностиками, демонстрировали сильные дуалистические тенденции. Следовательно, постоянное появление дуалистических взглядов и «ересей» в течение всей истории христианства не означало вторжения чуждых, внешних идей, но, скорее, актуализацию дуалистических взглядов, изначально заложенных в христианстве.

Из дуалистических ересей конца III в., донатизм был сравнительно умеренным и не имел особого значения для Дьявологии. Донатистский раскол возник из полемики по поводу того, до какой степени христиане должны противостоять гонениям. Донатисты считали, что те, кто, поддавшись страху преследования, принес

жертву языческим богам или каким-то иным образом отступил от веры, не может быть прощен и снова стать членом христианской общины, и что любое таинство или рукоположение, осуществляемое грешным священником или епископом, особенно, если он проявил слабость во время гонений, недействительно. Точно так же как ортодоксы, обвинявшие Дьявола в распространении ересей, донатисты заявляли, что Сатана разжигает гонения и стоит за спиной у ортодоксальной партии, проповедовавшей прощение по отношению к отступникам. Когда по воле политических обстоятельств их деятельность в Нумидии оказалась связанной с безземельными бедняками, донатисты начали заявлять, что Сатана поддерживает и богатых землевладельцев. Постепенно они оказались в изоляции, в результате чего у них все больше и больше росло ощущение, что весь мир, кроме их секты, находится в руках Дьявола. Позиция донатистов отличалась от ортодоксальной только степенью. И у тех и у других дуализм возник из одного и того же источника³⁴.

Донатистский раскол поднял некоторые важные вопросы. Донатисты встали на логичную позицию, согласно которой Бог простирает Свою благодать, а люди отвечают верой. Внешний признак этой благодати и веры — это Крещение, через которое христианин вступает в Церковь. Совершить смертный грех, например, отказавшись от своей веры ради страха гонений, для христианина означает, что он уже не является истинным членом христианской общины. Ортодоксальная позиция, несомненно, была более милосердной, ей же принадлежит еще и та заслуга, что она, по-видимому, отвечала живому психологическому опыту большинства крещеных христиан, которые осознают, что грешат и неоднократно каются.

Однако ортодоксальная позиция, которая была преобладающей, не в полной мере учитывала логику донатизма. Напротив, она оставляла неясности, одна из

которых была связана с личным отношением человека к Сатане. Отцы говорили о борьбе мистического тела Христа против мистического тела Сатаны. Однако в вопросе о том, является ли членство в одном или другом теле жестко фиксированным, никогда не было ясности. Возможно ли для человека, через грех и покаяние, более одного раза менять свою принадлежность? Или же принадлежность человека определяется на основании всей его жизни в целом? Или с учетом состояния его души в момент смерти? Или души могут покаяться и после смерти, как думал Ориген? Первая неясность ведет ко второй, связаны ли своим выбором Сатана и ангелы, и если да, то почему. Более поздние богословы сочтут, что ангелы — как и человеческие души после отделения от тел, — должны быть связаны своим выбором, потому что изменчивость — это свойство материи, так что духи неизменны по определению. Однако ранние отцы такого объяснения не предлагали. Однако, в любом случае, в этом объяснении есть бросающийся в глаза изъян, ведь все согласны с тем, что, на самом деле, духи уже, по крайней мере, единожды, изменились, а именно в момент своего падения. Далее, многие отцы приписывали ангелам тонкие тела. Взгляд Оригена, согласно которому падшие ангелы не утверждены во зле, не получил признания. О том, утверждены ли в добре добрые ангелы, Ориген также не говорил ничего определенного. С одной стороны, он настаивал на сохранении свободы воли, а с другой, заявлял, что, в конце концов, все вернутся к Богу, и что если кто-то некогда пребывал пред лицом Божиим, то ему будет трудно, если вообще возможно, оторваться от Него. Тем не менее, ангелы сделали это еще в самом начале. Позже, Августин в рамках своего учения о предопределении, попытается придать этим неясностям определенный смысл, закрепив и добрых, и злых ангелов в их выборе.

Манихейство было куда более определенным в своем дуализме, чем донатизм, и, тем не менее, его удаленность от ортодоксального христианства — это также вопрос степени. Ученые спорят о том, считать ли манихейство отдельной религией или христианской ересью. Эта дискуссия отчасти носит семантический характер. Для Дьявологии имеет значение то, что манихейская позиция была близка к христианскому гностицизму; что она стала источником многих позднейших христианских ересей; и что она повлияла также и на ортодоксальную мысль³⁵.

Основателем манихейства был перс из Месопотамии по имени Мани, родившийся 14 апреля 216 г. в княжеской семье недалеко от Вавилона. Возможно, он был воспитан как гностик-мандей; в любом случае, Месопотамия, будучи персидской провинцией, расположенной недалеко от границы Римской империи, и торговым центром, испытывала влияние со стороны иудаизма, христианство, маздаизма и даже буддизма. В двенадцатилетнем возрасте Мани в откровении узнал, что он брат-близнец Святого Духа и последний в ряду пророков, в числе которых он называл Адама, Сифа, Еноха, Ноя, Будду, Зороастра и Иисуса. Много путешествуя и проповедуя, Мани привлек множество последователей. Однако он вошел в конфликт жестко ортодоксальным маздаистским жрецом высокого ранга, Картером, и от ареста и казни со сдиранием кожи его не уберегли даже его родственные связи. Он умер 26 февраля 277 г. Влияние его идей продолжало ощущаться еще добрую тысячу лет на территории от средневековой Франции до Минского Китая.

Манихейство было эклектичным учением, однако наиболее тесные родственные узы связывали его с гностицизмом. Мани учил о том, что в космосе существуют два несотворенных вечных элемента — начало света и истины и начало материи, тьмы и лжи. Эти два элемента персонифицируются как Бог и князь тьмы, и хотя оба они вечны, божественность присуща только началу света.

У царства Бога три аспекта — свет, сила и мудрость, которые существуют в безмятежной гармонии. А царство тьмы характеризуется хаосом, шумом и путаницей. Учение Мани восприняло ряд гностических усложнений. Бог творит мать жизни, а она, в свою очередь, создает первого Человека; все трое образуют Троицу Отца/Матери/Сына. Князь тьмы нападает на Первого Человека и поражает его, а тот в ужасе молится Отцу и Матери. Его молитва настолько могущественна, что сама по себе является Божественным существом; а отклик родителей так силен, что и он также обладает Божественностью. Отец посылает на спасение Первого человека Искупителя, Духа Света. Но даже после искупления его душа остается в силках темной суеты, и потому вниз на борьбу с архонтами и демонами тьмы направляется новый искупитель, Живой Дух. Поразив их, он спасает душу Первого Человека и очищает свет, создав солнце и луну. Некоторые частицы света все еще оставались в плену у тьмы, и потому Отец и Мать отправили Третьего Посланника. Третий Посланник предстает перед архонтами-мужчинами в виде прекрасной девушки, исполнившись похоти, они извергли свет, который удерживали внутри себя, в виде семени, и это семя/свет упало на землю, вызвав рост овощей. Таким образом, овощи стоят очень высоко в отношении содержания света, и верующие должны есть их, предпочитая их мясу, абсолютная телесность которого обличает его как порождение тьмы.

Тем временем демоны женского пола восприняли Третьего Посланника как прекрасного юношу; и хотя они уже были беременны, похоть заставила их произвести на свет своих детей раньше срока. Эти дети приходят на землю в виде чудовищ и едят молодые растения, снова заточая внутри себя свет. Тогда архонты, строя дальнейшие планы против света, порождают Адама и Еву. Аз, персонификация тьмы, производит двух демонов, мужского и женского пола. Демон мужского пола

пожирает чудовищ, поглотивших светоносные растения, чтобы завладеть их душами; после этого он совокупляется с демоницей. Дети от этого союза и есть первые люди. Таким образом, мужчина и женщина — это продукт Дьявольского заговора, состоящий из отвратительной смеси каннибализма и похоти. Однако Отец света снова ответил тем, что, не будучи смущен всем этим, снова отправил вниз Третьего Посланника, на этот раз в облике Ормазда или Иисуса, Которого Манихеи называют *Yisho Ziwa*, «Иисус Сверкающий или Носитель света».

Иисус приходит к Адаму и открывает ему истину: его тело есть злой обман, измышленный демонами, и он должен попытаться спасти свою душу для мира света. Таким образом, функция мужчины и женщины на земле состоит в приобретении спасительного гнозиса, вести Иисуса, и труде ради освобождения души от тела. Такая свобода и есть то, что подразумевается под спасением. Таким образом, в истории космоса существуют три эпохи: век, предшествовавший Дьявольскому смешению материи и духа; настоящий век этого смешения; и третий век, эпоха спасения, когда, после великой последней войны, дух будет освобожден от материи, Иисус будет в течение некоторого времени править космосом, а затем вся материя подвергнется окончательному уничтожению. В то время как спасенные поднимутся на небеса, те, кто не познал истину и потому следовал путям тьмы, будут вместе с материей собраны в одну плотную темную массу и похоронены в вечной преисподней.

Эта смесь смягченного космического дуализма с крайним нравственным и этическим дуализмом приближается к гностицизму в его стремлении снять с истинного Бога ответственность за зло, поместив между Ним и действительным миром человеческого существования сложную комбинацию мифических фигур, и это ей не удастся по тем же причинам, по которым терпит неудачу и гнос-

тидизм. Мифологические нагромождения, неизмеримо превосходящие представленный здесь скупой набросок, не несут никакой функциональности и в итоге лишь приводят в замешательство. Тем не менее, мысль Мани о том, что космическая война двух противоположных начал проявляется в каждом человеке в виде борьбы между телом и душой, привлекла множество сторонников, включая и самого Августина на начальном этапе его пути. Наличие такого дуализма на границе традиции обострило конфликт между душой и телом и углубило взгляд на Дьявола, как на властелина материи, использующего человеческое тело как орудие для своих искушений³⁶.

Битва между душой и телом была основной темой раннехристианской монашеской литературы. Монашество, цель которого состояла в том, чтобы обеспечивать жизнь в одиночестве и размышлениях, при которой человек мог бы все свое время посвятить созерцанию Бога, не встречая помех в виде мирских соблазнов, имело для Дьявологии особое значение. Первый из известных нам монахов, Святой Антоний (251–356, эти даты традиционно ему приписываются) ушел из своей деревни в пустыню, чтобы вести жизнь отшельника, а позже Святой Пахомий (286–346), при схожих обстоятельствах, основал киновийное (общежительное) монашество. В некотором отношении монашество заменяло мученичество. С обращением в христианство Константина после 312 г. гонения прекратились, и христианская Церковь начала концентрировать внимание на опасностях изнутри, особенно, на приверженности к мирским вещам. Заменой арены стала пустыня как место наиболее сурового испытания христианина. Удаляясь от общества, монахи вступали в борьбу с мирскими удовольствиями, желаниями и их князем. В Египте удалиться от общества означало, покинув плодородную долину Нила, поселиться в пустыне, местности, которая тысячами считалась опасной как с физической, так и

с духовной точки зрения. Кроме того, христиане верили, что церковные молитвы, возносимые по всей империи, испытывавшей нарастающую христианизацию, вытесняют демонов из городов, и из-за этого они теперь скапливаются в пустыне.

Удаляясь в пустыню, монах готовился к физической и нравственной борьбе с полчищами демонов, в которой защитой ему была аскетическая жизнь под покровительством Христа. Для монахов пустыня обретала двойной смысл: она была убежищем от мирских соблазнов, но также и местом, где искушения приходят непосредственно от Дьявола. В пустыне можно укрыться от мелких неурядиц, от незначительных грешков и ничтожных добродетелей, и принять прямое участие в космической битве между Христом и Сатаной. И монахи были совершенно правы. Независимо от того, понимать ли демонов как внешние существа или внутренние психологические силы, нет сомнения, что монахи ощущали себя объектом практически непрерывных нападений сил зла. Их опыт и тот интерес, который вызывали в широких кругах христианского общества рассказы о нем, вызвал заметный рост страха перед Дьяволом.

О подвигах монахов в борьбе с демонами было известно даже неверующим, которые насмехались над ними. Юлиан Отступник писал, что «квинтэссенцией [христианского] богословия являются две вещи: свистеть на демонов, а крестное знамение изображать на своем [собственном] лбу»³⁷. Отшельники подвергались большому нападкам со стороны демонов, чем киновиты, поскольку чем выше человека поднимается в духовной жизни, тем более серьезными становятся атаки врага. Монахи заменили мучеников в качестве «атлетов Бога».

Сквозь монашеские жития, написанные в IV в., рефреном проходят многочисленные шаблонные истории, исходно рассказывавшиеся о каком-то одном монахе, а затем и о других. Эти рассказы не претендовали на историчность. Писатели держали в уме образ идеального,

архетипического монаха, а каждый конкретный человек рассматривался как отражение или копия этого идеала, в результате чего история об одном подвижнике оказывалась вполне приложимой к другому. Современному взгляду иногда представляется, что агиографы — авторы житий святых — занимались плагиатом и фальсифицировали свидетельства. Но взирать на них с этой точки зрения — значит неверно понимать их цель. Агиографы не стремились к написанию биографии или истории. Вместо этого они писали о вечных принципах. Из-за того, что агиография так изобилует шаблонами и так мало озабочена самими выдающимися личностями, монашеские жития IV и начала V вв. лучше рассматривать в терминологии архетипа. Он указывает на то, чего ожидала Церковь от своих святых мужей и жен.

В то время функция «святых» в христианском обществе была чрезвычайно важной. Образ «святого», возможно, находящий свою социальную модель в светском начальстве городов и поселений восточного Средиземноморья, приобрел почти такое же большое значение, как иерархия епископов и священников. Люди, которые, удаляясь в пустыню и ведя аскетическую жизнь, отделяли себя от общества, считались обладателями величайшей мудрости. Многие покидали города, чтобы последовать за ними и самим стать монахами, — отсюда и стремительный рост монашества в этот период. А еще большее количество людей, не становясь монахами, брали последних за образец праведной жизни. По мере упадка Римской империи наблюдался настоящий бум в стремлении перенести свою привязанность от светского мира к миру трансцендентальному. В числе ярких образов, распространявшихся при содействии монашества по всему христианскому сообществу, было представление о монахе как о воине, участвующем в битве против Дьявола³⁸.

Образцом для монашества служил Сам Христос. Подобно Христу, уведенному в пустыню для искушения

от Сатаны, уходили и монахи, молились и постились и, находясь под защитой своего Господина, боролись с силами тьмы. Монахам, следовавшим за Христом, стремилась подражать вся Церковь, и истории, рассказываемые об их битвах с Дьяволом, принимались и становились частью общего мировоззрения. Монашеская агиография добавила личности Сатаны много ярких деталей.

Одно из наиболее влиятельных произведений монашеской Дьявологии было написано Св. Афанасием. Афанасий, родившийся в 295 г., служил дяконом и секретарем епископа Александрийского Александра, а в 328 г. сам взшел на архиерейскую кафедру. Он вел борьбу против ариан, и на Первом Вселенском Соборе в 325 г. в Никее его голос был одним из решающих. Среди его работ было краткое и чрезвычайно важное «Житие св. Антония», написанное около 360 г. и рисующее существование отшельника как постоянную борьбу против Дьявола и его воинств³⁹.

Как и Александрийские отцы, Афанасий предполагал, что зло, в своей основе, есть небытие, но считал, что это «ничто» находится под властью активной и злонамеренной силы. Дьявол был великим ангелом, который пал с небес. Он ввел в грех других ангелов и стал «великим демоном», их предводителем. Своим падением Дьявол и его демоны изолировали себя от всего остального космоса, осудив себя на жизнь в пустоте, тьме, чудовищности и небытии⁴⁰. Демоны, которым присуще лишь отрицательное — бесчинство, беспокойство и беспорядок — могут принимать видимые формы и за счет этого создавать в умах своих жертв образы и фантазии. Особенно они полагаются на эту способность, желая победить монаха⁴¹. Дьявол способен произвольно менять свое обличье. Афанасий часто думал о нем как об огромном исполине, живущем в воздухе и использующем свой ужасный вид и мощь для того, чтобы помешать



На этом необычном изображении искушения Христа Иисус предстает восседающим на вершине храма, а Сатана, слева от Него, тщетно пытается убедить Его броситься вниз. Вверху парят ангелы, а множество народа смотрит.

Иллюстрация из Книги Келльса, 790 г. н.э.
Печатается с любезного разрешения Совета
Тринити Колледж, Дублин

нам подняться на небеса. Может он предстать и в виде чернокожего мальчика — символ пустоты и темноты его души, а также присущей ему слабости перед лицом силы Христовой. Он и его демоны часто принимают обличье животных, в знак их звероподобия и глупости, или чудовищ — «зверь, до бедер подобный человеку, но с ногами и копытами как у осла» — что символизирует тот факт, что они лишены истинного бытия и подобающего места в космосе. Афанасий почерпнул из книги Иова описание, которое закрепилось в иконографии: глаза Дьявола «подобны утренней звезде. Из его рта исходят горящие светильники и изрыгаются языки пламени. Из его ноздрей идет дым как из горна, в котором ярко пылают уголья. Его дыхание — уголья, и из его рта исходит пламя». Дьявол способен принять облик ангела света, а демоны могут обмануть нас прекрасным пением, цитатами из Писаний, повторением слов молитвы и даже надевать личину монахов. Однако это притворство требует от них слишком большого усилия, и они соскальзывают из него в свою собственную реальность, демонстрируя свое уродство и издавая зловоние. В своем настоящем виде они представляют собой тяжелые невидимые субстанции, влекомые к тьме и гибели⁴². До своего грехопадения демоны жили на небесах. За свою вину они были низвергнуты в низший воздух, где судорожно мечутся в беспорядочном движении. Стремительно переносясь по воздуху, они захватывают землю, делая своим главным обиталищем пустыню⁴³.

До Воплощения демоны полностью преграждали путь к спасению, но жертва Христа вновь открыла его. Тем не менее, демоны и теперь подстерегают нас в воздухе, когда мы пытаемся карабкаться по этому пути, и используют все, что в их власти, чтобы остановить нас. Какие бы мы ни совершали грехи, в течение своей жизни, все они образуют наш долг перед демонами, и,

по мере того, как мы поднимаемся к небесам, они, прежде чем пропустить нас, требуют их уплаты. На земле они используют против нас множество уловок, включая внутреннее искушение (например, похоть), внешние нападения (ужас) и обман (притворяются добрыми или побежденными)⁴⁴.

По словам Афанасия, монахи-пустынники вызывают у Дьявола беспокойство. С одной стороны, он, после того, как молитвы христиан ослабили его власть над городами, считает пустыню своим убежищем. С другой стороны, ему известно, что подражание монахов Христу — это закваска спасения, которая препятствует его стремлению заставить этот мир погрузиться в свинцовую массу на дне ада. Соответственно, чем выше монахи поднимаются в своем поиске Бога, тем с большей ненавистью набрасывается на них Дьявол. Поскольку уединение является великой добродетелью, каждый раз, когда Антоний решал удалиться в более уединенное место, он подвергал себя все более жестоким атакам: сначала, когда он поселился в гробнице недалеко от своей деревни, затем, когда он отправился на жительство в разрушенную крепость в пустыне вблизи реки, и, наконец, когда он удалился безжизненную местность около Красного моря. В бытность отшельником Пахомий также испытывал более ярые нападки, чем впоследствии, когда собрал вокруг себя монашескую общину, а Иллариону пришлось больше всего претерпеть тогда, когда он в самом начале стремился к пустынному уединению⁴⁵.

Нападения обычно осуществляются второстепенными демонами, а сам Дьявол вступает в дело в том случае, если монах оказывается достаточно стойким. Уловки демонов разнообразны и изощренны. Когда Антоний решил уйти в заброшенную гробницу, Дьявол, ненавидя его юношескую добродетель и страшась его духовного потенциала, сначала нашепывал его уму искусительные

мысли, которые сами по себе были хороши. Антонию следует подумать о том добре, которое он может совершить посредством своих денег, подсказывал Дьявол, да и об ответственности за свою младшую сестру: Дьявол особенно любит обезоруживать монаха, используя в качестве искушения что-либо хорошее по своей сути. Позже, когда Антоний уже достиг большей высоты в духовной жизни, Дьявол пытался склонить его к крайностям в аскетизме с тем, чтобы он с неизбежностью потерпел крах и начал считать свое монашеское призвание обременительным. Для обмана демоны пользуются и другими приемами. Они являются в образе добрых ангелов, монахов или даже Самого Господа. Они с притворным благоговением обращаются к монаху, чтобы поймать его врасплох. Они поют псалмы и читают стихи из Писаний, или даже предваряют большую ложь маленькой правдой — чтобы завоевать доверие. Они притворяются, что предсказывают будущее, пользуясь той огромной скоростью, с которой они могут сообщить об отдаленных событиях. Например, увидев человека, выходящего из дома, чтобы навестить своего брата, они спешат к последнему, чтобы «предсказать» ему скорое посещение. Они симулируют раболепие и подхалимствуют; Антоний смог проникнуть в хитрость «маленького чернокожего мальчика»; и ему удалось изгнать его вон⁴⁶.

Искушение могут быть и более грубыми. Когда молодой Антоний не поддался помыслам о своем имуществе и сестре, Дьявол вложил в его разум образы богатства, пиров и славы. Он заставил его размышлять об опасностях и неудобствах того, что он собирался предпринять, тем самым, окутывая его облаком сомнения. Затем, когда, в конце концов, и это искушение потерпело неудачу, он предложил ему блудные помыслы, дойдя даже до того, что принял обличье молодой привлекательной женщины. Против молодых монахов демоны часто применяют искушение похотью, когда же они

имеют дело с людьми более преклонного возраста, они прибегают к более умеренным утешениям⁴⁷.

Однажды вечером демон принял обличье красивой молодой женщины, путешествующей по пустыне. Она подошла ко входу в пещеру монаха, притворяясь усталой и обессиленной путешествием. Она припала к коленям монаха, как бы умоляя его о милосердии. «Меня застигла ночь, — сказала она, — когда я еще блуждала по пустыне, и теперь я испугана. Позволь мне лишь отдохнуть в уголке твоей кельи, чтобы я не стала добычей хищников». Монах, чувствуя жалость, впустил ее в пещеру, спросив, почему она путешествует по пустыне в одиночестве. Она начала свой рассказ, сначала вполне обыденно, но мало-помалу ее слова становились все более сладкими, и она начала играть на его сочувствии. Постепенно сладость ее речей овладела его умом, и, наконец, она полностью обратила его к похотливым помыслам. Она начала примешивать к своим словам шутки и смех, приблизившись к нему, чтобы с притворным благоговением прикоснуться к его подбородку и бороде, и потом стала гладить его горло и шею. Монах вспыхнул желанием, но как раз тогда, когда он уже был готов осуществить его, демон хриплым голосом испустил ужасный вопль, выскользнул из его объятий и исчез, непристойно потешаясь над его позором⁴⁸.

Следующий шаг Дьявола после искушения заключается в том, чтобы возбудить страх. Грань между внутренним и внешним демонским нападением не слишком резка. Иногда демоны посылают сновидения и галлюцинации, чтобы напугать монахов, но иногда они фактически присутствуют вовне, демонстрируя вид, звук и запахи различных существ.

Принимая облик святых людей, они обманывают; облекаясь в форму исполинов, диких зверей и пресмыкающихся, они пугают и вызывают отвращение. Они

издают омерзительные запахи и зачастую поднимают леденящий душу шум и грохот.

Иногда они совмещают эти воздействия. Однажды Антоний был разбужен ужасающим шумом и пронзительными воплями, стены его хижины тряслись; затем внутрь ворвались демоны в многочисленных пугающих обликах — «львов, медведей, леопардов, быков, змей, аспидов, скорпионов и волков», угрожая ему своими скрипучими, гортанными и завывающими криками. Святой Иларион слышал по ночам младенческий плач, мычание скота, женские рыдания, рычание львов и глухие звуки сражения неизвестных армий; перед самыми своими глазами он видел битву гладиаторов, один из которых пал мертвым к его ногам, прежде чем он осознал, что все это — демонская пантомима. Демоны не горды: ради того, чтобы отвлечь монаха от его созерцания, они готовы от ужасного опуститься до глупого. Они танцуют, смеются, свистят, дурачатся, издают непристойные звуки и скачут; иногда они разыгрывают комедии: Пахомий наблюдал, как крошечные демоны старательно привязали к листку веревку, а затем с притворным напряжением тщетно пытались сдвинуть его с места. Обычно считалось, что, как бы много демоны ни запугивали и ни угрожали, они бессильны причинить монаху настоящий вред, однако иногда отмечались и случаи физического нападения. Илариону Дьявол вскочил на спину и стегнул его; однажды он вместе с ордой демонов подстерег Антония, избил, отхлестал и оставил его лежать на земле без сознания. В преклонные годы Антоний нередко рассказывал более молодым братьям о том, что часто давал отпор Дьяволу посредством физических ударов⁴⁹.

Как следует историку относиться к подобным повествованиям? Трудно судить, что авторами подразумевалось как точный рассказ, что по их замыслу следовало понимать как сновидение или галлюцинацию монаха, и

что должно было служить просто как моральная и архетипическая сказка. Если и о замысле судить так непросто, то о том, что могло произойти в действительности, — и вовсе невозможно. Скептицизм по поводу историчности таких повествований оправдан, однако опытный историк не отмечает таких якобы имевших место событий только потому, что они не укладываются в рамки нашего современного мировоззрения, которое, как и все прочие, достаточно зыбко. Известно нам лишь то, что эти истории широко — почти повсеместно — принимались в качестве точного описания поведения демонов.

Для отражения этих Дьявольских нападений у монахов было то же оружие, что и у прочих христиан: вера во Христа и практическое использование крестного знамения и имени Иисусова. Их демоны особенно боятся; от них они испытывают мучительное жжение — в предзнаменование своего будущего наказания в аду. К ним монахи, всегда с помощью божественной благодати, могли добавить свою духовную прозорливость и опыт. Аскетическая жизнь Антония, его пост и бдение притупили остроту вражеских нападений. Существовали и другие виды монашеского оружия — изгнание злых духов, демонстрация презрения путем игнорирования демонов или дуновения на них (возможно, в подражание спасительному дыханию Слова Божия; именно это имел в виду Юлиан Отступник, когда насмехался над монахами за то, что они свистят на демонов), и просто бесстрашие. При приближении духа следует смело встретить его лицом к лицу и спросить, кто он. Если это ангел, он обнаружит себя; если же это демон, то, столкнувшись с подобным мужеством, он в смутном страхе ударится в бегство.

Из всех средств обороны самое важное — умение различать духов. Его человек получает в дар от Бога; мудро пользуясь им, он может стать великим монахом.

Учение о различении духов стало средством выражения тонченного знания психологии. Всем нам хорошо известна изменчивость наших побуждений и настроений, и, как мы знаем, то, что представляется верным сегодня, завтра может показаться ложным. Будучи введены в заблуждение случайными импульсами, мы можем совершать серьезные ошибки. Посредством практики в различении духов монахи могли сказать, пришло ли, в конечном счете, данное побуждение от Бога или от Дьявола, полезно или вредно. Они учились делать это и ради самих себя и ради других, и потому их часто посещали люди, желающие получить совет в своей обыденной жизни. Различение духов делало монахов искусными в толковании снов и психопатологии повседневной жизни, как спустя века назвал ее Фрейд⁵⁰.

Всякое успешное противостояние Дьяволу укоренено в благодати Христовой, без которой все было бы безрезультатно. «Дьявол, враг человечества, пал с небес и блуждает в низших областях воздуха, однако Спаситель пришел, чтобы победить Дьявола, очистить воздух и открыть дорогу на небеса»⁵¹. Крест, вознесший Христа в воздух, был знаком уничтожения Им воздушных демонических сил; Его сходжение во ад означало Его победу над демонами под землей, а воскресение было последней печатью Его триумфа. Ефрем Сирин написал драматический диалог, в котором Смерть, Геенна, Шеол и Сатана оплакивают смерть Христа, которую они надеялись использовать против Бога и человечества, но которую Он мудро обратил против них⁵².

Афанасию пришлось обратиться и к тому факту, что, несмотря на жертву Христа, демоны все еще рыщут по миру. Он объяснял это, говоря, что Христос нанес демонам смертельную рану и сделал их бессильными над человечеством, за исключением той меры, в которой Он позволил им искушать или обвинять. Христос продел крючок в ноздри Левиафана и ведет его. Однако теперь

ответственность за то, чтобы присоединиться к миссии Христа, лежит на нас. Полагаясь на Его милость и ведя праведную жизнь, мы присоединяемся к Его жертве и содействуем движению космического процесса в сторону окончательного поражения Дьявола. Свет, который, в силу своего притворства, излучают демоны, в действительности происходит от адского пламени. Дьявол и его приспешники будут без всякой надежды на покаяние гореть в вечном огне. Когда это «ничто» будет выжжено, все опять вернется к единству, и все вещи будут пребывать с Богом.

Афанасий вкладывает в уста Антония следующую историю:

Однажды в дверь моей кельи кто-то постучался, и, выйдя наружу, я увидел некоего человека, который, как мне показалось, был очень велик и высок. Затем, когда я спросил: «Кто ты?», он ответил: «Я Сатана». Тогда, когда я сказал: «Почему ты здесь?», он ответил: «Почему монахи и все остальные христиане незаслуженно обвиняют меня? Почему они ежечасно клянут меня?». Тогда я ответил: «Отчего ты причиняешь им беспокойство?». Он сказал: «Это не я причиняю им беспокойство, но они сами себе причиняют его, потому что я стал слабым. Неужто они не читали: «Мечи врага подошли к концу, и ты разрушил города»? У меня больше нет места, оружия, города. Христиане распространились повсюду, и, наконец, даже пустыня полна монахов. Пусть они следят за собой, и пусть не клянут меня незаслуженно». Тогда я восхитился милостью Господа и сказал ему: «Наконец-то ты, извечный лжец, который никогда не говорит правды, сказал все-таки правду, даже вопреки своей воле. Ибо пришествие Христа сделало тебя слабым, и Он низверг тебя вниз и обнажил тебя». Но, услышав имя Спасителя, и будучи не в силах вынести его жжение, он исчез³³.

Евагрий Понтийский родился в этом городе в 345 г. и был сыном епископа. Испытав влияние Василия Великого и Григория Назианзина, он в 379 г. был последним возведен в сан диакона. Обладая связями в зажиточных и влиятельных слоях, он проповедовал в Константинополе и вращался в высшем обществе. Но к 383 г. жизнь в роскоши и славе начала угнетать его и он удалился в Нитрийскую пустыню в Египте вместе с группой монахов, находившихся под влиянием Оригена. Будучи близким другом Руфина и Мелании, которые оба являлись убежденными оригенистами, Евагрий положил идеи Оригена в основу своего богословия. В пустыне он стал учеником великого духовного наставника Макария Старшего, и, как пишет современный исследователь его сочинений, «вел самую строгую жизнь, питаясь небольшим количеством хлеба и масла. Его целомудрие подвергалось самым суровым испытаниям, которые он встречал с героическим упорством, например, проводил ночь, стоя в колодце на зимнем холоде»²⁴. Евагрий приобрел репутацию человека, обладающего умением различать духов поразительным образом, известностью пользовались истории о его победах над демонами. Красноречивый, оригинальный, яркий писатель, Евагрий был «гораздо лучшим аналитиком человеческой психики, чем теоретиком-богословом». В пустыне он оставался до самой своей смерти в 399 г.

Демонстрируя сочетание психологической проницательности и знакомства со всеми слоями общества, от высших кругов Константинополя до простых монахов-коптов Нитрийской пустыни, работы Евагрия имели широкое хождение до 553 г., когда Пятый Вселенский Собор в Константинополе распространил осуждение взглядов Оригена и на них. После 553 г. Евагрий оказался предан растущему забвению. Некоторые его работы продолжали циркулировать уже без его имени; стремясь обеспечить им признание, переписчики указы-

вали в качестве их автора монаха-ортодокса Св. Нила. Только в XII в возобновилось осознание его идей и влияния. Он оказал сильное воздействие на византийскую и сирийскую духовность и едва ли меньшее — на западное монашество, через Палладия, Максима Исповедника и Кассиана, который, в свою очередь, повлиял на монашество Галлии и Ирландии⁵⁵.

Принадлежащая Евагрию теория падения является версией Оригеновой, но с еще большим привкусом неоплатонизма. Бог, «Первичная Генада», творит Генаду, которая есть чистый ум; чистый ум (*pous*) превращается во множество равных умов (*poes*). Однако некоторые из этих умов «впадают» в «движение» (*kinēsis*) в сторону прочь от Бога. Единственный нус, удержавшийся от падения, — это Господь, Сын Божий, Который приступает к созданию второго творения, которое и есть материальный мир. Степень падения духов зависит от меры их греха. Добрые ангелы, сделанные из огня, остаются на небесах. Некоторые падшие духи стали людьми, материалом для которых послужила земля. Наиболее грешные превратились в демонов, которые состоят из воздуха. Каждый шаг вниз означает все большую темноту, плотность, косность и материальность. Демоны тяжелы и холодны как лед, они сделаны из воздуха, что значит лишены света. Падшие *poes* (умы) превратились в *psychai*, души. *Psychē* — обитель страстей; у людей преобладающая страсть — чувственность; у демонов — гнев. С помощью Божьей человек способен посредством аскетизма и молитвы подниматься вверх по онтологической шкале, пока не воссоединится с Богом. Постепенно это произойдет со всеми умами. На последнем суде, в «седьмой день», умы будут приговорены к тому, чтобы либо подняться на небеса, либо погрузиться в ад. Однако на «восьмой день» все умы будут снова приведены к Богу, и зло прекратит свое существование⁵⁶.

Под влиянием «Жития Антония» Евагрий отводил демонам важную роль в монашеской жизни. В шестидесяти семи из ста глав его «О жизни деятельной» демоны играют важную роль. По своей сути демоны не злы. Они пали по своей воле, и поскольку степень их падения зависит от степени греха, у демонов существуют ранги, причем ниже всех находятся самые злые⁵⁷. Ангелы, обитающие близко к Богу, обладают огромными познаниями и властью, демоны же, пав, утратили эти качества. Они лишены истинного знания, у них отсутствует всякое понимание того, что истина указывает на Бога. Они больше не могут видеть Бога и даже добрых ангелов. Они способны наблюдать за людьми и извлекать обманчивые знания из того, что ощущают. Они не способны проникать нам в души, поскольку они отмечены чертой страстного стремления к Богу, измерить которое может только Он Сам и Его добрые ангелы. Таким образом, демоны, для того чтобы истолковать состояние нашей души, полагаются на свои наблюдения за нашими действиями, словами, телами, даже «языком тела». В этом они искусны, они овладели человеческими языками и науками и постоянно используют свои умения для того, чтобы дурачить и обманывать нас⁵⁸.

Демоны обитают в воздухе, где перемещаются на крыльях. Они способны стать маленькими и, таким образом, входить в наше тело вместе с воздухом, который мы вдыхаем через нос¹. У них тонкие, свистящие, похожие на завывание ветра голоса. Они обладают размером, цветом и формой, которые соответствуют их низкому космическому статусу, но, несмотря на то что они могут нас видеть, мы никогда не бываем в состоянии заметить их, если только они не принимают какого-то

¹ Отсюда происходит и суеверный обычай говорить чихнувшему «будь здоров!» — *прим. перев.* — в английском языке «bless you», «благослови тебя Бог!»

ложного обличья, (*schēmata*) с тем чтобы обмануть нас; они могут являться в виде ангелов света, прекрасных женщин, воинов или всего, что им угодно; в этих обликах они скалят зубы, испускают стоны и зловоние⁵⁹.

Поскольку каждый демон занимает в адской иерархии особое место, значит, у каждого из них есть собственные задачи и личность. Одни демоны более порочны, другие — более настойчивы, третьи быстрее, а четвертые трусливее прочих. Монах прибегал к различению не только для того, чтобы отличить доброго духа от злого, но и для того, чтобы определить, с какого рода злым духом он имеет дело⁶⁰. Цель демонов — нападать на человеческую душу, с тем чтобы разрушить в ней образ и подобие Божье. Они пытаются искоренить всякую добродетель, и их атаки становятся наиболее ужасными, когда они подозревают, что мы обдумываем какое-то доброе дело. По этой причине на монахов они нападают больше, чем на простых людей, на отшельников — больше, чем на общежительных, и на тех, кто просвещен Божественным познанием гнозиса, — больше, чем на невежественных. Как и у Оригена и Афанасия, в недрах мировоззрения Евагрия лежало невысказанное, подразумеваемое представление о том, что мученики, монахи и просвещенные образуют среди человеческих существ духовную элиту, столб света, отвлекающий враждебное внимание демонов от остальной части общины, элиту, которую Бог для отражения этих диких нападений вооружил особой благодатью и силой духа. Особый класс просвещенных, упоминаемый Евагрием, близок к *pneumatikoi* (пневматикам) или «духовным людям» гностиков, различие в том, что гностики верили, что люди рождаются принадлежащими к какой-то духовной категории, в то время как, по мнению Евагрия, через свободное сотрудничество с благодатью личность способна подняться по духовной лестнице⁶¹.

Демоны нападают на нас и через тело и через разум. Хотя они не способны проникнуть в душу, они, действуя на наш мозг, могут предлагать образы, фантазии, страхи и соблазны. И снова демоны относятся к людям по-разному. Большинство людей они склоняют к плотским действиям; в отношении монахов у них более тонкая задача: «Чем большего успеха добивается душа, тем ужаснее противники, которые ведут против нее войну»⁶². Умудренные демоны изощренным образом отвлекают умудренных монахов от созерцания Бога, навязывая им настолько тонкие иллюзии и желания, что лишь монах, обладающий умением различать духов, особо защищенный Божественной благодатью, может без промедления найти средство устоять. Нападение демонов может располагаться в любой части спектра, простирающегося от утонченного соблазна сделать что-либо очевидно доброе, через более грубые искушения похотью или жадностью и вплоть до жестоких физических атак. Они принимают огненное обличье и вызывают ужасающие видения; они воздействуют на наши тела, щекоча нам нос, царапая уши, сжимая желудок, навевая на нас сонливость во время молитвы, вызывая вздутие от скопившихся в кишечнике газов, причиняя серьезные заболевания или повреждения, или даже набрасываясь на нас с побоями и тумаками, — и все это для того, чтобы отвлечь от задач, поставленных перед нами Богом⁶³.

Психология искушения у Евагрия была точной. Отпав от небес и теперь будучи помещены в тело, наши души искривлены, а их видение Бога затуманено. Над ними властвуют эмоции (*pathē*), от которых они не в состоянии избавиться. Эта эмоциональная суета присуща нашему падшему состоянию. Если мы желаем снова подняться на небеса, то должны, с помощью благодати Христовой, преодолеть именно *pathē*. От *pathē* проистекают эмоциональные помыслы, склонности или желания (*empathies logismoi*). Разумеется, не все «помыслы» дурны, но

Евагрий почти всегда использует этот термин в негативном смысле. Эти *logismoí* представляют собой «сырье», которое монах должен обработать, если собирается подняться над ними; они же суть открытые врата, через которые на нас нападают демоны. Внимательно наблюдая за нами, Дьявол видит, когда мы оказываемся ослаблены тем или иным *logismos*'ом, а затем высылает отряд демонов, специально обученных для его использования. «*Logismoí*», пишет Зигфрид Венцель, «представляют собой орудия или «оружие», которое демоны используют в качестве инструмента искушения: «демоны воюют против души посредством *logismoí*» Таким образом, искушение и нравственное зло [являются] результатом сочетания внешнего воздействия с внутренним расположением человеческой природы»⁶⁴. Даже при отсутствии демонского искушения мы бы все-таки могли согрешать через *logismoí* (помыслы), которые возникают в нашей собственной душе, демоны же используют их двумя способами: они их поддерживают и подкрепляют, тем самым делая противостояние им более трудным, и прорываются сквозь них как через дыры в нравственной ограде. У каждого есть опыт уступки маленькому грешку или маленькой уступки греху, которая приводила лишь к тому, что этот незначительный плацдарм стремительно разрастался и укреплялся посредством гораздо более мощных искушений того же самого рода. Например, *logismos* похоти может заставить мужчину возжелать женщину; если он решит задержаться на этом помысле, поток непристойных образов может затопить его разум до тех пор, пока его душа не окажется окончательно сбитой с толку, истерзанной и порабощенной. *Logismos* алчности может заставить женщину сначала слишком долго задерживаться на помыслах о тех денежных вложениях, которые она планирует сделать в интересах своей безопасности; если она начинает уделять деньгам слишком много внимания, то может обнаружить, что

ее разум оккупирован финансовыми схемами, и так до тех пор, пока потребность не превратится в жадность, и она не станет рабой своего богатства. В каждом подобном случае демоны пользуются маленькой брешью, проделанной *logismos*'ом, и врываются внутрь мощным потоком, задержать который можно только при помощи Божественной благодати⁶¹.

