

HORTUS DAEMONUM



**САД
ДЕМОНОВ**



**СЛОВАРЬ ИНФЕРНАЛЬНОЙ
МИФОЛОГИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Избранные главы.

**ИНТРАДА, макет, иллюстрации 1998 г.
А.Е Махов, текст 1998 г.**

ПРЕДИСЛОВИЕ СОСТАВИТЕЛЯ

Предмет данного словаря — христианское предание о демонах. Существование этого предания в форме мифа — то есть истории, не подвергаемой сомнению, — имеет естественные границы во времени. Нижний предел — иудаистская ветхозаветная традиция, которая уже знает сатану, но этот сатана еще включен в «Божественный совет» и выполняет волю Бога, не имея пока собственной воли, — той воли, которая и является главным фатальным атрибутом и отличием христианского дьявола. Верхний же предел, по нашему мнению, — поэтические творения, в которых впервые прозвучали ноты сочувствия к дьяволу — как к богоборцу, полному достоинства, у Мильтона или как к нравственному страдальцу, слезами смывающим свой грех, у Клопштока. Ни ведьмовские костры, ни наука Нового времени, охотно включившая дьявола и его вотчину — ад в свои конструкции (см. статьи «Ад» и «Демонология») и в эпоху Ньютона все еще рассуждавшая о «естественных свойствах» демонов и ада, не смогли убить дьявола. Его убил не огонь, но слезы сочувствия, которые вочеловечили дьявола и превратили его из существа абсолютно «чужого» («чужой», *alienus* — одно из определений дьявола в патристике, забавно перекликающееся со всем известной мифологемой современной фантастики) в нечто вполне знакомое и понятное. Дьявол стал метафорой человека и перестал существовать как миф; он перешел в разряд литературных условностей, и в этом своем качестве — как герой разного рода «адских почт», «разговоров в царстве мертвых», «видений на берегах Леты» и т. п. — не является предметом нашего словаря.

Определение «инфернальный» в названии словаря имеет вполне определенный смысл, вытекающий из самого предания о дьяволе, но вместе с тем несколько более широкий, чем смысл русского слова «адский»: преступный ангел в результате своего падения был свергнут из эфира, где обитают прочие ангелы, и попал в некий «нижний» мир, под которым понимали и ад, и темный «нижний воздух», в котором носятся демоны, и просто нашу землю, «князем» которой дьявол пока является (см. «Места обитания дьявола»). Дьявол в христианской мифологии занял место, которое можно соотнести с местом античных «низших богов», сильно повлиявших на формирование его иконографии; показательна его власть над низшим миром, над низменными чувствами, низменными потребностями и т. п. На наш взгляд, этом комплексу воззрений наилучшим образом соответствует именно эпитет «инфернальный»: *infernus* в латыни — и «ад», «преисподняя» (вотчина дьявола в точном и узком смысле), и просто все «нижнее» (также соотносимое с дьяволом).

Статьи словаря призваны охватить все стороны предания о дьяволе и распадаются на несколько типов. Прежде всего, это персоналии инфернального мира: сюда включены и всем известные персонажи, однако в малоизвестной средневековой и ренессансной трактовке (Люцифер, Вельзевул и т. п.), и редкие демоны, порожденные средневековой фантазией (Тутивилл), и эзотерические демоны заклинателей (Каакринолаас и т. п.). Другая группа статей связана с характером и обликом дьявола: здесь и статьи о традиционных именовании дьявола, выражающих те или иные стороны его характера (Мастер, Разрушитель, Лжец и т. п.), и статьи о животных, с которыми он связан и в облике которых является (Медведь, Собака, Василиск и т. п.), а также две большие статьи о внешнем облике дьявола — Иконография дьявола и Обличья дьявола.

Наконец, особая группа статей связана с темой «дьявол, Бог и человек». Мы попытались избежать здесь странной особенности, присущей почти всем работам о ведьмовских процессах Ренессанса, из которых можно узнать любые подробности об орудиях пыток и казнях ведьм, но в которых полностью отсутствует главный персонаж всей трагедии — сам дьявол. Авторы таких работ даже не пытаются проникнуть в тайные мотивы поведения демономанов, словно бы никакой тайны и не было; однако им стоило бы вспомнить слова Шарля Бодлера: «Самая великая уловка дьявола — в том, чтобы заставить нас поверить, что он не существует». В статьях «Демонomanия», «Христос, человек и дьявол», «Борьба с дьяволом», «Искушение», «Договор с дьяволом» и др. мы попытались ответить на вопрос, чем, собственно, дьявол был для человека, веровавшего в его существование.

Автор выражает глубокую благодарность Т. К. Грековой (Отдел искусства Всероссийской Государственной библиотеки иностранной литературы) и Т. Г. Юрченко (ИНИОН РАН) за помощь в разыскании словесных и изобразительных источников; О. А. Кулагиной за помощь в подготовке материалов. Многие детали книги прояснились в беседах с А. Львовой, без которых книга была бы иной или не существовала бы вообще.



АВАДДОН

Это слово (от евр. *baddon* — «[место] разрушения») в Ветхом Завете чаще всего обозначает некую область небытия, будучи синонимичным преисподней — шеолу: «Преисподняя и Аваддон [открыты] пред Господом, тем более сердца сынов человеческих» (Пр. 15:11); «Преисподняя и Аваддон — ненасытимы; так ненасытимы и глаза человеческие» (Пр. 27:20);

«Преисподняя обнажена пред Ним [Богом], и нет покрывала Аваддону. Он распростер север над пустотою, повесил землю ни на чем» (Иов. 26:6-7). (Также Иов. 31:12, где в синодальной Библии переведено как «истребление», и Пс. 87:11, где обозначает могилу, в синодальном переводе слово отсутствует).

Шаг к персонификации Аваддона замечен в том месте книги Иова, где Аваддон отождествлен со смертью и вместе с ней отвечает вопрошающему: «Откуда же исходит премудрость? и где место разума? Сокрыта она от очей всего живущего и от птиц небесных утаена. Аваддон и смерть говорят: ушами нашими слышали мы слух о ней» (Иов. 28:20-22).

В поздней раввинистской литературе Аваддон — самый нижний из четырех разделов преисподней; он расположен на третьем, нижнем уровне земли и предназначен для порочных. Связь Аваддона с абсолютным низом, бездной отражена в Откровении Иоанна, где Аваддон окончательно персонифицирован в образе «ангела бездны; имя ему по-еврейски Аваддон, а по-гречески Аполлион»; он предводительствует саранчой с человеческими лицами и львиными зубами, мучающей, но не приносящей желанной смерти (Откр. 9:11). Аваддон и его рать предвосхищают позднейший мотив христианской концепции *Ада*: грешники безусловно предпочли бы абсолютное уничтожение вечным мукам, но им отказано в уничтожении. Мотив ангела, поставленного над адом, присутствует также в 1 книге Еноха, где этот ангел носит другое имя: «Уриель один из святых ангелов, тот, кто поставлен на Тартаром» (1 Енох. 20:2). Приводимый Иоанном греческий перевод имени Аваддона (Аполлион), возможно, имеет в виду Аполлона в его губительно-разрушительной ипостаси (усиленный культ этого бога, введенный императором Августом Октавианом, заставлял христианского автора относиться к Аполлону с особой ненавистью) (МЕРКЕЛЬ, 60). В сирийском манускрипте Откровения (6 в.) вместо Аполлиона действительно фигурирует Аполлон (Поль, 29).

В средневеково-ренессансной демонологии Аваддон — демон-разрушитель. Так, у БЕРТОНА (121) он возглавляет седьмой чин демонов, являясь «разрушителем, главой фурий, вызывающим войны, потрясения, пожары...». Ф. Г. Клопшток в эпической поэме «МЕССИАДА» (1748-1773) назвал сходным именем — Аббадона (*Abbadona*) — павшего ангела, который раскаивается в своем падении, находит Христа в Гефсиманском саду, признает в нем Мессию («Образ Божества, бессмертный человек! ты спасешь лишь людей, меня ты не спасешь!» — Клопшток, 5:505-506), в Судный день просит Христа «не о



Авбадон и его саранча (Фрагмент). Апокалипсис Сен-Севера. Гасконь, середина 11 в. (иллюминатор Стефан Гарсиа).

милости, но о смерти» (19:111-112), но получает неожиданное прощение. Этот сюжетный ход, восторженно встреченный сентиментальным читателем (Аббадона в поэме проливает бесконечные потоки покаянных слез), был новостью для христианской демонологии: ведь грех падшего ангела, согласно христианским догматам, не подлежит искуплению, а дьявол не способен к раскаянию (*Осуждение и спасение демонов*). Вместе с тем, поэма Клопштока открыла путь романтической трактовке образа демона, которого, в память о «Мессиаде», порой называли Аббадоной (повесть Н. А. Полевого «АББАДДОННА» [1834], где падший ангел — актриса Элеонора, ищущая спасения в «прекрасной душе» поэта Вильгельма).

АГАРЕС

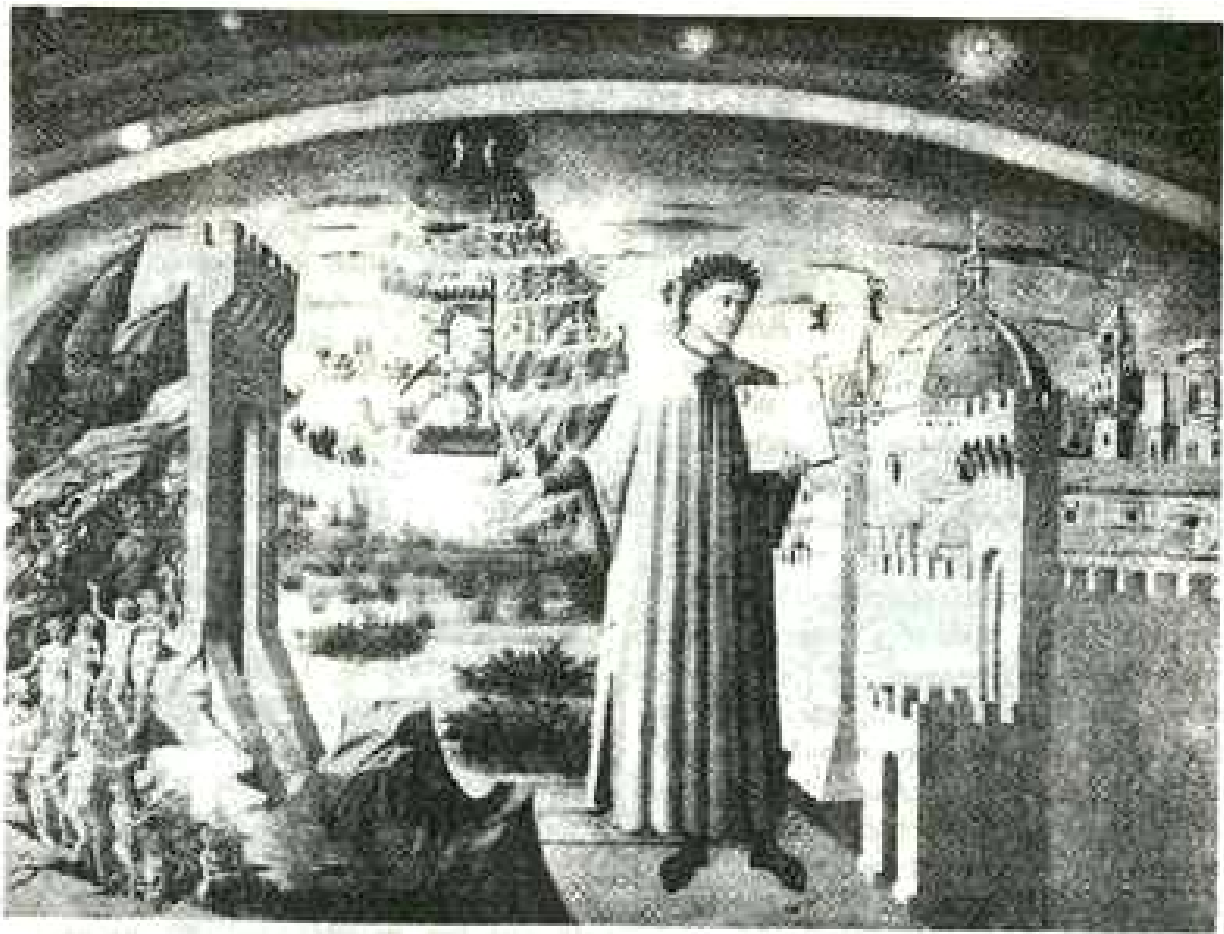
(Agares). Демон из практики заклинателей, описанный И. Виром (16 в.): «первый герцог под владычеством Востока, является в облике доброжелательного старца... в виде всадника на крокодиле, с ястребом на руке. Наилучшим образом обучает языкам; вынуждает бегущих возвращаться, а стоящих на месте — бежать; раздает почести и звания, заставляет танцевать духов земли» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 2).

АД

Место, где люди и демоны претерпевают вечное наказание за грехи; при этом демоны в аду одновременно являются и жертвами, и палачами.

Истоки доктрины; «шеол» и «геенна»

Постепенное формирование идеи об особом месте посмертного наказания грешников можно проследить в Ветхом Завете. В Пятикнижии, книге Иисуса Навина, книгах Царств и Судей грешники пока еще наказываются непосредственно в земной жизни, в посмертной же судьбе грешников и праведников нет никаких различий: «Древних израильтян не смущало ни счастье нечестивых, ни несчастье праведников; Яхве не интересовали отдельные личности, но весь народ целиком. Он наказывал грешников здесь, непосредственно на земле, или в их потомстве» (Ришар, 31, 38). В этих ветхозаветных книгах ад (шеол, изредка *Аваддон*) — не место наказания, но место посмертного пребывания всех людей, независимо от их греховности или праведности, причем это посмертное состояние обрисовано крайне туманно; так, в ПЛАЧЕ ИЕРЕМИИ ад назван просто «темным местом» (Пл. 3:6), а книга ИОВА загадочно сообщает, что «в стране мрака» «нет устройства» (10:22; в Вульгате: *nullus ordo*, т. е., буквально: «никакого порядка, чина»). Новое понимание «шеола» как места воздаяния за грехи, от которого праведник может быть избавлен, возникает в ПСАЛТИРИ и в книгах пророков. Так, в псалме 48 посмертная судьба грешников и праведников (к которым автор относит и себя) ясно различается: «Как овец, заключат их [грешников] в преисподнюю; смерть будет пасти их, и наутро праведники будут владычествовать над ними; сила их истощится; могила — жилище их. Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня» (48:15-16). Одним из первых, кто «увидел в глубине шеола ужасную бездну, где осужденные подвергаются мучениям» (Ришар, 35), был пророк Исаия: «И будет в тот день: посетит Господь воинство выпреннее на высоте и царей земных на земле. И будут собраны вместе, как



Данте; справа от него – Ад, за спиной – Чистилище, над ним – небесные сферы, слева – Небесный Град. (аноним. темпера, дерево. Италия, 14 в)

узники, в ров, и будут заключены в темницу, и после многих дней будут наказаны» (Ис. 24:21-22); «Тофет [место в долине Гиннома, где приносили жертвы Молоху — см. об этом ниже] давно уже устроен; он приготовлен и для царя, глубок и широк; в костре его много огня и дров; дуновение Господа, как поток серы, зажжет его» (Ис. 30:33). В книге Иезекииля шеол также предстает местом наказания врагов Израиля: «Там Ассур и все полчище его, вокруг него гробы их, все пораженные, павшие от меча. Гробы его поставлены в самой глубине преисподней, и полчище его вокруг гробницы его, все пораженные, павшие от меча, те, которые распространяли ужас на земле живых» (ИЕЗ. 32:22-23). Даниил, подтверждая идею существования вечного ада, впервые формулирует особый пункт будущей христианской доктрины ада — воскрешение мертвых для окончательного суда над ними: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (ДАН. 12:2). В христианской догматике представление об аде как безразличном вместилище всех мертвецов сохраняет верность лишь применительно к тому состоянию ада, в котором он пребывал до нисхождения в него Иисуса Христа (*Нисхождение в ад*) и его последующего вознесения на небо: «До вознесения Иисуса Христа ни одна душа не могла попасть на небо; можно сказать, что все мертвые находились в одном месте, удаленном и от неба, и от поверхности земли» (РИШАР, 29). Таким образом, искупительный подвиг Христа и выведение им праведников из ада перевернули все древнее устройство ада: «в древнем шеоле остались лишь грешники и осужденные, и ад осужденных получил особое название геенны» (РИШАР, 29), Это еврейское

слово, часто используемое для обозначения ада в патристике (например, у АВГУСТИНА, О ГРАДЕ БОЖИЕМ, кн. 21), означает «долина Гиннома» и первоначально служило названием оврага под Иерусалимом, где при правлении нечестивых царей Ахаза и Манассии (4 ЦАР. 23:10; ИЕР. 32:35; 2 ПАР. 33:6) жители города приносили своих детей в жертву Молоху; при Иосии (4 ЦАР. 23:10) туда бросали нечистоты и трупы. Со времен ИСАИИ (66:24) мрачная долина с ее кострами, на которых горели трупы и нечистоты, стала метафорой ада и была названа «огненной геенной». Иисусу Христу осталось лишь закрепить за словом расширительное значение, что он и делает, говоря о «геенне, огне неугасимом» (МАРК. 9:43), «геенне огненной» (МАТФ. 5:22).

ТЕОЛОГИЯ АДА

Идея ада как богословского понятия включает в себе ряд спорных вопросов, которые, несмотря на однозначные решения церковных Соборов, продолжали волновать воображение теологов и мистиков.

Вечность ада

Древней меня лишь вечные созданья,
И с вечностью пребуду наравне, —

гласит надпись над входом дантовского ада (Ад, 3:7-8). Ад сотворен Богом навеки; это положение подтверждается рядом текстов Нового завета: «огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (МАТФ. 25:41); «диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (ОТКР. 20:10). Вечность ада довольно рано стала догматом христианской церкви. Второй Константинопольский Собор (553 г.) осудил в девятой анафеме тех, кто утверждает, что наказание демонов и людей не будет вечным. Позднее и протестантская теология подтвердила этот догмат (статья 17 аугсбургского символа веры, 1530): «Христос... осудил нечестивых людей и демонов на вечные муки» (цит. по: УОКЕР, 22). Сильным эмоциональным аргументом в пользу вечности ада служило соображение, что прекращение мук было бы незаслуженной милостью для грешников, которые, безусловно, предпочли бы исчезнуть вовсе, чем проводить вечность в аду; эта мысль появляется впервые во 2-3 в. у Юстина, а затем у МИНУЦИУСА ФЕЛИКСА (ОКТАВИЙ) — грешники предпочитают «полностью исчезнуть, чем восстановиться для наказаний». (Эту точку зрения не разделяли, видимо, лишь социниане [16-17 вв.] — последователи итальянских теологов Лелио и Фаусто Социни, — которые исповедывали смерть души грешника вместе с телом; тем самым проблема ада снималась сама собой).

Однако не менее сильная эмоциональная аргументация от божественного милосердия и божественного совершенства — Бог не может ни допустить вечных мук для собственных творений, ни лишить их возможности раскаяния и возврата к Богу, — вновь и вновь приводила к сомнениям в вечности ада. МАРКИОН и его последователи (2 в.) верили в освобождение Христом из ада всех грешников (ТЕРТУЛЛИАН, ПРОТИВ МАРКИОНА, 1:1); Ориген, а позднее Скотт Эриугена развивали учение о «восстановлении всех вещей», их возвращении в лоно Бога (*Осуждение и спасение демонов*), что делало вечность ада решительно невозможной. В Новое время против вечности ада, продолжавшей

оставаться догматом, были выставлены новые аргументы. Джон Тиллотсон, архиепископ Кентерберийский, в конце 17 в. выдвинул два довода, имевшие большой резонанс (в частности, они обсуждаются в энциклопедии Дидро и Даламбера, в статье МАЛЛЕ, 669-670). Эпитет «вечный», как утверждал Тиллотсон, и в Ветхом, и в Новом завете означает лишь «длительный»; потому упоминания о «казни вечного огня» (Иуд. 7) и т. п. не следует понимать буквально. Вторым аргументом Тиллотсона — богословско-педагогический: архиепископ настаивает на необходимости различать угрозу и обещание; когда Бог говорит, что предаст тех или иных провинившихся «вечному огню», то — даже если допустить, что речь действительно идет о вечном огне, — Бог вовсе не дает тем самым обещание, которое уже не может нарушить, но лишь угрожает в надежде, что угроза отвратит грех и наказание вообще не потребуется. Такая угроза — не обещание и не пророчество, совершающееся с железной необходимостью, но лишь педагогическая мера воздействия.

«Отсрочка ада»

Споры о том, когда душа попадает в ад — немедленно после смерти или после Страшного суда, — начались в раннехристианские времена, причем особая популярность идеи «отсрочки ада» — *dilatio inferni* — приходится на период 2-6 вв. (РИШАР). Впервые эта идея нашла выражение, по-видимому, у Св. ЮСТИНА (2 в.), который полагал, что непосредственно после смерти души ожидают лишь некое предварительное разделение: «Души праведников ожидают времени суда в более хорошем месте, а души нечестивых — в более плохом» (ДИАЛОГ С ИУДЕЕМ ТРИФОНОМ, col. 487). Св. Ипполит (3 в.; ПРОТИВ ГРЕКОВ, col. 795) полагает, что души грешников уже находятся в темноте ада, но огненное озеро посреди ада — главное орудие наказания, — будет пустовать вплоть до Страшного суда. Тертуллиан также говорит об отсрочке наказания и для демонов, и для грешников. С другой стороны, уже св. ХИЛАРИЙ (ум. 366) настаивает на том, что души отправляются в ад немедленно; при этом, чтобы ощутить наказание, они получают разреженные, нетвердые тела, «подобные пыли и грязи», в которые муки и страдания будут входить так же легко, «как ветру легко рассеивать пыль» (ТРАКТАТ НА ПСАЛМЫ, col. 258).

Положение о том, что душа идет в ад сразу после смерти (*mox in infernum descendere*), стало догматом западной церкви в силу решения Второго Лионского собора (1274). Однако тем самым фактически предполагалось наличие двух судов над душой человека — двух «эсхатологий»: «'малой', персональной, и 'большой', всемирно-исторической» (ГУРЕВИЧ, 198), — что вполне могло казаться — и казалось — чрезмерным. Поэтому некоторые теологи (особенно протестанты) возвращались к идее отсрочки ада, придавая ей новые формы. Так, английский теолог Джилберт Бёрнет (кон. 17 в.) полагал, что душа до момента страшного суда впадает в некий сон — «психопаннихию»; к сходным воззрениям ранее склонялся и Лютер (БАУТЦ, 114). Многие мистики 17-18 вв. также стремились избавиться от чрезмерного, с их точки зрения, посмертного «малого суда»: так, член т. н. филадельфийского общества И. В. ПЕТЕРСЕН полагал, что после смерти происходит лишь предварительное разделение душ на два основных класса, наказание же совершается только в момент Страшного суда (УОКЕР, 240).

Строение и величина ада; лимбы и чистилище

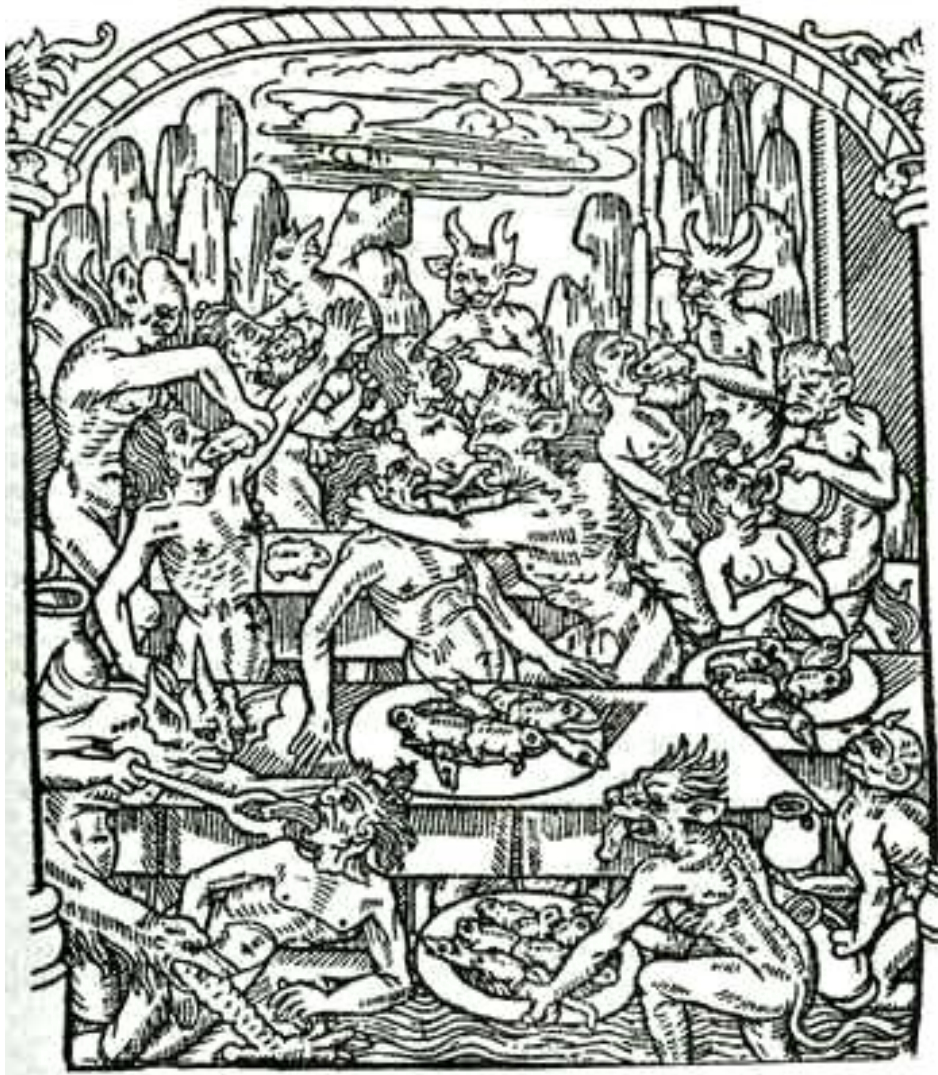
Из бесчисленного разнообразия представлений о строении ада к достаточно устойчивым и общепринятым можно отнести идею двух адов: верхнего и нижнего. Эта идея находила библейское обоснование в Псалтири, где говорится: «Ты избавил душу мою от ада преисподнего» (85:13; в Вульгате: *eruisti animam meam ex inferno inferior*), т. е. буквально: «от ада нижнего»). Григорий Великий, исходя из весьма неясного указания псалма, высказывает предположение, что «верхний ад на земле, нижний — под землей» (Диалоги, 4:42, col. 400). Идея развита в «Светильнике» Гонория Августодунского (ок. 1100). Верхний ад здесь изображен как «нижняя часть этого мира, полная мук», «здесь неистовствуют безмерный жар, великий холод, голод, жажда, различные страдания телесные, такие как бичевания, и душевные, такие как ужас и робость...; нижний же ад — «духовное место» (*locus spiritualis*), где горит неугасимый огонь; его расположение внизу следует понимать метафорически: «о нем говорят, что он находится под землей, потому что, как тела грешников покрываются землей, так души грешников погребаются в аду» (Цит. по: ОУЭН, 60). Разделение ада на верхний и нижний нашло выражение и в поэзии. В англо-норманской поэтической версии «Странствования св. Брендана» (ок. 1125) Бенедейта верхний и нижний ад разделены соленым озером, верхний ад полон пламени, нижний — вони и холода (ОУЭН, 60). У Данте адские круги с шестого по девятый, окруженные стигийским болотом, находятся в пределах стен «города Дита» (Люцифера) и образуют Нижний ад; «вечный пламень» у Данте, как и у Гонория Августодунского, горит лишь в нижнем аду (Ад, 8:73-75).

Идея лимба была порождена необходимостью выделить в аду особое место для тех, кто, не будучи крещен, не совершил вместе с тем и никаких грехов. Казалось несправедливым, что библейские патриархи, ожидая в аду появления Христа (*Нисхождение в ад*), разделяют страдания прочих грешников; уже Беда Достопочтенный утверждал, что праведники дожидаются Христа в аду, не испытывая мук. Однако лишь позднее (в 13 в.) возникает понятие об особой части ада — лимбе (*limbus* — буквально «край одежды»), где обитают патриархи и невинные младенцы. Альберт Великий и Фома Аквинский ввели различие «лимба младенцев» (*limbus infantium, limbus puerorum*) и «лимба отцов» (*limbus patrum*) (ГОДЕЛЬ, 761).

Идея чистилища — места, где очищаются души, не совершившие смертных грехов, но все же не достойные немедленного отправления в рай, возникла под влиянием 2 Книги МАККАВЕЕВ (книги, включенной в состав католической Библии): Иуда Маккавей, предавая земле падших воинов, обнаруживает у них «под хитонами посвященные Иамнийским идолам вещи, что закон запрещал Иудеям», тем не менее он и его соратники «обратились к молитве, прося, да будет совершенно изглажен содеянный грех; а доблестный Иуда увещевал народ хранить себя от грехов, видя своими глазами, что случилось по вине падших. Сделав же сбор по числу мужей до двух тысяч драхм серебра, он послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех, и поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении; ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, — какая святая и благочестивая мысль! Посему принес за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха» (2 МАК. 12:39-

46). Посмертное состояние согрешивших воинов мыслится в этом тексте как неясное, не определенное до конца и зависящее от акта искупления, посредством которого живые могут вмешаться в судьбу мертвых (эту возможность использовала католическая церковь, которая во времена Лютера предлагала за некоторую плату немедленное освобождение души из чистилища). Доктрина чистилища, разработанная в решениях Лионского (1274), Флорентийского (1439) и Трентского (1563) соборов, в конце концов не была принята ни православной, ни протестантской церквями. Вопросы о месте, длительности и природе наказания в чистилище остаются достаточно неясными. Чистилище сначала мыслилось, видимо, как раздел ада: так, АВГУСТИН, считавший, что грешная душа после смерти идет «либо в огонь очистительный, либо на муку вечную» (О БЫТИИ ПРОТИВ МАНИХЕЙЦЕВ, 20:30, col. 212) понимает чистилище как своего рода «верхний ад». Грешнику вообще трудно понять, где он находится: в аду или чистилище. У Цезария Гейстербахского иные грешники, оказавшись на том свете, принимали ад за чистилище и наоборот (ГУРЕВИЧ, 235). ГУГО СЕН-ВИКТОРСКИЙ робко предполагает, что осужденные на чистилище наказываются там, где согрешили («...их местонахождение не вполне ясно, разве лишь что из многих примеров и откровений душ, приговоренных к такому наказанию, часто видно, что они отбывают его в этом мире; и, пожалуй, вполне было бы возможно, чтобы они претерпевали отдельные наказания там, где согрешили» (О ТАИНСТВАХ, col. 586). Вместе с тем, Данте рисует отчетливую трехчастную структуру загробного мира, где не может быть места таким сомнениям.

Вопрос о размере ада, а также о соотносительной величине ада и рая таил известные затруднения: ведь из библейских речений о немногочисленности спасенных следовало, что ад значительно больше рая, а подобная физическая пропорция не могла не быть воспринята как явное доказательство торжества зла над добром. До того, как эта проблема была осознана, авторы видений и богословы находили некоторое злорадное удовольствие в констатации неизмеримости ада, для выражения коей уже «ВИДЕНИЕ СВ. ПАВЛА» (3 в.) дает рельефную формулу: грешников в аду столько, что сто мужей, каждый из которых имел бы по сто железных языков, не смогли бы перечислить их, даже если бы начали говорить с самого сотворения мира (выше в «Видении...» называется и точная цифра — 144 000, — которая, видимо, казалась автору невероятно большой). Однако позднее богословы поняли, что количественный перевес ада, в сущности, малоприличен для божественного достоинства; так возникла проблема, над которой продолжали размышлять даже в 17 столетии, — еще ЛЕЙБНИЦ усматривал странность в том, «что даже в великом будущем вечности зло будет торжествовать над добром, и это под верховным владычеством того, кто является верховным благом...» (ТЕОДИЦЕЯ, 140). Голословные уверения, что ад меньше рая, с которыми выступил, в частности «крипто-анабаптист» Курионе в сочинении «О величине блаженного царства Божия» (1554; см. УОКЕР, 37-38), не решали проблемы, но в конце концов было все же найдено устраивавшее всех решение, не отвергнутое и современной теологией: количественный перевес рая над адом будет достигнут, если учесть всех умерших (крещеных) детей.



Наказания за семь смертных грехов: Демоны заставляют обжор глотать жаб, крыс и змей.
Из французской книги “Le grand kalendrier et compost des Bergiers” (1496)

Виды наказаний

Общепринятым в богословии было различие «наказания отрицательного, или наказания лишением» (*poena privativa seu damni*) и «наказания позитивного, или наказания чувства» (*poena positiva seu sensus*). Первое состоит в лишении: в вечном и окончательном удалении грешника от добра, от «лицезрения Божественного лика, которое составляет вечное блаженство праведных» (МАЛЛЕ, 666); второе заключается собственно в «позитивных» физических мучениях, которые, по мнению одних богословов, должны наступить после обретения душой воскресшего тела в результате Страшного суда, а по мнению других — могли начаться и сразу после смерти; так, Хиларий, как указывалось выше, даже предусмотрительно снабжает грешников неким подобием тел, чтобы они могли без затруднений воспринять физические муки.

Последние были расписаны по всем пяти органам чувств: осязание страдает от огня, слух — от нескончаемых воплей отчаяния, обоняние — от вони серы и прочих миазмов, вкус — от жажды и голода, зрение — от ужасающих картин пыток и постоянного мрака (который, видимо, мыслится богословами не столь

абсолютным, как это предполагается Библией, говорящей об аде как о «стране мрака», где «темно, как самая тьма». — Иов. 10:22).

После Страшного суда, когда грешники получают в вечное пользование свои теперь уже нетленные тела, они будут еще острее ощущать свои муки, в то время как праведники будут гораздо острее переживать блаженства; для первых тела станут усилителем страданий, а для вторых — наслаждений. Таким образом, как не без иронии замечает дантовский Вергилий, грешников «ждет полное бытие в грядущем» (Ад, 6:111).

Состояние грешников в аду

Душа человека в аду оказывается в некоем окончательном, неподвижном состоянии — *in statu termini*; ей уже не может быть дарована милость раскаяния, она может лишь утверждаться во зле. Это богословское представление точно воссоздано в ДАНТОВОМ «АДЕ»: в раздающихся здесь воплях поэт не слышит слез раскаяния, но одни лишь «на Господа ужасные хулы» (5:36). Согласно воззрениям томистов, душа к моменту попадания в ад узнала все, что она могла узнать, и не способна уже узнать что-либо, что подвигнет ее на раскаяние. В еще большей степени это относится к демонам, которые в момент своего падения обладали всей полнотой знания о мире и потому не могут уже узнать ничего нового, что могло бы изменить их выбор, сделанный раз и навсегда в пользу зла (БАУТЦ, 119). Ад, таким образом, имеет чисто наказующую, но никак не очищающую и исправляющую функцию, — точка зрения, всегда находившая немало противников, особенно среди последователей Оригена, веровавших в «восстановление вещей», в воспитательную функцию ада и в конечный возврат к Богу даже самых отъявленных грешников, в том числе и дьявола (*Осуждение и спасение демонов*). Так, И. В. ПЕТЕРСЕН в сочинении «ТАЙНА ВОССТАНОВЛЕНИЯ ВСЕХ ВЕЩЕЙ» (нач. 18 в.) доказывал, что наказание в аду ломает извращенную волю дьявола, и после 50 000 лет адских мук он вернется к Богу (УОКЕР, 240).

Ад как зрелище для праведников

Христианский ад существует не обособленно от рая, но в своеобразной связи с ним: грешники и демоны, с одной стороны, и праведники вместе с Богом и ангелами, с другой, видят друг друга, причем для первых это созерцание составляет муку, а для последних — блаженство. (Иногда, впрочем, зрелище осмысливается как одностороннее и грешники в этом случае уподобляются актерам, не видящим зрительного зала, роль которого выполняет рай). Осужденные увидят, для большего отчаяния, блаженства праведников (1 ЕНОХ. 108:15); праведники же узрят муки грешников, и «это будет пышное зрелище, — предвкушает ТЕРТУЛЛИАН. — Там будет чем восхищаться и чем веселиться. Тогда-то я и порадуюсь, видя, как в адской бездне рыдают вместе с самим Юпитером сонмы царей... Там будут и судьи — гонители христиан, объятые пламенем более жестоким, чем свирепость, с которой они преследовали избранных Божьих. (...) Тогда-то мы и послушаем трагических актеров, голосисто оплакивающих собственную участь; посмотрим на лицедеев, в огне

извивающихся, как в танце; полюбуемся возницей, облаченным с ног до головы в огненную красную тогу; поглазеем на борцов, которых осыпят ударами, как в гимнасии.(...) Такого зрелища, такой радости вам не предоставит от своих щедрот ни претор, ни консул, ни квестор, ни жрец, причем, благодаря вере, силой воображения уже сейчас мы можем в общих чертах представить его» (О ЗРЕЛИЩАХ, 20).

Догмат средневекового богословия, утверждавшего, что созерцание адских мук составляет одно из блаженств праведников, представляется крайне неудобным с точки зрения «гуманизма» Нового времени. Между тем этот догмат обосновывался чисто логически: праведники не могут не наслаждаться зрелищем мук, поскольку в них проявляется справедливость и бесконечная мудрость Бога и его ненависть к греху; созерцая Бога лицом к лицу, праведники должны испытывать блаженство от всех его деяний (АВГУСТИН, О ГРАДЕ БОЖИЕМ, 20:22). Итак, праведники, «видящие [муки грешников], испытывают не печаль, но упиваются радостью», — утверждает ПЕТР ЛОМБАРДСКИЙ (СЕНТЕНЦИИ, col. 962); «Не без радости и наслаждения увидим мы ... муки погибших, в которых чудесным образом воссияют святость праведных и справедливость Бога», — вторит ему (значительно позднее) Роберт Беллармине (О вечном блаженстве святых; цит. по: УОКЕР, 29). Лишь в 17 в. эта идея стала восприниматься как неудобная; Пьер Бейль был одним из первых, кто увидел в ней «что-то шокирующее» (цит. по: УОКЕР, 30). Однако уже средневековое inferнальное визионерство, не критикуя богословский постулат, на практике почти полностью его игнорировало, и по вполне понятной причине: сошедший в ад зритель, сколь бы искушенным богословом он ни был, не мог не испытать сочувствия к окружившим его теням: уже Павел в греческом «Видении св. Павла» «плачет» при виде участи грешников; вслед за ним и Данте в 14 веке позволил себе не испытать никакой радости при виде адских мук, но, напротив, почувствовал — возможно, памятуя, что «любовь ... движет солнце и светила» (РАЙ, 33:145), — сострадание при виде мук Паолы и Франчески:

Скорбящих теней сокрушенный зритель,
Я голову в тоске склонил на грудь...
...Потом, к умолкшим слово обращая,
Сказал: «Франческа, жалобе твоей
Я со слезами, внемлю, сострадая...»

(Ад, 5:109-110, 115-117).

Демоны в аду

Падшие ангелы ожидают суда и наказания в аду: «...Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 ПЕТР. 2:4); Бог «соблюдает» согрешивших ангелов «в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (Иуд. 1:6).

Вместе с тем, несомненным было и присутствие демонов в мире. Таким образом, демоны одновременно и были, и не были в аду (о способах выхода из этого противоречия: *Места обитания демонов*); но даже если они и находились в аду, то оставалось неясным, каким образом они совмещали функции наказываемых и наказывающих. Догматическое богословие предпочитало обходить эту проблему, и в решениях Второго Лионского собора,

приговорившего человека к немедленной посмертной отправке в ад, ничего не говорится (как, впрочем, и в решениях других Соборов) о том, когда начинается наказание демонов. Раннехристианские богословы, откладывая начало наказания для человека до Страшного суда (Юстин, Тертуллиан), утверждали то же самое и о демонах.



Дьявол, радующийся виду душ, отправляющихся в Ад. Скульптура собора Сент-Этьенн в Бурже, Франция 912-12 вв.).

И позднее среди теологов было весьма распространено мнение, что демоны либо пока не осуждены, либо еще не знают о своем осуждении, и роена sensus для них начнется лишь после Страшного суда (БАУТЦ, 114-115).

Между тем ни иконография, ни художественная литература не испытывали затруднений в совмещении противоположных ролей дьявола в аду: так, на иллюстрации к «ВИДЕНИЮ

ТНУГДАЛА» (имело место, согласно записавшему его некому Маркусу, в 1149) Люцифер зверски пережевывает грешников, но и сам при этом лежит прикованным к железной решетке; сходным образом трактует Люцифера Данте.

В средневековом аду присутствуют и персонажи античного ада, превращенные в демонов: таковы «демон Цербер грязнорылый», «трехзевый ...», хищный и громадный» (Ад, 6:31,13); *Минос*, «хриплоголосый Плутос» (Ад, 7:2) (Плутон).

ОБРАЗНОСТЬ АДА

Ад как образ сознания документирован литературой (прежде всего «видениями») и памятниками изобразительного искусства; ниже приведены наиболее характерные черты этого образа.

Местонахождение ада

Разнообразные и зачастую противоречивые соображения о месте ада высказывались уже в междузаветной апокрифической литературе: так, 1 КНИГА ЕНОХА (которая сначала была даже включена в библейский канон) помещает его то под землей, на востоке, в пещерах некой высокой горы (22); то в огромной пустыне, где нет никакой земли (108:3). В Средние века, безусловно, господствовала теория подземного расположения ада: он понимался как закрытое пространство в центре земли; как полуокружность под земным диском, симметрично отражавшая небесную арку над диском земли; как пропасть или яма, имеющая открытый выход на земную поверхность в отдаленном районе мира. Представления об аде как некоем далеком крае земли были менее распространены: Дж.К. Б. РАССЕЛЛ говорит, в частности, о «малой

традиции», помещавшей ад в «Исландии, чей исключительный холод напоминал о месте вечных мук» (ЛЮЦИФЕР, 72). У Данте ад образовался в результате падения Люцифера, который вонзился в южное полушарие Земли и застрял в ее центре, физическом средоточии Вселенной (Данте не разделяет мнения большинства теологов, считавших, что падение ангелов произошло до сотворения земли и неба); земля в северном полушарии, расступившись вокруг головы Люцифера, образовала воронкообразную пропасть ада. Мильтон, в отличие от Данте, учитывает, что к моменту падения ангелов небо и земля еще не сотворены, и потому помещает ад «не в центре Земли..., но в области тьмы крошечной, точнее — Хаоса» (МИЛЬТОН, 23; предисл. к первой книге).

Связь дьявола с севером (*Места обитания демонов*) заставляла порой и ад помещать где-то на севере, как это делает, например, БОНАВЕНТУРА (КОММЕНТАРИЙ НА ЕККЛЕСИАСТ, 11:3). Иногда ад располагали на неком острове: так, во французской поэме «Гион Бордосский» (13 в.) ад расположен на острове, именуемом Moysant.

Ад, в соответствии с изложенной выше идеей взаимосозерцания грешников и праведников, находится поблизости от рая, возможно, напротив него. Это распространенное в Средние века представление поддерживается апокрифическими текстами: ад на третьем небе, на севере, напротив рая (2 ЕНОХ. 10:1); «Откроется печь Геенны, и напротив — рай блаженства» (4 ЕЗДР. 7:35). Визионеру Бернольду ад представляется «темным местом», куда «из соседнего места» доходят луч райского света и благоухания обители отдохновения святых» (ГУРЕВИЧ, 220).

В 17-18 вв. имеют место попытки встроить ад в реалии, открытые новым естествознанием. Одной из самых популярных теорий о местонахождении ада, вполне серьезно обсуждаемой даже в энциклопедии Дидро и Даламбера (в статье МАЛЛЕ, 667), стала теория ТОБИАСА СУИНДЕНА, который, ссылаясь одновременно на современные ему научные представления о Солнце и на Апокалипсис («Четвертый Ангел вылил чашу свою на солнце: и дано было ему жечь людей огнем», 16:8), утверждал, что ад находится на солнце, поскольку оно есть нескончаемое пламя и поскольку только там могут поместиться все грешники. Нарисованная Суинденом картина отличается от традиционного богословского ада тем, что в ней чередование крайностей — огня и холода — заменено однообразием вечного поджаривания; однако любопытно, что последователь Суиндена, священник и математик Уильям Уистон, также озабоченный тем, чтобы найти аду место в новой посткоперниканской Вселенной, исправляет этот недостаток: он считает, что кометы должны рассматриваться как «ады», предназначенные для того, чтобы переносить осужденных то в близость к Солнцу, где их жарит огонь, то, напротив, в холодные и темные регионы — например, в орбиту Сатурна. Так древнее представление об аде как чередовании огня и холода в псевдорациональной форме возвращается в новую, уже «научную» картину ада. В то же время кометы Уистона воскрешают в такой же псевдорациональной форме традиционный атрибут адского пейзажа — колесо, имеющее место еще в раннехристианском видении св. Павла (см. ниже, *Адский пейзаж*).

Адский пейзаж:

врата; колесо; мост; лестница

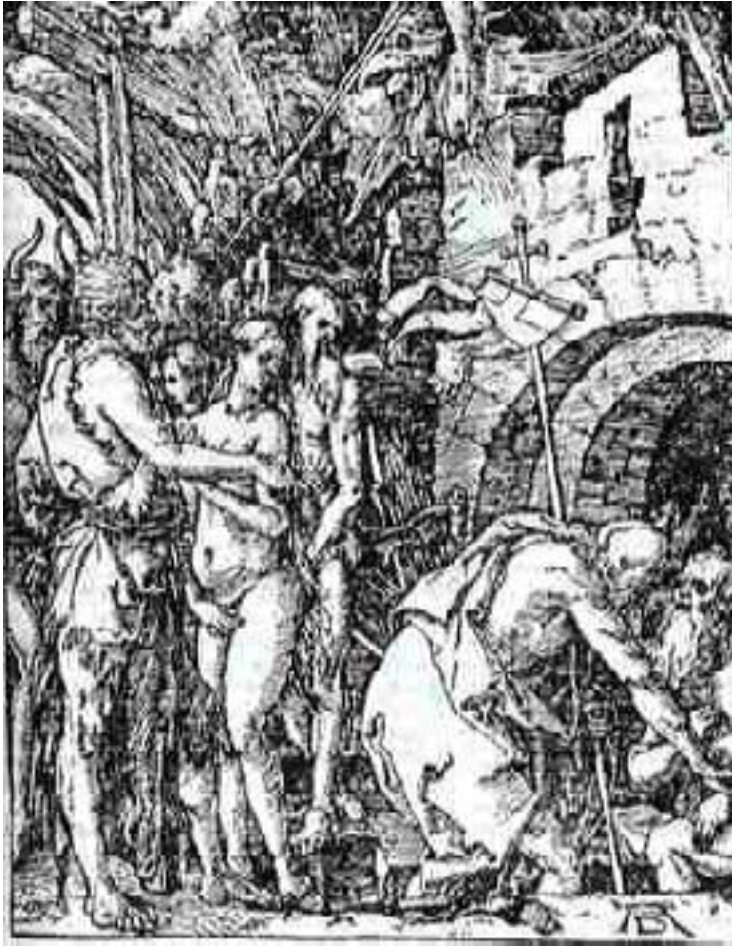


Ад как чудовище, которое пожирает осужденных, запираемых в Аду на ключ Христом в образе ангела. Миниатюра из английского манускрипта, 11-12 в. Британская библиотека.

В ад можно войти через жерло вулкана (например, Этны или Везувия), через узкий колодец; иногда путь в ад лежит через дремучий лес (как, в частности, у Данте); через разинутую пасть гиганта — библейского Левиафана (Иов. 41). В искусстве раннего Средневековья вход в ад иногда изображала голова огромного старца с открытым ртом — тип, восходящий, вероятно, к античным маскам Океана (ЭРИХ, 87); иногда сама эта голова лежит в яме (утрехтский

псалтирь) или плавает посредине огненной бездны (в аахенском евангелии, с подписью: «Abyssus» — «Бездна»).

Однако в любом случае гостю или будущему жителю ада не миновать адских врат, упомянутых уже в Новом завете (Матф. 16:18). Порой эти врата оказываются разрушены Христом при его *Нисхождении в ад*: старофранцузская поэма «Гюон Овернский» утверждает, что эти врата будут восстановлены лишь после Страшного суда (ОУЭН, 98). Гervасий Тильбюрикий (ум. 1235) говорит, что врата ада, разбитые Христом, были бронзовыми, и что обломки их и сейчас можно видеть на дне озера Поццуоли (АМФИТЕАТРОВ, 165-166). И Данте входит в ад вратами, «которые распахнуты поднесь» (Ад, 8:126). С другой стороны, существовало и противоположное мнение: Христос, выходя из ада, накрепко запер там грешников и демонов, а ключ унес с собой. Это мнение основывалось на стихе Апокалипсиса, где Спаситель говорит о себе: «...имею ключи ада и смерти» (Откр. 1:18). Миниатюра из английского манускрипта 11-12 в. (Британская библиотека) показывает, как это было сделано Христом. Образ накрепко запертого ада развит у Мильтона, в поэме которого Сатана, устанавливая границы своих владений, натывается на «девятистворные врата», охраняемые двумя чудовищами (МИЛЬТОН, 66-67; кн. 2).



А. Дюрер. Христос у входа в Ад (он выводит из адского крепостного подземелья праведника; слева - Иоанн креститель и уже выведенные из Ада Адам и Ева). 1510-1511 гг.

Другая антиномия адского пейзажа связана с представлениями о его замкнутости и тесноте или, напротив, огромности. С одной стороны, учитывая невообразимое количество грешников, ад должен быть необычайно велик. В староанглийской поэме «Христос и Сатана» дьявол, посланный Христом измерить размеры ада собственными руками, возвращается и сообщает, что насчитал сто тысяч миль (РАССЕЛЛ,

Люцифер, 147), — цифра, для автора поэмы, видимо, невероятно большая. С другой стороны, одним из адских мучений, должна, вероятно, служить его теснота — и отсюда представление об аде как замкнутом и крайне тесном пространстве, которое визуализуется в образах темного грота с зубчатыми краями, облегаемого медными дверями с железными засовами (миниатюра из парижской псалтири, 9 в.); пещеры с зубчатыми краями (в ряде византийских миниатюр); крепости с узким входом, похожим на лаз в подземелье (гравюра Дюрера «Христос у входа в ад»). Ужас замкнутости, вероятно, не так остро переживался средневековым человеком, как более близким к нам человеком Ренессанса, который впервые, возможно, создал образ замкнутого ада, напоминающего тюремную камеру: «Вход был похож на проулок, очень длинный и узкий, или на печь, очень низкую, темную и тесную. Внизу было что-то вроде гнилой воды, весьма грязной, вонючей и кишевшей ядовитыми рептилиями. В глубине, в стене, находилась полость в форме алькова, где я и увидела себя, скрюченной в страшной тесноте... Я была замурована в стене, как в дыре, и стены, ужасные самим уже своим видом, наваливались на меня всей тяжестью...» (ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ о видении ада, посетившем ее в молельне ок. 1560 г.; 16-17).

Адский пейзаж полон огня — равнина ада усеяна кострами, на которых мучаются грешники, — однако этот огонь парадоксальным образом ничего не освещает, так что в аду царит крошечная тьма; однако попавшие в ад каким-то образом все-таки видят здешние болота, реки, озера (порой огненные, в соответствии с упоминанием Апокалипсиса об «озере огненном, горящем

серою» — Откр. 19:20; а порой, напротив, ледяные), даже города (город Дита у Данте). К самым устойчивым атрибутам адского пейзажа относятся адское колесо; мост правосудия; лестница.



Адские колеса, к которым в данном случае привязаны гордецы. Из французской книги “Le grand kalendrier et compost des Bergiers” (1496)

Колесо ада — огненное, с тысячью спиц; по ободу его корчатся души; «ангел Тартара» крутит его тысячу раз в день, каждый раз — на расстояние между соседними спицами, и с каждым движением колеса очередная тысяча душ отправляется на муки (ВИДЕНИЕ СВ. ПАВЛА, 4). У Винсента Бове этих колес, медленно вращающихся, много, при этом к ним

привязаны половые органы грешников (ВИНСЕНТ БОВЕ, кн. 28, с.15).

Мост правосудия, широкий для праведника и узкий как бритва для грешника (впервые упоминается в диалогах Григория Великого; упоминание о нем в «Видении св. Павла» является вставкой 9 в.), перекинут через реки ада (весьма часто рек четыре, как у Данте: Ахерон, Стикс, Флегетон и Коцит, состоящие из потоков слез — Ад, 14:113-119); в реках плавают inferнальные твари, пожирающие души; мост могут перейти только праведники, грешники же падают с него и погружаются в реку на глубину, соответствующую их греху (ВИДЕНИЕ СВ. ПАВЛА, 4). Другая метафора того же порядка — **лестница** спасения, возникшая под влиянием сна Иакова (Быт. 28:12-13). В «Видении Альберика» Альберик при своем путешествии по аду видит длинную железную лестницу с зубьями на ступенях; зубья рассыпают огненные искры, железо раскалено докрасна; под лестницей — котлы с кипящими смолой и маслом, их пары обжигают поднимающихся по лестнице, многие из которых падают прямо в котлы (цит. по: Хьюз, 169). Лестница и мост, будучи чисто адским атрибутом, используются просто как орудие пытки; ассоциируясь с идеей чистилища, они, напротив, могут становиться орудием духовного очищения (так, у Григория Великого в «Диалогах» адский мост связывает ад и рай — ОУЭН, 10); адская лестница превращается в «лестницу добродетели», которая может привести в рай, но с которой можно сорваться и в ад.



Лестница добродетели (из “Сада утех” аббатиссы Геррады 12 в.) – аллегория жизни и вариация адской лестницы. Демоны атакуют поднимающееся по ней человечество; под лестницей – манящие удовольствия, обозначающие грехи (постель символизирует лень, обнаженная женщина в нижнем правом углу – похоть и т.д.); женщина достигшая верха лестницы, – без сомнения святая, – одна снискала корону праведности.

В Евангелии от Никодима, повествующем о нисхождении Иисуса в ад, последний персонифицирован в лице некоего персонажа, спорящего с Сатаной и затем выполняющего указания Христа. В соответствии с этим текстом ад иногда понимался как живое существо: так, некоторые средневековые иллюстрации к сцене нисхождения Иисуса в ад изображают ад в виде старца; в Хлудоффской псалтири (9 в.) этот гигантский, превышающий размерами самого Христа, старец лежит на спине с согнутыми коленями, лицо его закрыто длинными волосами.

Структура ада часто определяется двумя числами: семеркой или девяткой. Существовало представление о семичастном аде — он имеет семь отделов, в каждом из которых наказывается один из семи смертных грехов. Дантовский девятичастный ад представляет собой воронку, которая, сужаясь, достигает центра земного шара; ее склоны опоясаны девятью концентрическими уступами — «кругами», в каждом из которых претерпевают наказания те или иные грешники: между вратами Ада и берегом Ахерона пребывают «ничтожные» — те, кто не заслужил ни адских мук, ни райского блаженства; в первом круге Данте помещает лимб, объединяя в нем и некрещеных младенцев, и добродетельных язычников; во втором круге содержатся сладострастники; в третьем — чревоугодники; в четвертом — скупцы и расточители; в пятом — гневливые; в шестом — еретики; в седьмом — насильники над ближним и над его достоянием, насильники над собою и над своим достоянием, насильники над божеством, над естеством (содомиты), над естеством и искусством (лихоимцы); в восьмом — обманувшие не доверившихся: сводники и оболъстители, льстецы, святокупцы, прорицатели, мздоимцы, лицемеры, воры, лукавые советчики, зачинщики раздора, поддельщики металлов, поддельщики людей, денег и слов; наконец, в девятом круге содержатся обманувшие доверившихся — предатели родных, родины и единомышленников, друзей, со- трапезников и благодетелей; в глубине девятого круга, в ледяном озере — Джудекке три пасти Люцифера вечно терзают главных злодеев человечества — предателей величества божеского (Иуда) и человеческого (Брут и Кассий).

У Мильтона ад представляет собой «бездонный мрак», «где муки без конца и лютый жар Клокочущих, неистощимых струй текучей серы» (Мильтон, 25; кн. 1); о холоде, неизменно контрастирующем с жаром в средневековых описаниях ада, Мильтон почему-то забывает.

Основные метафоры: печь, пасть, кухня, кузница

Пластический образ ада весьма часто вырастает из одной метафоры. Три такие метафоры, связанные с типичным для демонологии мотивом пожирания душ (*Пожиратель людей*), повторяются особенно часто: это метафоры печи, пасти и кухни.

Ад — пожиратель, который не может насытиться: «Преисподняя и Аваддон — ненасытимы» (Пр. 27:20). В средневековой монастырской книге Афона ад назван «жрущим» (ЭРИХ, 27). В раннее Средневековье образ ада ассоциировался с медным идолом язычников (Молоха, например), требовавшим жертвоприношений (связь указана у ЭРИХА, 26-30). Отсюда уподобление ада печи, нередко с человекоподобными чертами.



Ад в виде печи. Утрехтская псалтирь (9 в.)

В Утрехтской псалтири (9 в.) ад изображен в виде горячей печи, украшенной сверху гигантской головой; грешники втягиваются в нижнее отверстие печи, а из верхнего отверстия вырывается пламя. На фресках церкви Кампо-Санто в Пизе ад-пожиратель изображен как железная печь, захватывающая, пожирающая и переваривающая (что тоже

показано) людей; это печь-чрево, воплощающая библейский образ: «из чрева преисподней я возопил» (Ион. 2:3). Св. Павел видит в аду разноцветную печь с семью отдельными столпами пламени (по числу смертных грехов), лизавшими грешников. Вокруг печи совершались семь мук: снег, лед, огонь, кровь, змеи, удары молнии, смрад (ВИДЕНИЕ СВ. ПАВЛА, 3-4).

Другая, еще более откровенная визуализация мотива пожирания — изображение всего ада (а не одного лишь входа в него) в виде разинутой пасти — восходит к Библии: «Как будто землю рассекают и дробят нас; сыплются кости наши в челюсти преисподней» (Пс. 140:7); «преисподняя расширилась и без меры раскрыла пасть свою» (Ис. 5:14). Иконография часто придает этой пасти сходство со львиной пастью, что опять-таки связано с библейским мотивом дьявола-льва, пожирающего грешника («спаси меня от пасти льва» — Пс. 21:22), или же с пастью Левиафана.

Самые ранние изображения собственно «пасти ада» относятся к началу 11 в. и имеют два основных иконографических типа: пасть либо открывается снизу вверх, и грешники падают в нее, либо открывается горизонтально, и грешники входят в нее.

В аллегорико-назидательной и сатирической литературе мотив жрущего ада находит выражение в гротесковом образе ада как кухни и пиршества. Французский трубадур Рауль де Гудан (деят. 1200-1230) описывает в своей поэме «Сон об аде» пиршество Сатаны в аду, на коем присутствуют в числе почетных гостей Пилат и Вельзевул: скатерти сделаны из кожи ростовщиков,

салфетки — из кожи старых потаскушек; среди лакомств — борцы под чесночным соусом, жирные шпигованные ростовщики, публичные девки с зеленой подливкой, еретики на вертеле, жареные языки адвокатов и т.п. В средневековых видениях пирующими нередко оказываются и смертные грешники: им подносят бокалы, наполненные огненной жидкостью, жаб и змей, сваренных в сере (Гуревич, 233).



Адская кухня: демон перемешивает вилами варево из грешников. Немецкая гравюра 15 в.

Наконец, ад может представляться гигантской кузницей (или совокупностью огромного числа кузниц), на наковальнях коей души подвергаются расплющиванию: как выражается средневековый французский переводчик «Видения Тнугдала», души в аду плавятся в огне дольше, чем металл при выплавке колокола, и куются молотом так, словно кузнец хочет сделать из них

маленькие гвозди (Оуэн, 119); о еде в так понимаемом аде уже нет и речи. Характерный пример ада-кузницы — ирландское «Плавание святого Брендана» (10 в.): корабль подплывает к пустынному острову, покрытому шлаком и окалинной; путешественников оглушает шум молотов, бьющих по бесчисленным наковальням; обитатели острова, косматые и черные лицами, с воем бегут к кораблю и закидывают его кучами спекшегося шлака, вода вокруг корабля начинает пениться и путешественники в ужасе ретируются; Брендан объясняет попутчикам, что они были близко к аду (Оуэн, 23-24).

Муки грешников

Ужасы ада настолько чудовищны, что грешники, согласно Данте, сходят с ума, «свет разума утратив навсегда» (Ад, 3:18; нельзя не отметить, что этому утверждению противоречат многочисленные места «Ада», где души осужденных рассуждают вполне разумно). Мертвец, явившийся из ада в рассказе Якопо Пассаванти («Зерцало истинного раскаяния», 1354), находит красноречивый способ дать своему земному визави представление об адских страданиях: он стряхивает на ладонь собеседника капельку пота с пальца, и она прожигает тому руку.

Многие авторы стремились подчинить многообразие адских мук некой нумерологической логике, опять-таки связанной с семеркой и девяткой. Мук весьма часто насчитывают девять — по Бенедейту, девять мук в нижнем аду таковы: огонь, который жжет, не освещая; холод; неумирающие рептилии — змеи и драконы; вонь; бичевания; тьма; смятение грешников; ужасный вид демонов и драконов; железные цепи, которыми скованы члены истязаемых. Однако мук может быть и девяносто девять, и семь — по числу смертных грехов. Старофранцузская поэма «Змей суда» соединяет оба числа: в аду —

семь башен, в каждой из них грешники претерпевают девяносто девять мук (Оуэн, 82).

Однако фантазия большинства авторов, живописующих адские муки, не укладывается ни в какие нумерологические рамки. Среди немногих устойчивых моделей, организуемых подобные крайне хаотичные описания, следует отметить стремление каким-либо образом уподобить наказание совершенному преступлению: наказание либо направляется на согрешившую часть тела, либо пародирует сам процесс преступления, либо заставляет грешников «наслаждаться» исполнением своих преступных желаний, но в такой пародийной форме, что желаемое «благо» доставляет одно мучение. В «Апокалипсисе Петра» (кон. 1 в.) богохульники повешены за языки; убийцы поедают змеи под взглядами их жертв; клятвоотступники откусывают собственные языки и губы; прелюбодейницы подвешены за волосы над озером кипящей грязи, а их партнеры подвешены рядом, но только за ноги, так что головы их окунаются в грязь; и все они говорят: «Мы никогда не думали, что попадем в это место». В другом видении жадному до золота сподвижнику Карла Великого демоны льют в горло раскаленное золото — таким образом, он получает именно то, что хотел (Гуревич, 189). В «Видении Тнугдала» воры должны нести украденное ими по узкому мосту, покрытому железными кольями, ранившими ступни; под мостом бушует озеро, волны которого достигают неба; оно кишит хищными тварями, которые пожирают всех, кто срывается с моста. Похотливые беременеют ядовитыми змеями, которые, рождаясь, вылезают из всех членов несчастного, протыкая его острыми огненными клювами и когтями.



Котел с грешниками нагревается в адской пасти, демоны раздувают огонь мехами. Молитвенник Катаринны Клевской.

Другой способ упорядочить наказание — ввести его количественную градацию сообразно тяжести преступления. В infernalную реку клеветники погружены по колени, нераскаившиеся прелюбодеи — по пуп; те, кто ссорился в церкви, — по губы; те, кто радовался несчастьям ближнего, — по брови (Видение св.

Павла, 4). В «Видении Альберика» грешники погружены в лед на ту или иную глубину, в соответствии с их грехами (Оуэн, 252).

Довольно часто наказание представляет собой целый цикл процессов, пародирующих смерть и возрождение, причем в этой пародии возрождение не менее мучительно, чем смерть. В «Видении Тнугдала» ангел ведет визионера в глубокую долину, полную горящих угольев и ужасного смрада и закрытую крышкой; грешники падают на крышку и поджариваются на ней, расплавляясь, как воск, а потом проваливаются вниз, в огонь, где возрождаются для новых мук. Ангел объясняет, что здесь мучаются убийцы и что через некоторое время они будут подвергнуты новым, еще более тяжким мукам. Предателей демон гоняет раскаленным железным шестом вокруг горы, с одной стороны огненной (горящей «темным» фосфорным огнем), а с другой стороны — снежной и

ледяной. Люцифер «при каждом выдохе извергал из глотки души осужденных и развеивал их по всем областям ада... А когда он вдыхал, он втягивал все души назад и, когда они падали в серные испарения его утробы, пережевывал их...», что, естественно, повторяется до бесконечности. В другом месте демоны расплющивают души молотами на наковальнях, так что они становятся совсем крохотными и тем самым как бы превращаются в детей, чтобы претерпеть заново весь цикл наказания. В описании ада у Винсента Бове демоны заталкивают в глотки грешникам раскаленные монеты, те давятся и изрыгают их, но лишь затем, чтобы получить их обратно. В том же аду демоны бросают грешные души в кипящие котлы, где они становятся подобны новорожденным младенцам; затем их вытаскивают оттуда железными крючьями, и они приобретают прежний облик, но их снова бросают в котел, и пытка повторяется (ВИНСЕНТ БОВЕ, кн. 28, с. 15).



Львиноподобная пасть Ада, Сатана и Люцифер на переднем плане. Титульный лист французской книги "Livre de la Deablerie". (1568)

Мука бесконечно повторяющимся процессом — едва ли не самый основной мотив в описаниях наказаний грешников: безжалостные ростовщики до бесконечности жуют собственные языки; молодые женщины, убившие своих незаконнорожденных младенцев и скормившие их свиньям, лежат в черных одеждах, покрытые смолой и серой, в то время как

четыре «алых ангела» беспрестанно наносят им раны своими огненными рогами и требуют от них, чтобы они признали Сына Божия; однако преступление их таково, что им отказано в раскаянии (ВИДЕНИЕ СВ. ПАВЛА, 4); некий человек сидит на пылающем троне, а прекрасные женщины всю вечность напролет бросают ему в лицо горящие головни, которые проникают ему прямо в кишки; другого грешника — в прошлом жестокого тирана — демон освежевывает и посыпает солью, повторяя этот процесс, как только грешник вновь обрастает кожей (ВИДЕНИЕ МОНАХА ГУНТЕЛЬМА, ВИНСЕНТ БОВЕ, кн. 30, с. 16). Все совершающееся в аду не ведет ни к какому результату, ни к какому изменению

в состоянии грешников; процесс муки, при всей ужасающей реальности причиняемой им боли, в то же время абсолютно призрачен, поскольку не оставляет никаких следов: отрубленные члены вновь и вновь отрастают, раны затягиваются, и все начинается сначала. Полная безрезультатность происходящего (которое с этой точки зрения трудно назвать происходящим) совершенно воплощает ветхозаветное проклятие: «Будут есть, и не насытятся; будут блудить, и не размножатся» (Ос. 4:10)

Вопреки богословским догматам, средневековая фантазия все же дает грешникам возможность отдыха от мук. Отдых по воскресеньям души получили после посещения ада апостолом Павлом и архангелом Михаилом (ВИДЕНИЕ СВ. ПАВЛА, 3); Аврелий Пруденций (348-408) назначает для такого отдыха ночь на Воскресенье Христово.

Пламень и лед

Сочетание холода и жара с давних пор присутствует в описаниях ада. Уже талмудическая книга Зогар утверждает, что в аду сочетаются огонь и лед; при этом адский огонь был создан на второй день творения (РИШАР, 42). В одном из первых описаний христианского ада (ВИДЕНИЕ СВ. ПАВЛА, 4) Обижавшие сирот и вдов помещены в ледяное место, которое частью нестерпимо холодно, а частью полно столь же нестерпимого пламени.