И *logistoi*, и демонам присуща специализация. Евагрий представлял себе восемь демонов, которые властвуют над разными аспектами практической нравственности, и каждый из них стоит во главе полчища духов, готовых использовать определенную разновидность греха. Восемь демонских подразделений соотносятся с восемью *logistoi*, а именно обжорством, гордыней, похотью, алчностью, отчаянием, гневом, унынием (духовная леность) и тщеславием. Демоны не нападают все вместе, поскольку видят, что душа оказывается более глубоко испорченной, если погрязнет в одном или двух пороках сразу, а некоторые пороки взаимно исключают друг друга в психологической практике: трудно, например, в одно и то же время заниматься обжорством и духовной гордостью⁶². Особый демон тщательно следит за тем, чтобы каждый порок разрабатывался наилучшим образом. Самый трудноуловимый из восьми пороков — это уныние, которого более всего должны страшиться монахи, поскольку они в своем духовном развитии стоят относительно высоко:

Демон уныния (*acedia*) — также называемый бесом полуденным — есть тот, кто приносит более всего хлопот. Он тяготит монаха своими нападениями [в течение четырех часов в середине дня]. Прежде всего, он вызывает впечатление, что солнце едва движется, если движется вообще, и что день длится пятьдесят часов. Затем он принуждает монаха постоянно выглядывать в окна, выходить из кельи, пристально смотреть на солнце, чтобы определить, насколько далеко оно

находится от часа [обеда], смотреть то так, то иначе, чтобы увидеть, не [вышел ли из своей кельи кто-либо из братьев]. Затем он также вселяет в сердце монаха ненависть к этому месту, ненависть к самой его жизни, ненависть к рукоделию. Он приводит его к ощущению, что милосердие удалилось из среды братьев, и нет никого, кто мог бы его подбодрить. Если же в этот период случится там кто-то, кто обидит его тем или иным образом, демон использует и это, чтобы еще усилить его ненависть. Демон доводит его до стремления к другим местам, где бы он мог с большей легкостью обеспечивать свои жизненные нужды, быстрее найти себе занятие и добиться настоящего успеха. В продолжение этого, он, наконец, предлагает ему помысел о том, что для угождения Господу место — не главное. К этим размышлениям он добавляет помысел о тех, кто ему дорог, и о его прежнем образе жизни. Он рисует ему жизнь простирающейся на долгие годы, [склоняя монаха] покинуть свою келью и выбыть из борьбы⁶⁷.

Главное средство против таких нападений состоит в том, чтобы с помощью благодати практиковать различение духов, проводя грань между добрыми и злыми духами, а также разнородными злыми духами с тем, чтобы судить о том, какое оружие обратить против демонов. Евагрий также предписывал традиционную праведность жизни, молитву, воздержание и имя Иисусово. Он советовал оказывать активное и гневное сопротивление. Испытывая искушение от демонов, человек не должен оставаться в бездействии, но гневно исторгнуть их из своего разума, а затем перейти к отвлекающим контрмерам. Например, монаху, который бессонной ночью беспокойно мечется по постели, обуреваемый блудными помыслами, следует незамедлительно подняться и отправиться в помещение для больных, чтобы совершить дело милосердия в отношении кого-то, кого

мучит болезнь, и тем самым посрамить Дьявола, используя одно из его искушений как повод для положительного акта добродетели.

Конечно, в поражении демонов цель христианина состоит в том, чтобы подняться к Богу, а состояние души, которое необходимо для этого подъема называется *apatheia*. *Apatheia* совершенно отлична от современной «апатии», хотя и то и другое означает «отсутствие чувств». Для Евагрия *apatheia* означала бесстрастие, свободу от *pathē*, того беспорядочного эмоционального состояния, в которое мы оказались погружены в результате падения, от *logismoi*, порождаемых *pathē*, и от демонов, привлекаемых *logismoi*. Бесстрастие есть «свобода от смущающих страстей, приобретаемая через контроль разума над чувствами, желаниями и памятью». Бесстрастие приносит *hēsychia*, тихую и спокойную сосредоточенность души, которая естественна для всякого духа в общении с Богом; в отношении нашего земного бытия оно несет с собой *agarrē*, это благороднейшее состояние души, описанное Св. Павлом, в котором мы желаем для себя и других лишь того, что есть подлинное благо⁶⁸.

Евагрий, Афанасий и другие, кто описывал борьбу монахов против демонов на арене пустыни, сообщили концепту Дьявола яркость, обстоятельность и непосредственное ощущение реальности. Дьявол находится рядом каждую минуту, готовый напасть на нас с любым оружием, начиная с ложного интеллектуального мудрствования и заканчивая непристойными помыслами, физическими атаками и мелкими уловками, направленными на отвлечение внимания. За этими проявлениями кроется растущее ощущение холодного, тяжелого, чудовищного присутствия, хитроумного, но в то же время идиотического, тянущего мир во тьму.

Глава VII

САТАНА И БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН

В IV и V веках христианская традиция начала разделяться между греческим Востоком и латинским Западом. До VIII или, официально, до XI в., это разделение не было глубоким, и связующим звеном между восточной и западной ортодоксией оставался Халкидонский Собор¹, который в 451 г. сформулировал основные догматы о Троице и природе Христа. Тем не менее, богословские традиции начинали расходиться. Василий Великий и Иоанн Златоуст оказали огромное значение на греков, и лишь небольшое на латинян; Иероним и Августин, величайшие из латинских отцов, на Востоке не имели особого веса, а Августин, в сущности, не знал греческого. Тем не менее, Дьявология, которая в этот период оказалась в тени жарких споров о Троице и Христе, сводилась, в значительной мере, к обобщению и усовершенствованию уже установленных направлений концепта дьявола. За исключением Августина, который начал заметное новое направление, восточные и западные богословы этого периода могут,

¹ Пятый Вселенский собор — *прим. ред.*

виду вышесказанного, рассматриваться как единое сообщество¹.

Зачастую зло все еще воспринималось в платонической терминологии как недостаточность, но теперь на него взирали как на небытие ограниченное, а не абсолютное. Святой Иероним заявлял, что зло не может быть абсолютным «ничем», поскольку само по себе поистине абсолютное «ничто» было бы началом, действующим одновременно с Богом. Зло испытывает недостаток бытия в том смысле, что оно лишено истинной реальности Бога, но не является в буквальном смысле «ничем», или чем-то, полностью несуществующим². Дьявол, предводитель сил зла, не является злым началом, как полагали манихеи. Его зло проистекает из его свободной воли, которой он злоупотребляет в силу гордости, смешанной с завистью по отношению к Богу. Согласно Григорию Нисскому, корень этой гордости есть властолюбие. Падение Дьявола предшествовало сотворению человеческого рода. Дьявол завидовал и людям, как и Богу, но его зависть к человечеству возникла уже после его падения. Там, где зависть к Богу заставляла грешить его, зависть к людям заставляла его склоняться ко греху нас. Другие грешные ангелы также пали через гордость, одновременно со своим хозяином тьмы³.

Дьявол со своими последователями, и людьми и ангелами, образуют царство, стоящее в оппозиции Царству Божию, точно так же как являются источником зла и смерти в противоположность пути истины и жизни, градом тьмы, противостоящим граду света, и мистическим телом Сатаны, противным мистическому телу Христа. Однако царство Сатаны незаконно. Представление о том, что этим миром правят демоны, есть ложное, языческое понятие. Хотя они и называются «космократорами» (*kosmokratores*), тот космос, которым они управляют, это не сотворенная Богом вселенная, а, скорее, масса грешного человечества. Здесь слово *kosmos* со-



Христос, облеченный в рыцарские доспехи, побеждает дракона и льва, символы демонической власти, в знак одобрения вниз, с небес, протягивается рука Отца.

Иллюстрация из Штуттгартского Евангелия, IX в.
 Любезно предоставлена Вюрттембергской Земельной Библиотекой

хранило большую часть своего новозаветного звучания: это сообщество грешников, мирских людей. Царство Сатаны от мира сего в том смысле, что «этот мир» означает склонность людей и ангелов отворачиваться от той реальности, которая есть Бог, в сторону наименее реальной — эгоистичной и преходящей. «Мир сей» — это наше греховное состояние⁴. Бог позволяет Дьяволу осуществлять свою власть в этом мире, чтобы мы были вынуждены реализовывать свои духовные силы, и чтобы святые могли поражать Сатану своими чудесами. Святой (мужчина или женщина), как тип противоборствующего Дьяволу на арене атлета Христова, сменяет монаха и мученика. Постепенно меняются и образы. В то время как мученик был атлетом на арене, святой становится воином на поле битвы. Этот сдвиг отражает прекращение гонений и тот факт, что теперь римские христиане

считали подходящей для себя военную службу. И, в конечном счете, Бог всегда берет плоды греха и обращает их на Свои Собственные промыслительные цели⁵.

Гонения от язычников отошли в прошлое, но «вы ошибаетесь», предупреждал Св. Иероним, «если предполагаете, что бывает время, когда христианин не претерпевает гонений». Дьявол, истинный враг, никогда не прекращает преследовать нас своими искушениями⁶. Христос, облеченный в рыцарские доспехи, побеждает дракона и льва, символы демонической власти, в знак одобрения вниз, с небес, протягивается рука Отца. Иллюстрация из Штуттгартского Евангелия, IX в. Любезно предоставлена Вюрттембергской Земельной Библиотекой.) Амвросий считал, что «зло не учреждено Богом-Творцом, но, скорее, происходит от нас», в результате добровольного принятия искушений Сатаны. Но большая опасность заключается в нападениях не извне, а изнутри. «Противник находится у нас внутри, внутри нас виновник заблуждения, внутри нас, говорю я, заключен в самой нашей внутренности. Это зло внутри нас неестественно. Причина не в Боге, а в нас; оно происходит не от природы, а от нашей собственной воли»⁷. Бог допускает одержимость, так же как и искушение, и хотя беснование может разрушить тело, Бог никогда не позволяет ему погубить душу⁸.

Образ Дьявола в эти годы сделался более мрачным, возможно, в ответ на растущие неурядицы в римском обществе. В литературе он часто появляется в облике змеи, льва, дракона, пса или волка. У коптов (египетских христиан) сохраняла некоторое влияние религия древнего Египта, поскольку они описывали демонов как обладателей «голов диких животных, огненных языков, торчащих из пасти с железными зубами», и часто они видели демонов так же, как их предки — древних богов, с человеческими телами, но с головами и лицами ибисов, крокодилов, скорпионов, ослов, собак или львов⁹. В других местах Дьявол мог представлять как рыбака с

помощниками-демонами, держащими сети и крючки, — намек на Левиафана — и, возможно, на те орудия, которыми некогда пользовались на арене гладиаторы. Дьявол мог быть исполином, как в «Евангелии от Варфоломея» V в., где он достигает 1600 локтей в высоту и 40 в ширину, а длина каждого из его крыльев равняется 80 локтям. В этом облике он имеет «лицо, подобное молнии, глаза, полные тьмы», а из ноздрей его исходит зловонный дым. «Рот его был подобен бездне пропасти»¹⁰. Иероним сравнивал его с Бегемотом, огромным существом, у которого «его сила в чреслах его и крепость его в мускулах чрева его» и необычайные сексуальные возможности¹¹. Обычно Дьявол бывает черного цвета, в знак отсутствия в нем добра и света. Например, Феодорит рассказывает, что однажды черный демон помешал епископу сжечь храм Юпитера. Дьявол носит черные одежды или оружие, у него черные глаза, волосы и кожа. Эта темная окраска первоначально не подразумевала национального подтекста, поскольку его черты вовсе не были характерными для африканцев: например, часто указывается, что у него острые черты лица, густая борода и прямые волосы. Исходно чернота Дьявола означала лишь одно: его пустоту.

Иногда Дьявол изображался привлекательным на вид, но со временем он становился все более и более безобразным¹². Трезубец, который он иногда держит, может символизировать, как, по-видимому, это было и в случае Посейдона, владычество над морем, землей и преисподней, или же его прообразом служит инструмент для пыток, что веками, несомненно, и было его основным значением. Он размахивает топором перед дверями души. Он ростовщик, заключающий душу в темницу и требующий за ее освобождение уплаты высоких процентов. Благодаря своей связи с Левиафаном он ассоциируется с соленой водой и, в конечном счете, с древним хаотическим началом, однако, с другой стороны, соль служила также и позитивным символом пищи жизни и

при крещении использовалась для того, чтобы отвратить зло. Пресная вода, символ обновления, также является элементом, враждебным злу, и наиболее важным при крещении. В позднейших легендах о демонах и ведьмах рассказывалось, что они не способны переправляться через реки или другие массы пресной воды. Тем не менее, Дьявол иногда изображался с характерными чертами древнего речного бога. С огнем, который, особенно в западной церкви, символизировал мучение и уничтожение, он ассоциировался нечасто¹³. Иероним предложил новую интерпретацию «беса полуденного», ранее идентифицировавшегося как демон уныния, отождествив его с самим Сатаной и с еретиками, которые суть «стрела, летящая днем». Подобно Сатане, еретики маскируются светом с тем, чтобы ввести нас в заблуждение своими темными учениями¹⁴. И, разумеется, все принимаемые Дьяволом обличья притворны и скрывают его истинный вид или его полное отсутствие. Представление о том, что на самом деле у него нет собственного облика, постепенно становилось общим. В то время как ранее часто считалось, что демоны обладают плотными материальными телами, теперь стало обычным взирать на них как на чистый — хотя и вполне испорченный — дух¹⁵.

Миссия Христа состояла в освобождении мира из-под власти Дьявола, под которую он подпал в результате первородного греха человечества. Подобно более ранним отцам, писатели IV и V веков проявляли непоследовательность, одновременно поддерживая теодицею, согласно которой Бог допускает зло с тем, чтобы учить и наказывать нас, и проповедуя теорию спасения, относящую зло к отличному от Бога источнику. Предвосхищая аббата Панлю из Чумы Камю, Григорий Назианзин однажды объяснил своей пастве, что уничтоживший их посевы град являлся знаком Божьего недовольства их грехами; тем не менее, в других случаях он подчеркивал необходимость нашего искупления от радикального зла. Святой Василий заявлял, что необ-

ходимо различать естественные и нравственные бедствия: Бог попускает всякое зло для того, чтобы наказать нас, однако виновниками зла нравственного, в отличие от естественного, являемся мы сами.

Эти богословы также чередовали учение спасения через жертвоприношение с теорией искупления. Эта непоследовательность раскрылась в острой полемике Григория Нисского и Григория Назианзина по этому вопросу. Первый отстаивал теорию искупления на том основании, что в результате первородного греха мы по справедливости заслужили то, чтобы находиться во власти Сатаны. Писания гласят, что Христос называл Себя искуплением многих, и Григорий Нисский принял новозаветный взгляд, по которому после греха Адама и Евы Сатана имел в мире значительную власть, так что, думал он, Богу «пришлось поразить Сатану на его собственной территории». Однако Григорий Назианзин настаивал на том, что сама мысль о том, чтобы Бог платил Сатане выкуп, и неразумна, и отвратительна. Смерть Христова, говорил Назианзин, была жертвоприношением Богу. Бог не требовал и не нуждался в подобной жертве, но принял ее как средство очищения человеческой природы для того, чтобы мы могли стать достойными примирения с Ним. Дьявол есть разбойник, говорил Назианзин, и по справедливости не может претендовать ни на какой выкуп. Василий, брат Григория Нисского, объяснял, что выкупа требовала справедливость, и что ни один из обычных людей не мог бы стать им; необходим был человек, превосходящий человеческую природу¹⁶.

Наиболее остро противоречивым аспектом теории искупления являлась вариация Оригена, согласно которому Страсти были уловкой, которую Бог осуществил по отношению к Сатане. Григорий Нисский пламенно отстаивал эту вариацию, привлекая в качестве примера историю о Левиафане, уловленном на крючок. Безгрешный Иисус был приманкой, которую Сатана проглотил

для того, чтобы обнаружить себя пойманным на крючок Его Божественности. Как объяснял это Григорий Нисский, Сатана видел чудеса Иисуса и ощущал, что Он человек исключительного могущества. Он думал, что заполучить этого чудотворца взамен человеческого рода, который Сатана по справедливости удерживал в темнице, было бы удачной сделкой. Позже он с изумлением узнал, что Христос есть Бог. Нарушив границы справедливости и превысив свои полномочия, он потерял и Иисуса, и весь человеческий род. Западный богослов Амвросий соглашался с этим изложением, добавляя, что, когда Сатана искушал Христа, он стремился выяснить, Кем Он, в действительности, являлся; попытка не удалась, но Сатана неразумно продолжил эту сделку. На Востоке, Назианзин с негодованием отвергал всю эту идею, сомнения выражал даже брат Григория Нисского Василий¹⁷. Кирилл и Феодорит не принимали ни выкупа, ни уловки]. Решительно отвергаемая Августином на Западе и Иоанном Златоустом на Востоке, тема уловки оказалась закрыта. Златоуст отрицал и уловку, и выкуп, считая, что поскольку, претендуя на Христа, Дьявол нарушил требования справедливости, это автоматически лишило его власти над нами: выкуп был не нужен. Согласно Златоусту, сценарий был следующим: (1) человечество согрешило, подчинив себя власти Дьявола; (2) с этого времени Дьявол господствовал над нами; (3) нарушая границы своей юрисдикции, Дьявол вознамерился завладеть Сыном Человеческим; (4) таким образом, он утратил свои права на нас. В тот момент, когда Дьявол схватил Христа, говорит Златоуст, «весь мир был оправдан через Него»¹⁸.

В справедливое наказание за свое радикальное зло Сатана и его приспешники осуждены на муки и духовную смерть. Согласно Иерониму, архангел Михаил «убил» Сатану. Действуя в качестве исполнителя Божьего произволения покарать Сатану за его грех гордости, Михаил низверг его с небес и лишил его духовного достоинства

и жизни¹⁹. Вопрос о том, может ли, в конце концов, Сатана спастись, все еще не утратил жизненности. Григорий Нисский, с его склонностью к проигрышным делам, отстаивал Оригеново учение об апокатастасисе. Стремясь сохранить репутацию Григория, восточная церковь тщательно вырезала из его *Жития Моисея* вызывающие неприятие пассажи, однако современные исследования восстановили их. В любом случае, взгляды Григория были менее радикальны, чем у Оригена. Григорий осознал основополагающую слабость исходного учения: если бы, действительно, все разумные сущности, в конце концов, восстановились в своем исходном состоянии единения с Богом, в каком они пребывали вначале, мы бы вновь оказались в ситуации, в которой могли бы согрешить опять. Весь процесс стал бы циклическим и бессмысленным. Спасительная миссия Христа имела бы лишь временный эффект и должна была бы повториться. Для того чтобы избежать этой ошибки, Григорий заявлял, что весь процесс может произойти только единожды. Время не циклично. Мы развиваемся во времени в сторону исполнения во Христе, которое будет еще лучше, чем первоначальное состояние, существовавшее до падения. Мы будем возвращены к Богу, и космос обновится, но его состояние станет лучшим, чем раньше. Бог использует время для улучшения мира. То время в прошлом, когда все разумные существа обитали с Богом, является образцом для нашего возвращения, но мы движемся к еще большему совершенству. Омега лучше, чем альфа²⁰.

Взгляд Григория Нисского представлял оптимистическую долгосрочную перспективу, поскольку космос всецело находится в руках Божьих. Однако в краткосрочной перспективе Дьявол обладает огромной властью. Падение Сатаны привело вселенную в расстройство; падение человечества исказило ее еще больше. Бог, действуя через Христа, направляет космос в сторону обновления, но, хотя конечный успех предрешен, его

достижение требует огромного временного срока. Христос нанес царству Дьявола смертельный удар, но его поражение еще не полно. Те, кто спасены Страстями Христовыми, в конце времен будут восхищены Богом для того, чтобы стать едиными с Ним²¹. Те же, кому не достает необходимого добра, включая Сатану, будут уничтожены²².

Блаженный Августин Гиппонский, один из наиболее влиятельных христиан всего своего времени, собрал воедино существующую Дьявологию и, обогатив ее новыми взглядами, выработал относительно последовательный подход к проблеме зла. Хотя влияние Августина, в основном, ограничивалось западной церковью, в средневековом, протестантском и пост-реформистском католическом богословии оно было господствующим. И протестантские, и католические традиции до сих пор строят многие из своих допущений на положениях Августина. Родившись в 354 г. в Тагасте (современный Соук Ахрас в Алжире), и испытав сильное влияние своей матери-христианки Моники, он в 371 г., еще в молодости, отправился в Карфаген, чтобы изучать классиков. У него появилась любовница и сын от нее, но, помимо Моники, другие женщины играли незначительную роль в его интеллектуальной жизни; наиболее сильную привязанность он ощущал к своим друзьям-мужчинам. Несмотря на то, что Моника воспитывала его в христианстве, независимость ума и классическое образование привели его к тому, чтобы взирать на христианство свысока в интеллектуальном и культурном отношении. Прежде чем, наконец, возвратиться в лоно христианской церкви, он побывал приверженцем множества разнообразных философских систем, включая неоплатонизм.

После того, как в 383 г. Августин отправился в Италию, начался расцвет его интеллектуальной и духовной жизни. В 384 г. он стал преподавателем риторики в Милане, где на него оказал сильное влияние знаме-

нитый архиепископ Амвросий. Наконец он вернулся в лоно христианства, поворотным пунктом стал таинственный эпизод в саду, когда, услышав вдалеке пение ребенка, содержащее в себе «возьми, читай!», он встретил в Писании место, которое побудило его всецело предаться Христу. Обращение никоим образом не ограничило бурной и пылкой природы его интеллектуальной жизни. Действительно, большинство его трудов было написано уже после этого события и может быть понято лишь в смысле ответа его богословским оппонентам — манихеям, донатистам, пелагианам и другим. Хотя ближе всего его сердцу был тихий сад, где он мог прогуливаться с друзьями, ведя философские беседы, он позволил убедить себя согласиться на активную административную деятельность в церкви и служение в качестве епископа Гиппонского с 395 г. до самой своей смерти в 430 г. Подобно Иерониму и всем своим искушенным в политике современникам, Августин сильно переживал падение Рима в 410 г. под ударами вестготов — Рим был взят иноземным врагом впервые за восемьсот лет — как сокрушительный удар, заставивший его изменить свои взгляды на христианское сообщество и остальной мир. Благодаря силе характера и ясности ума, которыми блистают его сочинения, — а он был одним из наиболее плодотворных писателей своего времени — он повлиял на всю последующую западную мысль.

Проблема зла занимала его с самого раннего возраста. Его чуткость к греху в детстве становится ясной из истории об украденных грушах; в течение манихейского этапа своей жизни он ухватился за совершенно дуалистическую интерпретацию зла; тот же вопрос продолжал притягивать его и после того, как он стал убежденным христианином. Разрабатывая проблему зла, он был больше озабочен греховностью человеческой природы и ее искуплением Христом, чем властью Дьявола, однако Дьявол был неотъемлемой частью его богословия; без его мрачной тени космос Августина был бы непонятен.

«Проблема зла, — отмечал Р. М. Купер, — была из тех, с которыми Августин сталкивался в каждом пункте своего интеллектуального развития; ее везде можно либо увидеть явно, либо ощутить, что она скрывается прямо под поверхностью вопроса, о котором идет речь»²³.

Свою работу «О свободной воле» Августин начал проблемой зла. Еводий, его собеседник в этом диалоге, спрашивает: «Скажи мне, пожалуйста, не Бог ли причина зла»²⁴. Августин «всегда верил в значительность власти Дьявола» и в то, что Бог позволяет злым силам править миром лишь под Его контролем. Каждое человеческое существо должно бороться, чтобы победить демонов в своей собственной душе. «Человеческий род — дерево в саду Дьявола, его собственность, с которого он может собирать урожай. Он игрушка в руках демонов»²⁵. Августин смотрел на космос как на книгу, созданную совершенным поэтом, Богом, Который от начала и до конца выстроил сюжет в соответствии со Своим замыслом, и Который выбрал каждое слово, слог и букву с совершенным тщанием²⁶. О Боге можно сказать, что Он привел вселенную к существованию песней, как это сделал Аслан в *Племяннике чародея* К. С. Льюиса, и утверждает ее в контрапункте финальной кодой. Это заключение, пункт омега, восстанавливает целое и сообщает ему смысл.

Вероятно, понимание этого сюжета Богом неизменно, но его трактовка Августином менялась, особенно после ужасного падения Рима в 410 г. До этого он выражал в основном оптимистичный взгляд на время. Бог — это рассказчик, и, согласно Его замыслу, мир движется во времени величественными этапами. Смысл времени состоит в том, чтобы подготовить мир сначала к воплощению Христа, а теперь к Его возвращению. Приближаясь вместе со временем ко второму пришествию, мы обязаны с помощью Божией построить христианское общество в этом мире, создать его в гармонии с Божьим повествованием. Боль и страдание — это бедствия,

которые Бог милостиво посылает нам, чтобы научить мудрости, смирению и доброте по отношению к другим. Поскольку боль есть часть процесса научения, подготавливающего Божий путь, Бог разрешает демонам навлекать болезни, катастрофы, искушения и боль даже на детей. Однако после падения Рима вернулся прежний пессимизм, докучавший Августину с детства и заставивший его в юности принять манихейство. Теперь космос виделся ему неисправимым; в мире, настолько отягощенном грехом, невозможно построить жизнеспособного христианское общество. Боль теперь представляла уже не как вразумление, а как наказание, предзнаменование ада. Столкнувшись, подобно Панлю и Риэ у Камю, с агонией маленького мальчика, умирающего от «черной смерти», Августин обнаружил, что не в состоянии предложить никаких «смягчающих обстоятельств». «Вот ортодоксальный взгляд, — писал он в конце, — взгляд, способный показать справедливость Божию в столь многих болезнях и в таких предсмертных мучениях маленьких детей». Пристальный взгляд, который он неуклонно устремлял на боль и смерть, стал настолько застывшим и мрачным, что его биограф говорит об «ужасающей силе, с которой он вовлек проблему зла в самое сердце христианства»²⁷.

Откуда берется зло? Почему в мире существует боль и грех? Августин быстро отказался от дуалистического решения, которое, будучи манихеем, он некогда разделял. Принцип зла, абсолютно злое по своей сути существо, независимый от Бога владыка зла — ни один из них существовать не может. Ни один аспект космоса, будь то дух или материя, ни Дьявол, ни неоформленная первичная материя не может противиться, исказить или задерживать исполнение Божьего плана. Бога нельзя ограничить никаким образом. Книга написана: Бог замыслил ее конец в вечности. так же как и начало. и ни одну букву, написанную этой рукой, изменить нельзя. Зло не обладает ни субстанцией, ни настоящим сущес-

творением, ни сущностной реальностью. Ничто не зло по своей природе, и по своей природе зло есть «ничто». Справедливо и то и другое²⁸. Зло есть недостаток добра²⁹.

Но в чем причина этого недостатка? Почему Бог сотворил космос дырявым? Августин делал различие между естественным и нравственным злом. Природные или физические бедствия — торнадо и рак — болезненны, пугающи, ужасны, но они, в действительности, вовсе не являются злом. Они входят в Божественный план, линии которого сокрыты от нас, но который мы бы поняли, если бы только могли видеть ясно. Естественное зло кажется злом лишь потому, что мы не понимаем космоса³⁰. Тем не менее, хотя наше зрение и несовершенно, мы даже здесь и теперь можем понять некоторые причины страдания и боли: они существуют для того, чтобы научать мудрости, или предупреждать об опасности греха, или обеспечивать справедливое наказание за грех. Для грешников напасти — это наказание, для невинных — Божественный дар вразумления. Божий промысел действует так, чтобы написанная книга была хорошей. Естественное «зло» в действительности входит в Божий замысел о высшем добре, и, в конце концов, Он даже нравственное зло обращает во благо³¹.

Но почему же существует нравственное зло? Естественные бедствия поражают тех, кто от них страдает, но эта боль оправдывается Божией любовью. Нравственное зло — дело иное. Оно поражает жертв, но, что еще хуже, оно наносит ужасный вред тому, кто совершает грех, поскольку пожирает самую его душу³². Какова причина этого нравственного зла? Августин отвечает по-разному. Один из его ответов непоследователен: зло есть *результат* свободного выбора разумных существ, таких как ангелы или люди. Если встать на этот путь, ответ потребует нового вопроса: что же вызвало этот свободный выбор зла? Любое решение этого вопроса неизбежно окажется нелогичным, поскольку свободный

выбор не может быть вызван ничем. Последовательный ответ состоит в том, что зло — это и есть свободный выбор греха, и что у свободного выбора нет причин³³.

Зло, происходящее от свободной воли, абсолютно; оно должно оставаться непостижимым, поскольку движение свободной воли недоступно анализу с точки зрения причинности. Если грех возникает из предшествующей ему умственной ущербности, тогда Бог оказывается причиной и этой недостаточности и, в конечном счете, зла. Если же происхождение зла связано с ранее имевшейся ущербностью воли, из этого следует тот же самый вывод, ответственность снова ложится на Бога. Если грех является результатом какой-либо предыдущей вины, например, гордости, тогда либо последняя сотворена Богом, и Он в ответе за нее, либо она сама и есть грех, и все рассуждение оборачивается бесконечным хождением по кругу. Утверждение о том, что всякое существо, сотворенное из ничего, неизбежно падет, и что все это — непостижимая тайна, является уклонением от вопроса. Ни одно объяснение не подходит. Если вообще существует какая-либо исходная причина, то обвинять следует Бога³⁴. Разумеется, часть ответственности за искажение космоса лежит и на Дьяволе, но у него нет власти принудить кого-либо еще ко греху, и, в любом случае, его собственное падение ставит тот же самый вопрос о его причинах³⁵. Для того чтобы отнести зло за счет Дьявола, мы должны задаться вопросом, почему Бог позволил ему согрешить и почему продолжает терпеть его злые деяния уже после его падения. Единственная разумная позиция состоит в том, что Бог дарует разумным существам — людям и ангелам — свободу воли с тем, чтобы достичь высшего блага для космоса; что они добровольно злоупотребляют этим даром; и что выбор ими греха не имеет иной причины, кроме этой абсолютной свободы. Свобода — это условие, делающее грех возможным, но не причина греха.

Грех — это свободный выбор зла, не обусловленный никакой предшествующей ему причиной.

Августин сохранил давнюю христианскую тенденцию смешивать нравственное зло с онтологической ограниченностью. Он использовал теорию недостаточности как противовес дуализму. Не может существовать ничего помимо Бога и того, что Им сотворено. Все, что помимо этого, в действительности не является чем-то, это ничто, просто отсутствие добра. Существует только одно начало — Бог — и от Него произошло все реальное. Ответ на вопрос, почему Бог допускает существование в космосе «дыр», является нравственным: свобода воли влечет за собой реальную свободу совершать зло. Но Августин на этом ответе не останавливается. Он ставил вопрос в онтологической терминологии, используя лестницу, сходную с Оригеновой. На вершине лестницы стоит Бог: абсолютное бытие, добро и дух. Ниже Него — ангелы, люди, животные, растения, неодушевленные предметы и неоформленная материя. Каждый шаг вниз по этой лестнице означает уменьшение реальности, духовности и добра. Немедленно возникает смешение нравственного «добра» с онтологическим, порождая дальнейшие проблемы. С онтологической точки зрения, спросить, почему Бог допускает зло, значит поставить вопрос о том, почему Он не сотворил все существа равно близкими к Себе. Ответ, который давал Августин, был почерпнут им из неоплатонизма. Плотин считал, что череда эманаций, исходящих от Бога, заполняет все пространство возможных форм на пути вниз к неоформленной материи. Бог пожелал написать всестороннюю, исчерпывающую книгу, и потому захотел, чтобы космос был полон форм. Августин соглашался с этим: «Вы не получите совершенной вселенной, если в ней существование больших вещей не будет уравновешено существованием меньших, которые необходимы для сравнения»³⁶.

Идея множественности соответствует и логике и эстетике: вселенная — это прекрасное и адекватное выражение Божьей воли, ухоженный сад, полный всевозможных сладких и горьких плодов. При таком взгляде наряду с наиболее хорошим должно существовать и наименее хорошее, а потому боль служит для того, чтобы вразумлять, исправлять неверное и приводить в равновесие весы справедливости. Бог позволяет существовать бесконечным адским мучениям потому, что ад эстетически, как и логически, необходим для того, чтобы поддерживать справедливость. Понять боль у животных также можно в контексте эстетики, поскольку животные, пожирающие друг друга и размножающиеся, с течением времени наполняют собой вселенную. В космосе, в котором неравенство является одновременно эстетически желательным и логически необходимым, ни одно существо нельзя винить за его немощь. Действительно, порицая ущербность какого-либо существа, мы косвенным образом восхваляем доброе в его природе.

Но что сказать о нравственном зле? И снова смешение. Не имея возможности справедливо винить существа за их естественные недостатки, мы можем порицать их за нравственные. Не считая виной горбатую спину, мы в состоянии осуждать плохой выбор. Однако предположение о том, что нравственное зло есть результат ущербности воли, несостоятельно. Оно несостоятельно потому, что связывает грех с онтологической ущербностью, которая, по определению, не может вменяться в вину; оно несостоятельно и потому, что если дефект воли способен стать причиной греха, то она не обладает подлинной свободой. Короче говоря, онтологическое объяснение зла и не освобождает Бога от ответственности, и не отвечает нашему опытному знанию о радикальном зле³⁷.

Наиболее ценным вкладом Августина в Дьявологию стала его полемика о свободе воли и предопределении. Проблема состоит в следующем: и опыт, и Откровение

говорят нам о том, что мы свободны. Мы опытным путем переживаем ощущение, что мы свободны делать выбор, а Библия учит, что мы за него несем ответственность. Тем не менее, и разум, и Откровение указывают и на то, что Бог есть всезнающий и всемогущий владыка космоса. Если Бог начертил каждое слово в книге вечности, мы не можем изменить и одной буквы. Если Бог всемогущ, как ангелы и люди могут быть по-настоящему свободны в своем выборе, или отвечать за этот выбор? Августин первым поставил этот вопрос во всей его сложности. Он так и не решил его, и среди философов, физиков, биологов и психологов, равно как и богословов, полемика продолжается до сего дня. Эйнштейн отмечал: «Что меня действительно интересует, так это, мог ли Бог сотворить этот мир как-то иначе, и оставляет ли необходимость логической простоты вообще какую бы то ни было свободу»³⁸.

Августин всегда утверждал истинность обоих предположений: люди и ангелы свободны, но власть Бога не ограничивается никаким принципом, не исключая и свободы. Августин так и не добился логичности, и с возрастом его взгляды менялись. В ранний период жизни, когда он был манихеем, он склонялся к детерминизму, который был характерен для гностического дуализма. Потом, после обращения в христианство, он написал трактат «О свободной воле», в котором утверждал, в противовес и язычникам и манихеям, решающую роль свободной воли. Цель Бога при создании мира состоит в том, чтобы увеличить возможности для истинной доброты; доброта зависит от нравственного выбора; для Божьего плана необходим свободный выбор. Позже, обнаружив, что большую угрозу для его взглядов составляют пелагиане, делавшие упор на свободу воли, он занял значительно более детерминистскую позицию, утверждая предопределение с такой жесткостью, что Фавст из Рье, один из его оппонентов и сторонников свободы воли, обвинил его в возвращении к разновидности язы-

ческого фатализма. Только его неотступные увещевания в пользу того, что свобода воли должна каким-то образом существовать даже в совершенно детерминированной вселенной, спасло ее как таковую, и то за счет явного нарушения логики. Августин придерживался обеих позиций поочередно, которые продолжали встречаться и после него, хотя его взгляды на предопределение оказали на последующих писателей, таких как Фома Аквинский, Кальвин и Лютер, большее влияние.

Основные возможности в связи со свободой и детерминизмом таковы: (1) космос не имеет смысла, он случаен и не движется в каком-то запланированном или видимом направлении — позиция, которой отдает предпочтение современная квантовая теория; (2) космос детерминирован и движется в соответствии с неизменными законами природы, которые суть результат согласованных и объяснимых — хотя и чрезвычайно сложных — материальных сил, позиция, близкая Эйнштейну; (3) космос детерминирован одной, или более, необъяснимой таинственной силой, наподобие «рока» в греческой или римской историографии или «истории» в марксизме; (4) космос предопределен и полностью запланирован Богом; (5) разумные существа обладают способностью, до некоторой степени, формировать космос в соответствии со своей свободной волей. Для Августина были открыты четвертая и пятая возможности.

В рамках этих двух вариантов допустимо множество позиций в зависимости от того, как смотреть на время. Первое: время — это четвертое измерение. Все время и пространство вечно существуют внутри «неизменного четырехмерного целого», хотя здесь на земле мы в состоянии наблюдать только одну его точку в определенный момент времени. Терминология принадлежит Эйнштейну, но понятие, которое за ней стоит, находится в согласии с Августином. Второе: будущее еще не существует, но «каждое состояние вселенной единственным образом определяет следующее, так что, если бы

нам стали известны все действующие в какое-то конкретное время причины, то мы смогли бы точно узнать, каким будет их результат в будущем». Этот взгляд — лишь незначительная модификация вышеизложенного, поскольку в случае «организованной в зависимости от времени детерминистской вселенной» Бог будет точно знать, «что произойдет в будущем, поскольку детерминистская вселенная представлена в своих причинах». Третье: всеведение Бога может быть обусловленным: Он может знать то, что подлежит знанию, без знания о будущем, которого еще не существует для познания. Это делает возможной и свободу разумных существ, и случайность квантовой теории. Хотя Богу известны «все возможности, как и то, что делать в отношении любого вероятного случая», Он оставляет «миру подлинно открытую структуру»³⁹.

Взгляды Августина строились на традиционной христианской теодицее: Бог творит только добро; следовательно, зло совершается другими; Бог терпит зло, совершаемое другими, ради высшего блага⁴⁰. Высшее благо заключается в том, чтобы в космосе существовала свобода. Бог создал космос для того, чтобы увеличить количество существующего добра; его можно было увеличить, только создав существа, обладающие подлинной свободой выбирать добро. Свобода воли необходима: без нее невозможно совершение ни одного праведного деяния. Аргументация трактата «О свободной воле» объяснила эту необходимость и освободила Бога от ответственности за зло, возложив ее на свободную волю ангелов и людей⁴¹. Бог обладает исчерпывающим знанием о космической драме, сценарий для которой написан Им Самим, но этот сценарий предусматривает пространство для осуществления истинной свободы, а Его предвидение тех решений, которые мы свободно принимаем, не становится причиной нашего выбора⁴².

Зло — это результат свободно принятого разумными существами решения отвернуться от вечного добра в

направлении ограниченных, временных благ — отвергнуть Бога ради преходящих удовольствий. Этот ложный шаг является результатом «ущербного движения» воли. Ущербное движение не следует из природы воли; порок воли — это плод ее свободы⁴³.

Бог дарует разумным существам свободу воли и поддерживает их в стремлении к добру, наделяя их особой энергией, которую Августин называл благодатью. Благодать помогает нам избирать добро; в моменты, когда Августин больше склонялся к предопределению, он заявлял, что она обязывает нас совершить этот выбор. Это расхождение стало предметом продолжительного богословского спора. И его не следует рассматривать в свете примитивной оппозиции свободы воли и предопределения. Существует целый спектр мнений. Пелагий отстаивал крайнюю точку зрения, считая, что спасения можно достичь без содействия Божественной благодати. Большинство сторонников свободы воли занимали более умеренные позиции, полагая, что Бог дает благодать всем, и что мы вполне вольны отвергнуть ее, и что некоторые, приняв ее, спасаются, в то время как прочие, отвергнув ее, сами обрекают себя на погибель. Августин начал с умеренных взглядов, но впоследствии стал твердым сторонником предопределения. Но даже оно оставляло место, каким бы тесным оно ни было, для свободы воли. Крайняя позиция, которую осуждал сам Августин, состояла в полном отрицании всякой настоящей свободы воли⁴⁴.

Августин описывал первоначальное состояние Сатаны и Адама как сходное: до своего грехопадения каждый из них был вполне и совершенно свободен. Будучи ангелом, разумным существом, Сатана обладал всеми основными свойствами творения и волей (*voluntas*), которая была свободна, неиспорчена и неискажена. Адам обладал точно такой же свободой. Но в то время как первородный грех Адама искривил волю у него самого и у всего человечества, посеяв в нас склонность ко злу,

падение Сатаны, первородный грех ангелов, имел еще худшие последствия; он навсегда привязал их к греху и погибели.

Августин оставил неясность, относительно того, почему Сатана и его последователи навеки прикованы к своему греху, и провел много времени в попытке безуспешно разрешить этот вопрос. Всякая природа, сотворенная Богом, всегда остается доброй. После того как ангелы согрешили, их воля оказалась расстроенной и искаженной, но их природа осталась неиспорченной. Падшие ангелы добры, потому что они ангелы, и злы, потому что их воля искривлена⁴⁵. Некогда согрешив, Дьявол и другие падшие ангелы навсегда связаны с мраком и больше не способны делать добро. Нет никакой возможности, что они когда-либо покаются. Эта утрата свободы и рабство греху являются справедливым наказанием за их первое преступление. Другая причина их вечной гибели состоит в том, что ангелы заслуживают более сурового отношения, чем люди, поскольку первоначально они были существами более высокими, и на них возлагалась большая ответственность. Согрешив, а их грех был тяжелее нашего, они были по справедливости низвергнуты на более низкие уровни, где царит тление⁴⁶. Фактически ожесточение ангельских сердец навеки, с последующим бесконечным наказанием, в христианской традиции никогда не получало адекватного объяснения; усилия Августина разрешить эту проблему не имели особого успеха. Основная мысль заключалась в том, что первородный грех, ангельский или человеческий, искривляет волю таким образом, что выпрямить ее снова без благодати Божьей невозможно. Но, как кажется, у Бога нет убедительной причины отказывать падшим ангелам в необходимой благодати.

Проблема свободы воли у людей проливает дальнейший свет на проблему ангельского падения. Подобно Сатане, Адам первоначально обладал абсолютно свободной волей выбирать либо зло, либо добро. Он был

способен, даже без Божией благодати, выбрать не грешить⁴⁷. Но после падения Адама и Евы, в котором мы все участвуем, люди утратили эту метафизическую свободу. Теперь мы не способны различить доброе и дурное развитие дела и выбрать одно или другое. Грех, в котором мы все участвуем, настолько исказил нас, что мы не можем избрать добро без помощи Божественной благодати, но то же самое искажение воли оставляет нам полную свободу выбирать зло, служить Дьяволу и обитать в земном граде и старом эоне. Да, он склоняет нас именно в этом направлении. Свобода, которой мы, по-видимому, в настоящее время пользуемся, не является истинной; она лишь склоняет нас к гибели. Благодать должна освободить нас от этой ложной свободы; благодать, которая делает нас рабами Божьими (*servi Dei*), дарует нам истинную свободу, свободу не грешить⁴⁸. Августин не всегда выдерживал жесткую линию в том, что абсолютной причиной всякой добродетели является благодать, и что, следовательно, наше собственное содействие благодати не является заслугой, но видел нашу ответственность сильно урезанной.

За свой сильный упор на предопределение Августин подвергался нападкам сразу из двух лагерей. Сильнейшим защитником свободы воли был Пелагий, бритт, который провел в Риме большую часть своей жизни, пока его не выдворила оттуда катастрофа 410 г., и который по пути в Палестину нанес Августину краткий и крайне неудачный визит в Гиппон. Будучи крайне ярым моралистом, он утверждал, что мы можем добиться спасения, ведя аскетическую жизнь и без обязательной помощи со стороны благодати. Другими словами, мы можем притащить себя к Богу за ремни собственной обуви⁴⁹. Юлиан из Экланума, наиболее просвещенный сторонник Пелагия, утверждал, что люди по своей природе добры и что благодать, хотя она нам и помогает, необязательна для спасения. Тот факт, что Пелагий и его приверженцы извлекали веские аргументы из трактата «О свободной

воле», заставил Августина пересмотреть эту книгу и изъять из нее некоторые из высказанных им мыслей, с тем чтобы занять более жесткую позицию. Двигаясь в этом направлении, он столкнулся с несогласием ряда умеренных богословов, отвергавших и безразличие Пелагия к благодати, и его собственное крайнее ограничение свободы воли. Центром оппозиции Августину была южная Галлия, где Винсент из Лерена, Фавст из Рье, Кассиан и Проспер из Аквитании заявляли, что его взгляды выходят за рамки традиции, что благодать необходима, но предлагается всем, и мы вольны либо отвергнуть, либо принять ее. Сам Августин стремился к умеренности, всегда настаивая и на «свободе воли, и на Божественной благодати»⁵⁰. Но к концу жизни он примкнул к партии предопределения. Пелагианство было осуждено на поместном Соборе в Карфагене в 418 г. и в 529 г. в Галлии на поместном Соборе в Оранже, однако Собор отказался принять и взгляды Августина, навсегда оставив этот вопрос открытым.

Августин поддерживал традицию, согласно которой демоны не образуют отдельного вида, но являются ангелами. Ангелы — это единственные известные нам разумные существа, обитающие в космосе помимо человека. Дьявол и другие демоны — это падшие ангелы⁵¹. Почему пали ангелы? Самый простой и наилучший ответ в том, что они согрешили потому, что имели свободу грешить. Только Бог совершенен и неизменен. Ангелы не совечны Богу, но суть твари, которые он создал в начале времен, а все тварные существа подвержены изменению, деградации и тлению⁵². Далее, замысел Бога при создании космоса состоял в том, чтобы сделать свободные существа способными к нравственному выбору, а свобода влечет за собой возможность греха. Таким образом, ангелы, в соответствии с логикой, были подвержены изменению и, по своим видовым характеристикам, были сотворены способными к греху⁵³.

Но почему одни ангелы согрешили, а другие остались в благодати Божьей? В течение периода умеренных воззрений на свободу воли Августин допускал, что иной причины, кроме свободного выбора самих ангелов, не существовало. Позже, когда воля Божия и сила благодати стали казаться ему непреодолимыми, он задался вопросом, не создал ли, действительно, Бог два класса ангелов. Перед ним была следующая дилемма: с одной стороны, оба разряда ангелов (то есть, все ангелы) должны были быть сотворены совершенно равными, иначе Бог был бы в ответе за их неравенство и, следовательно, за грех тех из них, которые пали. Но, с другой стороны, если между ними не было особой разницы, то распознать причину падения становилось невозможно, и единственным объяснением оставалась абсолютная свобода, которую в тот момент он не был склонен признать⁵⁴.

Августин рассуждал следующим образом. Ограниченные и подверженные ошибкам, равно как и свободные, ангелы, будучи оставлены на свое усмотрение, способны согрешать. Но Бог не желал их падения. Поэтому Он решил укрепить их, утвердить их в добре произвольным действием Своей благодати⁵⁵. Он утвердил некоторых ангелов в их благословенном состоянии, сообщив им «полноту добра». Это утверждение принесло с собой глубокое познание Бога, космоса и их собственного положения. Просвещенные таким образом, они стали неспособны грешить, падение стало для них невозможным. Утратив свою свободу грешить, свободно встав на путь служения Богу, они обрели полноту свободы, это был свободный выбор, который Божья благодать сделала неизбежным⁵⁶.

Эти ангелы составили одну группу. Но Бог сотворил также и другую. Обе группы были по своей природы добры и обладали свободой выбора. Но одной группе Бог, по Своему желанию, даровал благодать, а другую лишил ее. Вторая группа ангелов осталась свободной

грешить. И они согрешили, и, в результате, стали демонами.

Возможно, Бог свершил этот отбор сразу после сотворения ангелов, хотя Августин полагал, что некоторое время до своего падения Дьявол и его приспешники счастливо жили на небесах⁵⁷. Злые ангелы были сотворены добрыми и утратили свою доброту в результате порока воли. Бог не желал этого порока, но допустил его⁵⁸. Бог мог утвердить в добре большее количество ангелов, но он не пожелал этого, предпочтя оставить их на их собственное усмотрение⁵⁹.

Это рассуждение несостоятельно. Первое затруднение состоит в том, что оно точно следует схеме утверждений Августина о предопределении в отношении людей, не взирая на тот факт, что первоначальное состояние ангелов было совершенно иным, нежели у людей уже после грехопадения. Августин заявлял, что падение Адама являлось нарушением завета с Богом, так что в соответствии со строгой справедливостью Бог вполне мог предоставить нам всем следовать своим искривленным путем прямо к гибели. Однако Он, по Своему милосердию, решил спасти некоторых из нас; остальных он оставляет на их собственное усмотрение. Поскольку мы все виновны, спасение хотя бы одного человека является актом милосердия, превосходящего справедливость; спасение многих — это великое чудо милосердия. То, что Бог обрекает большинство из нас на уничтожение, и справедливо и уместно, поскольку мы сами избрали гибель. Подобный сценарий для человечества спорен и совершенно неприемлем для ангелов, поскольку в своем первоначальном состоянии ангелы еще не были падшими, еще не имели склонности к греху. И, следовательно, решение Бога спасти некоторых из ангелов, но не других, было необъяснимым действием, которому, очевидно, недоставало справедливости. Вторая сложность связана с тем, что это рассуждение не преуспело в том, чтобы, как этого желал Августин, снять с Бога ответ-

ственность за зло. От настойчивости в вопросе о том, что Бог не создавал двух разновидностей ангелов, его аргументация не выиграла, поскольку тем самым делалось допущение, что Бог, сразу после создания ангелов, по необъяснимой причине решил поставить их в разные условия. Всех этих неудачных доводов можно было бы избежать, если бы Августин принял простейшее из всех возможных объяснений: некоторые ангелы избрали Бога, а некоторые — грех, и у тех и у других этот выбор был абсолютно свободным движением воли, не имеющим никаких причин.

Когда ангелы пали, они стали демонами, и когда согрешил ангел, называемый Сатаной, он стал Дьяволом⁶⁰. Добрые ангелы, пребывающие с Богом, обрели просвещенное познание, а злые, омраченные грехом, утратили свет разума так же, как и свет любви. Хотя у них и сохранились, по крайней мере, некоторые умственные способности, они были «затенены безумием»⁶¹. Демоны стали не только злыми, но и глупыми — промыслительно для нас, поскольку Бог пользуется их недомыслием для того, чтобы защитить от них мир. Чем выше находился ангел в небесной иерархии, тем ниже он оказался в аду; этим объясняется тот факт, что Сатана, князь ангелов, в своем падении достиг центра ада, низшей точки вселенной⁶². Они уже никогда не смогут подняться после своего поражения. «Из среды добрых ангелов уже никогда не появится новый Дьявол, этот настоящий Дьявол никогда не вернется в общество добрых»⁶³.

Независимо от причины падения Дьявола, поводом для него послужила гордость. То есть, когда его воля двинулась в сторону греха, первым грехом, за который она ухватилась, была гордость. Эта гордость состояла в любви к себе превыше любви к Богу; Сатана желал быть ничем не обязанным Богу, предпочитая быть источником своей собственной славы. Гордость породила зависть к Богу, а позже, когда было сотворено чело-

вечество, также и людям⁶⁴. Именно зависть, которую ощущали Сатана и другие злые ангелы, к нашим первоначально счастливым отношениям с Богом, привела их к тому, чтобы расстроить их, подтолкнув нас ко греху. Искушение человечества Сатаной было неизбежным при том, что он был утвержден во грехе⁶⁵. Ложь, как и зависть, естественно следовала из гордости⁶⁶. Теперь в качестве первого греха в традиции утвердилась гордость⁶⁷. Злые ангелы, некогда пав, ненавидят все доброе гордой завистливой ненавистью, по той единственной и простой причине, что оно доброе⁶⁸.

Дьявол, гордый и завистливый, изо всех сил старается довершить уничтожение человеческого рода. Его успех в том, чтобы побудить Адама и всех нас подражать ему, предпочитая любви Божьей собственные удовольствия, привел в движение события, ведущие к Воплощению и Страстям Христовым. До нашего первородного греха у Дьявола не было власти над человечеством. Но после того как мы свободно избрали нарушение договора и завета с Богом, Он позволил Дьяволу пользоваться определенными правами над человечеством. Сам Дьявол не мог бы претендовать на подобные права — он, грешник и величайший из грешников, вообще не имел никаких прав — но Бог, по своей справедливости, дал ему временную власть над человечеством, чтобы наказывать и испытывать нас. Так Бог может даже Дьявола использовать для промыслительных целей. Из-за того, что мы нарушили договор с Богом, Бог мог бы по строгой справедливости оставить всех нас навсегда во власти Сатаны. Он облекся в человеческую плоть не потому, что Его принуждала к этому справедливость, но по милосердию, чтобы примирить нас с Собой. Богу не было нужды в том, чтобы этот способ был именно таким. Он предал нас в руки Сатаны и мог извлечь нас обратно любыми средствами по Своему выбору. Но Он предпочел не прибегать к силе там, где было достаточно справедливости. Он предпочел заплатить

Дьяволу то, что ему причиталось, и потому предал Себя Сатане, который поспешно и жадно схватил Его.

Схватив Иисуса, Сатана утратил все свои права на человечество, поскольку Иисус, будучи безгрешным и Божественным, ни в коем случае не был тем, что причитается Дьяволу. Схватив Его, Сатана преступил границы справедливости, разорвал договор, существовавший между ним и Богом, и, поскольку этот договор утратил силу, лишился своих притязаний на нас. Это, разумеется, соответствовало замыслу Бога. Хотя Августин не утверждал напрямую концепции наживки и крючка, он использовал не менее яркий образ: Христос был сыром в мышеловке, положенным в нее Богом для того, чтобы заставить Дьявола совершить бросок и лишиться добычи. И дело в большей степени не в том, что Бог задумал провести Сатану, а в том, что Сатана, в соответствии со своей природой, был обуян ненавистью и завистью при мысли о любви Божьей к человечеству и, забыв об осторожности, яростно бросился на Христа. Можно сказать, что нападение Сатаны на Христа было неизбежным побочным следствием решения Бога принять на Себя человеческую природу. Подобно своим предшественникам, Августин принял сразу несколько сотериологических версий — отстаивая в одно и то же время теории искупления и жертвоприношения⁶⁹.

Жертвоприношение Христа было делом бесконечного великодушия, имеющим множество возможных плодов. Тем не менее, его эффект был немедленно ограничен: оно спасло некоторых, но не всех. Существует два града. Один — это град небесный, обитатели которого страстно стремятся к Богу. Они взирают на мир как на временное пристанище на пути к их истинному отечеству. Другой — это град земной, жители которого суетливо стремятся к удовольствиям, доставляемым жадностью, похотью, завистью и другими грехами, и обманывают самих себя, считая, что эта жалкая пища служит им настоящим пропитанием. Впервые космос разделился на эти два

обособленных лагеря при падении ангелов; потом Адам, а затем Каин, водворили в град земной человечество. Этот град совместно занимают злые духи и люди, в то время как в граде небесном обитают добрые ангелы и люди⁷⁰. Мир, в котором мы живем, — это смесь. Некоторые из нас являются гражданами града небес, а другие — ада, и отличить святых от грешников зачастую непросто, трудно даже определить, к какому граду принадлежим мы сами⁷¹.

Несмотря на то, что Христос умер за всех и, значит, желает, чтобы все жили в граде небесном, многие люди настолько развращены, что выбирают не жить там и фактически предпочитают то, что принадлежит к этому миру. Следовательно, Страсти Христовы не раскрывают всего своего потенциала: они не опустошают града земного, при этом наполняя град небесный. Есть те, кто остаются лишенными спасения.

Первые из них — это падшие ангелы. Иисус, человек, умер за Своих братьев и сестер, но не за падших ангелов, которые совершенно закоснели в своем грехе. Его смерть помогла устранить некоторые последствия их падения, но не само их отчуждение от Бога. Почему жертвоприношение Христа не помогло ангелам, или почему (даже если это было невозможно) они не были удостоены собственного спасителя, не ясно⁷². Не спасены и грешники из числа людей. Грешники, включая неверных и еретиков, являются гражданами града земного; они идут по пути вниз; они клетки тела Сатаны. Над ними Сатана не утратил своей власти; он держит их крепко, справедливо и столько времени, сколько продолжается их грех.

Падшие ангелы и люди могут признавать, что Христос есть Бог, но, если они делают это, данное понимание происходит не от любви, а от страха, и не приносит им пользы. Они познают космос только для того, чтобы ненавидеть его и его Создателя⁷³.



Лицо проклятой души выражает по-
ненависть и отчаяние.
Фрагмент фрески Микелан-
в Сикстинской капелле

Ясность, яркость и грандиозность объема работы, проделанной Августином, предопределила то, что его идеи закрепились в Дьявологии западной Церкви. Тем не менее, некоторые из его аргументов были слабы и даже непоследовательны. Эта слабость поднимает чрезвычайно важный вопрос об обоснованности процесса формирования этого представления. Если Августин, проявляя в данном конкретном вопросе непоследовательность, установил традицию в отношении именно этого вопроса, насколько обоснованной может быть такая традиция? Ни один концепт, построенный на зыбкой почве, не может существовать долго.

Глава VIII

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: САТАНА СЕГОДНЯ

Дьявология Августина отражала общее состояние этого концепта в том виде, в каком он существовал в середине V в., и основные линии развития, которым он последовал в будущем. Каковы были движущие силы этого концепта? Он отошел от исходного дохристианского монизма, в котором добро и зло считались двумя сторонами Бога. Хотя и двигаясь в направлении дуализма, он остановился, изрядно и многозначительно не доходя до чисто дуалистического представления о том, что Бог и Дьявол — это два независимых начала, и вместо этого занял срединную позицию, согласно которой Дьявол — это одновременно творение Божие и Его противник. Функция Дьявола в христианском богословии состояла в том, чтобы обеспечить такое объяснение зла, которое позволяло бы избежать возложения ответственности за него на доброго Господа. В конечном счете, за космос отвечает Бог, поскольку Он не был обязан создавать его, как не обязан и поддерживать его существование. Значит, косвенным образом Он в ответе и за зло. Однако Он не желает зла; Он не хочет, чтобы оно существовало. Он терпит зло ради высшего блага. Однако некоторые из сотворенных Им разумных

существ активно желают зла. Некоторые ангелы и люди намеренно избирают причинение вреда вместо помощи и зависть вместо любви. Эти создания ненавидят добро, потому что оно добро, и творят зло, потому что оно зло. Поскольку сила, которой обладают ангелы, значительно превосходит нашу, так же обстоит дело и со злонамеренностью падших духов. Дьявол, величайший из падших ангелов, простирает свою неизмеримую, полную ненависти волю настолько далеко, что она пронизывает собой каждый уголок космоса, от камней до звезд. Таким образом, существуют три объяснения существования зла: Бог терпит его; Дьявол желает его и способствует ему; отдельные люди свободно избирают его своей волей. Но поскольку роль Бога в этой схеме, скорее, пассивна, чем активна, вина снимается с Него и ложится на грешников, а особенно на их предводителя, Дьявола.

История концепта Дьявола может служить пробным камнем для исторического богословия. История концептов, независимая от богословия, устанавливает, каким путем шло развитие концепта. Однако историческое богословие задает следующий вопрос: законно ли это развитие? Для того, чтобы быть валидной, концепт должен обладать следующими характеристиками: (1) непрерывность во времени; (2) соответствие типу; (3) соответствие жизненному опыту; (4) внутренняя последовательность. Августин и его современники оставили многие вопросы неясными, а некоторые — несогласованными. Дальнейшее развитие Дьявологии снимет некоторые из них, но кое-какие останутся в тумане. Основной вопрос состоит в том, теряет ли валидность развитие этого концепта из-за того количества неясностей и той непоследовательности, которая наблюдаются у отцов по ряду вопросов, — например, в связи с небытием зла, ролью Сатаны в теории искупления, предопределением и свободой воли по отношению к ангелам.

У меня нет готового ответа на этот сложный вопрос со всеми его далеко идущими, для исторического богословия, выводами.

Возможно, решение можно найти следующим образом. Основные линии концепта ясны: Дьявол был сотворен, пал по собственному свободному выбору, является проводителем злых сил в космосе, был смертельно ранен Христом и обречен на гибель в конце мира. Как кажется, эта система распадается на части только в деталях, которые пытались разработать отцы. В каждом богословском вопросе существует предельная точка, до которой нас может довести «позитивный путь» утверждений, основанных на рациональном познании природы, Откровении и традиции; дальше лежит тайна. Может быть, отцы пытались вывести богословие за пределы его естественной ограниченности и, таким образом, с неизбежностью впадали в непоследовательность.

Сегодня существуют семь основных возражений против веры в Дьявола. Первое происходит из общего неверия в богословие и метафизику, обычно (но не всегда) с позиции позитивизма, убежденности в том, что истинным является только научное познание. Это возражение базируется на фундаментальных эпистемологических затруднениях, которые едва ли стоит здесь обсуждать. Я всегда заявлял (вместе со многими другими людьми), что путей к истине много, а история и богословие — это системы, которым присуща валидность и которые независимы от науки. Второе возражение состоит в том, что вера в Дьявола не прогрессивна и несовременна. Вероятно, это возражение наиболее обычно и абсолютно не представляет ценности, поскольку его источником являются, скорее, подозрения и фантазии, нежели взвешенное и логичное рассуждение. Вопрос не в том, либеральна ли вера в Дьявола, а в том, истинна ли она. Третье строится на богословских точках зрения, лежащих за пределами изучаемой нами традиции —

например, в рамках раввинистического иудаизма или буддизма. Почти все религиозные представления так или иначе обращаются к проблеме зла, но во многих фигуры, сравнимой с христианским Дьяволом, просто нет. Тогда очевидно, что пути богословского обращения к проблеме зла без использования Дьявола существуют, и эти пути могут быть совершенно валидными. Здесь было бы нецелесообразным пуститься в дискуссию о сравнительных достоинствах христианского и буддийского взгляда на зло. Однако я всегда считал, что христианский взгляд, по-видимому, отвечает самой сути вопроса и отличается большей прямоотой, чем в других религиях.

Те, кто принимают общехристианский взгляд на природу зла, или что-то ему подобное, могут выдвинуть другие возражения. Четвертое возражение гласит, что вера в Дьявола не согласуется с основными чертами христианской традиции; но это явно и доказуемо неверно. Согласно пятому, она находится в противоречии с Писаниями, особенно с Новым Заветом. Как я говорил в своей предыдущей книге, *Дьявол*, стоять на этой позиции без грубого искажения того смысла, который желали придать Новому Завету его авторы, очень непросто. Шестое возражение утверждает, что такая позиция не согласуется с опытом. Ниже я более подробно коснусь этого вопроса; здесь же достаточно сказать, что даже сегодня, несмотря на то, что общепринятое мировоззрение, со всей очевидностью является догматически материалистическим, огромное множество людей до сих пор на опыте встречается с тем, что они воспринимают как Дьявола, и что в другие времена, над которыми не довели материалистические предрассудки, этот опыт был совершенно обычным. Седьмое возражение обвиняет в несогласованности Дьявологию. Это последнее несерьезно, поскольку

Дьявология непоследовательна не более чем многие другие центральные пункты христианского богословия.

Вопрос в том, до какой степени она непоследовательна. Несоответствия, хотя и реальные, лежат не в сердцевине концепта. А основу концепта составляет понятие о существовании космической силы, отличной от благого Господа, силы, которая желает и творит зло ради него самого и ненавидит добро, потому что оно добро, силы, которая действует по всему космосу, включая то, что касается людей. Эта сила не является независимым от Бога началом, но Божьим творением. Зло в нем происходит не из его природы, которая была сотворена доброй, а из его свободного выбора в пользу ненависти. Бог позволяет ему избирать зло и пребывать в нем, потому что для Божественного плана необходима подлинная нравственная свобода: Бог творит космос ради возрастания нравственного добра, но нравственное добро влечет за собой свободу творить зло. Дьявол, воля которого всецело охвачена ненавистью, желает расстроить космос, насколько это возможно; с этой целью он пытается растлить и извратить человеческий род. Таков стержень концепта, и решающие выводы следует делать именно на этом основании.

Возвращаясь к вопросу об опыте: концепт, не отвечающий человеческому опыту, умирает. Однако концепт Дьявола и сегодня очень и очень актуален, несмотря на оппозицию со стороны многих богословов, равно как и тех, кто враждебно настроен по отношению ко всему метафизическому. Действительно, сейчас это представление более жизненно, чем было в течение многих десятилетий, потому что мы снова осознали, что извращенность, присутствующая в нашем собственном поведении, неискоренима, извращенность, которая в XX в., возможно, была более очевидной, чем когда-либо раньше. Благие намерения реформировать человечество посредством образования или законодательства доньше терпели

крах, и довольно показательно, поскольку вместо девятого вала обрушивали на скалу радикального зла лишь легкую рябь. Мы обладаем опытом прямого восприятия зла, преднамеренного вредительства и желания причинить боль, которые проявляются у правительств, толпы, преступников и даже в наших собственных мелких грехах. По-видимому, у многих людей есть и дополнительный опыт, в соответствии с которым это зло и руководство им, кроме всего прочего, представляет собой могущественную, сверхчеловеческую, или, по крайней мере, сверхсознательную личность. Это и есть Дьявол.

В каком направлении движется концепт? В книге *Дьявол* я предположил, что, возможно, он развивается в сторону интеграции добра и зла в Боге. Пройдя путь от веры в расплывчатый, с трудом поддающийся определению сплав добра и зла в Боге, через ощущение дуалистически тотального обособления нравственных полюсов, мы могли бы вернуться к такому пониманию зла, в котором Бог есть целое по отношению к темной стороне своей природы, не актуализируя ее. Это один из возможных путей. Концепт не возвратится ни к крайнему монизму, ни к дуализму. Он может пойти в одном из трех возможных направлений: (1) он умрет; то есть люди утратят непосредственный опыт встречи со злом; (2) он будет двигаться в сторону интеграции; (3) он будет продолжать совершенствоваться в рамках тех основных очертаний, которые он принял во времена Блаженного Августина. Возможно, из этих трех возможностей наиболее вероятна последняя. Первая невозможна на основании всей истории человеческого опыта, а вторая отражает настолько радикально новый ход развития концепта, что также маловероятно.

Тем не менее, возможность интеграции не следует отмечать слишком поспешно. Сказать, что концепт может интегрировать добро и зло в Боге, не значит утверждать, что Бог, действительно, охватывает Собой добро и зло,



Стандартное изображение Дьявола из «Кодекса Гигаса», около 1200 г. В соответствии с общепринятым представлением, наиболее свойственный демону из всех его возможных обликов наилучшим образом отображали звериные рога и когти, как у этого Дьявола, злобные глаза, искривленный гримасой рот и мертвенный цвет лица. Хотя изображение выглядит забавным, по замыслу оно должно вселять страх. Любезно предоставлен владельцем рукописи, Королевской Библиотекой, Стокгольм

но лишь то, что человеческий концепт Бога может двигаться в этом направлении. Во-вторых, мысль о том, что Бог включает в Себя зло, не значит, что Бог склоняется перед злом, или же, каким-то образом, становится злым, или актуализирует зло. Скорее, она означает, что Бог таким образом принимает и инкорпорирует зло, что оно трансформируется в высшее благо. Невинность — это не единственное состояние, которое приличествует Богу. О невинности Бога можно говорить в том смысле, что Иисус был без всякой вины принесен в жертву ради спасения человечества. Но невинность Бога не означает неведения. Когда взрослый остается невинным в том же смысле, что и ребенок, невинность превращается в неведение, а если последнее поддерживается преднамеренно, то становится преступным. Более высоким состоянием является мудрость, которая признает существование зла в человеке, а затем познает, преодолевает и трансформирует его во что-то лучшее и более мощное. Потребность в интеграции зла нечасто встречает понимание. Например, фигура Благословенной Девы Марии в течение последних нескольких веков зачастую окружается ореолом сентиментальности такого рода, что Дева предстает невинной вплоть до безвкусицы. Такая женщина не могла родить Христа, вырастить Его и вынести страдание Его Страстей. Безупречному представлению Девы следовало бы видеть Ее не только кроткой и спокойной, но глубокой, сильной, мудрой и величественной. Только такая, способная противостоять злу и трансформировать его, она смогла понести Бога и Его смерть. Интегрированное представление о Боге подразумевает не нравственно двоящегося Бога, но такого, Чья мудрость таким образом интегрировала зло космоса, что оно оказалось трансформированным.

Тем не менее, в соответствии с теорией истории концептов, для нас будет более логичным вернуться к мысли о том, что владыка зла обособлен и подчинен

благому Господу. Если учесть все, концепт, вероятно, будет и дальше двигаться по тем основным путям, которые были сформулированы в V в., хотя и будет углубляться и расширяться по мере того, как христианское богословие достигнет осмысления того, что есть здорового в глубинной психологии и других религиях. Традиционное представление достаточно глубоко и возвышенно, чтобы привести в согласие самые сложные человеческие представления о зле. Подчиненность природы зла также наилучшим образом соответствует опыту большинства людей. Лишь немногие общества или индивиды ощущают, что добро и зло равны. Чаще они чувствуют, что зло это неудачная копия, искаженная имитация добра.

И последний, самый насущный вопрос: что означает Дьявол сегодня, если он вообще имеет какое-то значение? Какие сегодня имеются основания верить в Дьявола? Самый фундаментальный ответ состоит в том, что мы не можем узнать, существует ли Дьявол «объективно» или «трансцендентно». Абсолютное знание недостижимо. Но мы можем получать опосредованное знание. Основой этого «вторичного знания» является человеческий опыт. Отложив в сторону рационализацию и замешательство, большинство из нас признает, что мы в своей жизни имеем опыт реального зла, не просто неурядиц или каких-то других эвфемистических уклонений от реальности, но настоящей, сознательной, целенаправленной ненависти к доброму и прекрасному, потому что оно доброе и прекрасное, и любви к уродливому и искривленному, потому что оно уродливо и искривлено. И мы обладаем ощущением, что глубина и интенсивность этого зла, хотя она и связана с испорченностью, которая присутствует в каждом из нас, превышает и выходит за рамки того, чего можно было бы ожидать внутри отдельного человека. Устойчивость представле-

ния о Дьяволе указывает на то, что оно продолжает вызывать резонанс в опыте многих людей.

Следующий уровень понимания, уже за рамками индивидуальных переживаний, составляет коллективный опыт человечества. Существует ли Дьявол объективно или нет, не вызывает сомнений бытие Дьявола в смысле наличия феномена, концепта Дьявола, который поддается определению с позиции истории, причем со значительной долей внутренней согласованности. Историк может проследить развитие концепта, который возникает в иудаизме, исламе и других религиях, но достигает наиболее полного раскрытия в христианстве. Люди, не являющиеся христианами, вынуждены иметь дело с вопросом о зле, но не обязаны разрешать проблему Дьявола; они могут определять зло по-другому. Историк, именно в этом своем качестве, может удовлетвориться описанием развития концепта. Но исторический богослов обязан заниматься проблемой Дьявола, по той причине, что последний всегда был в центре христианского учения, являясь неотъемлемой частью традиции. Богословы, которые отметают Сатану в угоду своим личным взглядам, рискуют получить непоследовательный взгляд на христианство.

Во что же, в соответствии с историческим богословием концептов, следует верить человеку в связи с Дьяволом? Мы должны захотеть встретиться с проблемой зла, не прибегая к интеллектуальным уловкам. Мы должны быть открыты перед лицом возможности существования, помимо человечества, злого духа или духов. Метафизические допущения нынешнего века могут привести многих к тому, чтобы предпочитать интерпретировать Дьявольское в терминологии глубинной психологии, полагая, что демоническое существует в рамках человеческого разума, или, может быть, коллективно, в умах многих людей. Но никто не вправе отвергать представление о Дьяволе как не имеющее отношение к делу.

Место Дьявола в христианском богословии как нельзя лучше соответствует убедительной теодицее. Проблему зла можно представить следующим образом:

Бог существует.

Бог всемогущ: Бог способен сотворить доброкачественный космос.

Бог всеблаг: Бог желает, чтобы космос был доброкачественным, то есть таким, в котором не существует жестокости и страдания.

Следовательно, зло — жестокость и страдание — не могут существовать.

Но мы видим, что на деле зло существует.

Значит, Бога нет.

Опровержение этого заключения состоит в том, что сам ход рассуждений порочен, и Бог либо не всемогущ, либо не всеблаг (или ни то и ни другое). Если Бога можно счесть либо не всемогущим, либо не всеблагим, то атака на христианскую теодицею со стороны атеистов оказывается бессильной.

Предположение о том, что Бог не всемогущ, составляет позицию дуалистической религии. Она признает, что Бог ограничен неким началом вне Самого Себя, будь это начало материей, Дьяволом, «ничем», или любой другой силой, существом или принципом. Древние гностики и средневековые катары ограничивали Бога Дьяволом. Современные богословы склонны ограничивать Его материей, полагая, что Он постепенно создает из вечной неоформленной материи «хороший» космос, а зло возникает из сопротивления материи Его воле. Но придерживаться дуализма любого рода непросто. Если существуют два начала — Бог и что-то еще, то происходят ли они от некоего исходного первоначала? Если эти два начала совечны и уравнивают друг друга, то вселенная должна была бы пребывать в неподвижности. Или же, если они не уравнивают друг друга, одно из них должно превосходить другое

в вечности и доминировать; но, если субстанциально и в вечности баланс нарушается, более великому началу не потребовалось бы никакого времени, чтобы добиться превосходства, и отсрочка, которую мы наблюдаем, не могла бы иметь места. Также обстоит дело и с аргументом, согласно которому Бог может не быть всемогущим в нашем понимании термина «помощь», потому что, если всемогущество что-то значит, оно означает власть сотворить или не сотворить космос. Всемогущество Бога нельзя определять таким образом, чтобы снять с Него ответственность за космос, который Он творит.

Гипотеза, согласно которой Бог не является всеблагим, вызывает беспокойство, даже пугает, но она логична и последовательна. Приписываемую Богу доброту необходимо изучить в контексте видимого существования зла. Если под Богом мы понимаем существо, которое не допустило бы пыток, геноцида или концентрационных лагерей, то такого существа, очевидно, не существует. Если бы мы наблюдали человеческое существо — скажем, главу государства — который, располагая властью, чтобы предотвратить пытки, геноцид и концентрационные лагеря, отказывается сделать это, то не называли бы такого правителя хорошим. Едва ли мы можем считать Бога менее ответственным, чем человек. Значит, если Бог существует, Он не может быть хорошим в нашем смысле этого слова.

Традиционные христианские теодицеи не справляются с задачей. Например, аргументация, исходящая из свободы воли, в конечном счете, оказывается бесполезной. Наличие созданий, наделенных свободой воли, может быть необходимым для того, чтобы было возможным существование нравственного добра. Но мы можем представить себе космос, в котором обладающие свободной волей существа решали бы причинять друг другу только ограниченный вред. Возможно даже подумать о космосе, в котором все создания со свободной волей свободно

избирают одно добро. Абсолютное всемогущество Бога должно охватывать и такие космосы. Тем не менее, Бог творит именно этот космос, со всем его злом. Также не действует и аргумент, связанный с сущностным небытием или недостатком бытия у зла. Поскольку мы можем помыслить о мире, в котором такой недостаток отсутствует. Недостаточно сказать, что Бог не вызывает (или не желает) сжигания детей напалмом на том основании, что сжигание ребенка напалмом является действием, которому недостает сущностного бытия, или даже на том основании, что оно совершается непосредственно по воле человеческого существа, а не Бога. Неоспоримый факт состоит в том, что Бог творит и сохраняет мир, в котором имеет место сжигание детей напалмом. Все, что понадобится человеку, чтобы бросить вызов доброте Бога, — это наличие одного безвинного страдальца, а на деле мы видим сотни и миллионы.

Тогда, если Бог существует, Он добр не в том смысле, который мы традиционно вкладываем в это слово. Если мы желаем называть Бога добрым, нам необходимо признать, что Его доброта отличается от нашей. Аргументацию подобного рода в течение долгого времени выдвигали мистически настроенные богословы. В богословии *via positiva*, «позитивный путь», может доставить нас только в ту точку, где мы можем сказать, что Бог *есть*; и затем мы вынуждены прибегнуть к *via negativa* — утверждениям о том, чем Бог не является, а далее отказу от любых высказываний о природе Бога, как в позитивных, так и в негативных терминах. Помимо других вещей, которыми Бог не является, Он не слишком похож на человеческое существо, и те качества, которые мы называем «хорошими» и «прекрасными», приложимы к Нему только посредством отдаленной аналогии.

То, что Бог не может быть хорошим в нашем понимании этого слова, становится ясным из наблюдения и сравнения с другими религиозными традициями, в

которых считается, что Бог сочетает в себе солнце и мрак, добро и зло, и обращения к самой иудео-христианской традиции, особенно к книге Иова. Бог говорит Иову, что ни одно человеческое существо не имеет никакого понятия о причине своего страдания: «Господь отвечал Иову из бури и сказал: «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла? Где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь»». А Исаии Бог говорит: «Как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Иов 38; Ис. 55).

Таким образом, проблему теодицеи можно снова поставить следующим образом:

Бог существует.

Бог всемогущ.

Бог всеблаг; но благодать Божья не равна благодти в нашем понимании; Бог творит вселенную, в которой существует зло в нашем смысле этого слова.

Следовательно, наличие зла не опровергает существования Бога.

Готовое возражение подобной аргументации состоит в том, что если Бог «добрый», но в другом смысле, нежели та «доброта», которую мы знаем, то благодать Божия есть игра слов, лишенная лингвистического значения. Но здесь вступает в дело отрицательное богословие, строящееся на аналогиях. Доброта Бога не всецело отлична от нашей. Мы можем допустить, что Бог любит Свои создания, хотя Его любовь и выше нашего понимания. Традиционный довод, что это должно оставаться тайной, очевидно истинен, однако для христиан эта покрытая мраком тайна смягчается тем фактом, что Христос — Сын Божий и Сам истинный Бог — желает страдать подобно людям, а на деле больше, чем большинство людей. Воплощение освобождает Бога от обвинения в жестокости и показывает, что Он относится к космосу с серьезностью и любовью. Он разделяет со

страдающим миром, который Он сотворил, его боль. Доброта Бога настолько же выше нашей, насколько небо выше земли, однако между ними существует аналогия.

Имеются два уровня понимания Бога и зла. На первом уровне Бог, в нашем понимании, не всеблаг. Он творит космос, в котором существует зло в том смысле, какой мы вкладываем в это слово. В конечном счете Бог в ответе за это зло.

На другом уровне Бог отрицает зло и желает, чтобы мы боролись с ним. Он творит космос, в котором имеется и добро; Он творит его таким, чтобы мы обладали силой противостоять злу; Он творит его таким, что желает, чтобы мы противоборствовали злу, и любит нас за то, что мы это делаем. Таким образом, образцы человеческой доброты, преподаваемые Иисусом, сами по себе абсолютно хороши: они не противоречат доброте Бога, а дополняют ее. Они аналогичны доброте Бога. Точно так же, как Бог представляет нам Себя в виде человека, с Которым можно установить отношения, а не, скажем, светящегося многогранника, Он преподает нам доброту в такой форме, какую мы можем понять и осуществить, а не в такой, какую мы не в состоянии ни понять, ни осуществить.

Соотношение между «добротой» Бога на первом и втором уровне — это и есть местонахождение тайны, вечно непознаваемой для человеческого ума. Тем не менее, человеческая доброта аналогична Божьей, и они не отделены друг от друга. Далее, понимать необходимо оба уровня. Неспособность понять первый уровень приводит к атеизму; невозможность постичь второй влечет за собой безразличие или страдание. Хотя Бог творит мир, в котором существует зло, Он настаивает на том, чтобы мы отвергали последнее и боролись с ним.

Заключение относительно Дьявола выглядит следующим образом: Дьявол не является началом; Дьявол не

ограничивает власти Бога; Дьявол является тварью; Бог позволяет Дьяволу действовать; у Дьявола в космосе есть некоторая цель, которую мы не в состоянии познать; Дьявол — враг Бога и наш, и мы должны противостоять ему изо всех наших сил. Это справедливо независимо от того, является ли Дьявол онтологической сущностью или персонификацией «демонического» в человечестве.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава I

1. M. Greenfield, «Heart of Darkness», *Newsweek*, дек. 4, 1978, с. 132.

2. J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York, 1966.

3. U. K. LeGuin, *The Language of the Night*, New York, 1979, с. 69.

4. В книге *The Devil*, Ithaca, N. Y., 1977, с. 223–227, я рассмотрел аргументы «за» и «против» пунктов (1–9).

5. Р. Ричман заявляет, что на плечи теиста давит груз доказательств, побуждая его «под страхом морального скептицизма» к разработке адекватной теодицеи. («The Argument from Evil», *Religious Studies*, 4, 1969, 203–211). Дж. Л. Маки заявляет об отсутствии у этой проблемы веского решения, которое не ущемляло бы ни всемогущества, ни благости Божьей. («Evil and Omnipotence», *Mind*, 64, 1955, 212). У. Х. Поттит полагает, что свободу человека (и отсюда способность к совершению греха) можно примирить с Божьим всемогуществом, только если корректно пользоваться языком и «не смешивать несравнимые модели познания» («Foreknowledge and Foreordination», *Journal of Religion*, 40, 1960, 26). См. также: D. L. Doig, «The Question of Evil Re-examined», *Theology*, 69, 1966, 485–492; T. Penelhum, «Divine Goodness and the Problem of Evil», *Religious Studies*, 2, 1966, 95–107; F. Sontag, *The God of Evil*, New York, 1970.

6. R. W. K. Paterson, «Evil, Omniscience, and Omnipotence», *Religious Studies*, 15, 1979, 1–23, особенно на

с. 1–2 и 12 (цитата на с. 23). Сознательную и логичную защиту совместимости Бога и зла представляет работа П. Гича, *Providence and Evil*, Cambridge, 1927. Д. Р. Гриффин, прогрессивный богослов, заявляет, что всемогущество Бога ограничивается первобытным хаосом, которого Он не творил. Теперь Бог воздействует на космос, подталкивая его к совершенствованию. См. обзорную статью Ф. Хефнера, «Is Theodicy a Question of Power?» *Journal of Religion*, 59, 1979, 87–93.

7. Исторический подход к богословию принимается далеко не везде, но привлекает растущее внимание. Значительной, классической работой можно назвать книгу J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London, 1845. См. также: O. Chadwick, *From Bossuet to Newman*, Cambridge, 1957; J. C. Murray, *The Problem of God: Yesterday and Today*, New Heaven, 1964; L. Dewart, *The Future of Belief*, New York, 1966; J. Pelikan, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, New Heaven, 1969. Во второй главе моей книги «Дьявол» история концептов разрабатывается более полно. Ньюман сформулировал следующие критерии валидности традиции: сохранение типа, преемственность принципов, способность к ассимиляции, логическая последовательность, предвидение своего будущего, стремление к консервации своего прошлого, постоянство в своей жизненности.

8. Murray, с. 56; Pelikan, с. 39.

9. B. Stock, «Literary Discourse and the Social Historian», *New Literary History*, 8, 1976–77, 185–188; Q. Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, 8, 1969, 49.

10. См. Рассел, гл. 7; W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Boston, 1902, с. 63–64; R. Woods, *The Devil*, Chicago, 1973, с. 58; D. и M. Haight, «An Ontological Argument for the Devil», *The Monist*, 54, 1970, 218–220; Sontag, повсюду.

11. James, с. 118, 306.

12. Sontag, с. 152, 158–159.

13. Babylonian Talmud Baba Bathra 16a.

14. J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, New Haven, 1943, с. 19. См. также, например, Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York, 1939; B. J. Bamberger, *Fallen Angels*, Philadelphia, 1952; E. Langton, *Satan: A Portrait*, London, 1945; L. Ginzburg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1938; C. G. Montefiore, H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, New York, 1960; J. Z. Smyth, «Towards Interpreting Demoniac Powers in Hellenistic and Roman Antiquity», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1978: II, 16.1, с. 425–439. По поводу *yets'er ha-tob* и *yets'er ha-ra*, см. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Their Beliefs*, Jerusalem, 1975, т. 1, с. 471–483.

Глава II

1. Я использую термин «Бог» с определенным артиклем, чтобы обозначить монистический Божественный принцип, охватывающий как добро, так и зло (здесь и далее, «бог» со строчной буквы), и «Господь», чтобы обозначить всецело благой аспект Божества. Поскольку христианская традиция так безоговорочно определяет Господа как «Бога», термин «Бог» без артикля употребляется мною в христианском смысле, как эквивалент «Господу» (здесь и далее «Бог» с прописной буквы). Однако необходимо помнить о различии между идеей всеблагого Господа, «Бога», и амбивалентного «бога». Термин «Сатана» я использую как эквивалент «Дьяволу». Имя Дьявола не имеет значения; важно то, что он является источником и сосредоточением злых сил в космосе. Словом «космос» я называю всю структуру бытия, как духовного, так и физического, для того, чтобы отличить ее от чисто физической «вселенной».