И все же именно огонь является главным орудием адской пытки; при этом этот огонь вполне реален, хотя и имеет совершенно особую природу. Правда, некоторые богословы, в числе коих Ориген и Кальвин, понимали огонь метафорически. «Каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня, — утверждает ОРИГЕН. — Материей и пищей для этого огня служат наши грехи» (О НАЧАЛАХ, 2:10:4).

Однако и Библия, «не дающая повода понимать под адским огнем метафору» (БАУТЦ, 116), и вся история христианской мысли поддерживают и развивают мотив реальности адского пламени. В «Мученичестве св. Поликарпа» (2 в.) говорится о том, что святым мученикам огонь, разводимый их палачами, кажется холодным, поскольку перед их глазами стоит подлинный огонь — адский; сам Поликарп отвечая проконсулу, который угрожает ему костром, противопоставляет огонь на час и вечный огонь ада (РИШАР, 48).

В то же время, признание реальности адского огня ставило перед богословами проблему: каким образом материальный агент может влиять на духовную субстанцию — душу. Сходились на том, что адский огонь, будучи вполне реальным, имеет совершенно особую природу. В частности, этот темный, «фосфорный» огонь, обжигая, не светит. Но это не самое главное: он обладает способностью не сжигать то, что он обжигает. Тертуллиан проводит различие между скрытым и внешним огнем — первый не просто пожирает, но и восстанавливает вновь и вновь то, что им пожрано. АВГУСТИН посвящает главу (О ГРАДЕ БОЖИЕМ, КН. 21, ГЛ. 10) вопросу, «может ли огонь геенны обжигать демонов», и отвечает на него утвердительно, ссылаясь на Иисуса Христа («идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» — МАТФ. 25:41), и уклоняется от дальнейших разъяснений: и в самом деле, «почему ... нематериальные духи не могут понести наказание неким таинственным образом в материальном огне, если души людей, которые безусловно нематериальны, помещены сейчас в материальных телах, а в грядущем мире будут нераздельно соединены со своими телами?»

В конечном итоге, почти все богословы сочли за лучшее согласиться в этом трудном вопросе с Фомой Аквинским, который утверждал, что «огонь действует в душе не вливанием (*non per modum influentis*), но удержанием» (цит. по: БАУТЦ, 117) — т.е. огонь не добавляет в душу своей субстанции, не проникает в нее, но как бы парализует, привязывает ее к замкнутому, ограниченному месту, лишая ее свободы волеизъявления.

Иуда в аду



Наказание Иуды.
Иллюстрация к
“Божественной комедии”
Данте (Венеция, 1512)

Иуда — главный грешник человечества, и потому его муки и его судьба в аду составляли предмет особого интереса. Монах Гунтельм в самой глубине ада видит человека, распятого на крутящемся колесе, — колесо не закреплено на оси и с великим шумом проваливается куда-то вниз; монаху

объясняют, что это был Иуда (Видение монаха Гунтельма, Винсент Бове, кн. 30, с. 16). «Плавание св. Брендана» дает целую выразительную историю об Иуде: Брендан и его спутники видят скалу (расположенную недалеко от входа в ад), на которой сидит уродливый косматый человек, истязаемый ударами волн; перед ним, на двух железных шестах, развивается, как куль, какая-то одежда, бьющая его по лицу; это Иуда, получивший по случаю воскресенья отпуск от основных мук. Иуда говорит, что отпуск объясняется совершенными им при жизни добрыми делами: однажды он заложил камнем яму на общественной дороге, и камень этот превратился в скалу, на которой он сидит; он также пожертвовал в храм два железных шеста и подарил прокаженному одежду, но поскольку эта одежда не была его собственной, то и сейчас она не облегчает его участь, но лишь больно бьет по лицу. Муки Иуды расписаны по дням и часам: в понедельник он прикован в верхнем аду к колесу, которое ветер гоняет по всему аду; по вторникам он лежит в нижнем аду на постели, утыканной острыми шипами, а сверху демоны наваливают на него камни; по средам его вновь передают в верхний ад, где попеременно варят в смоле и жарят на железном вертеле; в четверг нижний ад встречает его холодом и тьмой; по пятницам демоны освежевывают его в верхнем аду, а затем огненным шестом сталкивают в кучу соли и саж, покрывающих его слоем, поверх которого образуется его новая кожа, — это наказание повторяется десятикратно, после чего демоны заставляют Иуду пить расплавленные свинец и медь. В субботу он попадает в

глубокий каземат в нижнем аду, настолько вонючий, что ему хочется блевать, но он не может, так как выпитые в пятницу свинец и медь закупоривают его глотку, и в результате он раздувается, как пузырь, готовый вот-вот лопнуть. Наконец, воскресенье приносит некоторое послабление: Иуда попадает на пустынный остров у самого входа в ад, где и оплакивает свою участь — занятие, за которым его застает святой Брендан (Оуэн, 23-24, 61).

Интериоризация ада: ад в душе

Развитие идеи ада в ее пространственном сужении — от просторных средневековых пейзажей до одноместной каморки Терезы Авильской — приводило к мысли, что подлинным местонахождением ада служит все-таки душа человека. «Каждый имеет при себе свой собственный ад, когда ощущает последние смертные муки и Божий гнев» (И. ХОКЕР ОСНАБУРГ и Г. ХАМЕЛЬМАНН, ДЬЯВОЛ КАК ТАКОВОЙ, ч. I, гл. 21-22). Мильтон отождествляет ад с душой Сатаны:

...Ад вокруг него
И Ад внутри. Злодею не уйти
От ада, как нельзя с самим собой
Расстаться

(МИЛЬТОН, 103; кн. 4).

Сходной точки зрения придерживается и Мефистофель в трагедии Кристофера Марло «Трагическая история доктора Фауста»:

У ада нет ни места, ни пределов:
Где мы — там ад, где ад — там быть нам должно.

(МАРЛО, 210).

Одно из высших переживаний внутреннего ада передает нам ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ, осознавшая ад как самоубийство души, совершаемое ею в полнейшем одиночестве: все муки ада, пишет она, были «пустяком по сравнению с агонией, которую переживала душа. Она испытывала столь острую тоску, тяжесть, скорбь, и столь отчаянную и глубокую муку, что я не могу их выразить. Если я скажу, что вам вырывают душу, это будет слабым выражением, потому что в этом случае есть все же кто-то другой, кто лишает вас жизни. Но здесь душа сама разрывала себя на куски...» (16-17).

АДРАМЕЛЕХ

В Ветхом Завете — имя языческого бога, почитавшегося уроженцами Сепарваима (Сабраим — в центральной Сирии), которых царь Ассирии

переселил в Самарию после 722 г. до н.э. Они якобы «сожигали сыновей своих в огне» на алтарях этого бога, подобного во многом Молоху (4 Цар. 17:31). Имя, вероятно, означает: «Адар — царь» (Адар — бог солнца в вавилонском пантеоне) (Бичер, 57). У комментаторов бытовало мнение, что это божество олицетворяло солнце (в то время как параллельное ему божество, *Анамелех*, олицетворяло луну). Средневековые этимологии этого имени приводит Вир: «покрывало царя, или величина или сила царя» (Об обманах, гл. 5, § 2).

В поздних иудаистских легендах Адрамелех превращается в архидемона, являющегося в животном обличье (в образе мула или павлина). В «ПОТЕРЯННОМ РАЕ» (Мильтон, 177; кн. 6) ангелы Уриэль и Рафаэль одерживают сокрушительную победу над Адрамелехом. В «МЕССИАДЕ» Клопштока Адрамелех трактован как абсолютное воплощение зла, предвосхищающее позднейшую «романтику» нигилизма и уничтожения: он ненавидит Сатану за то, что тот первым поднял ангелов на восстание, в те время как сам Адрамелех задумав мятеж еще раньше (2:301-303); он замышляет создать царство смерти, которое распространилось бы на всю Вселенную: «Я превращу в гроба твои творения; природа, я хочу со смехом заглянуть в твою бездонную гробницу Вечный, я буду забавляться тем, что на могилах миров создам новые творения, чтобы вновь их разрушить... (2:850-854).

АЗАЗЕЛЬ

В иудаистской традиции — название места или, что более вероятно, некоей демонической «силы», в жертву которой приносили козла. На празднике Искупления один из двух жертвенных козлов (другой жертвовался Яхве) предназначался «для Азазеля» (Лев. 16,8, в русском синодальном переводе, как и в Вульгате: «для отпущения»): козла отводили в пустыню, место обитания Азазеля. Цель ритуала состояла в том, чтобы избавиться от зла, отослав его к своему изначальному источнику. Талмудисты некоторое время спорили о том, является ли слово «Азазель» названием места или существа; так, раввин Раши (Соломон бен Исаак, 1040—1105) пишет: «Азазель — это большая, каменистая гора, высокий утес, который называли одинокой землей и землей, отрезанной от прочих земель» (цит. по: Флетчер, 287, также см. Шмуэль, 1002). Позднее в Азазеле стали все-таки видеть некоего демона пустыни, в прошлом, возможно, ангела, и это понимание было закреплено в первой книге Еноха.

Существовало немало концепций относительно роли Азазеля в загадочном ритуале отпущения, столь «не похожем на иные многочисленные в еврейской истории торжественные искупительные жертвоприношения» (Ленгтон, 44). Предполагалось, что ритуал изначально был связан с культом опасных демонов шеирим — «косматых», а замена их на Азазеля — одного из падших ангелов (согласно 1 книге Еноха), т.е. существа все же не столь опасного, как толпа неуправляемых разнузданных демонов, — имела целью упорядочить и цивилизовать архаический ритуал (Чейн). По другой версии, Азазель — семитский бог стад, низложенный до уровня демона под влиянием яхвизма (Ленгтон, 46).

В 1 книге Еноха (6:7, 9:16, 10:4-6) Азазель — предводитель падших ангелов, которые снизошли на гору Гермон и взяли себе в жены смертных женщин, а затем научили людей ряду ремесел, причем сам Азазель «научил людей делать мечи, ножи, щиты, доспехи и зеркала; он научил их изготавливать браслеты и украшения, искусству красить брови, украшать себя драгоценными камнями и

пользоваться всеми видами краски, так что люди развратились...». Разгневанный Бог приказывает архангелу Рафаилу: «Свяжи Азазеля по рукам и ногам и брось его во тьму; сделай в пустыне в Дудаиле яму и кинь его туда. Положи под него острые камни и покрой его тьмой. Он должен вечно пребывать там, и покрой его лицо [тьмой], дабы он не видел света. Но в день Великого суда он должен быть брошен в огонь» — ЕНОХА, 10:4-6). Рафаил сковывает Азазеля и закидывает камнями; там, в пустыне, он семьдесят поколений будет ожидать окончательного и вечного наказания — помещения в огненную бездну. В третьем разделе книги Еноха Азазеля символизирует звезда первой упавшая с неба, за которой последовали другие звезды — падшие ангелы (86:1; 88:1).

Азазель фигурирует также в «Апокалипсисе Авраама» (1 в. н.э.), где он принимает несколько обликов. Сначала он изображен как нечистая птица, которая спускается на жертву, приготовленную Авраамом (гл. 13, 14); ангел объясняет Аврааму, что птица сия есть нечестие или Азазель, и обращается к последнему с такими словами: «Стыдись, Азазель! Ибо жребий Авраама — на небесах, а твой — на земле. Так как ты избрал и полюбил землю как обитание твоей нечистоты, вечный всемогущий Господь сделал тебя обитателем земли, ... и чрез тебя гнев и несчастья нисходят на поколения нечестивых людей». Авраам же отсылает Азазеля с такими словами: «Стань же горящим углем в печи земли; иди, Азазель, в самые недоступные области земли» (АПОКАЛИПСИС АВРААМА, гл. 14). Таким образом, Азазель осмысливается здесь как «пламя ада, как существо, несущее ад с собой» (ЛЕНГТОН, 131). Ниже Азазель оказывается также змеей, искушавшей Еву и имевшей при змеином теле «ноги и руки человека и крылья на плечах, по шесть на каждом» (гл. 23), и великим драконом, пожирающим порочных, по поводу коего Господь говорит: «Они [грешники] будут гнить в теле злобного червя Азазеля, и гореть от огня азазелева языка...» (гл. 35).

В поэме Мильтона «Потерянный рай» Азазель — один из демонов Сатаны, первый знаменосец inferнальной армии (МИЛЬТОН, 38; 1 кн.).

АЛОЦЕР

(Alocer). Демон из практики заклинателей, описанный Виром (16 в.): «великий и могучий герцог; выступает как воин, восседая на огромном коне; лик его львиный, огненно-красный, с пылающими глазами; речь его важна; превосходно наставляет в астрономии и всех свободных искусствах; спланирует семейство» (ВИР, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 63).

АМДУСКИАС



(Amduscias). Демон у заклинателей, описанный Виром (16 в.): «великий и могучий герцог; выступает как единорог, или в человеческом обличье, когда предстает перед своим повелителем. Если ему приказать, с легкостью делает так, что раздаются трубы и все созвучия музыкальных инструментов, которые взгляду не открываются; деревья же в это время склоняются к коленам экзорсита» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 52).

Амдускиас. Гравюра Л. Бретона из “Инфернального словаря” Ж. Коллена де Планси.

АМОН

Первоначально — бог солнца в египетской мифологии. Переосмыслен заклинателями как демон — «маркиз (marchio) великий и могущественный; является в обличий волка, со змеиным хвостом и изрыгая пламя. Приняв облик человека, показывает собачьи зубы, а голову имеет как у ночного ворона (пустисогах). Могущественнейший вождь, он знает прошлое и будущее, и потому пользуется благосклонностью и друзей, и недругов» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, §5).

АНАМЕЛЕХ

В Ветхом Завете (4 Цар. 17:31) — одно из божеств уроженцев Сепарваима. Имя, вероятно, означает: «Ану есть царь» (Ану, или Ан — бог неба в вавилонском пантеоне) (Бичер, 57). Средневековые этимологии имени приводит Вир: «уныние или возражение царя» (afflictio sive responsio regis) (Об ОБМАНАХ, гл. 5, § 2). Многие комментаторы полагали, что это божество олицетворяло Луну (ср. *Адрамелех*)

Демонологи превратили Анамелеха в демона, изображавшегося в виде перепелки. Об этом темном демоне известно главным образом, что он приносит плохие новости (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 31). В идиллии С. Гесснера «Смерть Авеля» (1758) Анамелех, чье имя «и сам ад произносит с ужасом» (ГЕССНЕР, 59), провоцирует Каина на братоубийство.

АНАРАЗЕЛЬ

Демон, охраняющий подземные богатства; вместе с двумя другими демонами, Газиэлем и Фесором, он постоянно переносит клады с места на место, чтобы не дать людям их найти и сберечь до прихода Антихриста. Анаразель вместе со своими друзьями сотрясает фундаменты домов, насылает бури, заставляет колокола звонить в полночь; он вызывает призраки и ночные кошмары (Коллен де Планси, 31).

АНГЕЛ СМЕРТИ

Образ, близкий Азраилу мусульманской мифологии, ответственному за то, чтобы вовремя (в течение 40 дней после того, как с престола Аллаха упал листок с именем обреченного на смерть человека) разлучить душу умирающего и его тело, присутствует и в иудео-христианской традиции. Так, в «Завете Авраама» Бог посылает ангела смерти за душой патриарха. Ангел смерти фигурирует в легендах о царе Соломоне. В одной из этих легенд (пересказанной в «Историях придорожной таверны» Г. Лонгфелло) рассказывается, как Соломон и беседующий с ним некий «ученый» вдруг замечают перед собой незнакомца, который пристально смотрит на «ученого». Тот осведомляется у царя о незнакомце, и царь спокойно отвечает, что это ангел смерти.

Ученому становится не по себе, и он просит Соломона, чтобы тот использовал силу своего магического кольца и помог бы ему мгновенно перенестись куда-нибудь подальше — скажем, в Индию. Соломон выполняет эту просьбу — ученый исчезает. Тогда ангел смерти в свою очередь спрашивает Соломона, как имя человека, который так внезапно исчез. Соломон называет его, и ангел благодарит царя: оказывается, этот тот самый человек, за которым ему только что было приказано отправиться в Индию.

Сближение ангела смерти с дьяволом проявляется уже в раввинистской литературе, где Сатана порой полностью принимает функции ангела смерти. В талмудической книге «Абуда Зарах» Сатана стоит у постели умирающего, держа в руке поднятый обнаженный меч, на острие которого дрожат капли желчи; когда умирающий видит Сатану и меч, он в изумлении открывает рот, глотает упавшую каплю желчи и испускает дух (ЛЕНГТОН, 56).

Отождествление ангела смерти с Сатаной основывалось на представлении о том, что дьявол — инициатор, «изобретатель» смерти (как и лжи). Такое представление подкреплялось рядом библейских и апокрифических текстов. Дьявол — «имеющий державу смерти» (Евр. 2:14); «человекоубийца от начала» (Иоан. 8:44); «завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2:24). Независимо от того, относится ли последний пассаж к искушению Евы или к убийству Авеля (о чем всегда спорили толкователи), несомненно, что «дьяволу в нем приписывается власть навлекать смерть» (ЛЕНГТОН, 201). Отличие



Ангел смерти (Mors). Миниатюра из англо-саксонского манускрипта (10в.)

дьявола как ангела смерти в библейско-христианской интерпретации от мусульманского Азраила состоит именно в том, что последний, отнимая жизнь у осужденного, лишь выполняет волю Аллаха, а первый, лишая жизни, в очередной раз протаскивает в мир собственное изобретение — смерть.

В эпоху позднего Средневековья и Ренессанса функции ангела смерти, перенесенные в демонологию, группировались чаще всего вокруг какого-либо безымянного таинственного персонажа, обладающего несомненными чертами дьявола (высокий рост, чернота и т.п.); в результате ангел превращается в демона. Демоны, подстерегающие душу у постели умирающего в популярнейшем сюжете средневековой иконографии (*Борьба за душу*), отчасти выполняют функции ангела смерти. Это особенно очевидно, когда у смертного



огра находится лишь один «черный» демон, как в легенде о злодее Джоне-датчанине, рассказанной ЦЕЗАРИЕМ ГЕЙСТЕРБАХСКИМ (Диалог о чудесах, 169-170): умирая, Джон видит дьявола и кричит стоящим вокруг него близким: «Дайте мне меч, чтобы отогнать этого черного человека!»; близкие, не видя никого, советуют ему лучше помолиться, и Джон испускает дух.

Дьяволы у постели умирающего.
Средневековая миниатюра.

Ангел смерти, как и все демоны и ангелы, обладает способностью предвидеть человеческую смерть и потому порой приходит за обреченным заранее, как в известной (пересказываемой и Лютером) легенде о смерти теолога Андреаса Карлштадта в 1541 г.: на его последнюю проповедь явился высокий черный человек, который, устремив на него неподвижный взгляд, объявил священнику, что придет к нему через три дня; затем незнакомец появился в доме Карлштадта, где сказал одной из его дочерей: «Напомни отцу, что я приду через три дня, и пусть он будет готов». Естественно, через три дня священник умер (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 136). Образ ангела смерти, увиденного в обликии «черного человека», отзывается и в известной легенде о черном человеке, заказавшем Реквием Моцарту, и в романе Булгакова «Мастер и Маргарита», где функции и приметы ангела смерти (обычный для него пристальный взгляд у Булгакова наделен умерщвляющей силой) переданы демону Абадону.

АНГЕЛЫ И ДЕМОНЫ

Демоны — в прошлом ангелы, унаследовавшие, несмотря на ужас своего падения, немалую долю ангельской природы (*Демоны*) и к тому же обладающие способностью «принимать вид Ангела света» (2 Кор. 11:14). Мистик и визионер не всегда мог с уверенностью ответить, кто ему, собственно, является — ангел

или демон, и потому вопрос о критериях различения этих существ сильно занимал богословов и демонологов.



Ангел держит плененного демона. Капитель собора св. Марии Магдалины в Везле (Франция 12 в.)

Св. Антоний, знавший толк в такого рода явлениях, нашел верное средство отличать демонов от ангелов: «святые духи», как считал Антоний по свидетельству Афанасия (цит. по: ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 23, § 6-8), являются «со спокойным ликом» (*sedato vultu*), «они не спорят и не кричат, и голос их не слышен, когда по их тайному наитию грешников наполняет радость и

уверенность... Такова их благодать, что они сразу же прогоняют всякий страх». С демонами все обстоит иначе: их отличают «свирепые лица, ужасные звуки, грязные помышления, хлопанье и жесты как у распутных юношей и разбойников, от чего в душе возникает страх, а в чувствах — оцепенение».

Ссылаясь на трактат Ямвлиха «О мистериях», ИОГАНН ВИР предлагает различать демонов и ангелов следующим образом: «Ангелы являются не фантастическим образом (*phantastico modo*), но в своем собственном облике, прямо и подлинно. Злые же духи являются [в виде] фантастическом и обманчивом...» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 23, §4).

Другое правило, по которому Вир отличает злых духов от ангелов, выглядит так: «Знаки, которые подает дурной дух, никому не приносят пользы; те же, что подает добрый дух, полезны людям. Ибо (скажите мне, прошу вас), какая польза от того, чтобы показывать шагающие статуи? заставлять медных или каменных собак — лаять, горы — прыгать; от того, чтобы летать по воздуху и делать прочие сходные вещи, которые, как говорили, мог делать Симон волхв?» Чудеса Бога — благие; злые же духи «не могут делать чудеса, которые служат ко здравью людей» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 23, § 5).

Появление ангелов тоже может пугать; однако «если после страха наступает веселье и доверенность к Богу», имела место встреча с ангелом, если же «страх длится», явился дьявол (ОБ ОБМАНАХ, гл. 23, § 6.8).

АНТИХРИСТ

Человек, одержимый дьяволом (или рожденный от дьявола), который успешно выдаст себя за Мессию или Христа, а истинного Христа объявит лжепророком; появление и воцарение Антихриста перед Концом света вызовет великие потрясения и будет самым страшным искушением для человечества.

Библейские свидетельства

В Новом Завете слово «антихрист» встречается только в посланиях Иоанна, причем как имя нарицательное, обозначающее всякого несправедного человека: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына» (1 ИОАН. 2:22, также 2:18); «...многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист» (2 ИОАН. 7). Сам Христос говорит не об Антихристе, но о многих будущих «лжехристах» (Вульгата: *pseudochristi*), однако в его словах ясно прочитывается указание на смысл грядущего появления Антихриста: «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (МАТФ. 24:24, ср. МАРК. 13:22). О великом искушении, влекущем за собой окончательное разделение человечества на нечестивых и праведных, говорит (не персонифицируя, впрочем, это искушение) и ветхозаветная книга Даниила: «Многие очистятся, убедятся и переплавлены будут в искушении; нечестивые же будут поступать нечестиво, и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют» (ДАН. 12:10).

Главными антихристологическими текстами для средневековых экзегетов были Откровение от Иоанна, а также второе послание Павла фессалоникийцам, в которых, несмотря на отсутствие имени Антихриста, видели аллегория, подробно рассказывающую всю историю лжемессии. Типичное толкование павловского послания показано у ЭММЕРСОНА (38-39; толкующий текст выделен курсивом): «Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели...» (*Антихрист, сын дьявола, явится прежде второго пришествия Христа*), «...противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (*Антихрист восстановит храм в Иерусалиме, воссядет в нем, провозгласит себя Богом и потребует поклонения*); ... «Ибо тайна беззакония уже в действии...» (*сила Антихриста уже явлена в его предшественниках*): «И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего...» (*Антихрист будет разоблачен и уничтожен, но не силой человека, а в сражении с Христом или архангелом*



Торжествующий Антихрист восседает на днище корабля дураков, перевернувшегося в результате его происков, в то время как корабльик святого Петра с праведниками подплывает к желанному берегу. Иллюстрация А. Дюрера к сатире С. Бранта “Корабль дураков”.

Михаилом), «...того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения; и за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи» (Бог позволит Антихристу действовать, дабы испытать истинных христиан и отделить их от лжехристиан — тех, кто предпочитает зло добру); «да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес. 2:3-12).

В Откровении от Иоанна дракон, первый и второй звери (гл. 12-13) осознавались как дьявольская антитроица (*Троица дьявольская*), одна из личин которой, по мнению комментаторов, олицетворяла Антихриста. Выбор личины, воплощавшей собственно Антихриста, зависел от воображения комментатора: чаще всего на эту роль избирался второй зверь — антиномия Христа, третий же зверь трактовался как антиномия Святого Духа, ибо ему «дано было вложить дух в образ зверя» (Откр. 13:15); реже на роль Антихриста выдвигался первый зверь или сам дракон, или все три существа сразу. Нумерологические темноты Апокалипсиса получали самые разнообразные толкования (семь голов зверя

[13:1] — семь императоров семихолмного города Рима, семь смертных грехов и т.п. — ЭММЕРСОН, 23).

Антихрист и антихристы

Существовало два понимания идеи Антихриста. Одно из них, предполагавшее, что антихристами являются все грешники, было основано на соборных посланиях Иоанна: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время» (1 ИОАН. 2:18). Эту точку зрения поддерживали некоторые богословы, например, ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ, утверждавший в «ЭТИМОЛОГИЯХ» (8:11): «Тот есть антихрист, кто отрицает Господа Христа». Однако под влиянием трактата западнофранкского аббата Адсо Дервенского (Адсо из Монтье-ан-Дер, ок. 910—992) «О месте и времени Антихриста» такое понимание было почти полностью вытеснено персонифицированной трактовкой, согласно которой Антихрист — единичное существо, взлелеянное дьяволом к моменту конца света, дабы предотвратить наступление Царства Божьего.

Все же и персонифицированное понимание Антихриста не исключало своеобразную множественность антихристов, которые трактовались как воплощения-предвосхищения главного и последнего Антихриста, в соответствии с принципом «все злодеи суть фигуры и образы дьявола» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 28). Средневековое историческое мышление, читавшее историю наоборот — от конца к началу, видело в исторических или библейских личностях лишь «фигуры», метафоры конечных смыслов, как они будут явлены в великих эсхатологических событиях Конца света. Одним из таких великих смыслов и был Антихрист, который уже многократно посылал в историю своих «фигурантов», многократно предвосхищался в исторических злодеях. Фома Аквинский утверждает об Антихристе, что «все прочие злые люди, которые ему предшествовали, суть как бы образ Антихриста» (СУММА ТЕОЛОГИИ, ч. 3, вопр. 8, ст. 8). Таким образом, характерные для Средневековья «два представления о приходе Антихриста — он должен явиться непосредственно перед вторым пришествием Христа и он уже явился в виде многочисленных антихристов» — были лишь «внешне полярными» (ЭММЕРСОН, 63); средневековый человек не усматривал между ними противоречия.

Наиболее популярной из фигур-предвосхищений Антихриста был Симон Маг (ДЕЯН. 8:9-24), которого сравнивали с пророками, предвестившими явление Христа (ЭММЕРСОН, 27). Другими широко обсуждавшимися историческими метафорами Антихриста служили Антиох IV, преследователь евреев, описанный в первой книге Маккавеев, а также, конечно, римский император Нерон, в представлениях о котором христианские апокалиптические воззрения слились с чисто языческой легендой о его возвращении (Nero redivivus). Согласно Сульпицию Северу (ок. 353—420), Нерон должен вернуться до появления Антихриста и совершить ряд злодеяний, после чего он будет убит самим Антихристом (ЭММЕРСОН, 29). Смертельно раненная и исцеленная голова из Откровения от Иоанна (ОТКР. 13:3) рассматривалась как метафора «воскрешенного Нерона».

Наиболее детально идея библейских фигур-метафор Антихриста разработана у Бонавентуры в его «Сопоставлениях...» (*Collationes in hexameron*): Священное Писание, от книги Бытия до Апокалипсиса, включает двенадцать «таинств», в которых и Христос, и Антихрист обозначены «фигурами»: так, фигурами Антихриста служат Ламех, первый двоеженец; Нимрод, якобы построивший Вавилонскую башню (Быт. 11:1-8); мародер Ахан (Иис. 7:1-25); Голиаф; Иуда и т. п.; в одиннадцатом таинстве — «распространении харизматических даров» Антихриста символизирует Симон Маг, который пытается купить Святого Духа, летать по воздуху и имитирует чудеса при помощи дьявола; Антихрист, подобно ему, «будет худшим из лжецов; он явится с обманными знаками и чудесами» (цит. по: ЭММЕРСОН, 31).

Различные духовные течения Средневековья и Возрождения находили те или иные фигуры Антихриста не только в историческом или библейском прошлом, но и в пределах собственной эпохи. Спиритуалы 13 в. видели Антихриста в императоре Фридрихе II, с ожидаемым свержением которого в 1260 г. должна была начаться последняя «эра духа» (по Иоахиму Флорскому). Пражский реформатор Йоганн Милитш пророчествовал о начале последнего этапа истории в 1367 г. и видел Антихриста в германском императоре Карле IV. «Неосуществление всех предсказаний не обескураживало, оно лишь порождало новых пророков и новых критиков пророчеств» (БЕНРАТ, 27). Позднее идея исторических воплощений Антихриста уже не так тесно связывалась с эсхатологическими ожиданиями: Мартин Лютер и папа римский видели воплощение Антихриста друг в друге, но не делали отсюда выводов о близком конце света.

Пародия Христа

Антихрист прежде всего — пародийный антагонист Христа; свою полную противоположность Христу он скрывает за внешним пародийным сходством; при этом не вполне ясно, старается ли Антихрист походить на Христа (что выливается в одну лишь пародию), или же это сходство — лишь издевка над Христом дьявола, чьей марионеткой Антихрист, безусловно, является. Как пишет Фирмик Матерн (4 в.), у дьявола есть свой «Христос» — т. е. Антихрист. Откровение от Иоанна читалось как свод пародийных выходок Антихриста: если Христос имеет силу Бога, то Антихрист имеет силу Дракона («и дал ему дракон силу свою» — 13:2); как Христос, он смертельно ранен и исцелен (13:3); как Христос, он возводится на престол (13:2); если Бог «есть и был и грядет» (1:4), то Антихрист очень сходным образом «был, и нет его, и явится» (17:8); знаки зверя («начертание зверя» — 16:2), положенные «на правую руку или на чело» (13:16; 14:9-11), соответствуют печати «Бога живаго», положенной «на челах» (7:3); с именами Бога конкурируют имена греха — «имена богохульные» (13:1, 17:3). В обликий как бы барана (13:11) Антихрист пародирует Христова агнца; если Бог посылает «дух жизни» (11:11), то и Антихрист, не желая от него отставать, вкладывает дух в лжепророков («и дано ему было вложить дух в образ зверя» — 13:15). Антихрист «и огонь низводит с неба на землю перед людьми» (13:13), как это сделал один из предшественников Христа, пророк Илия (3 Цар. 18:38). Если Бог может посылать «в сердца ваши Духа Сына Своего» (Гал. 4:6), то Антихрист обладает могущественной силой убеждения (13:11-14).

Богословы стремились выявить как можно больше параллелей между Христом и Антихристом, дабы довести картину их антиномичного соответствия до абсолютной полноты; экзегетика дополнялась тут богословскими построениями и произвольными домыслами. Уже в первом трактате, посвященном Антихристу (Ипполит Римский, ОПИСАНИЕ ХРИСТА И АНТИХРИСТА), нарисована картина полной параллельности Антихриста Христу: Антихрист, как и Христос, «есть» — хотя и в некой извращенной форме — Лев, Царь и Агнец; он посылает в мир своих апостолов; собирает рассеянных; дает своим последователям печать. Если Христос — человек из колена Иуды, то Антихрист, «страшный судия, сын дьявола», — из колена Дана («От Дана слышен храп коней его, от громкого ржания жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и все, что на ней, город и живущих в нем» — ИЕР. 8:16) (Ипполит, О ХРИСТЕ И АНТИХРИСТЕ, col. 15). «Ибо если Господь наш Иисус Христос и Бог, по причине высоты своего царства и ясности своей славы и предсказан как лев, то тем же образом и Антихриста священные книги именуют подобным льву, за его тиранию и насилие. Искуситель, он во всем хочет выглядеть подобным Сыну Божьему. Христос — лев, и Антихрист — лев; Христос — царь, и Антихрист царь. Спаситель явлен как агнец; и тот является подобным агнцу, хотя внутри — волк» (Ипполит, О ХРИСТЕ И АНТИХРИСТЕ, col. 6).

Зачатие Антихриста дьяволом и еврейской девушкой из колена Дана, живущей в Вавилоне (т.е. «вавилонской блудницей»), — пародия на зачатие Христа смертной женщиной. Пародийный характер имеет и искушение дьяволом Антихриста: первый предлагает ему все царства мира, и тот с радостью соглашается (староанглийская пьеса «Антихрист» из ЧЕСТЕРСКОГО ЦИКЛА МИСТЕРИЙ, ок.1325).

Но параллельно с рядом видимых сходств богословами выстраивается и ряд отличий — фактически за каждым сходством скрывается глубочайшая противоположность: Антихрист псевдоагнец, но на самом деле — волк; он — пастырь, но «глупый пастырь» (*stultus pastor*); он именует себя светом, но соотносится с Христом как тьма со светом, смерть с жизнью и т. п. Если явлению Христа предшествовал мир, то рождение Антихриста предваряется резней и раздором. Получается, что Антихрист, так старательно пародирующий Христа, «Христу во всем противоположен» (Адсо Дервенский). Парадоксальное облачение противоположности в форму сходства, пожалуй, сильнее всего выражено в формуле Руперта из Дойтца (16 в.) — едва ли не высшем в богословии выражении полярности-сходства Христа и Антихриста: «Вот Христос, который пролил свою кровь. Вот Антихрист, который пролил кровь других» (цит. по: ЭММЕРСОН, 76).

Имя Антихриста

Имя Антихриста, на основании числовых значений греческих букв, выводилось из числа зверя — 666. Так, ПРИМАСИЙ (КОММЕНТАРИЙ НА АПОКАЛИПСИС), считает, что имя Антихриста — «Антемос», что означает «противоположный славе» (*honoris contrarius*) ... негодный, неподходящий, непоследовательный; и подходит ему не слава, но анафема» (cap. 13, col. 884). Епископ ХАИМОН (9 в.) добавляет к этому имени и другие, удовлетворяющие тем же числовым условиям: Арнуме (что означает «отрицаю»), Тейтан, «что означает солнце.. Но и

Христос — солнце... Антихрист же мошеннически присвоил себе это имя» (РАЗЪЯСНЕНИЕ АПОКАЛИПСИСА, кн. 4, гл. 13, col. 1102-1103). Итогом подобных нумерологических разысканий были выведенные богословами «семь имен Антихриста», которые якобы и зашифрованы в числе 666: «Evantas, Damnatus, Antemus, Gensericus, Antichristus, Teitan, Dic-Lux» (ЭММЕРСОН, 136).

Жизнь и смерть Антихриста

Адсо Дервенский в своем влиятельнейшем трактате «Книжечка об Антихристе» (другое название: «О времени и месте Антихриста») (Libellus de Antichristo; De orte et tempore Antichristi) (ок. 954) впервые суммировал мотивы, связанные с представлением об Антихристе как псевдо-Христе и в то же время «тиране», в форме *vita*, напоминающей жития святых. Благодаря этому трактату жизнеописание Антихриста стало популярной темой христианского богословия.

Относительно зачатия Антихриста существовали две версии. Согласно первой, более распространенной, его зачали люди — разумеется, ужасные грешники и прелюбодеи; например, развратные монахи и монашка. Однако, как замечает Адсо, «с самого начала зачатия дьявол вошел в чрево его матери и сила дьявола питала и оберегала его в материнском чреве» (цит. по: ЭММЕРСОН, 81). Таким образом, Антихрист одержим дьяволом (*Одержимость*) уже до рождения. Нетрудно и здесь заметить пародию на Христа, который «Духа Святого исполнит еще от чрева матери своей» (Лук. 1:15).

Согласно другой версии, характерной главным образом для народных преданий и пародирующей воплощение Христа, Антихрист — дитя демона и шлюхи; во французской мистерии «Судный день» (14 в.) совет демонов замышляет послать в Вавилон демона, где он, приняв облик приятного юноши, должен совратить некую блудницу; когда все это совершается и у блудницы рождается сын, Сатана посылает к нему двух демонов-воспитателей, и мать охотно отдает сына на их попечение. Во французской поэме Беренжье (нач. 13 в.) «О пришествии Антихриста» Антихрист рожден в Вавилоне от инцестуозной связи дьявола и его развратной дочери (ЭММЕРСОН, 82). Для народных легенд (и их литературных обработок) вообще характерно неразличение дьявола и



Зачатие Антихриста. «Книга об Антихристе» 15 в.

Антихриста, представление о последнем как о «дьяволе во плоти»; ученые же комментаторы, напротив, как правило тщательно различают обоих, подчеркивая, что Антихрист — человек, полностью и бесповоротно одержимый дьяволом, но не дьявол и не сын дьявола. Правда, здесь богословы оказывались в трудном положении: постулат о том, что у дьявола и демонов не может быть своих детей, вступал в противоречие с желанием во всем добиться полной симметричности между Христом — сыном Бога и Антихристом. Это желание иногда все же побеждало, и тогда в Антихристе признавали двойную природу: «Христос есть истинный Бог и человек, и Антихрист есть дьявол и человек» (Вульфстан I, архиепископ Йорка, ум. 1023; цит. по: Кисслинг, 27).

Антихрист — еврей; он явился — как замечает ПСЕВДО-АЛКУИН, трактуя речение Апокалипсиса о звере, явившемся из бездны, — «из глубочайшего нечестия еврейского народа, то есть из колена Дана» (КОММЕНТАРИЙ НА АПОКАЛИПСИС, col. 1148). В колоне Дана, по иудейской традиции, должна родиться мать Мессии, но поскольку это колено было также замечено в поклонении идолам, средневековый христианский мир отнес к нему рождение и Псевдо-Мессии — Антихриста, находя подтверждение этой идее в предсмертном благословении Иаковом Дана: «Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня, так что всадник его упадет назад» (Быт. 49:17). Местом его рождения чаще всего избирается Вавилон — ибо более нечестивого места комментаторы не могли себе представить; возникающее противоречие между еврейской кровью Антихриста и местом его рождения хитроумно обходилось: так, Хью из Ньюкасла (1280--1322, «О победе Христа над Антихристом», 1319) сумел и это противоречие использовать для обогащения параллелизма между Христом и Антихристом: подобно тому как Христос был зачат в Назарете, а рожден в Вифлееме, Антихрист был зачат в Палестине, в Хоразине (помянутом недобрым словом Христом: «Горе тебе, Хоразин!» — Лук. 10:13), а рожден в Вавилоне (ЭММЕРСОН, 81).

Появлению Антихриста и наступлению его царства предшествуют соответствующие знаки: упадок нравов, стихийные бедствия, чума, свирепость



Антихрист во славе, восседающий на Левиафана. Миниатюра из манускрипта *Liber floridus*.

загадочных Гога и Магога; причем все эти беды предсказаны уже Христом: «...восстанет народ на народ, и царство на царство; будут большие землетрясения по местам, и глады, и моры, и ужасные явления, и великие знамения с неба» (Лук. 21:10-11). Гог и Магог особенно волновали воображение: их отождествляли с теми или иными варварскими племенами, но особенно часто — с десятью потерянными коленами Израиля (10 колен, основавших в 930 г. до н.э. на севере государство Израиль, в то время как колена Иуды и Вениамина основали государство Иуды на юге; после разгрома северного царства ассирийцами в 721 г. до н.э. 10 упомянутых колен растворились в других народах и исчезли из истории, однако всегда существовала вера, что они найдутся). Богословы трактовали Гога и Магога аллегорически. Иероним (Комментарий на книгу Иезекииля) дает этимологию этих имен: Гог — *tectum*, «крыша», Магог — *de tecto*, «с крыши»; этимологии Иеронима были приняты средневековой ученостью как ключ к скрытой аллегории: АВГУСТИН полагает, что Гог обозначает грешников, в которых дьявол скрывается, «как под крышей», а Магог — дьявола, который выходит из этих людей, «как из-под крыши» (О ГРАДЕ БОЖИЕМ, 20:11). Появлению Антихриста радуются одни демоны, которые давно его поджидали: так, подземные демоны именно для него хранят свои сокровища, чтобы он мог использовать их при соблазнении христиан.

Перед приходом Антихриста будут править некие десять королей; или же его приходу будет предшествовать двенадцатилетнее (или даже стодвенадцатилетнее) правление Последнего Великого Императора, который спасет Иерусалим от язычников, сокрушит Вавилон и затем отречется от власти, возложив свою корону на алтарь иерусалимского храма — но тут-то и появится Антихрист. В латинской пьесе «Игра об Антихристе» из Тегернзе (Бавария, 12 в.) он является в сопровождении аллегорических фигур — Лицемерия и Ереси — и просит их для начала уничтожить всякое воспоминание о Христе на земле.

В свое правление Антихрист будет сначала изображать из себя Христа, но очень скоро явит свою тиранию; в средневековой драме эта двойная сущность Антихриста иногда подчеркивалась переодеванием: Антихрист являлся сначала в религиозном облачении, но затем сбрасывал его, обнаруживая под ним воинские латы.

Порой Антихрист начинает свою карьеру как царь и даже поражает врагов христианства, изображая из себя государя-спасителя в роде Последнего Императора. В иных версиях он начинает как лже-Христос и постепенно, хитростью, добирается до светской власти. Он провозглашает: «Я Христос» (*Ego sum Christus*), он начинает проповедовать новое учение и объявляет, что прежний (истинный) Христос был лжепророком. Он имитирует Христовы чудеса, воскрешает мертвых и даже якобы умирает на кресте, воскресая, естественно, на третий день. При этом он критикует Библию и отрицает Святую Троицу, провозглашая истинным Богом одного себя. Он рассылает пророков, которые действуют весьма успешно и обращают почти весь мир в новую веру. Затем Антихрист отправляется в Иерусалим, изгоняет оттуда верных христиан, восстанавливает храм Соломона, разрушенный римлянами, и учреждает в храме поклонение собственному идолу, который ставит во храме; он действует настолько хитро, что подтверждает свою лояльность Ветхому Завету и даже подвергает себя обрезанию; в результате очарованные им евреи принимают его веру. Большинство отцов церкви сходятся на том, что всего этого Антихрист достигает четырьмя методами, которые Винсент Феррер («Об Антихристе») формулирует так: «Первый метод — дары. Второй — ложные чудеса. Третий — диспуты. Четвертый — мучения» (цит. по: ЭММЕРСОН, 272). Способность Антихриста совершать чудеса, подобные чудесам Христа, особенно волновала комментаторов, так как решительно лишала всякой возможности отличить его от истинного Христа; большинство, впрочем, сходились на том, что Антихрист — не более чем искусный маг, соперничающий в мастерстве с Симоном Магом; ФОМА АКВИНСКИЙ разъясняет, что чудеса Антихриста производят такое впечатление лишь потому, что человеческие чувства легко обманываются (СУММА ТЕОЛОГИИ, ч. 1, вопр. 114, ст. 4). Однако другие комментаторы полагали, что «с попускания Бога» Антихристу будет дана истинная сила творить чудеса, подобные чудесам Христа; АВГУСТИН совершенно резонно утверждал, что огонь, которым Сатана с позволения Бога спалил дом и стада Иова, вовсе не был иллюзией (О ГРАДЕ БОЖИЕМ. 20:19).

Истинная тираническая природа Антихриста откроется, когда он не сможет покорить своей власти немногих праведных: их не соблазнят ни чудеса, ни дары, ни ученые диспуты, и тогда на них обрушатся пытки и мучения; кровь христиан будет течь по улицам; те, кто последуют Антихристу, получают особый знак; лишенные этого знака не смогут ни продавать, ни покупать («никто не сможет ни продать другому, ни купить у другого, если не будет помечен именем зверя», — Кассиодор, *ЗАКЛЮЧЕНИЯ ОБ АПОКАЛИПСИСЕ*, col. 1412), и многим придется бежать в горы и пустыни. Согласно Адсо, когда последний король франков сложит перед Антихристом на Масличной горе в Иерусалиме скипетр и корону. Антихрист убьет истинных пророков и полностью воцарится



Псевдовоскресение Антихриста; за его спиной – сатанинская птица, пародирующая голубя – символ Святого Духа. «Книга об Антихристе (Германия, 15 в.)

в мире. Его царство и преследования праведных будут длиться 1260 дней (Откр. 11:3; 12:6) или 42 месяца (Откр. 13:5), или три с половиной года.

Переломный момент в судьбе Антихриста — появление пророков Еноха и Илии, в соответствии с речением Апокалипсиса: «И дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище» (Откр. 11:3). Пророки истинного Христа, они бросят вызов Антихристу и переобратят в истинную веру тех, кто поклонился ему. В некоторых версиях жизни Антихриста речь идет об одном пророке (вероятно, в соответствии с ветхозаветным пророчеством: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного» — Мал. 3:6). Так, в древневерхненемецкой поэме «Муспилли» (нач. 9 в.) Илия появляется один и, героически противостоя Антихристу, принимает от него смерть. Средневековая экзегетика выбрала на роль апокалиптических «свидетелей» Еноха и Илью потому, что они рассматривались как ветхозаветные «прототипы» Христа: их вознесение на небо воспринимали как метафору его грядущего вознесения. Антихрист, не желая мириться с их миссионерской Деятельностью, убьет их и оставит тела непогребенными; однако через "три с

половиной дня они воскреснут и вознесутся на небо, где присоединятся к сонму святых.

После восхождения Илии и Еноха на небеса Антихрист должен совершить свое последнее и наитягчайшее кощунство: он взойдет на Масличную гору



(гора Елеон), чтобы, подобно Христу, вознестись на небо. Здесь он и будет убит, как был убит Симон Маг, когда пытался подняться в небо при помощи демонов. На горе он произнесет хвастливую речь, в которой, в частности, заявит, что идет к Богу, чтобы приготовить свое новое пришествие в день Страшного суда. Большинство комментаторов, опираясь на авторитет апостола Павла, утверждают, что Иисус убьет Антихриста «духом уст Своих» (2 ФЕС. 2:8), не задаваясь вопросом, что, собственно, разумеется под «духом», однако отделяли этот «дух» от самого Христа: так, Фома АКВИНСКИЙ видел в нем «приказ», отданный Христом; Матвей из Янова полагал, что христианские

Падение Антихриста в пасть Ада. Немецкая гравюра, 15 в.

проповедники исполнятся «Святого Духа» и погубят

Антихриста; РУПЕРТ ИЗ ДОЙТЦА отождествлял этот «дух» со Святым Духом — лицом Троицы (О ПОБЕДЕ СЛОВА БОЖИЯ, col. 1496-1497). В средневековой драме, ориентированной на народные вкусы, Антихриста порой поражает обычный удар молнии (Беренжье, «О пришествии Антихриста»); наконец, в роли палача Антихриста часто выступает архангел Михаил. Иногда казнь Антихриста связывали со вторым пришествием Христа, но другие комментаторы были более осторожны: например, АЛКУИН (О ВЕРЕ В СВЯТУЮ И НЕРАЗДЕЛЬНУЮ ТРОИЦУ, col. 51) резонно заметил, что никто не может знать, когда состоится второе пришествие Христа, но, вероятно, это произойдет после гибели Антихриста.

Перед вторым пришествием настанет краткий момент мира и успокоения — те, кто были обмануты Антихристом, получают возможность раскаяться и вернуться к истинной вере. На эту идею комментаторов навело сообщение в Апокалипсисе о снятии седьмой печати, после которого «сделалось безмолвие на небе, как бы на полчаса» (ОТКР. 8:1). Эти «полчаса» трактовались либо как сорок пять (Ипполит, Иероним), либо как сорок (Адсо Дервенский) дней. Версия о сорока пяти днях покоя исходила из манипуляций с двумя

цифрами книги Даниила («времени прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения пройдет тысяча двести девяносто дней».



**Битва ангелов с
Антихристом. Гравюра
Лукаса Кранаха, 1493 г.**

Блажен, кто ожидает и достигнет тысячи трехсот тридцати пяти дней»; ДАН. 12:11-12; — путем вычитания получали сорок пять), вторая цифра («сорок»), видимо, возникла из желания увидеть здесь аналогию сорока дням, прошедшим между воскресением Христа и его восхождением на небо.

Жизнеописание Антихриста многозначительно вписано в священную историю мира. Иреней Лионский увидел параллель между Люцифером и Адамом, с одной стороны, и Антихристом и Христом, с другой, — между двумя великими искушениями,

которые окаймляют всю историю человечества. История начинается искушением (Адама Люцифером) и им же заканчивается; но если в начале мира дьяволу удалось совратить человека, то в конце мира дьявол и Бог, оба приняв человеческую природу — один в лице Антихриста, а другой в лице Христа, — вновь ведут борьбу, и Бог берет на этот раз реванш.

Иконография Антихриста

Иконографические типы Антихриста в средневековом искусстве ориентированы либо на образ «зверя», выходящего из бездны (звероподобное четвероногое существо с копытами, огромными зубами, хвостом, торчащими ушами), либо на гуманоидный образ «царя и воина» (со щитом и с мечом, в короне), демоническим добавлением к которому служили крылья. Его окружают демоны, вылетающие у него из рта, шепчущие ему в ухо (часто — по демону у каждого уха). Порой подчеркиваются его сыновнее отношение к Дьяволу: на мозаичном изображении Страшного суда в соборе на острове Торчелло (близ Венеции, 9-12 вв.) Антихрист, как ребенок, сидит на левом колене скованного Сатаны, образуя с ним группу, весьма напоминающую Мадонну с младенцем (ЭММЕРСОН, 127-128). В сопровождении ухмыляющихся и скалящих зубы демонов Антихрист вешает, обезглавливает, протыкает копьями христиан;

из лжечудес Антихриста излюбленным в иконографии было нисхождение огня с неба, пародирующее сошествие святого Духа на апостолов. Иногда он изображается сидящим на Левиафане, которого понимали как символ Антихриста.



Смерть Антихриста и воскресение Еноха и Илии. Англо-норманский апокалипсис.

Таинственность смерти Антихриста не затрудняла художников: Антихрист у них умирает от удара молнии или от камня, падающего с неба (в то время как Христос из тучи угрожающе простирает к нему руку), либо просто падает с трона, а корона сползает с его головы; иногда ангел (архангел Михаил) поражает Антихриста мечом; витраж в соборе Нотр-Дам (Париж), трактуя слова апостола Павла об убиении «духом уст» буквально, показывает Христа, дующего на обреченного Антихриста. В англо-норманском апокалипсисе Христос держит в руке, в качестве «орудия гнева», голову льва, который изрыгает пламя на Антихриста; демон услужливо помогает Христу прикончить врага.

АСМОДЕЙ



Царь Соломон протыкает копьем дьявола (Асмодея). Со средневекового амулета.

Демон, известный по иудаистическим легендам и вошедший в европейскую демонологию. Высказывалось мнение, что иудаистический Асмодей восходит к персидскому демону «гнева и ярости», «демону ранящего копья» Айшме (Эшме), а имя его якобы произведено от древнеперсидского *aesmadiv* — «дух гнева» (Когут, 72). По другому предположению, имя Асмодея произведено не от Эшмы, но от еврейского слова *shamad* —

«разрушать» (ЛЕНГТОН, 121); эта этимология была популярна уже среди демонологов 16 в.

В раввинистских и талмудических легендах, особенно в легендах о царе Соломоне, этот демон играет большую роль и изображается как мудрый царь злых духов. Соломон, первый в истории повелитель демонов, заставляет Асмодея помогать ему строить храм; Асмодей дает царю шамур — червя, прикосновение которого раскалывает камни и тем самым позволяет строителям обойтись без запрещенных железных инструментов. На какой-то момент Асмодею удается лишить Соломона власти и занять его место на троне, — но он делает это лишь для того, чтобы раскрыть царю глаза на тщету земной славы и богатств. Асмодей образован и не лишен некоторого сочувствия к людям. Он ежедневно по утрам восходит из своего обиталища в горах на небо, где «учится в горней академии». Как и многие демоны, он знает будущее людей, и ожидающие их неприятности не вызывают у него злорадства. На пути к Соломону он плачет, видя брачный кортеж, а потом объясняет: жениху осталось совсем недолго жить; на том же пути он задерживается и для того, чтобы наставить на путь истинный горького пьяницу: «На небесах он объявлен конченным человеком, и я наделил его кое-какими благами, чтобы он хотя бы в этом мире мог воспользоваться той своей долей, которая ему причиталась бы в мире грядущем, но которую там он все равно не получит» (АСМОДЕЙ, 754).

В книге Товита (входящей в католический канон Ветхого Завета) Асмодей совсем иной: это «злобный демон», отличающийся ревностью и сладострастием; он убивает семерых мужей, данных некой Сарре, «прежде, нежели они были с нею, как с женою» (3:8); однако Товия, по совету ангела Рафаэля, возжигает курение из сердца и печени рыбы, которое изгоняет демона: «Демон, ощутив этот запах, убежал в верхние страны Египта, и связал его Ангел» (ТОВ. 8:3). Пребывание Асмодея в Египте оставило след в предании о змее Асмодее, которой якобы поклонялись в некоторых районах Египта и в честь которой был даже выстроен храм (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 55). Существовало поверье, что змея Асмодей и змей, соблазнивший Еву, — одно и то же существо. Некоторые каббалисты считали Асмодея мужем Лилит — разумеется, после того, как она покинула Адама и стала демоном-суккубом (ШОЛЕМ, 248).

Демонологи, включив Асмодея в своей канон, подчеркивали в нем две склонности: к блуду (в соответствии с историей о Сарре) и к разрушению (в соответствии с еврейской этимологией его имени); вместе с тем он понимается как особенно мстительный демон, пригодный для того, чтобы взять на себя функции *палача Бога*; экзегеты нередко отождествляли с Асмодеем ангелов-губителей, посылаемых ветхозаветным Богом для поражения врагов. Согласно ШПРЕНГЕРУ и ИНСТИТОРУ (116), Асмодей — «демон блуда и князь инкубата и суккубата», в то же время имя его переводится как «носитель суда». «Асмодей — дух или бог слепоты-темноты (*spiritus vel deus caecitatis*), разрушитель, рассыпатель, или изобилие преступлений, или изобилующий грехами, или измеряющий огонь» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 4). В *иерархии демонов* Бёртона Асмодей — князь четвертого чина: «карателей злодеяний» (БЁРТОН, 121).

ЖАН БОДЕН — сторонник весьма неортодоксальной идеи, что Сатана был сознательно создан Богом для мщения и казней (*Сотворение демонов*), полагал, что Асмодей — имя Сатаны, наиболее полно выражающее именно эту его палаческую сущность: Сатана, по слову пророка Исаии (Ис. 54:16), создан чтобы «губить, портить и разрушать»; «по этой причине он часто именуется Асмодеем, от еврейского слова, которое означает "разрушать": в этом смысле Бог, говоря еврейскому народу о мести, которую он совершит над всеми первенцами, людьми и животными, в царстве египетском, говорит: Я не позволю разрушителю войти в ваши дома» [в Библии: «...и не попустит губителю войти в дома ваши для поражения» — Исх. 12:23]; «Орфей называл его также великим демоном-мстителем, и, как предводитель ведьм, воспел его в гимне» (БОДЕН, 3).

Отягченный столь мрачными функциями, Асмодей все же не теряет и своего сладострастия: МИЛЬТОН — имея в виду, конечно, историю с Саррой, — называет Асмодея «самым плотским из инкубов» (*the fleshliest of incubus*; ОБРЕТЕННЫЙ РАЙ, 2:152).

Использование Асмодея в практике заклинателей описано ВИРОМ: «Сидонай, иначе Асмодай, великий король, сильный и могущественный, является о трех головах: быка, человека и барана. Хвост у него змеиный, изо рта он извергает пламя, а лапы имеет гусиные. Сидит на адском драконе, держа в руке копьё и знамя. (...) Вызывая его, да будет экзорсист осмотрителен и да стоит крепко на ногах»; «коль скоро экзорсист увидит Асмодея в предвиденном обличий, да обратится к нему по имени и скажет: Ты истинно Асмодей. Тот не будет отрицать...». Асмодей наделяет магической силой перстни, изготовленные под влиянием созвездий или несущие на себе их изображения; он может научить человека становиться невидимым (ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, §35).

АСТАРОТ



Астарот. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Демон, порожденный воображением демонологов в результате ошибочного прочтения множественного числа имени «Астарта» в Ветхом Завете (например, 4 Цар. 17:10). Вир, впрочем, утверждает, что «Астарот был палестинским богом (deus) по свидетельству Иосифа»; он же дает следующие возможные этимологии этого имени: «стада; или богатства; совершающий разыскания (faciens explorationem); или червь закона (tineam legis)» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 5, §4).

Астарот назван в числе семи главных духов ада, которые посетили доктора Иоганна Фауста по его просьбе: он «явился в образе дракона и так вошел прямо на хвосте. Ног у него не было, хвост окрашен как у ящерицы, брюхо толстое, спереди две короткие лапы, совсем желтые, а брюхо изжелта-белое, спина коричневая, как каштан, на ней острые иглы и щетина в палец длиною, как у ежа» (ФАУСТ, 59).

Астарот был предметом внимания заклинателей, о чем свидетельствует Вир, описывая вызывание Астарота следующим образом: «Князь великий и могучий, является в обличий уродливейшего ангела (*angelica specie turpissima*), восседая на адском драконе и держа в правой руке гадюку. Отвечает, не лукавя, о прошлом, настоящем и будущем. Охотно рассуждает о творце духов, об их падении, о том как согрешили и были низвергнуты. Себя же самого не признает падшим. Наставляет в свободных искусствах. Экзорсист не должен подпускать его близко к себе, по причине невыносимой вони, им испускаемой. Потому экзорсист должен держать у лица золотое магическое кольцо, которое легко убережет его от вреда» (ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 28).

В кукольных комедиях о Фаусте еще в начале 19 в. (по свидетельству Генриха Гейне) вместо Мефистофеля иногда фигурировал демон Астарот (ПЬЕСЫ О ФАУСТЕ, 141).

Б

БАРБАТОС

(Barbatos). Демон из практики заклинателей, описанный Виром (16 в.): «Великий граф (comes) и предводитель; является в облике лесного стрелка, с четырьмя королями, возвещающими его появление фанфарами. Понимает пение птиц, лай собак, мычание скота и голоса прочих животных; находит клады, зарытые магами и заклинателями»; некогда был ангелом «из чина сил или господств; знает прошлое и будущее, а потому пользуется расположением как друзей, так и недругов» (ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 6).

БЕГЕМОТ



Бегемот, восседающий на Левиафана. Миниатюра из французского Апокалипсиса 15.в

Описание бегемота в книге Иова — «Вот бегемот, которого Я создал, как и тебя; он ест траву, как вол. Вот его сила в чреслах его и крепость его в мускулах чрева его...» (Иов. 40:10-11) — навело экзегетов на мысль об одноименном демоне, в определении которого они, впрочем, сильно расходились: БОДЕН (О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, кн. 1, гл. 1) отождествляет его с египетским фараоном, преследовавшим евреев; Ланкр говорит, что речь идет о демоне, который может принимать формы любых крупных животных, а также собаки, лисицы и волка; ШПРЕНГЕР и ИНСТИТОРИС (115-116) считают, что этим именем обозначен сам верховный дьявол в его звериной ипостаси; он именован «Бегемотом» — т. е. зверем, потому что «дает людям звериные наклонности». Упоминание в книге Иова о чреслах и чреве заставляло заподозрить в этом демоне особое пристрастие к низменным утехам, которые он, впрочем, и сам использует как наступательное оружие: «Чаше всего нападает, используя обольщения сладострастия, которое ощущается в области чресел и пупа» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 2).

Бегемот неминуемо ассоциировался с другим чудовищем книги Иова — *Левиафаном*. Если еврейская легенда говорит о некоей битве между Бегемотом и Левиафаном в эпоху явления Мессии, то в европейской демонологии они нередко вполне мирно выступают вместе; так, на французской миниатюре 15 в. Бегемот едет на Левиафане, причем оба явно выпадают из привычных для этих персонажей Библии отождествлений: Бегемот совершенно не похож на гиппопотама, а Левиафан не имеет ничего общего ни с китом, ни с крокодилом. Дополнительное лицо, которое Бегемот может иметь на груди (в частности, на французской миниатюре из Апокалипсиса 15 в.) объясняется легендой средневековых бестиариев о том, что Бегемот произошел от расы существ, обитавших в Индии, которые имели голову на груди, но не имели ее на плечах.

БЕНТАМЕЛЕОН

Демон, известной по иудаистской легенде. Тит, сын императора Веспасиана и будущий император, взяв Иерусалим, издал указ, запрещающий евреям обрезание, соблюдение субботы и другие обычаи. Тогда евреи послали к Титу раввинов Симеона и Елиазара, чтобы уговорить его отказаться от указа. По дороге они встретили незнакомца, который в разговоре признался, что он — демон по имени Бентамелеон. Раввины изложили ему свое дело, и демон пообещал помочь им: войти в тело дочери Тита, уговорить отца отказаться от принятого решения и затем выйти из ее тела, как только раввины ему прикажут. Так все и произошло (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 91).

БЕССИЛИЕ ДЬЯВОЛА

Сила и бессилие дьявола

БИЛЕТ

(**Byleth**). Имя этого демона восходит к Велиару (*Velial*): в талмудических текстах имя Велиара приняло вид Билара, а в немецкой магической литературе эпохи Ренессанса превратилось в Билета (ХИЛЛЕРС, 1531).

Вир описывает процедуру вызывания этого демона весьма подробно: «Король могучий и ужасный, он скачет на бледном коне, коему предшествуют трубы, симфонии и прочая музыка. Когда предстает перед экзорсисом, кажется раздувшимся от гнева и ярости, чтобы обмануть того. Экзорсис и взаправду должен поостеречься и вести себя с умом: чтобы поубавить его спеси, пусть экзорсис возьмет в руку ветку орешника и, обратившись к востоку, протянет руку и начертит вне круга, где сам экзорсис находится, треугольник. (...) Если демон будет упрямяться и не захочет по первому приказанию войти в круг, то да будет экзорсис еще осторожней: ведь он без сомнения знает, что если злых духов не удастся связать, они перестают бояться экзорсиса и относятся к нему со все большим презрением. Если место, обведенное треугольником вне круга, не помогает, то тогда да поставит экзорсис полный стакан вина... Пришедшего да встретит экзорсис радушно, и пусть ублажит его чванство, величая его, как величают королей... Перед лицом же экзорсис все время должен держать золотое кольцо, надетое на средний палец левой руки...». Билет, в бытность свою ангелом, «принадлежал к чину властей, а ныне надеется достичь седьмого чина — престолов, что вряд ли возможно» (ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 20).

БИФРОНС

(Bifrons). Демон из практики заклинателей, описанный Виром (16 в.): «Выглядит чудовищем; когда принимает человеческий облик, в совершенстве обучает астрологии, местоположению планет, а также геометрии и прочим измерениям. Знает силы трав, драгоценных камней и деревьев. Переносит тела покойников с места на место, зажигает над гробницами огни» (ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 45).

БОРЬБА ЗА ДУШУ

Состязание между демонами и ангелами непосредственно после смерти человека за обладание его душой. Идея такого состязания восходит к еврейским апокрифическим текстам; так, в «ЗАВЕТЕ АШЕРА» (96:4) говорится, что праведность людей испытывается в момент их смерти, «когда они встречают ангелов Господа или Сатаны». В момент смерти человека ангелы и демоны собираются у его одра, готовые вступить в схватку (этот сюжет стал темой многочисленных гравюр); вот почему так высоко ценилось «искусство умирать» — *ars moriendi*, которому были посвящены многочисленные трактаты.

В старофранцузской поэме «Змей суда» дьяволы сидят на груди больного грешника, ожидая момента, когда душа покинет тело; у них имеется свиток, на котором перечислены грехи умирающего и обещаны страшные муки в «печальном крае» (ОУЭН, 82). В видении Альбериха (12 в.) демон, борясь с ангелом за душу грешника, показывает книгу с записью его грехов. Но ангел проливает на ее страницы флакон со слезами праведников, и записи смываются (ГУРЕВИЧ, 198). Таким образом, отнюдь не предполагалось, что дьяволы являются за душами одних лишь грешников: они приходят за всякой душой, в надежде ее получить «просто так», и требуется вмешательство божественных сил, чтобы спасти душу от ада. Демоны, роящиеся в огромном количестве в воздухе, пытаются воспрепятствовать восхождению души на небо (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 72). Презумпция невиновности в такой системе представлений не

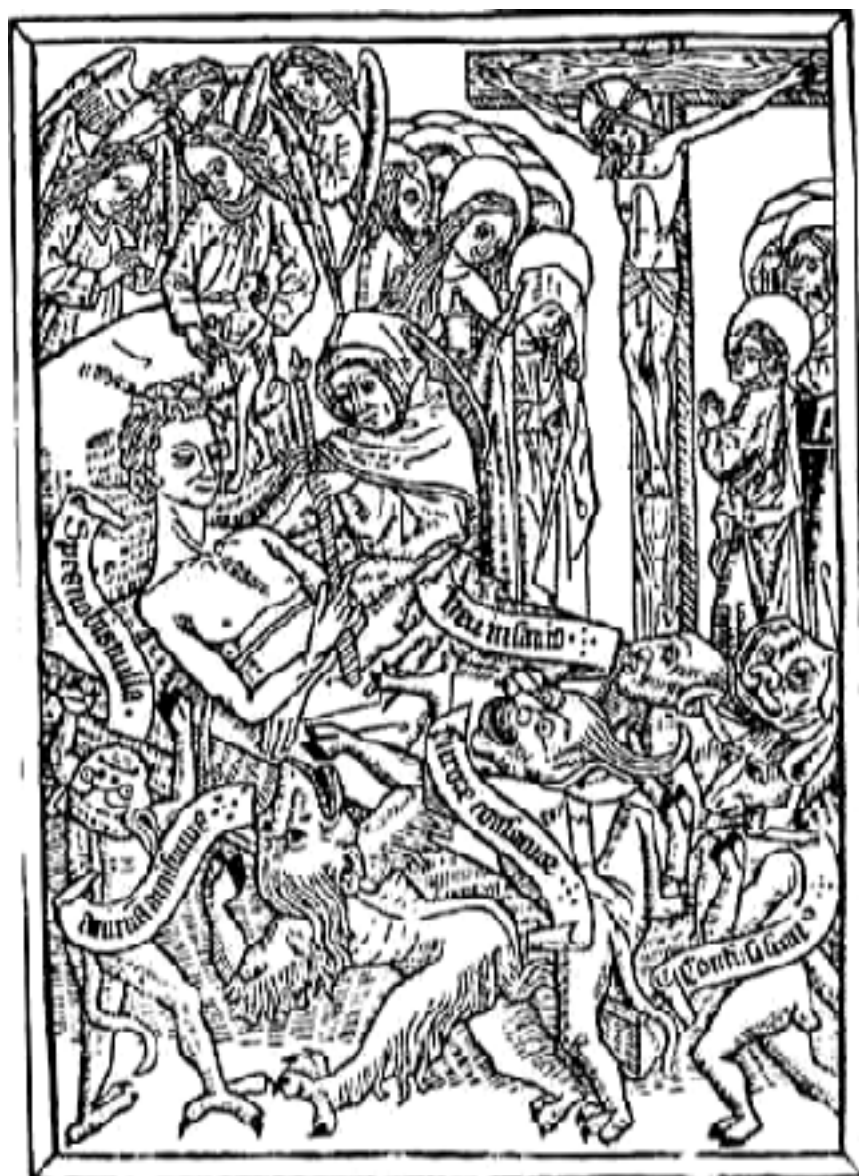
действовала; добродетельность не обеспечивает невмешательства сил зла, но лишь позволяла надеяться на вмешательство сил добра. Это видно, например, из средневековой легенды о смерти реймского архиепископа Жерве (ум. в 1067): некий римский монах, проводивший ночь в келье за молитвой, услышал вдруг в коридоре страшный шум; открыв дверь, он увидел толпу странных личностей, которые на вопрос монаха об их намерениях ответили ему следующее: «Мы - ангелы Сатаны, возвращаемся из Реймса. Мы несли уже с собой душу архиепископа Жерве, но по причине его многочисленных добрых дел ее у нас отобрали, и потому мы сильно не в духе» (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 302).