2. Victor Maag, «The Antichrist as Symbol of Evil», в кн. *Evil*, изд. Curatorium of the Jung Institute, Evanston, III, 1967, с. 65.

3. J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, Chicago, 1964, с. 9. Псевдоэпиграфической, или апокалиптической литературе я уделил внимание в своей более ранней книге «Дьявол», глава V. Датировка псевдоэпиг-

рафики варьируется и в большинстве случаев совершенно неопределенна. Многие псевдоэпиграфические произведения являются позднейшими по отношению к христианству, и немало из них имеют христианские добавления, датировка которых также неясна. См. J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula, Mont., 1976.

4. L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background*, Oxford, 1966, с. 155.

5. Обычно в число трудов апостольских отцов включают работы Климента, епископа Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа, «Пастыря Ерма», «Послание к Диогнету», Дидахэ¹, «Послание Варнавы», и сочинение Папия.

6. Климент, 51.1: τοῦ ἀντικειμένου «противника». В Новом Завете и у позднейших христианских писателей *antikeimenos* используется для обозначения «врага» или «противника». См. F. X. Cokey, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*, Washington, 1961, с. 68–69; J. Quasten, *Patrology*, т. I, Westminster, Md., 1950, с. 42–53.

7. Возможно, Игнатий не был знаком с писаниями Иоанна. Семь посланий Игнатия — к ефесянам, магнезийцам, тралийцам, римлянам, филладельфийцам, смирнянам и Поликарпу — в настоящее время, как правило, рассматриваются как аутентичные. Но см. J. Ruis-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr*, Rome, 1979. См. M. P. Brown, *The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria*, Durham, N. C., 1963; Virginia Corwin, *Saint Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, 1960, с. 7–10; Cokey, с. 70–89; Quasten, с. 63–76.

8. «Князь века сего»: ἄρχων τοῦ αἰώνου τούτου. Послание к ефесянам 17.1, 19.1; к магнезийцам, 1.2; к римлянам, 7.1.

9. Греческое ἄρχων может означать предводителя, вождя, военачальника или правителя. Возможно, лучшим переводом является традиционное «князь», от латинского *princeps*, «предводитель», «вождь», «правитель». Из употребления в Новом Завете термина «князь века сего» и

¹ Дидахэ — учение 12 апостолов — прим. ред.

из других сочинений Игнатия, ясно, что ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου. следует отождествлять с diabolos, Дьяволом, и Satanas, Сатаной.

10. Ефес. 17.1: «зловоние»: δυσωδίαν.

11. Рим. 7.1.

12. В Послании к траллийцам, 5. 2, Игнатий говорил об ангельских степенях и чинах ἀγγελικάς, ἀρχοντικάς, которые могут быть как добрыми, так и злыми. В Послании к смирнянам, 6. 1, используются похожие термины. В Ефес. 13.1 ангелы, которые следуют за Сатаной, называются, в подражание Св. Павлу, сатанинскими силами (δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ). У Игнатия ангелы назывались *angeloi*, *archontes*, *dynameis* и *exousiai*.

13. Смир. 9.1: (τῷ διαβόλῳ λατρεύει). Λατρεύω означает «служить» или «быть поработленным»; в христианской традиции существует и значение «поклоняться».

14. Ефес. 13.1: (αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ). *Dynameis* может означать «силы» Сатаны в абстрактном смысле, или же ангельские (или демонские) силы, которые за ним следуют. См. G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology*, Oxford, 1956. Обычно более правилен перевод «ангельские силы», или «ангелы».

15. Как кажется, в Тралл. 8.1 «козни» (ἐνέδρας) Дьявола связываются с тем, что он подталкивает к неповиновению. В Послании к филадельфийцам, 6.2, Игнатий употребляет аналогичные термины, (κακοτεχνίας καὶ ἐνέδρας) — «коварств и ухищрений» — в отношении иудействующих, наименование, которое может относиться к буквальным истолкователям закона Моисея, или же, вероятнее, к эвионитам, «иудействующим докетам». См. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 2d ed., New York, 1966, с. 178. В Фил. 6.2 также содержится ссылка на γνῶμη Дьявола, его «цель», или «план». В Ефес. 10.3 упоминается о плевелах, которые сеет Дьявол βοτάνη τοῦ διαβόλου: по-видимому, это относится к греху вообще, хотя возможно, что Игнатий здесь имел в виду еретиков и в особенности схизматиков. Образ этот, разумеется, восходит к евангельской притче о пшенице и плевелах, которая стала стандартным текстом в историях ересей. См. R. Bainton, «The Parable of the Tares as the Proof Text

for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century», Church History, 1, 1932, 67–89. В Тралл. 11.1 («убегайте злых произрастений, приносящих смертоносный плод» — разумеется, это другая притча) и Фил. 3.3 («удаляйтесь от злых плевел») встречаются аналогичные упоминания о ересьях. Для Игнатия смысл состоял в том, что на поле у Господа растут плевелы зла, но во время жатвы, когда Он будет собирать пшеницу на Свое гумно, они будут Им отделены и сожжены.

16. Фил. 2.1: «чада света и истины, бегайте разделения и злых учений».

17. См. Ин. 1, 4–9; 12, 46; 8, 12, где Иисус представляется как свет в противоположность тьме. В 1 Ин. 3, 8–10 чада света ведут войну против чад тьмы. Для Павла со светом связывается истина, а с тьмой — ее искажение: 1 Фес. 5, 5–8; Еф. 5, 8–11, Рим. 13, 12.

18. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Garden City, N. Y., 1965; F.-J. Dölger, «Der Kampf mit dem Agypter», в кн. Dölger, *Antike und Christentum*, 4 т., Münster, 1929–1934, 3:177–191; H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936; M. Pellegrino, «Le sens ecclésial du martyre», *Revue des sciences religieuses*, 35, 1961, 152–175. J. Daniélou, *The Origins of Latin Christianity*, London, 1977, цитирует древнюю латинскую проповедь *De aleatoribus* (Об игроках в кости), которая изображает Дьявола как гладиатора, пытающегося уловить христианина в свои сети.

19. Тралл. 4.2. Ср. Рим. 5.3: «лютые муки Дьявола», *κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου*.

20. См. Gokey, с. 99–120; Barnard, с. 41–55; H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, Tübingen, 1920; Quasten, с. 85–92.

21. Варнава 2.1: «Когда дни злы и сам совершитель (зла) имеет силу». Дни злы: *ρονῆρος*, это более сильное слово, чем *kakos*. Человек, характеризующийся словом *kakos*, может довольствоваться своим собственным злом, но тот, к кому приложимо слово *ρονῆρος*, стремится подорвать добродетель других (Gokey, с. 114). Здесь Дьявол это ἐνεργών, посредник или совершитель зла, не в смысле

посредника некоей высшей злой силы (что было бы терминологическим противоречием, разве только Сам Бог был бы злым), но, скорее, в том смысле, что именно он актуализирует зло и наделяет его энергией. У Св. Павла ἐνέργεια — это сверхъестественная сила, которая может быть доброй или злой, здесь же смысл отчетливо негативный. Термин ἐξουσία может обозначать личностную силу, например, ангела, но здесь его смысл — просто «сила» вообще, хотя и опять с негативной коннотацией. Гоки предполагает (с. 105), что *exousia* здесь означает «силу» Сатаны, которая есть царство тьмы, охватывающее всех противников Христа. Ср. Лк. 22, 53: ἐξουσία τοῦ σκότους; «власть» или «сила» «тьмы» (прим. перев. — в Синод. перев. — «власть тьмы»). Отцы также часто использовали прилагательное πονηρός в качестве существительного — *ho ponēros*, «Дьявол». См. Варнава, 2.10. Такое словоупотребление настолько распространено, что придает вес мнению о том, что окончание молитвы Господней содержит специальное упоминание о Дьяволе: ῥῶσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ — скорее, «избавь нас от Злого», чем «избавь нас от зла» (прим. перев. — по-церковнославянски — «избави нас от лукавого», то есть Дьявола). Существительное может стоять в среднем — τὸ πονηρόν (например, Варнава 19. 11), а также мужском роде — *ho ponēros*.

22. В 18.2 Дьявол является князем века сего, века беззакония, в противоположность Христу, Господу вечности. Здесь *archōn*, титул Дьявола, противопоставляется слову *kyrios*, «господин», титулу Христа. *Apotia*, «беспорядок», «хаос», «беззаконие» — это настоящее состояние мира и его царств. Более поздние христианские писатели указывали на Римскую Империю как на *apotia*, в противоположность Царству Божию, в котором господствует справедливость. В 15.5 век сей описывается как эра «беззаконного». Здесь *ho apotos*, так же как *ho ponēros*, это имя существительное, относящееся к Дьяволу. Сын Божий скоро разрушит *kairos* Дьявола, его время или век. В 21.3 говорится, что все вещи (предположительно, все вещи этого злого века) погибнут вместе со Злым: συναπολείται πάντα τῷ πονηρῷ.

23. В 18.1 Варнава противопоставляет их: «несущие свет ангелы Бога» в отличие от ангелов Сатаны. В 19.4 он упоминает о «злом ангеле» без артикля, следовательно, здесь имеется в виду «один из злых ангелов».

24. «князь зла... Царства Господа»: 4.13.

25. «Существуют две дороги со своим учением и властью, одна — дорога света, другая — тьмы»: 18.1. Ср. 4.10: «возненавидь дела злого пути». Дорога под властью «Черного»: 20.1.

26. Russel, Devil, с. 62–88, 141–142, 246–247. О «черных характерах», «черных сердцах» говорят Солон, Пиндар, Плутарх, Лукиан и другие классические писатели, пример — «черное сердце» у Пиндара и черноволосый демон «темнее мрака» у Лукиана. См. Gokey, с. 112–113. Во всех этих источниках первоначальный смысл черноты состоит, скорее, в отсутствии света, нежели черной окраске, однако впоследствии охотно делался и перенос этого символа.

27. «Пусть Черный не имеет лазейки»: 4.9. Ср. 2.10: «Да не имеет Злой доступа к нам».

28. οἶκος δαιμονίων: 16. 7. Ср. евангельскую историю (Мф. 12:45; Лк. 11:24–26) о человеке, в душе которого поселились демоны.

29. Как указывает Х. А. Келли, The Devil, Demonology, and Witchcraft, New York, 1974, с. 70–71, обычно считалось, что одержимость вызывается, скорее, демонами, чем самим Сатаной. У Варнавы (9.4) злой ангел несет ответственность за верования иудеев, которые, в отличие от иудео-христиан, понимающих, что закон обрезания подразумевает обрезание духовное, интерпретируют Закон буквально.

30. Имеется два документа, связанных с Поликарпом: (а) его письмо к филиппийцам, составленное между 120 и 135 гг., и (б) послание Смирнской церкви, описывающее его мученичество, которое называется «Мученичество Поликарпа» и было написано вскоре после его смерти. Эти документы очень близки по тону и содержанию и могли быть составлены одним и тем же автором (в этом случае, очевидно, не Поликарпом), поэтому для удобства я рас-

смаатриваю и тот и другой как принадлежащие Поликарпу. См. Quasten, с. 76, 82.

31. Мученичество, 2.4, 3.1. Ср. Послание к филиппийцам 7.1, где термин *μαρτύριον*, «свидетельство», употребляется в сочетании «свидетельство креста».

32. Поликарп обозначает Дьявола термином *ἀντικείμενος* (противник) (ср. Климент, выше, прим. 6), *τιάβολος*, *ἀντίξηλος*, «ревнивый», *πονηρός*, *Σατανᾶς*, и *βᾱσκανος* («завистливый»). По поводу *baskanos*, см. Gokey, с. 96–97, и G. J. M. Bartelink, «*Μισόκαλος ἐπιθήτε du diable*», *Vigilae Christianae*, 12, 1958, 37–44. *Baskanos* связывают с *ὄφθαλμος* (глаз), придавая этому слову значение «дурной глаз», а Бартелинк ассоциирует его с *misokalos* (ненавистник). В классической литературе *baskanos* соотносят с *daimōn*, со значением злой завистливый дух. См. Фил. 7.1 и Мученичество 17.1.

33. Фил. 7. 1. «От Дьявола»: 041. Ср. 1 Ин. 4:2–3, «от Бога», ἐκ τοῦ διαβόλου. Весь абзац схож с 1 Ин., и вероятно, что здесь Поликарп и Иоанн следовали общей традиции. Слово «антихрист» — *ἀντίχριστος* — могло означать просто «противостоящий Христу», но в 1 Ин. возможный смысл — «Антихрист», человек, который придет в конце мира, чтобы помочь Дьяволу в его последней атаке на церковь.

34. *πρωτόκος Σατανᾶ*. Ранее историки привыкли считать, что этот выпад был обращен в особенности против еретика Маркиона, но в нашем веке это предположение было опровергнуто.

35. Предполагается, что термин, используемый Поликарпом для обозначения Дьявола, *prōtokos*, контрастирует с «церковью первенцев Божьих» в Евр. 12:23.

36. Предположительно, «Ерм» был рабом, однако истинный автор неизвестен. Вероятно, произведение написано около 140 г. «Пастырь Ерма» — это первая христианская книга пастырских наставлений; во второй половине II века она имела широкое хождение и считалась боговдохновенной. Упор на два пути, который в ней делается, свидетельствует о ее иудео-христианском происхождении. См. Gokey, с. 121–174; Molly Whittaker, ed., *Das Hirt des Hermas*, Berlin, 1956; Quasten, с. 92–105.

37. Ерм, Заповеди (Mandates), 6.1.2–3; Подобия (Similitudes) 1.2–5.

38. Зап. 6. 2.1–7: один из ангелов — это ангел праведности, δικαιοσύνης, другой — зла, πονηρίας. Стоит отметить справедливую (*dikaïos*) природу доброго ангела, поскольку некоторые мыслители-гностики, особенно Кердон и Маркион, противопоставляли доброго и любящего Бога Богу суровому и справедливому (*dikaïos*). Эти ангелы живут «с» человеком. *Meta* может означать «с» в смысле очень большой близости, почти «внутри», и то, что здесь значение именно таково, становится ясно далее, в абзаце, где говорится, что ангел зла входит в сердца, ἐπὶ τὴν καρδίαν.

39. ὀξύχολος, πικρός, ἄφρων, дела его πονηρά..

40. Зап. 6.2.9: «связывает», δεῖ.

41. *Dipsychia*: Подоб. 6. 1.2; Зап. 10. 2.2–6; Видения (Visions) 2. 2.7, 3. 7.1, 4. 2.6. В Зап. 9.9 *dipsychia* есть зло и дочь Дьявола. (Ерм зачастую изображал пороки в женском обличье — отсюда «дочь»). В Зап. 9.11 *dipsychia* это дух, производный от Сатаны. Гоки, с. 126, 155–161, рассматривает значение *dipsychia* и тесно связывает его с ἐπιθυμία, «желанием» или «похотью», и обычно думает об обоих как об эквиваленте *yelser ha-ra*.

42. Этот выбор должен быть сделан путем различения духов. Лука, 6:43, советует: «по плодам их узнаете их». Если некий дух побуждает нас к причинению боли или унижения, то это злой дух.

43. Зап. 4. 3.4: «Дьявольская хитрость». Зап. 4. 3.6: искушение от Дьявола. Зап. 12. 4.6–7, «заповеди Дьявола». «Не бойтесь Дьявола, поскольку нет в нем власти над нами» (Зап. 7). «Он не может притеснять нас»: Зап. 12. 5.1–4. См. Kelly, с. 104.

44. Зап. 12. 5.1–4: «рабы» ὑπόδουλοι, что следует отличать от обычного наименования христиан рабами — δοῦλοι — Христа. Позже на борьбе между *servi Christi* и *servi Diaboli* делал ударение Тертуллиан. «Он не находит места, чтобы войти».

45. Зап. 12. 6.1–4. Сила (δύναμις) Дьявола противостоит таковой Господа, который уничтожит «всю силу

дьявола». «Слабый как мышцы трупа». Здесь *δύναμις* относится к силе вообще, а не к персонифицированной духовной силе или ангелу. *Dynamis* — частое слово в Новом Завете и раннехристианской литературе: оно встречается в конце молитвы Господней — Твоя есть «сила», *dynamis*.

46. Подоб. 3.2.4; 6.3.2. Келли, с. 104, возвел двух духов Ерма к Кумранскому влиянию. Положительный дух защищает вас, а отрицательный одновременно искушает и наказывает.

47. Эти термины принадлежат Гоки (с. 126). По поводу пороков как *πνεύματα* или *δαίμονια* см. Зап. 2.3, 5.2—5.7, 8.3—7, 10. 1.1; Подоб. 6.2, 9.22.3. В Зап. 9.11 колебание (*dipsychia*) предстает как «дух» — *ρπειτα* — Дьявола.

48. Подоб. 9.15.3: пороки как двенадцать женщин в черной одежде; черная гора как обиталище грешников. Вид. 4.1.6—10: Левиафан, огромное чудовище с головой четырех цветов: черного, красного, золотого и белого.

49. Daniélou, *Theology*, с. 188—191. О Папии, см. Quasten, с. 82—85. Папий упоминает о смерти как о последнем враге и об ангеле, обладающем властью над всей землей. В писаниях отцов смерть и Дьявол порой, хотя и безотчетно, отождествлялись. Другие сочинения, обычно относимые к апостольским отцам, мало что говорят по поводу Дьявола. Дидахэ, произведение, написанное около 150 г., учило, что существует путь жизни и путь смерти, и предостерегало против колебания. Оно запрещало идолопоклонство, не приравнивая богов к демонам. По поводу Дидахэ, см. Quasten, с. 29—39. А. Adam, «Erwagungen zur Herkunft der Didache», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 68, 1957, 1—48; J.-P. Audet, *La Didachè, instruction des apôtres*, Paris, 1958. «Послание к Диогнету», состоящее из двух частей, первая из которых относится приблизительно к 130 г., говорит о «лукавстве змия» и противостоянии между духом и плотью, но не содержит специальных упоминаний о Дьяволе. Относительно «Диогнета», см. Quasten, с. 248—253. См. сводку наименований Дьявола у апостольских отцов в кн. Gokey, с. 175—180.

50. M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, с. 34; E. Hennecke, *New Testament Apoc-*

rypha, ed. W. Schneemelcher, 2 т., Philadelphia, 1963, 1:188–189. Беззаконие, *anomia*, века сего было у отцов общим местом.

51. James, с. 519; Hennecke, 1: 682. «Апокалипсис Петра» был написан в 100–150 гг. н. э..

52. Odes, 42. О Псалмах Соломона, см. J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Missoula, Mont., 1977; Quasten, с. 160–168. О схождении во ад, см. ниже, с. 117–122. Данте сделал местопребывание Сатаны в центре земли *locus classicus*¹. В Псалмах Сатана рельефно изображается в качестве искуителя и князя мира сего. «Второе послание Климента Римского к коринфянам» — это и не послание, и не произведение Климента, а анонимная проповедь, написанная ранее 150 г., возможно, в Александрии. Она является иудео-христианской, возможно, эвонитской, и антигностической проповедью, но, как и Псалмы, демонстрирует некоторое влияние гностицизма. Эта проповедь представляет Христа как очистителя закона Моисея, Который вернул ему его первоначальную форму путем уничтожения интерполяций, порожденных демоническим влиянием. Она придает особое значение двум путям и двум векам, но в этом документе Сатана не играет основной роли. См. Daniélou, Origin, с. 59–61.

53. Елифаний, Панарий, 30.16; Daniélou и H.-I. Marrou, *The Christian Centuries: The First Six Hundred Years*, London, 1964, с. 56–57.

54. Daniélou и Marrou, с. 57–58.

55. Russell, *Devil*, с. 204–220. Семьдесят толковников, переведивших Библию с еврейского языка на греческий, передавали еврейское *mal'ak*, скорее, как *angelos*, нежели как *daimōn*. *Angelos*, «посланник», подчеркивает функцию *mal'ak*, скорее, в качестве духа, которого испустил Яхве, чем в качестве независимого существа.

56. H. A. Wolfson, *Philo*, 2 т., Cambridge, Mass., 1947, 1:377.

57. Wolfson, 1:382.

58. Wolfson, 1:383–384.

¹ Общим местом. — Прим. ред.

59. Wolfson, 1:273; 2:279–303.

60. G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942.

Глава III

1. Елифаний, Панарий, 24.6. Относительно изданий Елифания см. Обзор источников. Ранний гностицизм привлёк внимание огромного множества авторов и породил целый ряд донныне продолжающихся научных споров. Вот некоторые из наиболее значительных и доступных работ: J. Daniélou и H.-I. Marrou, *The Christian Centuries: The First Six Hundred Years*, London, 1964, с. 56–66; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*, 2-е изд., Nashville, 1971; Schmithals, *Paul and the Gnostics*, Nashville, 1972; H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958; E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, Grand Rapids, Mich., 1973; H. Leisegang, *Die Gnosis*. 4-е изд., Stuttgart, 1955; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951; K. Rudolph, «Gnosis und Gnosticismus: Ein Forschungsbericht», *Theologische Rundschau*, 38, 1973, 1–25; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 2-е изд., New York, 1966; Grant, ed., *Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York, 1962; W. Foerster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, 2 т., Oxford, 1972–1974; G. Widengren, *The Gnostic Attitude*, Santa Barbara, Calif., 1973; R. Haardt, *Gnosis: Character and Testimony*, Leiden, 1971; E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979. И, сверх всего, наилучшая работа — K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen, 1977.

2. Grant, ed., *Gnosticism: A Sourcebook*, с. 15.

3. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, с. 27.

4. R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, London, 1958, с. 191.

5. Foerster, 2:79.

6. Епифаний, 30.16: «Они говорят, что из Бога возникли две сущности, Христос и Дьявол. И они утверждают, что Христос есть глава доброго века, который грядет, а Дьявол — правитель злого века сего».

7. Widengren, с. 15.

8. М. Eliade, «Spirit, Light, and Seed», History of Religions, II, 1971, 23.

9. Неизвестный: *ignotus*; сокрытый ἄγνωστος: *absconditus*.

10. В сочинении «Против Марикона», 2.10, Тертуллиан говорит, что Маркион взирал на бога-творца как на *auctor diaboli*, «создателя Дьявола», а в 2.28 сообщается, что, по мнению Маркиона, творец позволил существовать Дьяволу, создателю греха и всему прочему злу: «auctor delicti diabolus et omne malum creator passus est esse».

11. В своем обзоре гностицизма я следую Курту Рудольфу; см. также Grant, Gnosticism and Early Christianity, с. 128–131, о Валентине и валентинианах.

12. Например, Kelly, The Devil, Demonology, and Witchcraft.

13. См. обзор J. Daniélou в Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, т. 3, кол. 165–170, и Daniélou, Theology of Jewish Christianity, с. 181–191. Климентины возникли на эвониотской почве. Эти гомилии были созданы не ранее конца III века.

14. По поводу апокрифов см., особенно, James, The Apocryphal New Testament, и E. Hennecke, New Testament Apocrypha, изд. W. Schneemelcher, 2 т., Philadelphia, 1963. О Дьяволе в апокрифах см. Hennecke, 1:189, 470–481; 2:245; 254, 258, 290–291, 312, 316, 383, 411–415, 644–653, 662–663, 682, 760, 793.

15. Hennecke, 2:645–663. Беспорядок в рядах падших ангелов стал общим местом и особенно ярко представлен в «Потерянном рае» Мильтона.

16. Hennecke, 2:290–291, 316.

17. См. A. D. Nock, Conversion. London, 1961.

18. О Дьяволе и демонах у отцов-апологетов в целом см. H. Wey, Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Chris-

tus, Weinterthur, 1957. Из работ Иустина до наших дней дошли две «Апологии» (1 Ап.; 2 Ап.) и «Разговор с Трифоном Иудеем» (Разг.). См. Обзор источников.

19. L. Barnard, Justin Martyr: His Life and Thought, Cambridge, 1967, с. 107.

20. Разг. 85: «на небе существуют и ангелы и силы». *Angeloí* могут быть добрыми — ἀγαθοί или злыми — φαῦλοι, πονηροί. 1 Ап. 6: «воинство добрых ангелов, злые ангелы и демоны», Разг. 105: «злого ангела». В Разг. 85 и 102, δύναμις — «сила» — имеет положительное значение, но приобретает отрицательное в Разг. 78 и 105. Смысл терминов ἀρχαί, ἐξουσίαι (власти) (Разг. 41, 49) негативный.

21. В Разг. 128, по-видимому, содержится подтверждение сотворения и отрицание эманационизма, хотя смысл этого места далек от ясности. По поводу тел ангелов: Разг. 57; относительно того, что демоны поглощают языческие жертвоприношения, F. Andres, Die Engellehre, Paderhom, 1914, с. 23.

22. Здесь одновременно проявляются влияния платонизма и апокалиптического иудаизма. Позднее получит развитие представление о том, что демоны, заполая воздух между небом и землей, преграждают нам путь к Богу. См. Daniélou, «Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine'», *Studia Anselmiana*, 38, 1956, 136–147.

23. 2 Ап. 5. См. Kelly, с. 29.

24. 2 Ап. 7 «род людей со свободной волей», Разг. 140–141; 102, Бог сотворил «и людей и ангелов свободными в том, что касается исполнения праведности».

25. 2 Ап. 5, «отпавшие ангелы» вступают в общение с женщинами и «производят детей». Во многих других случаях Иустин называет этих ангелов, «отступниками», «делателями зла»: Разг. 76; 79.

26. Разг. 45, 100. См. Andres, с. 22.

27. По-видимому, Иустин склонялся к этому взгляду, поскольку в ряде случаев он делает различие между падшими ангелами и демонами, отождествляя последних с детьми первых. 2 Ап. 5, «дети — это те, кого называют

демонами». 2 Ап. 7: «злые ангелы, демоны... злых демонов».

28. 1 Ап. 28: «предводитель злых духов называется змием, Сатаной и Дьяволом». Дьявол также называется «нечистым духом». См. также Разг. 131.

29. Разг. 45, 79, 100, 124. В Разг. 103 Иустин предложил ложную этимологию слова «Сатана», происходящего, по его мнению, от еврейского «sata», «отступник», и «nas», «змий». В действительности, змий по-еврейски — «nachash», но Барнард (Justin Martyr, с. 108) отмечает, что Иустин, будучи самаритянином, мог произносить это слово как «nas». Та же этимология встречается и у Иринея, но если самаритянское объяснение верно, то он почерпнул эту идею у Иустина.

30. Разг. 45; 1 Ап. 5. Ср. Ин. 8:44.

31. Разг. 124. В апокалиптической литературе обнаруживается связь между падением Сатаны и человечества, например, кн. Syriac Baruch 56, датирующаяся концом I в. н. э. (J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula, Mont., 1976, с. 83–86); Жизнь Адама 15, агадический мидраш I в. н. э. (Charlesworth, с. 74–75); Вознесение Моисея, I в. н. э. (Charlesworth, с. 159–166).

32. См. Иринея. Против ересей, 5.26, где излагается мнение Иустина.

33. Andres, с. 20.

34. Разг. 78, 116: сила — *dynamis* — Дьявола против *dynamis* Христа.

35. См. G. Aulén, *Christus victor*, Paris, 1949. Страдание Христа освобождает нас от трех зол: греха, смерти и Дьявола. 1 Ап. 14, 28, 45, 60; 2 Ап. 6, 8; Разг. 30, 41, 45, 91, 94, 121, 125. Разг. 121 иллюстрирует это противоречие: Христос победил демонов, Он побеждает их и победит их.

36. Разг. 49.

37. 1 Ап. 45; 2 Ап. 7. Для того чтобы могли родиться все те человеческие души, которых ждет спасение, необходим определенный промежуток времени. По мнению более поздних авторов, отсутствующему у Иустина, праведники нужны для того, чтобы восполнить потери в рядах

ангелов, понесенные ими в результате падения некоторых из них.

38. Разг. 141. См. Barnard, Justin Martyr, с. 109—110.

39. 1 Ап. 28; 2 Ап. 7, 8; Разг. 45. Предвидение Божье: 1 Ап. 28; Разг. 141.

40. 1 Ап. 58.

41. 1 Ап. 5, 10, 14, 58. Использование наречия ἄλογως, «неразумно», указывает на стремление Иустина соединить греческую этическую философию с христианским Откровением. Иустин не поднимал вопроса, позже ставшего предметом полемики отцов, о том, могут ли демоны оказывать влияние на свободную волю человека.

42. Эта мысль вытекает из Псалма 95:5 Септуагинты: «боги народов суть идолы божеств». См. также Втор. 32:17 и 1 Енох 6—9.

43. Отождествление богов с демонами: 1 Ап. 5 (они оскверняют женщин и мальчиков): 12, 25—27, 62 (жертвоприношение богам, λύτρον, есть акт поклонения демонам); 2 Ап. 5; Разг. 55, 73, 79, 83. Змий: 1 Ап. 27.

44. 1. Ап. 21—22, 54—56, 62—69; 2 Ап. 13; Разг. 67, 69. Крест: 1 Ап. 5—6.

45. 1 Ап. 5, 44; 2 Ап. 7—8. Однако Иустин полагал, что Платон многое заимствовал у Моисея: будучи боговдохновенной, иудейская мысль не могла не быть старше и выше греческой.

46. 1 Ап. 5, 14. Позднее, христианские богословы пытались определить, какие сновидения приходят от Бога, а какие от демонов. Законы: 2 Ап. 9. Искусство: 1 Ап. 14, 18, 56. Эта доктрина была почерпнута из мифа об ангелах-смотрителях.

47. Разг. 105. Представление о том, что демон и добрый ангел сражаются за душу умирающего человека, стало общим местом для христианской литературы и искусства. Болезнь: 1 Ап. 18, 57, 63; 2 Ап. 6. Грехи: 1 Ап. 5, 26; 2 Ап. 5, 12; Разг. 78.

48. 1. Ап. 26, 56—58; Разг. 35, 56—58. В Разг. 31 с демонами ассоциируются иудеи.

49. 1 Ап. 5, 11, 57; 2 Ап. 1; Разг. 39, 131. Судьи: 2 Ап. 1.

50. Мнение Иустина, отражающее уже высказанное Игнатием, стало в христианской среде общепринятым. Например, в «Страданиях святой Перепетуи» Перепетуя постигает эту истину во сне — это сновидение послано ей от Бога: «Intellexi me non ad bestias. sed contra diabolum esse pugnaturam» (я поняла, что мне предстоит битва, но не против зверей, а против Дьявола: *Passio Perpetuae*, 10.1–14). См. эти и другие примеры: Dölger, «Der Kampf mit dem Ägypter», с. 177–178, и Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*.

51. О «Речи против эллинов» Татиана, см. Обзор источников.

52. Речь 7.

53. Речь 12: «из материи». Речь 15: у них нет плоти, но тела у них есть. Их тела подобны огню или воздуху. См. Daniélou, «Les démons de l'air». Понятие об огненной или воздушной природе демонских тел заимствовано из стоицизма.

54. Речь 7, 9, 20.

55. Речь 16, 21. Иустин говорил об одержимости привидениями, Татиан же отметал подобные верования.

56. Речь 7: «первородный демон». Речь 8: «военачальник».

57. Это учение имеет некоторое сходство с мыслью о прогрессирующем неведении архонтов у гностиков. Речь 7: «через его падение и неведение».

58. Мысль о том, что мотивом для грехопадения ангелов послужила гордость, у Татиана не высказывается целенаправленно, но подразумевается в его описании демонов как грабителей, пытающихся похитить Божественную природу: Речь 12: «грабители Божественности». Представление о том, что демоны суть грабители, почерпнуто из Ин. 10:8. Позднее отцы связали этих грабителей с разбойниками из притчи о добром Самарянине. Тогда разбойников следует понимать как демонов, их жертва — это христианин, его раны — грехи, а Самарянин, который ухаживает за ним, есть Христос. См. G. J. M. Bartelink, «Les Démons comme brigands», *Vigiliae Christianae*, 21, 1967, 12–24; Daniélou,

Origins, с. 52, относительно изображения Дьявола как разбойника, вторгающегося в Господень виноградник.

59. Речь 7: «полчище демонов». Адама и Ева: Речь 7. Низший воздух: Речь 7, 9, 20, 29. В стихе 9 они — *planētai*, «скитальцы», и, таким образом, ассоциируются с планетами, «блуждающими звездами». Здесь Татиан следует за Иустином.

60. Следуя Иустину, Татиан добавлял к этому некоторый гностический колорит. Речь 8—9, 12, 16: цель демонов — удерживать нас в отдалении от истинного *рпеита*. Поработить: Речь 8, 15. Речь 18: демоны в качестве «так называемых богов». Речь 18: Зевс как их глава: «сами демоны с их предводителем Зевсом». Речь 22: языческие празднества и игры — суть акты почитания демонов. Речь 13: демоны пародируют Христа путем распространения языческих культов, напоминающих христианство. Греки и римляне: Речь 14. Судьба: Речь 8—9, 14—16, 18—19.

61. Речь 17. Татиан указывал, что Бог не творил мир таким образом, чтобы в нем правила магия, и, какое бы колдовство ни совершалось, все это происходит при помощи демонов. Это соображение, вполне далекое от господствовавшего в те времена платонизма, позже возобладало в средневековой мысли и обеспечило обоснование для преследования ведьм как демонопоклонниц. См. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, 1972, с. 142—143.

62. Речь 16, 18. Учат греху: Речь 8, 14. Использование материи против нас: Речь 16: «посредством низшей материи они завоевывают подобную себе материю».

63. Речь 9. Спасение: Речь 12—13, 15—16.

64. Это снова отражает гностические представления. Демоны созданы по образу материи и беззакония: Речь 15: у них нет места покаянию. Здесь очевидно противоречие с татиановым богословием свободной воли, но его можно разрешить, сказав, что, некогда согрешив по своей свободной воле, ангелы стали демонами и тогда же оказались созданы по образу материи и беззакония и отрезаны от покаяния своей материальной природой.

65. Речь 16: дорога на небо.

66. По поводу «Прощения о христианах», см. Обзор источников.

67. Прощ. 25: три класса злых духов. В их функциях нет никаких различий, но души исполинов творят зло в силу своей жизненной природы, в то время как ангелы совершают его по своей свободной воле. Прощ. 26: в отличие от Татиана, Афинагор воспринял взгляд евхемеристов, по которому те, кого язычники считают богами, в действительности являются душами умерших героев. Вывод тот же, что у Иустина и Татиана: в настоящее время за их именами скрываются демоны и вселяются в идолов, и потому, какие бы ни приносились жертвы, они достаются злым духам, которые охотно лижут жертвенную кровь.

68. Прощ. 24: но «сотворен Богом, как прочие ангелы сотворены Им».

69. Прощ. 24—25: Дьявол есть *archōn* и *logos* материи. Прощ. 25: «правитель материи». Прощ. 25: «для управления материей». Но он не является независимым началом; он правит материей как творение Божие и с Божьего соизволения.

70. Прощ. 24. Специфическим грехом других ангелов стала похоть. Таким образом, Афинагор воспринял историю о зрителях, отвергнутую Татианом.

71. Прощ. 25—26.

72. Термин *ἀντίθεος* в большей степени означал «не-Бога», силу, проистекающую из материи, в противоположность духу, и правящую ею, нежели «противника Бога». См. G. Ruhbach, «Zum Begriff *ἀντίθεος* in der alten Kirche», *Texte und Untersuchungen*, 92, 1966, 372—384. Позже Лактанций использовал этот термин в смысле «противник Бога», и с этого момента он стал эпитетом Дьявола.

73. Относительно труда Феофила «К Автолику» (Авт.), см. Обзор источников.

74. «Первоначально он был ангелом»: Авт. 2.28.

75. Зависть: *φθόνος*. Грех Каина воспринимается как начало смерти.

76. См. J. M. Sans, *La envidia primigenia del diable según la patrística primitiva*, Madrid, 1963; и Н. А. Kelly, «The Devil in the Desert», *Catholic Biblical Quarterly*, 26, 1964, 190–220.

Глава IV

1. Относительно работ Ириней см. Обзор источников. При отсутствии условного обозначения Изл., то есть «Изложение апостольского учения», нижеследующие ссылки относятся к сочинению «Против ересей».

2. Ереси 1.5, 4, вступление и везде.

3. 3.8, 4.41, 5.24.

4. Дьявол не является независимым началом: 3.8, 5.22. «Он сам есть одно из творений Божиих»; Дьявол ничего не создал сам. Термины, применяемые Иринеем к Дьяволу, сходны с теми, которыми пользовались другие отцы: он лжец (5.22–24), наш враг (3.18), змий (4.40), убийца и «сильный» (3.8, 3.18, 5.22), отступник (5.25) и вор (5.25).

5. 4.37, 4.41, 5.21. В 5.21 Ириней следует Иустиновой ложной этимологии слова Сатана, которое он производит от «змия-отступника».

6. 4.41, 5.24.

7. Сатана желает, чтобы его чтили как Бога: 5.22, 5.24; гордость: 5.21; зависть к человечеству: 3.23, 4.40, 5.21, 5.24; Изл. 16; лживость: Изл. 16.

8. Дьявол есть ангел, он и другие его собратья были изгнаны с небес за свой грех: 4.40. Однако обычно Ириней отделял змия от ангелов-отступников. Ириней признавал каноничность книги Еноха и в 4.16, 4.27 и 4.36 подразумевал историю о смотрителях: Бог насылает потоп для того, чтобы уничтожить и очистить человеческий род, испорченный греховными ангелами, которые осквернились через общение с людьми. В Изл. 18 пересказывается вся история о смотрителях. Иногда (3.23) Ириней говорил так, как будто Дьявол и эти ангелы пали одновременно.

Сатана, со своей стороны, вместо себя обвинил в отступничестве Бога: 5.26.

9. 3.23, 4 вступление, 5.22–23.

10. Хик подхватил это предположение о несовершенстве Адама и Евы и сделал его отличительным признаком «иринеанского богословия». Хик хотел, скорее, украсить современную богословскую спекуляцию, нежели исследовать самого Иринея, и не собирался приписывать отцам Церкви взгляды тех, кого он называл «иринеанцами». Тем не менее, его современные богословские интересы привели его к преувеличению роли иринеева тезиса о слабости Адама и Евы. Согласно Хику, «иринеанское богословие» утверждает, что Бог сотворил мужчин и женщин несовершенными и мы постепенно развиваемся в направлении нравственной цели, установленной Богом. В рамках этого взгляда первородный грех не катастрофичен, а, скорее, является «простительным промахом в силу слабости и незрелости» (*Evil and the God of Love*, с. 221). В этом мире добро и зло перемешаны, и страдание существует лишь для того, чтобы мы могли научиться добродетели. Хик объясняет смысл ужасающего страдания этого мира наличием Божьей цели, состоящей в том, чтобы привести нас ко благу через «становление души и таинство» (с. 363). При отсутствии в мире страдания, заявляет он, невозможно и со-страдание. То, как изображает «иринеанский» взгляд Хик, можно обобщить следующим образом: (1) человеческий род был сотворен несовершенным; (2) следовательно, Бог ответствен за грех и зло; (3) зло обретает смысл в свете всеохватывающей Божьей цели; (4) в конце концов, все спасутся. Подобный взгляд легче совместить с некоторыми современными богословскими построениями, чем со взглядами отцов. См. критику Кларка, особенно с. 121, 124. Как указывает Ф. М. Янг в своей блестящей статье «Insight or Incoherence: The Greek Fathers on Good and Evil», *Journal of Ecclesiastical History*, 24, 1973, 113–126, эти положения представляют собой, скорее, теодицею, чем богословие искупления, и не согласуются с той теорией спасения через выкуп, приверженцем которой был сам Иринея.

11. 3.23, 4.33, 4.37; 5.23.

12. 3.23, 5.23.

13. 4.37–38, 5.12, 5.14, 5.22. См. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1958, с. 174. Хик противопоставил свободную волю, утверждаемую Иринеем, предопределению, на котором позже настаивал Августин.

14. 3.17–18, 3.20, 3.31: в отношении Адама; 3.32; 5.21. Тот факт, что Страстям, как наиболее важному спасительному акту Христа, уделяется большее, в сравнении с Воплощением, внимание, основывается на учении Нового Завета: ср. Евр. 2:14.

15. Теории выкупа следовали Ориген, Амвросий, Августин (до некоторой степени), Лев Великий и Григорий Великий. Некоторые отцы доходили до того, что называли это событие хитростью, которую Бог применил к Сатане, поскольку тот, схватив Иисуса, не знал, что перед ним — Бог. См. 1 Кор. 2:8, Ориген, ниже, с. 140, и Ириней 5.26. Григорий Нисский почерпнул из истории Иова известный образ, взятый из рыбной ловли: Христос был наживкой и крючком, на который Бог поймал древнего дракона. Эта метафора, введенная на Западе Руфином Аквилейским около 400 г., была воспринята Григорием Великим, и в силу его широкого влияния вошла в общее употребление. См. ниже, с. 86. Выкуп: Ириней, 2.20, 3.18, 5.21. В своих размышлениях о победе Христа над Дьяволом Ириней ссылался на Быт. 3:15 и Мф. 12:29. Из Мф. 12:29 берет начало употребление термина «сильный» для обозначения Дьявола.

16. 3.18, 3.23, 5.21–23. Христос победил «змия», «врага», «противника», «ангела-отступника», которого ожидает возмездие — заключение в оковы.

17. Young, с. 125.

18. Young, с. 121.

19. Там же Янг заключает: «Здесь мы видим ответ идущих ощупью верующих, а не последовательное решение философской проблемы». Однако представление о зле, как и большинство концепций с обширным фундаментом, успешнее развивается в результате именно такого нащупывания, чем логического анализа.

20. 1.25, 4 предисловие, 1.15; злая магия, «которую Сатана, отец ваш, дает вам творить при помощи могучего ангела Азазела».

21. 1.25: гностики-карпократиане «посланы Сатаной, чтобы навлечь бесчестие на церковь»; 1.27: «змий, живущий в Маркионе»; 4 предисловие; 4.41, 5.24: отступники «полны духа Дьявольского»; 5.26: гностики как «пособники Сатаны».

22. 2.32.

23. 3.23, 4.37, 4.40–41. В 5.25–30 содержится первое в патристической литературе развернутое размышление об Антихристе. Относительно precedентов у Иоанна см. R. Yates, «The Antichrist», *Evangelical Quarterly*, 46, 1974, 45–50. Ипполит Римский, писавший против язычников, иудеев и еретиков, и принявший мученическую смерть в 235 г., около 220 г. написал «Слово об Антихристе» (MPC, 10, 725–788), и, возможно, является автором «Глав против Гайя», посвященных Антихристу и тысячелетнему царству. Ипполит основал традицию, согласно которой Антихрист, как и Христос, будет один и будет подражать Христу и имитировать Его всеми возможными способами с тем, чтобы ввести нас в заблуждение. Он также идентифицировал Антихриста как выходца из колена Данова, тем самым открыв путь к тому, чтобы ассоциировать Антихриста с евреями. Труд Ипполита «представляет собой наиболее полное обобщение ранней патристической традиции по поводу последнего врага рода человеческого», пишет Б. Мак-Гинн (*Visions of the End*, New York, 1979, с. 22). В главе 56 Ипполит называет Антихриста «сыном Дьявола и сосудом Сатаны», а в гл. 63 говорит, что при приходе Антихриста, как это присуще делам Сатаны, вся его сила будет проявляться в знамениях, чудесах, обманах и всей его неправде и несправедливости. В этой книге я избегаю пространных рассуждений об Антихристе, поскольку данная традиция очень сложна и лишь по касательной связана с центральной проблемой зла.

24. О жизни и трудах Тертуллиана см. T. D. Barnes, *Tertullian*, Oxford, 1971 и Обзор источников. Здесь используются следующие относящиеся к теме работы и сокращения (я следую хронологии Барнса): 196–197 гг.:

De spectaculis, «О зрелищах»; De idololatria, «Об идолопоклонстве» (Идол.); De cultu feminarum, «О женском убранстве» (Жен. убр.), часть вторая. 197: Ad nationes, «К язычникам» (Яз.); Adversus Judaeos, «Против иудеев» (Иуд.); Ad martyras, «К мученикам» (Муч.); Apologeticum, «Апологетик» (Апол.). 198: De testimonio animae, «О свидетельстве души» (Св. души). 198–203: De baptismo, «О Крещении» (Крещ.); De oratione, «О молитве»; De poenitentia, «О покаянии» (Пок.); De patientia, «О терпении» (Терп.); Ad uxorem, «К жене» (Жен.). 203: De praescriptione haereticorum, «О прескрипции против еретиков» (Ер.); 203–204: Scorpiace, «Скорпиак» (Скорп.). 204–205: Adversus Hermogenem, «Против Гермогена» (Герм.). 205: De pallio, «О плаще» (Плащ.). 205–206: De cultu feminarum, часть первая. 206: De carne Christi, «О плоти Христа» (Пл. Христ.). 206–207: Adversus Valentinianos, «Против валентиниан» (Валент.); De anima, «О душе» (Душ.); De resurrectione mortuorum, «О воскресении мертвых» (Воскр.). 207–208: Adversus Marcionem, «Против Маркона» (Марк.). 208: De corona militis, «О венке» (Вен.). 208–209: De exhortatione castitatis, «О поощрении целомудрия» (Целом.); De fuga in persecutione, «О бегстве во время гонения» (Бег.). 210–211: De monogamia, «О единобрачии» (Единобр.); De jejuniis, «О посте» (Пост.); De pudicitia, «О стыдливости» (Стыдл.); Adversus Praxeum, «Против Праксея» (Пракс.). 212: Ad Scapulam, «К Скапуле» (Скап.).

25. Зрелища 26. Тертуллиан цитирует из Мф. 6:24 и 2 Кор. 6:14.

26. Ер. 7; Марк. 1.23.

27. Марк. 1, 5.13. Здесь Тертуллиан твердо отверг монистический дуализм гностиков. См. E. P. Meijering, *Tertullian contra Marcion: Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem I-II*, Leiden, 1977. Тертуллиан предполагал (Марк. 5.13), что, если творец зол, перед нами встает вовсе не проблема зла, а проблема добра. Вместо вопроса «откуда происходит зло?» нас бы приводил в замешательство вопрос «откуда берется добро?». Если бы творец был злым, каким образом в космосе могло бы быть какое-либо добро? J. Quasten, *Patrology*, 3 т., Westminster,

1951, 2:318, говорит, что в утраченной работе против Апеллеса, Тертуллиан нападал на гностический взгляд, согласно которому мир сотворен ангелом, который впоследствии пожалел об этом.

28. Зрелища 2.

29. Зрелища 15: «*Saeculum Dei est; saecularia autem Diaboli*».

30. См. гл. 2 выше, и Russell, *The Devil*, гл. 6.

31. Эта двойственность наложила свой отпечаток на все западные языки; пример — двойное значение слова *monde* (мир) во французском языке с моральным противопоставлением *mondain* (мировой) и *siècle* (мирской). То же расхождение имеет место между английским «man» (человек) и «man of the world» (мирской человек). В латинском и английском языках *saecularis*, «secular» (мирской, светский), всегда обозначает этот мир в отличие от мира Божьего, часто в нейтральном, с точки зрения нравственности, значении, как, например, в сочетании «secular princes» («князи мира сего»), а также и с негативным оттенком, который придавал этому слову Тертуллиан.

32. См. E. Evans, ред. *Tertullian adversus Marcionem*, 2 т., Oxford, 1972, 1: XIII–XIV.

33. Зрелища 2: «*Nos igitur, qui domino cognito etiam aemulum eius inspeximus, qui institutore comprobo et interpolatorem una despeximus*». Относительно употребления слов *aemulus* (соперник) и *interpolator* (искажитель) как терминов, обозначающих Дьявола, см. ниже, с. 94.

34. Апол. 22: «*Proinde de propria conscientia animae*» (Поэтому это происходит из осведомленности нашей души); Св. души 3; Душ. 57.

35. Не является он и эманацией Плеромы: Валент. 12.4 и повсюду.

36. Марк. 2.10: «*Tam institutione bonum angelum illum quam sponte corruptum*» (ангел, сотворенный добрым, но испорченный по собственной воле).

37. Марк. 2.10: «*Apud deum constitutus quia bonus apud bonum, postea vero a semetipso translatus in malum*». *Apud* (у, в присутствии) означает тесное отношение между

Дьяволом и Богом; ср. отношение между Отцом и Словом в Ин. 1:1: «Et Verbum erat apud Deum», «и Слово было у Бога».

38. Марк. 2.10: «*eminentissimo angelorum sapientissimus omnium editus ante quam diabolus*» (он был величайшим из ангелов, будучи создан мудрейшим из них, до того, как он стал Дьяволом).

39. В целом, среди людей нельзя заметить, чтобы глупые грешили охотней, чем обладатели блестящих способностей. Тертуллиан основывал свой взгляд отчасти на апокалиптической традиции, а отчасти — на широко распространенном представлении о том, что после своего падения Дьявол стал правителем падших ангелов; Душ. 6.17. Августин и Григорий Великий следовали взглядам Тертуллиана, в результате чего на Западе они получили широкую поддержку.

40. См. ниже, с. 88. Сатана — лжец от начала: Вен. 7: «*Diabolus a primordio mendax*». Ср. Пракс. 1. Взгляд Тертуллиана, разделяемый большинством отцов, происходит из Ин. 8:44.

41. Марк. 2.10.

42. Марк. 2.10: «*auctor delicti*» (создатель греха). Ср. Терп. 5.

43. Терп. 5; Марк. 2.10, Душ. 39. В Марк. 5.17 также есть упоминание о гордости. Терп. 5 относит грех Дьявола за счет нетерпения: он с нетерпением взирал на могущество и милость, дарованную Адаму и Еве; это вызывало у него печаль, которая имела следствием зависть, которая и привела его ко греху.

44. Зрелища 16: «*Diaboli ab alto praecipitati*».

45. Вен. 6; Марк. 5.17; он наполнил мир своими ложными претензиями на божественность, «*ita enim totum saeculum mendacio divinitatis implevit*».

46. Душ. 57: «*Totius erroris artificem*» («Создатель всякого заблуждения»). Марк. 5.17: «*Diabolus quem deum aevi huius agnoscemus*» («Дьявол, которого мы будем считать богом века сего»). Здесь *aevus* является прямым переводом слова αἰών, — подвластный уму период времени, предшествующий триумфу Христа. Власть Сатаны над

язычниками — немаловажная часть его господства над этим миром.

47. Зрелища 2; Жен. убр. 1.8; Терп. 5.16; Идол. 18. См. J. Fontaine, «Sur un titre de Satan chez Tertullien: Diabolus interpolator», *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38, 1967, 197—216. Св. души 3: «Satanam quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem» (Сатана, которого мы называем ангелом зла, есть творец всякого заблуждения и растлитель всего мира). Зрелища 2: «Multum interest inter corruptelam et integritatem, quia multum est inter institutorem et interpolatorem» (огромная пропасть отделяет тление целости, подобно тому, как огромная пропасть разделяет Творца и Растлителя). Здесь Дьявол снова — тень. Именно эта развращающая сила склонила человеческий род к гибели. Зрелища 2: «illa vis interpolatoris et aemulatoris angeli ab initio de integritate [hominem] deiecerit» (с самого начала сила этого растлевающего и завистливого ангела разрушила целостность человека). Фонтэн показывает, что глагол *interpolare* (искажать, развращать) не имеет греческого эквивалента, и это представление о дьяволе как развратителе обязано своим происхождением Тертуллиану. Тертуллиан использовал *interpolare* и *interpolatio* в разных контекстах, но персонифицированное существительное *interpolator* только 6 раз, причем в пяти случаях оно обозначало Дьявола.

48. Жен. убр. 1.8: «Deo auctore naturae Diabolo interpolatore naturae» (Богу, создателю природы. Дьяволу, ее искажителю). Этот буквальный параллелизм убедителен. Богу, создателю природы, противостоит Дьявол, искажитель природы. Этот образ ярко и прямо применим к обычному у женщин «подделыванию» красоты при помощи украшений и макияжа. Душ. 16: Дьявол как «superseminatorem et frumentariae segetis nocturnum interpolatorem» (тот, кто приходит ночью и портит посевы, всевая между ними плевелы). С понятием ереси эта мысль связана двояким образом. Во-первых, позднейшие отцы постоянно приводили притчу о плевелах как иллюстрацию ереси, утверждая, что еретики суть плевелы, всеянные Дьяволом в жатву праведных. Во-вторых, сам Тертуллиан использовал глагол *interpolare*

в связи с еретиками, заявляя, что они *interpolant* (искажают) Писания. Это способствовало установлению еще более тесной связи между ересью и Дьяволом. См. ниже, с. 89 и Fontaine, с. 206–208.

49. Бер. 2: у Дьявола есть право искушать нас; Дьяволу дана власть над язычниками. Для описания Дьявола Тертуллиан использовал множество имен и словосочетаний: Терп. 5: противник (*adversarius*); ангел разрушения (*angelus perditionis*); Ер. 31: враг (*inimicus*); Душ. 1: творец заблуждений (*artifex erroris*); Душ. 35: обвинитель (*criminator*); Душ. 35; Марк. 2.10: уничтожитель (*delator*); Душ. 39: ловец птиц (*aucers*). Самое частое слово — «завистливый подражатель» (*aemulus*), которое встречается в Душ. 2, 8, 20, 43; Крещ. 5; Жен. убр. 1.8; Вен. 6; Марк. 1.26, 5.17, 5.19; Зрелища 2; Терп. 5, 16; Апол. 2, 21, 23, 27, 48. Дж. М. Лаккен, *Original Sin in the Roman Liturgy*, Leiden, 1973, перечисляет аналогичные наименования, встречающиеся в обрядах III и IV веков: «древний опустошитель» (*vastator antiquus*), с. 23; «виновник перед Богом, виновник перед Его Сыном и виновник перед человеческим родом» (*reus Deo, reus Filio eius, reus humano genere*), с. 26; «ненавидимый, проклятый» (*maledictus, damnatus*), с. 29; «создатель разрушения, греха и смерти» (*auctore perditionis, peccati, at mortis*), с. 35; «лукавый враг» (*hostis callidus*), с. 36; «древний змий, дракон, соблазнитель» (*serpens antiquus, draco, seductor*), с. 42; «обманщик» (*deceptor*), с. 44; «создатель лжи» (*auctor praevaricationis*), с. 47. Хотя Сатана и способен принять облик ангела света, он не в состоянии изменить свою испорченную природу: Марк. 5.12; Воскр. 55. Анонимный трактат *De montibus Sina et Sion* (О горах Синай и Сион) называл Дьявола *contrarius*, «противостоящий», что является прямым переводом греческого ἀντιθέμενος. См. J. Daniélou, *Origins*, с. 40.

50. Марк. 2.5–10; Зрелища 2: «Cum ipsum hominem, opus et imaginem Dei, totius universitatis possessorem, illa vis interpolatoris et aemulatoris angeli ab initio de integritate deiecerit» (так как сила развращающего и лгущего ангела с самого начала разрушила целостность человека, который был созданием и образом Божиим и властелином всего

мира). Жен. убр. 1.1–2; Терп. 5: Ева выделяется, и на нее возлагается особая вина. Относительно Евы и женщин вообще Тертуллиан восклицал: «*Tu es diaboli janua*» (ты — врата Дьявола): Жен. убр. 1.1–2. Однако Ф. Ф. Черч, «*Sex and Salvation in Tertullian*», *Harvard Theological Review*, 68, 1975, 83–101, сказал, что в целом женоненавистничество, характерное для мысли Тертуллиана, не было необычным. История книги Бытия, понимаемая в свете первородного греха, легко оказывалась орудием нападок на женщин, как и повествование о «сынах Божиих». Преувеличенный морализм Тертуллиана осуждал женщин за страсть к нарядам и то искушение, которому они подвергают мужчин. Современному взгляду Тертуллиан представляется женоненавистником, и даже в контексте позднего классического общества его убеждения были чересчур резкими. В действительности, нет никаких оснований считать вину Евы в первородном грехе большей, чем Адама.

51. Марк. 2.9–10. Большинство отцов не последовало за Тертуллианом в том, чтобы на онт

52. Марк. 2.9, 3.9, 5.12, Еф. 6.

53. Апол. 22; Идол. 9; Молитва 22; Покр. 7; Идол. 5.6: здесь и в других местах термин *diabolus* может служить общим обозначением для всех враждебных духовных сил. Марк. 5.17: Дьявол как князь силы воздушной (*princeps potestatis aëris*). Здесь Тертуллиан следует Еф. 2:2.

54. Апол. 22.

55. Апол. 22, 39. Иногда Тертуллиан отделял одних от других, а иногда рассматривал их как единую группу. В любом случае, их функции тождественны. Апол. 32 особо опровергает языческое представление о том, что слово «демон» может обозначать благожелательного духа.

56. Апол. 22, 47; Душ. 1; Зрелища 8: «*totum saeculum Satanas et angeli eius repleverunt*» (Сатана и его ангелы наполнили весь мир). Отдельные люди: Душ. 57.

57. Апол. 22: «*Momento ubique sunt; totus orbis illis locus unus est*» (они мгновенно переносятся с места на место; для них весь мир как одно место). Апол. 22:

«Omnis spiritus ales est. Нос angeli et daemones» (всякий дух имеет крылья; таковы же и ангелы и демоны). Это утверждение определило будущее развитие иконографии Дьявола. На Ближнем Востоке крылья повсеместно являлись символом божественного могущества, и книга Откровения давала христианам основание верить в крылатых ангелов. В раннехристианском искусстве ангелы и демоны не всегда изображались крылатыми, но постепенно взгляд Тертуллиана завоевал полное признание, и в дальнейшем крылья стали почти обязательными. Часто ангелы и демоны изображались с крыльями разного вида, у ангелов они были похожи на крылья пернатых, а демонские напоминали покрытые чешуей перепонки летучей мыши.

58. Бег. 2; Молитва 8.

59. Апол. 27; Душ. 46; Бег. 2; Идол. повсюду; Марк. 5.17—18. Идол. 18.3: «*daemonia magistratus sunt saeculi huius*» (демоны власти этого мира). Здесь *saeculum* обладает отчетливо негативным смыслом и, по-видимому, приравнивается к *kosmos* и *aïōn* апостольских отцов.

60. Жен. убр. 1.2, 2.10; Душ. 57. Это взято прямо из книги Еноха.

61. Апол. 22—23, 37; Душ. 46—47, 50, 57; Скап. 4. Бедствия: Марк. 2.14; Бег. 2. Нравственные пороки: Апол. 22, 27.

62. Идол. повсюду. Идол. 9: астрология и магия; Душ. 57: магия; Зрелища 10: гадание. Здесь Тертуллиан следовал Иустину и Татиану. На самом деле, боги являются демонами, которые поглощают дым и кровь жертвоприношений. Зрелища 4, 8, 9. Зрелища 8: «*spiritus diaboli*» (дух Дьявольский) вдохновляет язычество. Скап. 2; Апол. 22—24; Душ. 39. Языческие мифы и обряды: Апол. 47; Ер. 40; Крещ. 5; Вен. 15; Жен. убр. 1.

63. Апол. 50; «*Semen est sanguis Christianorum*». Бег. 2; Скап. 5: «Ваша жестокость есть наша слава»; Скорп. 6; Апол. 27; Пок. 7.

64. Barnes, с. 179.

65. Ер. 40, а также 3—6, 21, 34, 38—39 и повсюду; Душ. 35; Пракс. 1; Стыдл. 13.

66. Опасность злоупотребления в таком учении очевидна. Даже те, кто уверен в существовании Дьявола и в том, что он активно действует в мире, все же никогда не могут иметь достаточных доказательств, чтобы утверждать, что какой-либо человек находится под его полным контролем и потому проклят. По поводу этого учения у Тертуллиана: Ер. 34; Валентин и другие еретики получают почести от Дьявола, который использует их как орудие в своей войне против Бога. Ер. 31: образ Дьявола как сеятеля плевел.

67. Зрелища 10; Душ. 57. Daniélou, *Origins*, с. 162–167, заявлял, что Тертуллиан был из первых рук знаком с книгой Еноха.

68. Например, женщина, идущая в театр, возвращается домой одержимой: Зрелища 38; театры: Зрелища 25: «*Diaboli ecclesiam*» («Церковь Дьявола»).

69. Зрелища 26: «*De his qui cum diabolo apud spectacula communicando a domino exciderunt*». Учитывая качество современного кино и театра, взгляд Тертуллиана на зрелища больше не кажется абсурдным.

70. Терп. 5; Стыдл. 13; Жен. убр. 1.2: похоть приходит от «ангелов, от которых мы отреклись при Крещении».

71. Стыдл. 19; Бег. 12: «*Et Dominus quidem illum [hominem] redemit ab angelis mundi tenentibus potestatibus, a spiritalibus nequitiae, a tenebris huius aevi a iudicio aeterno, a morte perpetua*» (*sic*; синтаксис неясен): и Господь истинно выкупил человечество от ангелов мира сего, которые удерживают власть над ним, от духовных сил беззакония и от теней этого мира (*aevus* используется как эквивалент *aïōn*), от вечного осуждения и вечной смерти: Идол. 5.6; Марк. 3.18: «Крест, которым был унижен змий, Дьявол» (*crucis qua serpens diabolus publicabatur*). Крест: Апол. 23. Крещение: Стыдл. 19. Фараон: Крещ. 9. Апостол Павел уже делал эту аналогию (1 Кор. 10:2). Но образ Дьявола, утопающего в водах Крещения, ввел Тертуллиан.

72. Зрелища 4: «*Renuntiassse nos diabolo et pompae eius ore nostro contestamur*» (Мы клянемся, что отказались от Дьявола и наличия в нас пышности). Сила Крещения: Апол. 27. Тщета: Зрелища 4, 12; Идол. 18. См.

J. H. Waszink, «*Pompa diaboli*», *Vigiliae Chrisitanae*, 1, 1947, 13–41, особенно с. 36; и Daniélou, *Origins*, с. 412–418. Даниелу считает, что для Тертуллиана *pompa diaboli* являлся весь секулярный мир — как Римская империя, так и языческая религия.

73. Н. А. Kelly, «The Struggle against Satan in the Liturgies of Baptism and Easter», *Chronica*, 24, Spring, 1979, 9–10. J. A. Jungmann, *The Early Liturgy: To the Time of Gregory the Great*, Notre Dam, Ind., 1959, с. 80. О Крещении см. также, J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London, 1958, с. 31–38, 44, 399–409; Н. А. Kelly, *The Devil*, повсюду. Х. А. Келли, кроме того, является автором готовящегося к изданию исследования о Дьяволе в обряде Крещения, *The Devil at Baptism: The Demonic Dramaturgy of Christian Initiation*. См. также Луккена.

74. «Апостольское предание» Ипполита существует только в поздней версии, однако его формула настолько близка к той, о которой сообщает Тертуллиан, что ее без опасений можно отнести ко времени Ипполита.

75. Lukken, с. 25: «*ipsum inimicum eradicare et explantare cum angelis suis inimicis*» (искоренять и исторгать самого врага вместе с его враждебными ангелами).

76. Lukken, с. 39.

77. Марк. 2.10; Пл. Христ. 14; Жен. убр. 2.10.

78. Минуций родился около 150 г. и умер около 210 г. Относительно «Октавия» см. Обзор источников. См. также J.-P. Waltzing, «Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle», *Bulletin de l'Académie royale des sciences, des lettres, et des beaux-arts de Belgique*, Brussels, 1925; J. B. Russell и M. W. Wyndham, «Witchcraft and the Demonization of Heresy», *Mediaevalia*, 2, 1976, 1–21.

79. Окт. 26.

80. Окт. 27: «обманутые и обманщики» (*nam et falluntur et fallunt*). Окт. 26: ангелы и демоны как *punitii* и *ministri* (служители) Бога. Окт. 27: Демоны и ангелы как *spiritus tenues* (утонченные духи). См. R. Berge, «Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des M. Minucius Felix», diss. University of Freiburg im Breisgau, 1929. Bepre

комментирует употребление слова *spiritus* у Минуция и многих других отцов. Для Минуция — это (1) воздух в движении, например, ветер; (2) дыхание; (3) жизнь; (4) душа; (5) духовное существо. Дьявол, определенно, есть *spiritus* в этом последнем смысле. Однако множественность смыслов, которые несет в себе этот термин в латинском, греческом и современных языках, делает его расплывчатым: в греческом существует различие между πνεῦμα (дух) и ψυχή (душа); в латинском — целое созвездие: *anima*, *animus*, *spiritus* (душа, дух, дух), в немецком — *Geist* и *Seele* (Дух, Душа), во французском — *âme* и *esprit* (душа, дух), в английском — *soul*, *mind* и *spirit* (душа, разум, дух). Хэмфри Карпентер указывает: «При переводе латинского *spiritus* мы вынуждены передавать его либо как дух, либо как дыхание, либо как ветер в зависимости от контекста. Но древние носители этого языка, вероятно, не делали различия между этими значениями. Для них слово [подобное] *spiritus* означало нечто вроде духа-дыхания-ветра. Когда дул ветер, это не было просто подобием чьего-то дыхания — это было дыхание божества. А когда древний носитель языка говорил о своей душе, как о *spiritus*, он не просто имел в виду, что она подобна дыханию — для него она, действительно, была дыханием жизни» (The Inklings, Boston, 1979, с. 41). Усилия философов и богословов провести грань между душой, разумом и духом до сих пор не увенчались успехом. В целом, христианская традиция стремилась разделить «душу», бессмертное начало в человеке, и «дух», духовное существо, хотя «душа» могла быть и «духом». Никогда не существовало ясности относительно того, смертен ли разум, и надо ли отождествлять его с «душой», другими словами, следует ли связывать его с мозгом и телесно-вещественным миром, или же — с миром духовным. Далее, большинство отцов приписывало духам тонкое «тело». Таким образом, определение Дьявола как «духа», хотя оно и прочно утвердилось в традиции, никогда не выражало никакого определенного значения.

81. Окт. 26–27, особенно 26.8. Языческие боги суть демоны; демоны вызывают природные и нравственные бедствия, разжигают гонения, убеждают людей верить в

приписываемые христианам противоестественные преступления, вроде инцеста, каннибализма и детоубийства.

82. О работах Киприана, см. Обзор источников. Они включают «Письма», «О единстве Церкви» (Един.) и «Об усердии» (Усерд.). Тема усердия и зависти — $\zeta\eta\lambda\omicron\varsigma$ и $\phi\theta\beta\nu\omicron\varsigma$ — восходит к апостолам: Daniélou, *Origins*, с. 72. Неплохой обзор по поводу Киприана дает P. Hinchliff, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, London, 1974.

83. Един. 1; Усерд. 1–4: искушения роскошью и удовольствием. Усерд. 2 рисует убедительную психологическую картину предлагаемого Сатаной искушения. Дьявол берет каждого из нас в кольцо и, подобно врагу, блокирующему находящихся в городе людей, изучает стены, ища какой-нибудь участок, менее укрепленный и надежный, чем другие, чтобы проложить себе путь через это слабое место. Он является в соблазнительном образе, предлагая легко достижимые удовольствия, чтобы через порок ослабить нас. Он подталкивает язык к оскорблениям и подстрекает руку к убийству. Он предлагает возможности для получения незаконной выгоды с тем, чтобы создать привычку к мошенничеству. Daniélou, *Origins*, с. 423.

84. Письма 10.5, 11.4, 38.1, 39.2–3; Усерд. 2–3. См. E. Hummel, *The Concept of Martyrdom According to Saint Cyprian of Carthage*, Washington, 1946.

85. Письмо 61.3.

86. Един. 1, 4, 8, 15, 16; Письма 24, 51, 65 (идолопоклонство и демонопоклонство), 73. Письмо 58.10: еретики как бунтовщики и перебежчики из воинства Христова: «*miseri qui Dei desertores aut contra Deum rebelles voluntatem fecerunt diaboli*» (несчастные те, которые как отступники от Бога или мятежники против Бога, исполнили волю Дьявола).

87. Усерд. 3; Письмо 1.4: одержавший победу воин-христианин, поразивший Сатану своей праведной жизнью, награждается венцом или пальмовой ветвью, а мученик получает особый пурпурный венец славы. См. Hummel, с. 88–90.

Глава V

1. J. Daniélou и H.-P. Marrou, *The Christian Centuries: The First Six Hundred Years*, London, 1964, с. 128.

2. W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, New York, 1971, с. 99.

3. По поводу работ Климента см. Обзор источников. Здесь цитируются: «Педагог» (П.); «Строматы» (Стром.); «Какой богач может спастись?» (Богач); «Протрептик» (Прот.), фрагменты из «Феодота» (Фсод.) и «Увещание к эллинам» (Увещ.).

4. Floyd, с. 72.

5. См. глубокое проникновение в психологию демонического у Евагрия, ниже, с. 178.

6. S. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London, 1971.

7. Floyd, с. 91.

8. Что Климент подразумевал под «из ничего», неясно. Он использовал фразу ἐκ μὴ ὄντος (из не-сущего), а не ἐξ οὐκ ὄντος (из не-сущего). Поскольку μὴ (не) обозначает, скорее, условное, чем абсолютное отрицание οὐκ (не), кажется вероятным, что он не имел в виду *ex nihilo*, но, скорее, «из неоформленной материи» ὕλη, которую Климент и неоплатоники рассматривали как почти полное небытие. В таких системах чем некая вещь реальнее, тем более она духовна; чем менее она реальна, тем более материальна. Как однажды сформулировал Жильсон, материя балансирует на грани нереальности. Этот идеализм, с философской точки зрения, является прямой противоположностью материализма, который сегодня преобладает в западной культуре.

9. П. 1.9.88; Floyd, с. 13.

10. Источник этой идеи — пещера Платона, и ее влияние испытали на себе все поколения. Даже в современном материалистическом обществе многие люди с непосредственным интуитивным пониманием откликаются на эту платоновскую метафору, особенно при ее переводе в очевидные современные аналогии: если кто-нибудь провел всю свою жизнь в затемненном кинозале, видя только то,

что проецируется на экран, его видение мира будет смутным, мерцающим и двухмерным; выйдя наружу, он был бы потрясен и удивлен бесконечным буйством реальности. Этот мир подобен узкому и плоскому киноэкрану, бесконечно уступающему в сравнении с Божьим миром.

11. Климент воспринял модифицированную версию платоновского различия между умопостигаемым космосом, духовным миром Бога и ангелов, и чувственно воспринимаемым космосом, материальным миром людей и тех, кто стоит ниже них. *Kosmos aisthētos* является лишь бледным отражением *kosmos noētos*. Несмотря на то, что Климент утверждает тварность мира, отрицая его происхождение путем эманаций, которое проповедовали гностики, его лестница бытия фактически представляет собой адаптацию эманационизма к христианскому креационизму. Эти две позиции нельзя подогнать друг к другу так, чтобы между ними не оставалось никакого зазора, и потому система, использовавшаяся Августином, Аквинатом и многими другими богословами, в действительности никогда не работала. Относительно того, что у Плотина материя (почти) всецело дурна, см. Russell, *The Devil*, сс. 161–166, где, однако, я несколько туманно сформулировал отличие между позициями Плотина и христианства. Для Плотина, Бытию предшествует высшее начало τὸ ἓν, Единое. Бытие является атрибутом Единого и порождается Им, в то время как для христиан Единое и Бытие по сути своей тождественны. Позиция Климента по поводу материи была двойственной. Для платоников, материя, будучи предельно удалена от Бога, была почти всецело дурной. Для гностиков материя — это порочное создание злого бога. Климент твердо отвергал позицию гностиков, но склонялся к платонической теории, по которой неоформленная материя вечна и нетварна, а Божие творчество сводится к приданию этой ранее существовавшей материи формы. В рамках этого взгляда материя может выглядеть злой, сумрачной, подобной «ничему» и сопротивляющейся усилиям Бога оформить ее. Однако, если Бог действительно сотворил мир из ничего, материя должна обладать, по крайней мере, некоторой благостью и бытием. Климент высказывался двусмысленно, но соглашался с тем, что Бог либо создал

материю, либо, по крайней мере, использовал ее, и, в противовес гностикам-докетам, утверждал (Стром. 6.9), что у Христа было реальное, материальное тело. Климент и Ориген следовали платонизму и в том, что разделяли разумные существа на богов, людей и демонов, с той разницей, что первых они трансформировали в ангелов. Все отцы отрицали неоплатоническое представление о том, что Бог творит богов/ангелов, которые, в свою очередь, создают людей.

12. Young, «Insight or Incoherence», с. 24.

13. Young, с. 122.

14. П. 1.8: Бог творит только доброе. Поскольку Он не желает зла, Он не творит ничего злого. Все, что есть, — добро; Бог не ненавидит ничего из того, что есть. Христос, посредством Которого Бог творит все вещи, любит их все.

15. Стром. 5.14: «предводитель демонов». Стром. 1.17: «Дьявол, имея свободную волю, чтобы или покаяться в этой краже Божественной благодати, или похитить ее, один в ответе за это преступление; Господь за него не отвечает лишь потому, что позволил этому греху произойти». Стром. 3.4: «один из них пал и, всевая плевелы в пшеницу, произвел злую природу; он взял с собой остальных из нас, сделав нас противниками Отца». Бог вырабатывает пшеницу для доброй жатвы, а Дьявол ее портит.

16. Стром. 3.7, 5.14. Падшие ангелы могут совпадать или не совпадать с демонами. И те, и другие иногда отождествляются с языческими богами: П. 3.1–3.3; Прот. 1–4; Стром. 2.20, 6.3. Климент следовал старой метафоре апостольских отцов о двух путях и выражал ее в терминологии, очень близкой к той, которой пользовались Валентин и гностики. Для Климента существовали два рода ангелов (или сил) — «правой» и «левой» «руки». Эти две разновидности ангелов ведут борьбу за человеческую душу, особенно на частном, индивидуальном суде, которому должна подвергнуться каждая душа сразу после смерти: Богач 42.16–18; Феод. 34, 73. Климент не выдвигал никакого особого взгляда на падение Дьявола, но предполагал, что оно отличалось от греха других ангелов, вина

которых состояла в похоти. Он принимал историю о зрителях, но исключал из нее Дьявола: П. 3.2; Стром. 3.7, 5.1, 7.7. Как и большинство отцов (Ориген составляя примечательное исключение), он полагал, что ангелы пали вместе и мгновенно, а не поэтапно.

17. Он также отождествляется с Паном и Велиаром. Стром. 1.17, 3.4, 5.8–9, 6.8; Увещ. 11.86. «Кровожадный муж», П. 1.5, происходит из Пс. 5:7 (прим. перев. — по церковнослав. — «муж кровей», в Синод. перев. — «кровожадный»). В П. 1.8 Дьявол снова — «противостоящий» (ср. выше, с. 34). Стром. 4.14: *ἀντίδικος*, «противник». Отдаление: Стром. 2.13, 4.12. Отсутствие власти для принуждения: Стром. 4.12. Первородный грех: Стром. 3.12, 3.16–17; П. 3.2: Дьявол соблазнил Адама и Еву через их любопытство.

18. П. 1.8. Дьявол всегда *συνεργός* (помощник) в грехе, а не *ἐνεργός* (делатель); делая упор на ответственности и свободе человека, Климент приближался к Иринею (П. 1.13) и стал одним из представителей долгой традиции свободы, идущей от Ириния до Молина, в противовес более обычной традиции предопределения. Однако Флойд, с. 73, впадает в преувеличение: «Источником беззакония является не Сатана, а греховная воля, как ангельская, так и человеческая». Сатана, согрешивший первым из всех существ, всегда и везде подстрекает других ко злым делам. Грех — его вина, в большей степени, чем наша, мы бы грешили и сами, но его существование делает наши грехопадения и более частыми, и более злокачественными.

19. Мнение Климента было схоже со взглядами Ириния: Адам и Ева согрешили из-за своей инфантильности и незрелости, находясь очень низко на онтологической лестнице. Здесь опять имеет место путаница между онтологическим и нравственным, в результате чего становится очень трудно объяснить, почему пало и такое высокое, с онтологической точки зрения, существо, как Дьявол. См. Floyd, с. 52. первородный грех создал во всех последующих людях склонность к иррациональному *τὸ ἄλογον* (П. 1.13; Floyd, с. 54) и греху, что есть отчасти извращенность воли и отчасти — ума (Стром. 6.12). Однако мысль о незрелости человечества делает возможной идею *felix culpa*,

«счастливой вины», поскольку грех и изгнание человечества представляют собой опыт познания, посредством которого мы постепенно возрастаем в благодати Божией. Иллюзия: Стром. 2.19. Последствия первородного греха: Стром. 4.14, 6.2—3, 7.11. Это выглядит как еще один пример путаницы между онтологическим и нравственным, поскольку, с точки зрения логики, нравственный грех не мог бы разрушить физическую вселенную.

20. Прот. 7.11; Стром. 1.11, 4.14, 6.3; П. 1.8—9; Увещ. 1.7, 2.13, 2.20, 4.12.

21. Стром. 2.19—20.

22. Стром. 2.13, 2.20, 3.15, 5.14. В представлении о том, что демоны внедряют в наши умы ложные образы, которые мы принимаем за реальность, заметно влияние стоицизма. Цель: Стром. 1.17, 2.13. Власть Дьявола в душе: Стром. 1.19, 2.20. Отдаление: П. 1.13. Мы становимся более неразумными, т. е. отдаляемся от Логоса; Идолопоклонство в христианстве; П. 2.1, 2.9—10, 2.20; Увещ., повсюду; Прот. 2—4, 10. Язычество как «обман» (ἄλυστη), обман змия: Прот. 2. Ереси: Стром. 1.17, 3.6, 6.8. Атеизм: Увещ. 2.21: «Атеизм и демонопоклонство — две противоположащие глупости». Дурные сны: П. 2.9. Чародейство: Увещ. 4.52; чародеи пользуются помощью демонов. Гонения: Богач 25. Пороки: Богач 37; Увещ. 2.53; П. 2.1, 2.12, 3.2; Стром. 2.20, 3.12: прелюбодеяние и невоздержанность — «Дьявольские страсти», похоть — дело рук Дьявола.

23. Стром. 1.21, 2.20. Климент затуманивал различие между добровольным подчинением Дьяволу через грех, с одной стороны, и одержимостью, которая всегда произвольна, с другой. Только его повышенное внимание к свободе воли заставило его связать их: «Выбирая те же вещи, что и демоны, согрешая, будучи неустойчивым, [грешник] становится бесноватым» (Floyd, с. 71).

24. Стром. 1.1.6—17, 5.1, 6.8, 6.17.

25. Прот. 1—4, 7; Стром. 1.18. Относительно новозаветных корней представления о Страстях как о поражении злых сил см. Еф. 2.2. Крещение представляет собой победу христианской Троицы над «троицей порока, состоящей из Дьявола, его сына Антихриста и Злого Духа, то есть над

действием греховной склонности, порожденной первородным грехом». Феод. 80.3, «всей троицы порока». См. Antonio Orbe, «La Trinidad maléfica (a proposito de l'Excenta ex Theodoto' 80.3)», *Gregorianum*, 49, 1968, 726—761.

26. Богач. 29: мироправителями тьмы. Стром. 1.17: Сатана как вор и грабитель: «дьявол называется воров и грабителем». Здесь Климент опирается на Ин. 10.8.

27. Floyd, с. 91. П. 2.8; Стром. 1.19: освобождает нас от власти Сатаны; Богач 23: Я искупил вас, ἐλύτροσάμην. Этот глагол, по-видимому, означает искупление через жертву λύτρον. В Богач 28 используется притча о Добром Самарянине, в которой Самарянин — это Христос, мы, люди, — избитый человек, а демоны — разбойники.

28. Young, с. 116. Увещ. 9.69: «первые, кто освобождены от грехов и отделены от дьявола».

29. Здесь Климент опять стоит на позициях Иринея, в противовес тому, что позже составило традицию Августина, поскольку делает больший акцент на свободе воли, чем на предопределении. «Августин видел человека совершенно беспомощным обрести спасение без помощи Божьей, в то время как Клименту судьба человека представлялась распланированной на основании свободно совершаемых, но заранее предузнанных заслуг» (Floyd, с. 98). Бог в своем всеведении знает наперед, на всю вечность, кто выбирает добро, а кто отвергает его, но никоим образом не ущемляет нашей свободы выбора. Позже проблема согласования свободы воли с Божественным всеведением приобрела огромное значение; Климент затронул ее, не предприняв особых конкретных усилий для ее разрешения.

30. Флойд, на с. 84—89 говорит о теории искупления у Климента как о «богословии обожения»; и, на самом деле, глагол θεοποιέω — получить Божественность (букв. «стать богом») — употребляется в Прот. 11.4 и других местах.

31. Прот. 12; Стром. 6.12, 7.1. Страсти были драматичны, значимы и необходимы; однако для Климента это была лишь одна, хотя и очень важная, стадия в длинной цепи событий, ведущих к конечной победе Царства Божия.

32. Floyd, с. 81. Стром. 6.1, 6.6; Увещ. 9.69, 10. 78; Прот. 8, 10. Ср. Евр. 10:26–31. По поводу учения о схождении во ад, см. J. A. MacCulloch, *The Harrowing of hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh, 1930; K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster, 1911; J. Kroll, *Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensususkämpfe*, Leipzig, 1932; H. Crouzel, «L'Hadès et la Géhenne selon Origène», *Gregorianum*, 59, 1978, 291–331; M. L. Peel, «The 'Descensus ad Inferos' in "The Teachings of Silvanus"», *Numen*, 26, 1979, 23–49; B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, 1946, S. J. Fox, «The Gehenna in Rabbinic Literature», diss., Harvard University, 1959. В настоящее время исследование по этому вопросу готовит Кевин Родди.

33. Еф. 4:8–9, Евр. 13:20, 1 Пет. 3:17–22, 4:6, Откр. 1:18.

34. Ипполит, в своем «Антихристе», первым с определенностью назвал схождение во ад неотъемлемой частью спасения (см. выше, с. 103). Он полагал, что Христос искупил праведных евреев, которые умерли до Его пришествия.

35. Crouzel, с. 297.

36. Ориген, Нач. 4.3.10: жители небес пали в «этот ад», т. е. на землю, «они нисходят в этот ад».

37. Reicke, с. 15; но 1 Пет. 3:17–22, сложное место, по-видимому, означает нечто большее — что Христос проповедовал даже грешникам, «непокорным духом, находящимся в темнице». См. Reicke, с. 26. О мнениях св. отцов по поводу схождения во ад, см. Тертуллиан, Душ. 55; Иустин, Разговор 72.4; Ириней, Ер. 3.20, 4.22, 4.27, 4.33, 5.31; Псалмы Соломона 22.3; 42.15–20; Ипполит, Антихрист, 26. Августин и многие позднейшие отцы не соглашались с тем, что Первое послание Петра имеет отношение к схождению во ад, и сомневались относительно того, освободило ли последнее всех, или только некоторых из мертвых: Reicke, с. 38.

38. MacCulloch, с. 86.

39. Тертуллиан, Воскр. 44: quae portas adamantinas mortis et aeneas seras inferorum infregit (жизнь, которая сокрушила железные врата и медные запоры адовы).

40. Peel, с. 39–40. Довольно непоследовательно «Поучения Сильвана» связывают это активное уничтожение Сатаны Христом с представлением о том, что Христос был предложен в пассивном качестве выкупа за души, удерживаемые в адском плену: «Поучения» 104–12–13; Peel, с. 47–49.