Кульминационной формой такого рода представлений, возможно, следует считать учение Лютера о том, что дьявол подстерегает нас буквально на каждом шагу, и требуется постоянное вмешательство доброго ангела, чтобы несчастья не происходили ежеминутно (РОСКОФФ, II, 370-376). В средневековых немецких Пассионах дьявол является даже к подножию распятия за душой Иисуса, не зная, разумеется, о его божественности, — но нечистого отгоняет мечом архангел Гавриил (РУДВИН, 59-61).

Любопытно, что на исход схватки между ангелами и демонами могла влиять и сама душа умершего, как то происходит в легенде о короле Дагоберте I: демоны, приковав душу умершего короля к лодке, везут ее к жерлу Этны (мыслившемуся как вход в ад), но тут душа призывает на помощь святых Дени, Мориса и Мартина, которые нисходят на светящемся облаке и забирают душу в рай (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 193).

В легендах, где сочувственно изображается гибель какого-нибудь злодея, ангелы вообще не вмешиваются в действия дьявола, который в подобных случаях явно приветствуется рассказчиком как исполнитель Божьей воли. Такова, например, легенда о смерти в 1100 г. Вильгельма Рыжего (сына Вильгельма Завоевателя) — тирана, прославившегося жестокостью. Он якобы был убит на охоте стрелой, посланной неизвестно откуда; спутники, приняв его последний вздох, увидели огромного козла, черного и очень волосатого, который уносил на себе изуродованный, пронзенный насквозь дротиком труп мужчины — видимо, символизирующий в легенде душу короля. На вопрос о смысле своих действий козел ответил следующим образом: «Я дьявол; я несу Вильгельма Рыжего, чтобы представить его на Божий суд, где он будет осужден за свое тиранство; и тогда он пойдет со мной» (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, С. 315).

Разновидность мотива борьбы за душу — иконографический сюжет о взвешивании души на весах справедливости: ангел (архангел Михаил) и дьявол на весах справедливости взвешивают судимую душу, при этом демон пытается мошеннически склонить показания весов в свою сторону. Так, на картине неизвестного каталонского мастера (XVI в.; ГМИИ) красный дьявол тайком от архангела Михаила обрезаем чудовищно огромными ножницами чашу весов с праведниками.



Демоны спорят с ангелами о праве на душу умирающего. “Искусство умирать”, Аугсбург, ок. 1471.

БОРЬБА С ДЬЯВОЛОМ

«Лучше иметь в дьяволе врага, чем господина», — гласит афоризм св. ПРОСПЕРА АКВИТАНСКОГО (5 в.) (КНИГА СЕНТЕНЦИЙ. 135. col. 445).

Борьба человека с дьяволом имеет целую иерархию форм, которые простираются от простейших магических средств до напряженного личного противостояния.

Магические средства и ритуалы

Согласно идее, которая наиболее характерна для народных поверий (но оказала отчасти влияние и на ученую демонологию), существует некая совокупность средств, механическое, безличное применение которых способно отогнать или

победить демона. Один из перечней такого рода средств выстраивается на основе Ветхого Завета: сюда относятся колокольчики, в данном случае — пришитые к одежде священников (Исх. 28:33-35); звуки труб (рогов) (Исх. 19:16; Лев. 25:9); курения (благовоний) (Лев. 16:12-13); смазывание кровью дверных косяков (Исх. 12:7); голубой цвет (нити из голубой шерсти, вплетенные в кисти на краях одежд) (Числ. 15:38); священные тексты заповедей, навязанные на руку или в виде повязки над глазами (Вт. 6:8, 11:18) (Хиллерс, 1523). К наиболее надежным христианским средствам противостояния дьяволу относили чтение молитвы (наиболее эффективной считалось так называемое «ангельское приветствие» — Ave Maria: слова, с которыми ангел обратился к деве Марии — главной народной защитнице от козней дьявола; *Дева Мария и дьявол*); поднятие креста; святую воду; соль; колокола и т.п.; с подобными освященными средствами часто смешивали и те, которые не были связаны с церковными практиками или с авторитетом Библии: освистывание и оплевывание дьявола (первое практиковалось еще отцами-пустынниками), использование бронзы, железа, огня, лука и чеснока и т. п. В византийских народных легендах демоны боятся орудий, никак не связанных с представлением о священном: огня, ударов хлыста и т. п. Перечни такого рода средств мы находим и в демонологических трактатах; так, Михаил Пселл в качестве орудий против дьявола называет имя Иисуса, крестное знамение, призывание святых, чтение Евангелия, освященное масло или святую воду, святые реликвии, исповедь и наложение рук священника на голову одержимого (*О деянии демонов*). Помогали от дьявола так же некоторые папские грамоты (*brevis*), носимые в ладанках на шее или зашитые в платье; разные амулеты; из драгоценных камней — хризолит и агат (Амфитеатров. 224). В то же время более поздняя демонология все чаще проявляла и скепсис по отношению к этим столь испытанным средствам в виду очевидной их наивности против столь могущественного и сильного существа, как дьявол. Этот скепсис отчасти разделялся и массовым сознанием, что видно из многочисленных легенд, в которых демоны не только спокойно переносят применение против них святой воды и т. п., но и сами оказываются способными читать молитвы и произносить святые имена (*Сила и бессилие дьявола*).

К этой же категории можно отнести и ритуальные формы противостояния дьяволу, со времен раннего христианства включавшиеся в состав литургии, — прежде всего обряд отречения от дьявола, входивший в состав обряда крещения. Посвящаемый, отвечая на вопрос священника, отрекается ли он от дьявола и его дел, произносил готовую формулу отречения, которая варьировалась в разных литургиях, сохраняя всюду, естественно, утвердительный смысл. «Я отрекаюсь от тебя, дьявол, от твоих дел, от твоей роскоши (помпы) и твоих царств». Слово «помпа» (его православный эквивалент — «студ»: «И всея службы его, и всех аггел его, и всего студа его»), которое фигурирует почти во всех формулах отречения и в более поздние времена ассоциируется, несомненно, с роскошью, первоначально означало языческую процессию. Так, Тертуллиан под помпой дьявола, от которой следует отречься, понимает, видимо, шествие в цирке, когда статуи языческих богов несли по кругу перед представлением или состязанием (Келли, 97-98).

Борьба при помощи обмана

Другая концепция борьбы исходила из идеи обмана как основной формы



отношений с дьяволом: многочисленные народные легенды свидетельствуют о том, что дьявола нельзя полностью сломить и победить, но его можно обмануть; эта идея проникает и в учение богословие, где и сама победа Иисуса над дьяволом порой трактовалась как обман (подробнее *Обман*).

Солдат борется с дьяволом.
Рисунок Урса Графа
(Германия, 1516).

Противостояние личностей; святые как воины

Борьба с дьяволом могла мыслиться и как столкновение двух личностей, одна из которых должна оказаться

сильнее и победить. Эта идея с наибольшей полнотой развита в средневековых «Деяниях святых», а позднее — в протестантской теологии, считавшей борьбу с дьяволом глубоко личным, внутренним делом человека и беспощадно критиковавшей все наивные, механические и поверхностные способы противостояния дьяволу как потакание ему же самому и его гордыне. Профессионалами борьбы с дьяволом — людьми, сознательно посвятившими себя ей, — были святые, жития которых позволяют представить целостную картину этой борьбы.

Сила дьявола, согласно средневековым представлениям, постепенно уменьшается: в частности, ее сильно уменьшило появление в мире Священного Писания. Прибывание Божьего слова означало убывание дьявольской власти над землей: «дьявол столько получает ран, сколько слов Божьих запишет историк» (КАССИОДОР, цит. по: РАССЕЛЛ, Люцифер, 18). Уменьшают эту власть и подвиги святых, — именно поэтому дьявол так их ненавидит. Жизнь человека на земле уподоблялась средневековыми богословами постоянной войне с дьяволом: люди — солдаты Бога; «каждодневно стоим мы на линии фронта (in acie), каждодневно принимаем стрелы его искушений», — утверждает Григорий Великий (МОРАЛИИ. 2:18).

Уменьшение силы дьявола в воображении средневекового человека воплощалось зримо, в образе постепенного сокращения территории, подвластной демонам (*Места обитания демонов*), поэтому деятельность святых

имела своеобразный территориально-агрессивный характер: святой стремился не только одолеть демонов духовно, но — в конечном итоге — очистить от них землю в прямом и буквальном соответствии апостольскому слову: «не давайте места диаволу» (Еф. 4:27). Вступив в победоносную борьбу с демоном, святой преследует его с неуклонностью армии, добивающей разгромленного противника.

Когда святой Аматор вступил на остров, «именуемый Галлинария», обитавшие там «князь демонов Вельзевул» и его свита покинули остров «с воем и шумом» и обосновались на придорожной скале с целью совращать путников; но непреклонный Аматор последовал за ними и прогнал их именем Христа и оттуда (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 1 мая).

Уход святого в пустыню — не просто удаление от мира, но начало территориальной войны с дьяволом: пустыня в библейской традиции — вотчина дьявола, и святой, удалявшийся в пустыню, знал что вторгается на запретную, вражескую территорию. Молитвы, посты, а тем более строительство скитов, церквей и монастырей в пустыне отнимали у дьявола занимаемые им земли и провоцировали его на ответные действия, — ведь он, конечно, «не упускал возможности отомстить непрерывными искушениями за уменьшение своей области» (РОСКОФФ, II, 154-155).

Так же обстояло дело и с другими местами, где гнездились демоны и откуда их нужно было непременно изгнать, — например, с вулканами. Так, святой Филипп изгнал демонов из жерла огнедышащей горы со словами «Яви, Господи, твой лик, и сонмы демонов истребятся!»; он сделал знак Священным Писанием, которое держал в руке, — и демоны «посыпались с вершины горы, как камни, жалостно вопия: "О, горе нам! Снова святой Петр гонит нас рукой пресвитера Филиппа!"» (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 12 мая, т. III, с. 30). Еще большего удалось достичь святой Агате, которая на несколько веков погасила огонь Этны (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 5 февраля).

Целый ряд легенд показывает, что борьба дьявола и человека ни в коей мере не лежит в физической плоскости: дьявол обладает огромной физической силой, но она ничто перед истинной святостью. Здесь в полной мере действуют библейские заповеди: «не мечом и копьем спасает Господь» (1 ЦАР. 17:47); «ходя во плоти, не по плоти воинствуем» (2 КОР. 10:3). Некий болонский монах-одержимый был так силен (силой дьявола), что рвал руками канаты; однажды, будучи прикованным цепями к ложу, он обратился к святому Иордану со словами: «О, слепец, если б я мог тебя достать, я бы разорвал тебя!». Святой освободил его от цепей и сказал: «Смотри: ты свободен! Делай, что хочешь», — однако одержимый не мог и пошевелиться, и когда Иордан положил свой нос ему на рот, тот мог его только нежно лизать (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 13 февраля). Бессмысленность и даже опасность попыток противостоять дьяволу физически, «с оружием в руках», демонстрирует следующий нравоучительный анекдот, рассказанный ВИРОМ. Отец решил проведать сына — монаха-отшельника; отправившись к его скиту, он взял топор, чтобы на обратной дороге нарубить хвороста. Дьявол опередил отца и явился к сыну-отшельнику в виде ангела со следующей вестью: дескать, к нему сейчас явится дьявол в обличье его отца; он будет держать в руке топор, чтобы убить монаха; не лучше ли «первым убить его, нежели быть убитым»? Поверив, что приближающийся к нему и приветствующий его отец на самом деле дьявол, монах убивает его; «демон в свою очередь душил монаха». Мораль истории такова: «Не знал монах, что

дьявольский дух никаким мечом нельзя победить, кроме как мечом духовным» (Об ОБМАНАХ, гл. 16, § 5).

Впрочем, иногда мы наблюдаем не простой отказ от физической схватки, но нечто более интересное: преобразование самого материального под воздействием чудовищного духовного напряжения борьбы. Физическая победа святого над дьяволом кажется в легендах подобного рода наивной, если не понять ее истинный смысл: святой одерживает победу средствами того самого мира, «князем» которого дьявол, согласно Библии, является. Простые щипцы, которыми святой Дунстан весьма успешно щиплет дьявола, принявшего облик красивой девушки, за нос (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 73). — здесь конечно, не магическое орудие, но выражение и символ духовной мощи святого, «преобразившего» материальный предмет в средство духовной победы над искушением. Преобразование материи в духовной схватке порой принимает поистине гротесковые формы: так, когда дьявол, препятствуя поездке святого Теобальда на Собор, снимает колесо с его повозки, святой заставляет самого Люцифера занять место колеса, и отправляется в путь с дьяволом, крутящимся и скрипящим под дном повозки (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 76).

Духовная борьба с дьяволом, однако, не должна, согласно христианским представлениям, уподобляться ученому диспуту — борьбе ученых: дьявол, прекрасный ритор и полемист (многие демоны, как известно, готовы обучать своих заклинателей риторике), будет весьма рад втянуть своего оппонента в дискуссию, которая на самом деле является лишь сатанинским искушением и поэтому должна быть решительно отвергнута. Пример тому подает Лютер в анекдоте, пересказанном ВИРОМ (ИСТОРИИ, 70): дьявол явился к нему в облике монаха и принялся задавать богословские вопросы, которые становились все более трудными. Лютер втянулся в интересную дискуссию, но в конце концов, заметив под клобуком когти и копыта, воскликнул: «Приговор над тобой произнесен!» (т. е. приговор, вынесенный Богом над змеем-соблазнителем в третьей книге Бытия), — дьявол тут же исчез, оставив после себя мерзкий запах.

Утонченным искушениям дьявола противостоят не такие же утонченные средства борьбы, но нечто простое и обыденное; так, когда дьявол в обличий аббата является Петру Достопочтенному, аббату Ключни, его внезапно обращает в бегство обычное пение монахов, раздавшееся из трапезной; дьявол устремляется к «неподалеку расположенным уборным», где и тонет в нечистотах; так «нечистый дух был изгнан через место столь же нечистое, как и он сам» (ПЕТР ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, col. 879).

С другой стороны, и дьявол, при всем обилии легенд о наносимых им физических увечьях и материальном вреде, заинтересован прежде всего в повреждении «души» и «ума», — о таком воззрении свидетельствует популярный афоризм, приведенный ВИРОМ (Об ОБМАНАХ, гл. 20, § 8): «Если демон задумывает совершить зло, он первым делом расстраивает ум (mentem labefactat prius)».

Главная задача дьявола в его борьбе со святым, как показывают «ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ», состоит в том, чтобы отвлечь последнего от молитвы, медитации посредством искушений соблазнами или ужасами; во втором случае дьявол редко довольствуется такими штампованными приемами, как притаскивание в келью трупа повешенного (РОСКОФФ, II, 161-162), но чаще с большим знанием дела принимает облик именно того животного, которого святой особенно боится (*Обличья дьявола*). Как только святой обращает внимание на представление, устраиваемое ему демоном (которое таково, что не обратить на

него внимание крайне трудно), он оказывается во власти последнего. Наивных механических средств защиты — подобных камню, который святой Евсевий носил на шее, чтобы смотреть лишь в землю и тем самым не видеть ничего искушающего (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 23 января), — тут явно не достаточно. Святой в этой схватке должен был показать лишь одно, но очень трудное чудо — чудо полного отрешения. Это удалось, например, святому Винивалу (Winiwal) Британскому: дьявол решил его напугать и являлся ему поочередно в облике «словно бы прокопченного» черного человека, птиц, змеи, различных диких зверей, морских чудовищ; он вырастал до облаков, закручивался в пыль, но поняв наконец, что распеваящий псалмы святой не обращает на него ни малейшего внимания, исчез, как легкая тень (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 3 марта). Иногда святой несет в этой молчаливой схватке серьезные потери. К святой Франциске Романской, погруженной (видимо, недостаточно) в священные книги, явились демоны в обличье диких животных; они бросили ее на грудь пепла и «изуродовали так, что никто уже больше не признавал ее за женщину» (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, Жизнь Франциски Романы, 9 марта). Однако из другой легенды — о «святом Иоанне в колодце» — видно, что даже поедание святого дьяволом, принявшим облик дикого зверя, может, как ни странно, полностью игнорироваться святым, — разумеется, при достаточной его сосредоточенности на молитве. Юному Иоанну, уже обосновавшемуся в колодце, дьявол, желая заставить схимника покинуть свое убежище, является сначала в облике его матери, рассуждающей о муках, которые она претерпела при родах сына, а затем сестры, которая сообщает ему о мнимой смерти их отца и молит брата о помощи; видя полную безучастность святого, разгневанный дьявол перевоплощается в дракона и прыгает в колодец, где хватает Иоанна и принимается пожирать и выплевывать его плоть; однако и эта проделка нисколько не помешала благочестивым занятиям Иоанна, которых прожил в колодце еще десять лет (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, Жизнь святого Иоанна в колодце, 30 марта).

Таким образом, дьявол способен «пожрать» святого — в соответствии с библейским представлением о дьяволе как «рыкающем льве, ищущем, кого поглотить» (1 ПЕТР. 5:8), — только в том случае, если святой верит, что его пожирают; если же святой искренне игнорирует дьявола, то действия последнего оказываются не более чем иллюзией.

Легенды о столпниках и обитателях колодцев вовсе не свидетельствуют однозначно, что святой обязан в своей схватке с демоном оборонять тот клочок земли в пустыне, который он выбрал как свой плацдарм на вражеской территории; порой и бегство от демона оборачивается победой над ним. Так, святой Алферий, которого дьявол неустанно преследовал за его благочестивые подвиги, в конце концов, чтобы избавиться от мучителя, бросился со скалы на морской берег; его сотоварищи со стенаниями пришли на место падения, чтобы предать тело земле, но обнаружили святого невредимым; в результате слава Алферия, которую завистник-демон желал уменьшить, спровоцировав схимника на самоубийство, не только не уменьшилась, но и возросла (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, Жизнь святого Алферия, 12 апреля).

Борьба как молитва и презрение



Карикатурный дьявол. Саксонский псалтирь. 12 в.

Революцию в концепции борьбы с дьяволом произвел Лютер, который осмыслил почти всю совокупность антидьявольских средств — включая весь сложный ритуал экзорсизма с его заклинаниями и т. п. — как нечто угодное самому дьяволу: как «торжественность и помпу», которая лишь льстит дьявольской гордыне. Согласно Лютеру, использовать против дьявола зелья из трав, святую воду и т.п. — «явное фиглярство и шутовство (в оригинале: *Affenspiel* — буквально «обезьянья игра» — дефиниция, перекликающаяся с определением дьявола как *обезьяны Бога*), над которым смеется и издевается сам дьявол» (цит. по: Роскофф, II, 386). Лютер считал, что «в наши времена уже нельзя изгонять дьявола так, как это делали во времена апостолов, когда чудеса были необходимы, чтобы утвердить новое учение; теперь же это не нужно, ибо

Евангелие — уже не новое учение, оно достаточно упрочено». Действовать против дьявола нужно не «заклинаниями» (*conjuratibibus*), но «молитвами и презрением» (*orationibus et contemptu*), ибо дьявол — гордый дух, он не может вынести молитвы и презрения; ему нравится роскошь и помпа, и поэтому ему не надо доставлять удовольствия помпой, а нужно его презирать» (цит. по: Роскофф, II, 388-389). Чтобы выразить «презрение к дьяволу», годятся и средства низовой народной культуры, которые у Лютера, при всей своей грубости, приобретают теологический смысл: жест доктора Поммера — который, обнаружив, что дьявол (при помощи ведьм) похищает молоко у его коров, «спустил штаны, наложил кучу дерьма в сосуд для молока и воскликнул: 'Ну теперь, дьявол, подавись!', после чего молоко действительно перестало пропадать» (Лютер, Застольные беседы, IV, 51-52; № 3979), — имеет не только практический, но и метафизический смысл, поскольку противостоит «помпе» католического экзорсизма, «превозносящей» дьявола, и указывает последнему его подлинное место в иерархии мироустройства, а именно: в самом ее низу. Такой же пафос — в истории о некой матери семейства из Магдебурга, которая, будучи мучима в своей комнате Сатаной, повернулась к нему задом и выпустила в его сторону струю воздуха со следующим комментарием: «Держи,

вот тебе жезл; ты можешь воспользоваться им как посохом на пути к твоему римскому идолу!» (Лютер находил эту застольную историю настолько удачной, что рассказал ее по меньшей мере три раза: ЗАСТОЛЬНЫЕ БЕСЕДЫ, I, 975; III, 2884; VI, 6817).

Борьба с дьяволом переносится из области обряда и ритуала, столь милого дьяволу своей торжественностью, в душу человека, которая для дьявола, неспособного читать мысли и чувства, — лишь мрак и молчание, и где он должен чувствовать себя неуютно. «Если ты принял в сердце слово Божье и держишься за него с верой, — говорит Лютер, — дьявол ничего не может заполучить, а может лишь бежать. Если ты можешь сказать: так сказал мой Бог, и на том я стою, то ты увидишь, что дьявол вскоре исчезнет...» (цит. по: РОСКОФФ, II, 384).

Борьба как преодоление страха смехом; обнаружение мнимости дьявола

Сквозь все средневековые и Возрождение — вплоть до Лютера и до демонологов 16-17 вв., — то затухая (особенно в период гонения на ведьм), то выражаясь с новой силой и ясностью, — проходит мотив мнимости дьявольских ужасов. Боден, перечислив ритуальные средства борьбы с дьяволом, в конце добавляет, что главное — «не бояться ни Сатаны, ни ведьм. Ибо нет, быть может, лучшего способа дать дьяволу власть над собой, чем убояться его» (БОДЕН, кн. 3, гл. 1, с. 137). Ему вторит Вир: «Не нужно бояться Сатану, ибо он не властен делать то, что ему не разрешено» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 24, § 3). Самая большая победа, которую только может дьявол одержать над душой человека, — это вызвать в ней страх к себе. Для демонологов важность этой победы состоит не в психологической ее стороне — не в утрате душой, погрузившейся в панику, способности сопротивляться искушениям, — но в ее богословском аспекте: убоившись дьявола, человек тем самым ставит его выше Христа, одержавшего над дьяволом победу, признает за дьяволом ту самоценность, которой он на самом деле лишен, — иначе говоря: человек в своем страхе перед дьяволом нарушает тот «чин» и иерархию вещей, которые положены от Бога, а дьявол именно этого и добивается. Таким образом, «убояться дьявола — значит оскорбить Бога» (БОДЕН, кн. 3, гл. 1, с. 137); придавая дьяволу больше значения, чем ему положено от Бога, мы оскорбляем Божественное мироустройство. «Дьявол — гордый, высокомерный дух, — пишет Лютер, — но он не имеет никакого права быть гордым, ибо он отпал от Бога и изгнан Богом. Нас же Бог, напротив, принял во Христа, и мы должны смело противостоять дьяволу, с тем, что Бог так высоко уважил нас в своем любимом Сыне. Мы должны встречать его презрением, его гордость этого не вынесет, и он сам же первым побежит от нас» (цит. по: РОСКОФФ, II, 376). Именно это презрение к дьяволу проявлял сам Лютер, называя его «падшим негодяем» (gefallenen Buben).

«Дьявол не любит, когда его поносят», поэтому в бегство его обращает не торжественность, а смех: некоего святого дьявол преследует визгом свиней, думая его напугать, однако святой говорит ему: «Эй, дьявол, поделом тебе случилось; был бы ты прекрасным ангелом, а теперь ты стал свиньей». Визг тут

же прекратился (ЛЮТЕР, ЗАСТОЛЬНЫЕ БЕСЕДЫ, цит. по: СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 17).

Смех и презрение — наилучшее выражение мнимости дьявола, его подлинного ничтожного места в Божественном доме бытия, и задача человека состоит именно в том, чтобы осознать и выразить эту ничтожность. «Человек, позволивший дьяволу забрать лучшее в себе, — утверждает немецкий мистик Иоганн Таулер, — подобен хорошо вооруженному солдату, который сдался бы насекомому и допустил, чтобы оно зажалило его до смерти» (ТАУЛЕР, 44). Той же точки зрения придерживались многие другие мистики, которые в смехе и веселости видели эффективное оружие против дьявола. «Когда видишь, что дьявол, этот начальник надо всем злом, всего лишь неловкий мерзавец, скрученный Иисусом, против которого он ничего не может сделать, то испытываешь веселость и радость того, кто видит, что зло опрокинуто», — пишет Уолтер Хилтон; а Юлиана Норвичская говорит, что «сильно смеялась», увидев, как «Господь презирает дьявольские козни и почитает их за ничто» (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 292).

БУЭР



(Buer). Демон из практики заклинателей, описанный Виром (16 в.):

«Великий покровитель, дает себя увидеть в виде знака *. Наделяет совершенными познаниями в философии, практике, этике и логике, в свойствах трав. Дает отличных слуг, восстанавливает здоровье больных, особенно людей» (ВИР, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 7).

Буэр. Гравюра Бретона из “Инфернального словаря” Ж. Коллена де Планси.

БЫСТРОТА ДЕМОНОВ

Быстрота передвижения и понимания — свойства, в полной мере унаследованные демонами у своей прежней ангельской природы. Об этой быстроте писал уже Тертуллиан: «Всякий дух стремителен (ales), так, ангелы и демоны, в одно мгновение оказываются повсюду. Весь мир для них — одно место (totus orbis illis locus unus est); они легко и узнают, и сообщают, что совершается повсюду» (ТЕРТУЛЛИАН, АПОЛОГИЯ ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ, cap 22, col. 406-408).

В народной комедии о Фаусте последний, вызывая Мефистофеля, придирчиво проверяет его быстроту: когда Мефистофель сравнивает себя с

птицей и стрелой, это Фауста не устраивает, и лишь когда Мефистофель говорит: «Я быстр, как человеческая мысль», Фауст удовлетворяется (ПЬЕСЫ О ФАУСТЕ, 156). Г. З. Лессинг в наброске пьесы о Фаусте дает еще более сильную метафору демонической быстроты: Фауст, выбирая себе самого быстрого демона, останавливается на том, который быстр, «как переход от добра ко злу»; Фауст: «Да, это быстрый переход; нет ничего, что было бы быстрее!» (ЛЕССИНГ, 248).

Способностью демонов к стремительным перемещениям пользовались как чернокнижники, так и святые: Демон переносил Фауста с такой быстротой, что чернокнижник, отобедав в Гальберштадте, мог вытереть руки «уже в Любеке» (СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 20); с другой стороны, св. Антид, епископ Безансона, не гнушается использовать подвернувшегося демона, дабы на его спине быстро перенестись в Рим и уладить там церковные раздоры, учинением коих хвастался все тот же незадачливый демон (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 41).

Быстроте перемещения соответствует и быстрота понимания, которой демоны воспользовались столь фатальным для себя образом. Поскольку разум духов осмысляет космос мгновенно и интуитивно и не нуждается ни в сборе информации, ни в долгих раздумьях, то и падение ангелов, по мнению большинства средневековых схоластов, последовало за сотворением мира почти что мгновенно; между этими событиями протекло ничтожное время, не тога даже, как традиционно обозначали «частицу времени», но *moracula* — «частичка» (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 175). «В первый момент все были благи, — пишет Фома Аквинский, — но во второй момент благие отличились от дурных» (СУММА ТЕОЛОГИИ, 1А:63:5-6).

Оборотная сторона демонической быстроты — неустойчивость и эфемерность всего, что исходит от демонов и «порождается» ими. Демон просто не способен долго пребывать в некой принятой им форме или состоянии; его онтологическая ущербность требует от него постоянных изменений, поскольку ни одна из принятых им форм не получает места в доме Божественного бытия; получив отказ в бытии, она вынуждена тут же исчезать, сменяясь новой, столь же ущербной. Формы, принимаемые демонами, — утверждает Михаил Пселл, — распадаются так же быстро, как фигура, начертанная на воде (ПСЕЛЛ, 350).

В

ВАСИЛИСК



Василиск. Средневековая миниатюра.

Фантастическое животное, которое, несмотря на небольшие размеры, отличается невероятной свирепостью, убивает взглядом или дыханием (реже — шипением) и служит живой метафорой дьявола.

Первым василиска описал Плиний Старший («Естественная история», VIII. 78; XXIX. 66). Типичное средневековое описание дано у Рабана Мавра (ок. 780—856): «Василиском он именуется по-гречески, по-латыни — *regulus*, царь змей, которые, видя его, уползают, ибо запахом своим (*olfactu suo*) он убивает их. И

человека убивает, когда глядит на него. Ни одна летящая птица не минует невредимой его взгляда, — и на расстоянии он пожрет ее огнем своей пасти. Его, однако, побеждает ласка, и люди пускают ее в пещеры, где он прячется; при ее виде он бежит; она же его преследует и убивает... Длину же имеет в половину римского фута (*semipedalis* — т. е. ок. 15 см), разрисован белыми пятнами. Василиски, как и скорпионы, любят безводные местности, а когда приходят к водам, то распространяют там водобоязнь и безумие. Сибилус ("Шипящий") — то же, что и василиск; он убивает своим шипением еще до того, как кусает или сжигает огнем» (РАБАН МАВР, ОБ УНИВЕРСУМЕ, гл. 3, О змеях, col. 231).

В облике василиска смешано несколько реальных животных: на лапах у него шпоры, на голове — петушиный гребень (иногда в виде короны, украшенной драгоценным камнем), сзади змеиный хвост; он имеет также лебединые крылья. Демонологи верили, что василиск рождается из яйца, снесенного петухом и высиженного змеей или жабой. БОГЕ в «РАССУЖДЕНИЯХ О ВЕДЬМАХ» утверждает, что это чудовище — результат совокупления жабы и петуха.

Остроумцы задавали вопрос, откуда известно, что василиск убивает взглядом, если все люди, которые его видели, были убиты. Вместе с тем был известен и рецепт (приписывавшийся Аристотелю) от взгляда василиска — показать ему зеркало и тем самым спровоцировать его на самоубийство. Брунетто Латини рассказывает о том, что Александр Великий нашел способ увидеть чудовище через стенку большого стеклянного резервуара, в котором

человек смог бы остаться невидимым для василиска (СРЕДНЕВЕКОВЫЙ БЕСИАРИЙ, 192).

Повод для отождествления василиска с дьяволом давал Ветхий Завет, где этот зверь выступает в типичных для дьявола (в его средневековом понимании) ролях: в качестве орудия Божественного мщения («Я пошлю на вас змеев, василисков, против которых нет заговариванья, и они будут уязвлять вас, говорит Господь» — ИЕР. 8:17); враждебного демонического стража пустыни («Который провел тебя по пустыне великой и страшной, где змеи, василиски, скорпионы и места сухие» — ВТОР. 8:15); врага, которого ждет уничтожение («на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона» — ПС. 90:13). В демонологии василиск стал символом открытой тирании и насилия дьявола. «Василиск означает дьявола, который ядом своих гнусностей открыто убивает беспечных и неосмотрительных», — писал РАБАН МАВР (ОБ УНИВЕРСУМЕ, col. 231). Вир, включая василиска в номенклатуру *имен дьявола*, объясняет смысл этого имени в том же духе: дьявол, подобно аспиду и василиску, способен «одерживать победу при первой же встрече», и если аспид сразу убивает укусом, то василиск — взглядом (ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 24). Среди сюжетов средневековой иконографии — Христос, попирающий василиска (скульптура в кафедральном соборе Амьена).

ВАЭЛЬ

(**Vael; Bael**). Именно с этого демона, известного в практике заклинателей, Вир начинает свое описание inferнальной монархии в «ПСЕВДОМОНАРХИИ ДЕМОНОВ» (§ I): «Первый король, владывающий над Востоком; является о трех головах: жабы, человека и кошки; говорит хриплым голосом; воспитатель нравов (*formator morum*) и выдающийся мастер дискуссий; делает человека невидимым и мудрым».

ВЕЛИАЛ

(иначе: **Велиар**, иногда: **Белиал**). Наиболее распространенная этимология имени этого демона — от еврейского *beli* («нет», «без») и *ya'al* («быть полезным») (ЛЕНГТОН, 127). Традиционная трактовка имени: «бесполезный», «ничтожный»; один из демонологов, ЛАНКР, считает, что оно означает «неповиновение», «мятеж»; по ШПРЕНГЕРУ и ИНСТИТОРИСУ (115-116), имя означает «"безъяремный", "без хозяина", так как он (Велиал) по мере сил противодействует тому, под чьим началом он должен состоять».

В Ветхом Завете слово «велиал», как правило, еще не выступает как имя собственное; оно обычно связывается со словами «муж», «сын», «дочь», видимо, обозначая таким образом никчемность и порочность упомянутых лиц. Так, желающие служить другим богам названы «сыновьями велиала» (ВТОР. 13:13; в синодальном переводе передано иносказательно). Некие мужи, сеющие разлад среди сыновей Израиля, именованы «велиалами среди мужей» (1 ЦАР. 30:22; в синодальном переводе: «злые и негодные из людей»). Несколько выделяется употребление Псалтири, где Велиал насылает болезнь: «Слово велиала пришло на него; он слег; не встать ему более» (ПС. 40:9).

Персонификация Велиала (часто в форме «Велиар») происходит в междузаветных апокрифах (особенно в «Заветах двенадцати патриархов»), где

он, наравне с Сатаной и Мастемой, рассматривается как вождь злых духов. Велиал — «князь обмана» (ЗАВЕТ СИМЕОНА, 5:3), «ангел беззакония, правитель мира сего» (Мученичество Исаии, 2:4), ему угодны двуличные (ЗАВЕТ АШЕРА, 3:12), однако те, кто хранят молчание в чистоте сердца, сумеют противостоять воле Велиала (ЗАВЕТ НАФТАЛА, 2:6); Велиал обречен на вечное



Прежде чем отправиться на процесс Дьявола против Бога, Велиал, Адский адвокат, держит совет с демонами Ада, которые высовываются из его пасти. Миниатюра из книги Якоба Терамского «Книга Велиала» (Агсбург, 1473)

наказание в огне (ЗАВЕТ ИУДЫ, 25:3); на третьем из семи небес находятся ангельские рати, которые в судный день обрушат свою месть «на духов распутства и Велиара» (ЗАВЕТ ЛЕВИЯ, 3:3). В «Прорицаниях Сивиллы» Велиал трактуется как Антихрист: «Из племени Себасты (имеется в виду Самария — ЛЕНГТОН, 127) явится Велиар, и поднимет горные вершины, и поднимет море, великое огненное солнце и яркую луну, и поднимет мертвых, и совершит множество знамений для людей; но это не поможет ему» (стр. 63-67). В свитках Мертвого Моря Велиал отождествлен с «Ангелом Мрака»; он проклят и обречен на исчезновение при пришествии Князя Света, после грандиозной эсхатологической войны между «сынами света» и «сынами тьмы», предводимыми Велиалом («Война сынов света против сынов тьмы»; см. МАССАДЬЕ, 336).

В Новом Завете это имя (в форме Велиар; в Вульгате, однако: Belial) появляется лишь один раз, когда апостол Павел вопрошает: «Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 КОР. 6:15).

Возможно, на этот текст опирается средневековое представление о Велиале как главном официальном антагонисте Христа (имя Велиала нередко также

трактовали как имя Антихриста), своего рода юридическом представителе, адвокат ада в процессе против божественных сил (*Процесс дьявола против Бога*), судьей на котором часто выступает царь Соломон. Иную легенду о противостоянии Велиала и Соломона рассказывает Вир: «Некоторые некроманты утверждают, что сам Соломон однажды, совращенный уловками некой женщины, склонился с молитвой к идолу Велиала. [ср.: «Во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам» — 3 ЦАР. 11:4]. Однако это не заслуживает доверия. Скорее следует верить тому рассказу [о Велиале], что из-за своей гордыни и надменности он был заключен в большой сосуд вместе с тремя царями и брошен в Вавилоне в весьма глубокий колодец. Вавилоняне, решив, что в колодце сокрыто сокровище, спустились в него, открыли сосуд и разбили его; пленники вышли оттуда, но затем вновь были брошены в подобающее место; Велиал же вошел в некоего идола и стал давать ответы тем, кто поклонялся ему и приносил ему жертвы» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 23).

Согласно демонологической традиции, Велиал развратен и пуст, но при этом он — первый эстет ада и не любит являться в облике устрашающих чудовищ: «говорят, что король Велиал был сотворен сразу же после Люцифера, и потому его самого считают отцом и совратителем тех, кто выпал из чина... Принимает облик весьма красивого ангела, сидящего в огненной колеснице. Говорит приветливо» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 23). Мильтон видит в Велиале «прекраснейшего из всех, которых Небеса утратили»; при этом он «лжив и пуст, хоть речь его сладка подобно манне» (МИЛЬТОН, 50; кн. 2), — Велиал — покровитель содомии:

...Велиал,
Распутнейший из Духов;
он себя Пороку предал, возлюбив порок...
...Он царит везде, —
В судах, дворцах и пышных городах...
Где в сумраке по улицам снуют
Гурьбою Велиаловы сыны,
Хмельные, наглые; таких видал
Содом, а позже — Гива, где в ту ночь
Был вынужден гостеприимный кров
На поруганье им жену предать,
Чтоб отвратить наисквернейший блуд
(МИЛЬТОН, 37; кн. 1).

История Средневековья полна борений с этим лживейшим из демонов. Когда святая Юлиана («Деяния святых» в изложении у РОСКОФФА, II, 195) была посажена в темницу за свою христианскую веру, к ней явился Велиал в облике ангела и сказал: «Любовь моя, префект готовит тебе величайшие муки; послушайся меня, и ты будешь спасена. Когда он повелит тебе выйти из темницы, принеси жертвы Диане». Святая, которая приняла Велиала за ангела, спросила его: откуда он? Велиал: «Я — ангел Господа, который послал меня приказать тебе принести жертвы, дабы не умереть». Юлиана вскричала, устремив взор горе: «Господь небес и земли, не оставь твою слугу и укрепи меня в добродетели, открой мне, кто этот, что говорит мне подобное». И раздался голос с небес: «Верь мне, Юлиана, я с тобой, а ты схвати того, кто говорит с тобой». Юлиана вскочила с земли, осенила себя крестным знамением

и схватила дьявола со словами: «Скажи мне сперва, кто ты, и тогда я отпущу тебя». — «Я Велиал, коего некоторые именуют Черным, я тот, кто радуется злу человеческому, наслаждается смертным часом человека, любит похоть, сеет раздор; я тот, кто заставил Адама и Еву согрешить в раю». — Юлиана: «Кто тебя послал ко мне?» — «Сатана, мой отец» и т. п. Далее следует обширный теологический диспут, в ходе которого демон признается, что хотел соблазнить святую на богоотступничество и принесение языческих жертв; после диспута святая связывает демону руки за спиной, бросает его на землю и избивает свободным концом своих собственных кандалов. Велиал молит о прощении и должен еще раз покаяться. Когда Юлиану наконец выводят из темницы, она тащит демона за собой на форум. Лишь после долгих молений о пощаде она швыряет его в яму с нечистотами (Деяния святых, 16 февраля).

В *Иерархии демонов* Велиал — князь третьего чина, «сосуда беззаконий» (БЕРТОН, 121).

ВЕЛЬЗЕВУЛ



Вельзевул сидит под корнем “Древа Смерти” и звонит в колокол смертных грехов. Манускрипт 14 в. (Библиотека Бодли).

(Иначе: **Веельзевул, Вельзевуб**). В Ветхом и Новом Заветах — демоническое существо. Израильский царь Охозия, занемогши, послал послов спросить у Веельзевула, божества Аккаронского, — «как будто в Израиле нет Бога» — «выздоровею ли я от сей болезни?», (4 ЦАР. 1:2-6), за что Яхве обрек его на смерть. В Евангелиях фарисеи обвиняют Иисуса в том, что он «изгоняет бесов не иначе, как силою Вельзевула, князя бесовского» (МАТФ. 12:24, ЛУК. 11:15, МАРК. 3:22).

Традиционно имя Вельзевула переводится как «повелитель мух» (толкование переводчика Библии Евсевия Иеронима, 4 — нач. 5 вв.). Демонологи изощрялись в поисках смысла этой этимологии: согласно одной популярной версии, жители Ханаана, якобы почитавшие Вельзевула как верховное божество, изображали его в виде мухи, которой приданы атрибуты высшей власти; по БОДЕНУ (О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 17), «в храме Вельзевула не было ни одной мухи», чем и объясняется его имя. Этимология осмыслялась как метафора, выражающая сущность Вельзевула; так, в понимании ШПРЕНГЕРА и ИНСТИТОРИСА (115-116), мухи означают грешные души, покинувшие своего истинного жениха — Христа и ставшие «женами» Вельзевула. Современные этимологии выводят вторую часть имени либо из еврейского *zebul* («обиталище»), либо из еврейского же *zebel* («грязь, навоз»); целое означает соответственно либо «повелитель обиталища», либо «повелитель грязи». Форма «Веельзевуб» распространилась под влиянием Вульгаты (*Beelzebub*), однако в греческом тексте имя имеет «л» на конце.

В Евангелии от Луки (ЛУК. 11:15), а также в апокрифическом Евангелии от Никодима, изображающем нисхождение Иисуса в ад, Вельзевул назван князем ада; в последнем сочинении Инфернус, его помощник, зовет господина «трехглавым Вельзевулом». В соответствии с этими текстами Вельзевула часто считали верховным государем адской империи: на рисунке из манускрипта 14 в. (библиотека Бодли), аллегорически изображающем человеческие пороки и наказания за них, Вельзевул, «князь демонов» (*princeps daemoniorum*), восседает под корнем «древа смерти» и звонит в колокола, символизирующие семь смертных грехов, — удивительное занятие для демонов, ненавидевших, как известно, колокола. В демонских чинах (*Иерархия демонов*) Вельзевул — князь первого чина: «псевдобогов» (БЁРТОН, 121). У Мильтона Вельзевул — «падший херувим», «второй по рангу и злодейству» после Сатаны (МИЛЬТОН, 26, 28; кн. 1), — обнаруживает черты величия: «строгие черты лица Являли мудрость княжескую; он И падший был велик» (МИЛЬТОН, 56; кн. 2). И после падения он полон решимости продолжать борьбу с Богом, несмотря на неизбежность поражения:

...но дух, но разум наш
Не сломлены, а мощь вернется вновь,
Хоть славу нашу и былой восторг
Страданья поглотили навсегда.

(МИЛЬТОН, 27; кн. 1)

Изображения Вельзевула — как литературные, так и иконографические, — сильно разнятся: порой он высок, как башня; порой подобен человеку и даже имеет обличье женщины; иногда он похож на змею. В «КЛЮЧАХ СОЛОМОНА»

Вельзевул является в различных монструозных формах: огромной коровы, козла с длинным хвостом, мухи невероятного размера. Фаусту он предстал с волосами «тельного цвета и головой как у быка с двумя страшными ушами, ... волосатый и косматый, с двумя большими крыльями, колючими, как чертополох в поле, наполовину белыми, наполовину зелеными ... хвост же у него, что у коровы» (Фауст, 58). У Марчелло Палиндженио в поэме «Зодиак жизни» (1528—1534) Вельзевул — монарх ада: он невероятно высокого роста, восседает на обширном троне; на лбу его красуется огненная повязка; грудь раздута, лицо, при крайне угрожающем выражении, опухшее; брови подняты, глаза мечут искры; у него огромные ноздри и два высоких рога на голове; он черен, как мавр; за плечами у него виднеются широкие крылья летучей мыши; картину завершают утиные лапы, львиный хвост и волосы до пят.

ВЕЛЬФЕГОР

(Иначе: **Бельфегор**). В Ветхом Завете Ваал-Фегор (Пс. 105:28-29, Числ. 25:3, 5) — имя божества, которому моавиты (и нечестивые израильтяне вслед за ними) поклонялись на горе Фегор.



Вельфегор. Гравюра Л.Бретона из “Инfernального словаря” Ж. Коллена де Планси.

Представление о неприличии ритуалов, связанных с этим демоном, восходит, вероятно, к книге пророка Осии: «увидел Я отцов ваших, — но они пошли к Ваал-Фегору и предались постыдному, и сами стали мерзкими, как те, которых возлюбили» (Ос. 9:11). Согласно Иерониму, «Вельфегор, которого можем назвать Приапом, в высшей степени почитается женщинами по причине большой величины его полового члена (*ob obsceni magnitudine*)» (цит. по: ЭРИХ, 117).

Популярная у демонологов этимология имени Вельфегора — «трещина», «расселина»; ЛЕЛУАЙЕ объясняет ее тем, что ему поклонялись в пещерах, бросая приношения (иногда якобы и человеческие жертвы) через отдушину. На этой этимологии, видимо, основано мнение Вира, полагавшего, что этот демон всегда держит рот открытым: «Вельфегор, господин зияющий, рот открывающий, нагой» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 5, § 2). Раввины утверждали, что моления ему возносятся, сидя на стульчаке, а в качестве жертвоприношения выступают экскременты (это, впрочем, не мешает Вельфегору часто принимать облик молодой привлекательной женщины) (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 89).

Вельфегора нередко изображали с молотом в руках, с высунутым языком, а также с огромным хоботообразным носом, символизирующим его приапический фаллос (ЭРИХ, 117).

Популярность этого демона у женщин обыгрывает Н. Макиавелли в своей «Весьма занятой новелле об архидьяволе Вельфегоре». Плутон, царь ада, посылает Вельфегора на землю разобраться, почему грешники все свои грехи приписывают женщинам; Вельфегор, попав на землю, женится на прекрасной, но бедной дворянке, которая изводит и совершенно разоряет его, так что демон вынужден скрываться от кредиторов в доме соседа-крестьянина. Желая отплатить ему за помощь, Вельфегор входит в тела двух богатых дам, а изгнать себя оттуда позволяет только своему другу-крестьянину, который получает за лечение большие деньги. Когда же демон, на этот раз в собственных целях, завладевает дочерью французского короля, хитрый крестьянин опять-таки изгоняет его, и весьма простым способом, — он кричит: «Твоя жена идет за тобою!», и демон в ужасе бежит в ад.

ВОЛОСЫ

Длинные волосы — характерный атрибут *иконографии дьявола*. В описании английского церковного автора ЭЛЬФРИКА (10 в.) волосы дьявола свисают до самых лодыжек (ГОМИЛИИ, 1:31); весьма часто они изображаются и в виде змеящихся стрел, устремленных вверх, — вероятно, символическое изображение адского пламени, которым объят дьявол. В пользу такого предположения свидетельствует описание Сатаны в «Жизни св. Антония» Афанасия (4 в.): «Волосы объаты пламенем, из ноздрей исходит дым, как бы от жара пылающей углем печи» (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 132).

Возможно, лохматость средневекового дьявола восходит к ветхозаветным демонологическим представлениям — в частности, к демонам «шеирим» — «косматым», которых пророк Исаия упоминает, живописуя грядущее запустение развратного Вавилона: «будут обитать в нем звери пустыни, и дома наполнятся филинами; и страусы поселятся, и косматые будут скакать там» (ИС. 13:21).

Согласно представлениям демологов, дьявол и в женщинах любит красивые и пышные волосы. Инкубы как правило выбирают себе женщин именно с такими волосами. Посвящая себя дьяволу, женщина в качестве договорного залога дает ему свои волосы; демоны затем возвращают ей этот залог, но уже в особом виде: нарезав волосы очень мелко, они смешивают их со специальным порошком, — ведьмы используют этот порошок, чтобы вызывать град. В граде якобы часто находили мелкие волоски, что объясняли вышеописанной технологией вызывания этого бедствия (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 165).

ВОРОН

Дьявол — «князь, господствующий в воздухе» (Еф. 2:2), а это означает, что все обитающее в воздухе связано с миром демонов или служит их обличием.

Отсюда — представление о причастности птиц к демоническим силам, подкрепленное Апокалипсисом (где Ангел собирает птиц «на великую вечерю Божию, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов, и малых и великих» — Откр. 19:17-18) и Евангельской притчей о сеятеле: «и когда он сеял, иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то» (Матф. 13:4). Птица в этих библейских текстах служит метафорой по меньшей мере двух ипостасей дьявола: *Палача Бога* и похитителя, пожирающего падающее с неба «зерно слова Божия», не давая ему упасть на плодородную землю души. Ворон с его зловещей внешностью наилучшим образом конкретизирует эту демоническую сущность птицы. Ворон предстает орудием дьявола уже в апокрифической «Книге юбилеев»: князь тьмы *Мастема* посылает воронов склевывать посеянные в поле семена, — эпизод, перекликающийся с образом притчи о сеятеле: «приходит Сатана и похищает слово, посеянное в сердцах» (Марк. 4:15). Как аллегорическое имя дьявола ворон фигурирует уже у Беды Достопочтенного (Церковная история, 3:8), за которым в этом вопросе последовали позднейшие демонологи (Вир, Об обманах, гл. 21, § 23). Образ дьяволов-воронов, которые клювами вырывают у грешников душу из сердца (Цезарий Гейстербахский), то соединяет библейские мотивы птицы палача и птицы-похитителя.

Ворон обладает некоторыми свойствами, типичными для демонов. Например, он (согласно, в частности, исландским поверьям) знает о событиях, происходящих в пространственном отдалении; он может предвещать будущие события (*знание будущего*, столь уникальное в мире людей, вполне тривиально для демонов). Но особенно охотно ворон — как, впрочем, и демоны, — предвещает несчастья и смерть: когда в доме кто-то должен умереть, он садится на крышу, а затем летит оттуда на кладбище, где делает круг, оглашая воздух душераздирающими криками (Коллен де Планси. 184).

Ворон — помощник демонов: так, в народных пьесах о Фаусте, когда последний подписывает свой договор с дьяволом, за «контрактом» прилетает ворон и уносит его в ад; напуганного Фауста успокаивает Мефистофель: «Успокойся, Фауст, это была адская птица, которую послал мой повелитель Плутон, потому что ему не терпелось получить твою бумагу» (Пьесы о Фаусте, 126, 133, 175).

Мотив ворона играл значительную роль в ритуале *черной мессы*, где ворон служил олицетворением дьявола, к которому возносились молитвы. Согласно Ланкру (Картина непостоянства демонов, 1:6), обряд вознесения даров совершался посредством черной гостий треугольной формы и черной чаши, а во время вознесения участники троекратно восклицали: «Черный ворон! Черный ворон! Черный ворон!».

ВЫЗЫВАНИЕ ДЕМОНОВ

Согласно народным верованиям Средневековья, демонов можно вызвать посредством некоторых достаточно простых действий: посвистев в темноте; зарезав на перекрестке черную курицу и закопав ее там; троекратно прогнав вокруг церкви барана после наступления темноты; написав дьяволу записку кровью еврея и бросив ее в огонь или ночью подбросив ее в воздух, который кишит демонами (так делает герой истории о св. Василии — самом раннем



Девушки вызывают демона посредством зеркала. Рисунок Леонардо да Винчи (библиотека колледжа при церкви Христа, Оксфорд).

повествовании о *договоре с дьяволом*); нарисовав изображение дьявола; пристально глядя в зеркало в темноте; читая молитву задом наперед; чертыхаясь (*Чертыхание*) и т. п. Доктор Иоганн Фауст вызывает дьявола «в лесу, под вечер, на перекрестке четырех дорог»; он чертит «палкой несколько кругов и два рядом так, что эти два были вчерчены внутри одного большого круга», — и дьявол немедленно появляется, лишь для важности притворяясь, что идет неохотно (ФАУСТ, 39). Однако наряду с представлением об относительной простоте контакта с дьяволом существовало и другое, обратное представление, согласно которому вызывание демона было делом исключительно трудным и требовало сложного ритуала.

Ритуал вызывания демонов пронизан мотивами разрыва с прежней жизнью и начала новой; своеобразного «очищения» (которое, разумеется, на самом деле представляет собой антиочищение): заклинатель использует в основном девственные предметы, ни разу не бывшие в употреблении; сам ритуал совершается в первый момент нового дня, — что видимо, означает начало новой жизни. Вот типичное описание этого ритуала согласно «КЛЮЧАМ СОЛОМОНА»: Нужно срезать новым ножом, которым никогда не пользовались, молодую лозу дикого орешника, на которой никогда не распускались листья; причем делать это нужно на рассвете, в тот самый момент, когда солнце показывается над горизонтом. Затем следует выбрать укромное место (комната, разрушенный замок и т. п.), где надлежит нарисовать углем треугольник (при этом нужно иметь в виду, что с этого момента вы уже заключили договор с дьяволом!), поставить по его углам освященные свечи, по его периметру нужно написать святое имя Иисуса. (Чаще, однако, вызывающему предлагалось находиться не в треугольнике, а в круге или даже в трех concentрических кругах; *Круг магический*). Далее заклинатель встает

посреди треугольника (круга) и обращается к демону с заклинанием (*Заклинание демонов*). Появление демона может предваряться странными явлениями: так, герой рассказа ЦЕЗАРИЯ ГЕЙСТЕРБАХСКОГО (Диалог о чудесах, кн. 5. гл. 2, 16) видит потоки воды, устремляющиеся нему, слышит завывание ветра и хрюканье свиней. Когда демон все-таки является, заклинатель протягивает ему договор или просто говорит, чего он желает. Вызванный демон будет всячески пытаться сбить заклинателя с толку; в частности, он будет выпрашивать у него мелкие вещи, и тут податливость заклинателя может оказаться фатальной, ибо переданная демону вещь является не чем иным, как залогом души заклинателя; иначе говоря, такой подарок отдает в руки демона и самого дарителя. В том же рассказе Цезария демон, отвлекая заклинателя, просит одолжить ему петуха, плащ, овцу и т. п., но заклинатель остается непреклонным — и правильно делает. Как только демон соглашается исполнить желания заклинателя, его необходимо сразу же отослать обратно при помощи особого заклинания.

Совершенно особый способ соприкосновения с миром демонов связан с представлением о том, что демоны обитают не только в аду, откуда их можно вызвать лишь при помощи трудного и опасного ритуала, но живут рядом с нами, невидимо наполняя собой воздух. Для того, чтобы соприкоснуться с демонами в их воздушном бытии, достаточно сделать их видимыми, — цель, вполне достижимая посредством специальных мазей. В «Ликантропии» Нино (Ninauld) говорится о некой ведьме, которая делает из человеческой желчи и глаз кошек мазь, позволяющую «видеть в воздухе и где бы то ни было тени демонов» (цит. по: КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ). Во внезапную визуализацию демонов, кишящих вокруг нас, верили также ренессансные неоплатоники: Бёртон приводит мнение француза Леона Суависа (Leo Suavis), который утверждал, что видел демонов, «устремив неподвижный взгляд на ярко блистающее солнце» (БЁРТОН, 118).

Сам по себе процесс изображения дьявола — например, во время театрального спектакля — мог привести к его произвольному вызыванию, как и при *чертыхании*; отсюда популярная легенда, связанная с постановками народных комедий о Фаусте, согласно которой среди актеров, изображавших чертей, порой оказывался один настоящий черт: «не раз по соизволению божьему во время таких дьявольских маскарадных игрищ и комедий о Фаусте в толпу наряженных чертями проникали и настоящие бесы, вследствие чего неоднократно случалось, что на поверку один черт оказывался лишним, и не было никакой возможности понять, откуда взялся этот четвертый, или седьмой, или двенадцатый» (Х. Я. Гриммельсгаузен, из примечаний к Симплициссимусу) — ПЬЕСЫ О ФАУСТЕ, 122).

См. также *Заклинание демонов. Отсылание демонов.*

Г

ГАМИГИН

(Gamygyn). Демон, известный по практике заклинателей; описан Виром (16 в.): «великий маркиз; является в облиции маленькой лошади; когда принимает подобие человека, говорит хриплым голосом, рассуждая обо всех свободных искусствах; делает так, что перед экзорсистом являются души утонувших в море и пребывающие в чистилище...; они облачаются в воздушные тела, становятся видны и отвечают на вопросы. Остается при экзорсисте, пока не исполнит все его желания» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 46).

ГЕКАТА



Геката. Из книги Картари “Образы богов”.

В греческой мифологии — богиня мрака и снов, покровительница ведьм и магии. Порой отождествлялась с Прозерпиной и Дианой, имея одно существенное отличие от последней: «Если Диана олицетворяет лунное сияние ночи, то Геката — ее мрак и ужас» (Баллфинч, 165). Демонологам не пришлось сильно дополнять облик античной Гекаты, чтобы превратить ее в дьяволицу, властвующую над дорогами и перепутьями. Ужасная, с тремя лицами — коня, собаки и женщины, — с горящим факелом в руке, она бродит ночью среди могил, сопровождаемая ожесточенным лаем собак, которым одним дано чувствовать ее близость. Как пишет Дельриу,

«ее присутствие заставляет землю дрожать, огни — загораться и собак — лаять». Геката — покровительница ведьм; двух самых знаменитых колдуний

античной мифологии — Медею и Кирку — даже считали дочерьми Гекаты (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 45). Ночные скитания Гекаты и ее свиты были своего рода женским аналогом дикой охоты Водана (Йилг, 46). Днем же по указанию Гекаты на земле появляются полуденные демоны (Вир, Об обманах, гл. 22, § 1).

В эзотерических учениях Ренессанса Геката — королева тьмы, символизирующая «три аспекта луны и лунную власть над элементами» (Картари).

ГОСУДАРСТВО ИНФЕРНАЛЬНОЕ



Вожди и чиновники Инфернального Государства. Из книги «Красный Дракон» (Авиньон, 1822).

Царству Божьему соответствует царство дьявола; это положение естественным образом вытекало из учения Августина о «двух градах». В полном соответствии с новозаветным представлением о Божьей церкви как теле Христовом, членами которого являются истинно верующие («тела ваши суть члены Христовы» — 1 Кор. 6:15), демонологи и демонов представляли как членов единого тела — тела дьявольского; так, ШПРЕНГЕР и ИНСТИТОРИС (114-116), трактуя упоминание о чешуе Левиафана в книге Иова («крепкие щиты его — великолепие; они скреплены как бы твердою печатью; один к другому прикасается близко, так что и воздух не проходит между ними» — Иов. 41:7-8), видят здесь олицетворение демонических полчищ с присущим им порядком, который с несомненностью свидетельствует и о наличии в царстве демонов иерархии — «различия в порядке и образе действий»; и после Страшного суда, где совершится окончательное наказание демонов, у них сохранится «известная

иерархия и порядок в несении наказаний».

Если богословие не вдавалось в подробные описания «дьявольского града», то и фольклор (в том числе народные книги, подобные книге о Фаусте), и магическая литература заклинателей этими описаниями изобиловали, создавая картину весьма утомительного разнообразия, где названия адских областей, имена и должности адских руководителей и чиновников варьируются до бесконечности. Сквозные мотивы этих описаний — исключительная

организованность адского государства и присущий ему милитаристский характер. О строгом порядке, царящем в inferнальном мире, свидетельствует Фаусту вызванный им Мефостофиль: «Среди нас существует точно такое же правление и владычество, как на земле. Мы имеем своих правителей и слуг, каковым я и являюсь» (ФАУСТ, 40). Мефостофиль также рассказывает Фаусту о «десяти правителях и княжествах» адского мира (Lacus mortis — Озеро смерти; Stagnum ignis — Болото огня; Terra tenebrosa — Сумрачная земля; Tartarus; Terra oblivionis — Земля забвения; Gehenna; Herebus — Эреб; Barathrum — Преисподняя; Styx; Acheron), называет четырех князей краев света (Люцифер — на востоке. Вельзевул — на севере, Велиал — на юге, Астарот — на западе). «И это княжество [включающее и нашу землю, над которой дьявол пока властен] пребудет до божьего суда» (ФАУСТ, 48). Картину inferнального государства, над которым владычествуют 68 вождей, нарисовал и Вир в трактате «Псевдомонархия демонов» (*Книги дьявола*).

Демонические полчища нередко наблюдались марширующими по земле. В житии св. Марии Антиохийской царь демонов является на военной колеснице, в сопровождении бесчисленной орды всадников. Преподобный Петр (ум. 1156) видел однажды, как огромный отряд дьяволов, одетых солдатами, двигался ночью через лес; часто встречаются видения вооруженных полков, несущихся в воздухе, подобно тучам (АМФИТЕАТРОВ, 61).

ГРЕХ ДЬЯВОЛА

Падение ангелов

ГРЕХИ СМЕРТНЫЕ И ДЕМОНЫ

Представление об основных, «смертных» грехах возникло в раннехристианской монастырской среде; семерка из этих грехов впервые была составлена Григорием Великим в 6 в. Определение «смертные» применительно к этим грехам было дано не только потому, что они были страшнее иных, но и потому, что они рассматривались как первичные и исходные: смертный грех «порождает прочие, будучи их финальной причиной», писал ФОМА АКВИНСКИЙ в «СУММЕ ТЕОЛОГИИ» (Т. 2, Qu. 88).

Традиционный перечень смертных грехов выглядит следующим образом: 1) тщеславие, гордыня (superbia); 2) жадность, скупость, алчность (avaricia); 3) вожделение, похоть (luxuria); 4) зависть (invidia); 5) чревоугодие, обычно включавшее и пьянство (gula); 6) гневливость (ira); 7) лень, уныние (accidia).

Считалось, что каждому смертному греху покровительствует демон; наиболее распространенное распределение грехов между демонами было таково: Люцифер — гордыня; Маммона — скупость; Асмодей — вожделение; Сатана — гневливость; Вельзевул — чревоугодие; Левиафан — зависть; Вельфегор — лень. Впрочем, иногда все семь смертных грехов соединялись в личности того демона, который полагался верховным: так, в трагедии ВОНДЕЛА «ЛЮЦИФЕР» последний в результате своего падения превратился в чудовище, соединившее в себе черты семи животных, которые в свою очередь воплощают семь смертных грехов: льва (гордыня), свиньи (жадность), осла (лень), носорога (гневливость), обезьяны (похоть), змеи (зависть), волка (скупость).



Гротескное изображение демонов семи смертных грехов. Гравюра Ханса Бальдунга Грина. (1511, из книги “Buch Granatapfel”).

ГУННЫ

В представлениях Средневековья иногда целые народы считались порождением демонов. Наибольшую популярность приобрела легенда о происхождении гуннов, изложенная готским историком Иорданом ок. 550 г. в трактате «О происхождении и деяниях Готов» (см. Коллен де Планси, 348; Коскофф, II, б): король готов Фелимер изгнал из своего государства ведьм, алиорумн, которые, оказавшись в степях Скифии, вступили там в соития с демонами-инкубами; от этих связей на свет и появились гунны.

ГУТГИН

(Hutgin). Добродушный саксонский домовой, который был причислен Виром — по недоразумению или за компанию, — к разряду демонов. Находит удовольствие в том, чтобы оказывать мелкие услуги хозяевам дома. Некий саксонец (рассказывает Вир), отправляясь в путешествие, был озабочен поведением своей жены в предстоящее отсутствие и попросил Гутгина позаботиться о ее благонравии. Когда муж вернулся, Гутгин сказал ему: «Спасибо, что вернулся быстро и избавил меня от столь неблагодарной работы; молю тебя — не поручай ее мне больше, ибо я предпочту скорее охранять весь саксонский фарфор, чем верность твоей жены: так измучила она меня, пуская в ход все свои уловки и искушения своего тела» (ОБ ОБМАНАХ ДЕМОНОВ, гл. 22, § 15).

Д

ДЕВА МАРИЯ И ДЬЯВОЛ

Инфернальный мир, трактованный демонологами как мрачное, но верное отражение мира небесно-ангельского (*Демонология*), не имел в своей структуре персонажа, подобного деве Марии; именно Богоматерь, нарушающая симметрию дьявольского и божественного, нередко служила высшей и окончательной инстанцией в *борьбе за душу* человека, разворачивавшейся между силами добра и зла. Дьявол, как обвинитель человека перед Богом, выдвигающий против грешника «юридически обоснованные» аргументы (*Христос, человек и дьявол*), всегда пасовал перед «королевой неба», если уж она решила заступиться за своего любимца. В этой заранее проигрышной схватке дьявола с Богородицей «абстрактное, сухое юридическое воззрение дьявола на грешника как на свою законную жертву» (РОСКОФФ, II, 198-199) противостояло иррациональной симпатии Девы к какому-нибудь вору, убийце или развратнику, единственная заслуга которого была в том, что он, при всей своей греховности, питал к Богоматери точно такую же загадочную симпатию и ревностно ей молился.

Одной из первых легенд о заступничестве Марии и ее безграничной власти над силами тьмы является легенда о Теофиле (6 в.): Мария спасает заблудшего, но раскаявшегося клирика, заключившего чуть ли не первый известный нам *договор с дьяволом*, тем, что сама спускается в ад, вырывает у дьявола упомянутый договор и возвращает его Теофилу, который его, естественно, рвет. Эта широко известная в Средние века история повлияла на формирование культа девы Марии и положила начало длинной цепи легенд аналогичного характера.

Разбойник и убийца, при этом ревностный почитатель Святой Девы, был повешен — но Мария невидимо приняла его ноги в свои нежные руки и продержала их так два дня — к великому изумлению палача, который, ничего не понимая, пытался довершить свою работу мечом, но с тем же успехом (французское фавлю; цит. по: РОСКОФФ, II, 200). В другой легенде некий развратный звонарь, каждую ночь отлучавшийся из монастыря, но не пропускавший ни одного образа Богоматери, чтобы не прочесть перед ним Ave, утонул, поскользнувшись на мосту; ангел и дьявол вступили в борьбу за его душу, и последний уже одолевал, но Мария заступилась за утопленника, и Бог по ее просьбе вернул ему жизнь (РОСКОФФ, II, 201).

Насколько весомее слово девы Марии в споре между дьяволом и небесными силами, чем слово любого из святых, видно из французского фавлю, в котором она приходит на помощь самому святому Петру. Петр не смог отстоять душу одного весьма развратного монаха, который умер без причастия и отпущения грехов, но при жизни ревностно поклонялся Петру; тогда он обратился к Деве со словами: «То, что не под силу нам, для тебя — малость»; Мария, обещав

помочь, предстала в сопровождении всех праведных дев перед сыном, и тот, верный заповеди «почитай отца твоего и мать твою», решил спор в пользу Петра (РОСКОФФ, II, 202).

О прямом столкновении Девы Марии и дьявола рассказывает немецкая легенда о некоем рыцаре, смелом, красивом и хлебосольном, но в конце разорившемся; у него была красивая и набожная жена, весьма почитавшая Богоматерь, что вызывало особое отвращение дьявола. Однажды, когда к рыцарю явились гости, но их уже нечем было угощать, он обратился за помощью к дьяволу (представшем ему в лесу в облике черного человека на черном коне), и тот помог рыцарю найти клад в обмен на обещание ровно через год отдать в распоряжение адских сил жену. В указанный срок рыцарь повез супругу в лес на место встречи с чертом, но у придорожной часовни женщина спрыгнула с коня, вошла внутрь и за молитвой к Деве о спасении заснула; тут сама Богоматерь приняла облик жены, вышла вместо нее из часовни и поехала с рыцарем. Ничего не подозревающий рыцарь подвел «жену» к демону, но тот в ужасе отпрянул; дева же повелела ему во имя Иисуса Христа немедленно отправляться в ад (РОСКОФФ, II, 204-206).

Из последней легенды видно, что Дева Мария владеет ритуалом *экзорсизма* в самой сильной его форме, поскольку заставить демона отправиться в ад считалось высшим успехом экзорсиста: из ада демоны уже не возвращались. В самом деле, Дева Мария — помощница и покровительница экзорсистов; ее помощь для успешного завершения ритуала требовалась иногда даже святым (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, Житие святого Иоанна Гвалберия, 12 июля).