41. Два таких сценария встречаются у Ефрема Сирина (см. MacCulloch, с. 111) и в «Евангелии от Никодима». О Никодиме см. Hennecke, 1:445–481 G. C. O’Ceallaigh, «Dating the Commentaries of Nicodemus», Harvard Theological Review, 56, 1963, 21–58. Существует четыре версии «Евангелия от Никодима» — коптская, сирийская, армянская и латинская — но ни одну нельзя отнести ко времени до 333 года. См. подробный рассказ о схождении во ад в «Апокрифическом Евангелии от Варфоломея» (V–VII вв.) у James, The Apocryphal New Testament, с. 166–186.

42. Frag. adumbratio in epistolam primam Johannis (фрагмент наброска на 1-е послание Иоанна), MPG 9, 738.

43. Стром. 1.17, 4.8, 4.14, 6.6..

44. Возможным, хотя и несколько натянутым, будет такое прочтение Стром. 1.17, по которому Сатана мог покаяться после похищения падшими ангелами Божьих тайн.

45. Об Оригене см. особенно: B. Nautin, Origène: Sa vie et son oeuvre, Paris, 1977; H. Crouzel, Bibliographie critique d’Origène, The Hague, 1971; и J. Daniélou, Origen, New York, 1955, особенно с. 220–245.

46. Сочинение «Против Цельса» написано между 245 и 250 гг. (Цельс). 4.65. Цитируется по переводу Чадвика (см. Обзор источников).

47. De principiis, или *Περὶ ἀρχῶν*. Ориген писал на греческом, однако оригинал, за исключением некоторых фрагментов, был утрачен, так что самой ранней из сохранившихся версий этого труда является его перевод на латынь, выполненный Руфином.

48. Кроме «Против Цельса» и «Начал» (Нач.) к нашей теме ближайшее отношение имеют следующие работы Оригена: «Гомилии на книгу Чисел» (ГЧис.); «Толкование на Евангелие от Луки (ТЛ); «Гомилии на книгу Бытия» (ГБыт.); «Гомилии на Песнь Песней (ГПП); «Гомилии на Исход» (ГИс.); «Толкование на Евангелие от Матфея» (ТМф.); «Увещание к мученичеству» (Увещ.); «Толкование на Евангелие от Иоанна» (ТИн.); «Толкование на послание к Римлянам» (ТР); «Гомилии на книгу Судей» (ГСуд.); «Гомилии на 1 книгу Царств» (Г1Цар.); «Гомилии на Иеремию» (ГИер.); «Гомилии на книгу Левит» (ГЛев.); «Гомилии на Иезекииля» (ГИез.); «Гомилии на Осию» (ГОс.); «Молитва». См. Обзор источников.

49. Нач. 3.1.1.

50. Нач. 3.1.2–5.

51. Нач. 1.8.3, 2.1, 2.3, 2.9. Разумные духи: *vōes* или *rationabiles creaturae* (разумные создания). J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, с. 180–181; J. Daiélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, Philadelphia, 1973, с. 418–419. Ангелы пали и должны были «скитаться вокруг более плотных земных тел, которые нечисты»: Цельс 4.92. Лучшее исследование, посвященное падению разумных духов — J. Laporte, «La Chute chez Philon et Origène», *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, 1, 1970, 320–355. Интерпретация падения умов, которой я следую, принадлежит Лапорту. Материя не вечна, а тварна: Нач. 1.3.3, 2.2.

52. Нач. 1.5.3–5, 1.6.2, 1.8.4, 2.2–3; Цельс 4.92. Иероним, Толкование на Евангелие от Иоанна, 16: «*Origenes dixit cunctas rationabiles creaturas incorporeales et invisibiles, si neglegentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi et iuxta qualitates locorum, ad quae defluunt, adsumere sibi corpora, verbi gratio primum aethera, deinde aerea, cumque ad vicinam terrae pervenerunt, crassioribus corporibus circumdari, novissime humanis carnibus alligari*» (Ориген говорил, что все разумные, бестелесные и невидимые создания, если они пренебрегали своими обязанностями перед Богом, быстро падали в низшие области космоса и облекались в тела, соответствовавшие их состоянию; некоторые, по Божьей милости — в тела эфирные, другие — в воздушные, третьи, которые в своем падении достигли ок-

рестностей земли, — в плотные материальные тела, те же, которые пали еще дальше, оказались привязанными к человеческим телам). Нач. 1.6.2: в конце «*restituatur in illam unitatem*», все будет восстановлено в своем первоначальном единстве.

53. Я снова следую Лапорту. Одним из логических выводов была трансмиграция души с ее естественным следствием — реинкарнацией. Нач. 1.5.3, 1.6.2, 1.8.4. Другим был апокатастасис, конечное возвращение всех созданий в подобающее им состояние совершенного бытия и добра в Боге: Нач. 2.3.3. Об апокатастасисе см. ниже, с. 144.

54. Daniélou, Origen, с. 220–221; 422.

55. ТИн. 2.7. Демоны сотворены добрыми: Цельс 4.65. Свободная воля разумных духов: Нач. 1.5.4–5, 1.8; Цельс 7.69.

56. Цельс 6.44. Ничто не создано злым: Нач. 1.4.3; 1.8.3, 2.3, 2.9.6. Материя — это не зло и не причина зла; Цельс 4.66. Бог не творит зло, но оно существует, подобно «стружкам и опилкам», которые оставил после себя плотник, или куче мусора, оставшейся после того, как закончил свою работу строитель: Цельс 6.55. Промысел Божий: ГЧис. 13–14.

57. Цельс 6.42–43. падение Сатаны: Цельс 43–44. Нач. 1.5.4, 1.8.3; Цельс 6.43, 7.69; ТИн. 2; ГЧис. 13. Небытие Дьявола: Оригену пришлось сказать, что Дьявол стал почти абсолютным небытием; его природа, поскольку она была сотворена Богом, остается доброй, хотя он и разрушает ее, насколько может. Дьявол в числе херувимов: Нач. 1.5.4, 1.8.3; это вытекает из того, что Ориген опирается на Иезекииля, см. ниже, с. 131.

58. Нач. 1.5.5, 1.8.; ГЧис. 12; ГИез. 9.2; Мол. 26.5; ТЛк. 30.2.

59. Увещ. 18: Дьявол как Люцифер. Возможно, я был не прав, когда в книге *Дьявол*, с. 195–197, относил слияние Сатаны и Люцифера к апокалиптическому периоду. Я искренне признателен Х. А. Келли за ряд полезных предположений по этому поводу. Келли — первый и единственный ученый, рассматривающий возможность того,

чтобы связать с демонологией изменение датировки «Тайн Еноха», текста связывающего Люцифера и Сатану. См. Kelly, «The Devil in the Desert», особ. с. 203–204. Если *Тайны* действительно были написаны в первом веке, включая пассаж о Люцифере, тогда взгляд, которого я придерживался в своей первой книге, верен. Если *Тайны* возникли после III в., а на сегодняшний день наиболее убедительна точка зрения, относящая их ко времени не ранее VII в., тогда возможно, что инициатором отождествления Люцифера с Сатаной является, как заявил Келли, Ориген. Р. ван дер Брок, *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden, 1972, приводит обзор проблемы датировки Второй книги Еноха (сс. 287–293) и говорит, что *Тайны* не могут быть написаны раньше VII в., по крайней мере, в их настоящем виде. Во всяком случае, Ориген — это первый автор, о котором известно, что он установил эту связь. См. J. C. Greenfield и M. E. Stone, «The Books of Enoch and the Tradition of Enoch», *Numen*, 26, 1979, 98–99, по поводу даты. Дата остается неясной, но в этой книге я следую интерпретации, тем более правдоподобной, что она последняя. Чарльсуорт принимает за аксиому то обстоятельство, что оригинальная греческая версия *Тайн* относится ко времени до разрушения храма в 70 г. н.э., но, даже если это верно, такая оригинальная версия совсем не обязательно отождествляла Люцифера с Сатаной, как это делают более поздние рукописи. См. комментарии и библиографию, Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula, Mont., 1976, с. 103–106. Профессор Келли сообщил мне, что Франсис Андерсон готовит новое издание *Тайн* с полной библиографией, которая выйдет в J. H. Charlesworth, изд., *Pseudepigrapha*.

60. Образ дракона, пойманного на крючок, в кн. Иова и в Откр. 12:9, где Дьявол предстает и как змий, и как дракон, вдохновил связанную с рыбной ловлей метафору Григория Нисского. В соответствии с мифом, у змия, до того как он был проклят за соблазнение Евы, были ноги. В иконографии змий снова обрел их в Средние века и в эпоху Ренессанса, так что дракон, в искусстве и легендах, обычно обладает ногами. См. H. A. Kelly, «The Meta-

morphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance», Viator, 2, 1971, 301–328.

61. Имена, которые присваивает Сатане Ориген: Дьявол, или Завул (от *diabolos*): Цельс 6.43, ГИер. 20.1; Г1Цар. 1.14–15; Сатана: Нач. 1.5.1, 3.2.1; ТМф. 12.40, 13.8–9; Цельс 2.49, 6.44; дракон: Нач. 1.5.5, 3.2.1; Люцифер: 1.5.5; злой: Нач. 1.5.1; Мол. 29–30; сильный: ГИсх. 4; враг Бога: Нач. 1.5.1; обвинитель: 1 Цар. 1.15; противник: Цельс 6.44; ГЛк. 35.5; разбойник ГЛк 34, Цельс 7.70; Велиар: Цельс 6.43; змий: Цельс 6.43; Вельзевул: Цельс 8.25; тиран: Цельс 1.1; Мол. 25; Азасел: Цельс. 6.43; разрушитель (*exterminator*): Нач. 3.2.1; Цельс 6.4; князь мира сего: ТМф. 13.9; Нач. 1.5.2; Цельс 8.4, 8.13, ГОс. 14.2; ГЛк. 35.5, ГЧис. 12; ГБыт. 9.3; Мол. 25. Ориген утверждал, что Дьявол называется князем мира сего не потому, что он его создал, как говорят гностики, но потому, что этот мир полон греха и грешников, которые следуют за ним. Дьявол подобен льву рыкающему: ГОс. 8.4; ГБыт. 9.3.

62. Цельс 4.65, 5.54–55, 7.69–70, 8.4. 8.25; ТМф. 13.8, 13.22; Нач. 1 предисловие, 6, 1.5.2; Мол. 26. Выборы ангельского лидера восходят к еврейской апокалиптической мысли и превосхищают «Потерянный Рай». После своего падения ангелы утратили свою прежнюю природу: Цельс 4.65. Как с точки зрения мотивации, так и с точки зрения хронологии, слияние Дьявола с другими падшими ангелами в общем богословии Оригена было логической необходимостью и сопровождалось решительным отрицанием каноничности книг Еноха. Этим был положен конец истории о зрителях в восточном богословии (кроме Мефодия), а вскоре она утратила свое влияние и на Западе.

63. Иногда у Оригена проявлялись пережитки веры в природных демонов вдобавок к падшим ангелам, но, поскольку для Оригена все разумные твари, в той или иной степени, отпали от совершенства, это различие не имело никакой функции, и эта идея выдохлась: Цельс 4.92, 5.2, 7.5, 7.67–69. Демоны Оригена существовали объективно, а не только как аллегория человеческих психологических черт: см. E. Bettencourt, *Doctrine ascetica Origenis seu quid docuit de ratione animae humanae cum daemonibus*, Rome,

1945, с. XIII, 1 и повсюду. В Цельс 4.92 Ориген говорил о титанах и исполинах, но отождествлял их с остальными демонами.

64. Нач. 1.5.4—5, 1.8.3, 3.4.2.

65. Ориген также не уточнял, живут ли демоны в воздухе, на земле или в преисподней. Логика требовала, чтобы их обиталищем служила наиболее плотная и материальная часть вселенной, которой оказывался центр земли, место, наиболее удаленное от неба, а духи, живущие в воздухе, должны стоять выше людей. Фактически же Ориген обычно следовал ранним отцам, называвшим местом обитания демонов воздух. Они питаются дымом и запахом языческих жертвоприношений. Цельс 4.32, 7.5—6, 7.35, 7.56, 7.64, 8.30—33, 8.60—61; Увещ. 45. Любопытно, что мысль о том, что люди после смерти могут стать ангелами, получила вторую жизнь в немецком пиетизме XVIII в. и остается жива в народном воображении и сегодня.

66. Цельс, кн. 8, касается полномочий, которыми пользуются в мире демоны.

67. ГИер. 10.6—7; Цельс 4.92—93. См. Daniélou, Origen, с. 224—225.

68. Цельс 8.21—32, 1.31, 5.30—31, 7.70: «Божественный Логос, Который правит всем миром, поручает злым демонам некоторые дела».

69. ТМф. 13.9. Одержимость — это род демонского нападения, схожий с болезнью: Нач. 3.3—4. К каждому виду животных приставлено множество демонов, и они особенно активны в жестоких и хищных зверях: Цельс 4.92—93.

70. ТЛк. 12.4, 35.3.—4; Нач. 1.5.2, 1.8, 3.3—4; Цельс 5.30; Увещ. 18; ГЧис. 12. Ориген искал в Писаниях обоснования для этой идеи, находя его во Втор. 32:8 и современных еврейских традициях. См. Daniélou, «Les sources juives de la doctrine des anges de nations chez Origène», Recherche de science religieuse, 38, 1951, 132—137.

71. Цельс 4.32, 8.33—42; ГЧис. 12. Демоны народов прекратят гонения, когда поймут, что на мученической

крови созидается Церковь: Цельс 8.44. Власть ангелов упразднена: Цельс 1.31.

72. ТЛк. 12.4; *per singulos homines bini sunt angeli* (на каждого человека существует два ангела). ТЛк. 23.6–8; Мол. 6.4, 11.5, 31.5; Нач. 1.8, 3.2–4. Эта идея восходит к Варнаве и более ранним источникам.

73. Цельс 4.40, 5.31. Ср. демонов пороков, прим. 85, ниже.

74. ТРим. 2.13.

75. Цельс 4.66. Ориген был уверен, что каждое человеческое существо находится под властью духа или духов, но он не уточнял, (1) оставили ли Страсти христианам и доброго и злого духа, хотя и ослабив последнего; (2) остались ли у христиан только добрые духи; (3) остались ли у язычников и добрые и злые духи; (4) или у язычников не осталось никаких духов; (5) или же у язычников остались только злые духи. См. Bettencourt, с. 24. Испытание продолжается и после Страстей: Цельс 8.33–34, 8.64.

76. Jean Rivière, «Rôle du démon au jugement particulier chez les pères», *Revue de sciences religieuses*, 4, 1924, 43–64, особенно с. 43–47. В Средние века стала очень популярной следующая иконография: существует множество изображений того, как на весах справедливости взвешивается душа покойного, а добрый ангел и демон стоят в ожидании результата. Демон часто изображается мошенничающим и пытающимся изменить показания весов.

77. ТЛк. 23.1.

78. ТМф. 13.22.

79. Увещ. 42.48. Добрый ангел всегда рядом, чтобы помочь нам: Нач. 3.2.4. Хотя Адама и Еву соблазнил Дьявол, они сами в ответе за свой грех. Поскольку грех существовал бы и без Дьявола, у Оригена не было в нем логической нужды: Нач. 3.2.2–5, 3.3.40; Цельс 6.43. Роль Дьявола в первородном грехе состоит в том, что он побудил змия соблазнить Еву: Нач. 3.2.1. Предположительно, греха совершалось бы больше, чем это было бы возможно, если бы нас постоянно не искушал Дьявол, но у него нет власти, чтобы посягать на свободу человеческой

воли: Нач. 3.2.2. Свобода воли: Цельс 8.34–35. Дьявол как обвинитель и, в то же время, соблазнитель: ТПар. 1.15.

80. ГИер. 20.4. Различение духов: Нач. 3.3–4: διακρισις. Искушения: Нач. 3.2.2; ГИез. 6.11.

81. Наклонность ко злу, которую Ориген называл *πονηρὸς διαλογισμὸς* (склонность разума к пороку), вытекает из раввинистического *yester ha-ra* и того описания злого духа, которое дает Варнава. *Λογισμὸς* (склонность разума, помысел) — это рациональная функция, которая может быть обращена к добру или ко злу; бывают злые и добрые *logistmoi* (склонности разума, помыслы). См. ГЧис. 6. Психологическое объяснение очень удачно: как только мы раскрываем перед злым духом свой разум, в него устремляются порочные мысли, которые выталкивают из него Святого Духа. Евагрий Понтийский назовет *dialogismos* — *ponēros logismos*; см. ниже, с. 181. Дурные помыслы связываются с *πνεῦμα ἄλογον* (неразумный дух), иррациональным, разрушительным духом, который борется с *πνεῦμα λογικόν* (разумный дух), способностью к разумному нравственному суждению. Искушения возникают даже без усилий демонов: Нач. 3.2.1–2. И снова Дьявол и демоны не вызывают греха, но, скорее, склоняют чаши весов на сторону греха, поощряя уже имеющиеся в душе дурные наклонности. Количество существующего зла больше, и его качество ужаснее, чем если бы Дьявола не существовало.

82. Bettencourt, с. 73–76. Грехи крещеных: ГИсх. 6.9; Нач. 3.3.3; ГИез. 8.3, 13.2; ГЛев. 12.7.

83. Цельс 8.27, 8.36.

84. Подъем при помощи добродетели и падение посредством греха: ГИсх. 4.9, 6; 9; ГЧис. 27.12.

85. Каждым пороком руководит особый демон, причем наиболее утонченные пороки являются вотчиной наиболее изощренных духов: ГОс. 15.5–6; ГИез. 6.11. Существует демон прелюбодеяния, гнева, алчности и так далее. У каждого порока имеются и под-демоны, действующие в каждой душе, так что против нас ополчается целая бюрократия зла, напоминающая демонологию гностиков. ТЛк. 23 Оригена говорит о демонах как о мытарях, которым душа, по мере своего движения вверх, вынуждена упла-

чивать духовные подати, — концепция, близкая к мысли Климента о том, что демоны действуют наподобие таможенников.

86. Цельс 6.44. Мистическое тело греха: ТРим. 5.9: «corpus peccati cuius corporis caput sit diabolus, sicut Christus caput est corporis ecclesiae» («тело греха... глава этого тела дьявол, подобно тому как Христос есть глава Тела Церкви». Христос и Дьявол — это два диаметрально противоположных полюса: Цельс 6.45. Некоторые ангелы — с Богом, а некоторые — с Сатаной: Цельс 8.25.

87. Маги: Цельс 1.6, 1.22, 1.60, 1.69, 2.49, 2.51, 6.39, 7.5, 7.69, 8.59; Нач. 3.3.3—5; идолопоклонники: Цельс 3.28—29, 3.35—37, 5.5, 7.35, 7.64—69, 8 повсюду, Увещ. 45—46, ГИсх. 6.5. В Цельс 5.5, 7. 69, 8.25, 8.57 Ориген и Цельс не согласны по поводу употребления термина «демон»: Цельс, как язычник, утверждает, что демоны способны творить добро, а Ориген, как христианин, — что нет. Для Климента и боги, и демоны могут быть как добрыми, так и злыми; для Оригена боги суть демоны и всегда злы, в отличие от ангелов, которые всегда добры. Ересь: Цельс 2.49, 5.63, ГЧис. 12.13; ТМф. 10.1: Дьявол всевает в пшеницу (ортодоксию) плевелы (ереси).

88. ГОс. 14.1; ГЧис. 20. Миссия Христа: иногда Ориген отождествлял смерть с Дьяволом (например, ГЧис. 9; ГОс. 8.4; ТМф. 13.8—9); во всяком случае, они тесно связаны, и Дьявол в ответе за то, что привел в мир смерть. Дело Христа как борьба против Дьявола: Цельс 1.60, 6.45. Подрыв власти Сатаны: ТМф. 12.4.

89. J. N. D. Kelly, с. 185—186. Искупление и жертва: ТМф. 16.8. Попытки Оригена примирить их: Young, с. 117—118. Бог допускает жертву Христа: ТИн. 6.35—36; ТРим. 4.11.

90. Young, с. 118. Оригенова теория искупления: ТРим. 2.13, 3.7, 4.11; ТИн. 6.32—33; ТМф. 13.8—9, 16.8; ТЛк. 6.6. Теория искупления находит библейское подтверждение в Ис. 53:3—6 и Мф. 20:28. Развивая ее, Ориген зашел дальше той позиции, на которой остановился Ириней (см. выше, с. 83, и J. Pelikan, *The Christian Tradition*, 3 т., Chicago, 1971—1978, 1:148—151).

91. ТМф. 13.8–9, 16.8. Ориген был одним из первых сторонников этого усовершенствования теории искупления; несмотря на то, что Григорий Нисский дал ему дальнейшее развитие, оно было отвергнуто большинством богословов и постепенно исчезло из традиции.

92. ГОс. 8.3.

93. Власть демонов: Цельс 1.3, 1.60, 3.29, 8 повсюду. Поражение царства Дьявола: Цельс 1.60, 8.54, 8.64. Конец идолопоклонства: Цельс 3.36, 8 повсюду. Ангелы народов: ТИн. 13.59; ТМф. 35.

94. «Устранение злых духов»: Цельс 1.31; «великий демон»: Цельс 1.31. Страсти включали и опустошение ада: «Иисус умер для того, чтобы стать господином мертвых»: Цельс 2.65; ТРим. 5.10. Ср. Рим. 14.9. Цельс 7.17: смерть Христа — это ἀρχὴν καὶ προκλήν, «начало и предварение свержения злого Дьявола», который покорил себе всю землю. Ср. ГОс. 8.4. Альтернативный взгляд состоит в том, чтобы разделять процесс спасения на три этапа — Воплощение, Страсти, второе пришествие. Но в глазах Оригена, как и для всей христианской традиции, Страсти затмевают Воплощение.

95. ТИн. 13.58–59. Бой: ГЧис. 14.2; Цельс 8.47.

96. Современные богословы рассмотрели возможное отношение Христа к людям, которые могут жить на других планетах. Существование на других планетах разумных обитателей не смутило бы, а обрадовало Оригена. Бог сотворил мир, населенный множеством умов, и нет причин, которые бы исключали возможность существования каких-то других разумных существ помимо людей, ангелов и демонов. Тогда вопрос будет состоять в том, затрагивали бы Страсти Христовы и эти другие существа. Ориген, вероятно, был бы склонен полагать, что да; если они имели отношение к ангелам, то их значение простирается за пределами человеческого рода. Однако христианская традиция в целом ограничивала их влияние рамками человечества.

97. ГОс. 14.1: «Isti omnes daemones, ante adventum Domini et Salvatoris nostri, quieti et securi humanas animas possidentes, in earum mentibus corporibusque regnabant» (все

эти демоны, мирно и безопасно владевшие человеческими душами до пришествия Господа нашего и Спасителя, правили равно умами и телами). Но после Страстей «ab illis iniquis veteribus possessoribus pugnae exoriuntur proelia» (против этих древних и нечестивых узурпаторов завязываются сражения). Возможность обрести добродетель: ГЧис. 13.7.

98. ГОс. 15.

99. ГИсх. 5.4.

100. ГЧис. 12.4; ГИез. 1.7; Цельс 8.36.

101. ГБыт. 9.3. Пользуясь аллегорией, Ориген объяснил, что сохраняющаяся потребность в стойкости метафизически эквивалентна тому факту, что после потопления фараона в водах Красного моря, через которое безопасно перешли евреи (Крещение), они, тем не менее, были обязаны сразиться с Амаликом. Ср. ГЧис. 19.1; ГИсх. 6. Дьявол и пороки: ГИсх. 3; 6. Дьявол вызывает гонения: ГИсх. 6, где демоны воспринимаются как вооруженные всадники, настигающие святых.

102. Цельс 8.34—36. Защита от Дьявола: Цельс 8.55.

103. Bettencourt, с. 62—67, 124.

104. Цельс 6.45—46. Ср. ТЛк. 30.1.

105. Нач. 2.5.2, 2.10; Цельс 6. 24—26; Увещ. 18; ГИсх. 13; ГЧис. 19.4; ГОс. 8.4; ТМф. 13.9. Относительно представлений Оригена об аде, см. Crouzel, «L'Hadès»; и Н.-J. Horn, «Die 'Hölle' als Krankheit der Seele in einer Deutung des Origenes», Jahrbuch für Antike und Christentum, 11/12, 1968—1969, 55—64. Взгляд Оригена на гадес согласуется с его концепцией небытия зла, поскольку гадес — это место бесформенности и сумерек (Crouzel, стр. 309). Это, конечно, близко и к классической концепции. С другой стороны, геенна — это место неугасимого пламени — πῦρ ἀσβεστόν, αἰώνιον (неугасимый — вечный огонь) — и вечного, нескончаемого наказания (Crouzel, с. 313; ГИер. 18.15). По мнению Оригена, в геенну человека помещает добровольный выбор греха. Он нападал на валентинианскую схему, разделявшую человечество на три группы: гилики, саркики, хоики (из земли) проклятые по своей природе; психики, которые способны осуществлять

выбор, и пневматики, которые спасены по своей природе. Каждый из нас, возражал он, свободен выбирать, быть ли чадом Божиим, или чадом Дьявола, и наше место во вселенной определяется именно этим волеизъявлением (Crouzel, с. 314; ТИн. 20.13). Мотивы человека могут быть смешанными. От ада его может спасти страх наказания, но стремление к добру — выше (Crouzel, с. 315). Спасенные становятся Божьими ангелами; проклятые — ангелами Дьявола (Crouzel, с. 316). По-видимому, Ориген полагал, что ад не вечен. Его идея апокатастасиса требовала упразднения ада тогда, когда все вещи вернутся к Богу, однако его сдерживало видение свободы воли, поскольку, пока она существует, разумные создания будут иногда выбирать зло, и ад будет необходим. В целом он, кажется, предпочитал представлению об общем для всех месте наказания мысль об огненном очищении.

106. Н. А. Kelly, *Devil, Demonology, and Witchcraft*, с. 37.

107. Нач. 1.6.1–4, 2.35, 2.10.8, 3.5.7, 3.6.5–6, 3.6.8; ТИн. 1.16; ТМф. 15.31; ГОс. 8.4. Обоснование для своей позиции Ориген находил в следующих местах Св. Писания: Кор. 15: 26–28; Рим. 5:17; 11:36; Фил. 2; 1 Ин. 4:8 и Деян. 3:21: «в течение времен, когда все восстановится» (Синод. перев. — «до времени совершения всего» [что сказал Господь]). Об апокатастасисе в целом см. G. Müller, «Origenes und die Apokatastasis», *Theologische Zeitschrift*, 14, 1958, 174–190. Тот отрывок Деяний, на который опирается Ориген, относится к эсхатологическому концу старого зона и не содержит намека на учение о всеобщем возвращении. Даже Руфин, переводчик Оригена не был согласен с его взглядами: J. N. D. Kelly, *Jerome*, London, 1975, с. 248. Мюллер отмечает (с. 176), что ближайшей параллелью идеи Оригена являются фравашии маздаизма, дуалистические доктрины которого напоминали представление гностических антагонистов Оригена. Мюллер также находит некоторые черты сходства в пифагорействе, стоицизме и иудаизме (с. 177). Он утверждает (с. 188–190), что осуждение Оригену принесла именно доктрина о циклически сменяющих друг друга сотворении, падении и восстановлении (наподобие системы Эмпедокла), а не сам

по себе апокатастасис. Не само возвращение, а «миф о вечном возвращении», корни которого — в восточных религиях, оказался неприемлемым для христианской Церкви. Григорий Нисский не подвергся осуждению за проповедь апокатастасиса без цикличности. См. J. Daniélou, «L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse», *Recherches de science religieuse*, 30, 1940, 328–347.

108. Нач. 3.6.5. С. А. Patrides, «The Salvation of Satan», *Journal of the History of Ideas*, 28, 1967, 468. Это перевод латинской версии, адаптированной Руфином с греческого оригинала, и несущий на себе признаки правки: «Non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, set ut propositum et voluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat». Несмотря на употребление вместо «Дьявола» слова «смерть», подразумевается и то и другое. Ориген часто отождествлял Дьявола со смертью, и другие ранние изложения его позиции указывают на Дьявола.

109. Nautin, с. 422.

110. Нотан, с. 169, цитирует принадлежащее Иерониму изложение этой полемики: «Asserit Candidus diabolum pessimae esse naturae et quae salvari numquam possit» (Кандид утверждает, что природа Дьявола абсолютно зла и не способна когда-либо получить спасение), — позиция естественная для гностика. «Contra hoc recte Origenes respondit non eum periturae esse substantiae, sed voluntate propria corruisse et posse salvari» (на это Ориген справедливо отвечает, что субстанция Дьявола неуничтожима, что он был испорчен по своей свободной воле и потому может спастись).

111. Nautin, с. 422.

112. Patrides, с. 469.

113. Crouzel, «L'Hades», с. 325.

114. Там же, с. 326; Crouzel, «A Letter from Origen to 'Friends in Alexandria'», *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of G. V. Florovsky*, *Orientalia Christiana Analecta*, 195, Rome, 1973, 135–150.

115. ГОс. 8.5; ГИез. 18.1: здесь Ориген, по-видимому, был готов допустить мысль о вечном проклятии для Дьявола и его демонов.

116. За Оригеном следовали Григорий Назианзин, Руфин, Эриугена и, до некоторой степени, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст. Однако воззрения Григория Нисского на апокатастасис были совершенно отличными от Оригеновых. См. прим. 107, выше. Возражения Иеронима находим в Письме 84.7, а Августина — в «Граде Божием» 21.17. В 543 г. Юстиниан формально осудил учение об апокатастасисе как еретическое, а в 553 г. то же сделал Второй Константинопольский Собор¹. В «деяти анафемах» Юстиниана против Оригена, девятая осуждала идею «возвращения [к Богу] демонов и безбожников». Осуждение 553 г. также касалось и положения о том, что души могут превращаться из ангелов в людей и демонов и обратно (пункт 5).

Глава VI

1. Другие писатели III в. — Юлий Африканский, Коммодиан, Викторин, Мефодий, Арнобий и Евсевий Кесарийский — уделяли Дьяволу должное внимание, но мало что сделали для дальнейшего развития этой концепции. Об их трудах см. Обзор источников.

2. К нашей теме относятся следующие сочинения Лактанция: «Божественные установления» (БУ), их сжатая версия «Сокращение» (Сокр.); «О гневе Божьем» (Гнев); «О смерти гонителей» (Смерть) и «О творчестве Божьем» (Творч.).

3. БУ 2.3, 5.7–8, 5.21; Гнев 20.

4. F. W. Bussell, «The Purpose of the World-Process and the Problem of Evil as Explained in the Clementine and Lactantian Writings in a System of Subordinate Dualism», *Studia Biblica et Ecclesiastica*, 4, 1896, 133–188. Баселл, с. 184, различает у Лактанция три несовместимых представления: (1) платоническая мысль о том, что материя совечна Богу и представляет собой непокорную субстанцию, которую Бог с трудом пытается подчинить Своему Бо-

¹ Пятый Вселенский Собор. — *Прим. ред*

жественному плану; (2) монистическое положение о том, что зло существует как необходимая часть космоса, в котором Бог выражает Себя в противоположностях; (3) более традиционное христианское воззрение, согласно которому мир сотворен добрым, но искажен свободной волей ангелов и людей.

5. Авторство некоторых наиболее дуалистических отрывков «Божественных установлений» сомнительно, но современные исследователи принимают эти пассажи как, по всей вероятности, подлинные и сходятся в том, что, даже если они и не принадлежат перу самого Лактанция, они были написаны при его жизни кем-то, кто разделял его взгляды. Между рассматриваемыми отрывками и остальными работами Лактанция нет никаких расхождений. См. Bussell; V. Loi, «Problema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio», *Annali delle facoltà di lettere filosofia e magistero dell'Università di Cagliari*, 29, 1961–1965, 37–96; E. Heck, *Die dualistischen Zusätze und die kaiserandren bei Lactantius*, Heidelberg, 1972. Хек, с. 201–202, обобщает вывод: не исключено, что автором обсуждаемых пассажей является сам Лактанций (БУ 2.8, 7.5); возможно, дуалистические тексты старше более поздней версии, где они отсутствуют (Хек оспаривает правомерность устранения Брандтом этих дуалистических мест как позднейших добавлений); вероятно, что эти тексты были созданы при жизни Лактанция; если они ему не принадлежат, то, по крайней мере, отражают его линию размышлений. Выраженность этического и антропологического дуализма у Лактанция никогда не вызывала сомнений. См. БУ 2.9 по поводу запада-востока; восток есть добро, поскольку именно с востока приходит утро; юг лучше севера, потому что он светлее и т. д..

6. Сокр. 29: «Cur ergo verus ille Deus patitur haec fieri ac non potius malos vel summovet vel extinguit? Cur vero ipse daemionarchen a principio fecit, ut esset qui cuncta corrumpere, cuncta disperderet?» Отметим *verus ille Deus* (истинный Бог), истинный, в отличие от ложного бога, который есть властелин этого мира. Гностическое, дуалистическое влияние очевидно.

7. «Caput horum et causa malorum»: БУ 2.8.

8. БУ 2.8. См. также 6.2—4, 3.29, 5.7; Сокр. 29.

9. Сокр. 29.

10. БУ 5.7: «*Virtutem aut cerni non posse, nisi habeat vitia contraria, aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversa. Hanc enim Deus bonorum ac malorum voluit esse distantiam, ut qualitatem boni ex malo sciamus*».

11. Сокр. 29.

12. БУ 6.4: «*Sic in omni hac vita, quia nobis adversarium Deus reservavit, ut possemus capere virtutem voluit enim deus, qui hominess ad hanc militiam genuit, expeditos in acie stare*». Ср. БУ 7.5: «*Nulla enim virtus esse poterat, nisi diversa fecisset, nec omnino apparere vis boni potest nisi ex mali comparatione*» (Ведь не могло быть никакой добродетели, если бы она не имела себе противоположность, и сила добра может быть явлена только в сравнении со злом).

13. Гнев 13: «*si malum nullum sit, nullum periculum tollitur omnis materia sapientiae*» (если бы не существовало зло, не было бы опасности, то и не было бы основания для мудрости).

14. БУ 2.8: «В начале Бог сотворил добро и зло. Добро нельзя понять без зла, как и зло без добра. Зло — это дух, которого греки называют Дьяволом» (*diabolon*). Этот и другие отрывки из БУ цитируются по переводу М. Ф. Мак-Дональда.

15. БУ 2.8: Бог «*fecitque ante omnia duos fontes rerum sibi adversarium inter seque pugnantium, illos scilicet duos spiritus, rectum atque pravum, quorum alter est deo tamquam dextera, alter tamquam sinistra*».

16. БУ 6.6: «*Fons autem bonorum deus est, malorum vero ille scilicet divini nominis semper inimicus, de quo saepe diximus: ab his duobus principiis bona malaque oriuntur*» (Бог есть источник добра; источник зла есть тот извечный враг имени Божия, о котором мы часто говорили: от этих двух начал происходит все доброе и злое).

17. БУ 1 везде, особенно 1.3. БУ 2.8 также отрицает вечность материи. Е. Шневейс, *Angels and Demons According to Lactantius*, Washington, 1944, с. 118—119, утверждает, что Лактанций не был космологическим дуа-

листом, поскольку отрицал вечность материи и заявлял, что Сатана — «это конечное тварное начало».

18. БУ 2.8: «Ita duos ad certamen composuit et instruxit, sed eorum alterum dilexit ut bonum filium, alterum abdicavit ut malum» (Таким образом, он привел эти два начала к борьбе, но одно из них он возлюбил как хорошего сына, а от другого отрекся как от дурного). Лактанций держал в уме множество пар противоположностей, придавая особое значение Каину и Авелю. Ясно, что после *malum* подразумевается *filium*, «плохой сын», в противоположность сыну «доброму». Но также совершенно понятно, что Лактанций не имел в виду того, что Бог породил Христа и Дьявола как двоих сыновей. Решающее значение имеет слово *ut*: «подобно» или «как». Эти начала подобны двум сыновьям.

19. БУ 2.8: Ангелы пали, причина — *perversa volutate* (извращенная воля). Два князя: «Angli omnes, quorum principes errant illi duo» (Все ангелы, начала которых суть эти два).

20. БУ 2.8, 4.8. См. Schneweis, с. 30–37, 68.

21. БУ 4.6.

22. «Анти-бог»: *antitheus*: БУ 2.9. Этот термин не настолько дуалистичен, как кажется, поскольку он использовался и другими отцами и относится к числу многочисленных пар антитез Лактанция. БУ 3.29: «*inimicus bonis hostisque iustitiae, qui contraria faciat quam Deus*» (враждебный добру и враг справедливости, он творит противоположное Богу). Относительно заключения о необходимости злых сил на основании наблюдения, см. БУ 5.7, 4.30, 4.38, 6.4; Гнев 13; Сокр. 29.

23. БУ 2.1: «*aliquam perversam potestatem, quae veritati sit semper inimica, quae humanis erroribus gudeat, cui unum ac perpetuum sit opus, offundere tenebras et hominum caecare mentem, ne lucem videant, ne denique in caelum aspiciant, ac naturam corporis sui servant*» (Некая извращенная сила всегда враждебна истине и радуется человеческим заблуждениям; у нее есть одно постоянное занятие — распространять мрак и ослеплять разум людей, дабы они не видели света и не взирали на небо, а лелеяли свою телесную природу).

24. БУ 2.14; Сокр. 27. Зависть: БУ 2.8, 2.14; Сокр. 27. БУ 2.8: зависть к Логосу, его старшему брату (?): «*invidit enim antecessori suo*» (ведь он завидует своему предшественнику).

25. БУ 2.14; Сокр. 27. Ср. Russell, *The Devil*, гл. 5.

26. БУ 2.8, 2.17, 3.29, 6.6; Сокр. 29. Среди имен Дьявола есть и *pravus antitheus* (растленный анти-бог), *adversarius* (противник), *subdolus spiritus* (лживый дух), *inimicus* (враг), *hostis* (враг), *perversa potestas* (извращенная сила), *dux praevaricator ac subdolus* (лживый и лживый вождь), *criminator* (обвинитель), *serpens* (змей), *dominator ille terrae fallacissimus* (самый вероломный господин земли), *conlucator noster* (наш угнетатель); БУ 2.1, 2.8, 2.9, 2.14, 2.16, 3.29, 6.2, 6.6, 6.7; Сокр. 27; Творч. 1.7. Глава всех зол «*fons malorum vero ille scilicet divini nominis semper inimicus*» (Он же источник зол и он постоянный враг имени Божьего), БУ 6.6. «*Machinator omnium malorum*» (Изобретатель всех зол), БУ 7.24. «*Dux damnatus qui vitiis praesit et malis*» (преступный вождь, который верховодит пороками и всем злом), БУ 6.2.

27. БУ 2.14–15, 7.24; Сокр. 27.

28. БУ 4.29, 2.12, 2.14–17, 4.27, 5.18, 7.26; Сокр. 28. 51.

29. Откладывание парусии с целью испытания христиан: БУ 3.29; вечное наказание людей, склонившихся перед Дьяволом: БУ 2.17. Ложь и исконная слабость Дьявола: БУ 2.14–16, 3.29, 4.13, 6.7. «Некоторых он приобретает через лень, других — через излишнюю ревность; у него один подход к глупцам и другой — к философам»: БУ 6.7, 7.18; Сокр. 27–28. Демоны вызывают болезни и одержимость: БУ 4.27, 5.21. Они притворяются, что исцеляют: БУ 2.14–15. Они источник некоторых сновидений: БУ 2.7. «Они распространяют тьму и окутывают истину облаком дыма, чтобы люди не могли познать Господа, не могли познать своего Отца»: БУ 2.16. Они источник идолопоклонства: БУ кн. 1–2 повсюду, 3.29, 5.20; Сокр. 7–28. Они говорят нам, что Зевс царит над многими богами, пародируя свое знание о том, что, в действительности, Бог стоит над многими ангелами. Они порождают ереси (БУ 4.30), гонения (БУ 5.21–22),

смерть (повсюду) и чувственные искушения (БУ 6.4, 6.22–23). Дьявол привел к первородному греху Адама и Еву (БУ 2.12), а Каина — к братоубийству (Сокр. 27).

30. Творч. 19: «hoc corpusculum quo induti sumus» (это презренное маленькое тело, в которое мы облечены); ср. Гнев 15. Двойственность: БУ 2.12, 6.3; см. Loi, с. 36, и Bussell, с. 177. Два пути Лактанция восходят к Варнаве, в то время как его постоянный акцент на этических парах напоминает отчетливо дуалистические «Уздания» Климентин III в. Две смерти людей отличаются от двух смертей ангелов. Для людей первая смерть — физическая, отделение души от тела, а вторая — разрушение душ, которые избрали путь, ведущий во тьму.

31. БУ 2.15, 6.22. С помощью Христа верующий получает множество средств против Дьявола, включая мученичество, страсотерпчество, изгнание злых духов именем Христовым и крестным знамением, а также праведное житие: БУ. 4.27, 5.21–22, 7.27.

32. В. McGinn, *Visions of the End*, New York, 1979, с. 23.

33. БУ 22–24. Хронология — это одна из многочисленных проблем, которые кроются в учении о тысячелетнем царстве. Его приверженцы располагают бесконечным множеством хронологий, каждая из которых не противоречит крайне неясному смыслу книги Откровения. Например, согласно одной из версий, Антихрист приходит при содействии злых духов. Христос сходит с небес и разбивает его, на тысячу лет связав Сатану в аду; затем злые духи снова ненадолго освобождаются; наконец, они терпят поражение и уничтожаются. Некоторые утверждали, что на тысячу лет Сатану связало первое пришествие Христа, так что сейчас (то есть в IV в. н.э.) он скован и вырвется на волю в 1000 году. (Кстати говоря, тогда еще не был решен вопрос о датировке христианской эры.) Количество существующих модификаций поистине бесконечно. Некоторые отцы, как, например, Кирилл Иерусалимский, следовали Лактанцию, но большинство истолковывало Откровение аллегорически и отрицало учение хилиазма. Мак-Гин, с. 25–26, пишет, что одним из факторов, сыгравших свою роль в том, что апокалиптические идеи не получили

признания, было влияние Евсевия Кесарийского, а Иероним и Августин также возражали против явной проповеди апокалипсиса. «Августин — источник всей антиапокалиптической эсхатологии Средних веков». Перевес мнений был сильно не в пользу идеи тысячелетнего царства, и, начиная с V в., хилиазм стал повсеместно считаться ересью. Однако на периферии интерес к апокалипсису сохранялся. Даже Августин воспринял «многие элементы раннепатристических апокалиптических спекуляций» (McCinn, с. 27).

34. О донатистах, см. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, с. 409–413; Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952. Последователи Люцифера, епископа Кальяри, назывались «люциферианами», но их имя происходит от вышеназванного архиерея, а не от Дьявола. «Люцифер» значит «светоносец». Люцифериане были стойкими, даже яростными, христианскими противниками Дьявола, и их не следует смешивать с более поздними средневековыми «люциферианами», обвинявшимися в поклонении Сатане.

35. О дуализме в целом, см. P. Siwek, «The Problem of Evil in the Theory of Dualism», *Laval théologique et philosophique*, 1955, 67–80 (осторожно: это антидуалистическая полемика). О манихействе см., особенно, H.-C. Puech, *Le manichéisme*, Paris, 1949; R. Manselli, *L'eresia del male*, Naples, 1963; G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, London, 1965; F. de Capitani, «Studi recenti sul manicheismo», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 65, 1973, 97–118; G. Quispel, «Mani the Apostle of Jesus Christ», в *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, с. 667–672; L. J. R. Ort, *Mani: A Religio-historical Description of His Personality*, Leiden, 1967. Я склонен считать манихейство, скорее, ересью, чем отдельной религией. Та легкость, с которой манихейно-гностицистские взгляды были усвоены христианскими ересями в Европе XX века, указывает на то, что эти точки зрения не настолько различны, чтобы относиться к двум отдельным религиям. Отцы, например, Гегемоний и Августин, рассматривали манихейства как ересь.

36. Это краткое изложение в основном взято из Widengren, *Mani*, с. 43–68, а затем Puech, с. 74–82.

37. Pelikan, *The Christian tradition*, 1:136.

38. О монашеской литературе и демонологии, см. А. и С. Guillaumont, «Démon dans la littérature monastique», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, т. 3, и обзор источников.

39. По поводу работ Афанасия см. обзор источников. Наиболее значительны следующие: «Слово о воплощении Бога Слова» (Вопл.); «Окружное послание против ариан к епископам Египта и Ливии» (Еп.); «Четыре слова на ариан» (Ар.); «Слово на язычников» (Языч.); «О девстве» (Дев.) и «Житие Антония» (Ант.).

40. Вопл. 4; Языч. 6; Дев. 5; Еп. 1–3; Ант. 22.

41. Ант. 22, 31; видимые формы (σχήματα), вызываемые демонами фантазии (φαντασίαι). Имена Дьявола: Бегемот, Злой, враг, дракон, лжец, великий демон (Ант. 5, 6, 11, 24).

42. Переводы из Nicene and Post-Nicene Fathers. Обличья Дьявола и демонов: Ант. 6, 9, 23–25, 40–41, 53, 66; Еп. 1.2. Чаще всего демоны предпочитают иметь сходство со следующими зверями: драконами, змеями, скорпионами, львами, медведями, леопардами. Быками, волками, гиенами и петухами: ср. Guillaumont, кол. 192. Ср. Иов 41:18–20, описание Левиафана, Афанасий следовал своему соотечественнику Оригену, отождествляя Сатану с Левиафаном, царем Тирским и Люцифером, и называя в качестве первого его греха гордость. Пахомий видел Дьявола в облике молодой чернокожей девушки, которая пыталась соблазнить его (Лавсаик, 23, 76–77). Пахомий оттолкнул девушку, ударив ее рукой, после чего зловоние держалось на его руке в течение двух лет. Макарию же докучала толпа маленьких черных демонов (Руфин, История монашества 29).

43. Ант. 8, 13, 21–22, 28, 65, Вопл. 25; см. Daniélou, «Démon». Замечание Даннелу по поводу того, что как обитель демонов уже воздух представлен в Новом Завете, опровергается Х. А. Келли, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, с. 25, прим. 1 и 26. «Начальства» ап. Павла — посредники закона Моисея и, следовательно, не демоны. Встречаясь в Новом Завете, раввинистической литературе

и у большинства отцов, эта идея, по-видимому, берет начало из платонической традиции. Филон, Плутарх и Порфирий — все они вслед за Платоном утверждали, что *daimones* (которые для них необязательно были злыми) обитают в воздухе.

44. Ант. 11, 23, 65; см. Daniélou, «Démon», с. 142–144; Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, с. 105 и далее. Следуя Клименту и Оригену, Афанасий изображал демонов как таможенников, преграждающих нам путь до тех пор, пока мы не уплатим за свои грехи.

45. Ант. 5, 8, 11–12, 25.

46. Ант. 5, 23–28, 31–40.

47. Ант. 5; Иларион 7, Демоны соблазняют в идолопоклонство и ересь: Вопл. 11, Ант. 78–80, 94.

48. Руфин. История монашества 1.

49. Иларион 6–8; Ант. 8–9, 23, 26–27, 35, 39–40, 51–52, 63. Описание физической схватки между Сатаной и Рэнсомом у К. С. Льюиса, в его космическом романе «Переландра», является не фантазией школьника, как полагают некоторые критики, а традицией, глубоко укорененной в Дьявологии.

50. Ант. 5, 7, 13, 21–25, 35–41, 62–64, 71; Иларион 6, 16.

51. Вопл. 25.

52. О работах Ефрема см. Обзор источников.

53. Вопл. 30, 46–48; Ант. 23–24, 28, 42; Дев. 5; Ар. 3.40. См. Young, «Insight or Incoherence», с. 124–125; Daniélou, «Démon», с. 146. Это длинная цитата относится к Ант. 41, перевод из кн. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 4:207.

54. J. E. Bamberger, *Evagrius Ponticus: The Praktikos: Chapters on Prayer*, Kalamazoo, Mich., 1982, с. XLIII. Цитаты из Бамбергера приводятся с любезного разрешения Института цистерцианских исследований при Университете Западного Мичигана и его директора Розанн Элдер. Относительно жизнеописания Евагрия, см. блестящее изложение Бамбергера, с. XXXV–XLVIII; Guillaumonts; и S. Wenzel, *The Sin of Sloth*, Chapel Hill, 1960, с. 3–22.

55. О работах Евагрия, см. обзор источников. Они включают: «О жизни деятельной» (Деят.); «Гностические вопросы» (Вопр.); «Молитва», «Антирретик» (Антир.), «О восьми лукавых духах», в действительности, часть «Антирретика», «О лукавых помыслах» (Лукав.); «Гностик».

56. Принадлежащее Бамбергеру исследование доктрин Евагрия, с. LXXV–LXXVII, в целом, хорошее, но оставляет неясность по многим вопросам; у Гилломона лучше, в кн. *Traité*, с. 18–112.

57. Деят. 45, 59.

58. Антир. 8.56; Деят. 44, 47.

59. Антир. 4.47, 8.17, 4.13, 2.15, 2.32, 4.23, 4.34, 8.24. В более современную эпоху представление о том, что демоны холодны, превратилось в стандартный элемент помешательства ведьм, когда женщины, убежденные в том, что имели сексуальное общение с Дьяволом, утверждали, что тело и сперма у него холодные.

60. Деят. 43.

61. Деят. 5, 43, 45; Молитва, 46, 50, 97, 148.

62. Деят. 59, перев. Бамбергера.

63. Молитва 46, 50, 72–73, 94–99, 111; Деят. 54; Антир. 1.44, 2.25, 2.34, 2.50, 2.52–55, 4.14–62, 8.62. Деят. 48: нападают на монахов через их помыслы (διὰ τῶν λογισμῶν). В своем введении к переводу Бамбергера Жан Леклерк отмечает, что описания деятельности демонов в Антирретике у Евагрия «заставляют искушения Св. Антония показаться снами сущего младенца. То, что сегодня называется «глубинной психологией», в действительности не достигает той глубочайшей части человека, где в нем покоится образ Божий; психология Евагрия делает это» (с. XII).

64. Цитата из Wenzel, с. 14. Страстные желания или склонности: (ἐμπλαθεῖς λογισμοὺς). Термин (λογισμός), который в форме (διαλογισμός) также использует Ориген, происходит от (διαλογισμός), или «дурной помысел», из Мф. 15:19. За представлением о *logismoi* стоит учение о *yetserim*.

65. Деят. 37–39, 43, 48; Молитва 46.

66. Деят. 31, 58–59. Относительно восьми демонов порока и их *logistoi*, см. Деят. 6–14.

67. Деят. 12, перевод Бамбергера, с. 18–19. По поводу беса полуденного, см. R. Arbesmann, «The 'Demonium Meridianum' and Greek and Latin Patristic Exegesis», *Traditio*, 14, 1958, 17–31, и R. Caillois, «Les démons de midi», *Revue de l'histoire des religions*, 115 (1937), 142–173; 116 (1937), 54–83, 143–186. За *logismos*'ом уныния, (ἀκηδία), пристально следит демон или дух уныния (τὸ τῆς ἀκηδίας δαίμων) или (τὸ τῆς ἀκηδίας πνεῦμα), который, как только может, использует этот *logismos* против монаха. Как и полночь, полдень во многих культурах является временем интенсивной деятельности духовных сил. Христиане, со своей враждебностью к ним, определили их как злые. Монашествующие писатели были склонны отождествлять беса полуденного с демоном уныния, но позже он был идентифицирован как сам Сатана. См. ниже, гл. VII, прим. 14. В этой книге я не намерен исследовать историю семи (или восьми) главных грехов, которая уже досконально изучена другими. Корни этого учения обнаружены в иудейской (например, Заветы двенадцати патриархов) и греко-римской мысли (например, Гораций). Среди христианских писателей, ее версии встречаются у Киприана, Оригена, Кирилла Александрийского, Макария и вообще у ранних писателей-отшельников и монахов. Конечный источник происхождения может лежать в древней астрономической теории о семи небесах и одной неподвижной сфере над ними; именно это сочетание сделало для гностиков число восемь священным. Евагрий, хотя и испытывал влияние более ранних писателей, был первым, кто установил четкий список из восьми отдельных грехов, мысль, возымевшая огромное влияние. Принятие видоизмененной схемы из семи основных грехов Григорием Великим (папа с 590 по 604 г.) прочно закрепило это представление в христианской традиции. Евагрий перечислял восемь грехов следующим образом: (γαστριμαργία) (*gula*, обжорство); (πορνεία) (*luxuria*, похоть); ὀργή (*ira*, гнев); (ἀκηδία) (*accidia* или *acedia*, духовная лень); (λύπη) (*tristitia*, отчаяние); (φιλαργυρία) (*avaritia*, алчность); κενοδοξία (*vana gloria* или *vanitas*, тщеславие);

ὕψηλότης (superbia, гордость). Из более поздних списков семи грехов часто выпадало отчаяние. О семи (или восьми) смертных грехах, см. особенно M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, East Lansing, Mich., 1952 и Bloomfield, «The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins», *Harvard Theological Review*, 34, 1941, 121–128; Wenzel, *Sin of Sloth*; Wenzel, «The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research», *Speculum*, 43, 1968, 1–22. См. также Vögtle, «Achtlasterlehre», *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1, 1941, 74–79; I. Hausherr, «L'origine de la théorie occidentale des huit péchés capitaux», *Orientalia christiana*, 30, 1964, 164–175 (несколько иной взгляд на их происхождение); L. K. Little, «Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom», *American Historical Review*, 76, 1971, 16–49. Отметим различие между смертными и главными грехами, как его разъясняет Bloomfield, *Seven Deadly Sins*, с. 43.

68. Деят. Введение, 2, 81. Деят. 2: «Царство Небесное есть *apatheia* души вместе с истинным познанием существующих вещей». Перевод Bamberger, с. 15. См. Wenzel, *Sin of Sloth*, с. 13–14.

Глава VII

1. В число этих богословов входят Кирилл Иерусалимский, Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Феодорит, Иероним, Амвросий и Иларий из Пуатье. Краткий рассказ об этих писателях с показательными работами и отрывками, имеющими отношение к Дьяволу, можно найти в обзоре источников.

2. J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde, nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosiens*, Paderborn, 1933, с. 45. Относительно ограниченного небытия в противовес абсолютному, см. гл. V, прим. 8.

3. Гордость Дьявола, *τύφος, vana gloria*. Гордость и зависть Сатаны к Богу как причина его падения: Амвросий, Объяснение псалмов, 3.34, 16.15, 35.11; Толкование на

псалом 118, 7.8; О рае 2.9, 12.54; Иероним, Письма 12, 22, 108. Августин и Иероним оставляли некоторую неопределенность в вопросе о «сынах Божиих», позволяя сохраняться намекам на древнее представление о похотливых ангелах. Феодорит, Еретические басни, 5.8; Василий, Беседа о зависти 11.4; Василий в качестве мотива падения Сатаны предпочитал гордости зависть: «ниспавший через зависть». Василий, Против Евномия, 1.13; Григорий Нисский, Большое огласительное слово, 21–24; Григорий Назианзин, Стихотворение 1.1.17; «Беседа» 36.5; Слово 39.7. Отрицание истории о «сынах Божиих» Иоанном Златоустом стало решающим для восточной церкви: Беседы на Евангелие от Иоанна 16.4; Беседы на книгу Бытия 22.2.

4. Иероним, Толкование на кн. Аввакума 2.3.14–16; Амвросий, Толкование на псалом 118, 1.13; Златоуст, Дьявол (Проповедь против тех, кто говорит, что демоны правят миром) 1.6; Беседа на Послание к Ефесеянам 22.3; О непостижимости Божественной природы 4.2. Здесь Златоуст упоминает о разнообразных типах ангелов: ангелы, архангелы, престолы, господства, начальства и власти.

5. Златоуст, Против иудеев, 1.7; Феодорит, Врачевание греческих недугов, 3.102; Василий, Беседа о том, что Бог не виновник зла, 9.9; Иероним, Толкование на кн. Исаии, 12.41, 21–24; Амвросий, Толкование на псалом 32; Толкование на Евангелие от Луки 7.115; О рае, 2.9. Конечно, святыми считались и многие отшельники и монахи, однако теперь концепция святости, святых «мужей и жен», постепенно распространялась за пределы категории мучеников и монахов на всякого, в отношении которого можно доказать, что его жизнь посвящена Христу. Относительно «воинов Христовых», *milites Christi*, см. М. Р. McHugh, «Satan and Saint Ambrose», *Classical Folia*, 26, 1972, 97. В Средние века, когда слово *miles* (воин) стало означать, скорее, «рыцаря», чем просто «солдата», христианский воин стал восприниматься как рыцарь Христов. Главная обязанность христианского воина — вступить в битву с Сатаной (McHugh, с. 100)].

6. Иероним, Письмо 14.4. Иероним выступал против Иовиниана, который заявлял, что: «Христиане, принявшие крещение в полном согласии с верой, не могут более оказаться под властью Дьявола». См. J. N. D. Kelly, *Jerome*, с. 181–184.

7. Huhn, с. 21–40: «*intus adversarius, intus auctor erroris, intus, inquam, clausus in nobismetipsis*»; «*quasi naturalis iniquitas non per naturam deliquit, sed per voluntatem*» «*Non substantialis sed accidens est malitia*» (Зло не субстанциально, но превосходяще). Ср. Толкование на псалом 118, 4.22.

8. Златоуст, К Стагирию 1.1, 2.1; Дьявол 1.6. Жертва не желает одержимости сознательно, но может невольно способствовать ей, если, например, пятнает себя магией, или позволяет себе впасть в депрессию, ἄθυξια): Кирилл Иерусалимский, Огласительное поучение о Святом Духе 1.16.

9. J. Zandee, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Concepts*, Leiden, 1960, с. 329.

10. «Евангелие от Варфоломея», в кн. James, *The Apostolical New Testament*, с. 174. Рыбак: «Коптское сказание о миссии и Страстях Христовых», James, с. 149; «Арабское Евангелие детства», James, с. 82.

11. Иероним, Письмо 22.11, следуя Иов 40:11. Иероним также говорит, что он черно-белый и подобен льву рыкающему. См. также Письмо 130.10.

12. C. Naselli, «*Diavoli bianche diavoli neri nei leggendari medievali*», *Volkstum und Kultur der Romanen*, 15, 1941–1943, 233–254, особенно с. 251; Zandee, с. 329; Иероним, Письмо 22.

13. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, с. 97. В восточной церкви огонь, напротив, часто символизировал очищение. См. Zandee, с. 339. Относительно топоров и ростовщичества, см. McHugh, с. 97–100.

14. Arbesmann, «*The 'daemonium meridianum'*», особенно с. 25–26.

15. Григорий Нисский, О любви к бедным, 1; Кирилл Иерусалимский, Огласительное поучение о Святом Духе, 1.16.

16. Идея выкупа λύτρον] почерпнута из Мф. 20:28 и Мк. 10:45. См. Young, «Insight or Incoherence», особенно с. 119–125; A. J. Philippou, «The Doctrine of Evil in Saint Gregory of Nyssa», *Studia patristica*, 9, 1966, 251–256, особенно с. 255; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, с. 382; Григорий Назианзин, Слово 45.22; Василий, Против Евномия, 2.27; На псалмы 48.3; Златоуст, Толкование на псалом 134, 7; На послание к Колоссянам, 6.3; Феодорит, Еретические басни 1, предисловие; Кирилл Александрийский, Толкование на кн. Исаии 5; О вочеловечении Божиим, 13; Иларий из Пуатье, Трактат о псалмах 64.9–10, 67.2, 68.14, 139.11, 143.11; Амвросий, Толкование на Евангелие от Луки, 7.92, 10.106–109.

17. Григорий Нисский, Огласительное поучение, 21–26; Григорий Назианзин, Слово 45.22; Амвросий, На Евангелие от Луки 2.3, 4.12, 4.16; Кирилл Александрийский, О вочеловечении Божиим 11; Второе слово к царицам о правой вере 31; Феодорит, Слова о промысле 10.

18. Златоуст, На Евангелие от Иоанна 67.2; На Послание к Евреям 5.2, 16.1, 17.1. См. Kelly, *Early Christian Doctrines*, с. 384.

19. Михаил — это ангел, которого евреи часто рассматривали как особого защитника, и представление об этой его функции перешло от Израиля к христианской Церкви. В Новом Завете, Иуд. 9 и Откр. 12:7–9, упоминается о битве между Михаилом и Сатаной. Постепенно сформировалось представление о том, что Михаил является Божиим посредником в деле уничтожения Дьявола. Почитание Михаила существовало уже в самой древней Церкви; к V веку оно стремительно росло, особенно, в Константинополе и на Востоке, а затем достигло Италии и расцвело в правление папы Григория Великого (590–604), когда центром поклонения Михаилу стала гора Гарган. В VIII в. культ Михаила получил широкое распространение во Франции, причем в качестве центра его почитания, наподобие Гаргана, была выбрана гора Сен-Мишель. Общепринятым было представление о том, что Михаил выдержал великую битву с Сатаной и победил его, однако оставалось неясным, когда произошло это предполагаемое сражение. Иероним считал, что и логика

и книга Откровения указывают на то, что оно имело место тогда же, когда и падение Сатаны с небес. Григорий Великий относил этот подвиг к концу времен. Точка зрения Григория была преобладающей до XII в., когда Петр Ломбардский принял хронологию Иеронима, и ему последовал Фома Аквинский. См. статью «Anges» в *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1:584—585, 601—602, 610—615.

20. Эта мысль очень важна для развития как исторической теории, так и теории преобразования. Обновление к лучшему — в латинской церкви *renovatio in melius* — одна из самых плодотворных идей всего этого времени. Об этом см. особенно G. Ladner, *The Idea of reform*, Cambridge, Mass., 1959. Об апокатастасисе у Григория Нисского, см. Daniélou, «L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse».

21. Обожение: *θεωσις*.

22. Philprou, с. 355. См. в этой статье обзор демонологии Григория Нисского.

23. Цитата из R. M. Cooper, «Saint Augustine's Doctrine of evil», *Scottish Journal of Theology*, 16, 1953, 256. Augustine of Hippo, London, 1967, Питера Брауна — это лучшая биография Августина. Об изданиях и переводах работ Августина, см. обзор источников. Здесь цитируются следующие работы: «О свободной воле» (Своб.); «О порядке»; «О истинной религии» (Ист.); «Толкование на псалмы» (Тпс.); «О христианском учении» (Учение); «Исповедь» (Исп.); «О Троице» (Тр.); «Толкование на кн. Бытия» (Быт.); «О демонском прорицании» (Дем.); «О природе добра» (Добро); «Против Фавста» (Фавст); «Против Максима арианина» (Макс.); «О святом девстве» (Дев.); «О Граде Божьем» (Град.); «Против Юлиана» (Юл.); «Энхиридион» (Энх.); «Увещевание и благодать» (Ув.); «Письма», «Проповеди», «Отречения» (Отр.). Относительно датировки этих работ, см. хронологические таблицы у Брауна.

24. Своб. 1.1; перевод A. S. Benjamin и L. H. Nashstaff, с. 3.

25. Brown, с. 244—245; 395. Р. Жоливе, *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris, 1936, отмечал, что

если мы скажем, что проблема зла была преобладающей для всей Августиновой мысли, то это будет лишь небольшим преувеличением. В Своб. 1.2 Августин говорит, что к манихейству его привела его озабоченность проблемой зла.

26. Этим образом я обязан профессору Джону Фрессеро из Стэнфорда, который развил его на своей лекции в Университете Нотр-Дам в 1977 г..

27. Brown, с. 395–397; R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Augustine*, Cambridge, 1970, — о взгляде Августина на общество. Своб. 1.1 раскрывает прежнее ощущение Августина: боль — это наказание.

28. Град 11.22, 12.3; Быт. 11.13. См. обзор взглядов Августина на проблему зла в противоположность «Иринееву подходу» в кн.: Hick, *Evil and the God of Love*; см. также выше, с. 85; D. M. Borchert, «Beyond Augustine's Answer to Evil», *Canadian Journal of Theology*, 8, 1962, 237–243; T. Clark, «The Problem of Evil: A New Study».

29. Исп. 7.12.18: «Quaecumque sunt, bona sunt; malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset» (Все, что есть, — добро; а зло, относительно которого я исследовал, откуда оно, не есть субстанция, если бы оно было ею, то было бы добром). Град 11.9: «Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit» (у зла нет природы; то, что называется злом, это просто недостаток добра).

30. Соорег, с. 257; Порядок 1.1.

31. Письмо 210. Различие между нравственным и естественным злом не так отчетливо, как это может показаться на первый взгляд. Если зло — это вред, намеренно и сознательно нанесенный одним разумным существом другому, тогда на Бога можно возлагать ответственность за естественные бедствия, которые Он на нас навлекает. Мы, не колеблясь, называем злым человека, который причиняет страдания и муки пожилой женщине или ребенку; но Бог, по-видимому, навлекает страдания и муки на миллионы пожилых женщин и детей. Мы уклоняемся от этой проблемы, называя Бога добрым, а затем заявляя, что Бог, по определению, должен иметь

веские причины для Своих действий. В действительности, мы просто не знаем. Но странно, что мы не применяем к Богу таких же моральных стандартов, как друг к другу.

32. Все, что называется злом, есть либо грех, либо наказание за него: Ист. 12.23; Тр. 13.16; Быт. 1.1–4. О справедливости, Своб. 3.9: «Когда грешники несчастливы, вселенная совершенна». Своб. 3.23: если допустить наличие предполагаемых положительных функций естественного зла, то что можно сказать о страдании детей и животных? Августин отвечал в оправдательном тоне и неудачно. Возможно, страдание детей должно вразумить их родителей! В перспективе Бог сделает детей счастливыми. Страдание животных — это просто часть естественного порядка во вселенной. Животные размножаются, едят друг друга и умирают. Поскольку у них нет разумной души, мы не должны о них беспокоиться. Возможно, страдание учит зверей ненавидеть испорченность и любить совершенное единение!

33. Эта полемика почерпнута отчасти из статьи Р. Р. Брауна «The First Evil Will Must Be Incomprehensible: A Critique of Augustine», *Journal of the American Academy of Religion*, 46, 1978, 315–330.

34. Своб. 2.20, 3.9, 3.17; Град 12.7: «Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio» (пусть никто не ищет причины, производящей злую волю, так как она не производящая, а убывающая; потому что и злая воля не есть восполнение, но убывание. Это, разумеется, есть уход от вопроса о том, от чего происходит это убывание: Отр. 1.9: «Malum non exortum nisi ex libero voluntatis arbitrio» (зло возникает только через свободу воли). Ср. Ув. 10.27. Августин разделяет волю (*voluntas*) и свободную волю (*liberum arbitrium*), и это различие сохраняется во французском языке (*volonté* и *libre arbitre*), но не в английском, в котором и то и другое обозначается словом «will». См. R. R. Brown, с. 318: *voluntas* не является функцией, связанной с принятием решения, «скорее, основным стержнем индивида, как нравственной личности. У нее нет специфической причины для того, чтобы быть такой, какая она есть; это фундаментальное качество,

из которого проистекают все действия человека». С другой стороны, *arbitrium* — это «сознательная способность осуществления выбора между альтернативами». Человек может подвинуть свой *arbitrium* в сторону принятия определенных нравственных решений. «Однако на уровне *voluntas* человеком руководит основополагающая любовь, которая ведет его или ее тем или иным путем». Изменить *voluntas* можно только посредством божественной благодати. Первородный грех Адама и Сатаны должен был отвратить полностью независимую и свободную *voluntas* от Бога; после грехопадения *voluntas* уже была искаженной.

35. Своб. 3.10: существуют два источника греха: внутреннее, лишенное содействия извне побуждение со стороны наших собственных помыслов; и внешнее подталкивание.

36. Своб. 3.9.

37. Своб. 3.1, 3.9, 3.13, 3.15; Град 19.3; Исп. 7.12. Своб. 3.1; «порочное движение воли», решение согрешить, возникает не из природы самой воли. Оно не является необходимым и не имеет причины. Августину следовало бы согласиться с этой точкой зрения, а не искать причины.

38. Цитата по: P. Munz, *The Shapes of Time*, Middletown, Conn., 1977.

39. Цитаты и, в целом, рассуждение по поводу этой проблемы заимствовано из B. L. Hebblethwaite, «Some Reflections on Predestination, Providence, and Divine Foreknowledge», *Religious Studies*, 15, 1979, особенно 435–439, 448.

40. Н. Пайк, «Plantinga on Free Will and Evil», *Religious Studies*, 15, 1979, 473, отмечает, что «должным образом сформулированная версия этой теодицеи свободна от логической непоследовательности». Пайк отмечает, что мы не нуждаемся в использовании теории высшего блага. Бог, приняв решение обеспечить свободу, может, с логической точки зрения, быть не в силах предотвратить зло. Но, конечно, тогда высшим благом оказывается сама свобода. Г. Б. Уолл, «A New Solution to an Old Problem», *Religious Studies*, 15, 1979, 511, обнаруживает некоторые проблемы, связанные с традиционной позицией. Мы освобождаем Бога от обязательств, соблюдения которых привыкли ожидать от других людей. Например, «свобода должна быть

ограничена, когда это позволяет избежать утраты или уменьшить ухудшение жизни; страдание в силу естественных причин должно быть предотвращено или уничтожено, даже несмотря на то, что оно может приводить к проявлениям или развитию той или иной нравственной добродетели».

41. Своб. 3.3. Здесь Августин ясно видел, что сильный упор на предопределение ослабляет это основное христианское объяснение сотворения мира. Отрывок из Своб. 2 посвящается попытке примирить свободу с Божьей волей.

42. Своб. 3.3—4; Град 14.27; Письмо 246.

43. Ущербное движение: *defectivus motus*: Своб. 2.20, 3.1. Применяя этот термин, Августин избегал говорить об ущербности *voluntas* или *arbitrium*; но, похоже, даже ущербное *motus* (движение) требует объяснения. Используя термин «ущербный», он снова попал в западную смешения онтологии с моралью.

44. Существует четыре традиционных аспекта благодати: предваряющая благодать, посредством которой Бог иницирует и поддерживает всякое доброе движение нашей воли; содействующая благодать, посредством которой Он помогает нашей воле; достаточная благодать, помощь, без которой мы не способны делать добро; и действующая благодать, помощь, посредством которой мы творим добро.

45. Добр. 33: «Quia vero et ipsi mali angeli non a Deo mali sunt conditi; sed peccando facti sunt mali» (поскольку даже злые ангелы не были сотворены такими Богом, а стали такими через грех). Ист. 13.26: «Ipse in quantum angelus est non est malus, sed in quantum perversus est propria voluntate» (даже [Дьявол] зол не потому, что он ангел, а потому, что был извращен своей собственной свободной волей). Ср. Своб. 3.25; Град 12.1; Быт. 11.21.

46. Письмо 217. Иногда считается, что ангелы не могут покаяться, потому что они абсолютно духовны, а люди в течение своей жизни способны к покаянию в силу своей связи с телом и не могут сделать этого после смерти из-за отделения от последнего. Но если ангелы, будучи абсолютно духовными существами, могли иметь исходное движение воли в направлении греха, то должно быть возможными и новое движение — к добру.

47. J. M. Rist, «Augustine on Free will and Predestination», *Journal of Theological Studies*, серия 2, 20, 1969, 433. Адам мог не грешить (*posse non peccare*); после первородного греха люди не могут не грешить (*non posse non peccare*); если только их не спасает благодать; будучи спасены благодатью, они не могут грешить (*non posse peccare*).

48. Rist, с. 424–245. Мы свободны (*liberi*) грешить, но для того, чтобы приобрести истинную свободу любить Бога, нуждаемся в том, чтобы благодать освободила нас (*libertati*). Ув., 11.31: «*liberum arbitrium ad malum sufficit*» (наша свобода означает, что, мы свободны творить зло). Ср. Письмо 217; Юл. 2.8.23.

49. О работах Пелагия см. обзор источников. В письме 179 Августин нападал на Пелагия за его заявление о том, что «*per solum liberum arbitrium sibi humanam sufficere posse naturam ad operandam justitiam et omnia Dei mandata servanda*» (человеческой природы достаточно, чтобы поступать право через одно только свободное действие воли и следовать всем заповедям Божьим).

50. В письме 214 Августин выказал свое желание быть более умеренным, обратившись с увещанием к монастырю, монахи которого подчеркивали значение благодати вплоть до полного исключения свободы воли.

51. Град 8.14–17 показывает, что Августин размышлял о том, чтобы относиться к демонам как к отдельному виду. Язычники-неоплатоники предлагали разделение на три вида: боги, демоны (добрые и злые духи) и люди. Августин обдумывал видоизмененное подразделение на ангелов, людей и демонов. Но поскольку христианство называло демонов злыми, Августин не мог найти достаточного обоснования мысли о том, что демоны принадлежат к особой разновидности, поскольку это означало бы, что, либо Бог сотворил весь этот вид злым, либо позволил ему всему пасть. Подчеркивая, что *angelus* означает *plinius*, «посланник» Божий, а не собственно вид, Августин предпочитал определять и демонов, и ангелов как духов. Поступая так, он поощрял практику использования термина «ангел» только при упоминании о добрых духах, а слов «Дьявол» и «демоны» — о злых: Град 5.9, 5.19, 9.2;

Быт. 5.19; Тлс. 1—3.1.18, хотя о демонах говорили еще и как о «падших» или «злых» ангелах. Дьявол — это ангел и предводитель падших ангелов, он и другие его злые собратья пали в одно и то же время и по одной причине: Ув. 10.27; Тр. 4.10; Быт. 3.10; 11.26; Град 14.3. Историю о «сынах Божьих» Августин решительно отвергал. Ангелы, будучи духами, лишенными тел, неспособны к совокуплению (хотя в этом вопросе Августин оставлял неопределенность, поскольку он также разделял представление о том, что, ниспав, в *zophos, caligo* (мрак), или слой густого низшего воздуха, демоны стали *aeria animalia* (воздушными живыми существами), духами с телами из плотного воздуха: Быт. 3.10; Град 15.23). Августин объяснял посвященное «сынам Божиим» место из книги Бытия (6:2) как относящееся не к ангелами, а к потомкам Каина и Сифа. Об наименованиях, даваемых Августином падшим ангелам, см. Н. J. Geerlings, *De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift De divinatione daemonum*, The Hague, 1953, с. 51, где перечисляются названия, применяемые к Дьяволу: *diabolus* (а также *zabulus*), *Satanas*, *serpens*, *draco*, *Lucifer*, *deceptor*, *hostis*, *princeps mundi*, *pater mendacii*: Дьявол, Сатана, змей, Люцифер, обманщик, враг, князь мира сего, отец лжи.

52. Град 12.15]. начались у Августина около 417 г. См. его разнообразные взгляды на этот вопрос: Быт. 3.10, 11.13, 11.17, 11.19, 11.26—30; Добро 33; Град 11.11.

53. Добро 1; Град 11.10, 12.1; Макс. 2.29; Geerlings, с. 67.

54. R. R. Brown, с. 320. По-видимому, поиски причинного объяснения падения ангелов

55. Юл. 5.57; Geerlings, с. 68; R. M. Brown, с. 320.

56. Ув. 10—11, особенно 10.27. Полнота благодати: *plenitudo bonitatis*. Ср. Град. 22.1; Письмо 217.

57. Августин был непоследователен, иногда утверждая, что Дьявол согрешил в самом начале своего существования, а иногда, что он, по крайней мере, какое-то время вел благословенную жизнь на небесах с другими ангелами. Град 11.13: «*Ab initio suae conditionis in veritate non stetit* [Ин. 8:44]. *Ideo numquam beatus cum sanctis angelis fuerit*» (с самого начала своего сотворения он не пребывал в

истине, и потому он никогда не жил блаженной жизнью со святыми ангелами). Град 11.15 берет другой курс: «*in veritate fuerit, sed non permanserit*» (некогда он побывал в истине, но не остался пребывать в ней). Ср. Быт. 11.16, 11.23: независимо от того, был он, или нет, испорчен с самого начала своего существования, ясно, что его ущербность лежала не в природе, а в воле.

58. Град 12.9; ср. Исп. 7.3.5: «*Si diabolus auctor [malorum], unde ipse diabolus? Quod si et ipse perversa voluntate ex bono angelo diabolus factus est, unde et in ipso voluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?*» (Если Дьявол есть причина зла, то как случилось, что он Дьявол? Потому что если он из доброго ангела, исказив свою волю, превратился в Дьявола, откуда в нем эта злая воля, сделавшая его Дьяволом, если Благый Творец создал всех ангелов?).

59. Град 11.11, 14.27.

60. Макс. 2.12: «*Nam et angeli peccaverunt et daemones facti sunt quorum est diabolus princeps*» (ведь и ангелы согрешили и стали демонами; их предводитель — Дьявол). Тис. 121.6: «*Cecidit angelus, et factus est diabolus*» (ангел пал и стал Дьяволом). Ср. Ув. 11.32; Град 11.33, 18.18; Тис. 103.4; Юл. 3.26.

61. Град 11.11, 21.6; Дем. 6.10.

62. Августин подразделял ангелов на ранги, которые у него определялись более четко, чем у Евагрия. Среди них были херувимы, *sedes* (престолы), *dominationes* (господства), *principatus* (начальства), *potestates* (силы), *archangeli* (архангелы) и *angeli* (ангелы). Дальнейшие уточнения были позже предложены Псевдо-Дионисием и Григорием Великим. В результате своего греха падшие ангелы утратили свои эфирные тела и были обращены в «*crassus et humidus aër*» (плотный и густой воздух), для них одним из последствий этого стала способность ощущать боль от адского пламени: Быт. 3.10; Град 15.23, 21.10. Для Дьявола падение означало лишение: «*eo enim, quo minus est quam erat, tendit ad mortem*» (поскольку ставши меньше, чем был, он склоняется к смерти): Ист. 13.26.

63. Град 11.13.

64. Гордость: Тпс. 58.2—5; Быт. 11.16, 11.23. Град 11.15: «ab ipsius superbia coeperit esse peccatum» (грех начался с его гордости). Ср. Град 11.13—14; Быт. 11.16—30. Град 12.6: «initium quippe omnis peccati superbia» (воистину, гордость есть источник всякого греха). Тпс. 58: Дьявол «sola superbia lapsus est» (Дьявол пал через одну лишь гордость). Ист. 13.26: «ille autem angelus magis se ipsum quam Deum diligendo subditus ei esse noluit et intumuit per superbiam et a summa essentia defecit et lapsus est» (этот ангел [Дьявол], любя себя самого больше, чем Бога, не желал подчиняться Ему, и, исполненный гордости, он отказался от своей высокой сущности и пал). Гордость и зависть: Своб. 3.25; Дев. 31: «quibus duobus malis, hoc est superbia et invidia, diabolus est» (он есть Дьявол именно из-за этих двух грехов, гордости и зависти). Тпс. 58: невозможно гордому не быть и завистливым, поэтому второй грех следует из первого. Ср. Быт. 11.13—30; Град 11.15, 12.5—9.

65. Град 15.23: «Qui primum apostantes a Deo cum zabulo suo principe ceciderunt, qui primum hominem per invidiam serpentina fraude deiecit» (отступив от Бога, ангелы пали вместе со своим предводителем Дьяволом, который из-за зависти совратил своей змеей ложью первых людей). Ср. Град 14.3, 14.6, 14.13. Тр. 4.10: «Sicut enim diabolus superbus hominem superbientem perduxit ad mortem» (так гордый Дьявол низвел исполненного гордости человека к смерти).

66. Фавст 22.17: «praevaricatores angeli, quorum duo maxima vitia sunt superbia atque fallacia» (лживые ангелы, два величайших порока у которых гордость и ложь). Ср. Учение 2.23.

67. Позже, на некоторое время, пришла очередь алчности. См. L. K. Little, «Pride Goes before Avarice», *American Historical Review*, 76, 1971, 16—49.

68. Град 14.28, 15.5. Мысль о том, что демоны могут ненавидеть добро только потому, что оно добро, независимо от того, приложима она к ангельским существам или нет, черпается из проникательного рассмотрения человеческой природы.

69. Сыр (если буквально — «пицца») в мышеловке: *esca in muscipula* (еда в мышеловке). Тр. 4, 13.14–18; Эпх. 108; Проповеди 263.1; см. E. Te Selle, *Augustine the Theologian*, New York, 1970; Kelly, *Early Christian Doctrines*, с. 390–394. Тр. 13: «*Nescit diabolus quomodo utatur ad salutem*» (Дьявол находится в неведении о том, как будет использован для нашего спасения Христос). Тр. 4.13: «Свободное произволение Христа пролить Свою неповинную кровь» и слепая, нетерпеливая жажда Сатаны схватить Христа «разорвала договор» (*chirographum delens*), который заключил с Сатаной Бог. В Своб. 3.10 позиция Августина формулируется наиболее ясно.

70. Град 12.1; 15.5. См. Марк, повсюду.

71. Начиная с Евагрия Понтийского и заканчивая Фланнери О'Коннор, в качестве основной трудности и первейшего долга христианина рассматривалось различение духов, попытка прорваться сквозь ложь и фальшь к истинному добру и злу, лежащему в сердце материи. «Смешанное общество» этого мира: *civitas permixta*.

72. Эпх. 61: «*Non enim pro angelis mortuus est Christus*» (потому что Христос не умер за ангелов). Град 14.27: грехи людей и ангелов не разрушают дел Божьих, потому что Его Промысел исправляет все.

73. Проповедь 183.9: «*Laudatur amor; damnatur timor*» (любовь да будет восхвалена, а страх осужден).

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Среди достаточно современных библиографий по писаниям отцов Церкви можно назвать: Eligius Dekkers, изд., *Clavis Patrum Latinorum*, 2-е изд., The Hague, 1961, и Maurice Geerard, изд., *Clavis Patrum Graecorum*, 2 т., Turnhout, 1974—1977. Большинство используемых в *Сатане* источников встречается в одной из следующих серий собраний источников:

Corpus Christianorum Series Latina (CCSL)

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)

Griechische Christliche Schriftsteller (GCS)

Migne: *Patrologia Latina* (MPL)

Migne: *Patrologia Graeca* (MPG)

Sources chrétiennes (SC)

Время от времени продолжают появляться новые издания и переводы трудов отцов Церкви. Ниже я указываю последние (или лучшие) издания использованных мною работ и их последние (или лучшие) переводы. Авторы здесь упоминаются приблизительно в том же порядке, что и в тексте.

В целом, лучшим изданием трудов апостольских отцов является К. Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter*, Tübingen, 1924; см. также перевод К. Лэйка, К. Lake, *The Apostolic Fathers*, 2 т., London, 1950.

О Елифании см. K. Holl, изд., *Eriphanius: Amorus und Panarion*, 3 т., Leipzig, 1915–1933.

Об Иустине Мученике, см. L. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge, 1967; E. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen, 1973; H. A. Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, с. 27–31; F. Andres, *Die Engellehre*, Paderborn, 1914, с. 1–35. Лучшее издание работ Иустина содержится в кн. E. J. Goodspeed, изд., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914. Относительно датировки работ Иустина и других апологетов, см. R. M. Grant, «The Chronology of the Greek Apologists», *Vigiliae Christianae*, 9, 1955, 25–33.

«Речь против эллинов» Татиана издана в *Texte und Untersuchungen*, 4:1, 1880 и в кн. Goodspeed, с. 168–313.

«Прошение о христианах» Афинагора часто признается апологией; на латинском оно известно как *Supplicatio* (Моление) или *Legatio* (посольство); на греческом — *Πρεσβεία περὶ χριστιάνων* (посольство о христианах). Оно издано и переведено в кн. W. R. Schoedel, *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione*, Oxford, 1970.

Трактат Феофила «К Автолику» издан в кн. R. M. Grant, *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum*, Oxford, 1970.