Самому имени Марии и молитве Ave Maria, в которой звучит ее имя, приписывали способность изгонять демонов, не смевших произносить имя Богоматери и между собой называвших ее «эта женщина» (ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ, 148-151). В 16-17 вв. имела хождение история о скворце, обученном говорить Ave Maria, который избавился от когтей ястреба благодаря тому, что страх заставил его прочирикать слова молитвы (РОСКОФФ, II, 205).

ДЕМОН

Этимология этого греческого слова неясна. Иногда его возводят к корню — «делить», «выделять», «распределять»; метафизическое обоснование этой этимологии — концепция бога (который часто обозначался словом «демон») как дарителя, распределителя жребиев; того, кто дает человеку его жребий на земле. Слово возводили также к санскритскому *dasmant* (мудрый) (ЛЕНГТОН, 84). В средневековой традиции была особенно популярна этимология, восходящая к Платону (КРАТИЛ, 398в): — «знающий, сведущий» (потому что демоны знают будущее, — объясняет ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ. ЭТИМОЛОГИИ, 8:11). Вир еще в 16 в. определяет демона на основании этой этимологии как существо «знающее, искусное и во многих вещах сведущее» (*sciens, callidus et multarum rerum peritus*) (ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 7).

Античные истоки

У Гомера словом «демон» обозначается таинственное влияние божественной силы на человека, которое может быть как благим, так и несущим зло (в «Одиссее» исследователи отмечают тенденцию приписывать демону

преимущественно дурное, враждебное влияние; в таком смысле слово употреблено в поэме около двадцати раз — ЛЕНГТОН, 85-86). В послегомеровскую эпоху слово приобретает более конкретный смысл, обозначая существ, занимающих посредующее положение между богами и людьми. У ГЕСИОДА демоны — души людей Золотого века, приставленные Зевсом к людям, дабы охранять их и надзирать за ними (Труды и дни, 121-126). Сократ в «КРАТИЛЕ» ПЛАТОНА подхватывает и развивает эту версию: души людей Золотого века «были разумны и все было им ведомо», всякий «достойный человек» после смерти «становится демоном, заслужив это имя своей разумностью» (398В-С). Феогнид и более поздние авторы говорят о демонах как спутниках и хранителях того или иного человека. У аттических авторов упоминается «благой демон» (agathos daimon), связанный с хтоническими силами и предстающий в обликах змеи, — добрый дух, охраняющий дом (наподобие домового); такому демону иногда «посвящали» дома, как это сделал Тимолеон в Сиракузах.

Платон и его школа трактуют демонов как промежуточных между богами и людьми существ, «которых стоит упоминать в наших молитвах, потому что они могут быть доброжелательными посредниками»: они «прозрачны» и невидимы; обладают большой мудростью, «знают все наши мысли» (идея, решительно отвергнутая позднее христианством), отличаются склонностью к добру и ненавистью ко злу (действия злых людей причиняют им боль); они способны, в отличие от богов, переживать боль и страсти (ЭПИНОМИС, приложение к «Законам» Платона, созданное в кругу его учеников, вероятнее всего, математиком Филиппом из Опуса, 984-5в).

Ученик Платона Ксенократ впервые разделил демонов на благих и дурных: он возвысил богов до полного личного невмешательства в дела мира, а функцию посредников передал демонам, списав также на их счет все скандальное и неблагопристойное, что говорилось в мифологии о богах; демоны по Ксенократу обладают телом, состоящим из «земной» и «эфирной» материи. Ксенократ также различает между 1) демонами, которые всегда были таковыми; 2) душами людей, которые после смерти отделились от тела и стали демонами; 3) демонами, живущими внутри нас и тождественными с нашей собственной душой (МЕРЛАН, 35).

Иерархию демонов выстраивает и АПУЛЕЙ в сочинении «О божестве Сократа»; демонами являются: 1) «бог, которым для каждого является его душа»; иначе говоря — сама душа понимается как демон; 2) «человеческие души, когда, после уплаты долгов жизни, они отреклись от своего тела... их на древнем латинском языке называли Лемурами»; 3) демоны, которые никогда не находились в человеческом теле — «более высокий и священный род демонов, которые всегда свободны от пут и оков тела и начальствуют над определенными силами... В их числе — Сон и Любовь» (О БОЖЕСТВЕ СОКРАТА, 14-15).

Неоплатоник Порфирий (ок. -34—302 гг.) уже выводит различие дурных и добрых демонов из самой их природы, промежуточной между материей и духом: дурные демоны укоренены более в материи, нежели в духе, у добрых демонов материальное начало подчинено духу; дурные демоны и пространственно обитают в более низких сферах, где им сподручнее вызывать неурожай, болезни и непогоду. Добрые демоны способны помочь человеку в его духовном восхождении к высшему божеству, в то время как дурные подвержены аффектам и сами вызывают страсти.

Как ни стремилось христианское богословие искоренить восходящие к античной демонологии учения о добрых демонах и об иерархии демонов, они не были до конца преодолены и расцвели с новой силой в неоплатонической демонологии Ренессанса.

Иудаистские истоки

Вклад иудаистской демонологии в образ христианского демона был не столь велик, как вклад античности, по той причине, что в Ветхом Завете демонология представлена достаточно скупо: источником наказующего зла евреи признавали самого Яхве и потому не нуждались в такой развитой демонологии, какая была, например, в религии Вавилона. Главный демонологический текст Ветхого Завета — 90 псалом (5-6 строфы), где, по мнению исследователей, упоминаются сразу четыре демона: «Не убоишься ужасов в ночи (Pahad), стрелы, летящей днем (Hez), язвы, ходящей во мраке (Dever), заразы, опустошающей в полдень (Keteiv; *Полуденный демон*)». Этому тексту издавна приписывалось свойство антидемонического оберега: талмудисты считали, что Моисей пел этот псалом, когда восходил на гору Синай (Хиллерс, 1528).

Если античная демонология повлияла на представления о природе демонов, то из иудаистской мифологии были заимствованы имена и образы, в которые была вложена новая, христианская «природа»: Азazelь, Асмодей, Велиал, Вельзевул, Лилит, чудовища Левиафан и Бегемот, понятые как демоны, и нек. др.

Природа Демонов

Европейская демонология, от Августина до Бодена и Вира, приняла в целом знаменитое определение демонов Апулеем: «род демонов — существа одушевленные, дух — разумен, душа — чувственна, тело — воздушно, время — вечно» (О БОЖЕСТВЕ СОКРАТА, 12). Именно это определение цитирует АВГУСТИН в трактате «О ГРАДЕ БОЖИЕМ» (кн. 8, гл. 16), его же он варьирует в трактате «О КНИГЕ БЫТИЯ» (кн. 1), когда называет демонов *aeria animalia* — «воздушные существа». Пункты о «чувственности» души и «воздушности» тела, весьма спорные с точки зрения христианской ангелологии, позволяли интерпретировать себя как некие «изъяны», полученные демонами (бывшими ангелами) в результате их падения (*Падение ангелов*): демоны обрели способность испытывать, как и люди, низменные страсти — низость, которая, к счастью, осталась недоступной ангелам; а также обрели — в силу того, что нижний темный воздух стал отныне их темницей, — воздушные тела, отличные от эфирной бестелесной субстанции ангелов. Второй тезис часто оспаривался теми, кто полагал, что демоны все-таки бестелесны; однако никто не отрицал, что демоны, в случае необходимости, способны сотворить себе тела из воздуха. Предполагая значительную общность между ангелами и демонами (ведь последние — падшие ангелы), демонология вместе с тем склонялась к выводу, что сама природа ангелов в результате их падения отчасти изменилась; возникло мнение, что природа демонов — уже иная, чем у ангелов. Эту точку зрения, в частности, развивает Вир: «Природа дурных демонов сама по себе непостоянна, неустойчива, находится в разладе сама с собой (*secumque dissidens*), склоняет то к одному, то к другому»; в то время как природа добрых

духов «в действиях следует всегда одним и тем же путем» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 23, § 4). (также *Ангелы и демоны*).

Интеллектуальная природа

Трактуя вопрос об интеллекте демонов, демонологи столкнулись с непростой задачей: соединить никем не подвергавшуюся сомнению идею их интеллектуальной незаурядности (ведь еще ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ утверждал, что «демоны одарены некоторыми способностями, которые нимало не изменились [в результате их падения], а сохранились полностью во всем их блеске» — О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ, 4:23, col. 725) с представлением об их столь же несомненной ущербности. ФОМА АКВИНСКИЙ, рассматривая вопрос «Омрачен ли разум демонов тем, что им недоступна вся истина?» (СУММА ТЕОЛОГИИ, Р. I, Qu. LXIV, Art. 1), решает проблему тем, что создает иерархию истин: есть истина, данная природой, и есть — данная благодатью; эта вторая истина в свою очередь бывает «чисто созерцательной, — когда, например, некие божественные тайны открываются личности, — и аффективной, когда пробуждает любовь к Богу...» Знание, дарованное природой демонов (изначально ангельской), нимало не уменьшилось в них; «то знание, которое исходит из благодати и содержится в созерцании, не удалено полностью, но сильно уменьшилось; ибо из божественных тайн им открыты — либо посредством ангелов, либо посредством "временного воздействия божественной силы" (АВГУСТИН, О ГРАДЕ БОЖИЕМ, 9:21, col. 274), — лишь необходимые и не в той же степени, что святым ангелам, для которых многое открыто в самом Слове». Знания же, содержащегося в чувстве, — например, знания милосердия, — демоны «полностью лишены».

Также *Быстрота демонов; Сила и бессилие дьявола*.

Физическая природа

Демонологи спорили о том, являются ли демоны бестелесными субстанциями или же обладают телесностью. Спор усложнялся неясностью самого понятия «телесность», которая, как предполагалось, могла быть и «невидимой», «воздушной» и т.п., и тем самым уже крайне туманно отличалась от бестелесности (например, МИХАИЛ ПСЕЛЛ полагал, что тела демонов вполне реальны, но невидимы — О ДЕЯНИИ ДЕМОНОВ). В целом демонология, соблазнившись широтой понятия «телесность», склонялась все же к тому, чтобы демонам в телесности не отказать (несмотря на мнение ИОАННА ДАМАСКИНА, полагавшего, что дьявол бестелесен; ТОЧНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ, 2:2), и весомым аргументом для подобного решения служило мнение св. АВГУСТИНА (О ТРОИЦЕ, 3:27). Приняв такое решение, демонология присоединилась к античной традиции, видевшей в телах демонов нечто промежуточное между материей и духом: «...тела демонов имеют и несколько тяжести, чтобы не вознестись к высшему, и легкость кое-какую, чтобы не пасть к низшему» (АПУЛЕЙ, О БОЖЕСТВЕ СОКРАТА, 8).

Весьма показательны рассуждения Жана Бодена, который, соглашаясь с Августином, выстраивает в его подтверждение следующий софизм: «конечны лишь тела, имеющие определенную величину и глубину...», все бестелесное бесконечно, следовательно, «лишь Бог бестелесен, в противном

случае творения были бы бесконечны как Бог» (Боден, О демономании ведъм, предисловие, р. II).

Согласно Михаилу ПСЕЛЛУ, тела имеют и ангелы, и демоны, но тела ангелов ясны и сияющи, в то время как тела демонов — темны, замутнены, непрозрачны; ангельские тела нематериальны, и потому они могут проникать сквозь твердые субстанции, тела же демонские — особенно это относится к низшим демонам (*Классификация демонов*) — достаточно материальны, чтобы подобное проникновение стало невозможным (О деянии демонов). У Пселла низшие демоны — светоненавистники, водные и подземные демоны — «имеют члены, но не такие [как у нас], извергают из себя некие экскременты (...) Питаются — одни как бы неким вдыханием в сосуды и нервы, другие — жидкостью, но употребляют ее не через рот, как мы, а наподобие губок и устриц, всасывая извне жидкость и оставляя снаружи все, что в ней было твердого» (ПСЕЛЛ, О деянии демонов, 337).

Демоны «принимают воздушное тело, но оно в то же время некоторым образом и земное, поскольку оно через уплотнение получает свойство земли...» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 185). Входя в чужое тело, они не пользуются его органами; едят они также иллюзорно, пищу «моментально претворяют в иную материю» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 187), словно бы пародируя тем самым таинство причастия.

О форме демонских тел существовали курьезные мнения: Бёртон приводит бытовавшее в его время воззрение, что все «духи», в том числе и демоны, одинаковой формы и являются абсолютно круглыми, как Солнце и Луна, — т. е. имеют самую совершенную из всех форм (БЁРТОН, 117). Большинство демонологов полагали, что демоны не имеют пола, но могут принимать форму любого пола.

Подлинно ли, иллюзорно ли тело демона — оно отличается, при всем своем внешнем сходстве с человеческим или животным, пугающей изменчивостью. В описании Вира демон лишен всякого участия в устойчивом, пребывающем бытии; принимая ту или иную форму, он не в состоянии в ней долго удержаться и тут же перетекает в другую: «Тело демона, испытав, вместе с его душой, какое-либо воздействие, меняет вид и цвета, как и тело человека, но гораздо проворнее, поскольку тело демона более послушно его душе, чем тело человека. Однако все это быстро распадается, из-за быстроты и разреженности тела. Вот он является как муж, и тут же — как женщина; он рычит, как лев, скачет, как барс, лает, как собака, а иногда придает себе форму сосуда или бурдюка» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 14, § 1). Демон «меняет по очереди все формы, но ни в одной не пребывает устойчиво», — пишет ПСЕЛЛ (О деянии демонов, 349-350).

Призрачная физическая суть демонов входит в противоречие с присущими им «низкими» страстями, которые обречены оставаться неудовлетворенными. Вот почему демоны, как своего рода паразиты, пытаются обосноваться в теле человека. Эта идея развита в текстах Псевдо-Клемента (1 в.): «Причина же, почему демоны так желают войти в тело человека, такова. Они, духи, желают есть, и пить, и удовлетворять похоть, но не могут; ибо, поскольку они суть духи, они лишены необходимых органов, и они входят в человеческие тела, чтобы как бы завладев нужными членами, удовлетворить свои желания: желание пищи — посредством зубов человека, похоть — посредством половых органов человека» (ПСЕВДО-КЛЕМЕНТ, 247).

Проблема изменения природы

Падение демонов позволяло богословам предположить в них некое изменение природы — некое «преображение наоборот», которое имело для богословов тайную притягательность: ведь оно было аналогично (хотя и с обратным знаком) тому преображению, которое предстояло испытать всякой твари («тленному сему надлежит облечься в нетление» — 1 Кор. 15:53) и в этом смысле могло служить теоретической моделью грядущего преобразования человека. С другой стороны, умаление природы, испытанное мятежным ангелом после своего падения, напоминало о «кенозисе», Божественном уничижении, которое испытал Бог-Сын в результате своего воплощения в человеческой ипостаси. «Спрашиваешь, откуда дьявол? — вопрошает АВГУСТИН (ТОЛКОВАНИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА, 42:10). — Оттуда же, откуда и прочие ангелы. Но прочие ангелы были тверды в послушании, он же из-за непослушания и гордости пал как ангел и стал дьявол (*lapsus est angelus et factus est diabolus*)»; это «становление» дьявола передано Августином тем же словом, каким в Символе веры передана инкарнация Бога-Сына (*et homo factus est*).

Изменение природы ангелов в результате падения описывается многообразно: до падения ангелы имели небесные тела, но после него их тела вдруг преобразились и стали сделанными из нижнего, темного воздуха (ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, МОРАЛИИ, 29:30; ИСИДОР, ЭТИМОЛОГИИ, 8:11); они стали причастны к низменным страстям и утратили способность к высоким чувствам — милосердию и раскаянию; из прекрасных они сделались безобразными (мотив, характерный для описаний *Люцифера*) и т.п.

Конфликт природы и воли

В представлении почти всех демонологов, демоны — это существа, изменившие своей природе, но претерпевшие лишь частично ее изменение: по природе демоны во многом остались ангелами, «испорчены» же они лишь в тех аспектах своего существа, которые определяются их извращенной волей, противостоящей воле Творца (иначе говоря: демоны злы не по природе, но по воле, как утверждал уже Дионисий Ареопагит). «Дьявол в той мере, в какой он ангел, не является дурным существом, — утверждает АВГУСТИН (ОБ ИСТИННОЙ РЕЛИГИИ, гл. 13, col. 133), — он плох лишь в той мере, в какой он извращен собственной волей». Таким образом, отблеск высокого и благого первоначального предназначения все же некоторым образом витает над демонами; это проявляется, прежде всего, в том, что демоны весьма часто вынуждены — разумеется, против своей воли, — все же творить добро, к чему они и были изначально предназначены. Мотив противоречия между извращенной волей демонов и их добрыми делами (в форме которых Бог вынуждает их осуществлять хотя бы отчасти свое предназначение), знакомый нам прежде всего по «Фаусту» Гете («Я — часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо»), имеет глубокие теологические корни, издавна сосуществуя с представлением о демонах как источнике одного лишь зла. «Воля Сатаны всегда зла (*iniqua*), но сила его никогда не бывает несправедлива, ибо волю имеет от себя, а силу — от Бога. То, что он хочет сделать ради зла, Бог попускает лишь в том случае, если это справедливо» (ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ,

Моралии, 2:10). Протестантские теологи И. ХОКЕР ОСНАБУРГ и Г. ГАМЕЛЬМАНН (ДЬЯВОЛ КАК ТАКОВОЙ, ч. I, гл. 10), рассматривая вопрос о назначении демонов, признают, что они были созданы «к славе бога и на службу людям, и все еще обязаны против своей воли служить ко благу Бога и людей». Лютер, имея в виду то же противоречие, даже называет однажды дьявола — без сомнения, желая его позлить, — «святым Сатаной» (ЛЮТЕР, 40, I, 88; также РИДЕ, 116). У Мильтона постоянное превращение зла в добро, происходящее помимо желания дьявола, превращается в одну из самых страшных его пыток: Сатана обречен терзаться,

...видя, что любое зло
Во благо бесконечное, в Добро
Преображается...

(МИЛЬТОН, 29; кн. 1).

ДЕМОНОЛОГИЯ

В христианской демонологии можно выделить два основных направления, различие между которыми лежит в главном для демонологии вопросе о возможностях дьявола и его статусе в мире. Первое направление, унаследовавшее идеи раннехристианских дуалистических ересей, существенно расширяет права и возможности дьявола; второе возникает как реакция на еретические парадоксы и движется потребностью объяснить место дьявола в мире так, чтобы не умалить абсолютно компетенции Бога во всех вопросах бытия; первое так или иначе разграничивает творения Бога и дьявола (или доброго и злого принципа и т.п.), допуская однако их сосуществование, второе же полностью отказывает дьяволу в способности на какое-либо творение, ограничивая его деятельность областью мнимости, морока, иллюзии.

Эти направления существовали не в чистом виде, но в качестве тенденций, то сплетавшихся в единый конгломерат воззрений, противоречивость которого почти не осознавалась, то отчетливо разделявшихся и споривших друг с другом, причем верх брала то одна, то другая тенденция. В дуалистических ересь раннего и средневекового христианства представление о дьяволе-сотворце выражено очень ясно. Так, маркиониты (со 2 в.) считали дьявола (злой принцип) создателем здешнего, материального мира (к которому относили всего человека — и тело, и, что удивительно, душу), а Бога (добрый принцип) — создателем потустороннего, духовного мира; манихейцы (с 3 в.) разграничивали в вопросе творения аналогичным образом плоть и душу. Наиболее влиятельным (особенно в Византии и Восточной Европе) и разработанным дуалистическим учением была концепция богомилов (с 10 в.; позднее усвоена и развита катарами; с 12 в.), которые считали дьявола (Сатанаэль) богом тьмы и зла, не зависящим от Бога света и добра; дьявол — старший сын Бога, который создал плоть Адама и «второе небо со своими собственными ангелами, представляющее собой отражение божественного небесного порядка» (РОСКОФФ, II, 125). (В интерпретации Михаила Пселла богомилы верили в некое подобие Троицы, состоявшей из Отца, Сына и Дьявола; при этом отец властвовал над вечными вещами, дьявол — над вещами этого мира, и Сын — над вещами небесными — РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 44). В ослабленном виде это разграничение творческих компетенции Бога и

дьявола выступает в учении конкорценсов (партии внутри движения катаров, считавших, что чувственный мир сотворил «злой бог»), согласно которому материальный мир создан Богом, но обустроен, организован Люцифером (Роскофф, II, 127). Иногда ереси, отказывая дьяволу в творческих функциях, настаивали на вечности злого начала, сопоставимой с вечностью самого Бога. Анонимный автор трактата «О ереси катаров в Ломбардии» (12-13 в.) свидетельствует об уникальном веровании, якобы исповедуемом последователями катарских епископов Калойанна и Гаратта: дьявол сам был совершен неким злым духом с четырьмя лицами (человека, птицы, рыбы и зверя), который не имеет начала (*sine principio*), обитает в хаосе, но не способен творить (СЕМКОВ, 355).

Не одни только дуалистические ереси, но и любое признание за дьяволом какого-либо места в иерархии божественных сил приводило к парадоксам, подобным тезису английского реформатора Джона Уиклифа (14 в.), заявившего, что «Бог должен подчиняться дьяволу (*Deus debet obcedere diabolo*) на том основании, что все силы, сотворенные Богом, от Бога, причастны Богу и им следует подчиняться.

Ортодоксальная демонология (понятие которой, разумеется, так же условно, как и понятие ереси, и которое можно определить лишь как «доктрину, не приемлемую для папства в данный момент» — РАССЕЛЛ, Люцифер, 184), боровшаяся с ересями подобного рода, отвергала значимость дьявола в иерархии сил и не оставляла дьяволу не только творческих, но и организующих функций, в трудной проблеме происхождения зла попросту ссылаясь, подобно Жану БОДЕНУ (5), на книгу пророка Исаии: «Я Господь, и нет иного. Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (Ис. 45:6-8). Именно поэтому церковь очень долго не признавала реальности деяний демономанов, прежде всего ведьм: ведь их признание означало бы признание реальности творческих усилий самого дьявола. Собор в Браге (563) — первый собор, давший в своих канонах развернутое определение дьявола (позднее с такой подробностью эту тему рассматривали лишь Четвертый Латеранский собор 1215 г., вернувшийся к вопросу о дьяволе в связи с распространением ереси катаров и утвердивший положение, что «дьявол и другие демоны от Бога созданы благими, но сами по своей вине сделались дурными», и Трентский собор, 1546), — утвердил положение, согласно которому дьявол — ангел, сотворенный Богом, и осудил тех, кто «говорит, что он поднялся из тьмы (*dicat eum ex tenebris emersisse*) и не имеет себе творца, но сам есть начало и субстанция зла» (канон 7); осудил собор и тех, кто верил в сотворение дьяволом мира, человеческого тела и в то, что зарождение плода во чреве матери — дело демонов (каноны 8 и 12). Собор в Туре (813) признал обманом действия магов, расценив их как «иллюзии», вызванные дьяволом. В 8 в. Иоанн Дамаскин («Точное изложение православной веры») подверг учение о дьяволе как самостоятельном принципе логической критике. Его рассуждение, доказывающее логическую противоречивость дуализма, таково: два совершенно враждебных друг другу принципа, если бы они существовали, не должны иметь ничего общего; но если мы признаем, что они существуют, то мы должны признать, что их объединяет уже само наличие в них бытия; таким образом, бытие предшествовало обоим принципам, и оно-то и есть первый и единственный принцип, имя которому — Бог. Согласно мнению ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО, разделяемому многими позднейшими богословами, дьявол существует в опасной для него близости к полному небытию: он «отступил от

своей высокой сущности, и поэтому с каждым днем становясь все более несовершенным, он приближается к небытию» (Моралии, 14:18). Представление о дьяволе как о почти что «небытии», некоем недостатке бытия оставляло за ним роль творца иллюзий, весьма, впрочем, опасных как для здоровья человека, так и для его духовного спасения: фигура дьявола-иллюзиониста проходит через всю историю демонологии, наряду с верой в страшную физическую реальность его деяний. Но демонологи Средневековья, не отказывая дьяволу в способности приносить материальный вред, вместе с тем полагали, что иллюзии дьявола могут быть более опасны, чем наносимые им физические увечья. Так, Михаил Пселл способность наводить болезни и фатальные несчастья считал прерогативой низших демонов (*Иерархия демонов*), высшим же демонам приписывал способность к *phantastikos* - «воображаемым поступкам», которые, воздействуя на душу и вызывая в ней ложные образы, могут ее погубить.

Отказываясь видеть в дьяволе самостоятельный принцип, соприсутствующий с божественным принципом и параллельный ему, ортодоксальная демонология тем не менее сохранила параллелизм между дьявольским и божественным в другом: в структурной организации inferнального мира, описывать который ей приходилось на основании смутных, явно недостаточных указаний Библии. Так, чины демонической иерархии (*Чины демонские*) соответствуют иерархии ангелов; принцип, по которому демонологи извлекали из Библии имена дьявола (*Имена демонов*), тот же, что и в номенклатуре божественных имен; по аналогии с мистическим телом Христовым и дьявол воспринимается как единое тело со своими адептами («единое тело — дьявол и все неправедные» — Григорий Великий, Моралии, 13:34); божественной Троице противостоит *троица дьявольская* и т.д. «Вся статистика inferнального шабаша скопирована с церковного обряда», — утверждает ГЕРРЕС (ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА, IV:2, 250); «демонический мир противостоит сонму ангелов и святых как его мрачная, но верная тень» (РОСКОФФ, II, 153). Мысль о необходимости дьявольского начала в общем божественном замысле, которая могла послужить мотивацией такого параллелизма, порой высказывалась раннехристианскими авторами с поистине наивной прямоотой, немислимой в более поздних текстах: «Если бы дьявол не преследовал христиан и противник церкви не начал войну, у нас не было бы мучеников, а в жизни нашей не было бы ни печальных, ни радостных праздников» (св. Астерий); «если бы не было битвы и борьбы, не было бы победы, не было бы короны, не было бы награды» (св. Анастасий Синайский — РОСКОФФ, II, 153). Позднее подобные догадки уходят, вероятно, в некий невысказываемый подтекст, и аналогичность (при ценностной противопоставленности) божественного и дьявольского миров, разрабатываемая с каждым веком все более тщательно и конкретно (о любопытном отклонении от этой аналогичности *женщины и дьявол*¹, мотивируется уже более безопасным образом: представлением о дьяволе как горделивом, но неудачливом подражателе Бога (*Обезьяне Бога*)).

Важным фактором, определявшим противоречивость расхожих представлений о дьяволе, было напряжение, существовавшее между ученой и фольклорной традицией: если монахи, инквизиторы и проповедники, с их вполне понятным желанием утвердить набожность паствы посредством запугивания, ставили акцент на ужасном, то фольклор «представлял дьявола смешным и бессильным, возможно, с целью укротить его и ослабить напряжение страха. Не случайно период, когда присутствие дьявола ощущалось

с особо ужасающей непосредственностью, — во время ведьмовских гонений 15-17 вв., — был в то же время периодом, когда он широчайшим образом фигурировал на подмостках в качестве шута... Общественное представление о дьяволе осциллировало между образами ужасного господина и дурака» (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 63). Другое существенное расхождение между ученой и народной традицией определялось полным, поистине «демоническим» равнодушием последней к христианской иерархии существ: смешение человека и демона, образы «получеловека-полудемона — логическая возможность, которая полностью отвергалась научной, вышедшей из традиций августиnianства демонологией» (ШМИТТ, 345), — тем не менее имели широкое хождение в народных поверьях, и как ни доказывала ученая демонология, что демоны не способны к деторождению и могут пользоваться лишь украденным семенем, легенды о полудемомах — детях людей и *инкубов и суккубов* — вызывали сочувствие настолько глубокое, что героям подобных историй (например, епископу Труа Гишару, 14 в. — ШМИТТ, 346) приходилось всерьез защищаться от этих обвинений.

В демонологии раннего Средневековья (так, как она предстает в житиях святых) образ дьявола отличается живостью и конкретностью: дьявол — враг, способный для достижения своих целей принимать тысячи обличей; не случайно именно в текстах этой эпохи (в частности, знаменитое житие св. Антония, написанное Афанасием, 4 в.) разрабатываются в словесной форме иконографические типы дьявола, которые лишь значительно позднее найдут воплощение в пластической *иконографии дьявола* (также *Обличия дьявола*). Дьявол раннего христианства ведет со своими главными врагами — святыми (*Святые и демоны*) самую утонченную стратегическую игру (*Борьба с дьяволом*), которая имеет, однако, психологический характер и редко выливается в форму грубого материального вмешательства дьявола в мирские дела. Главная проблема раннесредневековой демонологии — проблема искушения, но никак не физического вреда, не тирании и насилия, вершимого дьяволом. В византийской демонологии этой эпохи (прежде всего Михаил Пселл, 11 в.) продолжают жить представления, восходящие к неоплатонизму, в частности, учение о высших и низших демонах (причем первые не вполне чужды добру, а последние свирепы, бессловесны, бесчувственны и порой подобны животным), которое трудно согласовать с христианской идеей падших ангелов, но которое позднее оказало влияние на неоплатоников Ренессанса. Восходящее к неоплатонизму представление о демонах как промежуточных между людьми и богами (Богом) существах продолжало напоминать о себе еще в 13 в.: например, парижский схоласт польского происхождения Витело (Witelo, Vitellio) в своем трактате «О природе демонов» утверждал, что демоны — «средние силы» (*mediae potestates*), они выше человека, но ниже ангелов, состоят из души и тела и смертны. Отголоски неоплатонизма видны и в ереси альбигойцев, среди которых бытовало верование, что наши души — демоны, вложенные в наши тела за свои преступления (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 15).

В богословии схоластов 11-13 вв. (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Петр Ломбардский и др.) дьявол из живой фигуры искушителя и лжеца все более превращается в отвлеченную аллегория зла как такового: так, в трактате «О падении дьявола» АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ занят в основном истоками зла, находя его в свободной воле дьявола, который отверг дар Бога — благодать, и «пожелал нечто собственной, ничему не подчиненной волей» (О ПАДЕНИИ ДЬЯВОЛА, гл. 4); причина зла — свободная воля, ищущая собственного

счастья (*commodum*) вне божественного порядка (*justitia*), — причем волеизъявление дьявола не имеет никакой причины (*nulla causa praecessit hanc voluntatem*; О ПАДЕНИИ ДЬЯВОЛА, гл. 27), оно абсолютно свободно.

В 15-17 вв., в эпоху массовых ведьмовских процессов, внимание демонологов явно переключается с самого дьявола на их слуг — ведьм; трактаты этого периода заполнены бесконечными дискуссиями о возможностях ведьм, о реальности или мнимости шабаша и ведьмовских полетов по воздуху и т. п. В эту эпоху укореняется вера в несомненную физическую реальность дьявольских деяний, а в результате происходит существенный сдвиг в образе самого дьявола: из хитрого искушителя он все больше превращается в кровавого тирана, палача (*Палача Бога*), преступления которого порой необъяснимо жестоки. Ульрих Молиторис («Диалог о ламиях и женщинах-прорицательницах», 1489), Ж. Боден, П. Ланкр, Дельриу, Н. Реми, Торребланка и др. теологи несколько не сомневались в способности дьявола вмешиваться в физическую реальность, что проявлялось в полетах ведьм, обольщениях инкубов и суккубов и т. п. «Промысел Божий непостижим, и сила, которую он дал Сатане, неизвестна людям», — так аргументировал БОДЕН, один из главных апологетов идеи физической мощи дьявола, свою точку зрения (О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 114а).

Протестантские теологи (сам Лютер, Меланхтон) занимали в этом вопросе умеренную позицию: так, Лютер, в мышлении которого образ дьявола играл огромную роль, верил в инкубов и суккубов, но отрицал полеты ведьм и рекомендовал не слишком увлекаться жестокими мерами при их преследовании.

Отрицая многие деяния, приписывавшиеся традиционно дьяволу, Лютер тем не менее находит его влияние на жизнь человека огромным. Различая в отношениях человека и Бога область гнева (причина коего — грех Адама) и область блаженства, Лютер полагает, что первая область отдана Богом в полное распоряжение дьявола. «Ибо Бог — такой господин (*Meister*), который может так использовать злобу дьявола, что делает из нее добро» (ЛЮТЕР, X, 1259). Лишь любовь ограничивает, по Лютеру, власть дьявола на земле (РОСКОФФ, II, 360): «дьявол действует, но Бог решает, ибо иначе мы стали бы совсем злы»; дьявол необходим, «чтобы мы узнали, что мы не хозяева и что не все в нашем ведении» (цит. по: РОСКОФФ, II, 371, 384).

Расцвет мистико-эзотерических учений в эпоху Ренессанса, обратившегося к традициям каббалы, неоплатоническим учениям о духах и т. п., привел к повороту в демонологии, радикальность которого особенно ясно видна при обращении к трактату Парацельса (Теофраста Бомбаста фон Хохенхейма) «О нимфах, сильфах, пигмеях и саламандрах» (1566). Парацельс решительно порывает с традиционным христианским воззрением на эти и подобные существа как на демонов; на самом деле они — «дикие существа», отчасти похожие на людей, поскольку говорят, едят, имеют тело, рожают детей и умирают; нет у них лишь души, и этим объясняется, почему они так интересуются людьми: ведь для того чтобы получить душу и бессмертие на небесах, они должны вступить в брачный союз с человеком. Каждое из них населяет свой «хаос», свою стихию: нимфы — воду, сильфы (сильваны) — воздух (т.е. леса), пигмеи (т.е. гномы) — землю, саламандры — огонь (вулканы). Относясь к этим существам очень доброжелательно и одобряя, в частности, поступок некой «нимфы», убившей бросившего ее «господина» из Штауфенберга (ПАРАЦЕЛЬС, 244-245), Парацельс в то же время допускает, что дьявол легко может войти в них и в этом случае они становятся опасными для людей.

В кон. 16 — 17 вв. представление о дьяволе как «обманщике», творце иллюзий вновь начинает постепенно вытеснять веру в дьявола как материальную силу. В весьма сильной форме подобная концепция дьявола выражена в трактате ЭРАЗМА ФРАНЦИСКА «АДСКИЙ ПРОТЕЙ, или ТЫСЯЧЕИСКУСНЫЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬ...», где дьявол именуется «обезьяной Бога», «адским фигляром», «ахеронским комедиантом» (ФРАНЦИСК, 92). Подобное воззрение, некогда, в эпоху Средневековья, уже главенствовавшее в демонологии, на этот раз, в эпоху становления научно-рационального мышления, принимает медицинско-психологический характер: дьявол-«комедиант» рассматривался отныне как творец опасных иллюзий и галлюцинаций, которые пагубно влияли на душу человека, вызывая некое подобие психического расстройства. Это представление было чревато для теологии большой опасностью, так как фактически снимало с ведьм ответственность за свои поступки, превращая их в «пациентов» (как в медицинском, так и в буквальном смысле *patients*: пассивный, претерпевающий), у которых дьявол своими «иллюзиями», представляющими все же психическую (но не физическую!) реальность, вызвал душевную болезнь. Решающее значение в этом вопросе имела дискуссия между Жаном Боденом, отстаивавшим тезис о реальности материальных дел дьявола и ведьм, об их «чудесном» вмешательстве в физическую причинность, и Иоганном Виром (или Вейером; варианты написания его имени: *Weier, Weyer, Wierus, Piscinarius*) — человеком, который впервые в демонологии занял в вопросе о ведьмах последовательно медицинскую точку зрения, вытекавшую, впрочем, из его же теологического воззрения на дьявола как на «обманщика», изводящего галлюцинациями душу. Если верить его трактату «ОБ ОБМАНАХ ДЕМОНОВ» (1563; КН. II, гл. 15), Вир побывал в Африке, где наблюдал местных колдуний. Вир различает магов (*magus*), которые предались дьяволу сознательно и потому несут за свои действия полную ответственность (эзотерическое учение магов-заклинателей об inferнальном царстве Вир предал гласности в трактате «Псевдомонархия демонов»; *Книги дьявола*), и ведьм (*saga vel lamia*) — несчастных женщин, которым дьявол морочит голову, пользуясь слабостью их духа и извращенной фантазией; наказание ведьмам должно быть пропорционально вреду, который они причинили (если им каким-то образом удалось его причинить). Трактат Вира многократно переиздавался, переводился на другие языки и имел огромное влияние на умы; отчасти благодаря ему к концу 17 столетия «апологии обвиненных в колдовстве» (каков, например, трактат ГАБРИЭЛЯ НОДЕ) стали достаточно обычным явлением.

В текстах Жана Бодена, напротив, нашла наивысшее выражение ренессансная идея о материальной мощи дьявола. Боден, по сути дела, «распространил на дьявола божественную привилегию творения» (СЕАР, 100), прибегая при этом порой к весьма остроумной аргументации. «В природе мы видим немало удивительных вещей, полностью ускользающих от нашего понимания, — пишет Боден. — Так, небесные тела пробегают за один день 245 791 444 лье; и мы откажем дьяволу в способности уносить человека за сотню или пару сотен лье от его дома?». В конце концов, — выкладывал Боден свой главный козырь, — заимствованный, впрочем, у Августина (О ГРАДЕ БОЖИЕМ, 20:19), — кто решится утверждать, что все сделанное Сатаной с Иовом — иллюзия? (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 114).

Стремительное развитие естествознания в 17 в. отчасти поколебало веру в дьявола, отчасти же вызвало не более чем трансформацию его образа,

адаптировавшегося к новому «рациональному» мышлению. Принцип этого мышления — «не следует объяснять кознями дьявола те явления, которые можно объяснить естественными причинами» (формулировка медика Мареско по поводу дела ведьмы Марты Броссье; цит. по: СЕАР, 108), — привел, разумеется, к существенному умалению прерогатив дьявола; однако оказалось, что и самого дьявола можно осмыслить как одну из «естественных причин», как «явление природы», и тем самым включить его в «рациональность» новой науки: ибо само представление о «естественном» и «рациональном» в эту эпоху существенно отличалось от привычного нам. Например, лондонский врач Роберт Фладд (1574— 1637), известный розенкрейцер, видел в злых демонах, гнездящихся в планетах Солнечной системы, «естественную причину» болезней и разработал свою систему лечения, включавшую, например, такой пункт, как облачение в «доспехи Божьи» (РОСКОФФ, II, 324-325). Переосмысление дьявола в духе новой рациональности состоит здесь в том, что дьявол рассматривается уже не как существо надмирного плана, вмешивающееся по собственному произволу в дела мира, но как фактор, заложенный внутрь структуры мира и имеющий точно такой же статус, как и «законы природы», — иначе говоря: «демоны планет» вызывают болезни не потому, что они этого хотят или потому что ненавидят род человеческий, но потому, что они включены в систему Космоса в качестве фактора, объективно неблагоприятного для человека.

Одновременно с этим процессом рационализации идеи дьявола, отвечавшим требованию науки и научности, происходило и своеобразное вочеловечивание дьявола, откликавшееся на запросы нового, ренессансного индивидуализма; более важным стало не то, что разделяло человека и дьявола (первый — существо мирское, второй — надмирное), но то, что их сближало: сходные помыслы, действия, желания и т. п., — то есть, в конечном счете, то «мирское», что и составляет личность. Уже Лютер переносил многие атрибуты inferнального царства — например, адский огонь, — в душу человека, тем самым интериоризуя дьявола, почти отождествляя ад с больной совестью: «Совесть — гораздо важнее неба и земли... Дурная совесть разжигает адский огонь, и возбуждает в сердце ужасающие муки и адское дьявольство (*hollische Teufelein*), эринний, как их называли поэты» (ЛЮТЕР, II, 2539). БОДЕН (О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 21) усматривает в отношениях демонов некое разрушительное отталкивание и взаимную ненависть, трактуя тем самым демоническое в духе вполне человеческого топоса «*homo homini lupus*» («человек человеку волк»): «Демоны преследуют демонов... По воле Божьей, их губят лишь себе подобные, подобно как злых губят лишь злые...». Вероятно, укоренение дьявола в самом человеке достигло кульминационного пункта в афоризме ТОМАСА ЛОДЖА из его трактата «УБОЖЕСТВО РАЗУМА И БЕЗУМИЕ МИРА: ОТКРЫТИЕ ВОПЛОЩЕННОГО ДЬЯВОЛА ЭТОГО ВЕКА» (1596): в поисках инкарнации дьявола Лодж приходит к мысли, что наилучшее, соразмернейшее воплощение дьявола — каждый человек (ибо «весь мир пребывает во зле»), отсюда и рождается знаменательная формула: *Homo homini daemon* — «человек человеку демон».

Та же идея вочеловечивания дьявола, будучи примененной к экзегетике, дала поистине эпохальный результат в трактате проповедника-реформатора из Амстердама Бальтазара Беккера «Очарованный мир» (1691-1693). Беккер — пожалуй, первый из демонологов, который, не отвлекаясь на частности вроде шабашей и полетов ведьм, «метит прямо в сердце противника, стремясь

уничтожить самого дьявола и его власть» (РОСКОФФ, II, 446). Не отрицая существования дьявола, Беккер отрицает существование его царства: он стремится доказать, что влияние дьявола на человека и мир ничтожно. Комментируя Библию, Беккер пытается показать, что собственно дьявол фигурирует лишь в контекстах, где говорится о его падении и низвержении в ад



(Ис. 14:15; Лук. 10:18; Откр. 20:2 и др.), в большинстве же других случаев под именем дьявола или сатаны имеются в виду злые люди или зло как таковое, истекающее из свободной воли человека; дьявол же как враждебное Богу существо выведен Богом из игры. «Его царство, противное Богу, не может существовать, иначе как понять нам, что судья сделал королем того, кого он осудил на заключение, заковал в цепи, изгнал с лица земли» (БЕККЕР, II, 242-243).

А. Дюрер. Ведьма.

Окончательный вывод Беккера — «мы можем и вовсе обойтись без дьявола» (БЕККЕР, II, 298) — находится в

разительном противоречии с тем пафосом борения и триумфа, которым было пронизано христианство святых отцов, и не был принят и протестантизмом, который начиная с Лютера остро и лично нуждался в дьяволе: Беккер, несмотря на огромный успех его труда, был отстранен от занимаемой духовной должности, на книгу его обрушилась жестокая критика, и в конце концов «протестанты спасли своего дьявола» (РОСКОФФ, II, 472). Все же представление о дьяволе как о некой метафоре зла, скрытого в самом человеке, неуклонно продолжало формироваться: в облике дьявола плотские, чувственные краски все более тускнели, уступая место отвлеченной умозрительности; так, уже в 1701 г. Христиан Томазиус в трактате «О преступлении магии» утверждает, что дьявол — существо невидимое, неспособное принимать плотское обличие, а договор с дьяволом — сказки ведьм. Дальнейшая участь дьявола —

литературное вочеловечивание, в результате которого он превращается в существо несправедливо отверженное и вызывающее сочувствие (демон Аббадона из поэмы Клопштока «Мессиада»; *Аваддон*), и далее — в загадочно отчужденного пришлеца из иных миров. Романтический интерес к теме демона сопровождался и курьезными попытками воскресить демонологию (трактат Ф. БЕРРЕТТА «МАГ», 1801, в котором демоны рассматриваются как «духи планет»).

ДЕМОНОМАНИЯ И ЕЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Несмотря на распространенность самого термина «демономания» в 16-17 вв., о страсти или любви к дьяволу речь заходила крайне редко; связь с последним носила чисто прагматический характер, что подчеркнуто, например, в определении ведьмы у Бодена: «Ведьма — та, кто дьявольскими средствами старается достичь чего-либо» (БОДЕН, 1).

Наиболее известная форма демономании — ведьмовство; однако к помощи дьявола тайно обращались далеко не только отдельные ведьмы: демономания имела самое широкое распространение и порой, в определенных условиях, принимала массовые формы. Хорошо описана массовая солдатская демономания в эпоху Тридцатилетней войны (1618—1648). В ту пору верили в существование людей, заколдованных от пули, которых называли *Bilwizkind* (*Pilwiskind*) — «дитя Билвица (Пилвиса)» (Билвиц — дух ржи, гном южнонемецкой мифологии, в данном контексте, несомненно, — синоним дьявола). В ходу были заколдованные рубашки; «их шили из льна в рождественскую ночь с именем дьявола на устах», на груди изображали две головы, справа — «бородатую», слева — «голову Вельзевула в короне». От ран

вылечивала гостия, которую принимали с тайным мысленным призывом дьявола, потом вынимали изо рта и прикладывали к ране (РОСКОФФ, II, 435-440). Нетрудно заметить, что в основе подобных действий лежит своеобразная подмена: внутри ритуала или праздника, посвященного Христу, подставляли дьявола, надеясь, видимо, что соединение силы дьявола и силы Бога, невзирая на их взаимную враждебность, даст особенно мощный защитный эффект. Это явление подобно неразборчивому соединению божественных и дьявольских имен в *заклинании*; и здесь, как и в случае заклинания, трудно определить, имеем ли мы дело со своеобразным кумулятивным мышлением, которое стремится достичь желаемого наивно-прагматически, простым внеморальным нагромождением всех известных ему сил, или же со смутным сознанием того, что и дьявол в конечном счете лишь один из божественных агентов и действует в рамках общего божественного замысла.

Уже в 17 в. у протестантских и пуританских моралистов и богословов складывается понимание того, что дьявол нужен не столько демономанам, сколько тем, кто их преследует. Преследование ведьм было способом общественной «переадресации вины» (МАКФАРЛЕЙН, 302), оно избавляло людей от необходимости искать причину зла в себе. Поэтому закат демономании был связан с формированием в протестантской этике чувства личной ответственности. «Если человек стремился мотивировать несчастье персонифицированно, у него был выбор из трех возможностей. Он мог обвинять либо себя, либо своих ближних, либо Бога. Если сторонники наказаний ведьм выбирали средний путь, то пуритане акцентировали первую и третью из этих возможностей...» (МАКФАРЛЕЙН, 299). Этот новый взгляд на проблему

ведьмовства и демономании, ведущий в конечном счете к ее исчезновению, выражен в трактате пуританского богослова ТОМАСА ЭДИ «СВЕЧА ВО МРАКЕ» (1656): «Бог заповедал всем нам помогать бедным, и потому следовало бы заглянуть в Писание и увидеть, что грехи караются от рук Божиих, и не говорить, что вот этого старика или эту старуху, что были последними у моих дверей, я и обвиню в ведьмовстве; да, мы скорее должны сказать: это потому что я не облегчил участь того бедняги, что стоял у моих дверей, но прогнал его с грубыми и горькими словами, — потому-то Бог и покарал меня...» (Эди, 130).

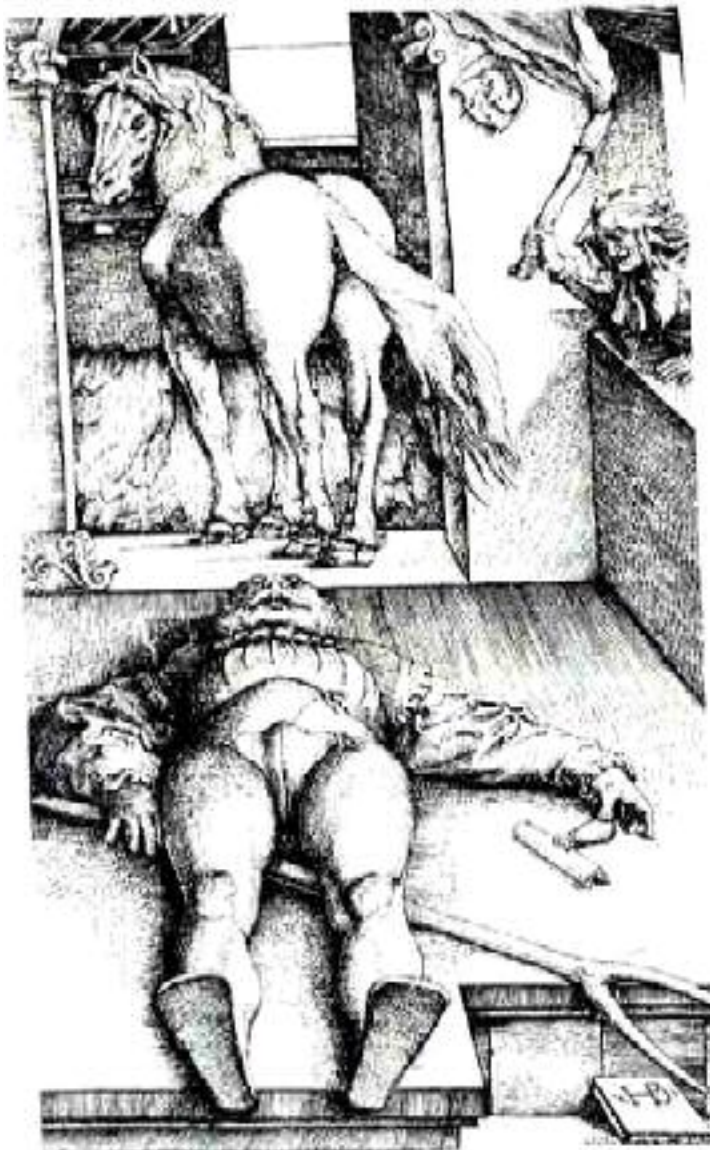
НАУЧНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДЕМОНОМАНИИ

Теории, объясняющие феномен демономании (прежде всего ведьмовства), можно разделить на три группы: ритуальные, психологические и социологические.

Ритуальная теория

Ритуальная концепция, сложившаяся в русле английской мифологической школы, и прежде всего работ Дж. Фрэзера, наиболее полно разработана в книге МАРГАРЕТ МЮРРЕЙ «КУЛЬТ ВЕДЬМ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ» (1921). В шабаше Мюррей и ее последователи (Р. Л. Томпсон, Р. Грейвз) увидели языческий обряд плодородия, переосмысленный церковью в своем духе: на свои обряды, имеющие целью обеспечить плодородие земли и плодovitость скота, «ведьмы» собирались группами по 13 человек, в каждой группе был лидер-ряженный, изображавший «рогатого бога», подобного кельтскому богу плодovitости и охоты Цернунну; этому рогатому богу (или богине — его спутнице) якобы и поклонялись ведьмы. Церковью он был осмыслен как дьявол. Ритуальная теория в настоящее время отвергнута практически всеми историками и антропологами.

Ганс Бальдунг Грин.
Околдованный конюх.



Психологические теории

Психологические теории, как правило, основаны на психоаналитических идеях: они либо варьируют фрейдовское понятие «замещающего объекта», который замещает некий подавляемый, вытесненный в подсознание аффект, либо неофрейдистскую идею о проекции подавляемых желаний «в фантазии, стандартизированные культурой» (ВЕДЬМОВСТВО И КОЛДОВСТВО, 16). Ведьмовство понимается как «выражение в фантазии человека того, что запрещено культурой, но бессознательно желается»; подобное выражение «позволяет индивиду сохранить свое внутреннее равновесие» (КЛАКХОЛМ, 217-218). У истоков психологической трактовки ведьмовства стоит работа БРОНИСЛАВА МАЛИНОВСКОГО «МАГИЯ, НАУКА И РЕЛИГИЯ» (1926), в которой акт колдовства с участием демона рассматривается как «драматическое выражение эмоций», воссоздание «эмоционального состояния исполнителя» (210). При этом Малиновский не оспаривает феномен видимой эффективности магии, объясняя его двумя причинами: во-первых, «в человеческой памяти позитивный результат всегда затмевает неудачи», во-вторых, магия и демономания требовали умных и энергичных людей, «людей удачливых во всех отношениях. Таким образом, магия совпадает с личным успехом, мастерством, мужеством и силой разума» (215).

Социальные теории

Социальные теории объясняют ведьмовство и демономанию как общественно целесообразный процесс, неизбежный в обществах, «где люди ищут персонифицированные причины собственных неудач»; проецируя на демономанов свое чувство вины, люди получают возможность от него избавиться (УИЛСОН, 262); «обвинение в колдовстве было способом переадресации вины» (МАКФАРЛЕЙН, 302). Таким образом, «вера в ведьм освобождает общество от явно слишком сложных для него задач, — например, от некоей радикальной перестройки» (НАДЕЛЬ, 279). При этом обвинение демономанов открывало обществу не только «материальную», но и «финальную» причину своих неудач, — не только «как», но и «почему» (МАКФАРЛЕЙН, 297). Изучая демономанию и ведьмовство как факт межличностных отношений, социологи обратили внимание на тот факт, что обвинение в колдовстве как правило возникало из конфликта между хорошо знавшими друг друга людьми: в основе обвинения обычно лежала «ссора из-за подарка или ссуды, когда "жертва" отказывала "ведьме" в каком-нибудь небольшом даре, слышала ее недовольное бормотание или угрозу, и затем претерпевала некое несчастье... Именно тот, кто первым нарушал старинный идеал милосердия и благотворительности, и чувствовал себя околдованным» (МАКФАРЛЕЙН, 301). Конфликты такого рода имели глубокое социально-историческое значение: они были связаны с «переходом от "соседского", высоко интегрированного и повязанного взаимозависимостью деревенского общества к обществу более индивидуалистическому» (МАКФАРЛЕЙН, 302), — т.е., в конечном счете, с формированием личности в современном понимании. Человек, желавший порвать связи «соседской» взаимозависимости (как рассуждает в цитированной работе Макфарлейн), оказывался в трудном положении, так как единственная существующая идеология — христианская —

поддерживала лишь коллективные ценности, «и кода, к которому мог бы апеллировать человек, желавший порвать или перестроить свои общественные отношения. не существовало». Иначе говоря, нарождавшийся индивидуализм не имел ни своего языка, ни системы ценностей, в которой он чувствовал бы себя уверенно, без комплекса вины. В такой ситуации обвинение соседа в колдовстве было оптимальным выходом. «Ведьмовство обеспечивало оправдание разрыва социальных контактов»: личность могла одновременно и отделиться от ближнего, и сохранить сознание своей правоты в единственно существующей системе ценностей — христианской; ведь «ближний», с которым происходил разрыв, оказывался «демономаном», а его обвинитель «вознаграждался на духовном уровне за недостаток милосердия сознанием того, что имел дело с ведьмовством, — т. е. со злом, а не с наказанием за собственные грехи». Нежелательная связь с «ближним» рвалась, но таким образом, что христианский идеал милосердия никоим образом не страдал и не был источником чувства вины (МАКФАРЛЕЙН. 303).

Социологи-этнографы, занимающиеся проблемой ведьмовства, говорят даже о «катартическом эффекте», возникающем (в примитивных обществах) при обвинении ведьмы и при ее испытании: разрешение социального напряжения, «катарсис», имеющие место после испытания, позволяют и обществу, и самой ведьме (если она не умирает в ходе испытания) как бы родиться заново, «взять новый старт» (КРОФОРД, 309-310).

ДЕТИ И ДЕМОНЫ

Дети — излюбленный предмет обманных манипуляций демонов. Ведьмы и сами демоны якобы похищали детей для ритуала шабаша, но, согласно распространенному верованию, демоны не просто «похищали детей, но придавали его облик себе или кому-либо другому», а околдованные родители не замечали подлога (РОСКОФФ, II, 401).

«Похищение детей и их подмена оборотнями на подсознательном уровне всегда были источником глубочайшего ужаса. Эти мотивы — защитное объяснение неприятных поступков ребенка или же фантазия родителя, возникшая из подавленного желания избавиться от ребенка; чаще же всего они порождались страхом перед превращением родного и знакомого в чужое — обычная тема кошмаров». Развитие ребенка и неминуемое возрастное отчуждение от родителей — его превращение из «прежнего», «хорошего» в другого, чужого, — интерпретировались родителями фантастическим образом: настоящего ребенка похитил дьявол, а «этот», «испорченный» — на самом деле оборотень, дитя дьявола. «Счастливый конец историй о похищении детей или об их подмене доказывал родителям, чьи дети "испортились", что прежний ребенок все еще где-то неподалеку и может вернуться; таким образом, мотив похищения или превращения был метафорой духовного роста ребенка» (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 85).

В «Застольных беседах» Мартин Лютер подводит демонологическое основание под подобное оборотничество, а также рассказывает немало колоритных историй на эту тему. «Дьявол может иметь незаконное сношение со старыми шлюхами или истрепанными ведьмами, чтобы удовлетворить их похоть, — говорит Лютер, — но они никак не могут рожать от него детей, поскольку только Бог — творец... Однако дьявол действительно может подменять ребенка в колыбели, он ложится туда вместо похищенного дитяти и

становится со своим жраньем, сраньем (scheiben) и криком более несносным, чем десятеро детей вместе взятых». В подтверждение Лютер рассказывает случай, имевший место в Хальберштадте, когда дьявол занял место похищенного им же ребенка и так измучил родителей своим дерьмом и криком, что они не могли спать; кроме того, он высосал все молоко у матери и пятерых кормилиц. Отец повез ребенка к чудотворной статуе Девы Марии в Хохштадте (городе, к тому времени сохранявшем верность папе римскому), однако по дороге, при переправе через реку, из воды раздался крик «Хилеро!», которым кличут птиц, и ребенок в корзине отозвался: «Хохо!» «Куда ты направляешься?» — спросил голос из воды. «Меня везут в Хохштадт, чтобы я рос еще быстрее». Испуганный отец выронил корзину в воду, и из глубины раздался смех обоих демонов (ЛЮТЕР, ЗАСТОЛЬНЫЕ БЕСЕДЫ, II, 503-505; №№ 2528в, 2529А, В).



Демон уносит ребенка под взглядами родителей, которые по договору обязались отдать его Дьяволу. Гравюра из немецкого издания “Книги рыцаря” Ж. Де ла Тур-Ландри (Аугсбург, 1488)

Ребенок-оборотень похож на обычного ребенка, но отличается невероятной худобой и не естественно тяжел: существовала история о некоем всаднике, который взялся подвезти ребенка, бывшего на самом деле оборотнем; когда мальчик сел позади всадника, ноги коня подогнулись, и он упал. Кроме того, он страшно прожорлив, причем несколько не толстеет от еды. В застольной беседе Лютер

рассказывает о виденном им в Дессау (в 1532 г.) восьмилетнем ребенке-оборотне: он был внешне вполне нормален, «но ел за четырех крестьян»; «он жрал, испражнялся и писал, а когда у него пытались забрать еду, он начинал плакать». Если в доме случалось несчастье, ребенок радовался и смеялся, а когда происходило что-либо хорошее, он горько плакал. Лютер посоветовал принцу Ангальтскому, правившему в тех местах, утопить ребенка в реке, но принц не решился последовать радикальному совету великого реформатора, и Лютер тогда обратился к пастве: «Да помолятся все христиане в церквах, чтобы Бог убрал от них дьявола». Горожане так и поступили, и через год оборотень — в появлении коего на свет не обошлось, как полагает Лютер, без суккуба или инкуба, — умер. Когда собеседники Лютера, прослушав эту историю, спросили его, почему он советовал утопить ребенка, тот ответил: такой оборотень — лишь гора плоти без души; место души в нем занял дьявол (ЛЮТЕР, ЗАСТОЛЬНЫЕ БЕСЕДЫ, V, 8-9; № 5207).

Другой мотив, связанный с темой детей и дьявола, — посвящение ребенка дьяволу, совершаемое нередко самими родителями. Ведьмы приводили своих дочерей к демонам для соитий, как это видно из свидетельства БОДЕНА (О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 116): «Жанна Эрюийе ... призналась, что ее мать представила ее, двенадцатилетнюю, дьяволу, имевшему вид огромного черного

человека, и одетого в черное, в ботфортах, со шпагой, на черном коне; мать сказала ему: вот моя дочь, которую я вам обещала; и дочери: вот твой друг, который сделает тебя счастливой; и тогда она отреклась от Бога и религии, и потом спала с ним плотски, как спят мужчины с женщинами, только семя у него было холодное...». В некоторых легендах родители ребенка пытаются посвятить новорожденного дьяволу, но его спасает вмешательство ангела или девы Марии.

Также *Оборотни и демоны.*

ДИББУК

В иудаистских поверьях — злой дух, который входит в живого человека, «прилипает» к его душе, говорит его устами и становится самостоятельной и чуждой индивидуальностью — «диббуком». В Талмуде и каббалистических текстах сходные явления именованы описательно — «злые духи»; термин «диббук» возник в 17 в., из языка немецких и польских евреев, как сокращение от выражения «прилипание (dibbuk) злого духа»; глагол davok — «прилипнуть», от которого произведено слово «диббук», уже в каббалистической литературе передает отношения между злым духом и телом, в которое он входит.

Первоначально диббук понимался как демон, входящий в тело больного. Затем сюда присоединилось верование, что некоторые из «диббуков» — духи мертвых, которым отказано в покое и которые стали демонами. В комбинации с идеей гилгуда (переселения душ), приобретшей популярность у раввинов с 16 в., идея диббука приобрела новый вид: души тех, кто совершил особенно тяжкие и многочисленные грехи, не допущены к переселению, они стали «обнаженными духами» и ищут убежища в телах живых. Вхождение диббука в тело было знаком тайного греха, совершенного человеком: этот грех открывал дверь диббуку. Раввин Моисей Кордоверо определил диббука как «злую беременность». Существовала особая практика *экзорсизма* — изгнания диббука и особый класс раввинов, которые могли эту практику осуществлять (т.н. ba'al shem — «господин имени»).

ДОБРЫЕ ДЕМОНЫ

Вера в существование добрых, благожелательных к людям демонов (эвдемон, в отличие от *какодемона*, дурного демона), имевшая глубокие корни в античности («...людей блаженных называют "эвдемонами", то есть имеющими доброго демона, или душу, совершенную в добродетели» — АПУЛЕЙ, О БОЖЕСТВЕ СОКРАТА, 14), всегда сосуществовала с христианским учением о демонах, несмотря на противодействие церкви и университетской демонологии (так, «19 сентября 1378 года Сорбонна осудила как еретиков тех, кто верит в добрых демонов» — БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 2). С особой силой эта вера расцвела в эпоху Ренессанса, в связи с бурным развитием неоплатонизма и эзотерико-мистических учений. Многие мыслители этой эпохи полагали, что проникновение в тайны мироздания без помощи демонов невозможно, и весьма многие этой помощью, по собственным свидетельствам, пользовались. АГРИППА НЕГТЕСГЕЙМСКИЙ утверждал, что многие «духи» (т.е. демоны) добры или индифферентны (О ТАЙНОЙ ФИЛОСОФИИ, гл.39), Марчелло ПАЛИНДЖЕНИО признается, что общается с освященными духами (ЗОДИАК ЖИЗНИ, XII, 363-539).

Джордано Бруно полагал, что для достижения высшего знания, делающего душу «божественной и героической» и позволяющего выйти за пределы сфер планет и звезд в мир Бога и ангелов, необходимо сотрудничество с благожелательными демонами. До какой степени рутинной становится в эту эпоху практика обращения к демонам за интеллектуальной помощью, показывает послание Сикста IV (1474), в котором он выступает против некоторых болонских кармелитов, утверждавших с кафедры, что нет ничего дурного в том, чтобы обращаться с вопросами о будущем к демонам (БУРКХАРДТ, 455)

(также *Личный демон*).

ДОГОВОР С ДЬЯВОЛОМ

Отношения между человеком и дьяволом не имеют никаких оснований в сфере чувств, будь то любовь или ненависть; если человек осмысляет свою связь с дьяволом чисто прагматически, в духе распространенного во всем языческом мире отношения человека с богом, основанного на принципе *do ut des* [даю, чтобы и ты дал] (ГЁТЦ, 70), то дьявол понимает свое отношение к человеку юридически, исходя из идеи, что первородный грех служит первичным юридическим обоснованием его права на человека (*Процесс дьявола против Бога; Христос, человек и дьявол*). Поэтому дьявол стремится заключить договор с человеком, подражая тем самым «завету» между Богом и народом Израиля. Между тем и идея договора с дьяволом имеет библейские корни, и потому дьявол — этот искусный адвокат собственных интересов, — обосновывая свое право на человека, может с полным основанием ссылаться на Библию, где сказано: «мы заключили союз со смертью и с преисподнею сделали договор» (Ис. 28:15).

Идея союза с дьяволом как юридического договора находит связанное выражение впервые, вероятно, у АВГУСТИНА (см. об этом: ГЁТЦ); так, в трактате «О ХРИСТИАНСКОМ УЧЕНИИ» (1:30-40) он рассматривает магию, астрологию и тому подобные занятия как проявление «губительной общности между человеком и демонами, как бы договоры неверной и коварной дружбы». Позднее, в эпоху охоты на ведьм, договор с дьяволом, обретший некую реальность благодаря, в частности, учению Августина, стал уликой для инквизиторов, а цитату из книги пророка Исаии можно считать поистине девизом, начертанным на знамени инквизиции. В антиведьмовских текстах этой эпохи она цитируется постоянно; так Шпренгер с отвращением пишет о ведьмах: «Ради договора с адом и союза со смертью, зловонные служанки, за свои безмерные пороки обрекли себя грязи» (Шпренгер, Апология сочинителя в «Молоте ведьм», цит. по: РОСКОФФ, II, 226).

Поскольку договор как улика не всегда был представлен некой реальной бумагой, «рукописанием», то его трактовали расширительно, понимая под ним всякое сознательное использование силы дьявола. Инквизиторы полагали, что уже мысленно призывая дьявола, заклинатель вступает в договор с ним: такое понимание договора открывало перед преследователями ведьм поистине безграничные перспективы. В результате возникло различие договора «выраженного» и договора подразумеваемого, «молчаливого», — так, Жан Боден, следуя традиции, идущей от св. Августина и Фомы Аквинского, говорит о «выраженном» (*expresses*) и «молчаливом» «заклинании» (*invocations*)



Подписание договора с Дьяволом. Из немецкого издания книги Никола Реми «Демонология» (Гамбург, 1693).

злых духов», понимая заклинание широко — как всякую договоренность с нечистой силой (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, кн. 2, гл. 2 и 3). И «выраженный», и «молчаливый» договор были одинаково тяжким преступлением: всякий заклинатель демонов, как и всякая ведьма, идущая на союз с дьяволом, должны были понимать, что любое магическое использование обыденных предметов или слов означает заключение договора с дьяволом.



Теофил приносит омаж Дьяволу, вкладывая свои руки в Его руки, как это подобает при заключении феодального договора о вассалитете; Дьявол держит договор, на котором написано: “Я твой вассал”. Фрагмент миниатюры из псалтири королевы Ингеборг, Франция, ок. 1200.

Древнейшие легенды о договоре с дьяволом — история святого Василия, переданная св. Иеронимом (5 в.; позднее, в 9 в., пересказана Хинкмаром Реймским), и — более известная и влиятельная — история о Теофиле Киликийском (рассказана на греческом Евтихианом в житии Теофила, 7 в.; в 8 в. переведена на латынь Павлом Дьяконом).

История святого Василия (в пересказе Хинкмара Реймского) повествует о некоем человеке, желавшем снискать благосклонность одной красивой девушки. Он обратился за помощью к магу, а тот в качестве платы потребовал письменного отречения от Христа. Человек согласился, и маг написал для него письмо к дьяволу, которое нужно было ночью подбросить в воздух, вызывая силы зла. Когда все это было сделано, к отступнику снизошел некий темный дух, который отвел его к самому Люциферу. Люцифер спросил его, верит ли он в дьявола (вопрос этот, заданный самим дьяволом, выглядит парадоксально) и отрекается ли от Христа; получив положительный ответ, дьявол стал жаловаться, что отступившиеся христиане позднее раскаиваются, уповая на милость Христа, и потребовал от гостя письменный договор. Получив его, Люцифер, довольный сделкой, действительно вызывает у девушки любовь к искателю ее руки и сам просит у ее отца разрешения на брак. Отец, желавший видеть дочь монахиней, отказывается, да и сама девушка благочестиво борется с искушением, но тщетно. Лишь благодаря вмешательству святого Василия юноша раскаивается, а его подруга «избегает участи худшей, чем смерть» (ХИНКМАР РЕЙМСКИЙ, col. 716-725).