Стандартным изданием основной работы Иринея «Против ересей» является W. W. Harvey, изд., *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*, 2 т., Cambridge, 1857. Появилось и новое издание: A. Rousseau и L. Doutreleau, изд., *Irénée: Contre les hérésies*, SC 263–264, 1979. Оригинальная греческая версия, в основном, утрачена. Я пользуюсь нумерацией книг и глав, установленной в MRC, т. 7. Об Иринее и его богословии зла, см. J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York, 1966, и критику на книгу Хика, T. Clark, «The Problem of Evil: A New Study», *Theological Studies*, 28, 1967, 119–128. В течение XX в. было обнаружено и издано «Доказательство апостольской проповеди», работа, ранее считавшаяся утраченной. См. J. P. Smith, перев., *Saint*

Irenaeus: *Proof of Apostolic Preaching*, Westminster, Md., 1952.

К нашей теме имеют отношение следующие работы Тертуллиана: Е. Castorina, изд., *Tertulliani De spectaculis*, Biblioteca di studi superiori, 47, 1961; Е. Evans, изд., *Tertullian adversus Marcionem*, 2 т., Oxford, 1972; *De praescriptione haereticorum*, F. R. Refoulé и P. de Labriolle, изд., *Tertullien: Traité de la prescription contre les hérétiques*, SC 46, 1957; J.-P. Waltzing, изд. *Tertullien: Apologétique*, Paris, 1961; С. Tibiletti, Q. S. F. *Tertulliani De testimonio animae*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Torino, 11.2, 1959; J. H. Waszink, изд., *Tertulliani De anima*, CCSL 2, 1954, 779–869; A. Kroymann, изд., Q. S. F. *Tertullian: Adversus Valentinianos*, CCSL 2, 1954, 751–778; A. Kroymann, изд., Q. S. F. *Tertulliani De corona*, CCSL 2, 1954, 1037–1065; A. Kroymann и E. Evans, изд., Q. S. F. *Tertulliani Adversus Praxeum*, CCSL 2, 1954, 1157–1205, или G. Scarpata, изд., *Adversus Praxeum*, Turin, 1959; J. G. P. Borleffs, изд., Q. S. F. *Tertulliani De patientia*, CCSL 1, 1954, 297–340; E. Evans, изд., *Tertullian's Homily on Baptism*, London, 1964; A. Reifferscheid и G. Wissowa, изд., Q. S. F. *Tertulliani De idololatria*, CCSL 2, 1954, 1099–1124; J. J. Thierry, изд., Q. S. F. *Tertulliani De fuga in persecutione*; M. Turcan, изд., *Tertullien: La toilette des femmes*, Paris, 1971; R. Willems, изд., Q. S. F. *Tertulliani De testimonio animae*, CCSL 1, 1954, 173–183; J. G. P. Borleffs, изд., Q. S. F. *Tertulliani De resurrectione mortuorum*, CCSL 2, 1954, 919–1012; G. F. Diercks, изд., Q. S. F. *Tertulliani De oratione*, CCSL 1, 1954, 255–274; E. Dekkers, изд., Q. S. F. *Tertulliani De virginibus velandis*, CCSL 2, 1954, 1207–1226; E. Dekkers, изд., Q. S. F. *Tertulliani Ad scapulam*, CCSL 2, 1954, 1125–1232; A. Stephan, *Tertulliani Ad uxorem libri duo*, The Hague, 1954; A. Reifferscheid и G. Wissowa, изд., Q. S. F. *Tertulliani Scorpiace*, CCSL 2, 1954, 1067–1097; J. G. P. Borleffs, изд., Q. S. F. *Tertulliani De paenitentia*, CCSL 1, 1954, 319–340; E. Dekkers,

изд., Q. S. F. Tertulliani De pudicitia, CCSL 2, 1954, 1279–1330; A. Kroymann, изд., Q. S. F. Tertulliani De carne Christi, CCSL 2, 1954, 871–917.

«Октавий» Минциция Феликса издан: M. Pellegrino, M. Minucii Felicis Octavius, 2-е изд., Turin, 1963.

Из работ Киприана к нашей теме относятся: Epistulae, «Письма», CSEL 3; De catholicae ecclesiae unitate, «О единстве католической Церкви», M. Bevenot, изд., Oxford, 1971; De zelo et livore, «О ревности и зависти», M. Simonetti, изд., Turnhout, 1976.

Основные из сохранившихся работ Климента это: The Tutor или Paedagogus, «Педагог», Miscellanea или Stromata, «Строматы»; Quis dives salvetur? или «Какой богач спасется?»; Protrepticon, «Протрептик»; дошедшие до наших дней отрывки из Theodotus, «Извлечений из Феодота», которые в основном, представляют собой выдержки из сочинений Феодота, представителя гностицизма валентинианского толка; «Увещательное слово к эллинам»; и недавно обнаруженное письмо. Об этом письме см. Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge, Mass., 1973. Хотя Климент писал на греческом, многие из его произведений на Западе известны под латинскими заглавиями. Стандартное издание — это: Otto Stählin, изд., Clemens Alexandrinus, 3 т., Leipzig-Berlin, 1905–1970. См. также H.-I. Marrou и M. Harl, Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue, I, SC 70, 1960; C. Mondésert и H.-I. Marrou, перев., Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue, II, SC 108, 1965; C. Mondésert и M. Caster, Clément d'Alexandrie: Les stromates, Stromaton I, SC 30, 1951; C. Mondésert и Th. Camelot, изд. и перев., Clément d'Alexandrie: Les stromates, Stromaton II, SC 38, 1954; F. Sagnard, изд. и перев., Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote, SC 23, 1948; C. Mondésert, изд. и перев., Clément d'Alexandrie: Le protreptique, SC 2, 1949; выполненный Дж. У. Баттеруортом перевод работ Климента издан в Clement of Alexandria, London, 1919.

Из сочинений Оригена к нашей теме имеют отношение следующие: A. Méhat, *Origène: Homélies sur les Nombres*, SC 29, 1951; изд. MPG 12, 575–806; H. Crouzel, изд. и перев., *Origène: Homélies sur Saint Luc*, SC 87, 1953; L. Doutreleau, перев., *Origène: Homélies sur la Genèse*, SC 7, 1943; изд. MPG 12, 145–262; O. Rousseau, изд. и перев., *Origène: Homélies sur le cantique des cantiques*, SC 37, 1953; P. Fortier и H. de Lubac, перев., *Origène: Homélies sur l'Exode*, CS 16, 1947; изд. MPG 12, 297–396; E. Klostermann, изд., *Origenes Matthäuserklärung*, ч. 2, Berlin, 1976; H. Chadwick, перев., *Origen: Contra Celsum*, Oxford, 1965; M. Borret, изд. и перев., *Origène: Contre Celse*, 4 т., SC 132, 136, 147, 150, 1967–1969; H. Crouzel и M. Simonetti, изд. и перев., *Origène: Traité des principes*, 4 т., SC 252–253; 268–269, 1978–1980; P. Koetschau, изд., *Origenes: De oratione*, GCS 2; P. Koetschau, изд., *Origenes: Exhortatio ad martyrium*, GCS 2 (Об «Увещании» см. также E. Früchtel, *Origenes: Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn, und Seele; die Aufforderung zum Martyrium*, Stuttgart, 1974); Толкование на Евангелие от Иоанна, MPG 14, 21–830; Толкование на Послание к Римлянам, MPG 14, 837–1292; Гомилии на книгу Судей, MPG 12, 951–990; Гомилии на 1 книгу Царств, MPG 12, 995–1028; Гомилии на книгу Иеремии, MPG 13, 253–544; Гомилии на книгу Левит, MPG 12, 405–574; Гомилии на книгу Иезекииля, MPG 13, 665–826; Гомилии на книгу Осии, MPG 12, 825–948. Толкование на псалмы, ранее приписывавшееся Оригену, теперь относят к Евагрию Понтийскому. См. M. J. Rondeau, «Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique», *Orientalia Christiana periodica*, 27, 1961, 241.

Юлий Африканский (180–240?), который написал «Хронику» (MPG 10, 63–94) интерпретировал Быт. 6:2, проводя грань между «сыновьями Божьими», которых он отождествлял с праведными сыновьями Сифа, и «ангелами Божьими», которых он называл Смотрителями. Эта классификация просуществовала недолго, но мысль о том, что

все существа из Быт. 6:2 были сыновьями Сифа, продолжила свое существование, способствуя исключению из традиции истории о Смотрителях.

Коммодиан, писатель середины III века, написал «Поэмы», изд. J. Martin, CCL, 128, 1960; ср. J. Daniélou, с. 99–100. Коммодиан вновь повторял мысль о том, что Бог сокрыл истинную природу Христа от Дьявола для того, чтобы провести и, посредством Страстей, низвергнуть этого древнего врага.

Викторин Пиктавийский, иллириец, принявший мученическую смерть около 304 г. во время гонений Диоклетиана, разрабатывал идеи хилиазма, заявляя, что, когда Божественное Провидение совершит установление царства святых, Дьявол будет уничтожен (*dismissio diabolo*). Opera, изд., J. Haussleiter, Vienna-Leipzig, 1916; см. с. 11–154, относительно «Толкования на Апокалипсис». Ср. также P. Henry и P. Hadot, изд., *Traité théologiques sur la Trinité*, 2 т., SC 68–69, 1960.

Наиболее значительные из сохранившихся работ Мефодия — это: «О свободе воли», и «О воскресении», обе изданы G. N. Bonwetsch, GCS 27, 1917, 143–206 и 217–424. Мефодий (260–311) отстаивал традиционную позицию, гласящую, что Бог создал мир хорошим, но он исказился в результате добровольного грехопадения ангелов и людей. В его Дьявологии присутствует некоторый возврат к прошлой традиции, он снова прибегает к истории о Смотрителях, полагая, что Дьявол пал из-за зависти по отношению к человечеству, а другие ангелы — из-за похоти к земным женщинам. Мефодий первым из христианских писателей применил по отношению к Дьяволу термин *μισόκαλος*: Воскресение 1.36.2, Baretlink, «*Μισόκαλος épithète du diable*». Термин *misokalos*, «ненавистник добра», связан с завистью Дьявола, φθόνος. Евсевий Кесарийский позже часто использовал этот термин, относя его как к Дьяволу, так и к еретикам.

Арнобий, североафриканский ритор, написал *Adversus nationes*, «Против язычников», изд. C. Marchesi, Turin,

1953; MPL 5, 718–1288; ср. G. E. McCracken, перев., *The Case Against the Pagans*, Westminster, Md., 1949. Здесь он выражает мнение, что боги, вместо того чтобы быть демонами, могут не существовать вовсе, а если же они есть, они получают свое бытие и назначение от Бога. Демоны созданы *materiis ex crassioribus* (4.12), из «более густого и плотного вещества», чем ангелы.

Евсевий Кесарийский (265–340), великий хронист и биограф Константина, оставил богатейшее наследие. Его работы изданы в MPG 19–24; *The Ecclesiastical History*, изд., перев., K. Lake, Cambridge, Mass., 1926; A. Schoene, изд., *Eusebi chronicon libri duo*, 2 т., 2-е изд., Berlin, 1967; F. Winkelman, изд. *Vita Constantini*, Berlin, 1975; G. Bardy, изд., *Eusèbe de Césarée: Histoire ecclésiastique*, 4 т., SC 31, 41, 55, 73, 1952–1960; N. K. Mraz, изд., *Præparatio evangelica*, 2 т., GCS 43, 1954–1956. Падение Дьявола совершилось по его свободной воле; он предводитель демонов и источник зла и искушения; под его руководством демоны возбуждают гонения, ереси и идолопоклонство; Христос сверг владычество Дьявола, который при Страстях претерпел «первую смерть», вторая же и окончательная должна произойти при втором пришествии. См. H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939.

Сочинения Лактанция изданы С. Брандтом в CSEL 19 и 27, 1890–1897. Его первая христианская книга, «О творчестве Божьем», *De orificio Dei*, была написана вскоре после 300 г. и издана Брандтом в CSEL 19, с. 3–64. Книжки 1 и 2 опубликованы и переведены в кн. M. Perrin, *Lactance: L'ouvrage de Dieu créateur*, SC 213–214 (1974). «Божественные установления», *Divinae institutiones*, были первоначально написаны в 311, а затем пересмотрены около 324; они изданы Брандтом в CSEL 19, но см. прим. 5 к гл. 6. Книга 5 опубликована и переведена в кн. P. Monat, *Lactance: Institutions divines*, SC 204–205, 1973; см. также английский перевод, выполненный M. Ф. Мак-Дональдом, Washington, 1964.

Около 320 г. Лактанций создал сокращенную версию «Божественных установлений» под названием *Epitome*, «Сокращенное изложение»: см. Е. Н. Blakeney, изд., перев., *Epitome institutionum divinarum: Lactantius' Epitome of the Divine Institutes*, London, 1950; J. Dammig, *Die Divinae Institutiones des Laktanz und ihre Epitome*, Münster, 1957. Работа «О гневе Божиим», *De ira Dei*, появилась около 313–315 гг.: CSEL 27, с. 67–132, а около 315 — «О смерти гонителей», *De mortibus persecutorum*, CSEL 27, с. 171–238. Относительно Дьявологии Лактанция см. R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford, 1978; E. Schneweis, *Angels and Demons according to Lactantius*, Washington, 1944; V. Loi, «Problema del Malo e dualismo negli scritti di Lattazio», *Annali delle facoltà di lettere* Cagliari, 29, 1961–1965, 37–96; K. E. Hartwell, *Lactantius and Milton*, Cambridge, Mass., 1929, репр. 1974; E. F. Micka, *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius*, Washington, 1943.

Нижеследующие писатели особенно важны для истории Дьявола в монашеской литературе. Около 400 г. свою «Историю монашества», *Historia monachorum* (MPL 21, 391–462), написал Руфин. Около 420 г. Палладием (учеником Евагрия) был написан «Лавсаик», *Historia Lausiaca*: С. Butler, изд., *The Lausiaca History of Palladius*, 2 т., Cambridge, 1898–1904. Критические замечания к изданию Батлера см. R. Draguet, «Butleriana: Une mauvaise cause et son malchanceux avocat», *Le Muséon*, 68, 1955, 238–258. См. W. L. Clarke, перев., *The Lausiaca History of Palladius*, London, 1918. О Пахомии см. A. Boon и L. T. Lefort, *Pachôme: Le Règle*, Louvain, 1932; L. T. Lefort, изд., перев., *Oeuvres de S. Pachôme et ses disciples*, *Corpus scriptorum Christianorum orientalium, scriptores Coptici*, 23–24, Louvain, 1964–1965. Написанные Св. Иеронимом жизнеописания Павла, Малха и Илариона можно найти в MPL 23, 17–60. О Шенути, монахе IV–V вв., см. K. Koschorke, S. Timm и F. Wisse, «Shenute: De certamine contra diabolum», *Oriens christianus*, 59, 1975,

60–77. О святом человеке см. P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies*, 61, 1971, 80–101; W. H. C. Frend, «The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century», *Past and Present*, 54, 1972, 3–23.

Наиболее важным источником монашеской литературы является принадлежащая Афанасию «Жизнь Антония». Самые значительные работы Афанасия: R. W. Thomson, изд., *Athanasius Contra gentes and De incarnatione*, Oxford, 1971; G. J. Ryan и R. P. Casey, перев., *The De incarnatione of Athanasius*, 2 т., London, 1945–1946; *Epistula encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae*, «Окружное послание против ариан к епископам Египта и Ливии», MPG 25, 537–594; *Orationes contra Arianos*, «Слова на ариан», MPG 26, 11–526; W. Bright, перев., *The Orationes of St. Athanasius according to the Benedictine Text*, Oxford, 1873; P. T. Camelot, изд., перев., *Athanase d'Alexandrie contre les païens*, SC 18bis, 1977; *De virginitate*, «О девстве», MPG 28, 251–282; J. Lebon, перев., *Athanase d'Alexandrie: Letters à Sérapion*, SC 15, 1947; *Vita Antonii*, «Жизнь Антония», MPG 26, 835–976; R. Mayer, перев., *Life of Saint Anthony* [sic], Westminster, Md., 1950. См. J. Stoffels, «Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius», *Theologie und Glaube*, 2, 1910, 721–732; 809–830; Daniélou, «Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine'».

Диалог Ефрема Сирина содержится в его нисивинских гимнах: Ефрем Сирин, «Нисивинские гимны», E. Beck, изд., перев., *Des heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena*, 2 т. в 4, Louvain, 1961–1963; F. Graffin и R. Lavenant, перев., *Ephrem de Nisibe Hymnes sur le Paradis*, SC 137, 1968; G. Garitte, «Homélie d'Ephraïm sur la mort du diable: Version arabe», *Le Muséon*, 82, 1969, 123–163.

Из работ Евагрия Понтийского к нашей теме относятся следующие: A. и C. Guillaumont, изд. и перев., *Evagre le Pontique: Traité pratique ou le moine*, SC 170–171, 1971; перев. J. E. Bamberger; A. и C. Guillaumont, изд., «Le

texte véritable des 'Gnostica' d'Evagre le Pontique», *Revue de l'histoire des religions*, 142, 1952, 156—205; A. Guillaumont, изд., *Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique*, Paris, 1958; *De oratione*, MPG 79, 1165—1200, ошибочно приписывавшееся прп. Нилу; W. Frankenberg, изд., *Evagrius Ponticus: Antirrhethikos, Abhandlungen der königliche Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, philosophisch-historische Klasse, n.s. 13.2*, Berlin, 1912: сирийский текст с параллельным греческим переводом; сочинение «О восьми лукавых духах», *De octo spiritibus malitiae*, ошибочно приписывавшееся прп. Нилу и изданное в MPG 29, 1157—1160: в действительности, это часть Антирретики; «О лукавых помыслах», *De malignis cogitationibus*, приписывавшаяся Нилу, MPG 79, 1199—1228 — возможно, принадлежит Евагрию. См. J. Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique*, Louvain, 1932. См. R. Draguet, «'L'histoire lausiaque' une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 41, 1946, 321—364, и 42, 1947, 5—49.

Кирилл, 315—386, был епископом Иерусалима. Его сочинения можно найти в MPG 33. Они были переведены в кн. L. P. McCauley и A. A. Stephenson, *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, 2 т., Washington, 1969. О Дьяволе: *Catechesis illuminandorum*, Огласительная беседа к просвещаемым, 1; *Catechesis de providentia Dei*, Огласительная беседа о Промысле Божьем, 4; *Catechesis de penitentia*, Огласительная беседа о покаянии, 3—4; *Catechesis de Christo incarnato*, Огласительная беседа о вочеловечении Христа, 15; *Catechesis mystagogica*, Огласительная беседа таиноводственная, 4.

Василий Кесарийский, 330—379, каппадокиец, был братом Григория Нисского. Его работы опубликованы в MPG 29—31; см. также S. Giet, изд. и перев., *Homélie sur l'Hexaëmeron*, SC 26, 1949; Y. Courtonne, изд. и перев., *Lettres*, 3 т., Paris, 1957—1966; E. Amand de Mendieta и S. Y. Rugberg, *Eustathius: Ancienne version latine des neuf homélie sur l'Hexaëmeron de Basile de Césarée*, Berlin,

1958. О Дьяволе: Гомилии 2.4, 9.4–10, 11.1–4, 13.8, 20.1–5; Толкование на пророка Исаию, 97, 116–117, 278–279; Толкование на псалмы, 7.2.

Работы каппадокийца Григория Нисского (335–394) были изданы в кн. W. Jaeger et al., *Gregorii Nysseni opera*, 11 т., Leiden, 1960–1968; см. также J. Daniélou, изд., перев., *La vie de Moïse*, 2-е изд., SC 1:2, 1955; P. Maraval, изд., перев., *La vie de sainte Macrine*, SC 178, 1971; *La création de l'homme*, SC 6, 1943; A. J. Malherbe и E. Ferguson, перев., *The Life of Moses*, New York, 1978. См. A. J. Philippou, «The Doctrine of Evil in Saint Gregory of Nyssa», *Studia Patristica*, 9, 1966, 251–256; M. Canévet, «Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse», *Recherches de science religieuse*, 56, 1968, 87–95; B. Otis, «Cappadocian Thought as a Coherent System», *Dumbarton Oaks Paper*, 12, 1958, 95–124; *Oratio catechesis*, Огласительное слово, 6; *Oratio dominica* 5, где Дьявол предстает как «искуситель и злодей».

Григорий Назианзин, 330–390, был оппонентом Григория Нисского. Его труды опубликованы в MPG 35–38; см. также J. Benerdi, изд. и перев., *Discours*, Речи, 1–3, SC 247, 1978; *Discours*, Речи, 20–23, SC 270, 1980. P. Gallay и M. Jourjon, изд., *Discours* 27–31, SC 250, 1978; A. Tuilier, изд., перев., *La passion du Christ*, SC 149, 1969; P. Gallay, изд. и перев., *Lettres*, 2 т., Paris, 1964–1967.

Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, жил в 347–407 годах. Его сочинения опубликованы в MPG 47–64; см. также A. M. Malingrey, изд., перев., *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, SC 188, 1972; Malingrey, изд., *Sur la providence de Dieu*, SC 79, 1961; F. Cavallera и J. Daniélou, изд., перев., *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28, 1951; Malingrey, изд., *Lettres à Olympias*, SC 13, 1947; A. Wenger, изд., перев., *Huit catéchèses baptismales*, SC 50, 1957; G. Ettinger и B. Grillet, изд., перев., *A une jeune veuve*, SC 138, 1968; см. D. Atwater, *Saint John Chrysostome*, London, 1959 и A. Moulard,

Saint John Chrysostome: Sa vie, son oeuvre, Paris, 1941. О Дьяволе см. Ad Stagyrium, К Стагирию; Ad Theodorum, К Феодору 1.9; In Matthaeum homilia, Гомилия на Евангелие от Матфея 28.2–3; De Lazaro concio, Беседа о Лазаре, 2.2; In Epistolam ad Colossenses homilia, Гомилия на послание к колоссянам 3.4; Expositio in Psalmum, Толкование на псалом 41; 44.

Кирилл Александрийский, умерший в 444 году, был архиепископом Александрии и противником несториан. Его произведения можно найти в MPG 68–77. См. также Rivière, «Rôle du démon au jugement particulier chez les pères»; J. Liébaert, «Saint Cyrille d’Alexandrie et la culture antique», Mélanges de science religieuse, 12, 1955, 5–26. О Дьяволе см. In Joannis evangelium, На Евангелие от Иоанна, 10.14; P. E. Pusey, изд. Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in S. Joannis evangelium, 3 т., Oxford, 1872; In Psalmos, На псалмы 9. 29; Contra Julianum Imperatorem, Против императора Юлиана, 9; Glaphyra in Genesim, Изящные изречения на книгу Бытия 1.3, 2.2; De Incarnatione Domini, О Воплощении Господа, изд., G. M. Durand, Deux dialogues christologiques, SC 97, 1964.

Феодорит, 393–466, был епископом Кирским. Его сочинения опубликованы в MPG 80–84; см. также P. Cagnivet, изд., Thérapeutique des maladies helléniques, SC 57, 1958. О Дьяволе см. In Genesim quaestiones, Толкование на книгу Бытия 34; 36; In II Corinthios, На 2-е послание к Коринфянам 2.11; In Ephesios, На послание к Ефессянам 2.2; 6.12; Compendium haereticarum fabularum, Свод еретических басней 5.8; Graecarum affectionum curatio, Врачевание эллинских недугов 3.100–101.

Иероним, 331–419, был одним из наиболее влиятельных латинских отцов и создателем Вульгаты. См. J. N. D. Kelly, Jerome. Его труды изданы в CCSL 72–78; E. Bonnard, изд., перев., Commentaire sur Saint Matthieu, SC 242, 1977 и 259, 1979. О Дьяволе см. Commentarioli in Psalmos, Толкования на Псалмы 16–20; In Isaiam, На кн. Исаии 14.53.5–7; 15.54.16–17; Письмо 22.3–4; Commentarium

in Ecclesiasten, Толкование на кн. Екклесиаста 8.1–4; Vita Malchi, Житие Малха 6; Liber quaestionum hebraicarum in Genesim 3.1–15; Commentarium in Matthaeum, Толкование на Матфея 2.15.19–20; In Ephesios, На Послание к Ефесянам 1.2.2; 3.6.11.

Амвросий, 333–397, другой влиятельный латинский отец, был учителем Святого Августина. Его труды опубликованы в CSEL 32, 62, 64, и CCSL 14; см. также Gabriel Tissot, изд., перев., *Traité sur l'évangile de Saint Luc*, 2 т., SC 45, 52, 1956–1958; B. Botte, изд., перев., *Des sacraments; Des mystères*, SC 25, 1949; J. J. Savage, перев., *Letters*, New York, 1967; R. Gryson, изд., перев., *La Pénitence*; SC 179, 1971; M. P. McHugh, перев., *Seven Exegetical Works*, Washington, 1972. См. A. Paredi, *Saint Ambrose: His Life and Times*, Notre Dame, Ind., 1964; и McHugh, «Satan and Saint Ambrose», где содержится детальное, со множеством ссылок, изложение Дьявологии Св. Амвросия.

Епископ Иларий из Пуатье умер около 367 года. Его работы модно найти в CSEL 22 и 65; см. также J.-P. Busson, изд., перев., *Traité des mystères*, SC 19, 1947. О Дьяволе см. *Tractatus in Psalmos*, Толкование псалмов 9, 51, 62, 64, 67, 118, 120, 124–125, 128, 133–143, 148.

Из работ Августина к нашей теме относятся: *De libero arbitrio*, «О свободной воле», написанная в 185–195 гг.; изд. CSEL 74, 1956; A. S. Benjamin и L. H. Hackstaff, перев., *On Free Choice of the Will*, Indianapolis, 1964. *De ordine*, «О порядке», время написания — 386 г., изд. W. M. Green, CCSL, 29, 1970. *De vera religione*, «Об истинной религии», датируется 389–391 гг., изд. K. D. Daur, CCSL 32, 1962; J. H. S. Burleigh, перев., *Augustine: Earlier Writings*, London, 1953. *Enarrationes in Psalmos*, «Толкование на Псалмы», 392–420 гг., изд. E. Dekkers и J. Fraipont, 3 т., CCSL, 38–40, 1956; S. Hebgin и F. Corrigan, перев., *Saint Augustine on the Psalms*, 2 т., Westminster, Md., 1960–1961. *De doctrina*

christiana. «О христианском учении», 395—426 гг., изд. J. Martin, CCSL 32, 1962; D. W. Robertson, Jr., перев., On Christian Doctrine, New York, 1958. Confessiones, «Исповедь», 397 г., изд. M. Skutella, 2-е изд., Stuttgart, 1969; F. J. Sheed, перев., The Confessions of Saint Augustine, London and New York, 1943. De Trinitate, «О Троице». написана в 399—419 гг., изд. W. J. Mountain, 2 т., CCSL 50—50A, 1968; S. McKenna, перев., The Trinity, New York, 1963. De Genesi ad litteram, «Толкование на кн. Бытия». написано в 401—444 гг., CSEL 28:1, 1894. De divinatione daemonum, «О прорицании демонов», написана в 406 г., CSEL 41, 1901; R. W. Brown, перев., The Divination of Demons. Washington, 1955. De natura boni contra Manichaeos, «О природе добра против манихеев», написана в 399 г., CSEL 25:2, 1892; J. H. S. Burleigh, перев., Augustine: Earlier Writings, London, 1953. Contra Faustum Manichaeum, «Против Фавста манихея», написана в 397 г., CSEL 25. 1891. См. С. P. Mayer, «Die antimanichäischen Schriften Augustins», Augustinianum 14, 1974, 277—313. Contra Maximum Arianum, «Против Максима арианина», написана в 428 г., MPL 42. De sancta virginitate, «О святом девстве». относится к 401 г., MPL 40. De civitate Dei, «О граде Божьем», датируется 413 г. (Книги 1—5), 415—418 г. (Книги 6—16), 420 г. (Книга 17), 425 г. (Книги 18—22), изд. B. Dombaert и A. Kalb, CCSL 47—48, 1955; P. Levine, изд., перев., The City of God, 7 т., London. 1966. Contra Julianum, «Против Юлиана», относится к 421 г., MPL 44; M. A. Schumacher, перев., Against Julian, New York, 1957. Enchiridion ad Laurentium, «Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви», написана в 421, MPL 40; A. C. Outler, перев., Confessions and Enchiridion, London. 1955. De correptione et gratia, «Об увещании и благодати», MPL 44; J. C. Murray, перев., Admonition and Grace, Washington, 1947. Epistulae, «Письма», CSEL 34:1—2; 44; 57—58, 1904—1923; Sister W. Parsons, перев., 5 т., Washington, 1955—1956. Sermones, «Проповеди», MPL 38—39. Retractionum libri duo, «Отречения», CSEL (1902);

М. I. Bogan, перев., The Retractions [sic], Washington, 1968.

Сочинения Пелагия включают Expositiones XIII epistularum Pauli, A. Souter, изд., 3 т., Cambridge, 1922—1931; частично переведены в кн. R. F. Evans, Four Letters of Pelagius, New York, 1968; De induratione cordis Pharaonis, G. Morin, изд., в кн. G. de Plinval, Essai sur le style et la langue de Pélage, Fribourg, 1947, с. 135—203. О Пелагии см. J. Ferguson, Pelagius: A Historical and Theological Study, Cambridge, 1956.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕННОЙ

- | | |
|---|---|
| Августин Блаженный 40, 82,
118, 127, 138, 145, 149, 171,
178, 180—184, 186—197, 199,
200, 202—204, 208 | Джонс Джим 13 |
| Амвросий Медиоланский 174,
178, 180 | Евагрий Понтийский 114, 162—
170 |
| Ансельм Кентерберийский 78 | Евсевий Кесарийский |
| Антоний Великий 149, 152, 155,
156, 158, 159, 161, 164 | Епифаний |
| Арнобий 133 | Ерм 40, 41 |
| Афапасий Великий 152, 154,
155, 160, 161, 165, 170 | Ефрем Сирий 160 |
| Афинагор 42, 60, 73, 74 | Зонтаг Фредерик 25 |
| Валентин 55, 56, 75 | Игнатий Антиохийский 33—37,
39, 109 |
| Валериан 96 | Иезекиль 118 |
| Варнава 36—39, 41, 58 | Иероним Блаженный 171, 172,
174—176, 178, 181 |
| Василий Великий 162, 171, 176—
178 | Иларий из Пуатье |
| Венцель Зигфрид 167 | Илларион 155, 158 |
| Викторин | Иоанн Богослов 33, 37, 43, 53,
84 |
| Винсент 67 | Иоанн Златоуст 171, 178 |
| Гераклит 21 | Инноцент Римский 92, 94, 109 |
| Гладстон | Иринеи Лионский 42, 47, 60,
66, 75—83, 87, 91, 109 |
| Горацій | Исайя 118, 216 |
| Григорий Великий | Иустин Мученик 42, 47, 59—
61, 63—70, 72, 73, 97, 98 |
| Григорий Назианзин 162, 176—
178 | Кальвин Жан 189 |
| Григорий Нисский 172, 177—179 | Камю Альбер 15, 176, 183 |
| Гринфилд Мег 13 | Кандид 112, 129, 130 |
| Гриффин Д. Р. | Картер |
| Дашнелу 115 | Кассиан 163, 194 |
| Деций 96, 112 | Келли Х. А. 92, 94 |
| Джеймс Уильям 12, 24 | Киприан 74, 95, 96 |
| | Кирилл Александрийский 178 |
| | Кирилл Иерусалимский |

- Климент Александрийский 97—
 99, 101—106, 108—111, 113,
 116, 117, 127, 129
 Климент Римский 33, 58
 Коммодиян
 Константин Великий 22, 149
 Коперник Никола 21
 Купер Р. М. 181
 Лактанций 133—142
 Лев Великий
 ЛеГуин Урсула 14
 Леопид 111
 Лютер Мартин 189
 Макарий Великий 162
 Максим Исповедник 163
 Мак-Уилсон Роберт 52
 Манассия
 Мани 146, 147, 149
 Маркион 53—55, 59, 68, 83,
 86, 109
 Меланий 162
 Меландр 68
 Мефодий 139
 Милльтон Дж.
 Мишудий Феликс 95
 Молика 180
 Мюррей Джон Кортис 19
 Нил 163
 Новацциан 96
 Ориген 74, 97, 98, 106, 111—
 121, 124—127, 129—132, 139,
 144, 195, 162, 163, 165, 177,
 179, 186
 Павел апостол 33, 41, 43, 53,
 54, 84, 170
 Палладий 163
 Папий Иеропольский 42, 59
 Патерсон Р. У. К. 16, 17
 Пахомий 149, 155, 158
 Пелагий 191, 193, 194
 Пеликан Ярослав 20
 Петр апостол 42, 59, 60
 Петр Ломбардский
 Плотин 55, 98
 Плутарх 45
 Поликарп 39
 Проспер из Аквитании 194
 Псевдо-Дионисий
 Птолемей 55, 75
 Рабби бен Лакиш 27
 Рабби Исаак Лурия 28
 Руфин 162
 Симон маг 68
 Татиан 60, 66, 69, 70, 72, 73
 Тертуллиан 53, 57, 60, 66, 75,
 82, 83, 85—92, 94—96, 98,
 109
 Фавст 194
 Феодорит Блаженный 175, 178
 Феофил 74
 Филон Александрийский 36, 45,
 97
 Фома Аквинский 189
 Хик Дж. 14
 Цельс 112, 117
 Эйпштейн Альберт 188, 189
 Элиаде Мирче 53
 Энн Тина 13
 Эрнугена
 Юлиан из Эклапума 193
 Юлиан Отступник 150, 159
 Юлий Африканский
 Юлия Маменя 112
 Янг Ф. 79, 80, 101

УКАЗАТЕЛЬ ОБЩИЙ ПРЕДМЕТНЫЙ

- Авель 74, 87, 137
 Ад 43, 66, 106—110, 116, 118,
 129, 146, 155, 159, 160
 Адам 27, 30, 31, 33, 57, 60,
 64, 70, 76, 77, 79, 87, 88,
 103, 110, 118, 121, 124, 147,
 148, 177, 191, 192, 198, 199
 Аз 147
 Аквитания 194
 Александрия 36, 97, 111, 112, 131
 Алжир 180
 ангелы 27—31, 34, 37, 40—42,
 44—46, 51, 60—64, 66, 70,
 73—76, 80, 84, 86, 88, 90,
 95, 96, 99—102, 112, 114,
 115, 118—123, 126—128, 130,
 137—139, 145, 152, 154, 159,
 163—165, 172, 173, 186, 188,
 191, 192, 194—198
 ангелы-смотрители 63, 70, 88,
 89, 119, 139
 Антиохия 112
 Антихрист 30, 39, 82, 128, 129,
 141
 Ассирия 69
 Аттис 76
 Африка 82, 133
 Ахриман 37, 142
 Ближний Восток 49
 Будда 146
 Вавилон 146
 валеитиниане 55, 93
 Велиал (Велиар) 59, 60
 Вельзевул 109
 вестготы
 Галлия 75, 163, 194
 Гарган
 Геенна 107, 108, 160
 Гиппон 181, 193
 гностики 43, 44, 51, 53—55, 57,
 59, 68, 75, 76, 79, 83, 92,
 93, 106, 112, 129, 130, 213
 гностицизм 26, 28, 35, 44, 48—
 53, 57, 58, 68—70, 82, 85,
 97, 99, 111, 134, 143, 146—
 148, 165, 188
 демиург 52, 54, 86, 109
 демоны 22, 30, 31, 37, 39, 41,
 44—46, 57, 58, 61—63, 66—
 73, 82, 83, 88—95, 104, 114,
 115, 119—129, 134, 139—141,
 147, 148, 150, 152, 154—161,
 163—170, 172, 174—176, 182,
 183, 194, 197
 докетизм 43, 44, 54, 55
 донатизм 143, 144, 146, 181
 дуализм 24, 27, 31, 32, 34, 36,
 40, 43, 48, 50, 54, 57, 58,
 63, 69, 75, 76, 82, 84, 85,
 98, 99, 112, 130, 133, 134,
 136, 137, 140, 142—144, 146,
 148, 149, 181, 186, 188, 203,
 208, 213
 Дьявол 12, 17, 18, 21—31, 33—
 41, 43, 44, 48, 50, 52, 53,
 55, 57, 58, 60, 61, 63—81,
 83—92, 94—96, 98, 99, 101—
 106, 109—113, 115—120, 122—
 133, 135—138, 140—144, 146,
 148—152, 154—157, 159—161,
 167, 170—183, 185, 187, 192—

- 194, 196–200, 203–208, 211–213, 217, 218
- Ева 27, 31, 33, 57, 64, 70, 74, 76, 77, 87, 88, 103, 118, 121, 124, 147, 177, 192
- Европа 26
- евхемериты
- Египет 36, 149, 162, 174
- Енох 146
- ересь 26, 34, 35, 39, 43, 47, 48, 53, 58, 60, 68, 75, 80, 81, 83, 90, 96, 104, 112, 113, 124, 133, 143, 144, 146, 176
- есей 32, 34, 48
- зилоты 32
- Зороастр 146
- зороастризм
- Иисус Христос 26, 27, 30, 33–39, 41–44, 52, 54–58, 60, 61, 64–68, 71, 72, 77–82, 85, 88, 89, 91–96, 98, 103, 105–111, 114, 116, 117, 121, 122, 124–129, 131, 137–142, 145, 146, 148, 150–152, 154, 155, 159–161, 166, 171–174, 176–182, 198–200, 205, 210, 217
- Иов 118, 154, 216
- Иран 48
- Ирландия 163
- Италия 180
- Каббала 28
- Кани 74, 87, 137, 199
- Кали 142
- Карфаген 82, 95, 180, 194
- катары 49, 213
- Кесария 112
- Китай 146
- Константинополь 162
- копты 174
- Красное море 91, 155
- Кумран 31, 36, 36, 48
- Лазарь 110
- Левифан 119, 160, 175, 177
- Лерен 194
- Лион 75
- Люцифер 118, 28, 71, 90, 124
- магия 28, 71, 90, 124
- маздаизм 48, 51, 142, 143, 146
- Малая Азия 42, 75
- маиихейство 49, 133, 146, 172, 181, 183, 188
- материя 15, 26, 32, 39, 44, 45, 48, 50, 51, 53, 54, 56, 70–73, 79, 85, 100, 101, 106, 113, 121, 134, 136, 138, 145, 146, 148, 149, 186, 189, 213
- Месопотамия 146
- Милан 180
- митраизм 67
- Михаил Архангел 64, 178
- Моисей 91, 179
- монизм 24, 32, 52, 79, 112, 134, 136, 138, 142, 203, 208
- монпаннам 83
- Наг-Хаммада 31, 48
- неоплатонизм 98, 129, 163, 180
- Никея 152
- Никомедия 133
- Нил 149
- Нитрийская пустыня 162
- Ной 30, 63, 76, 146
- Оранж 194
- орфизм 32, 51, 143
- офиты 57
- Палестина 112, 193
- парусия 33, 122, 125
- платонизм 32, 44, 45, 48, 52, 61, 74, 95, 97–99, 111
- плерома (полнота) 55, 56
- Рим 33–35, 47, 53, 55, 61, 69, 81, 96, 97, 133, 146, 173, 181, 182, 193
- Рье 188, 194
- саддукеи 32
- Саммаэль 27, 28
- Сатана 24, 26–28, 34, 39, 41, 42, 52, 55, 59, 60, 63–66, 68, 69, 74, 76–80, 82–94, 96, 103–105, 109–111, 115,

Указатель общий предметный

- | | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| 117–119, 122, 124–131, 137– | Франция 146 |
| 141, 144, 145, 150, 152, 160, | Шеол 107, 160 |
| 161, 171–174, 176–180, 191, | эвонины 43, 44 |
| 192, 197–200, 203, 204, 212 | Эдем 57, 76, 77, 87, 105, 118 |
| Сен-Мишель | Экклезиаст |
| Сиф 146 | Эон 33, 55, 58, 65, 66, 69, |
| София (Мудрость) 55, 56 | 83, 125 |
| стойки 62, 97, 98 | Юпитер 175 |
| Тагаст (Соук Ахрас) 180 | язычество 32, 35, 47, 61, 67, |
| теодицея 15–17, 36, 50, 51, 53, | 68, 71, 79, 80, 83, 89, 90, |
| 69–80, 100–102, 117, 135, | 95, 97, 98, 104, 109, 110, |
| 176, 190, 213, 214 | 112, 121 |
| фарисси 32, 36 | Яхве 57, 59, 138 |

СОДЕРЖАНИЕ

Очевидность зла	5
Предисловие	10
Глава I. Дьявол	13
Глава II. Апостольские отцы	29
Глава III. Апологеты и гностики	47
Глава IV. Человеческий грех и искупление: Ириней и Тертуллиан	75
Глава V. Милосердие и проклятье: Александрийцы . .	97
Глава VI. Дуализм и пустыня	133
Глава VII. Сатана и Блаженный Августин	171
Глава VIII. Заключение: Сатана сегодня	203
Примечания	219
Обзор источников	299
Указатель именной	314
Указатель общий предметный	316

Джеффри Бартон Рассел

САТАНА¹

*Восприятие зла
в ранней христианской традиции*

Главный редактор Чубарь В. В.
Художественный редактор Лосев П. П.
Корректор Верецун Е. В.
Подготовка указателей Трофимова М. С.
Выпускающий редактор Антонов Т. В.
Оригинал-макет Арефьев С. В.

ООО Издательская группа «Евразия»
Лицензия ЛР № 065280 от 9 июля 1997 г.
191194, Санкт-Петербург, ул. Чайковского, д. 65, пом. 7Н
тел. 303-93-35
e-mail: evrasia@peterlink.ru

Сдано в набор 05.04.2001. Подписано в печать 24.09.2001.
Объем 20 печ. л. Формат 60 × 88¹/₆.
Гарнитура «Академия».
Тираж 2000 экз. Печать офсетная
Заказ № 4234

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН.
Качество соответствует предоставленным оригиналам.
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