Легенда о Теофиле, многократно пересказанная едва ли не на всех европейских языках (в т. ч. Готье де Куанси и Рютбефом, миракль которого был переведен на русский А. Блоком; в древнерусской литературе известна как

«легенда о Теофиле-экономе»), отразилась в легенде о Фаусте и опосредованно повлияла на ренессансные ведьмовские процессы. Она повествует о священнике из города Адана (Киликия, Малая Азия; ок. 538), который, благочестиво отказавшись от предложенного ему епископства, попал в незавидное положение, так как новый епископ обрушился на него со всяческими гонениями; Теофил, поклявшись отомстить и вернуть свои привилегии, обратился к еврейскому магу, который ночью привел его в некое пустынное место, где Теофил обнаружил дьявола, окруженного своими почитателями со свечами в руках. Теофил произносит клятву верности Сатане и отрекается от Бога. Он подписывает договор и целует Дьявола в знак верности, вследствие чего к Теофилу возвращается былое влияние и жизнь его протекает в роскоши; однако приходит срок расплаты, и дьявол присылает за ним демонов, чтобы утащить клирика в ад. Теофил раскаивается и просит помощи у девы Марии, которая спасает Теофила (*Дева Мария и дьявол*).

В славянских редакциях апокрифических сказаний об Адаме («Адамова книга») излагается предание о том, что первый договор с дьяволом подписал сам Адам: дьявол не дает Адаму обрабатывать землю после изгнания из рая, утверждая, что вся земля принадлежит ему; «Запиши ми рукописание, — дьявол рече, — тогда и землю дам ти делати». Адам вынужден согласиться и дать дьяволу следующую расписку: «Чья есть земля, того и аз, и чада моя» (цит. по: ЖУРАВЕЛЬ, 89).

«Выраженный», оформленный в виде документа договор с дьяволом требовал сложного ритуала. Этот ритуал, как он представлен в демонологической литературе, аналогичен, с одной стороны, ритуалу крещения (пародией на которое он и является), а, с другой стороны, ритуалу омажа — принесения феодальной присяги. Введению крестными (крещение), или вассалом (омаж) соответствует введение неофита, например, еврейским магом; вопросу епископа (крещение) — вопрос дьявола; просьбе о допущении (крещение) или покровительстве (омаж) — аналогичная просьба; согласию стать сыном Божиим (крещение) или вассалом господина — согласие быть слугой дьявола; так же обстоит дело с подписанием и с завершающим все три церемонии поцелуем мира (НУФФЕЛЬ).

Как и ритуал *вызывания демонов*, подготовка договора пронизана мотивом начала новой жизни, выраженного в использовании подчеркнуто девственных орудий и предметов. Так, считалось, что договор следует писать собственной рукой на так называемом девственном пергаменте: его делали из шкуры животного, которое ни разу не было беременно; это животное закалывалось специально сделанным деревянным ножом, затем шкуру помещали в горшок, куда клали также негашеную известь и лили святую воду; горшок, окруженный магическими формулами, оставлялся на девять дней (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 519).

Текст договора включал как правило признание в дьяволе Бога; отречение от Иисуса Христа, Девы Марии, всех святых и т. п.; выражение готовности передать дьяволу тело, душу и жизнь, если тот исполнит требования заклинателя. В архивах сохранилось немало «подлинных» договоров с дьяволом, подобных знаменитой расписке Урбена Грандье, казненного в результате процесса о Луденской одержимости (1634 г.) (см. РОББИНС, 258-262). В качестве характерного примера приведем русский договор 1749 г.: «Темнозрачному адских пропастей началнику и служителем его демоном

вручаю душу и тело мое, ежели по моему требованию чините мне споможение будут. Кровью своею подписался Иван Робота» (ЖУРАВЕЛЬ. 93).

Пресловутая подпись кровью — лишь одна из форм договорного залога — подтверждения истинности договора. В качестве такого залога могут фигурировать и другие предметы, в частности, волосы, жертвуемые ведьмами на шабаше дьяволу.

Сам договор с дьяволом рассматривался демономанами как магический предмет, своего рода оберег. Сливаясь с телом человека в одно целое (будучи, например, зашитым под кожу), он наделяет человека невероятными способностями и в то же время делает его неуязвимым. Цезарий Гейстербахский рассказывает о еретиках в Безансоне, демонстрировавших в доказательство действенности своей веры немислимые чудеса, сильно взволновавшие народ; епископ попросил священника, который и сам раньше был магом, вызвать дьявола, чтобы разузнать его секрет (sic!); оказалось, что под мышками у еретиков зашиты договоры с дьяволом, после извлечения коих возмущенный народ сжег мошенников заживо (ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ. ДИАЛОГ О ЧУДЕСАХ. кн. 5, гл. 19).

Договор практически всегда можно было нарушить, либо обманув дьявола (*Обман*), либо вовремя покайся; в этом смысле совершенно уникальным представляется поведение Иоганна Фауста, который, по свидетельству эрфуртской хроники 17 в. и следующей за ней народной книги (ФАУСТ, 109), отказался разорвать договор с дьяволом из соображений честности: «Нечестно и непохвально было бы мне нарушить договор, который я собственноручно скрепил своей кровью» (СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 32).

ДОМАШНИЙ ДЕМОН

Личный демон.

ДРАКОН

Фантастическое животное, разновидность змеи; образ и обличие дьявола. В качестве метафоры врага Бога многократно фигурирует в Библии и апокрифах, принимая разнообразные формы: «летучий дракон», плод аспида (Ис.14:29); «большой дракон», почитаемый в Вавилоне (ДАН. 14:23); ядовитый дракон (ВТ. 32:32); дракон, наполняющий «чрево» «сластями» Бога и извергающий их — олицетворение Навуходоносора, царя Вавилонского (ИЕР. 51:34); дракон, попираемый вместе с аспидом, василиском и львом (ПС. 90:13); «порождения драконов Аравийских на многих колесницах» — враги и каратели грешного Израиля (3 Ездр. 15:29); дракон, пожирающий грешников, — одно из воплощений демона Азазеля (АПОКАЛИПСИС АВРААМА, 31). Венчает этот ряд образ Откровения от Иоанна: «большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим», который хвостом «увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю» (ОТКР. 12:3-4). Красный цвет апокалиптического дракона, возможно, восходит к «гневному» или «светящемуся красным» змею, который был воздвигнут в храме вавилонского бога Мардука Эсагиле (ЛЕНГТОН, 210). «Великий дракон, древний змий, называемый дьяволом и сатаною, обольщающий всю вселенную», низвергается архангелом Михаилом и ангелами (ОТКР. 12:8-10).



Архангел Михаил поражает дракона. Фрагмент гобелена. Нижняя саксония, 12 в.

Для средневековых авторов дракон — реальное существо, имеющее вместе с тем мистическое значение живого образа дьявола. Развернутое описание дракона дает Рабан Мавр (9 в.): «Дракон, самый большой из всех змеев и всех земных животных ... Выйдя из пещер, он часто летает по воздуху, и содрогается из-за него воздух. Имеет гребешок (*cristatus*). пасть небольшую и узкое горло, которым дышит и из которого высовывает язык. Силу же имеет не в зубах, но в хвосте, и причиняет вред скорее ударами хвоста, чем пастью. Он не ядовит, но яд и не нужен ему, чтобы убить, ибо кого сдавит, тот и так сразу умрет. И слон должен опасаться его по причине огромной длины драконова тела. Ибо укрывшись близ троп, по которым обычно ходят слоны, оплетается узлами вокруг их голеней и так их, сдавленных, умерщвляет. Рождается же он в Эфиопии и Индии, в самый разгар зноя и жара. Мистически дракон означает либо дьявола, либо его слуг...» (РАБАН МАВР, ОБ УНИВЕРСУМЕ, гл. 3, О змеях. col. 229-230).

В системе аллегорических имен дьявола у ВИРА дракон противопоставлен льву: если лев «нападает на нас в открытом бою, чтобы разорвать», то дракон «подстерегает нас в засаде, губя нас отравленным дуновением» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 24). Также *Змей*.

ДЬЯВОЛ

Наиболее распространенное наименование высшего духа зла, предводителя падших ангелов. В качестве его обозначений могут выступать и другие имена (которые в других случаях обозначают другие личности инфернального пантеона): Люцифер, Сатана, Вельзевул и т. п. С другой стороны, словом «дьявол» иногда обозначались и младшие демоны, подчиненные верховному владыке сил зла.

Слово «дьявол» (лат. *diabolus*) восходит к греческому слову — (клеветник, обвинитель), которое в греческом переводе Ветхого Завета, Септуагинте, передавало еврейское *ha-satan* (*Сатана*; там же см. об эволюции, которую ветхозаветный Сатана претерпел в Новом Завете и христианском богословии). Средневековые создали свои этимологии этого имени, которые, с точки зрения богословов, лучше выражали его смысл: ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ перевел слово «дьявол» как «текущий вниз» (*deorsum fluens*): «потому что он презрел спокойное пребывание на небе, но под тяжестью гордыни рухнул вниз» (ЭТИМОЛОГИИ, 8:11, col. 314). ШПРЕНГЕР и ИНСТИТОРИС считали, что «слово дьявол (*diabolos*) происходит от "dia" (то есть *duo*, два) и "bolus" (то есть *morsellus*, укус, смерть), так как он несет двойную смерть; а именно — телу и душе» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 115-116).

«Дьявол — это ангел, отделенный от Бога своей гордыней (*per superbiam separatus a Deo*), который не пребывает в истине; он — доктор лжи, поскольку ложь была изобретена им самим...»; он — «сведущий в зле благодаря преступлению (*malum transgressionem edoctus*)» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 3, § 3-4). В прошлом дьявол — высший ангел; такое воззрение на него имеет отчетливые параллели в раввинистской литературе, которая возносила своего Самаэля (отождествляемого с Сатаной) выше серафимов и наделяла его двенадцатью крылами вместо шести (ЛЕНГТОН, 55).

Бездонной глубине падения дьявола должно было соответствовать его былое неизмеримое величие, уступающее лишь величию Бога. В этом были согласны почти все богословы, начиная с Григория Великого, хотя почему это должно было быть именно так, не объяснялось; вероятно, в основе подобного мышления лежал библейский принцип трансформации слабейшего — в сильнейшего и наоборот, многократно утвержденный в Новом Завете (например: «всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» — ЛУК. 14:11) и в меньшей мере — в Ветхом (например, когда Самуил ставит царем Израиля Саула — человека из «малейшего племени» «одного из меньших колен Израилевых» — 1 ЦАР. 9:21). Григорий Великий возводит симметрию между прежним величием дьявола и последующей глубиной его падения в непреложную аксиому: «Чем больше он восставал против славы своего создателя, тем ниже падал» (МОРАЛИИ, 34:21). ФОМА АКВИНСКИЙ (СУММА ТЕОЛОГИИ, I, 63:7) предложил логическое обоснование былого высокого положения дьявола в ангельских чинах: чем выше место существа в иерархии существ, тем более оно подвержено греху гордыни (ибо имеет на нее все основания); следовательно, пал скорее всего высокопоставленный ангел. В результате таких умозаключений становилось необходимым считать, что до падения дьявол был серафимом, высшим из ангелов (хотя и тут возникали схоластические трудности: как, например, Михаил, всего лишь архангел, мог одолеть серафима, хотя бы и бывшего?). Бог

создал дьявола прежде всех существ — «первым он создал ангела, которого сделал выше других ангелов»; и дьявол мог бы оставаться на вершине творения, если бы не избрал зло — «этот ангелический дух мог бы остаться на вершине, если бы подчинился Богу» (Григорий Великий, Моралии, 32:23; 9:5). Такой точки зрения придерживался и ДАНТЕ: Люцифер у него — безусловно высшее из когда-либо сотворенных существ: «...первый горделивец, кто владел Всем, что доступно созданному было» (БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ, РАЙ, 19:46-47), шесть крыл выдают в нем серафима (Ад, 34:46). Сторонники херувимской природы дьявола, ссылавшиеся на библейское упоминание «помазанного херувима», низвергнутого «с горы Божией» (Иез. 28), не меняли общей картины былой принадлежности дьявола к высшим чинам ангельской иерархии.

Главные атрибуты дьявола — зло и ложь; между тем все богословские попытки описать сущность дьявола через идею зла как «причинения страдания» неминуемо приводили к неразрешимой дилемме «благого дьявола — бессильного Бога» (либо дьявол — слуга Бога, творящий зло по божественному заданию, *палач Бога*; либо Бог бессилен остановить всемогущего дьявола). Поэтому начиная с Августина появились описания сущности дьявола, в которых зло понималось по-иному: как незаконное стремление дьявола перевернуть навеки данное Божественное мироустройство. Иначе говоря, зло понималось не как причинение страдания, но как причинение беспорядка. Дьявол нарушил порядок Бытия уже тем, что покинул свой чин, свое место в нем, нарушил установленную иерархию; он — глава ангелов, «не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище» (Иуд. 1:6). Дьявол — предатель своего места в общем устройстве бытия, и потому АВГУСТИН (О ГРАДЕ БОЖИЕМ, 8:22) определяет демонов как существа, «не служащие своему началу, покинувшие свое жилище (*relinquentes suum domicilium*) для греха». Того же дьявол хочет и человеку: он готов перевернуть «все вещи» в онтологическом доме человека; он «опрокинул бы все человеческие вещи, если бы их не удерживала на своем месте Божья воля» (Вир, Об ОБМАНАХ, гл. 21, § 3). Поэтому дьявол, в сущности, чужд Бытию, он в нем — чужой, ибо «кого назовем чужим (*alienus*), если не ангела-отступника?» (Григорий Великий, Моралии, 12:36). В свете Божьем дьявол стоит так же, как слепой человек стоит в свете солнца (Эльфрик, Гомилии, цит. по: РАССЕЛЛ, Люцифер, 153).

Став на время князем мира сего, дьявол с каждым днем теряет в силе, все более отдаляясь от бытия. По ИОАННУ ДАМАСКИНУ, в своем падении (совершенном из гордыни) дьявол потерял свою ангелическую природу и стал «тенью», пустотой, хотя он все же не столь далеко отстоит от серафимов, как все творение (включая серафимов) — от Бога: «Серафимы стоят более низко относительно Бога, чем дьявол — относительно серафимов» (Диалоги против МАНИХЕЙЦЕВ, 46). Согласно мнению Григория Великого, разделяемому многими позднейшими богословами, дьявол пребывает в опасной для него близости к полному небытию: он «отступил от своей высокой сущности, и поэтому с каждым днем становясь все более несовершенным, он приближается к небытию» (Моралии, 14:18). Догмат о безоговорочной осужденности дьявола всегда оспаривался сторонниками его спасения, которые считали, что дьявол, как всякое творение Божие, в конце концов должен очиститься и восстановиться к бессмертной жизни.

Также *Зависть дьявола; Зло и дьявол; Осуждение и спасение демонов; Падение ангелов: Люцифер: Сатана.*

Ж

ЖАБА.



Жабы на шабаше. Гравюра Л.Бретона из “Инфернального словаря” Коллена де Планси.

Демоническое и нечистое животное, в обликах которого выступают уже демоны Апокалипсиса: «И видел я выходящих из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка трех духов нечистых, подобных жабам» (Откр. 16:13). Жаба — типичное обличье личных демонов ведьмы; согласно ЛАНКРУ, особенно выдающиеся ведьмы всегда имели при себе демона, который сидел у них на левом плече в образе жабы с рожками — при

этом он был видим лишь для ведьм такого же высокого класса.

Ни один *шабаш* не обходился без жаб. Высокий статус жабы на этом собрании подчеркивался ее одеянием, по-королевски пышным: она облечена в красный и черный бархат, на шее и на одной из задних лапок у нее звенят колокольчики. Претендентка на звание ведьмы в ритуале посвящения должна выразить свое поклонение жабе, в частности, поцеловать ее.

Жаба также входит в состав различных ведьмовских снадобий: согласно показаниям Мари Шорропик (сожжена в 1576), смесь из растертых в ступе жаб и пауков ведьмы разбрасывали по пастбищу, чтобы извести скот.

Будучи причастной к рождению *василиска*, жаба получает — в ослабленном и как бы обращенном виде — одно его свойство: человек, пристально рассматривающий жабу (но не пристально рассматриваемый жабой!), может упасть в обморок, испытать судороги, конвульсии, и даже умереть.

Жаба — наряду со зловонием, шумом, грязью и т. п. — может оказываться и тем негативным остатком, который выпадает в мир при исчезновении демонических чар; например, в жаб обращаются деньги, выплаченные дьяволом или нажитые несправедным путем (*Золото и дьявол*). В этом случае образ жабы двоятся: неясно, является ли она обнаружением мерзости всего сатанинского или же сознательным сотворением мерзости самим же дьяволом, — кукишем, который дьявол показывает миру.

Демонизм этого животного показан в рассказе Цезария Гейстербахского, где жаба, убитая неким человеком, преследует своего убийцу и воскресает вновь и вновь, не обращая внимания на смертельные удары, которыми ее поражают; преследуемый наконец сдается, позволяет жабе укусить себя и вырезает кинжалом укушенное место; после этого жаба больше не появляется (АМФИТЕАТРОВ, 50-51).

ЖЕНЩИНА И ДЬЯВОЛ

Женщина рассматривается демонологами как существо, в известном смысле соприродное дьяволу и потому особенно предрасположенное к заключению союза с ним. Если основой природы демонов является их похоть (*Похоть демонов*), то и у женщины «все совершается ... из ненасытности к плотским наслаждениям» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 132). Отцы церкви учили, что чрево женщины — *janua diaboli*, врата дьявола. Библейской основой подобного воззрения служили, помимо Апокалипсиса с его вавилонской блудницей, Притчи Соломона, где о распутной женщине утверждается практически то же самое, что демонологи утверждали о дьяволе: «дом ее — пути в преисподнюю, нисходящие во внутренние жилища смерти» (Пр. 7:27). С огромной силой женоненавистнические настроения выразились в междузаветных апокрифических текстах (особенно в тех, что имеют отношение к секте ессеев), где женщина прямо связывается с Велиаром — князем тьмы. «В открытую женщине не победить мужчину, и потому она принимает развратные позы, чтобы завлечь его... — говорит Божий ангел в «Завете Рубена» (4-5). — Если же сладострастие не подчинит вашу мысль, то и Велиару ее не подчинить».

Эти настроения были унаследованы Средневековьем. Женское начало чревато оборотничеством; оно имеет некую ночную сторону, таинственную и страшную; обольстительное обличье скрывает чудовище, ведущее скрытую от глаз жизнь. Эти представления выразились в образах Мелузины, которая раз в неделю превращается в змею; Иродиады, которая не может найти себе покоя после убийства Иоанна Крестителя и скитается по ночам (на портале одной из церквей Лиона Сатана подыгрывает на виоле пляске Иродиады — АМФИТЕАТРОВ, 213); *Гекаты*, чьи ночные полеты в сопровождении свиты напоминают дикую охоту Водана; *Лилит* — ночной убийцы детей, опасной также для одиноких мужчин. Ночью женщина может превращаться в птицу (сову), которая похищает детей из колыбели, кормит их отравленным молоком, сосет их кровь (ЙИЛГ, 46-47).

Страх перед женским началом, столь близким дьявольскому, выражается в видениях, подобных пережитому неким овернским епископом: открыв однажды свой храм, он обнаружил, что тот полон демонов, глава которых имел облик распутной женщины, восседающей на троне. С помощью Божьей епископ сумел их прогнать, но главный демон в отместку еще долго мучил его сладострастными мыслями, пока епископ не укрепил себя крестным знамением (ГРИГОРИЙ ТУРСКИЙ, ИСТОРИЯ, кн. 10, 215).

Высшего выражения женоненавистничество достигло у инквизиторов, занятых преследованием ведьм. В «Молоте ведьм» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, I, 6) мизогиния находит еще и этимологическую поддержку: латинское слово *femina* — «женщина» авторы раскладывают на *fe* (урезанное *fides* — «вера») и *minus*; целиком же шарада означает: «меньше веры» (чем, разумеется, у мужчин).

С другой стороны, как это ни странно, в инфернальном мире отсутствует ярко выраженная женская личность, и симметрия инфернального и божественного миров в этом пункте явно нарушается: в мире ада нет личности, которая была бы ценностным антагонистом девы Марии — заступницы, имеющей в народном сознании неограниченное влияние на Бога-сына.



Змей-искуситель в виде женщины-сирены, распятой на древе смерти. Манускрипт 14 в. (Библиотека Бодли).

Инфернальный мир сильно отдает мужской казармой, и вымученные попытки демонологов создать образ архидьяволицы из Прозерпины или Лилит широкого успеха явно не имели. Во многих демонических легендах дева Мария непосредственно противостоит самому дьяволу (*Дева Мария и демоны*), но не какому-либо женскому антагонисту. Исключительная сексуальность демонов, засвидетельствованная самой Библией, вовсе не способствует кристаллизации в демонологическом каноне сильного женского образа: женское начало всегда остается здесь практически обезличенным. В свидетельствах о шабашах мы также крайне редко находим упоминания о том, что дьявол выделяет кого-либо из совокупности ведьм. В лучшем случае шабаш дает нам картину некой

смутной иерархии: так, иногда утверждается, что избранные ведьмы пользуются привилегией поцеловать дьявола в лицо, в то время как все остальные целуют его в зад. Свидетельства о королеве шабаша — которая, видимо, и призвана восполнить эту олицетворенную женственность, недостающую для подлинной симметрии с небесным миром и его «небесной королевой» (симметрии, к которой всегда стремилась демонология), — также весьма редки. КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ (574) ограничивается в этом вопросе скупым упоминанием о том, что на шабаше порой выбирали самую молодую и красивую ведьму, которая становилась королевой шабаша и приглашалась дьяволом восседать на пиршестве рядом с ним.

Слово в защиту женщин впервые было произнесено в ту же эпоху Ренессанса, которая обрушила на женщин и самые страшные гонения. Парацельс вступился за «женских демонов» — нимф античной и средневековой мифологии, увидев в них не воплощения дьявола, но несчастных существ, лишенных души и вынужденных вступать в союз с людьми, чтобы обрести душу и бессмертие. Мелузина у Парацельса — не дьявол, как полагали теологи и в их числе Мартин Лютер, но «нимфа»: она заставила себя поверить, что пообещала дьяволу превращаться по субботам в змею, и верила в это с такой силой, что действительно стала змеей и умерла в этом облики (ПАРАЦЕЛЬС, 245). Иоганн Вир уже в реальных женщинах — в ведьмах — увидел несчастных, которым дьявол морочит голову, пользуясь их извращенной фантазией. В то же время и просвещенные люди Ренессанса, далекие от ведьмовских процессов, продолжали находить в женщине особую склонность к демоническому, которая теперь обосновывалась уже в медицинских терминах. Женщина особенно подвержена *меланхолии* — состоянию, когда душа открыта дьяволу; так, РОБЕРТ БЁРТОН в «АНАТОМИИ МЕЛАНХОЛИИ» (1621) писал, что «девушки и вдовы особенно подвержены ужасным ночным снам, — симптом меланхолии, которая может быть излечена замужеством».

ЖИВОТНЫЕ И ДЬЯВОЛ



Трусость. Витраж собора Нотр-Дам в Париже.

Дьявол средневековых поверий может, согласно Дж. Б. РАССЕЛЛУ (ЛЮЦИФЕР, 67), принимать облик следующих животных (как реальных, так и фантастических): аспид, бык, василиск, верблюд, вол, волк, воробей, *ворон*, ворона, гадюка, гиена, гриф, грифон, гусь, *дракон*, единорог, *жаба*, заяц, змея (*змея*), кабан, кентавр, кит, козел, комар, *конь*, *кошка*, крокодил, крот, ласточка, лев, леопард, летучая мышь, лиса, *медведь*, муха, обезьяна (мартышка; *обезьяна Бога*), овца, олень, орел, оса,

паук, петух, пчела или рой пчел, рыба, саламандра, свинья, собака, сова, страус, тигр, феникс, химера, чайка, червяк, черепаха, ястреб, ящерица. В этот перечень, можно, пожалуй, добавить еще *мантикору*. Излюбленными формами дьявола были змей (дракон), козел и собака. Многие из животных воплощений



Гордость. Витраж собора Нотр-Дам в Париже.

дьявола имели символическое значение. Семь смертных грехов традиционно связывались с семью животными (*Грехи смертные и дьявол*). Змея (или, что то же самое, дракон) напоминала о соvrщении Евы из книги Бытия; обезьяна — символ издевательств дьявола над Божьим творением; медведь ассоциировался с похотью, а пятнистый леопард — с обманом и мошенничеством; лиса символизировала хитрость, свинья — женскую сексуальность,

кошка — тщеславие. Кит, в соответствии с историей Ионы, означал зияющую пасть ада; он отождествлялся с Левиафаном. Конь символизировал мужскую сексуальность. Ворон ассоциировался с Каином и Одином; кошка — с Фрейей и Хильдой; козел — с Паном и Тором. Крот слеп, обитает под землей (т.е. как бы в аду) и затаскивает туда растения (читай: души), чтобы пожирать их там (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 67). Волк символизировал «лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» (МАТФ. 7:15).

Дьявол подобен льву, утверждает Вир, «потому что нападает на нас в открытом бою, чтобы разорвать» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 24). Несомненной казалась богословам связь дьявола, «господствующего в воздухе» (Еф. 2:2), с птицами (прежде всего с вороном и орлом): «дьявол ... птица в силу своей гордыни, ибо хотел летать надо всеми небесами» (св. БРУНОН, col. 687). В апокалиптических птицах, пожирающих трупы царей (ОТКР. 19:17-18), разумеется, также видели демонов, как и в птицах, которые пожирают падающее с неба «зерно слова Божия», не давая ему упасть на плодородную землю (МАТФ. 13:4).

Считалось, что дьявол не может принимать обличия, в которых, согласно Библии, выступает Бог; он не может быть агнцем или голубем. Он не может стать



Дева и единорог. Витраж собора в Лионе.

также волком, потому что волы стояли у яслей, в которых лежал новорожденный Христос; весьма затруднительно стать ему и ослом, поскольку именно на этом животном Иисус въехал в Иерусалим. Этот принцип отбора, однако, не выдерживался до конца, поскольку некоторые животные в Библии были связаны одновременно и с Сатаной, и с Христом. Так, лев выступает олицетворением и Сатаны («противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» — 1 ПЕТР. 5:8), и Иисуса Христа («лев от колена Иудина,

корень Давидов, победил» - Откр. 5:5). Столь же двусмыслен был и образ единорога. С одной стороны, он мог выступать символом дьявола («спаси меня от пасти льва и от рогов единорогов» — Пс. 21:22); а с другой, единорог был образом Христа. Средневековые бестиарии утверждали, что единорога можно поймать, если привести к нему девственницу, — единорог подходит к ней, кладет ей голову на грудь и засыпает; богословами это предание было истолковано как аллегория: единорог — Христос, девственница — Дева Мария, благодаря которой Бог-Сын обрел человеческую ипостась; охотники — праведные христиане, которые благодаря деве получают возможность поймать единорога-Христа — приобщиться его благодати (Маль, Искусство, 39-40).

З

ЗАБОЛ, ЗАБУЛ

(zabolus, zabulus). Именованіе демонов в раннехристианской литературе, синонимичное слову «дьявол» (diabolus), искаженный вариант которого оно и представляет.

ЗАВИСТЬ ДЬЯВОЛА

Угрожающий Дьявол. Скульптура из кафедрального собора Сен-Лазар в Отене. (12в.)

Один из мотивов, определяющих враждебное по отношению к человеку поведение демонов. Как утверждает апокрифическая ветхозаветная «Книга премудрости Соломона», зависть дьявола сыграла фатальную роль в судьбе человека: «Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Пр. 2:23-24).

Демоны, которым, согласно преобладающей в христианской теологии точке зрения, отказано в спасении (*Осуждение и спасение демонов*), завидуют человеку, которому даровано право на спасение и возможность пить с Богом-Сыном «новое вино в Царстве Отца» (Матф. 26:29); но, помимо этого, они завидуют человеку и в любых мелочах, во всем, где ощутим хотя бы отблеск добра. В одной из агиографических легенд эта завистливость дьявола доведена до парадокса: могущественный дьявол, предложивший некогда Иисусу «все царства мира и славу их» (Матф. 4:8), завидует жалкой милостыне, которую святая Виборада ежедневно дает нищему калеке; приняв его облик, демон появился под ее окном на костылях и притворился, что умрет с голоду, если сейчас же не получит своей похлебки, — но святая, погруженная в молитву, не ответила, и нетерпеливый демон, исчерпав мольбы, просунул в окно свою ужасную голову, получил от распознавшей его святой достойный отпор и убрался восвояси (Деяния святых, т. I, с. 286, май).



ЗАКЛИНАНИЕ ДЕМОНОВ

Англо-саксонское изображение мага Джеймса, вызывающего дьявола из глубин ада. Миниатюра из манускрипта, 11 в. Британская библиотека.



Словесное действие, посредством которого можно заставить демонов повиноваться заклинателю; часть ритуала *вызывания демонов* или *экзорсизма*. Это действие двойственно по своей сути, так как посредством заклинания можно и заставить демона явиться и служить заклинателю, а можно и изгнать его, — для чего предварительно нужно опять-таки заставить его явиться. Изначально заклинание представляло собой текст, защищающий от демонов. Таковы заклинания в иудаистской

традиции, построенные по определенным правилам: так, заклинание от демона Шабрири (который вредит тем, кто пьет по ночам воду из реки) состоит в чтении его имени с убиранием по одной букве: Шабрири, абрири, рири (с этим можно сравнить известное и в европейской традиции магическое слово «абракадабра», которое тоже следовало писать и читать аналогичным образом). Позднее функция заклинания была переосмыслена: заклинание не просто защищало от демонов, но и давало над ними власть, позволяло пользоваться их услугами. К ранним известным нам заклинаниям, связанным с библейской мифологией, относится текст из апокрифической 2 книги Варуха (см. Хиллерс), где упоминаются ассиро-вавилонские демоны лилин (предводительницей коих якобы была *Лилим*) и шедим (фигурирующие и в Библии: Вт. 32:17, Пс. 105:37; в синодальном переводе — «бесы»):

Я вызову сирен из моря,
И вы, Лилин, выйдите из пустыни,
И вы, шедим и драконы, из лесов

(10:3).

Существовали определенные заклинания для тех или иных дней недели и часов дня, а также для тех или иных демонов. Верили в то, что сила заклинания ограничена временем и именем вызываемого демона; но верили и в то, что есть и особенно сильные заклинания, которые не имеют никаких ограничений в действии. Использовать эти сильные заклинания считалось делом крайне опасным. Автор манускрипта «Тайна тайн» (парижская национальная библиотека, № 2493; цит. по: Живри, 106) приводит некое «великое заклинание» и уверяет читателя: «Когда начнешь читать это заклинание, заметь, что демоны уже трепещут».

Схема заклинания была в целом такова:

«Я (имя), заклинаю тебя, дух (имя), именем (называлась та сила, которая должна была заставить демона явиться), явиться мне в (таком-то) виде; если же ты не явишься, то (следовала угроза); итак, приди и исполню мою волю».

Заклинение было тем действеннее, чем подробнее исчислялись в нем все обстоятельства, связанные с заклинаемым демоном; например, считалось желательным перечислить все места, где он мог бы находиться в момент вызова, — в противном случае демон мог уклониться от приказа под тем предлогом; что его вызывали не оттуда, где он был. Таково, например, раннехристианское заклинание, приводимое в книге Роскоффа (II, 158): «...Заклинаю вас, Люцифер, Вельзевул (и т. п.), заклинаю вас всех в аду, в воздухе и на земле, в каменных ущельях, под небом, в огне и во всех местах и землях, где бы вы ни находились, не исключая никакого места, представить мне демона Азиеля».

Заклинания экзорсисов порабощали волю демона библейскими именами Бога, — так, святая Оппортуна обращалась к демону со словами, отсылающими к образам Псалтири (90:13): «Я заклинаю тебя, дракон, именем агнца, который наступил на аспидов и василиска, поправил льва и дракона» (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, Житие святой Оппортуны, 22 апреля). Помимо неизбежной формулы «исчезни, проклятый дух», заклинание экзорсисов могло включать весьма развернутые риторические построения и апеллировало словно бы к логике и здравому смыслу злого духа. Так, заклинание из древней галльской литургии разъясняет дьяволу, что его «наказание было предсказано уже в древние времена. Ибо ты был поражен в карах египетских, утоплен вместе с Фараоном, растерзан вместе с Иерихоном, низложен вместе с семьей народами ханаанскими, покорен вместе с язычниками Самсоном, убит Давидом в Голиафе, повешен Мардохеем вместе с Аманом [Есф.], сброшен вместе с Вилом Даниилом, наказан вместе с драконом, обезглавлен вместе с Олоферном Юдифью, ... разоблачен Петром в Симоне Маге» (Нил, ФОРБС, 160-161).

В заклинаниях демономанов апелляции к инфернальным силам причудливым образом смешивались с обращениями к силам небесным; например, духа могли вызывать и «именем великого Бога живого», и «властью и именем твоего короля, его семи корон и семи цепей», — за такой ссылкой на Сатану могла странным образом следовать угроза покарать духа (если он не явится) «силой Бога живого» или «рукой архангела Михаила, который низвергнет тебя в самые глубины преисподней»; в одном и том же заклинании могли соседствовать обращение к «силе Бога живого, его Сына и Святого Духа» и к «силе могучих слов великих "Ключей Соломона"» (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 180-181) и т. п. Трудно сказать, чем была вызвана эта несообразность: возможно, тем, что заклинатель исходил из принципа «цель оправдывает средства», — или же тем, что он, быть может, смутно осознавал, что все силы мира — и божественные, и инфернальные — все-таки подчинены единому замыслу и воле.

Заклинания экзорсисов, призванные изгнать демона из тела одержимого, собирались в сборники; некоторые заклинания были особенно любимы и пользовались особым почитанием в народе, — например, «заклинание св. Амвросия», начинавшееся словами *Omni-potens Domine Verbum* («Всемогущий Боже, слово...»), заклинание *Luciferina* и др. (ЖИВРИ, 162).

Исчерпав себя с наступлением эпохи Просвещения как практическое средство общения с демонами, заклинание передало свой интонационный импульс, свой характерный ритм поэзии: легко узнаваемая формула-ритм — «приди... явись...», — заложенный в этом ритме и в этой интонации волевой порыв к запретному миру нашли преображение и просветление в поэтической форме:

Приди ко мне, Пленира,
В блистании луны,
В дыхании зефира,
Во мраке тишины!
Приди в подобии тени,
в мечте иль легком сне...

(Г. Р. Державин, ПРИЗЫВАНИЕ И ЯВЛЕНИЕ ПЛЕНИРЫ).

ЗЛО И ДЬЯВОЛ

Начиная с Дионисия Ареопагита, христианская теология стремилась устранить дилемму «зло исходит от Бога — зло самостоятельный принцип», которая не имела удовлетворительного решения: ведь зло не может быть самостоятельным принципом, потому что все от Бога, но зло не может быть от Бога, потому что Бог благ. Дионисий предложил считать, что зло «несубстанционально», «само по себе не обладает никаким существованием» (О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ, 4:32); Иоанн Дамаскин подтверждает это воззрение, определяя зло как «отбрасывание» добра: зло дьявола — в его добровольном, свободном отказе от добра; свобода творить зло не может быть устранена без устранения свободной воли как таковой, — т. е., без устранения свободы творить добро (ДИАЛОГ ПРОТИВ МАНИХЕЙЦЕВ, 34-35). Согласно Исидору Севильскому, «зло не создано дьяволом, но «найдено» им (*malum a diabolo non est creatum, sed inventum*); зло — ничто, ибо без Бога ничто не было создано, а Бог не творил зла... Зло для того привнесено в мир, чтобы добро сияло в сравнении с ним...» (СЕНТЕНЦИИ, 1:9).

В борьбе с ересями богомилов и катаров, утверждавших абсолютность и самостоятельность зла, воплощенного в материальном мире, который создан и управляем дьяволом, богословы выдвинули также аргумент о невозможности помыслить абсолютно злое существо: ведь такое существо, будучи злым по отношению ко всему, было бы злым и к себе, и в результате разрушило бы и себя (ФОМА АКВИНСКИЙ, СУММА ТЕОЛОГИИ, 1А, 49:3).

Фома Аквинский, отрицавший субстанциональное бытие зла, различал тем не менее четыре вида зла: 1) абсолютное зло (*malum simpliciter*) — умственная абстракция, не имеющая в реальности никакого соответствия, ибо абсолютное зло есть ничто; 2) метафизическое зло, заключенное в том неизбежном факте, что все сотворенные существа менее совершенны, чем Бог; 3) зло как лишение: отсутствие в твари того, что по природе должно в ней быть (например, отсутствие зрения у слепого человека); 4) зло греха — отсутствие морального добра. Метафизическое зло, признаваемое Платином и Августином, резко отвергается Фомой Аквинским: нет зла в том, что камень — не корова, а человек — не Бог; злом является лишь то, что не дает существу полностью реализовать его природу; иначе говоря, истинным злом является лишь лишение блага. Камень преткновения для такой трактовки — понятие «природы», вовсе не столь ясное, как кажется; если человек, по мнению многих богословов, создан, чтобы заменить собою в ангельских чинах падших ангелов, то не следует ли считать злом отсутствие у него крыльев?

Если схоласты тщательно разрабатывали идею зла как *privatio* — «лишения», то христианские мистики были склонны скорее предположить, что человеческие представления о добре и зле просто неприменимы к Богу. «Человек рассматривает иные деяния как благие, а иные — как злые. Бог же так их не рассматривает, поскольку все, что существует в природе, создано Богом, и

все, что делается, по сути, делается Богом», — утверждает Юлиана Норвичская (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 287). Ниже она предлагает еще одну любопытную и редкую идею: Бог терпит зло, но поскольку мужественно терпеть зло достойно истинного христианина, Бог ведет себя в этом пункте вполне достойно, как истинный христианин.

ЗМЕЙ



Змей предлагает Еве и Адаму яблоко. А. Дюрер, гравюра к “Книге рыцаря” Жоффре де ла Тур-Ландри (1493).

Обличие и метафора дьявола, имеющие особое значение для человечества, вся история которого обрамлена двумя явлениями змея: открывает ее искушение змеем Евы (Быт. 3), а завершает победа Михаила и его Ангелов над «змием древним, который есть диавол и сатана» (Откр. 20:2).

Средневековая ученость находила прообразы библейских змеев в реальности, однако эти реальные змеи существовали, как и все порождения средневекового



Архангел Михаил, низвергающий змея. Миниатюра из “Комментария на Апокалипсис” св. Беата, Франция, 11 в. Национальная библиотека, Париж.

мира, не просто так, сами по себе, но многозначительно, неся в себе Божественную метафору. Рабан Мавр различает два рода змей; в обоих заложен глубокий смысл: «Колубр (*colubrum*), небольшая змейка, которая обитает в тенистых местах... Кераст, змея, которая имеет на голове рога, как у баранов... И колубры, и керасты обозначают дьявола или Антихриста»; второго — поскольку Антихрист «против жизни праведных будет вооружен укусами губительных речей а также рогами могущества» (РАБАН МАВР, ОБ УНИВЕРСУМЕ, col. 228-229). Дьявол и Антихрист, объясняет Рабан Мавр, «потому принимают имя змея, что он подступает тайно, ползет при помощи мелких движений своих чешуек» (col. 229); таким образом, дьявольские ипостаси змея и *дракона* (который тоже в засаде подстерегает свою добычу) противостоят его же львиной ипостаси, ибо дьявол-лев нападает открыто.

Змей, удачно искусивший Еву, чаще всего отождествлялся с дьяволом, но порой рассматривался и как его посланник; в оригинальной гипотезе некоторых раввинов он считался одержимым дьяволом-Самаэлем (ЛЕНГТОН, 55).

Богословы, отождествлявшие змея-искусителя с дьяволом, находили в этой личности глубокий смысл. ПЕТР ЛОМБАРДСКИЙ (Сентенции, 2:21:2) усматривал в ней своего рода компромисс между Богом и дьяволом: последний «не мог явиться в собственном облике (*in suo specie*), потому что тогда его мошенничество обнаружилось бы совсем легко», но чтобы хитрость его не была настолько скрытой, что человек заведомо не мог бы ее распознать и пострадал бы несправедливо, «дьяволу было разрешено явиться в такой форме, в которой его коварство могло бы быть распознано... Итак, он явился в форме змеи, хотя предпочел бы, если бы ему разрешили, явиться голубкой». Облик змея — божественная подсказка, которую человеку не удалось понять. Вероятно, чтобы немного оправдать человека, змея-искусителя пытались несколько облагородить, придавая ему привлекательную внешность. Существовало устойчивое представление, впервые высказанное ПЕТРОМ КОМЕСТОРОМ

(СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ: Книга бытия, 21), что дьявол, совративший Еву, «избрал вид змея, имеющего лицо девы (virgineum vultum)».

Ранняя история христианства знает попытки облагородить змея-искусителя и духовно. Так, римская гностическая секта офитов (от греч. ophis — «змея»; со 2 в. н.э.), исповедовавшая дуалистическую идею вражды между духовным началом и злым материальным миром, поклонялась змею, ибо он дал человеку возможность познать добро и зло и тем самым приобщил его к знанию, которое Яхве (согласно офитам — подчиненное божество, демиург одного лишь материального мира) скрыл от людей. Змей и есть истинный освободитель человечества, поскольку научил людей бороться с Иеговой и искать истинное знание, «неизвестного Бога». Христос (представляющий собой, по мнению офитов, чисто духовное существо, вступившее в союз с неким человеком по имени Иисус) лишь продолжает дело змея и учит истинному знанию.

Змей нередко понимается и как помощник верховного дьявола (или как облик, который принимает этот помощник). В староанглийской поэтической версии книги Бытия (т. н. Genesis B) змей — обличье, принятое посланником Сатаны. Этот посланник сначала от имени Бога предлагает попробовать яблоко Адаму, но тот, увидев, что змей выглядит не так, как привычные ему ангелы, отказывается; тогда змей обращается к Еве, уверяет ее, что он посланник Бога («Я ведь не похож на дьявола») и убеждает ее, что, съев яблоко, она станет хорошим подспорьем мужу в его делах. Ева пробует яблоко и тут же видит перед собой чудесную картину небес, где она становится прекрасной и сияющей, словно ангел; когда яблоко вслед за ней пробует и Адам, змей хохочет и прыгает (!) от радости.

С историей первого искушения связано средневековое поверье о змеях: змея боится голого человека (поскольку голый и невинный Адам отверг искушение змея) и нападает на одетого (СРЕДНЕВЕКОВЫЙ БЕСТИАРИЙ, 207).

ЗНАНИЕ БУДУЩЕГО

Способность ведать события прошлого и будущего, как и удаленные события настоящего, является в мире демонов совершенно тривиальной: ею владеют почти все демоны. Презрительное отношение булгаковского Коровьева к завесе, якобы накинута на тайны будущего — «Подумаешь, бином Ньютона!» — с абсолютной точностью отражает состояние дел в средневеково-ренессансной демонологии. Согласно Исидору Севильскому (Этимологии, 8:11), само слово «демоны» происходит от греческого слова — «знающий, сведуший», потому что демоны знают будущее. Владение тайной будущего, видимо, казалось демонологам делом настолько простым, что они легко передавали его и подопечным демонов. Так, грешники дантовского «Ада» прекрасно осведомлены в вопросах будущего (но не знают настоящего). Ведьмы также знают о грядущих событиях, но природа этого знания толковалась в демонологии двояко: то ли ведьмы сами, благодаря дьяволу, научились читать в будущем, то ли они получают это знание от своих демонов, не обладая собственным даром предвиденья. МИХАИЛ ПСЕЛЛ в трактате «О деянии демонов» (11 в.) явно склоняется ко второму решению, ссылаясь на рассказ некоего ведьмака-манихейца, которого Пселл собственноручно упрянул в тюрьму и там допрашивал. «Когда я спросил, — пишет Пселл, — откуда у него дар пророчества, он сначала отказался отвечать, но потом рассказал, как получил его от одного ливийского бродяги. — "Этот бродяга однажды привел

меня на вершину горы, дал мне какой-то травы, поплевал мне в рот, смазал мне глаза какой-то мазью, и я вдруг увидел множество демонов, среди которых я заметил одного, летевшего прямо на меня в обличье ворона; войдя в меня через уста, этот демон проник в меня до самых печенок. С этого мгновения я мог читать будущее, когда хотел. Но в некоторые дни года — на страстную неделю, на Пасху, в праздник Воскресения — я не могу получать сведений о будущем от моего демона» (цит. по: Коллен де Планси, 562-563). Демонов весьма часто вызывали именно для того, чтобы узнать у них будущее; демоны при этом болтали весьма охотно, но безбожно врани, если заклинатель не заставлял их говорить только правду. Но есть и средневековые легенды, где дьявол пророчествует добровольно. Так, «Джек Французский» из английской легенды однажды встречает монаха, распевającego имена людей, которые должны умереть в наступающем году; Джек среди этих имен слышит свое, в ужасе заглядывает под клобук — и видит там лик Сатаны (Бриггс, 2:1, 105-106, 120-121).

Демоны прекрасно знают и прошлое человека, что порой ошарашивает заклинателя: так, в рассказе Цезария Гейстербахского (Диалог о чудесах, кн. 5, гл. 2, 16) демон сообщает заклинателю, где и когда тот потерял невинность.

В 16-17 вв. способность демонов знать будущее все чаще либо ставилась под сомнение, либо истолковывалась «рационалистически». Вир считает, что демоны способны верно предсказывать будущее «благодаря знанию, которое они имеют о пророчествах Священного писания», или же «путем догадок о вероятности» (*probabili conjectura*) (Об обманах, гл. 10, § 1). Тем не менее, тот же Вир полагает, что демоны, «будучи близки людям многими свойствами», нередко «указывают знаками на чью-либо близкую смерть — либо стенаниями, либо грохотом, либо стуком гвоздей в гроб, который следует сделать для будущего трупа, либо показывая среди белого дня неизвестное траурное шествие, на котором однако потом действительно приходится присутствовать» (Об обманах, гл. 22, § 20).

ЗОЛОТО И ДЬЯВОЛ



Демон, выскакивающий из золотого тельца. Капитель храма св. Марии Магдалины в Везле (Франция, 12 в.).

Демоны — прирожденные стражи подземных богатств; они охраняют их весьма изобретательными способами, перенося клады с места на место и запутывая следы; цель их состоит в том, чтобы в день прихода Антихриста передать ему все находящееся в их ведении золото, дабы тот мог подкупать людей, сворачивая их с пути истинного. Существует особая группа демонов, специализирующихся на охране подземных богатств (*Анаразель*); но

точно так же существуют и многочисленные демоны, которых можно заставить открыть тайны подземных богатств.

В качестве типичного примера такого рода сотрудничества человека и дьявола можно привести документальную историю студента Михаэля Шрамма (Мольшейм, 1613): желая обогатиться, он с друзьями вызывает черта на пустынном перекрестке, предварительно заключив себя в магический круг; тот является в виде элегантного юноши, и друзья, дрожа от страха, передают ему на палке заранее заготовленные договоры. Дьявол закрепляет магические корни на их пальцах, в тех местах, где они прокололи их, чтобы расписаться кровью, и на следующий день пальцы студентозусов обрели способность открывать затворы и притягивать золото. История кончилась весьма благополучно: через некоторое время Шрамм покаялся, и иезуиты Мольшейма изгнали беса (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 600-601).

Дьявол охотно платит за верность своим последователям, но полученное от него золото, как правило, низкой пробы, а еще чаще оно через некоторое время превращается в кучу хлама или жаб. Иоганн Фауст расплачивается в харчевнях деньгами, «которые казались настоящими, но через несколько дней превращались в обломки рогов и прочий хлам» (СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 29).

В одной легенде это превращение денег получает оригинальную мотивировку. Некий скупец-ростовщик, будучи приговорен к смерти, попросил жену принести его кошелек, чтобы повидать его перед смертью как самое дорогое, что есть у него в жизни. Он так и погиб, не сводя взгляда со своих денег; но когда жена и дети вынули кошелек из рук казненного, они обнаружили там двух жаб: дьявол, прилетевший за душой ростовщика, обнаружил, что она неразлучимо слилась со своими деньгами, и был вынужден забрать и то, и другое (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 48).



Дьявол приносит сокровища заклинателю. “Красный дракон” (Авиньон, 1522)

И

ИГРА С ДЬЯВОЛОМ

В народных средневековых преданиях дьявол обожает азартную игру, всяческие пари и соревнования, — но в то же время не упускает случая наказать тех смертных, которые следуют его примеру. Он, например, убивает священника, игравшего в карты по воскресеньям (РАССЕЛ, ЛЮЦИФЕР, 73). Демоны устраивают у себя турниры (ТУБАХ, 4931). В многочисленных средневековых легендах, представляющих собой своего рода смеховую нейтрализацию страха, вызываемого дьяволом, последний постоянно терпит сокрушительные поражения в рукопашной борьбе, в состязаниях на самого крепкого выпивоху, в пари и даже дебатах; всякому мальчишке удастся перехитрить дьявола, заставив его пересчитать буквы в церковной Библии (что невозможно для дьявола) или связать веревку из песка (что невозможно вообще).

Мастер Герард, легендарный строитель Кельнского собора, и дьявол заключили пари, кто раньше завершит свою работу: Герард — собор или дьявол — некий акведук; Герард проиграл и бросился с башни собора, которая осталась неоконченной (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 301).

Легенда о постройке замка Визиль (Vizille) близ Гренобля рассказывает, что местный коннетабль заказал его демонам, которые предложили ему пари: если он не сумеет выехать из замка до того, как строящиеся стены сомкнутся, демоны заберут его душу; коннетабль сумел в последнее мгновение стройки промчаться через стену на коне, однако хвост коня застрял в стене (ЖИВРИ, 149-150).

Сам ад — владение дьявола — может изображаться как место азартной игры. В фольклоре многих европейских народов представлен сюжет о карточном игроке (бражнике, солдате и т. п.), который, попав в ад, играет в карты с чертями (или со смертью, включаемой иногда в состав *троицы дьявольской*) и отыгрывает у них души грешников (АЛЕКСЕЕВ, ИГРА В АДУ, 57-58). В старофранцузской поэме «Святой Петр и жонглер» (13 в.) демон, посланный на землю за грешными душами, притаскивает в ад голого жонглера (бродячего певца), который все свои пожитки просадил в игре; он предлагает Люциферу спеть для него, но тот отправляет жонглера чистить адские котлы. Однажды, когда Люцифер и его коллеги странствовали по земле в поисках новых грешников, Святой Петр спустился в ад и, сыграв с жонглером в кости, отыграл у него некоторое количество падших душ (ОУЭН, 206-207).

ИЕРАРХИЯ ДЕМОНОВ

Представление об иерархии демонов восходят к неоплатоническим учениям, которые классифицировали демонов в зависимости от их близости к высшим сферам бытия (или удаленности от низшего, материального мира; *Демонология*).

Широко известная у демонологов классификация Михаила Пселла (*Классификация демонов*) представляет собой иерархию именно такого типа. Сходные воззрения сохранились и у христианских демонологов, и даже у инквизиторов. Так, ШПРЕНГЛЕР и ИНСТИТОРИС (115-116) полагают, что чем выше природные свойства демонов, тем выше стоят они на иерархической лестнице и тем тяжелее наказание, которое ждет их в будущем. Суккубы и инкубы — низшие демоны, так как «и среди людских поступков подобные мерзости считались бы самыми низшими и отвратительными».

Разумеется, демонологи не могли не обратить в инфернальный мир принятую в ангелологии систему девяти ангельских чинов, которая, согласно Псевдо-Дионисию, выглядит (в порядке нисхождения) так: серафимы, херувимы, престолы, господства, силы, власти, начала, архангелы, ангелы.

Демоны также организованы в систему из девяти чинов. По Виру, обобщившему построения многих предшествовавших демонологов, и БЁРТОНУ (121), воспроизведшему систему Вира с некоторыми добавлениями, демонские чины выглядят следующим образом:

Первый чин — Псевдобоги (*faisi dii*): «именуются ложными богами те, кто, приняв имя божественного величия, желают быть почитаемыми за богов и принимать жертвы и поклонение». («Их князь — Вельзевул», — добавляет Бёртон).

Второй чин — Духи лжи (*spiritus mendaciorum*): из этого чина «и был тот, который вошел в уста пророков (3 Цар. 22:22-23)... Этот вид демонов примешивает себя к оракулам, и пифийский пророк дурачит людей приорицаниями и предсказаниями».

Третий чин — Сосуд беззаконий (*iniquitatis vasa*): «духи — изобретатели злых дел и всяческих порочных искусств. Таков у Платона демон Тевт [Федр, 274С-Е.], который обучил играм и костюмам». («Их князь — Велиал» — БЁРТОН)

Четвертый чин — каратели злодеяний (их Вир оставляет без комментариев), «злобные, мстительные дьяволы; их князь — Асмодей» (БЁРТОН).

Пятый чин — обманщики (*praestigiatores*): они «стряпают лжечудеса, которые используются нечестивыми магами, совращающими этими фокусами народ». («Их князь — Сатана», — добавляет БЁРТОН).

Шестой чин — «воздушные власти (*aereae potestates*), смешивающиеся с громами и молниями, портящие воздух, наводящие заразу и другие бедствия». («Их князь — Мerezин» — БЁРТОН 121)

Седьмой чин — «фурии (*furiae*), сеятели бед, раздоров, войн и опустошений». («Этот чин именуется Аваддоном» — БЁРТОН).

Восьмой чин — «обвинители и соглядатаи (*criminales et exploratores*)» (Вир); «дьяволы-обвинители или клеветники, они доводят людей до отчаяния» (БЁРТОН).

Девятый чин — «искусители и злопыхатели (*tentatores et insidiatore*s), которые нападают на отдельных людей, и потому именуются также злыми гениями» (Об ОБМАНАХ, гл. 23, § 1-9). («Их князь — Маммона» — БЁРТОН).

Теологи полагали, что Люцифер до падения был величайшим из ангелов и, следовательно, принадлежал к чину серафимов.

ИКОНОГРАФИЯ ДЬЯВОЛА

ПЕРВЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ

ДЬЯВОЛА ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ОБРАЗА



Христос отделяет овец от козлищ. Дьявол (слева от Христа) – синего цвета; благий ангел – красный (цвет огня и сферы эфира, где обитают ангелы). Мозаика 6 в. (Сан Аполлинаре Нуово, Равенна).

Христианская иконография дьявола вобрала в себя черты, восходящие к глубокой древности: как к античной мифологии (тип сатира, Горгоны и т.п.), так и к различным мифологиям Востока, прежде всего иудаистской и вавилонской. Уже в ханаанском мифологическом тексте из Угарита (средиземноморское побережье нынешней северной Сирии) говорится о том, как отец богов, Эль, был чуть ли не до смерти напуган демоном с «двумя рогами и хвостом» — т. е. с самыми привычными атрибутами европейского демона (Хиллерс, 1522).

Однако изображения дьявола появляются в раннехристианском искусстве лишь с 6 в., в то время как изображения Христа, несмотря на скептическое отношение раннего христианства к живописным образам как таковым, существовали уже во 2 в. Историк Дж. Б. Расселл (Люцифер, 29) констатирует, что «до сих пор отсутствие изображений дьявола вплоть до 6 в. не получило объяснения»; искусствовед Эмиль Маль не видит здесь загадки, усматривая причину равнодушия к персоне дьявола в эстетических основах раннехристианского искусства: по его словам, «великое христианское искусство первых веков сияет ясностью и миром. Все — свет, нигде нет предчувствия грядущих сумрачных времен» (цит. по: Хундсбихер).

Существует предположение (Расселл, Люцифер, 24), что самое раннее дошедшее до нас изображение дьявола представлено на мозаике в Сан Аполлинаре Нуово в Равенне (ок. 520), где показан Христос, отделяющий агнцев от козлищ; праведный светловолосый ангел, сидящий одесную Христа и простирающий руку над агнцами, одет в красное — цвет эфирной сферы, где

обитают ангелы; темноволосый ангел, сидящий ошую и простирающий руку над козлицами — и есть дьявол; он одет в сине-фиолетовые тона — цвет нижнего воздуха, куда он был свергнут. Если оставить в стороне символику цвета и предательскую близость фиолетового ангела к козлицам, то в его облике мы не найдем никаких черт, выдающих в нем дьявола. Между тем житие св. Антония, написанное Афанасием, уже в 4 в. изображает словесно фантастических демонов, которые появятся в иконографии лишь с 10 в. (ЭРИХ, 95), — факт, красноречиво свидетельствующий об отставании изобразительной демонологии от словесной. К ранним и редким изображениям демона относятся также миниатюра в Евангелии Раббулы (6 в.), на которой Христос изгоняет демонов из одержимого. Лишь с 9 в. изображения дьявола становятся обычным явлением в христианской иконографии. Следует отметить, что во многих средневековых манускриптах лицо или вся фигура дьявола изуродованы или замараны самими средневековыми читателями; Эрих видит в этой читательской цензуре парадоксальное выражение «страстного интереса» к личности дьявола (ЭРИХ, 95).

Самые ранние иконографические типы дьявола, по определению Освальда Эриха, — т. н. византийский «эйдолон» (греч. видение, призрак, подобие, образ) и «каролингско-оттоновский» тип (8-11 вв.).

Первый тип восходит к маленьким крылатым фигуркам греческих гемм или погребальных ваз, символизирующим душу, парящую над мертвым телом; древнегреческий эйдолон — своего рода двойник человека (его «душа»), который после смерти отлетает в Аид и ведет там призрачное существование («Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает» — ОДИССЕЯ, 11, 222, перев. В. А. Жуковского). Эйдолон-демон представляет собой маленькую черную (изредка красную) и как правило крылатую фигурку.



Дьявол с чертами козла. Миниатюра из псалтири монастыря Мариенталь, близ Циттау (1 пол. 13 в.).

Каролингско-оттоновский дьявол человекообразен, но имеет волосы в форме языков пламени (влияние античного типа Горгоны) и мохнатый живот (мохнатый фартук на животе), восходящий к античному же типу сатира. Торчащие волосы «производят впечатление короны или петушиного гребня», они «шевелиются, как языки пламени, или извиваются, как змеи» (ЭРИХ, 58). Человекообразный демон мог иметь облик старика в тунике, с коротким хвостом, гладкими и мускулистыми ногами; или же большого, темного, обнаженного, мускулистого человека, с когтями и хвостом; или человекообразного гиганта; или крылатого ангела в белом с длинными, до

плеч, волосами. Дьявол обычно обнажен, хотя иногда имеет набедренную повязку; очень часто у него длинные волосы. В манускриптах 11 в. гуманоидный дьявол уже нередко близок к бестиальности: он велик и черен, у



Дьявол с коробом, полным уловленных душ. Фрагмент миниатюры (из английской библии, ок. 1300 г.), на которой дьявол дискутирует со св. Петром, кто из них действительно является “хозяином душ”.

него круглые, белые глаза, ослиные уши, короткий хвост, когти и короткие рожки (рога становятся популярным атрибутом европейской дьявольской иконографии лишь с 11 в.). В старо-английских манускриптах начала 11 в. ангелы, падающие с небес в пасть ада, близки к типу эйдолона и представляют собой маленьких черных человечков с крохотными крыльями и хвостами — один лишь Люцифер гордо сохраняет человеческие формы а его inferнальность ознаменована лишь горящими волосами и хвостом. Иногда на раннесредневековых изображениях (в частности, на упомянутой равеннской фреске 6 в.) голова дьявола бывает окружена подобием лимба,

«который в данном контексте обозначает скорее силу, чем святость» (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 132).

Дьявол тащит на цепи грешников в ад; на икрах у него – по паре “крылышек Меркурия”. Портал собора в Бамберге (11-13 вв.).

Начиная с 11 в. в дьявольской иконографии человеческие черты все чаще совмещаются с животными. Происходит переориентация на тип, восходящий к античному «низшему богу»: тип демона-сатира, получеловека-полуживотного, черты которого — хвост, рога, волосы дыбом, косматая шкура, острые когти, копыта, иногда замещаемые лапами некой хищной птицы, — постепенно становятся в народном сознании неотъемлемыми атрибутами дьявола. Тип эйдолона еще сохраняется, но приобретает все более гротесковый характер.



Черты звероподобия в дьявольском типе полуживотного исключительно разнообразны. В 13 в. распространяются изображения дьявола в виде змея с человеческим лицом. Весьма часты изображения дьявола в виде волка, обезьяны (*обезьяна Бога*). Дьявол самым причудливым образом совмещает черты различных животных; так, на гравюре Дюрера «Рыцарь, смерть и дьявол» последний, при откровенно свином рыле, украшенном рогом, напоминающем о символике единорога в псалтири («спаси меня от пасти льва и от рогов единорогов» — Пс. 21:22), имеет также длинные ослиные уши, и еще пару круто закрученных, как у винторогих антилоп, рогов.

Иногда дьявольскую голову могут украшать и оленьи рога (например, на Бриксенском алтаре Михаэля Пахера в Аугсбурге, 1490), напоминающие то ли



Сатана-лев хватает грешника. Рисунок из французского манускрипта 12 в.

об Актеоне, то ли о кельтском Цернунне с его ветвистыми рогами, ставшем одним из символов Антихриста. Дьявол очень часто крылат, и если в раннее Средневековье его крылья обычно покрыты перьями, то позднее (например, на ренессансных медалях, изображающих битву архангела Михаила с драконом, — ЖАКЬО, 66) оперение все чаще образуется жалами или стрелами. Нередко дьявол имеет когти орла (помогающие ему хватать добычу), и гораздо реже — орлиную или иную птичью голову. Порой звероподобный дьявол за плечами несет суму, в которую собирает души грешников, — как, например, на английской миниатюре из Библии (ок. 1300), где дьявол спорит со св. Петром о судьбе грешных душ.

Ноги дьявола могут украшать «крылья Меркурия» (на портале собора в Бамберге, где демон, тащащий за собой на цепи осужденных, имеет на икрах даже по два крыла). Поскольку именование льва могло применяться как к дьяволу, так и к Христу, дьявола остерегались изображать полностью в виде льва, ограничиваясь присвоением ему львиной гривы, а позднее (с 14 в.) — и львиных лап. ЭРИХ (64) указывает лишь на одно исключение: миниатюру из французского манускрипта (Cod. Valenciennes, кон. 12 в.), где дьявол имеет облик рычащего человекольва; впрочем, как отметил позднее Жакьо, на многочисленных ренессансных медалях, изображающих битву архангела Михаила с дьяволом, последний нередко фигурирует в виде рогатого льва (ЖАКЬО 66).

Папа римский в виде дьявола. Итальянская карикатура 1496 г.

С 12 в. почти исчезают изображения, до этого изредка появлявшиеся, где дьявол имеет приятную, привлекательную внешность; однако при чудовищном уродстве в одеянии дьявола все чаще проступают черты щегольства, порой причудливого и всегда обманчивого: в скульптурной группе «искуситель и дева» из Базельского собора (1240-е гг.) искуситель одет модником, однако по спине у него ползают жабы и змеи, а сзади имеется тщательно скрываемый хвост, который переходит в столб пламени и исчезает в пасти Левиафана, притаившегося у ног беса (намек на пасть ада, из которого тот вышел). На картине неизвестного каталонского мастера (XVI в.; ГМИИ) красный дьявол одет в щегольские красные же штаны до колен, раструбы



которых стилизованы под собачьи пасти. Отсюда идет традиция дьявольского щегольства, сохранившаяся, в частности, в обликах оперного Мефистофеля (шляпа с пером и пр.).

Черты мелких животных — членистоногих и рукокрылых — впервые в облик дьявола приносят итальянские и французские изображения 14-15 вв.: дьявол предстает тут «мелкой тварью», имеющей чешуйчатое тело осы, крылья летучих мышей (эти крылья, которые одним из первых рисует Джотто в сцене нисхождения в ад, роспись нижней церкви в Ассизи, становятся позднее исключительно популярными). Саламандроподобные твари, покрытые своего рода панцирем, спасающим их от адского огня, появляются у Фра Анжелико, Бенотто Гоццолли и др. Не всегда, впрочем, этого насекомообразного дьявола можно назвать «мелкой тварью»: у Л. Кранаха Старшего, по-своему переработавшего итало-французский тип в гравюре на тему искушения св. Антония, дьявол-бабочка со звериной мордой приобретает угрожающе гигантские размеры.

Изображение дьявола из книги П. Бюстюю «Необычайные истории» (Париж, 1560).



Карикатурно-гротескный дьявол Высокого Средневековья и Возрождения нередко имеет несколько лиц, в том числе на животе (старейший пример уже в Утрехтской псалтири 9 в., где Атлас, понимаемый как демон, изображен в виде монстра с лицом посреди туловища) и на ягодицах — деталь, подчеркивающая, «что низменные влечения у дьявола в большой чести и ведут как бы самостоятельную жизнь» (ЭРИХ, 80). Его лицо (или лица — кривляющиеся рожи на ягодицах, локтях, коленях, плечах и бедрах) искажают гримасы (особенно характерен высунутый язык); он нередко наделен также длинным, искривленным хоботообразным носом; рогами на коленях, икрах, лодыжках; широким, во все лицо, ртом; женскими отвислыми грудями (демон из сцены искушения св. Антония, деревянная пластика, Кельн, нач. 16 в., застывшее лицо которого странно противоречит подвижности тела). Характерный для средневековых изображений дьявола мотив вздыбленных, стреловидно торчащих волос либо означает, что волосы пылают огнем (что естественно для существа, вышедшего из ада), либо отображает обычай «варваров» смазывать волосы жиром и скручивать их в стреловидные косички с целью запугать врагов (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 69; также *Волосы*).

Некоторые иконографические черты имеют нумерологический смысл: так, изображения демона с семью головами или с десятью рогами отсылают к Апокалипсису (Откр. 12:3); демон с тремя, как у Гекаты, головами, пародирует святую Троицу.

В эпоху Ренессанса дьявол порой воплощается в виде женской фигуры, безобразной, обнаженной, с волосами дыбом или со змеями вместо волос: такова медаль в ознаменование выхода памфлета Лютера «Папство,

учрежденное дьяволом», где папство олицетворено безобразной женщиной-дьяволом; или медаль, на которой Франциск I попирает дурную Фортуну, предавшуюся злу: последняя изображается обнаженной женщиной, волосы которой подобны языкам пламени (ЖАКЬО, 73).

СИТУАТИВНО ОБУСЛОВЛЕННЫЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ТИПЫ



Дьявол, поверженный Христом. Фрагмент рисунка М. Шонгауэра (15 в.)

Чаще всего изображения дьявола появляются в сценах экзорсизма, совершаемого Христом или апостолами; падения ангелов с небес или их изгнания св. Михаилом; битвы св. Михаила (или Христа) с драконом; в сцене Даниила во рве львином или в сцене победы Даниила над драконом и Вилом; искушения

Адама и Евы или искушений Христа; смерти Иуды; нисхождения Христа в ад; в изображениях ада и Страшного Суда (или посмертного суда над той или иной душой). Никогда не изображались ни сотворение дьявола Богом, ни его присутствие возле распятия во время казни Христа, которую он, в сущности, спровоцировал: «некоторые моменты казались слишком священными, чтобы допустить в них изображение дьявола» (РАССЕЛЛ. ЛЮЦИФЕР, 130). Помимо библейских или связанных с библейскими сюжетами сцен, дьявол изображался в сценах *шабаша*; в сюжетах о дьяволах, собравшихся у одра умирающего; о борьбе демона и ангела у весов справедливости за обладание взвешиваемой душой (мотив, восходящий еще к египетской иконографии, где у весов стоят Анубис и Маат); в сцене искушения святого Антония.

С некоторыми основными сюжетами связаны самостоятельные иконографические традиции.

Нисхождение в ад

Дьявол-дракон, с ненавистью вгрызающийся в копье архангела Михаила. Фрагмент средневековой скульптуры.

В сцене *нисхождения в ад* Христа и его победы Сатана обычно лежит связанным у ног Божьего Сына; Христос наступает ему одной ногой на плечо или (реже) на голову, иногда другой ногой — на бедро.



Сатана пытается рукой ухватить за ногу Адама, чтобы не дать ему уйти. Иногда Сатана в этой сцене вместо подобающего смирения выказывает признаки гнева (мотив, не известный византийскому искусству и развитый лишь в западной иконографии): о гневе свидетельствуют круглые широко открытые глаза, оскаленные зубы (чаша для святой воды из Милана, ок. 980); иногда он кусает свои цепи. Во Франции в 14-15 вв. встречается редкий мотив: один из адских служек дерзает атаковать Спасителя своим крюком. Аналог сцены нисхождения в ад — изображения схватки дьявола с архангелом Михаилом; здесь первый (чаще всего изображаемый в виде дракона) почти всегда яростно обороняется; например, в бешенстве впиается зубами в копьё архангела или даже перекусывает его.

Ад и Страшный суд

В адских сценах иконография стоит перед проблемой показать дьявола одновременно в двух взаимопротиворечащих ипостасях: в виде наказуемого (вместе со всеми грешниками) и наказующего (смертных грешников). С этой задачей художники, как правило, успешно справляются: так, на иллюстрациях к «Видению Тнутдала» Сатана занят глотанием грешников, но и сам лежит прикованным к железной решетке, наподобие Прометея. Иногда дьявол привязан к столбу — по аналогии с Христом, привязанным к столбу в сцене бичевания (мотив, характерный для Швабии, 15 в.). Все же основная роль дьявола в сценах ада карательная: он — *«пожиратель людей»*; пожирание их тел метафорически означает пожирание душ; для осуществления этого задания дьявол должен быть огромен: так, мозаика собора на острове Торчелло (близ Венеции, 9-12 вв.) изображает апокалиптическое чудовище, сидящее на троне, украшенном львиными головами, и жрущее сразу двумя пастями. Иногда дьявол, восседающий посреди ада на некоем подобии трона, как мадонна, держит на коленях особенно дорогих ему грешников (обычно Антихриста). Вооружение мелких демонов, мучающих грешников, составляют крючья или (несколько реже) трезубец.

Искушения Христа

Три основных типа дьявола в этой сцене — прекрасный юноша, нищий, лжемонах. По простой логике — искушитель должен выглядеть искушающе — дьявол представляется красивым юношей уже в византийской, а затем и в западной иконографии («Зерцало человеческого спасения» 14 в., где в других сценах дьявол все же изображен отталкивающе); иногда этот юноша выдает в себе дьявола — например, сатировской шерстью на бедрах, как в ратушном евангелии из Гослара (13 в.). Другой логике — рядом со Спасителем дьявол-искушитель должен выглядеть убого — следовали миниатюры каролингско-оттоновской эпохи: дьявол, несмотря на крылья, опирается на нищенский посох и одет в лохмотья, едва прикрывающие нагое тело. Третий тип — дьявол-обманщик в одежде монаха, из-под которой все же торчат копыта, — становится особенно популярным с 15 в. Реже дьявол-искушитель изображается старцем: так, у Лоренцо Гиберти он представляет собой красноречиво жестикулирующего бородатого старика с крыльями летучей мыши (рельеф северных дверей баптистерия во Флоренции, 1404-1424).

Падший Люцифер



Поверженный Люцифер, держащий в руках яблоко и скипетр. Фрагмент миниатюры из энциклопедии *Hortus deliciarum*, составленной аббатиссой Геррадой (ум. 1195 г.)

Изображения Люцифера в момент падения или непосредственно после падения нередко стремятся показать контраст между его ослепительной красотой в прошлом и чудовищным безобразием, постигшем его в качестве наказания за грех. Так, в энциклопедии «Сад утех» аббатиссы Геррады (12 в.)

Люцифер еще прекрасен, он одет в богатые византийские одежды, в руке он еще держит яблоко и скипетр, но лицо его уже искажает отвратительная гримаса, а пышные волосы превратились в дико торчащие космы. Чаще всего, однако, иконография просто подчеркивает его нынешнюю чудовищность: скульптура из храма св. Василия в Этампе (12 в.) изображает Люцифера с тремя головами, каждая из которых пожирает по человеку (позднее этот образ повторится у Данте). На иллюстрациях в греческом манускрипте с текстами св. Григория Назианзина (9 в.), возможно, скопированных с оригинала 4 в., а также в Евангелии из Рейхенау (ок. 1000), иллюстрированном учеником Герберта для императора Оттона III, дьявол-искуситель, стоящий перед Христом, выдает в себе падшего ангела своим потемневшим лицом (ЖАКЬО, 65-66).

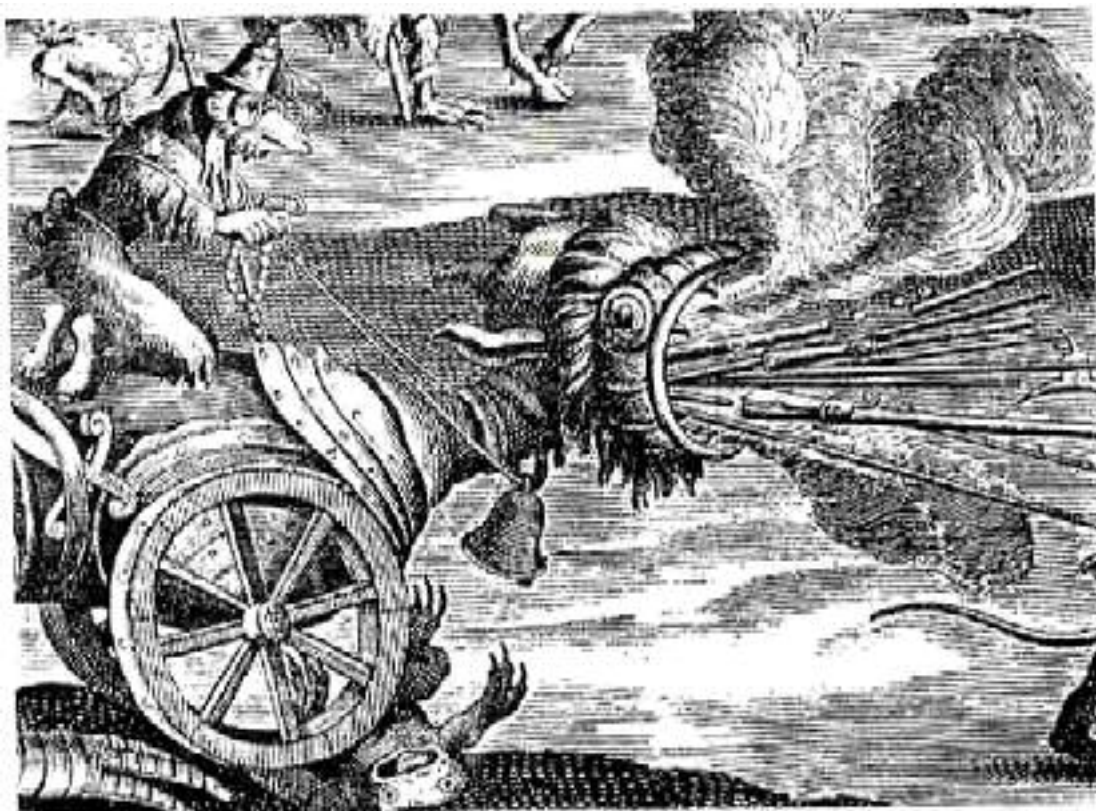
Изгнание демона

Тайная вечеря. Христос указывает на предателя Иуду, из рта которого выходит черный бес-эйдолон. Иллюстрация из Евангелия императора Генриха III, Германия 11 в.

Демоны, покидающие одержимого, изображаются чаще всего в виде «эйдолонов», о которых шла речь выше. Данный иконографический тип присутствует уже в самом раннем изображении одержимости (книжный оклад из слоновой кости, Равенна, 6 в.). «В этих маленьких фигурках ощущается какое-то проворство, быстрота, что-то птичье... Их чернота наводит на мысль об особой антитезе, а именно: о голубе Святого Духа. Этот голубь бел, так как прилетает от Бога, источника света» (ЭРИХ, 90).



Искушение святого Антония



Жак Калло. Испытание св. Антония (Фрагмент).

Испытание фиванского святого Антония (житие которого написано вскоре после его смерти св. Афанасием, аббатом Александрии, во 2-й пол. 4 в.) стало популярнейшим живописным сюжетом. Сообщение жития, что дьяволы являлись Антонию «под разнообразными личинами... в форме различных животных, таких как волки, львы, драконы, змеи, скорпионы и тому подобные», дало повод к бурным зоологическим фантазиям М. Шонгауэра, М. Грюневальда (Изенгеймский алтарь), И. Босха, на картине которого в фантасмагорический пляс вокруг святого пускаются и неодушевленные предметы: кувшины, музыкальные инструменты, деревья, цветы и т. п. На многих картинах (братья Дюннвеге, Д. Тенирс, Иоахим Патинир) дьявол изображен в виде обольстительной женщины, которая, однако, выдает себя какой-нибудь деталью, вроде торчащих из-под края одежды когтей (в житии действительно говорится, что дьявол, чтобы обмануть Антония, «принял форму женщины и взялся подражать ее жестам»). На рисунке Дюрера (1515) огромный дьявол с трубообразным носом и с флейтой в когтях предлагает святому обнаженную женщину. Действуя, впрочем, не только пряником, но и кнутом, демоны обрушиваются на святого с самыми разнообразными орудиями истязаний, а в гравюре Жака Калло даже пускают в ход самую настоящую тяжелую артиллерию.

МЕСТО ДЬЯВОЛА В ХРАМЕ И КНИГЕ

g. d. u. i. d. u. a. q. d. u. o.
e. x. x. x. j. m. o. q. f. f.
m. e. n. t. e. s.
i. n. t. e. l. l. i. g.



Демоническая тварь на краю рукописи.
Грац, 14 в.

Изображения демонов и дьявола в христианской иконографии были отведены определенные, чаще всего маргинальные места. Так, в скульптурном убранстве и в барельефах готических соборов демонов обычно изображали в тимпанах, под дугами церковных порталов (особенно на западных фронтонах, где нередко живописались адские муки осужденных грешников); на цоколях; карнизах; по краям

крыши; на капителях. В книгах изображение демонов вплеталось в инициалы (художественно оформленные начальные буквы текстов) или располагалось на краях листа. В прикладном искусстве ощутимо стремление подчинить демона неким практическим целям: он может служить, например, подножием светильника, цоколем купели, подпоркой для головы на лавках хористов, украшением сточного желоба (ХУНДСБИХЛЕР). См. также *Обличия дьявола, Цвета дьявола*.

ИМЕНА ДЕМОНОВ

Дьявол и демоны имеют множество имен, каждое из которых выражает ту или иную сторону их изменчивой сущности. «Разнообразие имен показывает разнообразие пороков того, кому тысяча имен дала тысячу способов вредить...», утверждает ВИР (ИСТОРИИ, 83). Все метафоры дьявола, все живые существа, его олицетворяющие, суть в то же время его имена. «Все эти имена дьявола к нему подходят, — говорит РАБАН МАВР. — Он аспид, поскольку убивает тайно. Он василиск, когда открыто расточает яд. Лев, поскольку преследует невинных. Дракон, когда заглатывает беспечных с нечестивой ненасытностью» (РАБАН МАВР, ОБ УНИВЕРСУМЕ, col. 231-232). Необходимая множественность дьявольских имен вытекала также из представления о личностном подходе дьявола к каждому грешнику: если дьявол каждому является по-своему, с учетом присущих данному человеку слабых мест (*Обличия дьявола*), то естественно предположить, что и имя, которым он называет себя, выражает не единую неизменную сущность демона (которой у него попросту нет), а ту его личину, которая отражает слабое место данного грешника, — тем самым имя является как бы общей собственностью дьявола и его жертвы. Такое представление нашло выражение уже у Григория Великого, у которого дьявол — «упряжная лошадь для тех, кого возбуждают богатство, и птица для тех, кого возносит гордыня» (ГРИГОРИЙ, МОРАЛИИ, 14). То или иное имя, которым называет себя демон, существует не само по себе, но лишь в отношении к кому-то; оно, в сущности, каждый раз рождается заново в момент проникновения

дьявола в человека. Вот почему имя, которым называет себя демон, вступая в контакт с человеком, часто оказывается новым и необычным и больше никогда не повторяется.

Чтобы усыпить бдительность своей жертвы, демон нередко выбирает забавное, смешное имя. Так, согласно БОГЕ, демон Верделет, чтобы понравиться женщинам и заманить их в свои сети, порой называет себя приятными и забавными именами, как то: Милый Лес (Jolibois), или Милая зелень (Vert-joli), или Святое Питье (Saint-Boisson), или Мэтр Петрушка (Maitre Persil). О том же говорит и Вир: «Демоны часто дают себе смешные (ridicula) имена»: один, когда его вызывали, «назвал себя пучком перьев (plumarum fascem), другой сказал, что его имя — босоногий, третий просил называть себя розовым деревом» (Об ОБМАНАХ, гл. 22, § 27). Демоны дантовского «Ада» также называют друг друга забавными именами, напоминающими клички: Собачий Зуд, Косокрыл, Борода, Кривляка и т. п.

Представление об обманчивости демонов наводило на мысль о различии между их подлинными и мнимыми именами. Имя, которым называет себя демон, представляет собой такую же ложную личину, как и его внешность, — подлинный облик и подлинное имя демона чаще всего покрыты таинственным мраком. Вир говорит, что «злые духи часто присваивают себе имена весьма порочных людей или (в качестве имени) названия мест, где эти люди живут» (Вир, Об ОБМАНАХ, гл. 5, § 4). Вереница демонических самоназваний столь явственным образом уходила в дурную бесконечность, что излагающий эту тему Вир под конец не скрывает утомления: «Я рассержу читателя, если продолжу забавляться перечислением этих глупых имен, конца которых мы никогда не найдем» (Вир, Об ОБМАНАХ, гл. 22, § 29). Ангелы, в отличие от демонов, не морочат голову смертным сомнительными именами, а предпочитают их вовсе не называть, отвечая на расспросы встречным вопросом, — в духе пушкинского «что в имени тебе моем?». Это видно из библейской истории об ангеле и Маное: «И сказал Маной Ангелу Господню: как тебе имя? чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое. Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь об имени моем? оно чудно» (Суд. 13:17-18).

Свою задачу демонологи видели в том, чтобы найти, перечислить и упорядочить подлинные имена дьявола. Номенклатура подлинных дьявольских имен выстраивалась на основании текста Библии с добавлениями из авторитетных греко-римских и иудейских источников. Одна из таких номенклатур («ЭТИМОЛОГИИ» ИСИДОРА СЕВИЛЬСКОГО, 8:11) хорошо передает их причудливую разнородность: здесь фигурируют Феб, Диана, Сатурн, Вил, Вельфегор, Веельзевуб, Велиал, Бегемот, Левиафан и т. д.

Вир в трактате «Об ОБМАНАХ ДЕМОНОВ (гл. 21) отказывается от смешения христианского и античного материала и кладет в основу своей номенклатуры дьявольских имен Священное Писание, добавляя сюда именованья, вычитанные им из отцов церкви. Вот как выглядит эта номенклатура:

Аваддон, т. е. «губитель».

Ангел бездны (Откр. 9:11).

Ангел Господень (Пс. 34:5-6).

Ангел жестокий (Пр. 17:11).

Ангел сатаны (2 Кор. 12:7).

Асмодей.

Аспид (Пс. 90:13).

Бегемот.

Блудница Вавилонская (Откр.17:1).
Бог века сего (2 Кор. 4:4).
Василиск (Пс. 90:13).
Власть, мироправитель тьмы века сего (Ефес. 6:12).
Враг (Пс. 8:3).
Глупый царь (*stultus rex*) (Салоний, Комментарий на Екклесиаст).
Демон, т. е. «знающий».
Дракон («потому что подстерегает нас в засаде, губя нас отравленным дуновением»).

Дракон великий (Откр. 12:9).
Дух бесовский (Откр. 16:14).
Дух блуда (Ос. 4:12).
Дух боязни (2 Тим. 1:7).
Дух гнева (Иов. 4:9; Пс. 17:16).
Дух Египта (Ис. 19:3).
Дух злобы (Еф. 6:12).
Дух лживый (3 Цар. 22:22).
Дух мира сего (1 Кор. 2:12).
Дух нечистый (Зах. 13:2; Матф. 10:1 и др.).
Дух обольститель (1 Тим. 4:1).
Дух прорицательный (Деян. 16:16).
Дух усыпления (Ис. 29:10).
Дух, который не исповедует Иисуса Христа (1 Иоан. 4:3).
Дьявол, т. е. «клеветник».

Животное земли (*bestia terrae*) (Григорий Великий, Комментарий на книгу Иова, 6:6).
Животное умопостигаемое (*bestia intelligibilis*) (Исихий, Комментарий на книгу Левит).

Зверь с семью головами (Откр. 17:3).
Злой дух от Бога (1 Цар. 16:15).
Змей (Быт. 3:1).
Змей изгибающийся (Ис. 27:1).
Змий древний (Откр. 12:9).

Изобретатель греха (*autor peccati*; Вир имеет в виду библейское речение: «сначала диавол согрешил», 1 Иоан. 3:8).
Имеющий державу смерти (Евр. 2:14).
Искуситель (например, Матф. 4:3).
Какодемон, т. е. «знающий превратно».
Клеветник братии наших (Откр. 12:10).
Князь мира сего (Иоан. 12:31; 14:30; 16:11).
Князь, господствующий в воздухе (Еф. 2:2).
Косматый (Ис. 13:21).
Куропатка (*perdix*) (Иероним, Письмо к Дамасу).
Лев («потому что нападает на нас в открытом бою, чтобы разорвать»).

Левиафан.
Легион (Марк. 5:9; Лук. 8:30).
Лжец и отец лжи (Иоан. 8:44).
Ловец (Пс. 90:3).
Маммона.
Медведь, «из-за своей жестокости» (Гизельберт).

Мерзость запустения (Матф. 24:15).
 Молот (Иероним, Письмо к Дамасу).
 Мститель (Пс. 8:3).
 Обольщающий всю вселенную (Откр. 12:9).
 Орел (Ос. 8:1).
 Палач Бога (Dei carnifex; так Вир называет «злого духа от Бога», мучающего Саула и «по должности своей» заслуживающего данное имя).
 Превозношение (altitude), восстающее против познания Божия (2 Кор. 10:5).
 Противник ваш диавол (ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить) (1 Петр. 5:8).
 Птицы небесные (Матф. 13:4, в притче о сеятеле, где, в интерпретации Вира, говорится о демонах, носящихся в воздухе и пожирающих падающее с неба «зерно слова Божия»).
 Сатана.
 Сеятель плевел (Вир имеет в виду притчу о сеятеле: Матф. 13 и др.).
 Скорпион (Лук. 10:19).
 Смерть (Толедский Собор).
 Софист (Григорий Назианзин).
 Старец (senex) (Салоний, Комментарий на Екклесиаст).
 Тень смерти (umbra mortis) (Беда Достопочтенный).
 Ужас ночной («ужас в ночи»: Пс. 90:5).
 Царь над всеми сынами гордости (Иов. 41:26).
 Чародей (maleficus) (Григорий Назианзин).
 Человекоубийца от начала (и не устоял в истине, ибо нет в нем истины) (Иоан. 8:44).
 Яростный (Откр. 12:12: «диавол в сильной ярости»).
 Очевидна неполнота этой номенклатуры: сюда, например, можно было бы включить и зловещих и загадочных героев книги Иова: «Съест члены тела его, съест члены его *первенец смерти*. Изгнана будет из шатра его надежда его, и это низведет его к *царю ужасов*» (Иов. 18:13-14).
 Чтобы создать на основе номенклатуры библейских имен дьявола соответствующую номенклатуру сущностей — различных индивидуальностей, демонологи углублялись в этимологию, позволяющую из разных имен дьявола извлекать различные наборы свойств. В сущности, подобные этимологии имени всегда перерастали в характеристику сущности, поскольку этимология воспринималась как способ проникнуть в характерологические глубины имени. Любопытно, что демонологи охотно дают рядом несколько противоречащих друг другу этимологии, несколько не затрудняя себя вопросом о единственно правильной: на самом деле для них все этимологии правильны, если всесторонне описывают характер, скрытый в имени. Именно так — через обобщение всех известных им «этимологии» слова «дьявол» — Шпренгер и Инститориус описывают характер дьявола. «Слово дьявол (diabolos) происходит от "dia" (то есть duo, два) и "bolus" (то есть morsellus, укус, смерть), так как он несет двойную смерть; а именно — телу и душе. В переводе с греческого слово это означает "замкнутой в темницу". Это тоже верно, так как ему не разрешается вредительствовать столько, сколько он хочет. Слово дьявол равнозначно слову "defluens" (растекающийся), так как он растекся и разбился и в буквальном, и в переносном смысле. Он называется также демон, то есть пахнущий кровью, или вернее, пахнущий грехами, которых он столь жаждет» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИУС, 115-116).

ТОМАС ЛОДЖ (УБОЖЕСТВО РАЗУМА...) из имени «дьявол» (в его интерпретации — «тот, кто делит») выводит сущность демонов (они — «делители», сеятели раздора) и несомненность их множественности.

Демонологи помнили и о том, что демоны — в прошлом ангелы, а это означает, что грехопадение могло отчасти изменить их сущность, а вместе с ней — и имя. Так, Люцифер («несущий свет») — после падения мог стать Люцифугом («бегущим света»). Окончание ангельских имен «-эль» (Рафаэль, Уриэль и т. п.) — трактовали порой как начало божественного имени «Элохим», т. е. как буквенное указание на изначальную связь ангелов с Богом; после падения ангелы должны были утратить эту часть своего имени. Сатана в трактовке богомилов был изначальным *Сатанаэлем*, сыном Бога, который потерял божественную часть своего имени в результате победы над ним второго Сына — Христа.

Система дьявольских именований интерпретировалась самими же демонологами различно: то как сумма имен одного и того же существа — дьявола, то как сумма имен многочисленных демонов. В демонологии наблюдается самый широкий разброд мнений о том, какие имена Библии обозначают самого верховного дьявола, и какие — других демонов. Так, ШПРЕНГЕР и ИНСТИТОРИС (115-116) считают, что слова «дьявол», «Велиал», «Вельзевул», «Сатана», «Бегемот» обозначают верховного дьявола, а Асмодей и Маммона — иных, подчиненных ему демонов; относительно Левиафана они сами же впадают в противоречие, видя в нем то особенного демона (115-116), то обличие самого Сатаны (149). Боден полагает, что Левиафан, Бегемот, Асмодей и даже Фараон — имена «великого врага» — Сатаны (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ 3).

Несмотря на то, что в литургии дьявол в целом не играл большой роли, некоторые литургии, связанные с обрядом крещения, содержали весьма красноречивые экзорцизмы (*Экзорцизм*) с собственной богатой номенклатурой дьявольских имен: *adversarius ludificus* (насмешливый противник), *serpens callidus* (лукавый змей), *vetemosus pestiferus* (немогущий губитель), *apostata angelus* (ангел-отступник), *draco* (дракон), *hostis antiquus* (старинный враг), *hostis crudelissimus* (жесточайший враг), *inimicus superbus* (надменный недруг), *inimicus occultus* (тайный недруг), *princeps superbiae* (князь гордыни), *spiritus callidus* (лукавый дух), *vastator antiquus* (старинный опустошитель), *victor antiquissimus* (древнейший победитель) (КЕЛЛИ).

В средневековом фольклоре и литературе имена дьявола довольно часто превращались в самостоятельные характеры: так, в некоторых средневековых пьесах Люцифер — князь ада, а Сатана — его посланник (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 66). Средневековая драматургия создала собственную богатую номенклатуру дьявольских имен. Помимо традиционных библейских и греко-римских мифологических имен, мы находим здесь бесчисленные комические клички, такие как *Tenebrifer* («носитель тени» — парафраза имени «Люцифер» — «светоносный»), *Cocomifer* («рогоносец»), *Schonspiegel* и *Spiegelglanz* (немецкое «красивое зеркало» и «блеск зеркала»; оба имени имеют в виду умение дьявола играть на женском тщеславии), *Krumnase* (немецкое «кривой нос»), *Pantagruel* (имя, использованное позднее в романе Рабле), *Gargorant*, *Galast*, *Malost*, *Libicocco*, *Lisegangi*, *Puk*, *Rosenkrancz* (но не Гильденстерн!), *Funkeldune*; аллегорические имена — например, *Abisme* (французское «бездна», «ад»), *Frauenzom* (немецкое «женский гнев»); имена, связанные с фольклорными историями о гигантах (так, *Fergalus* образовано от имен двух

гигантов: Fergusius и Comallus; имена демонов Mauferas и Angingnars напоминают имена гигантов Agolafre, Astrragut и Ascopard); названия явлений природы — Tempeste (буря), Foudre (молния), Orage (ураган).

В народной традиции существовало огромное количество юмористических прозвищ дьявола: верили, что уменьшительная, абсурдная кличка обезвредит мощь Сатаны. Например, англичане называли дьявола Old Horny (Старый Рогач), Old Hairy (Старый Волосач), Black Bogey (букв.: Черное Болотное Страшилище), Lust Dick (Похотливый Дик), Dickon или Dickens, Gentelman Jack, Good Fellow (Славный Малый), Old Nick (Старый Ник), Old Scratch (нечто вроде: Старый Царапало), Robin Good (Славный Робин), Robin Goodfellow (Робин Славный Парень), Gooseberry (Крыжовник); немцы — Federwisch (букв.: метелочка из перьев), Hinkebein (хромой), Heinekin, Rumpelstiltskin (имя гнома, переосмысленное как имя дьявола), Hammerlin, Haussibut, Knecht Ruprecht (слуга Рупрехт; позднее, в детском фольклоре — слуга Деда Мороза); итальянцы — Фарфаникьо (пустельга), Фистоло, Берлик, Фарфарелло (мотылек), Тентеннино (мямля, увалень), Куликкья, Тики-Таки; испанцы — Дон Мартин, Мартин Пиньоль.

ИНКУБЫ И СУККУБЫ

Демоны, принимающие мужской (инкуб, от лат. incubare — «лежать на») или женский (суккуб, от лат. succubare — «лежать под») облик и вступающие в половую связь с человеком (или искусно имитирующие половую связь).

В основе идеи инкубата — присутствующее в мифологии многих народов представление о некоем ночном агрессоре («мара»), садящемся на грудь и вызывающем удушье и обездвиживание. «Латинское incubus, германское maг/mare, старонорвежское maга, староанглийское maеге, староирландское maг/mог — все эти именования ассоциируются с тем, кто напрыгивает, давит, стискивает» (КИССЛИНГ, I). Отсюда — термин incubus в современной теории сна: классический ночной кошмар у взрослых, заставляющий человека просыпаться с ощущением тяжести в груди.

Вплоть до 12 в. представление о ночном демоне-соблазнителе существовало в форме народных сказаний, к которым богословие относилось скептически; бурный интерес к теме возникает с 12 в., что связывается некоторыми исследователями с крестовыми походами, поскольку на Востоке легенды такого рода пользовались особой популярностью (КИССЛИНГ, 22). Теорию инкубата одним из первых разработал парижский епископ Гильом ОВЕРНСКИЙ (ок. 1180— 1249): демоны сами не способны на полноценные сексуальные сношения, но умеют создавать некую иллюзию таковых, и делают это столь успешно, что женщина, имевшая с демоном «сношение» один или два раза, думает, что имела их пятнадцать или шестнадцать раз; семя они воруют на стороне, а потом вдувают его в женское чрево — идея, которую Гильом доказывает ссылкой на португальских ведьм, очевидным (как ему казалось) образом беременевших от ветра (ОБ УНИВЕРСУМЕ, 2:3:25).

К 16 в. истории о инкубах, как и все учение об инкубате обогащается огромным количеством противоречивых деталей. Высказывается масса предположений о характере полового акта с инкубом: он протекает «с наивысшим наслаждением» (Грилландус, «Трактат о ведьмах», 1592), «необычайно чувственно» (ЖАКЬЕ), или напротив, «он не несет никакого наслаждения, но ужас» (М. Гваццо, «Компендиум ведьм», 1608), он «холоден

и неприятен» (РЕМИ); после такого акта его участники чувствуют себя «расстроенными и ослабленными», а некий мужчина, которого суккуб не отпускал целый месяц, даже умер (КИССЛИНГ, 39). Укореняются представления о крайней агрессивности инкубов (так, Тома из Кантемпре утверждает, что инкубы атакуют женщин даже в исповедальне; по Лютеру, излюбленное место засады инкубов — вода, где они, приняв вид водяных, совокупляются со своими жертвами и зачинают потомство) и о смертельной опасности сношений с ними. Английский монах Томас Вальсингам рассказывает ок. 1440 г., что одна девушка умерла три дня спустя после того, как «осквернил ее дьявол», от страшной болезни, которая раздула ее тело, как бочку; ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ повествует о женщинах, одна из которых поплатилась жизнью за дьявольский поцелуй (АМФИТЕАТРОВ, 141), а другая — всего лишь за пожатие руки невидимого инкуба (ДИАЛОГ О ЧУДЕСАХ, 164).



Волшебник Мерлин – сын Инкуба – встречает в лесу фею ВивIANу. Книжная миниатюра, Лимож, нач. 15 в.

Инкубу приписывали необычную физическую природу: его член изображается раздвоенным; похожим на змею; на железный прут; на горящую головню; на член мула; он ледяной, как, впрочем, и сперма демона. Обитают инкубы, по мнению Готфрида Монмутского (12 в.), «между луной и нашей землей» («История королей Британии»; цит. по: КИССЛИНГ, 1).

Связь с суккубом могла длиться целыми десятилетиями (чего, кажется, нельзя сказать о связях с инкубами). Так, священник-ведьмак Бенуа Берн, сожженный в возрасте восьмидесяти лет, признался, что жил с демоном по имени Гермiona сорок лет; при этом демон оставался

невидимым для окружающих (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 119).

Средневековые оставило многочисленные предания о соблазнительницах-суккубах, атакующих и святых отшельников, и доблестных рыцарей; эти суккубы нередко обнаруживают склонность к оборотничеству, что роднит их с образами, подобными Мелузине. Английский отшельник Ричард Ролли (14 в.)

сам описал посещение суккуба: однажды ночью к нему в постель пришла «очень красивая женщина, которую я видел раньше и которая сильно любила меня самой благородною любовью»; Ролли, боясь, что она заставит его согрешить, был готов вскочить с постели, осенить себя крестным знамением и испросить благословения Святой Троицы для них обоих, но она держала его так крепко, что он не мог ни пошевелиться, ни говорить (этот мотив обездвижения очень характерен для историй о посещениях ночных демонов). Ролли понял, что ночная посетительница была «не женщиной, но дьяволом в облике женщины», произнес про себя: «О Иисус, как драгоценна твоя кровь!» и пальцем сделал знак креста у себя на груди: демон тут же исчез (КИССЛИНГ, 30). То же действие спасает в последний момент и сэра Персиваля — героя романов о короле Артуре. К острову, на котором пребывает сэр Персиваль, в полдень подплывает корабль с «женщиной великой красоты»; она угощает рыцаря яствами, а также вином в количестве, явно чрезмерном для сэра Персиваля, и приглашает сопроводить ее в постель; когда они укладываются туда обнаженные, взгляд рыцаря случайно падает на красный крест на рукояти его меча, — это приводит его в чувство, он делает знак креста, и суккуб исчезает (МЕЛОРИ, СМЕРТЬ АРТУРА, II, 915-920).

Инкубы и суккубы нередко принимают облик умерших. В истории, рассказанной в 13 в. Уолтером Мепом, а позднее повторенной и Лютером в «Застольных беседах», к некому рыцарю вернулась его мертвая, недавно похороненная им жена; она предложила ему остаться с ним до тех пор, пока он не произнесет некое проклятие. Рыцарь прожил с воплощенным дьяволом несколько лет вполне счастливо, и суккуб даже родил ему детей, однако в один прекрасный день рыцарь в забывчивости произнес-таки фатальное проклятие, и дьявол мгновенно улетучился (КИССЛИНГ, 41). В истории, рассказанной польским автором 17 в. Адрианом Регенвольсом (имела якобы место в 1597 г. в Вильно), некий юноша (Захария), получив от родителей любимой девушки (Бьетки) отказ в ее руке, впал в меланхолию и удавился, но через некоторое время явился к возлюбленной со словами: «Я пришел, чтобы выполнить свое обещание и жениться на тебе». Бьетка, — несмотря на то, что она прекрасно поняла, с кем имеет дело, — согласилась. Состоялся форменный брак, но без свидетелей: ведь все близкие Бьетки знали, что Захария умер. Несмотря на принятые предосторожности, вскоре повсюду разнеслась молва, что Бьетка замужем за духом, и народ стекался отовсюду посмотреть на молодоженов. Эта популярность принесла Бьетке немало денег, так как дух умел весьма удачно пророчествовать *знание будущего* и прошлого для демона вполне рутинно) и охотно занимался этим за мзду; однако на вопросы он отвечал лишь заручившись предварительно согласием жены. Через три года некий итальянский маг, домашний демон которого ускользнул из магического кольца, куда он был заключен, узнал в муже Бьетки беглеца, заключил его снова в свое кольцо и увез в Италию (РЕГЕНВОЛЬС, 92).

В легендах об инкубате, варьирующих на все лады легенду о Мелузине, человек часто ведет с суккубом (инкубом) долгую и вполне счастливую жизнь и имеет благополучное потомство, однако в конце концов суккуб (инкуб) все же исчезает после нарушения своим смертным партнером некоего запрета. Эдрик Уальд, западно-английский феодал (в рассказе Уолтера Мэпа), наткнулся ночью после охоты на ярко освещенный дом, в котором обнаружил компанию женщин (разумеется, суккубов), одна из которых была настолько прекрасна, что рыцарь, осознавая всю опасность подобной связи, все же схватил ее и, преодолев

ожесточенное сопротивление ее подруг, увез домой, а впоследствии женился на ней. Позднее Эдрик нарушил наложенное на него женой-суккубом табу — никогда не упоминать ее «сестер», в компании которых Эдрик ее встретил, — и жена-демон растворилась в воздухе, оставив, однако, мужу прекрасного сына Эльфнота (буквально: храбрость эльфов), ставшего благочестивым христианином (цит. по: КИССЛИНГ, 44-45).

Многие неординарные личности эпохи Средневековья и Возрождения считались отпрысками инкубов и женщин. ШПРЕНГЕР и ИНСТИТОРИС(189) подвели под это верование своеобразное физиологическое обоснование: они утверждают, что дети, рожденные якобы от демонов (а на самом деле при использовании чужого семени), часто бывают сильнее и лучше обычных; это объясняется тем, что «демоны могут знать силу излитого семени», выбирать наиболее благоприятное время для соития и подбирать наиболее подходящую женщину; получается, что инквизиторы странным образом приписали демонам заботу об улучшении человеческого рода. Между тем инкубатом объясняли главным образом рождение злодеев, хотя и выдающихся: от связи ведьм и инкубов рождаются *malefici*, «монстры»; ребенок некой Анжелы де ла Барт имел голову волка и хвост змеи (КИССЛИНГ, 40). Сыном дьявола, например, считали Атилу (РОСКОФФ, II, 6). Знаменитый «Роберт Дьявол», герцог Нормандии, отец Вильгельма Завоевателя, прославившийся своей невероятной жестокостью, во французской средневековой литературе превратился в мифическое порождение демона и герцогини Нормандии; прожив полную злодеяний жизнь, он покаялся и стал святым отшельником — из чего следует, что, согласно средневековым представлениям, сын демона «за отца не отвечает» и может, в отличие от самого демона, рассчитывать на искупление грехов и спасение.

Разновидностью истории о Роберте Дьяволе можно считать английский роман 15 в. «Сэр Гаутер»: молодая женщина имеет связь с демоном, явившимся ей под кустом орешника в обликах «благородного лорда»; он сам предупреждает свою жертву, что зачатый от него ребенок будет дик и жесток, и ребенок действительно проявляет свирепый нрав с самого рождения: он иссушает груди всем своим кормилицам, так что за девять месяцев умирают девять нянек; став взрослым, он совершает массу злодеяний, например, сжигает в церкви монахинь; однажды, в момент раздумья, Гаутер спрашивает мать, кто же он на самом деле, и она рассказывает ему всю правду, после чего сын инкуба раскаивается и получает прощение у самого папы (КИССЛИНГ, 48).



Совет демонов и зачатие Мерлина.
Северная Франция, ок. 1290.

К немногим светлым личностям, рожденным в результате инкубата, можно отнести волшебника Мерлина; однако характерно, что литературные версии

легенды о Мерлине стремятся изобразить его чудесные способности следствием не его полудемонической природы, но божественного вмешательства в изначально гнусный план демонов. Так, в романе «Мерлин» Лавлича Скорняка (ок. 1450) демоны собираются на совет после опустошительного для них нисхождения Христа в ад и думают, чем отомстить; один из них, обладающий даром «сеять семя в женщин и вынуждать их беременеть», предлагает породить чудовище, способное составить антитезу Христу; девственница, выбранная для исполнения этого плана, действительно совершает грех в момент умопомрачения, но быстро приходит в себя и обращается с мольбой к Богу, который превращает зачатое дитя из монстра в доброго и мудрого волшебника.

Под влиянием мистико-эзотерических учений, и прежде всего неоплатонизма (с его благожелательными демонами-посредниками между земным и горним миром) возникает стремление к поэтизации инкубата, у истоков которой стоит, вероятно, итальянский теолог Лодовико Синистрари, заявивший в своем трактате «О демониальности и инкубах и суккубах» (кон. 17 в.), что «в результате связи с инкубом природа человека не только не деградирует, но, напротив, облагораживается» (цит. по: Кисслинг, 77). Эта мысль открыла путь к возвышенному образу демона-любовника в романтической поэзии 19 в.

ИСКУШЕНИЕ

Испытание веры, которое дьявол осуществляет при Божием попущении. Искушение связано с проблемой веры как доверия, и здесь отношения Бога и человека заведомо несимметричны: человек должен доверять Богу и не должен его искушать, поскольку Бог «обретается неискушающими Его» (Прем. 1:2); Бог же, напротив, не доверяет человеку («Вот, Он и слугам Своим не доверяет и в Ангелах Своих усматривает недостатки: тем более — в обитающих в храминах из брения, которых основание прах, которые истребляются скорее моли» — Иов. 4:18-19) и должен постоянно искушать его: «Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его» (Иак. 1:12). Давид в псалме приветствует искушающего Бога: «Ты испытал сердце мое, посетил меня ночью, искусил меня и ничего не нашел; от мыслей моих не отступают уста мои» (Пс. 16:3). Христос, позволив искушать себя дьяволу, дает в этом смысле пример для человека: он «хотел быть искушаемым для нашего наставления, чтобы показать, что человек не может жить в этом мире без искушения... Ибо как луч солнца кажется наполненным пылью, так и этот мир полон дьяволов» (Жан Мьело, перевод «Зерцала человеческого спасения», 1448 г., цит. по: Эрих, 102).

В средневековой понимании вся история человечества обрамлена двумя актами искушения: успешным искушением «первого Адама» и безуспешным искушением «второго Адама» — Христа. В первом случае человек, а во втором — богочеловек (Христос) вступили с дьяволом в сходные отношения, но с разным исходом. В эпоху Средневековья искушения Христа в пустыне понимали как попытку Сатаны распознать и разоблачить божественность Христа, которую он лишь заподозрил (считалось, что дьявол ничего не знает о божественной природе Христа, но подозревает ее; этим объясняется рефрен дьявольских искушений: «Если ты Сын Божий...»). И богословы, и светские

авторы сходились на том, что Христос в момент его искушения Сатаной успешно скрыл от последнего свою божественную природу. В самом деле: если



Лукас Кранах.
Искушение святого
Антония, гравюра
(фрагмент).

бы Христос бросился с крыла храма, он либо умер бы, показав, что он не Бог, либо был бы подхвачен ангелами и тем самым раскрыл бы свое место в божественной иерархии. Не сделав ни того, ни другого, Христос оставил дьявола в неопределенности. Искушая Христа, дьявол на самом деле сам оказался искушаемым — искушаемым неизвестностью и подозрениями (НЕЛЬСОН) (также *Христос, человек и дьявол*).

Цель искушения человека дьяволом — не дать

осуществиться божественному плану нашего спасения (Михаил Пселл); кроме того, существовало мнение, что искушая человека, дьявол не просто желает из зависти его гибели, но еще и стремится уподобить человека себе, сделать его «товарищем своего осуждения» (Вир, *Об обманах*, гл. 3, § 2) «товарищем в скорби» (МАРЛО, 201, 207).

Демонологи различали искушение желаниями и искушение несчастьями (ШПРЕНГЕР, *Инститориис*, часть II, гл. 1). И радость, вызванная наслаждениями, и *меланхолия*, вызванная страданиями, ведут к дьяволу — в этом смысле поистине «все равно, страдать или наслаждаться»; дьявол, существо многоликое и многоязычное, может говорить и языком желания, и языком палача, от чего смысл его «речи» не меняется.

Самый простой вид искушения — искушение запретными желаниями и наслаждениями, тем, что в христианской системе ценностей рассматривается как «дьявольское». Главное место занимает тут сексуальное искушение, — оно требует от святого особенно сильных средств противодействия, вплоть до

частичного самосожжения. Когда к святому Патерниану явилась (подняв предварительно под окном кельи чудовищный шум) квази-девушка, якобы посланная хозяином за водой и заблудившаяся в лесу, святой запретил ей войти, но она заявила, что если ее разорвут дикие звери, вина падет на схимника; святой впустил ее и указал ей угол в глубине кельи; почувствовал возбуждение, он вспомнил, что «блуд карается огнем», зажег огонь и простер над ним руку, — однако огонь, не тронув старца, метнулся, подобно молнии, в угол кельи, и дьявол с воём исчез (Роскофф, II, 182). Для святого Мартиниана подобная история окончилась гораздо хуже: дьявол подослал к нему блудницу, и святой почти соблазнился, но вовремя опомнился и, прыгнув в костер, сжег себе ноги, после чего, лежа на земле, погрузился в благодарственные молитвы; блудница, увидев этот подвиг, раскаялась и тоже стала святой (Деяния святых, 13 февраля). Другой святой прогнал сладострастное искушение тем, что положил возле себя гниющий труп женщины (Амфитеатров, 84).



Древо познания и смерти. Гравюра Йоста Аммана из книги Якоба Рюффа “О зачатии и рождении человека” (Франкфурт, 1587).

Менее сильных ответных действий требовало искушение едой: святой Конрад, когда дьявол соблазнял его жирными курами и ватрушками, оставлял лакомства лежать на солнце, пока в них не заведились черви; желание свежих фиников, росших рядом с обиталищем святого, усмиралось катанием в терновнике (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 19 февраля).

К дьявольским соблазнам, по мнению средневековых монахов, относился и приятный запах, как о том свидетельствует житие святого Иордана, руки которого в один прекрасный день, к изумлению братии, стали издавать неописуемо приятный запах. Иордан даже вынужден был прятать руки, чтобы не прослыть неоправданно за святого, так как тогда еще не осознавал своей святости. В этой ситуации монах чувствовал себя столь неудобно, что стал молить высшие силы об устранении незаслуженного запаха, и запах был убран, а Иордана поставили в известность, что его действительно искушал таким образом дьявол (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 13 февраля).

Однако дьявол, изощренный софист и психолог, искушает не только «дьявольским», — он может искушать и «божественным»: он может, мнимо принимая точку зрения Бога, вполне логично развивать его заповеди, — может хозяйствовать со своей софистической логикой в мире божественных установлении, внешне как бы способствуя их упрочению, но на самом деле стремясь лишь погубить святого физически или духовно; спасти из этой западни не могут ни доводы, ни аргументы, но лишь совершенно иррациональный прорыв к правде, внезапное распознавание демонического в облике божественного (впрочем, изредка святые пускаются и в диспуты с демоном). Отшельнику Герону демон, принявший облик ангела, предложил броситься в колодец, уверяя его, что он в милости у Господа и ангелы его подхватят. Отшельник бросился, но ангелы его не подхватили (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 334). Святому Николаю, отшельнику, дьявол явился в облики богатого купца и попытался убедить его вполне резонными аргументами, что его опытность принесет ему гораздо больше пользы среди людей, чем в одиночестве (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, Жизнь св. Николая, 22 марта). Перед святым Гутлаком однажды предстали двое демонов, которые привели ему массу доводов в пользу того, чтобы усилить пост и воздержание: ведь чем слабее становится он в этом мире, чем ниже он тут опускается, тем сильнее станет он в мире горнем, тем выше там поднимется; итак, он должен есть лишь на каждый седьмой день, ибо подобно тому как Бог шесть дней творил, а на седьмой отдыхал, так и человек должен шесть дней предаваться труду воспитания своего духа, умерщвляя плоть, и лишь на седьмой дать плоти отдых и поесть. Гутлак не стал ввязываться в полемику и на все эти вполне резонные богоугодные аргументы ответил одним лишь пением 58 псалма: «Избавь меня от врагов моих, Боже мой!», — демоны тотчас исчезли, а святой назо им схватил кусок ржаного хлеба и приступил к своей ежедневной трапезе (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 2 апреля).

Похожий ход — в поведении демона из жития святого Иордана: святой заболел и лег в постель, но явившийся ему «ангел света» упрекнул его в слабости и заявил, что Иордану, как отцу проповедующего ордена, подобает лежать не в постели, но на земле; тот так и поступил, но почувствовал себя столь плохо, что вынужден был снова лечь в постель. На следующую ночь леж-ангел попытался повторить свой розыгрыш, но старец заявил ему, что он злоупотребил его простотой «и плюнул дьяволу в рожу» (РОСКОФФ, II, 177-178).

Св.



Иероним, которого дьявол-эйдолон искушает женщинами. Миниатюра из “Часослова Жана, герцога Берри”, Бургундия, 15 в.

Подобное искушение логикой может исходить и из противоположных аргументов — из доказательства греховности чрезмерного самоистязания, как, например, в житии святого Перегриня, самозабвенно предававшегося умерщвлению плоти, которому дьявол явился в облике распятого и сказал: «Перегрине, Перегрине! Бог может простить любой грех, но не сокращение собственной жизни». Святой возразил; после продолжительной полемики дьявол, потеряв терпение, ударил святого по щеке — тот подставил другую, и дьявол, не выдержав такого смирения, ретировался (Деяния святых, 1 августа).

К искушениям метафизическим относится демонстрация мнимости высших, духовных ценностей. По Виру, дьявол может якобы сделать душу видимой (например, показать, что изо рта заснувшего человека выскакивает белый зверь, — *alba bestiola*, — похожий на белку), — чтобы продемонстрировать материальность и, следовательно, ничтожность души (Об обманах, гл. 14, § 2-

3). Как ни парадоксально, но дьявол может искушать лжедемонстрацией иллюзорности не только божественных ценностей, но и собственного существования и своего царства — ада. Так, Мари де ла Ральде, по ее собственным признаниям, дьявол убеждал, что ад — вздор (*niaiserie*), что огонь, который там вечно горит, — искусная бутафория (*n'est qu'artificiel*) (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 569). Этот мотив самоотрицания, помимо чисто прагматического аспекта (дьяволу, безусловно, важно сделать так, чтобы его жертва не боялась ни его самого, ни ада), имеет и метафизическую сторону: дьявол — «дух отрицанья и сомненья», — будучи существом принципиально изменчивым и неустойчивым (*Демон*), постоянен и последователен лишь в одном: в отрицании; искушая отрицанием, он — парадоксально и вместе с тем логично — распространяет это отрицание и на себя.

К

КААКРИНОЛААС

(Caacrinolaas). Демон, известный в практике заклинателей; описан Виром (16 в.): «Великий страж (praeses), собака с крыльями грифа. Дает знание искусств, а также вождь всех человекоубийц. Знает настоящее и будущее. Пользуется расположением как друзей, так и врагов. Делает человека невидимым» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 18).



Каакринолаас. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Коллена де Планси.

КАИМ

(Caum). Демон из практики заклинателей: «Великий страж (praeses), принимающий облик черного дрозда (merulae); когда имеет вид человека, отвечает, сидя в пылающем пепле и держа в руке острейший меч. Лучше всех учит аргументации; учит понимать птиц, мычание скота, лай собак, звуки водных животных; хорошо отвечает на вопросы о будущем. В прошлом принадлежал к чину ангелов» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, §40).

КАКОДЕМОН

Дурной демон (от греч. — находящийся во власти злого божества, несчастный), в отличие от *эвдемона* — хорошего демона.

Демонологи, отрицавшие, в соответствии с предписаниями церкви, деление демонов на хороших и дурных, тем не менее включали слово «какодемон» в состав *имен дьявола*: так, у ВИРА (ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 8) какодемон — имя дьявола, означающее «знающий превратно» (perverse sciens), в то время как «демон» означает просто «знающий» (*Демон*).

В астрологии какодемоном называли двенадцатый дом Солнца — самый неблагоприятный, ибо на него распространяет свое дурное влияние Сатурн.

В мистико-эзотерических учениях бытовало представление, что у каждого человека есть свой какодемон и свой эвдемон.



Какодемон — “монстр крылатый и рогатый”. Из трактата Гаспара Шотта “Занимательная физика” (*Physica curiosa*)(1662).

КЕТЕБ

полуденный демон.

КЛАССИФИКАЦИЯ ДЕМОНОВ

Помимо идеи иерархического соподчинения демонов (*Иерархия демонов*), имевшей явную аналогию с системой ангельских чинов и потому полностью принимаемой христианской демонологией, существовало и представление о различии демонов в зависимости от места их обитания, времени их активности, стороны света, с которой они являются, и т. п. Это представление, с особой тщательностью разработанное ренессансным оккультизмом, не принималось



ортодоксально-христианской демонологией, которая в этом пункте решительно отделяла себя от разного рода «магов», подобных Агриппе Неттесгеймскому. «Я не хочу, — пишет Вир, — вместе с Пселлом и прочими магами разделять здесь демонов на огненных, воздушных, водных, земных, подземных и боящихся света; на юпитерианских и сатурнианских; на восточных, западных, южных и северных; на дневных, ночных и полуденных; на лесных, горных, полевых, домашних», — он, Вир, предпочитает «остаться в пределах святого учения и религии» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 23, § 2).

Меркурианский демон алхимиков. Из трактата Джованни Баттиста Назари. “О металлической трансмутации” (1589)

Вместо подобных классификаций, уводящих демонолога в дурную бесконечность, Вир сводит все удручающее многообразие мнений о демонах к трем основным типам, различающимся по двум признакам: отношению к смерти и злу. Христианская доктрина, которую Вир, конечно же, считает верной, утверждает, что все демоны бессмертны и злы. Вторая точка зрения: все демоны смертны и могут быть как добрыми, так и злыми (к сожалению, Вир не уточняет, кто, собственно, придерживался этого воззрения). Наконец, в учении Платона демоны бессмертны, и могут быть добрыми и злыми (Об ОБМАНАХ, гл. 23, § 3).

Большой популярностью в демонологической литературе пользовалась классификация МИХАИЛА ПСЕЛЛА, приведенная в его трактате «О деянии демонов». Пселл делит демонов на шесть классов по месту их обитания, которое определяет сущность демона и его отношение к высшим духовным началам: чем дальше демон от земли — неоплатонически презируемой «материи», — тем выше его духовные свойства. Высшие демоны — «лелиурия» (igneum — огненные), сияющие или сверкающие демоны, те, что обитают в эфире — области разреженного воздуха над луной. Далее следуют «аэрия» — демоны, обитающие в воздухе под луной; «хтония», населяющие землю; «гидраия» или «эналия», пребывающие в воде; «гипохтония», которые живут под землей; и, наконец, «мизофаэс» (светоненавистники; lucifugum — бегущие света) — те демоны, что ненавидят свет и, будучи слепыми и почти бесчувственными, пребывают в самых отдаленных глубинах ада (О ДЕЯНИИ ДЕМОНОВ, 338-339). Демоны последних трех классов вредоносны. Эти низшие демоны разумом подобны животным; они лишены интеллекта и свободной воли; обитая в определенных местах, они атакуют людей, забредших туда, как мухи и слепни, повинаясь некому инстинкту, влекущему их на тепло человеческого тела. Правда, низшие демоны могут иногда говорить и давать ложные пророчества, но самые нижние демоны — «светоненавистники» — полностью лишены способности к какой-либо коммуникации. Вероятно, такого демона — «духа немого и глухого» (МАРК. 9:25) — однажды изгнал Иисус. ДЖ. Б. РАССЕЛЛ, комментируя эту иерархию, отмечает, что она «глубоко укоренена в природной демонологии языческого неоплатонизма, которая видела в демонах скорее морально амбивалентные сущности, промежуточные между людьми и богами, чем падших ангелов... Пселл переосмысляет этих природных демонов как падших ангелов и пытается приспособить их для христианской демонологии» (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 41). Позднее демонологи не раз воспроизводили эту классификацию с различными вариациями: так, согласно БОДЕНУ, демоны делятся на обитающих «на небе (sic!», в высших сферах воздуха, в среднем регионе, в воде, на земле и под землей» (О демономании ведьм, 8).

КЛЕВЕТНИК

Одно из устойчивых определений дьявола в демонологической литературе. Если в Ветхом Завете дьявол осмыслен как обвинитель человека перед Богом, который ставит под сомнение верность человека Богу и предлагает Богу ее испытать («...прости руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?» — ИОВ. 1:11), но не клеветает на него, то позднее функция обвинителя была переосмыслена как роль клеветника: дьявол — «клеветник

(calomniateur), потому что он всегда шпионит за добродетельными людьми ... и клеветает на них перед Богом» (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 2). Основой такой трактовки послужил Апокалипсис, где низверженный дьявол напрямую назван «клеветником»: «...низвержен клеветник братии наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь» (Откр. 12:10).

Демоны в своей борьбе с людьми действительно то и дело пускают в ход клевету (*Обман*). Вир рассказывает о том, как «во времена Бенедикта III, папы римского, некий демон, спрятавшись под облачением разбрызгивавшего святую воду священника, словно бы был его знакомым, обвинил его в том, что прошедшей ночью он спал с дочерью прокуратора» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 22, § 19).

КЛИСТЕРЕТ

(Clistheret). Капризный демон, способный ни с того ни с сего вызвать ночь посреди дня, или наоборот — день посреди ночи. Упоминается в «КЛЮЧАХ СОЛОМОНА».

КНИГИ ДЬЯВОЛА

Будучи во всем подражателем, *обезьяной Бога*, дьявол, разумеется, имеет и свои священные книги. Однако в силу того, что отношения демономанов с дьяволом имели обычно чисто прагматический характер, «книги дьявола» представляют собой всего лишь детальные инструкции по заклинанию демонов и вовсе не трактуют о каких-либо духовных основах связи человека со сверхъестественными силами в том смысле, в каком их трактуют «заветы» Библии.

Упоминания о подобного рода книгах встречаются у греческих ученых с 9-10 вв., а несколько позднее их следы прослеживаются и в мире латинской учености. Авторство этих книг весьма часто приписывалось библейскому царю Соломону, которого издавна считали величайшим заклинателем демонов, первым из людей, кто сумел заставить демонов служить людям. «Разве Соломон не властитель (dominatus) демонов?» — вопрошал в 11 веке Леон Константинопольский (проповедь на Троицын день; цит. по: Живри, 91). Михаил Пселл (11 в.) упоминает о некоем трактате «о камнях и демонах», сочиненном Соломоном; поздний византийский историк Никет Хониат (16 в.) упоминает о некоей книге, которая «позволяла вызывать легионы демонов». Папа Иннокентий VI в 1350 г. сжигает некую «книгу Соломона». О книгах Соломона упоминают — отрицая их аутентичность — также Роджер Бэкон и Тритемий (Живри, 94). С конца 16 в. «дьявольские книги» появляются в печати, однако их связь с какими-либо греческими или еврейскими первоисточниками весьма проблематична; исследования затруднены и тем, что выходные данные на подобных книгах, как правило, мистифицированы.

Главной «книгой дьявола» следует, видимо, считать так называемые «Ключи Соломона» (в иудаистской традиции: *Mafté ah Shelomo*; в христианской — *Clavicula Salomonis*; первое издание — вероятно, 1629 г., Рим; см.: ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА), представляющие собой смесь еврейских, арабских и христианских элементов и содержавшие, помимо различных магических сведений, и правила обращения с демонами. Книга якобы посвящена сыну Соломона Ровоаму и, как следует из предисловия, продиктована автору ангелом Разиэлем. Псевдо-Соломон, автор книги, завещает сыну хранить «секрет

секретов», ибо настанет время, когда на «знание» обрушатся гонения и оно будет сохраняться лишь немногими избранными. Автор «Ключей...» делит демонов на добрых и злых; к первым можно обращаться за помощью, последних нужно опасаться. Далее исключительно подробно — с учетом роли одежд, ювелирных украшений, запахов, чернил, освещения и т. п., — описан ритуалы заклинания и вызывания демонов.

Другими популярными книгами аналогичного содержания были «КРАСНЫЙ ДРАКОН, ИЛИ ИСКУССТВО УПРАВЛЯТЬ НЕБЕСНЫМИ, ВОЗДУШНЫМИ, ЗЕМНЫМИ И ПОДЗЕМНЫМИ ДУХАМИ» (название восходит к образу Апокалипсиса — «красному дракону с семью головами», Откр. 12:3), изданный в первой половине 16 в. (одно из первых изданий — Авиньон, 1522), а также т. н. гримуары (франц. grimoire — букв. «тарабарщина»), из которых был наиболее известен «Гримуар папы Гонория», сочинение которого приписывалось папе Гонорию III (1216-1227), подозревавшемуся в занятиях колдовством.

Первым опытом критического издания такого рода литературы следует, видимо, считать трактат Иоганна Вира «ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ», служащий приложением к его же трактату «Об обманах демонов»: в предисловии Вир уведомляет, что публикует под данным названием книгу, которая самими «колдунами» именуется как «Служба духов, или Книга служб духов»; цель своей публикации Вир видит в том, чтобы лишить дьявольское ремесло ореола таинственности: «Дабы дело сатанинской шайки не оставалось тайной в такой степени и дальше, хочу присоединить к своему труду "Об обманах демонов" эту "Псевдомонархию демонов", извлеченную из архива ахеронтских вассалов, чтобы лжечудеса, тщеславие, хитрости, притворное безумие, увертки и открытая ложь, и даже невыносимые богохульства того рода колдунов, кои, не краснея, величают себя магами, открылись глазам всех смертных, которые не желают бредить при свете дня... Чтобы, однако, какой-нибудь любопытный, крепко одурманенный колдовством, не отважился опрометчиво подражать этой картине глупости, я нарочно пропустил заклинания, дабы исключить сам повод к прегрешению». Трактат Вира, источник которого остается неясным, подробно рисует структуру inferнальной империи и описывает ее основных демонов; некоторые из этих характеристик приведены в настоящем словаре.

КНЯЗЬ МИРА.

Одно из распространенных обозначений дьявола. Идея о владычестве дьявола над земным миром восходит главным образом к трем текстам Нового Завета. В послании Ефесянам апостола Павла «обычай мира сего» отождествляется с «волей князя, господствующего в воздухе», под которым, несомненно, подразумевается дьявол (Еф. 2:2). Во 2 послании Коринфянам в том же смысле упоминается «бог века сего» (2 Кор. 4:4). Наконец, «князем этого мира» дьявола трижды именуется евангелист Иоанн: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Иоан. 12:31); «Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Иоан. 14:30); «...князь мира сего осужден» (Иоан. 16:11).

Сходный образ присутствует и в апокрифической литературе: в «Мученичестве Исаии» Велиар назван «правителем мира сего» (2:4).

КОЛИЧЕСТВО

ДЕМОНОВ

Попытки подсчитать точное количество демонов предпринимались демонологами не раз, при этом количество их с каждой новой попыткой увеличивалось. Максим Тирский ок. 180 г. называет цифру в 30 000; Иоганн Вир в 17 в. насчитывает уже 68 вождей и 6 666 легионов демонов (ВИР, ПСЕВДОМОНАРХИЯ).

Наряду с традицией скрупулезных подсчетов, существовала и другая — скорее риторическая, нежели математическая, — традиция, передававшая идею множественности демонов не точными цифрами, но поэтическими образами.

Согласно Бонавентуре, воздух настолько полон демонов, что иголка, упавшая с неба, неизбежно должна пронзить одного из них; они роятся в воздухе, как мухи (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 70-71). Демонов уподобляли также «частицам в солнечном луче» (*atomī in sole*): «Как луч солнца кажется наполненным пылью, так и этот мир полон дьяволов» (Жан Мьело, франц. перевод «Зеркала человеческого спасения», 1448 г., цит. по: ЭРИХ, 102).

Бёртон приводит некоторые бытовавшие в его время мнения об исключительной насыщенности демонами всех стихий и пространств мира: «Не найдется пустоты и шириной в волос ни в небе, ни на земле, ни в воде, ни над, ни под землей», так полон мир демонов (Антонио Руска, «Об аде», кн. 5, гл. 7); «воздух не так полон мух летом, как полон он всегда невидимых демонов» (Парацельс) (БЕРТОН, 121).

КОЛОКОЛА

Колокола были ненавистны дьяволу — и прежде всего церковные колокола, которые, перед тем как впервые зазвонить, освящались. Вир, скептически относившийся к этому народному верованию, замечает: сам дьявол заставляет простаков верить, что «демон должен упасть с высоты при звоне колоколов», ибо освящение не имеет силы крещения; у колоколов нет души, они мертвы, и от освящения не становятся членами Христовой церкви (ОБ ОБМАНАХ, гл. 9, § 4).

Однако связанные с колоколами верования не ослабевали от подобной рационалистической критики. Колокол, звонящий к заутрене, прогоняет демонов, которые после заката мучат узников в тюрьме ночными ужасами (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 8 марта). Звон колокола заставляет демона, летящего по воздуху, выронить свою ношу, — в этом смысле колокольный звон идентичен по функции крику *петуха*. Антонио Торквемада в «Гексамероне» (1582) рассказывает о некой женщине, которая возвращалась с шабаша по воздуху, несомая демоном, и вдруг услышала колокол, звонивший «Ангелус», — демон тут же выронил ее, и она пренеприятным образом упала в заросли терновника (цит. по: КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 174). Латинское стихотворение, которое нередко помещали на колоколе, гласило: *Est mea cunctorum Terror vox daemionum* (Мой голос — ужас для всех демонов). Колокол способен прекратить бурю, вызванную дьяволом. Во многих странах Европы существовало поверье, что человек становится неуязвим для бурь, если носит на себе кусок веревки, которая была привязана к колоколу той церкви, где его крестили, в момент крещения.

Ненависть дьявола к церковным колоколам выражена на картине Мастера из Месскирха «св. Бенедикт за молитвой» (ок. 1540, Штуттгартская Государственная галерея): в то время как монахи спускают еду в пещеру к

благочестивому отшельнику, крылатый дьявол, пользуясь их отсутствием, разбивает молотком церковный колокол.

Шабаш, своей *черной мессой* пародирующий церковные ритуалы, знает и пародию на церковные колокола: лапки и шеи жаб, танцующих на шабаше, украшают маленькие колокольчики, лишенные, разумеется, всякой святости (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 189).

КОНЬ

Обличье, изредка принимаемое дьяволом в средневековых легендах, в частности, в жизнеописании святого Петра: когда тот однажды проповедовал на рыночной площади, дьявол, желая отвлечь его, явился в толпе в облике черного коня, — но святой поднял крест, и демон исчез (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, Жизнь святого Петра, 29 апреля).

КОШКА

Одно из дьявольских обликов, популярности которого в эпоху Средневековья немало способствовало звуковой сходство названия кошки в европейских языках (Katze, cat, chat) с именованием приверженцев еретического движения катаров. В 13 в. большой популярностью пользовалась история о том, как св. Доминик, проповедовавший в 1206 г. в Лангедоке против катаров, в присутствии девяти еретиков вызвал дьявола в облике огромного, совершенно черного кота; составители житий святого (Константин д'Орвието и Гумберт де Роман) в связи с этим утверждали, что кот выпрыгнул прямо «из середины святого» (de medio sui), — деталь, которая, в виду своей двусмысленности, была смягчена в последующих *exempla*, утверждавших лишь, что кот прыгнул «прямо в толпу женщин» (ШМИТТ, 341-343). Тема кота обыгрывалась и в народных этимологиях названия упомянутой секты (на самом деле др.-греч. «чистый»): якобы катары поклоняются кошке, называемой ими Катто, и целуют ее в зад, как подобало целовать дьявола, и т. п. (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 143).

Ведьма может принимать обличье кошки. В трактате «О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ» БОДЕНА (кн. II, гл. 4) рассказывается, что ведьмы Вернона (процесс 1586 г.) собирались в старом замке в обличье кошек; четверо мужчин, решившихся провести там ночь, были атакованы огромным полчищем этих «кошек»; один из них был убит, остальные ранены, однако и сами они сумели уничтожить немало дьявольских существ, к которым с последним вздохом возвращался их подлинный женский облик.

Кошку, как и ворона, дьявол может давать ведьмам как своего рода волшебного помощника (например, в деле о ведьмовстве в Элфдалене, Швеция, ок. 1670); в качестве такого ведьмовского помощника кошка имеет репутацию и прозвище «воровки»: ее можно послать украсть желаемый предмет, и она всегда легко сумеет это сделать.

Организму кошки приписывали разнообразные демонические свойства. БОГЕ (гл. 14) утверждает, что если натереть кошку травой, именуемой непета, кошка немедленно забеременеет без всякого посредства кота. Мозг кошки ведьмы использовали как яд (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, Кн. III, гл. 2). В «Ликантропии» Нино говорится о ведьмах, делавших из глаз кошек мазь, позволяющую видеть демонов: видимо, предполагалось, что сама кошка видит демонов.

КРУГ МАГИЧЕСКИЙ



Круг и треугольник заклинателя.
«Красный дракон» (Авиньон, 1522).

Круг, в котором необходимо находиться при вызывании демона. Считалось, что вызванный демон первым делом предпринимает попытку схватить человека, его вызывающего; магический круг спасает демона от гибели. Согласно демонологическим источникам («Красный дракон» и др.), круг можно чертить углем, святой водой или деревянным концом распятия. Можно также начертить три concentric circles

и находиться в центре меньшего из них. Вдоль внешней стороны окружности пишутся молитвы и цитаты из Евангелия, имена ангелов-хранителей и т. п. Входя в круг, нельзя иметь на себе изделия из каких-либо иных металлов, нежели золото и серебро. Когда дух появится, нужно бросить ему какой-нибудь предмет из означенных драгоценных металлов, завернутый в бумагу, на которой ничего не должно быть написано; тем самым дух лишается возможности вредить. В тот момент, когда демон нагнется перед кругом, чтобы поднять брошенную драгоценность, нужно произнести заклинание, которое подчинит демона власти заклинателя (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 149-150).

Согласно «Ключам Соломона», круг чертили, повторяя слова «альфа, омега», а затем — слово «агла», состоящее из первых букв еврейской фразы «Айет гадол леолам Адонаи»: «Адонаи да будет велик в вечности». В круге пишут имена семидесяти двух божеств, которые оканчиваются на «-эль». По четырем сторонам большого круга чертят четыре маленьких круга; перед вызыванием демона в малые круги встают ученики, одетые в одежду из льна, — главный заклинатель встает, естественно, в большой круг.

В некоторых описаниях обряда *вызывания демонов* вместо круга фигурирует треугольник. В «Красном Драконе» (*Книги дьявола*) магический круг вписывается в «треугольник договора», который делался из кожи козленка (ЖИВРИ, 103).

С демоническими обрядами связан и иной вид круга: участки бесплодной земли в виде правильной окружности — в поле, на перепутье дорог и т. п., — на которых, как верили, не может ничего расти, так как оставлены они хороводом ведьм. Эти образования на земле, наблюдавшиеся в различных областях Европы, с 18 в. привлекали внимание естествоиспытателей и провоцировали различные «научные» объяснения (воздействие молнии, бури, муравьев, наконец, инопланетян).



Хоровод ведьм. (Английская гравюра нач. 17 в.)

КСАФАН

(Xaphan). Демон. Когда Сатана и примкнувшие к нему ангелы затеяли свой мятеж, Ксафан присоединился к ним и был принят с распростертыми объятиями, так как его ценили за находчивость. В частности, он предложил восставшим поджечь небо, но не успел реализовать этот проект, так как был вместе с прочими низвергнут в адскую бездну, где с тех пор занят раздуванием углей в адских печах. Его эмблема — воздуходувный мех (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 703).



Ксафан. Гравюра Л. Бретона из “Инфернального словаря” Ж. Коллена де Планси.

Л

ЛАМИЯ

В греческой мифологии — дочь Посейдона и Либии. Когда Зевс влюбился в нее, разъяренная Гера заставила ее пожрать собственных детей (по другой версии, Гера сама убила их). Поселившись в пещере, куда ей пришлось укрыться от гнева Геры, Ламия одичала и превратилась в чудовище, похищающее и пожирающее чужих детей. В исторические времена Ламия стала пугалом, которым греческие матери угрожали непослушным детям. Отныне ее именем называли уже целый род существ, опасных не только для детей: согласно легенде, одна из ламий влюбилась в некоего философа Мениппа, привлекла его к себе и пожрала бы, если бы не принятые им предосторожности (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 397-398). В таком качестве Ламия переключалась в европейский фольклор, где ее образ обогатился новыми живописными чертами: так, во Фландрии верили, что ламии приезжают за детьми в карете кроваво-красного цвета, запряженной черным конем; они соблазняют детей всякими обещаниями и игрушками, бросают их в карету с кляпом во рту и убивают (цвет кареты призван скрывать пятна крови); когда же карету пытаются преследовать, она тут же исчезает, оставив посреди мостовой подобье кротовой норы.

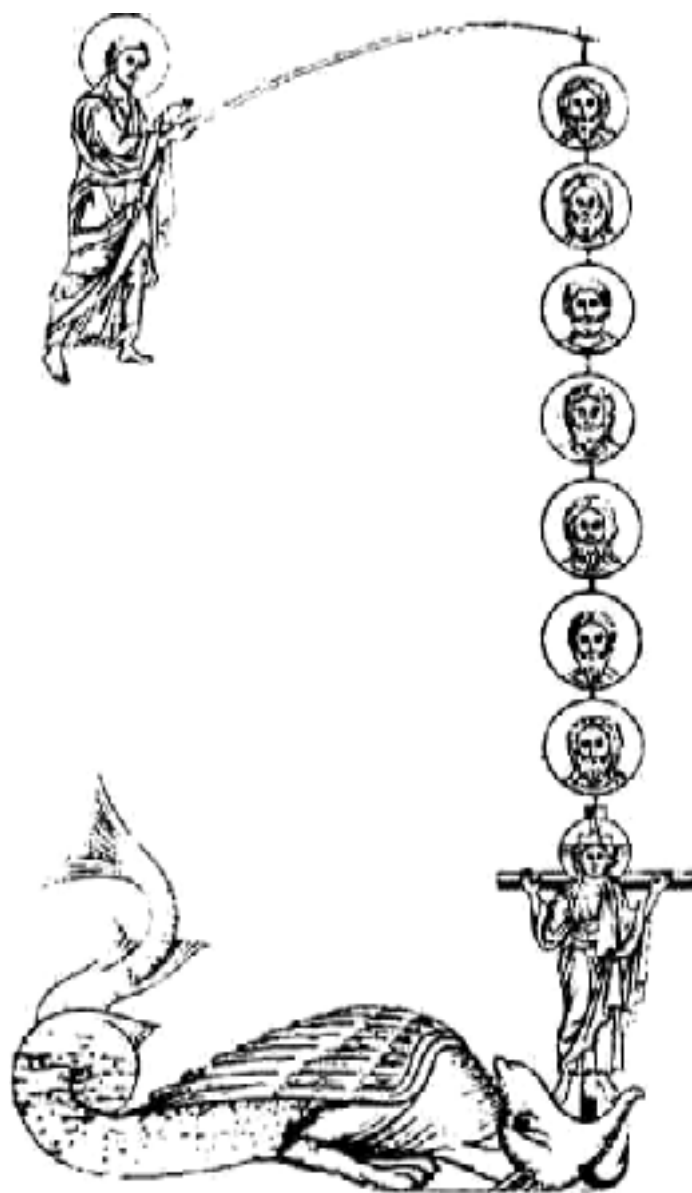
Ламия, многими своими чертами напоминающая ведьму, привлекла пристальное внимание демологов. Весьма часто слово «ламия» употребляли как синоним «ведьмы» (именно в этом смысле употребляют его Вир и Молиторис в трактатах, посвященных «ламиям»), но чаще под ламией понимали особенного демона-суккуба многими чертами родственного Лилит и напоминающего также ведьму. «Подобные ведьмам, эти демоны весьма охочи до крови маленьких детей» (ЛЕЛУАЙЕ, кн. 3). «Ламии, женщины, которые, глядя на детей или давая им подарки, меняют их вид (*doo alter the fourme of them*), каковые дети затем называются эльфами или уводятся волшебницей. И некоторые из таких женщин пьют кровь из детей»; ламии также «подстрекают молодых людей вступать с ними в телесное общение, и после того как эти юноши истощат силы в распутстве, они сжирают их» («Словарь» Томаса Элиота, 1538; цит. по: КИССЛИНГ, 69).

Ламии питаются не только живыми людьми: они бродят ночью по кладбищам, вытаскивают трупы и пожирают их, оставляя только кости; как и ведьмы, они способны летать. В вопросе об облике ламии демологам явно не удалось прийти к единому мнению. А. Торквемада в «Гексамероне» утверждает, что она подобна женщине, но имеет лошадиные копыта; что ламий называют еще «сычовками», поскольку сладострастный крик сыча при запахе свежего мяса напоминает крик ламии в соответствующей ситуации. Более распространенным было представление, что ламия — женщина, ноги которой, вместо ступней, завершаются головами драконов. «Ламия, богиня лесов, имеет ноги как у лошади, а голову, руки и прекрасное тело как у женщины»,

— утверждает словарь Corpus Glossary (цит. по: Кисслинг, 18). Ироническое предположение скептика Ноде (гл. 8), что ламия ничего не видит без очков и потому всегда их носит, видимо, переосмысляет античный миф: Гера лишила Ламию сна, но Зевс даровал ей возможность вынимать на ночь свои глаза, — тогда она засыпает и становится вполне безобидной.

ЛЕВИАФАН

Бог удит Левиафана на крючок человеческой природы Иисуса. Миниатюра из энциклопедии “Сад утех” аббатиссы Геррады (12 в.).



От евр. lawa — «свертываться, виться» (демонологи 15-16 вв. чаще всего переводили это имя как «добавление»). В Библии — морское животное огромных размеров, которое было побеждено Иеговой в начале мира («Ты сокрушил голову левиафана, отдал его в пищу людям пустыни» — Пс. 73:14) и которое, по мнению пророков, перед концом света вырвется из узилища и вновь будет повержено («В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» — Ис. 27:1). Согласно иудаистским легендам. Бог сначала создал Левиафана в мужской и женской ипостаси, но убоился, что он, размножившись, заполонит весь мир себе подобными, убил самку и засолил ее, предназначив мясо для трапезы

праведников в день пришествия Мессии (ср.: «Левиафану дал седьмую часть водяную, и сохранил его, чтобы он был пищею тем, кому Ты хочешь, и когда хочешь» — 3 Ездр. 6:52).

Огромность Левиафана трактовалась демонологами как метафора мощи дьявола. Так, Вир утверждает, что в Левиафане «выразилась сила демонической природы»; он «опрокинул бы все человеческие вещи, если бы их не удерживала на своем месте Божья воля». Этимология имени этого демона по Виру также

указывает на некую смутную опасность, которую он несет предустановленному Богом порядку вещей, — он то ли отдан самому себе, своему произволу, то ли (что, быть может, еще хуже) дает что-то (что именно — Вир умалчивает), добавляет что-то миропорядку: «имя его означает: отданный себе (*sibi traditus*), или наоборот: тот, кто добавляет слову Божьему и всяческим вещам» (Об ОБМАНАХ, гл. 21, § 3). У ШПРЕНГЕРА и ИНСТИТОРИСА (116), Левиафан — «демон заносчивости», имя его, переводимое как «добавление», тем самым означает, что «черт при искушении Адама и Евы обещался добавить им богоподобие».

Левиафан нередко понимался как метафора ада, входом в который служила его пасть (в соответствии с описанием Левиафана в книге Иова: «из пасти его выходят пламенники, выскакивают огненные искры» — Иов 41:11; ад — и чрево кита, в которое попал Иона; этот кит отождествлялся с Левиафаном). Сидящим на Левиафане изображали Антихриста. С Левиафаном была связана богословская аллегория о Боге-рыбаке, разъясненная, в частности, Гонорием из Отена и проиллюстрированная в энциклопедии «Сад утех» аббатиссы Геррады: «Левиафан, чудовище, которое плавает в мировом море, — это Сатана. Бог закидывает удочку в это море. Леса удочки — человеческое родословие Христа; железо крючка — божественность Иисуса Христа; наживка — его человеческая природа. Привлеченный запахом плоти, Левиафан хочет схватить Христа, но железо крючка раздирает ему пасть» (ГОНОРИЙ ИЗ ОТЕНА, col. 937).

ЛЕОНАРД

Мастер Леонард. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

(Также: **Мастер Леонард**). В демонологии — князь ада, великий магистр шабашей, предводитель низших демонов, шеф ведьмовства и черной магии. Его называли также «Великим Негром». Он председательствует на шабашах в виде козла огромных размеров; голову его украшают три рога и лисьи уши; волосы его стоят дыбом, круглые и широко открытые глаза горят; у него козлиная борода, а на заду — еще одно лицо. Ведьмы воздают ему почести, целуя его в это лицо на заду и держа в руке зеленую свечу. Он может принимать также обличье борзой, быка, огромной черной птицы, древесного ствола, который венчает его мрачная физиономия. На шабаше он всегда имеет гусиные лапы. Эксперты, посещавшие демонические собрания, утверждали, что Леонард всегда молчалив и меланхоличен; однако ни одна дьявольская ассамблея не обходилась без его печальной фигуры (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 404).



ЛЖЕЦ

Несмотря на то, что богословы в большинстве своем отказывали дьяволу в способности что-либо создать, одно исключение все же делалось. Дьявола с неизбежностью приходилось признать прародителем лжи. Поскольку дьявол первым произнес слова лжи, а до него их явно никто не мог произнести, следовало признать, что именно он изобрел ложь (нашел, измыслил — богословы, например, Исидор Севильский в СЕНТЕНЦИЯХ, 1:9, дьявольскую способность к «псевдотворению» определяет через глагол *invenio*, противопоставляя его божественному *creatio*). АЛКУИН считал, что дьявол породил лживый логос, точно так же, как Бог породил Логос истинный. «Дьявол из самого себя сделался лжецом, и ложь свою сам породил, ни от кого ранее не слышал лжи (а *nemine audivit prius mendacium*). Как Бог Отец породил Сына Истинного, так дьявол породил как бы сына лживого»; «человек, совершенный дьяволом, делается от дьявола лжецом (КОММЕНТАРИЙ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА, 4:22). Библейскую основу такого воззрения на дьявола давала прежде всего третья книга Царств, где «один дух», став перед лицом Господа, выразил готовность сделаться «духом лживым в устах всех пророков», дабы склонить нечестивого израильского царя Ахава «пойти и пасть Рамофе Галаадском» (3 ЦАР. 22:20-22).

В иерархии демонов второй чин — духи лжи (*spiritus mendaciorum*): из этого чина «и был тот, который вошел в уста пророков... Этот вид демонов примешивает себя к оракулам, и пифийский пророк дурачит людей прорицаниями и предсказаниями» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 23, § 2).

ЛИЛИТ

В иудейской демонологии — злой дух. Возможно, происходит от вавилоно-ассирийского женского демона бурь Лилиту. Имя Лилит восходит к шумеро-аккадскому слову *lil*, которое первоначально означало «пылевую бурю» или «облако пыли»; это слово применялось к демонам, которые, как считалось, питаются земной пылью и принимают форму облака пыли. Иудаистская традиция, возводившая имя Лилит к еврейскому *lailah* (ночь), была введена в заблуждение звуковым сходством и стремлением подвести этимологическую базу под характер еврейской Лилит, превратившейся из вавилонского демона бурь в ночного демона, питающегося кровью спящих (ЛЕНГТОН, 16). Крылатый женский демон, душитель детей, известен уже по еврейской или канаанитской надписи в Арслан-Таш (северная Сирия, 7-8 вв. до н.э.), представляющей собой заклинание, в котором, к сожалению, утрачено окончание имени демона, читаемого как «Лилит» лишь предположительно: «К ней, кто летает в комнатах тьмы, — уходи быстро, быстро, Лил[ит]» (ШОЛЕМ, 246). На финикийском амулете (7 в. до н.э.) изображен крылатый сфинкс с надписью: «Летающая, Лил[ит]» и лев, пожирающий ребенка (ХИЛЛЕРС, 1522).

В Библии Лилит упоминается один раз как демон пустыни: в книге пророка Исаии (Ис. 34:14), где говорится о грядущем разорении и запустении земли в «год возмездия за Сион»: тогда во дворцах «звери пустыни будут перекликаться с дикими кошками», и Лилит там обретет покой. В различных переводах Библии имя Лилит переведено по-разному: в русском синодальном переводе Лилит заменена на «ночное привидение», в Вульгате — переведена как *ламия*, с которой она, как и с греческой Эмпузой, действительно имеет немало общего; в

английских, французских и немецких переводах — чаще всего как «сова», «ночная сова». Вероятно, «ужасы в ночи», упомянутые в псалме (90:5), также означают Лилит (ЛЕНГТОН, 47).

В талмудических трактатах (ЭРУВИН, 100в; НИДДАХ, 24в) Лилит рисуется демоном с ликом женщины, длинными струящимися волосами и крыльями. Она душит новорожденных детей (откуда существовавший еще в Средние века в еврейских семьях обычай писать в углах комнаты, где находится только что родившая женщина: «Адам, Ева; прочь отсюда, Лилит»), но и мужчине следует ее опасаться: спящий в доме один может быть схвачен Лилит (ШАББАТ, 151в). Женский демон, известный под десятками тысяч имен и носящийся в ночи по всему миру, посещая женщин при родах и удушая новорожденных, упомянут в «Завете Соломона» (греческом сочинении 3 в., связанном с традицией иудео-эллинистической магии): демон назван тут именем Обизот, о нем также сообщается, что защитой от него может послужить амулет с именем ангела Рафаэля.

Отождествленная со змеем-искусителем, Лилит искушает Адама и Еву. Из “Псалтири королевы Мэри” (1553).



Наиболее подробно легенда о Лилит изложена в «Алфавите Бен Сиры» (между 7 и 11 вв.): Бог, решив создать женщину для Адама, сотворил ее из глины, так же, как и самого Адама. Лилит родила от Адама многочисленных демонов (согласно другим легендам, злые духи были рождены позднее, от ее соития с дьяволом). Однако пара быстро

начала ссориться, так как Лилит отказалась подчиниться Адаму, мотивируя это тем, что оба они сделаны из одного материала — глины. «Произнеся несказанное имя, она улетела в воздух», покинув рай. По просьбе Адама, Бог послал ей вдогонку трех ангелов; найдя ее у Красного моря, ангелы пригрозили, что если она не вернется, ежедневно будет умирать по одному (в другой версии — по сотне) ее детей. Лилит отказалась вернуться и, более того, заявила, что намерена в дальнейшем заняться изничтожением новорожденных: младенцам мужского пола она будет вредить до восьмого дня с момента их рождения, а женского — до двадцатого дня. Однако ей пришлось все же поклясться, что если она увидит на ребенке амулет с изображением помянутых трех ангелов, она не причинит ребенку зла (ШОЛЕМ, 246).

В каббалистической демонологии Лилит — убийца детей и совратительница мужчин, от чьих ночных семяизвержений она понесла бесчисленное множество демонов. Наряду с Аграт, Махалат, Наама она входит в четверку «матерей демонов». Ее имена — «шлюха», «порочная», «лживая», «черная» (ЗОГАР). В земном мире Лилит выполняет роль, антиномичную роли Шекины (воплощение присутствия Бога в мире) в мире святости: если Шекина — мать дома Израиля, то Лилит — мать нечестивых, «смешанного множества». В каббалистической астрологии Лилит связывали с Сатурном; все те, кто был предрасположен к меланхолии, — в ком преобладали «черные соки», — были детьми Лилит

(ЗОГАР, III, 227в). Некоторые каббалисты различали между старшей (жена дьявола — Самаэля) и младшей (жена Асмодея) Лилит.

В Средние века образ Лилит тесно ассоциируется, а порой и сливается с образами других мифологических обольстительниц: царицы Савской (Иосиф Ангелино в трактате «Ливнат ха-Саппир», утверждал, что загадки царицы Савской Соломону повторяют слова обольщения, которые Лилит говорила Адаму), Елены Троянской, «Фрау Венеры» (в фольклоре немецких евреев). Образ Лилит как своего рода партнера дьявола, возможно, оказывает воздействие на средневековые общеевропейские представления о подруге дьявола (его любовнице, жене или бабушке) и в этом своем качестве выходит за рамки чисто иудейских верований: так, в немецкой драме о папессе Иоанне (Pope Jutta; ок. 1480) Лилит фигурирует в качестве «бабушки дьявола», что не мешает ей быть сладострастной обольстительной танцовщицей (ШОЛЕМ, 248). Лилит может являться в виде кошки или гусыни; если ребенок во сне смеется — значит, с ним играет Лилит, и нужно щелкнуть его по носу, чтобы отвратить опасность; еще лучше — снабдить ребенка амулетом-оберегом. На одном из таких средневековых амулетов рассказана целая история: пророк Илия встречает Лилит на ее пути к роженице, где она собирается «подарить ей вечный сон, забрать ее сына, выпить его крови, высосать мозг его костей и съесть его плоть»; Илия гонит ее прочь, и она обещает никогда больше не вредить тем роженицам, имена которых она увидит или услышит. В конце концов Лилит отождествляется с вредоносной ведьмой, о чем свидетельствует ее имя на поздних амулетах — Striga или Astriga (ШОЛЕМ, 248).

ЛИЧНЫЙ ДЕМОН

(Или: **Домашний демон**). Демон, неким образом связанный с одним-единственным человеком на более или менее длительный срок. Идея личного демона восходит к древнегреческому представлению (выраженному у Платона, стоиков и др.) о демоне, сопровождающем человека от рождения до смерти. Можно говорить о двух — высокой и низкой — ипостасях личного демона: он может быть и существом высокоинтеллектуальным, источником разного рода духовных озарений (предтечей такого демона является, безусловно, демон Сократа), и подобием домового, оказывающего материальные услуги (эта ипостась также восходит к античным представлениям о разного рода домашних духах, в частности, о «благом демоне» — *agathos daimon*, — который охранял дома).

Вера в домашних духов (*spiritus familiaris*, *spiritus paredros*), благодаря которым можно узнавать будущее и вредить врагам, была широко распространена уже в эпоху античности. Так называемый «демон Сократа» представляет собой у Платона, по мнению большинства исследователей, скорее метафору внутреннего ощущения, нежели автономное существо: «это внутренний голос его собственного личного такта» (Эдуард Целлер), «внезапный сильно ощущаемый запрет, который Сократ воспринимал как исходящий извне» (ЛЕНГТОН, 94; тут же показано, что большинство указаний «демона» имело запретительный характер; 93); поздние авторы интерпретировали сократовского демона уже в духе личных демонов Средневековья и Возрождения: как сверхчеловеческое существо, хранителя и советчика человека.



Парацельс со своей шпагой; в кристалле ее рукоятки заключен личный демон Парацельса – Азот. Гравюра Никола Солиса из книги Парацельса “Архидокса” (Мюнхен, 1570).

Античная идея домашнего духа была присвоена христианской демонологией через опосредствующую идею власти: демон принимает вид домашнего духа, потому что хочет властвовать над каждой семьей и каждым человеком, как и надо всем миром, утверждает Вир, — их, демонов, «хитрость и коварство достигло такой степени дерзости, что они захотели, чтобы и ученые, и простой люд признали в них богов; они захотели властвовать над

землями, людьми, островами, горами, источниками, местностями (locis), городами, должностями, семьями как их собственные боги и хранители» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 5, §2).

Иногда домашний демон фигурировал в качестве пленника, лишённого своим хозяином свободы посредством какого-нибудь магического средства; иногда, напротив, он имел статус друга и советчика, пользующегося большой свободой и уважением хозяина.

Боден рассказывает о человеке, которого всегда и везде сопровождал личный демон, дававший ему советы в весьма своеобразной форме: он бил своего «хозяина» по левому уху, если тот поступал правильно, и тянул за правое, когда тот собирался совершить ошибку. Франческо Пико делла Мирандола (отец известного гуманиста), рассказывает о некоем Бенедетто Берна, прожившем со своим личным демоном по имени Гермелин сорок лет: «Этот человек ел, пил и беседовал со своим демоном, который, будучи невидим для окружающих, сопровождал его повсюду; так что чернь, неспособная понять такие вещи, решила, что он свихнулся» (цит. по: Коллен де Планси, 333).

Нередко личный демон был невидим для окружающих — свойство, приобретавшее весьма пикантный характер, когда хозяин или хозяйка демона состояли в супружестве, а демон служил им суккубом (инкубом): «...была одна ведьма, которую обычно сопровождал дьявол прямо рядом с ее мужем, но последний этого не замечал» (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 118). Связь такого рода могла длиться десятилетиями, как, например, в описанном БОДЕНОМ (119) случае одного семидесятилетнего священника, который признался, что жил с демоном-суккубом пятьдесят лет.

Собственного личного демона приписывали едва ли не всем выдающимся личностям позднего Средневековья и Возрождения. Их имели Скалигер, Чекко д'Асколи (у которого был демон Флорон из числа падших херувимов), Агриппа Неттесгеймский. Иоганн Фауст имел при себе дьявола в обличий собаки

(СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 19). Парацельс своего домашнего демона по имени Азот держал в хрустальном яблоке, украшавшем рукоять его знаменитой шпаги. Он отождествлял этого демона с Меркурием Жизни алхимиков; слово *virescit* («растет, развивается») на кристалле шпаги означает животворную силу субстанции, в нем заключенной (ЖИВРИ).

Враги Генриха III, сына Екатерины Медичи, приписывали ему дружбу с демоном по имени Террагон. В анонимном памфлете «УПРЕКИ ГЕНРИХУ ВАЛУА В УЖАСНЫХ ВЕЩАХ...», обращенном напрямую к королю, утверждается, что ведьмы, обосновавшиеся в Лувре, «дали вам личного демона по имени Террагон. Вы знаете, что завидев Террагона, вы называете его своим братом... Вы знаете, Генрих, что Террагон дал вам кольцо, и что в камне этого кольца отображена (*etait figuree*) ваша душа...». Чернокнижник Пьетро д'Абано или Апоне (ок. 1250-1316) обрел знание семи свободных искусств благодаря семи демонам, которых он держал в бутылках (ЖИРМУНСКИЙ, 268).

Интеллектуальный личный демон часто служил своеобразной психологической мотивацией научного знания, успеха научного эксперимента, — мотивацией, которая причудливо сосуществовала с другой, чисто религиозной: так, алхимик мог ставить успех своей процедуры в зависимость от действенности молитвы, но мог и полностью полагаться на помощь своего личного демона, которого держал в какой-нибудь склянке и показывал желающим, как, например, это делал берлинский алхимик Турнейссер (РОСКОФФ, II, 107). В таком демоне, мудром и всеведущем, слились черты неоплатонического демона, посредующего между земным и небесным миром, и каббалистических демонов, которые, летая по воздуху, способны приближаться к «князьям зодиака» и получать от них предсказания о будущем (по мнению испанского раввина Нахманида, 13 в.).

Джероламо Кардано развил, на примере собственной жизни и жизни своего отца, теорию именно таких личных демонов. О своем отце он сообщает, что тот вызвал однажды семерых дьяволов в греческих одеяниях; выглядели они лет на сорок, лица их были грубыми, у некоторых бледными; они рассказали ему, что относятся к воздушным демонам, что они смертны и живут лет по 700-800, что обладают любыми знаниями, но не все могут передать людям (БЕРТОН, 118-119). С одним из этих демонов отец общался на протяжении тридцати лет. Со своим личным демоном Кардано связывался посредством снов и, по собственному признанию, был ему обязан всеми своими талантами, эрудицией и счастливыми идеями. Этот демон занимал промежуточное положение между человеческим и божественным; Кардано определяет его астрологически, говоря о его связи с Меркурием и Сатурном; он из рода олимпийских демонов, которые властвуют над Зодиаком.

Низшие личные демоны — домашние демоны, способные оказывать лишь услуги по дому, — представляют собой домовых, переосмысленных, однако, в русле христианской демонологии. По Виру, домашние духи (*esprits familiers*) «нежны и приятны», выполняют обязанности слуг; «можно услышать, как они поднимаются и спускаются по ступенькам, открывают двери, разводят огонь, набирают воду, готовят еду и делают все, что нужно по хозяйству» (ВИР, ИСТОРИИ, 91). Их излюбленные имена — Гутгин или Гедекин. Они «кажутся друзьями рода человеческого», но это лишь видимость, в доказательство чего Вир рассказывает следующую историю. Некий демон так прижился на кухне епископа Хильдесхаймского, «стал настолько домашним, что его никто не боялся». Однако некий слуга начал оскорблять его — и дух пожаловался шеф-

повару, прося уговорить обидчика. Шеф-повар ответил ему иронически: «Ты — дух, и боишься какого-то слугу». «Ты увидишь, как я его боюсь», — ответил дух; он задушил слугу, отравил пиршественные яства ядом жаб, «а затем стал каждую ночь совершать круговые обходы замка, вынуждая стражу все время быть начеку» (Истории, 94). Демон Сократа интерпретируется Виром в том же духе, как мнимый друг и потенциальный предатель: «Сократ извлек из него ту пользу, что в конце концов, оставленный своим богом без помощи, был вынужден покончить со своей жизнью, приняв яд» (Истории, 94).

Отчуждение личного демона, превращение его в личного врага, достигает кульминации у Лютера с его исключительно интимным переживанием дьявола как постоянного навязчивого оппонента, в дискуссии с которым, однако, никак нельзя ввязываться: «Всякую ночь, как ни проснусь, дьявол тут и уже подступает ко мне со своими диспутами» (Застольные беседы, 1533; цит. по: Эрих, 120).

ЛЮБИМЦЫ ДЬЯВОЛА



“Люцифер как Сатана” в Аду на трон, на руках он держит Антихриста. Миниатюра из энциклопедии “Сад утех”, составленной аббатиссой Геррадой (ум. 1195).

Демоны в силу своей ущербной природы не способны любить и обречены на вечную зависть и ненависть к человеческому роду; однако богословы полагали, что если дьявол не может «уважать хороших и честных людей», то точно так же он не может и «ненавидеть дурных» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 25, § 1). Народные предания, как и ученая демонология, нередко приписывали демонам некий род уважения к тем личностям, которые, согласно молве, близки к inferнальному миру. Разумеется, знаки такого уважения в человеческом мире следует воспринимать с обратным знаком, — как печать дьявола, удостоверяющую полную гибель личности. Именно в таком духе следует понимать возникшие в католических кругах легенды о похоронах Мартина Лютера, которого паписты считали сыном инкуба. Согласно одной из них, на похоронах реформатора собрались все демоны, облаченные в свой траур — обличье ворона. Другая легенда повествует, что в день смерти Лютера все демоны города Малина в Брабанте вышли из тел одержимых и исчезли, появившись вновь лишь на следующий день. Когда экзорсиссты, вступая с ними в диалог, спрашивали, куда они отлучались, те отвечали: «Мы были, по приказу нашего князя, на похоронах Мартина Лютера, которого мы весьма почитаем» (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 420).

В иконографии ада Сатана весьма часто изображается держащим на коленях, словно мадонна младенца, особенно близких и «любимых» им грешников. На мозаике храма на острове Торчелло близ Венеции синий дьявол с белыми волосами и бородой сидит на троне из змей и держит на коленях Иуду.

ЛЮЦИФЕР

Имя и лик дьявола, выражающие определенную сторону его сущности: это дьявол, увиденный в его падении, совершившемся в самом начале мира (*Падение ангелов*), в контрасте между былым величием и красотой и нынешним позором и безобразием.

Имя «Люцифер» (в синодальном переводе — «денница») взято из 14 главы книги пророка Исаии в версии Вульгаты, где говорится о царе Вавилона как о падшей «утренней звезде» (в евр. тексте: «Хелель-бен-Шахар»): «Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14:12-15). Сначала в иудаистской учености, а затем и отцами христианской церкви это место было осмыслено как описание падения дьявола.

По мнению Дж. Б. РАССЕЛЛА (ЛЮЦИФЕР, 11-12), на подобную трактовку мог повлиять и другой образ Ветхого Завета — «помазанный херувим» книги Иезекииля (Иез. 28; пророк уподобляет ему царя Тирского), который воплощал собой «печать совершенства, полноту мудрости и венец красоты», «находился в Едеме», был совершен «в путях Своих», но затем, возгордившись своей красотой, был низвергнут «с горы Божией». Оба этих образа с сопутствующими им мотивами прекрасной и совершенной (огненной, небесной) сущности, в результате ужасной катастрофы перешедшей в свою противоположность — в темноту, копоть, безобразие — были ассимилированы в образе Люцифера.

Раннее Средневековье редко использовало это именование дьявола, поскольку традиция применяла его и к Иисусу Христу, однако в эпоху позднего Средневековья оно становится не менее распространенным, чем «Сатана».



Люцифер, прикованный к раскаленной решетке, терзает грешников. Миниатюра по мотивам «Видения Тнугдала» из часослова герцога Берри, Бургундия, 15 в.

Противоречие между внутренней формой слова (*lucifer* — несущий свет) и его применением к дьяволу несло большие затруднения для богословов и порождало многочисленные интерпретации, неуверенно утверждавшие, что имя Люцифера сознательно — из неясных риторических соображений — противоречит его сущности: «Поскольку он есть властитель тьмы, именован Люцифером по противоположности (*per contrarian*) (Руперт из Дойтца, «О Троице и ее деяниях», цит. по: РАССЕЛЛ, Люцифер, 247). Порой предполагали, что после падения Люцифер сменил не только внешность, но и имя, став «Люцифугом» («бегущим от света»), — это имя (*Lucifuge*) фигурирует, в частности, в одном из французских текстов договора с дьяволом (Живри, 114).

Представление о невероятном величии Люцифера до его падения складывается довольно рано: уже Авит Алким (6 в.) говорит о Люцифере как о «том, кто сиял пред всеми чинами творения» (Поэмы; цит. по: КЕСТОР, 19). Сэр Уильям Александер в поэме «Судный день» (1614) называет Люцифера «оком рассвета, посланником дня, самым ярким среди всех небесных воинств, месяцем маем среди всех прочих месяцев»; Эразмо Вальвазоне в эпической поэме

Люцифер после падения. Фрагмент миниатюры, Франкония, 15 в.



«Ангелеида» (1590) сравнивает Люцифера с «альпийской вершиной» (цит. по: КЕСТОР, 20-21). Люцифер был среди ангелов «одним из прекраснейших и назывался Рафаилом» (ФАУСТ, 47).

Осознание собственного величия и красоты становится для Люцифера искушением, с которым он не справился. Многочисленные средневековые драмы подробно описывают падение Люцифера. Люцифер видит пустой трон куда-то вышедшего Бога и приходит к нарциссическому выводу: «О, как чудесно мое сияние... Если бы я сидел на этом троне, я был бы так же мудр, как и он» (ЧЕСТЕРСКИЙ ЦИКЛ МИСТЕРИЙ, ЛЮЦИФЕР, 126-130); под разноголосицу ангелов, часть которых льстит ему, а часть — отговаривает от сомнительной затеи, Люцифер занимает трон Бога и провозглашает: «Вся радость мира пребывает на мне, ибо лучи моего сияния горят так ярко... Я буду как тот, кто выше всех на вершине» (ЙОРКСКИЙ ЦИКЛ МИСТЕРИЙ, ПАДЕНИЕ АНГЕЛОВ). Он предлагает

ангелам поклониться ему и вызывает раскол в их рядах, а затем произносит главное из своих богохульств: «Пусть Бог идет сюда — я не уйду, но останусь сидеть здесь пред его лицом» (ЧЕСТЕРСКИЙ ЦИКЛ МИСТЕРИЙ, ЛЮЦИФЕР, 212-213), — оно-то и решает его судьбу. Свергаясь с небес, он, «светоносец», из страха перед огнем совершает нечто такое, что безвозвратно хоронит его мнимое величие: «Теперь я совершаю свой путь в ад, где меня предадут бесконечной пытке. Из страха перед огнем я громко порчу воздух (for fere of fyre I fart a crake)» («Падение Люцифера» из цикла *Ludus Coventriae*; цит. по: РАССЕЛЛ. ЛЮЦИФЕР, 252). Люцифер пал, потому что был «ослеплен» самолюбием; в трагедии Иоста ван ден Вондела «Люцифер» (пост. 1654) он действительно неким образом ограничен в своем понимании, в известном смысле действительно слеп: он не в состоянии признать себе в своем болезненном тщеславии, которое не позволяет ему, «вице-королю Бога», перенести предсказанное возвышение Адама над ангелами; не может он себе признать и в сомнительности возложенной им на самого себя миссии исправления ошибок Бога якобы «ради самого Господа».

После падения лик Люцифера и его место в Божественном домостроительстве меняются самым катастрофическим образом. «Мои благородство и красота стали безобразием, — жалуется Люцифер в пьесе А. ГРЕБАНА «МИСТЕРИЯ О СТРАСТЯХ» (3729-3735),

— моя песня — плачем, мой смех — отчаянием, мой свет — тенью, моя слава — горестной яростью, моя радость — неизбывной скорбью». Люцифер, пожелавший стать «князем мира», становится князем ада; в аду он в своеобразной форме получает желаемое: он несет бремя мира, всех его грехов, в образе ужасных пыток, которые он должен и терпеть, и исполнять, — он предстает перед свидетелями его участи «всем гнетом мира отовсюду сжатый» (ДАНТЕ, БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ, РАЙ, 29:57). Участие в любых проявлениях светлого начала ему заказано: когда он пытается петь или смеяться, раздается лишь вой голодного волка (ГРЕБАН, 3723-3735). И в самой его внешности не осталось ничего, что напоминало бы о гармонии и норме. В «ВИДЕНИИ ТНУГДАЛА», подробно описывающем устройство ада, Люцифер — «князь тьмы, враг рода человеческого; он был больше, ежели любое из чудовищ, увиденное в аду... Это чудовище было черным как ворона, тело его было как человеческое, от головы до пят, но с хвостом и многими руками. Чудовище имело тысячи рук, каждая длиной в сотню локтей и толщиной в десять локтей. На каждой руке — по двадцать пальцев, каждый длиной в сто ладоней и шириной в десять ладоней, ногти на пальцах длиннее рыцарского копья... У него был также длинный, толстый клюв и длинный, острый хвост с жалами, мучающими осужденные души. Это ужасное существо было распростерто на железной решетке, под которой горели угли, раздуваемые множеством демонов... Все члены этого врага человеческого были скованы железными и бронзовыми цепями... При каждом выдохе он извергал из глотки души осужденных и развеивал их по всем областям ада... А когда он вдыхал, он втягивал все души назад и, когда они падали в серные испарения его утробы, пережевывал их...»

Существовала традиция изображать Люцифера трехголовым, как ужасную пародию на Святую Троицу: скульптура 12 в. в храме св. Василия в Этампе изображает его с тремя головами, каждая из которых пожирает по человеку; немного позднее так же изобразив Люцифера и Данте. В трагедии Иоста ван ден ВОНДЕЛА Люцифер после падения превратился в чудовище, соединившее в себе черты семи животных, которые в свою очередь олицетворяют семь смертных грехов: «надменного льва; жадной свиньи; ленивого осла; рогатого [т.е. гневливого] носорога; обезьяны, бесстыдной, похотливой, толстомордой и толстозадой; завистливой змеи и скупого волка»; этот монстр «содрогаются, когда на него смотрят, и прячет свое безобразие в клубках тумана».

М

МАЛЬФАС

(Malphas). Демон, известный заклинателям; описан Виром (16 в.): «великий защитник (praeses), является подобным ворону; облекшись же в человекоподобного идола, вещает хриплым голосом. Чудесным образом быстро возводит дома и башни, вражеские же здания и башни разрушает. Дает неплохих слуг. Охотно принимает жертвоприношения, но всех жертвователей обманывает» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 32).

МАММОНА

(иначе: **Маммон**). В Новом Завете — сирийское слово, означающее богатства и земные блага. «Не можете служить Богу и маммоне», — говорит Иисус (Лук. 16:13, также Матф. 6:24). В Вульгате это слово (в форме матона) встречается еще два раза (Лук. 16:9, 16:11), в русском же синодальном переводе в соответствующих местах оно передано как «неправедное богатство». Фантазия демонологов из этого скудного материала создала «демона скупости и богатства» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 116) — Маммону или Маммона, которого обессмертил в своей поэме «Потерянный рай» Дж. Мильтон. Маммон у него — своеобразный Прометей скупости: он первым научил людей разрывать грудь земли, чтобы похищать оттуда сокровища.

Пример он людям подал, научил
Искать сокровища в утробе гор
И клады святокрадно расхищать,
Которым лучше было бы навек
Остаться в лоне матери-земли

(МИЛЬТОН, 42; кн. 1).

Из восставших ангелов мильтоновский Маммон был низвергнут в ад последним; он ходит всегда «низко склонясь долу».

Бёртон почему-то делает Маммона главой девятого чина демонов — чина «искусителей» (БЕРТОН, 121).

МАНТИКОРА

(Manticora, mantichoras; испорченное персидское «людоед»). В средневековых bestiариях — фантастическое животное с телом льва, человеческой головой с тройным рядом зубов и хвостом скорпиона. Манتيкора передвигается с поистине демонической быстротой, легко преодолевая любые расстояния, и питается человеческим мясом (поэтому ее часто изображали с человеческой рукой или ногой в зубах). В Средние Века считалась символом и воплощением



дьявола — *пожирателя людей*. Иногда это животное появлялось в изображениях, посвященных пророку Иеремии (БЕСТИАРИЙ, 125; МЕРКАТАНТЕ).

Мантикора.
миниатюра.

Средневековая

МАСТЕМА

Имя дьявола, встречающееся в междузаветных апокрифах (прежде всего в «Книге юбилеев»). Вероятно, восходит к еврейскому *mastim* — «тот, кто противостоит», «тот, кто враждебен»; существительное *mastema* — «враждебность», имеется в Библии (Ос. 9:7) (ЛЕНГТОН, 125).

В «КНИГЕ ЮБИЛЕЕВ» Мастема — глава мятежных ангелов. Когда Бог собирается отправить в вечное заключение провинившихся ангелов, Мастема обращается к нему со следующей просьбой: «Оставь некоторых из [этих духов] передо мной, чтобы они слышали мой голос и делали все, что я им скажу. Если при мне не останется никого из них, я не смогу предавать людей силе моей воли». Бог так и делает, отправив остальных падших ангелов в вечное заключение (10:7-11). Подобно тому, как в книге Иова Сатана предлагает испытать Иова, Мастема подстрекает Бога испытать благочестие Авраама, требуя жертвоприношения Исаака; Авраам выдерживает это искушение в присутствии посрамленного Мастемы (17-18). Мастема также противостоит Моисею в Египте, пытаясь предать его в руки Фараона; он помогает египетским колдуньям совершать их волшебства (48:9) и требует от египтян, чтобы они преследовали детей Израиля (48:9). В начале исхода евреев из Египта Мастема был скован и заточен, дабы он не мог «обвинять» детей Израиля; но затем он освобождается и снова помогает египтянам до своего нового заключения, которое воспрепятствовало ему вредить израильтянам, когда те стали просить у египтян драгоценностей и одежду (48:15-19).

МАСТЕР

Одно из традиционных определений дьявола (чаще всего в сочетании «удивительный мастер» — *artifex mirabilis*). «Дьявол удивительный мастер: может он творить такие художества, которые кажутся натуральными...» — пишет Филипп Меланхтон (СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 14). Народная молва приписывала дьяволу все значительные, поражавшие размерами постройки. Стену между Англией и Шотландией называли «стеной дьявола»; в Германии существовала масса «чертовых мостов» (*Teufelsbrücke*) (ЖИВРИ, 149). Как ни

странно, но и сооружение готических соборов, по народным верованиям, не обходилось без дьявола; так. Кельнский собор остался неоконченным, потому что мастер Герард, его легендарный строитель, вырвал из рук дьявола план, но самый ценный его кусок остался в руках у «удивительного мастера» (*Обман*). «Единственно, от чего дьявол систематически уклонялся, это — увенчать свое здание крестом. Да и то один раз адский архитектор умудрился и выстроил для шведского короля Олафа Святого высочайший собор с крестом. Но однажды святой король, поднявшись на кровлю собора, с ужасом увидел, что то, что снизу кажется крестом, в действительности золотая фигура коршуна с распростертыми крыльями» (АМФИТЕАТРОВ, 70). Храм на горе Сен-Мишель также построен дьяволом в соревновании с архангелом Михаилом; храм победившего архангела забрали на небо, а дьяволов храм остался на земле. Чтобы ясно разграничить дьяволовы творения от творений Божиих, богословы ввели терминологическое разграничение: Бог — creator, «творец», дьявол же — inventor или autor — «изобретатель», «виновник» (подробнее *Сила и бессилие дьявола*). В соответствии с этой ролью «изобретателя» дьяволу приписывали также измышление всех сомнительных форм человеческой деятельности. Так, библейская история о царе Асе, который умер, потому что «в болезни своей взыскал не Господа, а врачей» (2 ПАР. 16:12), наводила на мысль о дьявольском происхождении медицины. Ричард Бертон в «Анатомии меланхолии» (1621), ссылаясь на голландскую пословицу о том, что «новому врачу нужно и новое кладбище», утверждает, что именно дьявол был изобретателем медицины: «сам дьявол был первым изобретателем ее; "медицина есть мое изобретение", сказал Аполлон, а кто же Аполлон, если не дьявол?» (БЕРТОН, 427).

Дьявол не прочь передать свои знания людям. Демоны, вызываемые заклинателями, охотно учат их всем свободным искусствам. Существовало поверье, что друиды у кельтов по несколько лет обучались в подземельях у демонов (СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 14).

МЕДВЕДЬ

В облике этого зверя демоны почему-то являются крайне редко, хотя Вир, ссылаясь на Гизельберта, вводит медведя, «по причине его жестокости», в состав аллегорических имен дьявола (ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 23). Одно из немногих исключений — история, рассказанная ЦЕЗАРИЕМ ГЕЙСТЕРБАХСКИМ (О чудесах, кн. 5, гл. 49). Некий хорист задремал во время заутрени; проснувшись, он увидел медведя, входившего на хоры, — медведь внимательно осмотрел новичков-певчих, как офицер своих солдат на смотре, и сказал: «Похоже, они не спят; но я еще вернусь и посмотрю, не заснул ли кто». Автор добавляет, что медведь — дьявол, посланный проверить, хорошо ли братья-монахи выполняют свои обязанности.

МЕЛАНХОЛИЯ

Согласно представлениям демонологов, это душевное состояние само по себе представляет опасное искушение. Если существуют некие внешние области повышенной демонической опасности — места, особо облюбованные дьяволом (*Места обитания дьявола*), то меланхолия — внутренняя область опасности, то «место» души, через которое дьявол легко может проникнуть вовнутрь.

«Меланхолия — баня дьявола» (Вир). Дьявол «вызывает болезнь меланхолии, увеличивая в нас количество меланхолического сока и мутя тот, что уже в нас наличествовал, перенося в мозг и в центры ощущений черные пары» (Ф. Вalezий, «О священной философии», 1587 г.; цит. по: СЕАР, 105). Предрасположенность к меланхолии — преобладание «черных соков» — каббалистическая астрология Средневековья и Ренессанса объясняла воздействием Сатурна и связанной с ним «матери демонов» — Лилит; меланхолики, как и демоны, — дети Лилит (ЗОГАР, III, 227в). Обезьяна — в понимании средневекового человека одно из самых отвратительных животных, вернейший образ дьявола (*Обезьяна дьявола*) — проявляет особую склонность к меланхолии: при убывании Луны она неизменно предается грусти, как отмечают бестиарии вслед за Исидором Севильским (СРЕДНЕВЕКОВЫЙ БЕСТИАРИЙ, 97).

Еще энциклопедия Дидро и Даламбера связывала меланхолию и демономанию, определяя последнюю как «духовную болезнь, разновидность меланхолии; бред, которым поражены демониаки, состоит в уверенности, что они одержимы или обложены демоном...»; к «демониакальной меланхолии» относится «разочарование в истинах религии, страх перед адом, неверие в вечное спасение» (ДЕМОНОМАНИЯ, 821).

МЕРТВЕЦ

Одно из обличий дьявола, служащее зрительной метафорой его сущностного определения как князя смерти — «имеющего державу смерти» (Евр. 2:14). Теологическое и отчасти психологическое обоснование такой личины дьявола мы находим у испанского проповедника 16 в. Луиса да Гранады: дьявольское «тайное уродство и безобразие ... хорошо и ясно показывается телом мертвого человека. Ибо вы знаете, что смерть есть ветвь, исходящая из ствола и корня греха; как с человеком грех вошел в мир, так смерть вошла в мир с грехом... Вид тела мертвого человека ... так странен и ужасен, что и мать, и жена, видя свое дорогое дитя или своего мужа испустившими дух, стремятся как можно скорее похоронить тело, которое они прежде так любили» (ЛУИС ДА ГРАНАДА, 26-27).

Существовало убеждение, что демоны обладают определенной властью над мертвым телом: они могут на какое-то время вселяться в него и тем самым изображать, что мертвец жив. Этот процесс, однако, не имеет ничего общего с подлинным чудом воскрешения, которое способен явить лишь Бог. Живой труп, движимый демоном, — лишь пародия на жизнь, и это доказывается тем, что по выселении демона из трупа он оказывается разложившимся: процесс гниения шел с момента смерти, но демон-иллюзионист заставил людей его не замечать. ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ (ДИАЛОГ О ЧУДЕСАХ, 169) повествует о клирике, обладавшем исключительно сладким голосом; однако некий монах, услышав его, заметил: «Это нечеловеческое пение. Оно исходит от дьявола, — и оказался совершенно прав: изгнанный демон оставил на полу тело давно умершего клирика, которое мгновенно разложилось. Цезарий далее выражает уверенность, «что демоны в аду подвергают тяжелейшим мукам души людей, чьи тела они оживляют таким образом».

Вариант того же сюжета об оживлении трупа — в ренессансной легенде об Агриппе Неттесгеймском: однажды, уйдя из дому, Агриппа опрометчиво оставил открытой комнату с магическими книгами; его жена провела туда знакомого школяра, который, прочитав заклинания из книги, случайно вызвал

дьявола; дьявол спросил, чего хочет школяр, но не получив ответа от перепутанного студента, задушил его. Вернувшийся Агриппа, не желая быть обвиненным в убийстве, заставил демона вернуть студента к жизни ровно на столько времени, сколько ему понадобится, чтобы уйти из дому. Школяр, ожил, вышел из дома и, пройдя немного по улице, упал замертво (КОЛДОВСТВО, 85-86).

Также *Оборотни и демоны*.

МЕСТА ОБИТАНИЯ ДЕМОНОВ

Вопрос о месте дьявола в мире сразу же упирается в противоречие. С одной стороны, демоны ожидают суда и наказания в аду, что вытекает из второго послания Петра: «...Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 ПЕТР. 2:4). С другой стороны, весь здешний мир полон демонов, что так же несомненно вытекало из тех же новозаветных текстов, трактовавших дьявола как «князя, господствующего в воздухе» (ЕФ. 2:2) и «князя мира сего» (ИОАН. 12:31).

Это исходное противоречие многими богословами оставлялось без разрешения. Так, у Григория Великого демоны сделаны из нижнего темного воздуха и заключены в нем, как в тюрьме; но они ходят и по поверхности земли, и в то же время заточены под землей, в аду (МОРАЛИИ, 2:20; 2:47; 26:17).

Но предпринимались и многочисленные попытки так или иначе избавиться от этого противоречия, истолковав его. Уже междузаветные апокрифы пытались выстроить сюжет, его преодолевающий: Бог якобы не заточил всех мятежных ангелов, согрешивших с женами человеческими, потому что Мастема, вождь алых духов, попросил Бога оставить часть ангелов при нем — иначе он не сможет испытывать сынов человеческих. Бог согласился, и десятая часть падших ангелов, освободившись от наказания, стали представителями Мастемы на земле (КНИГА ЮБИЛЕЕВ, 10:7-11).

В староанглийской поэме, вольно излагающей книгу Бытия (Genesis B), дьявол скован в аду, но его соратники могут свободно бродить по земле и исполнять указания своего господина. В «Видении Петра-Пахаря» Ленгленда мятежные ангелы в результате своего длительного девятидневного падения оказываются тем ниже, чем тяжелее их грехи: наиболее удачливым удастся затормозить в нижнем воздухе, а ниже всех — в аду, естественно, оказывается Люцифер.

Иные демонологи делили демонов на обитающих в аду и в земном мире; так, ШПРЕНГЕР и ИНСТИТОРИС (116) утверждали, что «демоны, отосланные на греховные дела, находятся не в аду, а здесь, в пределах нашего темного земного воздуха».

Избежать противоречия можно было и путем расширительного толкования понятия «ад» — выход, найденный БЕЛОЙ ДОСТОПОЧТЕННЫМ (ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ, 5:15); поскольку истинный ад — отверженность от Бога, то демоны, где бы они ни находились, навсегда лишены возможности созерцать Бога и, следовательно, находятся в аду.

Протестантские теологи И. ХОКЕР ОСНАБУРГ И Г. ГАМЕЛЬМАНН (ДЬЯВОЛ КАК ТАКОВОЙ», ч. I, гл. 21), ссылаясь на авторитет Лютера, находят другой выход, разделяя во времени бытие демонов в «воздухе» и в аду: по их мнению, «дьявол еще не отослан для наказания своего проклятия», он останется на земле «вплоть до Судного дня, когда он наконец из воздуха и с земли будет сброшен в бездну,

... и тогда уже ни облака, ни завесы не будет между нами и Богом со всеми его ангелами». Итак, «дьяволы еще не в аду, но, как говорит Петр, они узами привязаны к аду».

Всеприсутствие демонов как проявление их силы

Сосуществование противоречивых представлений о месте обитания демонов приводило в конечном итоге к паническому ощущению, что «вся земля полна демонов». Такое воззрение отражено, например, в раннехристианском заклинании, приводимом РОСКОФФОМ (II, 158), где тщательно перечислены все возможности местопребывания заклинаемых демонов: названы и ад, и воздух и земля, и каменные ущелья, и область «под небом», и огонь, а также — на всякий случай — «все места и земли, где бы вы ни находились, не исключая никакого места». Корни этого пессимистического воззрения лежат в вавилоно-ассирийской мифологии с ее представлением о том, что «нет места столь малого, куда не могли бы проникнуть демоны, и столь большого, чтобы они не могли бы его наполнить» (ЛЕНГТОН, 12), — представлением, усвоенным мифологией иудейской: демоны окружают человека, как земля — корни виноградника; «тысяча — слева от него, и десять тысяч — справа» (БЕРАШОТ, БА). Аналогичное воззрение присутствует в патристике: согласно ЛАКТАНЦИЮ, демоны «скитаются по всей земле» (*per omnem terram vagantur*) (О ПРОИСХОЖДЕНИИ ГРЕХА, 2: 15). У ПСЕЛЛА демоны «многочисленны и разнообразны, и по форме, и по типу тела, так что и воздух, который над нами, и воздух, который вокруг нас, полны демонов; полна ими и земля, и море; и места тайные и глубокие...» (О ДЕЯНИИ ДЕМОНОВ, 338). Особенно характерно подобное мироощущение для Лютера, согласно которому дьявол присутствует везде, подстерегает человека буквально на каждом шагу, так что если с ним не происходит ничего плохого, то не благодаря пассивности дьявола, но благодаря вмешательству доброго ангела: «...Дьявол — повсюду вокруг человека, при княжеских дворах, в домах, в поле, на всех улицах, в воде, в деревьях, в огне, все полно дьяволов. И они лишь тем заняты, что во всякий момент стремятся свернуть шею каждому из нас» (Лютер, «О Евангельском чтении в день св. Михаила»; цит. по: РОСКОФФ, II, 382).

Всеприсутствие демонов прекрасно передано известным анекдотом из «Диалогов» (1:4:7) Григория Великого о прожорливой монахине, которая съела в монастырском саду листок салата, забыв предварительно перекрестить рот; в результате ею овладел демон, который при изгнании оправдывался следующим образом: «Но что я сделал? что я сделал? Я просто сидел на листе салата, когда она пришла и съела меня».

Всеприсутствие демонов как проявление их слабости

Всеприсутствие демонов приобретало иной смысл в контексте представления о дьяволе как существе, предавшем свой чин в устройстве бытия — и тем самым покинувшим свое «место» в нем, свое «жилище». АВГУСТИН (О ГРАДЕ БОЖИЕМ, 8:22) определяет демонов как существа, «не служащие своему началу, покинувшие свое жилище (*relinquentes suum domicilium*) для греха». В результате такой богословской интерпретации всеприсутствие демонов оказывается знаком не силы и могущества, но, напротив, их слабости, их коренного изъяна и утраты — утраты «дома» как собственного места в мире.

Демоны кишат повсюду; но это означает что своего места, своего дома у них нет нигде. Пребывание демонов в воздухе, вопреки интуитивному представлению о воздухе как стихии свободы, трактуется как заключенность в темницу столь же тягостную для ангелов, сколь для человека тягостен подземный карцер: по сравнению с теми высшими эфирными сферами, где обитают праведные ангелы, темный и густой «нижний воздух», куда, согласно многим теологам, были свергнуты мятежные ангелы (*Падение ангелов*), по праву может считаться темницей. «Они обитают в этом воздухе, — объясняет Вир, — поскольку, будучи сброшенными с более высокого неба, они по праву задержаны тут и осуждены пребывать, как узники, в воздухе, в наказание за их непростительное преступление» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 1, §7).

Любимые места демонов

Несмотря на свое всеприсутствие, дьявол, согласно средневековым верованиям, проявлял и определенные устойчивые предпочтения в выборе места обитания. Если с Богом ассоциировали юг и восток (области тепла и восхода солнца), то с дьяволом — север и запад (холод и закат). Так, в раннехристианских ритуалах крещения (в частности, описываемых в «Мистериях» св. Амвросия Миланского) посвящаемый сначала поворачивался лицом на запад — туда, где находился престол «того, кто властвует над смертью», т. е. лицом к дьяволу, — и отрекался от него и его роскоши жестами презрения и издевки, даже плюя ему в лицо; затем он поворачивался лицом на восток и заявлял о своей вере в Отца, Сына и Святого Духа (Келли, 11; 99-100). Ассоциация дьявола с севером прослеживается уже в тексте Библии: «на краю севера» собирается утвердить свой престол «сын зари» Люцифер (Ис. 14:13), в книге Иеремии утверждается, что «от севера откроется бедствие на всех обитателей сей земли» (Иер. 1:14). Этот мотив присутствует и в средневековой литературе: так, согласно староанглийской поэме на темы книги Бытия (т.н. Genesis A), восставший Люцифер воздвиг свой трон на севере неба. В народном представлении, любимое место дьявола на земле — Лапландия, где он гоняет северных оленей. И сам ад некоторыми теологами (например, БОНАВЕНТУРОЙ, КОММЕНТАРИЙ НА ЕККЛЕСИАСТ, 11:3), помещался на севере. «Поскольку все церкви строились лицом на восток, север всегда оказывался по левую руку входящего, и поскольку дьявол затаился снаружи у северной стены церкви, люди старались не хоронить там своих покойников. Левое (лат. sinister) во многих культурах ассоциируется с опасным и зловещим. На средневековой сцене север был направлением на ад» (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 70-71). (В связи с предпочтением, оказываемым дьяволом народных верований северу и холоду, исследователи указывают на его сходство с Санта Клаусом — святым Николаем: дьявол может носить красный мех; он покрыт сажей и спускается по дымоходам в обличье Черного Джека; он таскает огромный мешок, куда собирает грехи или самих грешников, в том числе и непослушных детей, и т. п., прозвище дьявола Старый Ник произведено от св. Николая — РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 71).

ЛЮТЕР полагал, что в особенности кишат демонами Пруссия и Лапландия (ЗАСТОЛЬНЫЕ БЕСЕДЫ, III, № 3841); Боден, ссылаясь на авторитет архиепископа Упсалы, утверждал, что легионы Сатаны квартируются в Скандинавии и вообще в северных странах (РИДЕ, 124).

Согласно библейской традиции, наиболее типичным местом обитания демонов служит пустыня (которую облюбовали уже демоны Ветхого Завета —

шеирим, упомянутые в книги Исаии, 13:21, Азазель, Лилит), где святые обычно и вступают с ними в смертельную борьбу (*Борьба с дьяволом*); раннехристианских святых, как и простых смертных, демоны подстерегали также в заброшенных жилищах, у источников, в пещерах, деревьях, руинах (особенно античных храмов, боги которых осмыслялись как демоны), на языческих кладбищах, в лесах. Так, св. Перегрин, войдя однажды в темный лес, услышал чудовищный шум и завывания и вопли демонов, раздающиеся словно из ада; внезапно он обнаружил, что находится посреди такого скопища демонов во всевозможных обличьях, «что не стало видно ни воздуха, ни земли»; демоны в один голос возопили к святому: «Зачем ты явился сюда? Этот лес — наш; здесь мы готовим свои козни, которые нам позволено учинять благодаря грехам людей» (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, август, I, 80). Большое подозрение у раннехристианских святых вызывали также и вулканы, жерла которых считались входами в ад и, разумеется, кишели демонами; святые стремятся очистить от демонов и вулканы, а порой им удается их и тушить (*Борьба с дьяволом*).

Воздух — место, где дьявол безраздельно господствует (вот почему записку, адресованную демонам, заклинатели подбрасывали в воздух; *Вызывание демонов*). Библейским подкреплением идеи воздушного обитания демонов служила притча о сеятеле (МАТФ. 13:4), в которой птицы, клюющие зерно, по мнению демонологов, конечно же, символизируют демонов, снующих в воздухе и пожирающих падающее с неба «зерно слова Божия» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 24). Согласно 2 книге Еноха, свергнутый с небес мятежный ангел вместе с сообщниками не упал, но «бесконечно парит в воздухе над бездонностью» (2 ЕНОХ. 29:4). «Место [демонов] до судного дня — не подземный ад, но темный воздух (aer caliginosus), — утверждает БОНАВЕНТУРА (КОММЕНТАРИИ НА СЕНТЕНЦИИ, 2:6:2), — некоторым из них позволено спускаться оттуда, чтобы мучить души».

И ангелы, и демоны обитают над землей, но демоны — ниже ангелов. «...Дьяволы, существа низшие по отношению к добрым ангелам по причине своей мятежности и испорченности, как духи более грубые, находятся более низко; они странствуют в воздухе, в нижних регионах, где они рыщут, ожидая приказаний Бога, исполнителями коего они являются, чтобы искушать или карать людей, согласно желаниям Бога, и не иначе» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 24, § 8). Демоны, по мнению св. Проспера, обитают и в туманах.

Некоторые местные поверья гласили, что свое наказание дьявол отбывает не в аду, но «где-то неподалеку»: так, в Швейцарии, в окрестностях аббатства Клерво существовало предание, что дьявол был посажен на цепь в местных горах святым Бернаром; поэтому местные кузнецы каждый понедельник, прежде чем приняться за работу, три раза ударяли молотом по наковальне: магически укрепляли цепь, которой прикован дьявол.

МЕФИСТОФЕЛЬ

В легендах о Фаусте — *личный демон* Фауста. Возможные этимологии этого имени (в народной книге о Фаусте, изд. 1587, — Mephostofiles): от лат. mephitis — «вредное испарение» и греч. philos (в целом: «любящий вредные испарения, любящий скверный запах»); от евр. mephiz («разрушитель») и tophel («лжец») (АЛЕКСЕЕВ, ЗАМЕТКИ, 107).



Фауст вызывает Мефистофеля. Титульный лист «Фауста» Марло (Лондон, 1628).

Воплощение лжи, он сразу вступает с Фаустом в игру, притворяясь, что идет к нему неохотно (ФАУСТ, 39). Он лукавит, когда утверждает о себе и своих inferнальных повелителях, что «мы узрели в твоём сердце, что за мысли ты лелеешь» (ФАУСТ, 50), — ибо все демонологи были согласны в том, что дьявол не может читать в сердце человека. Он опять-таки лукавит, когда уверяет Фауста в полной безнадежности его положения и в невозможности спасения, повергая его в *меланхолию*. Его ложь достигает фантазмагорических масштабов, когда он, отвечая на расспросы Фауста о сотворении мира, отвечает во вполне материалистическом духе, что никакого сотворения не было, и мир «никогда не рождался и никогда не умрет» (ФАУСТ, 58). Запутавшись в собственной лжи, он впадает в забавные противоречия: например, утверждает, что от него «сокрыто» Священное писание и тут же сам цитирует притчи Соломона (ФАУСТ, 52). В то же время в нем есть черты резонера: он не одобряет поведения Фауста и говорит о себе: «если бы я был сотворен человеком, как ты, я бы склонялся перед Богом» (54); под конец он упрекает Фауста в содеянном не хуже заправского священника и сыплет при этом народными пословицами.

В «Трагической истории доктора Фауста» К. Марло (ок. 1590) мотив раскаяния и пессимизма Мефистофеля развит с еще большей полнотой: «Мой ад везде, и я навеки в нем», — говорит Мефистофель и просит Фауста оставить его «слабеющую душу»; цель договора с Фаустом для Мефистофеля и его собратьев — получить в качестве «утешения» «товарищей в скорби» (МАРЛО, 201, 207). Такая, с ясно звучащими нотами сочувствия, трактовка Мефистофеля

вела не столько к остроумному скептику гетевского «Фауста», сколько к горько кающемуся и вечно плачущему демону Аббадоне из «Мессиады» Клопштока, слезы которого в конце концов приносят ему — впервые в истории демонологии — прощение Спасителя (*Аваддон*).

МИНОС

В греческой мифологии — царь Крита, мудрый законодатель, после смерти ставший одним из трех судей (наряду с Радаманфом и Эаком) загробного мира. Данте в «Божественной Комедии» превращает его в беса, имеющего полуживотный облик, который встречает грешников у входа в ад и назначает им наказание:

Здесь ждет Минос, оскалив страшный рот:
Допрос и суд свершает у порога
И взмахами хвоста на муку шлет.
Едва душа, отпавшая от Бога,
Пред ним предстанет с повестью своей,
Он, согрешенья различая строго,
Обитель Ада назначает ей,
Хвост обвивая столько раз вокруг тела,
На сколько ей спуститься ступеней.

(Ад, 5:4-12).

МУЗЫКА ДЬЯВОЛА

В раннехристианских представлениях позитивная сила музыки — так, как она понималась в античности, — в значительной степени переходит к молитве. Например, святая Глицерия сокрушает силой молитвы статую Юпитера — т. е. изваяние «демона» — точно так же, как Амфион в античном мифе силой музыки двигал камни (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 13 мая). Музыка же как таковая, не подчиненная целям молитвы и богослужения, рассматривается как орудие дьявольского искушения. Так, в житии святой Колеты (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, март, т. I, гл. 16, с. 572) появлению демона, пытающегося отвлечь святую от молитвы, предшествуют чудесные звуки, раздающиеся неведомо откуда. «То, что сатана произносить не дерзает, то говоришь ты, музыкант», — утверждает Бертольд Регенсбургский (ум. 1272) (цит. по: ДАРКЕВИЯ, 191). Музыканты — челядь дьявола; они сопровождали своей игрой бичевание Христа, а потом мучили ею Христа распятого (ДАРКЕВИЧ, 193). Поэтому в аду музыкальные инструменты превратятся в орудия страшных наказаний, что видно из триптиха Иеронима Босха «Сады земных наслаждений», где арфист распростерт на арфе, как на раскаленной решетке; лютнист прикован к лютне, как к позорному столбу, и т. п.

Музыка, которая временами звучит в аду, вполне соответствует этому месту. В «МИСТЕРИИ О СТРАСТЯХ» А. ГРЕБАНА Люцифер приказывает своим помощникам спеть для него, и Астарот, Сатана, Вельзевул и Берих составляют маленьких хор, чтобы исполнить песенку о смерти и проклятии; однако Люцифер быстро их останавливает: «Эй, вы, шуты, вы меня убиваете вашими воплями; прекратите это, к дьяволу: в вашем пении мало складу» (ГРЕБАН, 3860-3863).



Чтение гримуара под музыку; клавиши музыканта ударяют по хвостам кошек, спрятанных в клавесине (F. Van den Wyngaert, нач. 17 в.)

Самый неблагозвучный музыкальный интервал — тритон — называли «дьяволом в музыке» (*diabolus in musica*); это название в музыкантских кругах встречалось еще в начале 19 века.

Н

НЕГР

Чернота дьявола — и прокопченность, которую он приобрел в результате своего стремительного падения с небес, и чернота его души, — с раннехристианских времен конкретизировалась в облике негра. Афанасий, аббат Александрии, в своем жизнеописании св. Антония пишет об искушавшем Антония демоне: «каков душой, с таковым лицом и является, а именно: как мальчик-негр» (*niger snilicet puer*)» (АФАНАСИЙ, col. 847). Августин (О граде божием) говорит о «курчавых мальчиках-неграх» (*pueris negris, cirratis*), которые были демонами и, являясь во сне, запрещали креститься. Тереза Авильская видела дьявола в облике «ужасного маленького негра, скалившего зубы, чернокожего монстра» (ЖАКЬО, 77).

Параллелью этого мальчика-негра служит гигантский черный человек, именуемый египтянином или эфиопом. Дьявол, которого видит РАУЛЬ ГЛАБЕР (12 в.) имеет «облик негров эфиопов» (col. 674). Св. мученику Варфоломею дьявол был показан в виде «огромного египтянина негра с черным острым ликом и широкой бородой, с волосами до пят, с глазами горящими, как раскаленное железо, с искрами, высылающимися изо рта и с фосфорным пламенем из ноздрей, имеющего также крылья с перьями колючими, как у дикобраза, и был он крепко скован огненными цепями» (цит. по: ЭРИХ, 90).

В видениях мистиков, которых регулярно посещали демоны, последние нередко имеют либо отчетливо выраженный облик негра, либо отдельные негроидные черты, — каковы, например, «толстые выпяченные губы» демона Гибера де Ножана (ГИБЕР, О МОЕЙ ЖИЗНИ). Магдалене де ла Круа (1545 г., Кордова, Испания) дьявол явился, когда ей было шесть лет, в обличий черного мавра, и совратил ее, когда ей исполнилось двенадцать (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 119).

Характерно, что одна из трех голов дантовского Люцифера имеет окраску «как у пришедших с водопадов Нила» (Ад. 34:45).

НИСХОЖДЕНИЕ В АД

Главное событие в борьбе Христа с дьяволом — нисхождение Христа в ад (совершившееся после его смерти и перед воскресением), где он наносит дьяволу сокрушительное поражение на собственной территории последнего. Считалось, что это событие предсказано многими библейскими текстами (которые, однако, нигде напрямую не говорят о нисхождении Христа в ад): «на живущих в стране тени смертной свет воссияет» (Ис. 9:2); грядущий Мессия должен «узников вывести из заключения и сидящих во тьме — из темницы» (Ис. 42:7); «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (Ос. 13:14). Когда, после смерти Иисуса,



Нисхождение Христа в ад. Английский манускрипт середины 15 в.

«гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим» (МАТФ. 27:52-53), то это было (как полагали) несомненным следствием его подвига в аду: Христос «и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал» (1 ПЕТР. 3:19). Наконец, это событие описано и в Откровении от Иоанна — в образе Ангела, имевшего «ключ от бездны и большую цепь в руке своей» и сковавшего дракона (ОТКР. 20:1-2).

Доктрина о нисхождении Христа в ад была популярна уже в первые века христианства, а с 8 в. была закреплена в литургии и стала догматом.

В «Видении св. Павла» (3 в.) Христос, тронутый мольбами грешников, к которым присоединили свои мольбы и ангельские рати, спускается в ад с диадемой на голове; он распекает грешников за их порочную жизнь, но затем, выслушав дальнейшие мольбы, провозглашает, что осужденные получают отдых от мук раз в неделю, от последнего часа субботы до первого часа понедельника.

Самая влиятельная версия легенды о нисхождении в ад, получившая распространение во многочисленных средневековых обработках (в их числе староанглийская поэма «Мучение ада») изложена в «Евангелии от Никодима»

(др. назв.: «Акты Пилата»; 4-5 вв.), существующем в двух латинских и в греческой версиях и многократно переводившемся и перекладывавшемся в эпоху Средневековья. Ход сюжета — так, как он изложен в этом Евангелии и с учетом наиболее важных поздних добавлений, — выглядит следующим образом. В «бездну», где томятся все умершие с начала мира, спускается сначала Иоанн Креститель, чтобы сообщить с грядущем явлении Христа, — новость, которая приводит в восторг патриархов и повергает в ужас Сатану и Ад (персонифицированного в виде некоего персонажа). Существенно, что ни Сатана, ни Ад, ни присутствующие тут же демоны не знают толком с природе своего будущего гостя, не знают, «тот ли это Христос»; в некоторых переложениях они вообще ничего не подозревают о его божественности, и это придает ходу сюжета особый драматизм. Сатана и Ад вступают в забавный спор о том, кто к ним, собственно, пожаловал, и что с ним делать. Ад выражает сомнения в способности Сатаны противостоять незваному гостю, но Сатана уверен в своих силах: он только что организовал убийство Христа евреями, и все сошло ему с рук. «Но не он ли, — возражает Ад, — недавно воскресил Лазаря, который уже четыре дня пробыл тут у меня?» Это предположение ослабляет решимость Сатаны, и пораженчески настроенный Ад разжигает его сомнения, умоляя Сатану не допустить появления Христа, который может увести с собой всех мертвых.

Полемика прерывается властным повелением: «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы!» (Пс. 23:7). Это, Христос, к восторгу патриархов, воплощает на деле пророческий завет псалма. Он освобождает патриархов и сковывает Сатану, в соответствии с собственной притчей: «Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его» (МАРК 3:27). Процесс заключения Сатаны в оковы описан с любовной тщательностью: Христос «сковывает ему собственноручно шею цепью, и вторично связывает ему загнутые руки сзади, и выкидывает его в тартар, и ставит ему на глотку свою святую ногу». Далее Христос поручает Сатану Аду, который становится его тюремщиком и упрекает Сатану: зачем ты погубил Спасителя? ведь ты же знал, что на нем нет вины; и вот теперь вся твоя радость разрушена Древом Креста. Христос заверяет Ад, что Сатана останется в его власти навечно, взамен Адама и его потомства. Патриархи падают к ногам Христа, он осеняет их крестным знамением, берет Адама за правую руку и выводит еврейских праведников из ада.

В поэме Ленгленда «Видение Петра-Пахаря» Христос является в ад «как гигант, чтобы поразить всех, кто противостоит ему, и вывести из ада всех, кого он изберет»; он вступает в продолжительные дебаты с дьяволом. Последний утверждает, что, имеет право на человека, во-первых, согласно решению Бога, карающего за первородный грех руками дьявола, и во-вторых — тут следует чрезвычайно оригинальный аргумент! — по праву давности, установленному обычным правом: ведь он владеет человечеством уже 7 000 лет. Христос возражает ему: во-первых, уже Ветхий Завет учит, что «обманщика нужно обманывать», а дьявол ведь обманул Еву в Эдеме; во-вторых. Новый Завет уравнивает благодать и милосердие со справедливостью; и в-третьих, как царь, он, Христос, имеет право миловать, не взирая ни на какие аргументы. Дьявол вынужден согласиться, и Христос заковывает его в железные цепи (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР. В поэме Андре де Кутанса (13 в.) адские легионы, видя опустевший ад после того как Христос вывел из него праведников, уговаривают



своего вождя снова восстать, поскольку в аду больше нет скорби и страданий, смерть побеждена и парки лишились работы (Оуэн, 100). В провансальском переводе евангелия Никодима (конец 13 в.) святые, уводимые Христом, уговаривают его оставить в аду знак креста как вечный символ его власти над Сатаной и демонами; Христос соглашается (Оуэн, 101). В иконографии этой сцены (также *Иконография дьявола*) Христос обычно держит в руке крест, на котором иногда развивается знамя Иисуса — как на гравюре Дюрера (Ад).

Согласно раннехристианской традиции, нисхождение Христа совершилось в Святую Субботу; к этому дню часто приурочивали и ритуал крещения (Келли, 11-12).

Христос, выводящий Иоанна Крестителя и еврейских патриархов из ада; Дьявол лежит, пораженный в пасть крестом, как копьём. Миниатюра из английского манускрипта, ок. 1150.

Данте дал свое описание нисхождения в ад:

...сюда сошел Властитель,
Хоругвью победы осенен.
Им изведен был первый прародитель,
И Абель, чистый сын его, и Ной,
И Моисей, уставщик и служитель;
И царь Давид, и Авраам седой;
Израиль, и отец его, и дети;
Рахиль, великой взятая ценой;
И много тех, кто ныне в горнем свете.
Других спасенных не было до них,
И первыми блаженны стали эти.

(Ад, 4:53-63).

О

ОБВИНИТЕЛЬ

Одна из ипостасей дьявола;
Процесс дьявола против Бога.

ОБЕЗЬЯНА БОГА

Метафорическое именование дьявола, ставшее традиционным, а также одно из его обликов. Дьявол нередко принимает этот облик; так, когда умирал папа Александр VI Борджа (1431—1503), пришедший за ним дьявол прыгал вокруг него по мебели в виде обезьяны (АМФИТЕАТРОВ, 104). Это обличье в то же время имеет глубокий смысл. Дьявол, согласно ПЕТРУ ЛОМБАРДСКОМУ, восстал именно потому, что «хотел уподобиться Богу не путем подражания, но приобретя такую же силу» (СЕНТЕНЦИИ, 2:6:1), — однако в результате своего падения он был обречен как раз на вечное подражание, на роль обезьяны Бога. Он из зависти пытается подражать и человеку: ЭРАЗМ ФРАНЦИСК в трактате «АДСКИЙ ПРОТЕЙ, или ТЫСЯЧЕИСКУСНЫЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬ...» называет дьявола «обезьяной Бога и человека как божественного подобия».

Отсутствие у обезьяны хвоста понималось как визуальная метафора печального финала дьявольского предприятия; карьера Люцифера оборвалась самым печальным для него образом, она лишена конца, и потому дьявол принимает облик, в котором недостает хвоста. «Обезьяна, ... образ которой принимает дьявол, имеет голову, хвоста же не имеет, и хотя она отвратительна вся, однако зад ее особенно отвратителен и ужасен. Дьявол же свое начало имел вместе с ангелами на небе, но, поскольку был лицемером и внутренне коварным, лишился хвоста» (Гуго Сен-Викторский, цит. по: ЭРИХ, 110).

Связь обезьяны с дьявольским началом подтверждается и ее склонностью к меланхолии, впервые отмеченной Исидором Севильским и затем не раз упомянутой в средневековых бестиариях: обезьяна радуется в полнолуние, а в новолуние предается грусти (СРЕДНЕВЕКОВЫЙ БЕСТИАРИЙ, 97).

ОБЛИЧЬЯ ДЬЯВОЛА

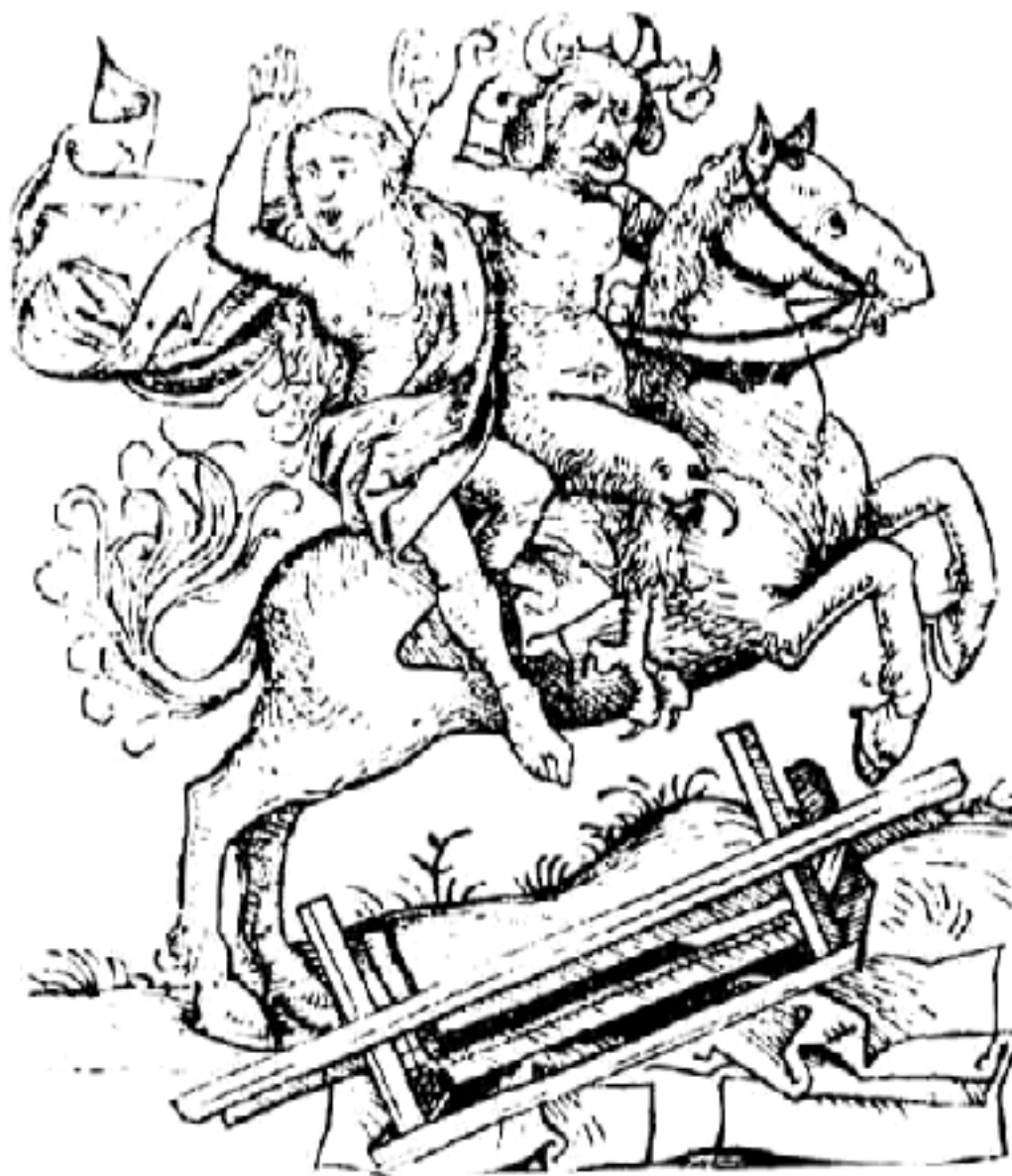
«Для осуществления своих замыслов дьявол должен быть "вселиким" (РОСКОФФ, II, 166), а не просто многоликим. Ведь, с одной стороны, дьявол должен уподобиться соблазну, который он преподносит: стать красивой девицей, богатым купцом и т. п. а с другой стороны, чтобы соблазнить он должен отчасти приобрести свойства зеркала: он обязан приноровиться к личности, с которой в данный момент работает, — «чтобы совлечь святого со стези святости ..., он должен приспособить свой план к обстоятельствам, учесть пол, возраст, личные свойства святого» (РОСКОФФ, там же). О дьяволе можно в



Кладонискатель радостно тащит находку домой – и не ведает, что на самом деле тащит дьявола. А. Дюрер, иллюстрация к «Кораблю Дураков» С. Бранта (1494).

известном смысле сказать то же, что мусульмане говорят о своем ангеле смерти — Азраиле, у которого «лицо как зеркало» (см. АйРАПЕТЯН, 147); правда, зеркальность лица дьявола нельзя понимать буквально: это «зеркало души», в котором отражаются самые потаенные страхи или самые потаенные желания, в зависимости от того, как собирается действовать дьявол — кнутом или пряником.

Дьявол — первый в истории практический психолог (способный, правда, лишь на поверхностное приурочивание к личности, но не властный проникнуть в ее глубины), — и Протей, использующий свой дар перевоплощения в практических целях. Представление об исключительной способности демонов (как, впрочем, и ангелов) к разнообразным перевоплощениям выражено уже в апокрифической 1 Книге Еноха (19:1); позднее эта идея получала лишь все новые подтверждения. В экзорсизме из средневековой литургии (РАССЕЛЛ, ЛюЦИФЕР, 128) среди оскорблений, адресованных дьяволу, фигурирует и такое: «соблазнитель многими ликами зла» (*multis formis persuasor malorum*). ЭРАЗМ ФРАНЦИСК в своем посвященном дьяволу трактате «АДСКИЙ ПРОТЕЙ, или ТЫСЯЧЕИСКУСНЫЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬ...», именует его «Протеем», «ахеронтским



Четырехрогий дьявол уносит ведьму после многих лет беспорочной службы. Немецкая гравюра 15 в.

комедиантом», который «для высмеивания и совращения людей изображает то ту, то другую персону» (ФРАНЦИСК, 92).

Но есть и другая причина многоликости дьявола. Дьяволу отказано во всяком устойчивом бытии, и потому личины, которые он принимает, тут же растворяются, уступая место другим, также обреченным на исчезновение. Демоны, — как утверждает Вир, — просто не способны долго удерживаться в границах какого-либо обличия по причине «быстроты и разреженности» создаваемого ими тела, поэтому обличия их, при всей их внешней правдоподобности, пугающе изменчивы: «Вот он является как муж, и тут же — как женщина; он рычит, как лев, скачет, как барс, лает, как собака, а иногда придает себе форму сосуда или бурдюка» (ОБ ОБМАНАХ, гл. 14. § 1).



“О благородной даме, как она стояла перед зеркалом и прихорашивалась, а в зеркале увидела дьявола, который показал ей зад”. А. Дюрер, гравюра к “Книге рыцаря” Ж. Де ла Тур-Ландри (1493)

На первый взгляд, дьявол может принять любой облик. Ему доступны даже священные облики: он не только, по замечанию апостола Павла, «принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:14), но и самого Иисуса Христа, как «во славе», в пурпуре (Деяния святых, 9 февраля) или на колеснице, окруженной херувимами (там же, 5 января), так и в момент крестной муки; он способен маскироваться и под Деву Марию. Он предстает перед Евой в момент искушения сияющим ангелом («Книги Адама и Евы»); принимает и облик пророка Моисея. Перевоплощения дьявола всегда обусловлены ситуативно или психологически: «если он хочет стать личным демоном, он принимает вид кошки или собаки; если ему нужно кого-то перенести — вид лошади; если нужно проникнуть в узкую щель — вид мыши или куницы; если нужно заглушить чьи-то слова — вид шмеля; если нужно напугать — вид волка, грифа, лисицы, совы, дракона» (ГЕРРЕС. кн. 7, гл. 26) (более полный перечень *животные и дьявол*). Принимая человеческий облик, дьявол в средневековых легендах может предстать стариком или старухой, привлекательной девушкой, слугой, нищим, рыбаком, купцом, студентом, сапожником, крестьянином; он питает большое пристрастие к облику служителей церкви и святых, часто оборачиваясь священником, монахом или пилигримом. ПЕТРУ

Достопочтенному (аббату Ключи, 12 в.) дьявол «явился, приняв облик аббата» (col. 879). Разбираясь во всех свободных искусствах, дьявол прекрасно сходит за теолога, математика, физика, грамматика. Может дьявол принимать и вид умерших людей (И. ХОКЕР ОСНАБУРГ И Г. ГАМЕЛЬМАНН, Дьявол как таковой, гл. 43); похищая ребенка, он может принимать его облик и жить с его ни о чем не подозревающими родителями (РОСКОФФ, II, 401) (*Дети и демоны*).

Своеобразную изобретательность и психологическую тонкость проявляет дьявол в искушениях святых, чередуя приятные и сбивающие с толку облики ангелов, святых, Иисуса, очаровательных девушек с откровенным запугиванием: так, в келью св. Мартина Турского он врывается с ревом, потрясая рогом быка, который держит в окровавленных руках (СУЛЬПИЦИЙ СЕВЕР, 133-135, гл. 21-24); святого Гутлака демоны доводят до отчаяния «большими головами, длинными шеями, тощими лицами, желтоватой кожей, нечесаными бородами, топорщащимися ушами, мрачно нахмуренными бровями, дикими глазами, зловонным дыханием, лошадиными зубами, огнедышащими глотками, широкими губами, резкими голосами, пепельными волосами, надутыми щеками, раздутой грудью, шершавыми бедрами, вывернутыми внутрь коленками, кривыми ногами, выпуклыми лодыжками и косолапыми ступнями» (ФЕЛИКС, ЖИТИЕ ГУТЛАКА, гл. 31-32, 36). Желая напугать святого, дьявол является ему не просто страшным, но страшным персонифицированно и лично: он принимает облик именно того животного, которого святой более всего боится (РОСКОФФ, II, 161-162). Так, святой Колете в момент, когда она хотела порадовать Господа какой-то особенной молитвой, явилось множество демонов в обликах лис, которые принялись ее бить (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, март, т. I, гл. 16, с. 572).

В видениях более поздних мистиков облик дьявола уже не подчинен набору — пусть и весьма обширному — условных форм, как в житиях святых, но принимает субъективный характер *личного демона* с присущими ему одному индивидуальными чертами (многие из которых, конечно, могут восходить и к традиционному репертуару, но все равно образуют неповторимое сочетание, обусловленное личным опытом визионера). Дьявол, пришедший к монаху РАУЛЮ ГЛАБЕРУ (кн. 5, гл. 1) был «среднего роста, с нахмуренным и морщинистым лбом, оттянутыми ноздрями (*depressis naribus*), ... беспорядочно торчащими дыбом волосами, собачьими зубами, острым затылком, раздувшейся грудью, ... шевелящимися ягодицами (*clunibus agitantibus*)». Аббату Гиберу де Ножану регулярно являлся демон с тощей шеей, изнуренным лицом, черными глазами, морщинистым лбом, толстыми выпяченными губами, стреловидно торчащими волосами (ГИБЕР, О моей жизни). Юлиану Норвичскую пытался задушить демон в облике молодого человека; «враг схватил меня за глотку, — вспоминает Юлиана, — и лицо его нависло совсем близко над моим, оно было как у юноши, длинное и удивительно худое. Я никогда не видела такого: цвета красного, как у только что обожженной черепицы... Он ухмылялся мне и смотрел ужасным взглядом, и показывал мне белые зубы...» (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 291). «Я глядела на его рот, когда он говорил, — рассказывает ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ (16 в.), — этот рот был ужасен. Казалось, что изо рта у него исходит огромный столб пламени, весь прозрачный и не отбрасывающий тени. Он сказал мне страшным голосом, что пока я спаслась из его рук, но что он меня еще схватит» (13-14). ГИХТЕЛЬ в «ПРАКТИЧЕСКОЙ ТЕОСОФИИ» сообщает о видении, в котором ему удастся созерцать ужасные тела Сатаны и его ангелов: они скорчены и полностью состоят из червей (I, 223-228).

Однако господство дьявола даже в мире личин и кажимости оказывается все же существенно ограниченным: дьявол не только не может, как это может Бог, создать некое существо, но не может и совершенно перевоплотиться в некий облик. Некоторые перевоплощения ему просто запрещены: он не может изобразить из себя агнца и голубку (ГЕРРЕС, кн. 7, гл. 26) — символы Бога; этот запрет на фоне перевоплощений дьявола в самого Иисуса выглядит парадоксальным.

Впрочем, с перевоплощениями дьявола в человеческий облик дела обстоят еще менее гладко. Наряду с безусловной верой в способность дьявола перевоплотиться почти что во все что угодно существовала — и в эпоху Средневековья, и позднее, в эпоху ведьмовских процессов, — столь же безусловная вера, что дьявол не может по-настоящему перевоплотиться в человека. Воззрение об ущербности обликов демонов существовало уже в иудаистической традиции, в талмудической литературе: так, Исаак из Акры утверждал что дьяволы имеют лишь по четыре пальца; большой палец у них отсутствует (ХИЛЛЕРС, 1532). Уже в эпоху Средневековья — при том, что «Деяния святых» изобилуют описаниями разнообразных перевоплощений дьявола, — складывается убеждение, что перевоплощение дьявола в человека не может быть вполне полноценным; оно оборачивается недовоплощением. Так, ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ утверждает, что дьявол, принимая человеческий облик, не имеет ни спины, ни зада, — поэтому он боится быть увиденным сзади и старается сохранять всегда фронтальную позицию по отношению к присутствующим (О ЧУДЕСАХ, кн. 3). Мотив уязвимости дьявольской спины зримо выражен в скульптурной группе «искуситель и дева» из Базельского собора (1240-е гг.): дьявол предстает модником, украшенным нарядной короной (намекающей на его владычество над миром сим); однако по спине его ползают змеи и жабы, а скрываемый под одеждой хвост переходит в столб пламени, исчезающий в пасти притаившегося внизу Левиафана. «Подделка никогда не бывает совершенной; он (дьявол) всегда оказывается грязным, вонючим, безобразным; его нос — неправильной формы, его глаза слишком глубоко посажены; на руках и на ногах у него когти; он хромот на одну ногу, если не на обе; его голос так глух, словно бы исходит из пещеры или из бочки» (ГЕРРЕС, кн. 7, гл. 26); его колени вывернуты назад, на животе, коленях или ягодицах у него явно лишнее лицо или лица, порой он слеп, у него не хватает одной или обеих ноздрей, а порой и бровей, его глаза похожи на блюдца и неестественно горят огнем; он покрыт грубыми черными волосами, издает серный запах и при исчезновении — жуткую вонь (*Смрад адский*); лишними — во всяком случае, при искреннем желании принять человеческий облик, — следует признать и крылья летучей мыши, украшающие его спину; в византийской народной демонологии демоны порой даже лишены головы (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 68, 49). Следует также отметить, что человеческий облик дьявола, так, как он описан и в «ДЕЯНИЯХ СВЯТЫХ», и в признаниях ведьм, как правила окрашен в один доминирующий тон — черный или, значительно реже, красный: дьявол либо «весь черный», либо «весь красный». Святому Винивалу он является «как бы прокопченным» (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 3 марта), святой Колете — в виде «совершенно красного человека» (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, март, т. 1, гл. 16, с. 572). Когда дьявол является в обликах животного с отдельными деталями человеческого тела, то и эти детали страдают, как правило, очевидными изъянами: дьявол-козел на шабаше (наиболее типичное его обличье для этого обряда) имеет человеческие руки, но пальцы у него на руках — все равной

длины (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 5(7)). На парижских процессах *ведьмы* говорили, что дьяволу, для того, чтобы сделать тело из воздуха, необходимы благоприятный ветер и полнолуние, но и это его не спасает, ибо в нем всегда есть «что-то не то», что-то неестественное: он либо слишком черный, либо слишком бледный, или слишком красный; слишком высокий или слишком маленький; когти, копыта, хвост и рога также следует рассматривать как недовоплощение, невозможность полного воплощения.

Дьявол имеет проблемы и с голосом: языческие идола — т. е. те же демоны, согласно апостольскому слову, «безгласны» (1 Кор. 12:2), отлучены от Логоса; дьявол, когда пытается вещать, говорит странным хриплым голосом (что отмечено в описаниях многих демонов из «ПСЕВДОМОНАРХИИ ДЕМОНОВ» ВИРА) — чистая, звучная полнота Слова ему не дана, и он восполняет этот изъян рассудочным риторическим мастерством.

Возможно, конечный провал дьявола в его работе с органическими формами принуждает его обращаться к формам неорганическим: так, согласно признаниям многих ведьм, дьявол являлся им в образе вихря. Вероятно, страх перед изваяниями «бесов» — античными статуями — вызвал и появление историй об особо ужасающих явлениях дьявола в виде статуи. Так, той же святой Колете демон явился в виде статуи чудовищной величины — «такой, что голова ее терялась в небе» (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, март, т. I, гл. 16, с. 572). Вир утверждает, что дьявол для устрашения иногда может «показывать шагающие статуи» (*des statues marchantes*) (ОБ ОБМАНАХ, гл. 23, § 5).

Шабаш — момент триумфа дьявола, во время которого он может, казалось бы, явиться во всей славе; однако этого не происходит, и дьявол остается укрытым в тень некоего причудливого обличья, представляющего собой зрительную загадку: многие ведьмовские описания дьявола подчеркивают его печаль и отрешенность (впрочем, в других описаниях он нередко пускается в пляс вместе с присутствующими), мучительную неразличимость его черт. Сами ведьмы не осознают метафоричности представшей им личины, и едва ли не каждая из них, — при всем общем разнообразии дьявольских личин на шабаше, — убеждена, что ей-то дьявол предстал в своем подлинном облике.

Дьявол может являться на шабаше как:

Козел в различных модификациях, например, с двумя рогами спереди и с двумя сзади; с тремя рогами, причем из среднего исходит бледный луч света; с лицом на месте зада, в которое и целуют его ведьмы (возможно, такая модификация козлиного обличья понадобилась, чтобы как-то мотивировать или смягчить обценный приветственный поцелуй, который ведьмы дают дьяволу по прибытии на шабаш);

Огромный труп;

Ствол дерева, лишенный рук и ног, но с проступающим сквозь кору лицом;

Скелет;

Черный человек, с лицом огненно-красного цвета, черты которого неразличимы;

Человек с двумя лицами, подобный Янусу (свидетельство Жаннет д'Аббади, *Шабаш*);

Животное с человеческой головой;

Дракон;

Черная борзая;

Бабочка;

Огромная муха;

Негр, одетый в черное.

В этом перечне, разумеется, неполном, необходимо выделить одну безусловную доминанту: не подлежит сомнению, что облик козла — все же самый типичный для дьявола на шабаше. «Чаще всего он является козлом», — подтверждает БОДЕН (О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 105). К числу неразрешимых антиномий дьявольской природы следует, видимо, отнести вопрос о соотношении между его мнимым и истинным обликом. С одной стороны, поэтические описания дьявола, созданные многими поэтами, в числе коих — Данте и Мильтон, подразумевают, без всякого сомнения, его истинный чудовищный вид, который представляет собой своего рода клеймо, наложенное на него Богом за грех отпадения (Люцифер обычно мыслится в контрасте своей былой, до падения, красоты и нынешнего безобразия). Мистики в своих видениях, без сомнения, узревают «подлинное» тело дьявола. Народные, а также еретические верования свидетельствуют порой о некоем несомненно подлинном виде дьявола: так, некоторые ломбардские катары верили в существование вечного, обитающего в хаосе злого духа с четырьмя лицами (человека, птицы, рыбы и зверя), который и совратил дьявола (sic!) (СЕМКОВ, 355, по анонимному трактату «О ересях катаров в Ломбардии»). В ведьмовских описаниях шабаша также, видимо, подразумевается подлинный вид дьявола. В средневековых описаниях явлений демона его истинный вид обычно легко отличается от мнимого; иногда предполагается, что видеть дьявола в истине его облика особенно опасно или даже смертельно (точно так же, как нельзя увидеть Бога «и остаться в живых» — Исх. 33:20). Например, в рассказе ЦЕЗАРИЯ ГЕЙСТЕРБАХСКОГО об аббате Гильоме (О ЧУДЕСАХ, кн. 5, гл. 29; также *Экзорсизм*) аббат просит беса, вселившегося в одержимую, показаться в своей подлинном виде, и тут «одержимая начала расти в высоту и ширину, она стала как башня высотой в триста футов; глаза ее загорелись ярко, как печи; черты лица исказились». Присутствующие при этом монахи лишились чувств; аббат, сохраняя мужество, приказал духу вернуться в исходное состояние. Демон повиновался и сказал: «Хорошо, что вы чисты сердцем: человек порочный не может не умереть, увидев меня». Заглянуть под личину, в которой явился дьявол, так же невозможно, как увидеть Бога живого. «Кто может открыть верх одежды его (Иов. 41:5), говорит Бог о дьяволе под именем Левиафана; иначе говоря: кто осмелится снять кожу с этого монстра, чтобы получить возможность увидеть то, что скрыто под этой оболочкой?» — вопрошает испанский проповедник 16 в. ЛУИС ДА ГРАНАДА (26-27).

С другой стороны, становилось все более очевидным, что между тремя возможными ипостасями дьявола — его иллюзорной личиной, его пребыванием в тело реального живого существа и его предполагаемым истинным плотским (или квази-плотским) обликом — вряд ли можно всегда уверенно провести границу. Экспрессивно-изобразительный подход, часто бравший верх в Средневековье («истинней» тот облик, где дьявол более страшен, более черен, более велик размерами и т. п.), отступает на второй план, а на первый выдвигается воззрение, которое можно выразить, переиначивая пословицу: «Не тем страшен черт, как его малюют».

Выходом из бесплодной полемики о том, какая из личин дьявола есть его истинное лицо, был в том, чтобы помыслить его природу как вообще исключаящую соприкосновение с какой-либо истинностью — в том числе и с истинностью лица: дьявол может иметь не лицо, но личины; он весь без остатка существует в области одной лишь кажимости и потому всякой облик его —

Карлик-почтальон ада. Иллюстрация Иниго Джонса к “Хлориде” Бена Джонсона (1631)



обманчив или может оказаться обманом. Демонолог Ланкр полагает, что отсутствие собственного облика как раз и отличает дьявола от всех прочих Божиих тварей: «Когда великий Бог создал мир, он приказал, чтобы земля, воздух и вода порождали все вещи таким порядком, чтобы всякая тварь была отличена в своем роде, и чтобы всякая живая душа отпечатлевалась на своем теле своей истинной формой, согласно тем достоинствам и способностям, которые ей и только ей были особливо даны божественным величием» (ЛАНКР, КАРТИНА НЕПОСТОЯНСТВА ДЕМОНОВ, 243-244), — но «истинной формы»

— этой благой печати Бога на творении — у дьявола нет.

Такая точка зрения приобретает все более поклонников, чем дальше от Средневековья с его наивной изобразительностью в трактате последователей Лютера И. ХОКЕРА ОСНАБУРГА и ГЕРМАННА ХАМЕЛЬМАННА «Дьявол как ТАКОВОЙ» утверждается уже, что «в отношении дьявола вообще не следует думать ни о чем телесном» (гл. 5; изложение см.: РОСКОФФ, II, 380); дьявол — чистый дух зла, насылающий причудливые иллюзии и галлюцинации. Подобная точка зрения к началу 18 в. становится едва ли не главенствующей: Христиан Томазиус в трактате «О преступлении ведьм» весьма уверенно пишет о том, что дьявол — невидимое существо, вообще не способное принимать плотский облик, но способное ввести нас в любые субъективные заблуждения относительно реальности. Генрих Гейне, вспоминая виденную им в юности народную драму о Фаусте, говорит, что демоны в ней были закутаны в серые простыни, а на вопрос Фауста об их облике они ответили: «У нас нет облика, свойственного нам; по твоему желанию мы принимаем всякий облик, в каком ты хотел бы нас увидеть: мы всегда будем выглядеть как твои мысли» (ПЬЕСЫ О ФАУСТЕ, 140).

ОБМАН

В силу того, что дьявол — «первый лжец и отец лжи» (Б. БЕККЕР), «доктор лжи, поскольку ложь была изобретена им самим» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 3, § 4), отношения с ним неминуемо содержат элементы обмана, если не полностью облекаются в его форму.

Истории о дьявольском *искушении* наполнены примерами обмана человека демонами. Дьявол может создавать для человека объемную иллюзорную реальность, не отличимую от подлинной. В истории об Аполлонии Лойттерсхаузен (конец 16 в., издана Сикстом Агриколой в Ингольштадте, 1584) к женщине, сильно обижаемой мужем, явился некий очень высокий человек, который пообещал ей жизнь, полную наслаждений, если она будет повиноваться ему. Вскоре соседи обнаружили ее сидящей в выгребной яме недалеко от дома. Когда ее повели в дом, она кричала: «Оставьте меня! Разве вы

не видите, как прекрасна теперь моя жизнь: я только и делаю, что пью и ем, танцую и пою в свое удовольствие» (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 42). В «Трагических историях нашего времени» Франсуа де Россе (ок. 1574) некая монашка убеждена, что живет «с ангелом света», однако, во время ее пребывания у себя дома, родители, открыв дверь в ее комнату, видят «маленькую свинью, которая разлеглась на животе их омерзительной дочери» (цит. по: СИМОНИН, 25).

Демонические адюльтеры — в которых дьявол-инкуб спал с чьей-либо женой — часто имели любопытный обманный момент: демон ухитрялся вступать в связь с женщиной в той же постели, где спал и ее супруг, но последний ничего не замечал. Так, в описании БОДЕНА (О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 116), дьявол в обликах черного человека спит с замужней дочерью ведьмы «рядом с ее мужем, который этого не заметил».

Главная тонкость обманов дьявола состоит в его способности к самоотрицанию, в умении легко переходить (внешне, разумеется) на сторону своих оппонентов. Демонологи всегда это осознавали, и знаменитый афоризм Бодлера: «Самая великая уловка дьявола — в том, чтобы заставить нас поверить, что он не существует», — имеет свою историю в демонологии. Если Средневековые полагало, что с позиций неколебимой веры вся деятельность дьявола — не более чем морок, то в середине 15 в., когда демонофобия достигала уже своей кульминационной точки, возникло ужасное подозрение, что мысль об иллюзорности деяний дьявола мог внушить сам дьявол, точно так же, как внушал он некоторым ведьмам мысль об иллюзорности ада и адских мук (*Искушение*). Так, НИКОЛА ЖАКЬЕ в «БИЧЕ ЕРЕТИКОВ-ЧАРОДЕЕВ» (1458) не просто утверждает реальность полетов ведьм и прочих деяний демономанов, но и причисляет все сомнения в их реальности к делу рук дьявола.

Наиболее вдумчивые инквизиторы из тех, в чью задачу входило установление «окончательной истины» о деяниях демономанов, например, о шабаше, осознавали, что установить что-либо окончательное о действиях дьявола, протекающих целиком и полностью в модусе обмана, крайне трудно, если не невозможно. Проблема вставала уже в самом начале расследования, при установлении участников шабаша: ведь дьявол на шабаше мог просто вызвать привидение, имевшее облик того или иного человека. Судя по трактату ЖАКЬЕ «БИЧ ЕРЕТИКОВ-ЧАРОДЕЕВ», подследственные прекрасно осознавали эту трудность и пытались ею воспользоваться, утверждая, что на шабаше присутствовали не они сами, но их обличье, сотворенное злонамеренным королем иллюзионистов. Жакье дает схему допроса, позволяющую пресечь подобные уловки: «Если обличаемый своими товарищами по греху скажет, что дьявол-де явил одну лишь его видимость, ему следует ответить так: дьявол не может этого сделать без Божьего разрешения. Если далее обвиняемый будет утверждать, что Бог дал такое разрешение, ему следует сказать, что он должен привести тому достаточное подтверждение [т е., видимо, доказать, что он в момент шабаша присутствовал в другом месте]; если же он этого не сделает, то ему не следует верить, ибо он не присутствовал на Божьем совете».

Дьявола можно и нужно обманывать, и пример тому дает сам Бог, который поступает «с лукавым — по лукавству его» (Пс. 17:27). Уже сама победа Христа над дьяволом, которая лишила дьявола права на человека, данного ему в результате грехопадения, осмыслялась отцами церкви (Григорий Великий, Григории Назианзин) и средневековыми богословами как обман. Христос, умирая на кресте, подобно простому смертному, обманул дьявола, который, не осознавая божественности Христа (ведь дьявол, увидев в пустыне, как Христос

мучается жаждой и голодом, поверил, что он человек), попытался ухватить добычу, но совершил тем самым роковую ошибку, поскольку не имел никакого права на безгрешного человека, коим являлся Христос. Несправедливость, допущенная дьяволом в отношении к Христу, лишила его прав и на остальных людей. Петр Ломбардский изображал Икупителя на кресте в виде мышеловки, в которую попался дьявол (Лозинский, 4). В интерпретации английского гомилетиста Эльфрика, Сатана схватил Христа как наживку, но, не осознавая того, заглотнул крючок его божественности и тем самым лишился прав на человечество (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 154). Этот образ становится популярен, и даже папа Иннокентий III говорит в той же связи о «уде и лесе, крючке и наживке» (проповедь 29). Таким образом, если дьявол — первый лжец, то Христос — первый обманщик дьявола; разумеется, всячески рекомендовалось подражать в этом Христу. В поэме Ленгленда «Видения Петра-Пахаря» Христос является в ад за душами праведников со следующим аргументом: уже Ветхий Завет учит, что «обманщика нужно обманывать», а дьявол ведь обманул Еву в Эдеме, — следовательно, он не имеет больше прав на человека (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 243).

Проблема «Божественного поущения злу» (т.е. вопрос о том, почему Бог позволяет дьяволу его деятельность), представлявшая немалую трудность для богословия, весьма успешно, — без впадения в ересь и без построения «теодицей» — решалась в рамках идеи обмана. Как пример такого решения можно привести рассуждения протестантских богословов, прямых последователей Лютера, И. ХОКЕРА ОСНАБУРГА И Г. ГАМЕЛЬМАННА, которые, считают, что Бог позволяет дьяволу творить чудеса, «дабы святость человека не измерялась чудесами и дабы люди после откровения Христа и его Евангелия не совратились ложными знамениями» (Дьявол как таковой, гл. 30). Итак, дьявол, обольщаясь божественным поущением и творя чудеса, попадает в ловушку, поскольку к моменту появления Антихриста люди перестанут верить чудесам и знамения Антихриста не будут иметь силы; оказывается, что дьяволу в собственных интересах было бы лучше воздержаться от чудес.

Следуя Божественному примеру, человек тоже должен обманывать во всем дьявола. Это можно сделать, потому что человек закрыт для дьявола: в отличие от Бога, дьявол не может проникнуть в глубину человеческого сердца и мыслей (*Сила и бессилие* дьявола). Нет ничего предосудительного в том, чтобы нарушить договор с дьяволом, для чего существует множество уловок, описанных в демонологических легендах; к тому же дьявол не знает, «как ему присягают: устами или устами и сердцем», поэтому дьявол иногда сначала принимает у посвящаемого предварительный обет, и лишь потом — после испытания — клятву (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 177-178). В «Золотой легенде» Якоба Ворагинского Сатана жалуется: «Христиане обманщики; они готовы пообещать мне все что угодно, когда я им нужен, а затем оставляют меня с носом и примиряются с Христом, как только получают с моей помощью, что хотели» (цит. по: РЕВИЛЛЬ, 233).

Способов обманного разрывания договора с дьяволом существовало множество.

Королева франкского королевства Австразия Брюнго (7 в.) подписала с Сатаной договор, по которому он должен был построить дорогу за одну ночь, до того, как пропоет петух. Однако королева заставила петуха пропеть в тот самый момент, когда дьявол нес последний камень на предназначенное ему место. В результате договор был разорван (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 121)

Мастер Герард, легендарный строитель незавершенного Кельнского собора, получил от дьявола план постройки в обмен на соответствующий договор; но Герард, схватив одной рукой протянутый дьяволом план, другой рукой предъявил нечистому мощи Святой Урсулы, которые и обратили его в бегство, — однако дьявол, отпрянув от мощей, вырвал из плана самый ценный кусок, поэтому собор и остался неоконченным (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 301).

Некий Джек и дьявол строили мост близ Кентмаута; все, что они строили ночью, днем рушилось, однако дьявол наконец все же завершил мост при том условии, что получит душу первого существа, которое перейдет мост; Джек бросил через мост кость, — и его перебежала собака (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 74). Во французском варианте этой легенды — о мосте Сен-Клу в Париже — мост первой переходит черная кошка (ЖИВРИ, 150).

Дьявол построил сапожнику дом, польстившись на обещание, что сапожник отдаст ему душу, как только догорит зажженная свеча; сапожник задувает свечу, не дав ей догореть, и дьявол остается ни с чем (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 74).

Нострадамус подписал договор с дьяволом, согласно которому он должен после смерти принадлежать дьяволу и в том случае, если его похоронят в церкви, и в том, если он будет погребен вне ее. Предусмотрительность дьявола, настоявшего на этой оговорке, оказалась для него ловушкой: хитрый пророк распорядился в завещании, чтобы его гроб замуровали в стене ризницы. Получилось, что Нострадамус не был похоронен ни в церкви, ни вне ее, — и договор, естественно, был расторгнут (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 494).

Раввин Иошуа Бен-Леви, умирая, просит дьявола показать ему хотя бы вход в рай, — дьявол соглашается, но раввин, завидев райские врата, устремляется к ним, входит в рай и клянется «именем Бога живого», что никогда отсюда не выйдет. Богу ничего не остается, как согласиться с ним. Так раввин «обманывает» одновременно и дьявола, и Бога (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 379).

Столь же новаторскую, сколь и самоубийственную позицию занял в этом вопросе Иоганн Фауст, который (по свидетельству тюрингской и эрфуртской хроники З. Хогеля; народная книга дает такую же версию — ФАУСТ, 109) сознательно отказался разорвать договор с дьяволом, не желая его обманывать: «Клятва моя связала меня накрепко: ведь я по дерзости своей презрел Бога, вероломно отступился от него, уповав более на дьявола, нежели на него. Потому не могу я теперь вернуться к нему, ни утешиться его милостью, которую я столь легкомысленно презрел. К тому же нечестно и непохвально было бы нарушить договор, который я собственноручно скрепил своей кровью. Ведь дьявол-то честно сдержал все, что он мне посулил» (СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 32).

ОБОРОТНИ И ДЕМОНЫ

Из способности демонов принимать любой, за некоторыми исключениями, облик (*Обличья дьявола*) вытекала опасность, что любой человек в принципе мог обернуться демоном, принявшим его облик. Средневековая Европа жила в постоянном страхе подобных демонических подлогов — страхе, что любой из ближних может на поверку оказаться переоблаченным демоном, который умел не только принять чужую личину, но и избавиться от подлинника. Легенды о таких подлогах многочисленны. Так, согласно Томасу из Шантемпре, в 1256 году в Брабанте дьявол уносил из постели опасно заболевших женщин, заменяя их копиями — «ложными телами» (*figmenta*); затем эти симулякры умирали, а

улетевшие с дьяволом женщины выздоравливали и превращались в его слуг (Лозинский, 29). К особенно распространенным фобиям такого типа относился родительский страх подмены ребенка (*Дети и дьявол*). Ходили ужасающие легенды о детях инкубов и суккубов, о Wechselkinder — детях-оборотнях, которых дьявол подбрасывал родителям, предварительно похитив их ребенка (Роскофф, II, 401) и которые на самом деле были лишь личиной демона. В Германии, особенно чувствительной к этой теме, истории о детях-оборотнях ходили уже с 9 в., а обозначающее детей-оборотней выражение Wih Selinga зафиксировано у Санкт-Галленского монаха Ноткера Заики (9 в.) (Кисслинг, 41).

Лютер верил, что демоны-водяные подстерегают женщин в реках и озерах, затаскивают их под воду, брюхатят и держат там, пока жертва не родит им ребенка; затем демон подкладывает этого ребенка в колыбель какой-нибудь матери, а ее собственного ребенка удаляет. Эти дети-оборотни (Wechsebange или Kielkropfe, как называет их Лютер) обычно уродливы и не живут более 17-18 лет. Любопытно, что Лютер рекомендует их все-таки крестить, поскольку в первые годы их жизни нельзя утверждать с уверенностью, что они — оборотни: единственный их признак — они высасывают у матери все молоко, так что она становится «сухой», — нельзя считать решающим (Лютер, Застольные беседы, III, 517-518).

Большой популярностью пользовалась легенда о святом Стефане (рассказываемая св. Лаврентием, св. Варфоломеем и др.). Некая благочестивая галилеянка родила сына Стефана, но Сатана во время семейного праздника похитил его из колыбели и перенес в другой город, где его вскормила собака, белая сука, которая сказала (sic!) Юлиану, местному епископу, чтобы он заботился о ребенке, ибо он послан Богом. Однажды Натаниэлю (так назвал ребенка Юлиан) явился ангел, который объяснил ему, что с ним произошло, и повелел вернуться к настоящему отцу. Вернувшись в свой родной дом, Стефан обнаружил там двойника — демона-оборотня, который, завидев настоящего Стефана, завопил от ужаса и, преследуемый Стефаном, бежал (Терваран, Геффье).

Демоны могут являться в облике умершего человека, как, например, демон-суккуб, известный по истории, рассказанной Никола Реми в его «Демонолатрии». В 1581 г. в деревне Далем, близ Лимбурга, пастух Пьеррон (имевший жену и дочь) полюбил юную соседку, которая на самом деле оказалась демоном Абраэлем. Демон потребовал от пастуха, в знак его полного самоотречения, принести в жертву свою дочь и дал Пьеррону отравленное яблоко, которое он должен был отдать дочери; дитя, откусив о яблока, упала мертвой. Отчаяние жены так потрясло Пьеррона, что он бросился к Абраэлю и стал умолять ее вернуть жизнь ребенку. Демон согласился, но при условии, что Пьеррон попросит его об этом стоя на коленях и воздавая ему такие знаки поклонения, которые подобают лишь Господу Богу. Пьеррон пал на колени, произнес требуемый слова, и мертвое дитя вскоре открыло глаза. Ее немедленно начали растирать и согревать; девочка встала на ноги и заговорила. Она была такой же, что и прежде, но выглядела более худой и бледной, с глубоко запавшими глазами; движения ее казались неестественно тяжелыми. Прошел год, и демон, оживлявший девочку, покинул ее со страшным шумом, а тело ее рухнуло на землю. «Тело девочки, издающее невыносимую вонь, крючьями вытащили во двор и зарыли в поле».

Душа человека может уже страдать в аду, а тело, оживленное дьяволом, вести на земле преступную жизнь, — у Данте именно так обстоит дело с предателями, которые становятся оборотнями после первого же преступления:

...Едва предательство свершила
... душа, вселяется тотчас
Ей в тело бес, и в нем он остается,
Доколе срок для плоти не угас

(Ад, 33:129-132).

Дантовские предатели — Бранка д'Орья и Микеле Цанке — при жизни отправлены в ад, оставив по себе на земле «беса во плоти» (Ад, 143).

ОДЕРЖИМОСТЬ

Захват демоном тела человека или попытка такого захвата. Демонология различала два вида одержимости: *possessio* и *obsessio*, «овладение» и «обложение» («осада»), — т.е., иными словами, удачное овладение и незавершенную или неудачную попытку его предпринять. В первом случае демон овладевал своей жертвой изнутри, парализуя ее волю; во втором случае он мучил и изводил ее, оставаясь все же вовне, так как войти внутрь человека ему по каким-либо причинам не удавалось. Это различие часто сопровождалось ссылками на два известных библейских случая одержимости: Саулом дьявол «овладел», он поверг его в *меланхолию* и печаль (1 Цар. 16:14-23), а Сара, вышедшая замуж за юного Товию, была мучима демоном *Асмодеем* лишь извне (Тов. 3:7-9). Дьявол, в силу своего греха лишенный места в доме Божественного бытия, — в мире, пытается найти «дом» в теле человека. «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там...» (Матф. 12:43-45).

ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ в «Диалоге о чудесах» (152) дает любопытные разъяснения относительно всей христианской теории одержимости: «Послушник: Есть некий вопрос, который не дает мне покоя. Некоторые люди утверждают, что дьяволы живут не внутри людей, а снаружи, подобно тому, как осажденный замок подвергается осаде врагов не изнутри, а извне. Другие, напротив, придерживаются противоположного мнения, основанного на словах Спасителя: "Выйди из человека, нечистый дух..." Монах: Действительно, было бы некорректно сказать: "выйди вон!" в случае, если он не находится внутри. Тем не менее оба мнения не лишены основания. Все зависит от того, находится ли то, о чем идет речь, внутри человека или нет. Согласно Геннадию, дьявол не может находиться в душе человека. В Главе 82 своих "Церковных Догматов" он прямо говорит: "Мы не верим, что дьявол, благодаря своей собственной силе, может проникнуть в душу; он может соединиться с ней, применив насилие. Но войти в душу возможно только для того, кто ее создал, кто, будучи бестелесным по своей природе, является хозяином своего творения. Ничто не может заполнить душу человека, кроме Священной Троицы". Послушник: Тогда почему говорят, что дьявол проникает в сердца людей? Монах: Он не может ни войти, ни ворваться, ни наполнить ее иным способом, а может лишь обманом ввести душу в грех. И в этом отличие способов проникновения в душу Святого

Духа и злого духа. Первый проникает в душу плавно и нежно, а злой дух врывается. Святой Дух, благодаря своей сущности, силе и мудрости, проникает в грешную душу мягко и легко посредством молитвы и милости. Но злой дух, когда он находится вовне, ослабляя ум пороками, посылает в душу свое зло, подобно отравленной стреле. Таким образом, читаем: "И послал злых ангелов к ним". Когда говорят, что дьявол находится внутри какого-то человека, вы должны понимать это так, что речь идет не о душе, но только о теле, поскольку дьявол облюбовывает пустоты, где содержатся все отбросы».

Одержимость представляет собой такую форму союза с дьяволом, которая в определенной степени противоположна другой форме этого союза: *договору с дьяволом*. Различие между этими формами лежит в области чрезвычайно трудной для демонологии проблемы свободы воли: если договор следует рассматривать как результат свободного выбора личности, то одержимость — результат порабощения человеческой воли дьяволом (при этом следует отметить, что это различие вычленяется лишь как тенденция, так как на деле понятия часто пересекались и подменялись: одержимость порой рассматривали как «молчаливый договор» или различали произвольную и непроизвольную одержимость, договор же порой рассматривали как начало одержимости).

Таким образом, в концепции одержимости, выработанной христианской демонологией, заложена идея порабощения воли и, следовательно, освобождения от моральной ответственности, — идея, которая сама же и противоречит христианской доктрине. Любопытно, что первыми это противоречие между концепцией одержимости и христианской этикой почувствовали сами ведьмы, которые попытались использовать мотив порабощения воли для собственной защиты. Так, некая Мари де ла Ральде (нач. 17 в.) утверждала перед трибуналом, что посещала шабаш «не по свободе и прихоти (*par la liberte et licence*), но потому что дьявол так повязал их [ведьм] сердце и волю, что едва ли какое-либо иное желание могло туда войти» (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 569). Лишь позднее мотив порабощения воли и освобождения от ответственности, с самого начала дремавший внутри концепции одержимости, разбудила и развила ученая демонология (прежде всего — в лице Иоганна Вира), которая попыталась защитить ведьм, трактовать ведьмовство и одержимость как болезнь, как результат таких действий дьявола, в коих сама личность со своей свободной волей как бы и не участвует, — вернее, выступает тут не более как пассивный объект дьявольских «обманов» (*pretigium* или *illusion*, по терминологии Вира).

Средневековые всякое «ненормальное» состояние человека рассматривало как проявление одержимости. Болезнь — тоже одержимость «духом немощи» (Лук. 13:11). Византийский ученый Михаил Пселл различал типы одержимости в зависимости от статуса атакующего демона в разработанной им *иерархии демонов*: высшие демоны непосредственно воздействуют на чувства и опосредованно — на интеллект, вызывая в сознании человека подобие галлюцинаций; низшие демоны, разум которых не отличается от разума животных, и одержимого уподобляют животному (порой они атакуют и животных — в раввинистской литературе высказывалась гипотеза, что змей, искусивший Еву, был одержим Самаэлем — ЛЕНГТОН, 55); самые же низшие демоны, «светоненавистники», бесчувственные и бессловесные, насылают на одержимых слепоту, глухоту и немоту (О ДЕЯНИИ ДЕМОНОВ).

ПЕТР ТИРСКИЙ в трактате «О ДЕМОНИКАХ» (кн. I, гл. 8) объясняет механизм овладения телом человека: демоны входят в рот человека с едой и питьем

(отсюда обычай крестить рот при зевании), могут захватывать как все тело, так и его часть (чаще всего они поселяются в области сердца), могут временно покидать тело одержимого (например, как в день похорон Лютера, на которых их обязали присутствовать; *Любимцы дьявола*). В том же трактате (кн. I, гл. 25) перечислены основные физические признаки одержимости, которые мы — с небольшими вариациями — найдем и у других демонологов: дикий голос (*barbarae voces*), ужасное лицо (*horribilis vultus*), оцепенение членов (*membrosum stupor*), общее беспокойство (*summa inquietude*), силы, превосходящие человеческие (*vires humanis superiores*), муки (*cruciatu*). Одержимость проявляется также в изрыгании различных предметов, выворачивании лица назад (отмечено у ГЕРРЕСА, IV, 2, 372, и странным образом совпадает с казнью, которой в ДАНТОВСКОМ «АДУ» подвергнуты прорицатели, у которых головы противоестественно свернуты «челом к спине», а «плач очей печальный меж ягодиц струился бороздой» — Ад. 20:13, 15, 23-24); в ненасытимом голоде и неутолимой жажде (ГЕРРЕС, кн. 8, гл. 20), что, конечно, является отголоском еще библейского проклятия нечестивых: «Будут есть, и не насытятся; будут блудить, и не размножатся» (Ос. 4:10). Порой она принимает почти что комические формы, как, например, в немецком монастыре Верте (графство Хорн): «когда та или иная из монахинь хотела излить свою воду в ночной горшок, моча с силой вырывалась из нее прямо в постель. Порой, когда они хотели встать из постели, им так щекотало пятки, что они боялись умереть со смеху» (ГЕРРЕС, IV, 2, 372). Пример абсолютной одержимости, начавшейся уже во чреве матери, до рождения — *Антихрист*.

Борьба с одержимостью — *Экзорсизм*.

ОЗЕ

(Oze). Демон, известный заклинателям; описан Виром (16 в.): «Великий страж, выступает в подобии леопарда; наставляет человеческий разум в свободных искусствах; дает верные ответы о божественных и тайных предметах. Меняет облик человека и напускает на него такое умопомрачение, при котором человек верит, что Озе — король или папа с короной на голове; однако царство его длится лишь час» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 55).

ОСТРОУМИЕ ДЬЯВОЛА

Дьявол, этот «комедиант» и «обезьяна Бога», насмешлив, и предметом его насмешек служат те библейские божественные чудеса и деяния, которые он, по мнению демонологов, не способен повторить. Дьявол — карикатурист и пародист Бога, коему он, разумеется, завидует. Этот момент пародии в действиях дьявола не всегда легко распознать, но демонологи его угадывали. Так, явление дьявола в облике умершего человека (*Оборотни и демоны*) расценивалось как пародия на чудо воскрешения, явленное Христом; в процессе принятия пищи демоны, принявшие телесный облик, пародируют таинство причастия, поскольку пищу они «моментально претворяют в иную материю» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 187).

Сама структура дьявольского мира, окружение дьявола, его поведение содержат — в своей симметричности божественному миру — несомненные элементы насмешливой пародии. В народных верованиях Средневековья у дьявола двенадцать учеников, как у Христа; своими четырьмя дочерьми он

пародирует четырех дочерей Бога в дидактической средневековой литературе — Мир, Милосердие, Справедливость и Праведность; его мать (порой отождествляемая с *Лилит*), поет хвалу у трона сына вместе с сонмом демонов, совершенно как дева Мария; зачатие Антихриста дьяволом и еврейской девушкой из колена Дана, живущей в Вавилоне (т.е. «вавилонской блудницы»), — пародия на зачатие Христа смертной женщиной. (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 77). Обряд, которому дьявол подвергает своих неофитов, пародирует обряд крещения. Породив ложь, лживое слово, дьявол тем самым пародировал исхождение от Бога истинного Логоса — «Как Бог Отец породил Истинного Сына, так дьявол породил как бы сына лживого» (АЛКУИН, КОММЕНТАРИЙ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА, 4:22). Впрочем, иногда сам Бог, похоже, заставляет дьявола выступать в роли жалкого пародиста, — видимо, для того, чтобы дьявол, сравнивая себя с Богом, лучше прочувствовал собственное ничтожество. Так, у Данте Люцифер падает в самый центр земли, в средоточие Вселенной — однако навязанную ему роль центра мироздания нельзя расценивать иначе, как жестокую шутку Бога, истинная центральность которого духовна и не нуждается в подобном материальном выражении. Сама «могила» дьявола (ставшая адом для людей), в которой он комически (если смотреть на него со стороны южного полушария) «торчал ногами к вышине» (Ад, 34:90), пародирует Гроб Христов (КЕССЕЛЛ); его погруженность по пояс в лед (Ад, 34:29) — животворное крещение Иисуса в Иордане. Три головы Люцифера — красная, белая (бело-желтая) и черная — возможно, пародируют трехцветность смоковницы (упомянутой в одной из притч Иисуса: Лук. 17:6), которую Августин рассматривает как символ Животворящего креста и в цвета которой, как верили, окрашены знамена Иисуса (Данте противопоставляет этим Святым знаменам «знамена ада» — Ад, 34:1) (также *Цвета дьявола*). Издеваясь над чудом сотворения нового человека — таинством, безусловно, доступным лишь Богу, — дьявол однажды разыгрывает целый фарс, описанный врачом Амбруазом Паре (ок. 1510—1590). Некая Магдалена де Констанс утверждала, что забеременела от дьявола, но «когда пришел момент рожать и повивальные бабки готов были принимать плод, ... из тела этой женщины стали выходить железные гвозди, куски дерева, кости, камни и волосы, и множество других вещей странных и фантастических, которые дьявол использовал здесь, пустив в ход свою хитрость, дабы обмануть и одурачить простой люд, готовый легко поверить во всякие чудеса и фокусы» (ПАРЕ, 89).

Антихрист — самая разработанная пародия дьявола на Христа; он имитирует практически все деяния Христа и даже, согласно некоторым комментаторам, ухитряется родиться от девы (ЭММЕРСОН, 20); в частности, он пародирует нисшествие Святого Духа, низводя «огонь с неба на землю» (Откр. 13:13), — огонь, который, по мнению МАРТИНА ЛЕОНСКОГО (13в.), «есть дух зла, наподобие Святого Духа нисходящий на землю» (РАЗЪЯСНЕНИЕ КНИГИ АПОКАЛИПСИС, 13:13)

Помимо подобного «остроумия», обусловленного богословской интерпретацией дьявола как *обезьяны Бога*, дьявол — в народной традиции — проявляет и чисто фарсовую наклонность к шуткам и розыгрышам, стоящим у истоков черного юмора. Так, заключая договор с неким рыцарем, дьявол потребовал у него душу только в том случае, если он когда-либо окажется в городе под названием Муфль (*Mouffle*); разузнав заранее, что такого города не

существует, рыцарь заключил договор со спокойным сердцем. Обратившись к религии, рыцарь стал монахом и наконец достиг должности архиепископа Реймского. Однажды он посетил свой родной город, Гент, где серьезно заболел, и тут, к его ужасу, у постели его появился дьявол, который сообщил ему, что настоящее, тайное название Рента и есть — Муфль (что в разговорном французском того времени означает что-то вроде «немытого рыла» и характеризует отношение автора истории к фламандцам; РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 82). В духе нарождающегося черного юмора — и шутка Люцифера, хозяина ада, над совратителем Евы Астаротом (во французской пьесе А. ГРЕБАНА «МИСТЕРИЯ О СТРАСТЯХ», ок. 1450): Астарот, вернувшись в ад после успешной встречи с Евой, хвастается: «Хвали меня, Люцифер, ибо я только что вызвал величайшую из катастроф»; прекрасно, отвечает Люцифер, мы сделаем тебе корону; «Из роз?» — спрашивает Астарот; «Ну нет — скорее из толстых железных прутьев, горящих как огонь молнии» (ГРЕБАН, 935-937). В иллюзиях чернокнижника Фауста, творимых при помощи демона, также заметен юмор весьма зловещего характера: Фауст пожирает другого мага; съедает у крестьянина лошадь вместе с телегой; обещает еврею, что даст ему вырвать себе ногу, если не вернет долг, — ростовщик и в самом деле дергает за ногу, та отрывается и еврей в ужасе убегает; выращивает на лбу императора Фридриха, высунувшего голову из окна, ветвистые оленьи рога, так что тот не может втянуть голову обратно; заставляет подвыпивших приятелей увидеть вместо собственных носов роскошные грозди винограда, и лишь когда чары рассеиваются, приятели обнаруживают, что собирались отрезать друг у друга носы (СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 14-30).

В библейской сцене искушения из анонимной французской «Мистерии об Адаме» (12 в.) Сатана-змея довольно тонко и зло подшучивает над Евой, плохо понимающей, что, собственно, ей предлагают. Автор играет на сходстве слов *saver* — «знать» и *savor* — «вкус»: плод даст Еве возможность, — говорит Сатана, — все знать: *de tut saver*; «Какой вкус?» (*Quel savor a?*) — переспрашивает не расслышавшая или не понявшая Ева; «Небесный!» (*Celestial!*) — не растерявшись, отвечает Сатана (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 256).

Пространные диалоги демона и экзорсиса в процессе ритуала *экзорсизма* уже у Цезария Гейстербахского также порой выдают в демоне насмешливость; например, когда один из братьев-монахов, ассистировавший аббату Гильому при исцелении бесноватой, пожелал вступить с демоном в диалог, тот замечает ему: «Лучше помолчи, ведь ты украл двенадцать су у твоего аббата, они сейчас лежат спрятанными в твоём поясе» (ЦЕЗАРИЙ ГЕСТЕРБАХСКИЙ, О ЧУДЕСАХ, кн. 5, гл. 29).

Склонность к причудливому юмору демоны проявляют в выборе имен, которыми они называют себя, представая своим заклинателям; по крайней мере два автора (Боге и Вир) отмечают, что в этом момент демоны всегда называют себя забавно: Мэтром Петрушкой, Пучком перьев, Босоногим и т. п. (*Имена демонов*).

Демоны нередко пытаются насмешить святого, чтобы тем самым ввести его в грех, — ибо смех отвлекал от сосредоточенной молитвы. Св. Пахомий видел однажды ватагу чертей, которые тащили сухие листья и притворялись, будто это им ужасно трудно, — этим они рассчитывали рассмешить пустытника.

В «ЗОЛОТОЙ ЛЕГЕНДЕ» ЯКОБА ВОРАГИНСКОГО (1228/30—1298) есть история о том, как дьявол именно с той же целью насмешил Мартина Турского.

Последний как раз служил мессу, когда черт вошел в храм с целью отвлечь святого от службы и тем самым заставить его согрешить. Он присел в углу и принялся записывать на пергаменте болтовню женщин и прочие неподобающие во время святой мессы речи, долетавшие до него отовсюду. Наконец лист пергамента окончился, но дьяволу еще было что записать, и он попытался растянуть листок, зажав его в зубах; однако тут пергамент порвался, и дьявол пребольно ударился затылком о колонну. Святой Мартин, который в этот самый миг обернулся, чтобы благословить паству, не смог не рассмеяться, увидев гримасы черта, потиравшего ушибленное место. Тем самым святость службы была утрачена — по крайней мере, с точки зрения дьявола, который тем не менее, как только святой его заметил, опрометью бросился наружу.

ОСУЖДЕНИЕ И СПАСЕНИЕ ДЕМОНОВ

Идея о том, что демоны не имеют никакой надежды на спасение (хотя сами очень хотят спастись и «взошли бы на небо по ступенькам из ножей, если бы у них оставалась еще надежда» — ПЬЕСЫ О ФАУСТЕ, 187) и подлежат, вместе с грешниками, вечному наказанию в аду, довольно рано стала догматом христианства. Уже Второй Константинопольский Собор (553) осудил в девятой анафеме тех, кто утверждает, что наказание демонов и людей не будет вечным (также *Ad*). Дьявол будет «ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк», и будет «мучиться день и ночь во веки веков» (Откр. 20:2-10). Падшие ангелы ожидают суда и окончательного наказания в аду: «...Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 ПЕТР. 2:4). Вопрос о том, несут ли уже сейчас демоны наказание или же оно наступит для них только после Страшного суда, всегда был дискуссионным (*Ad*). Протестантские теологи И. ХОКЕР ОСНАБУРГ и Г. ХАМЕЛЬМАНН (ДЬЯВОЛ КАК ТАКОВОЙ, ч. I, гл. 21-22), полагают, что лишь в судный день дьявол будет «свержен из воздуха и с земли в бездну ада...», но и сейчас его мука тяжела: «он каждое мгновение ждет своего суда. Как человек, приговоренный к смерти, он все более отчаивается, все более укореняется в своем упорстве, и становится все злее».

Наказание демонов, которым вряд ли страшны физические муки, состоит в вечном отлучении от Бога. Теория такого отлучения разработана, в частности, у Максима Исповедника (ок. 580—662), который считал, что в книге Иова Сатана не «представал» перед Богом, но, поскольку Бог — повсюду, всегда был в его присутствии; после же Страшного суда мукой Сатаны станет вечное отлучение от Бога, от реальности, от всякого бытия, — и это в момент, когда вся тварь радостно воссоединится с Богом.

Аргументы в пользу вечного осуждения демонов

Неспособность демонов к спасению, столь очевидная эмоционально, подкреплялась и рациональными аргументами. Богословы насчитывали не менее пяти основных причин, по которым демоны не могут спастись. Во-первых, они сами не выбрали путь спасения; во-вторых, возвышенность их природы, которой они изменили, увеличивает их вину, — как писал АЛКУИН, «чем выше ангел в славе, тем глубже его падение» (КОММЕНТАРИЙ НА КНИГУ БЫТИЯ, 4); в-третьих, будучи чистыми духами, ангелы не могут искать извинения в слабости плоти; и в-четвертых, дьявол не может сослаться на то,

что его искушал кто-то другой: «ангел сам изобретатель (inventor) своего преступления» (АЛКУИН, ТАМ ЖЕ); в-пятых, после падения ангельские свойства демонов уменьшились и отчасти вообще исчезли — в частности, исчезла способность выбирать между добром и злом.

Существовали и другие соображения в том же роде. Так, согласно ИОАННУ ДАМАСКИНУ, дьявол не может раскаиваться, потому что он чисто духовное существо и, не обладая изменчивостью плоти, крепко привязан к своей сущности; по той же причине человеческие души грешников уже не могут раскаяться, будучи удалены из телесной оболочки (ТОЧНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ, 2:4, 4:4)

Сотериологическая теория «удовлетворения» Ансельма Кентерберийского (согласно которой долг человечества Богу таков, что заплатить его *должен* сам человек, а *может* заплатить лишь Бог; следовательно, платит богочеловек — Иисус) предполагает, что и за грех Сатаны может заплатить лишь соприродное ему существо; но поскольку ангел не может принести себя в жертву за своего павшего собрата, то и дьявол не может спастись. Поздние мистики, узревающие в своих видениях наказание Сатаны и его ангелов, также апеллировали к аргументу соприродности Спасителя и спасаемой твари: тело Сатаны скорчено, как змеиное, и состоит полностью из червей, утверждал в своей «ПРАКТИЧЕСКОЙ ТЕОСОФИИ» ГИХТЕЛЬ, как же мог он быть спасен Христом? Христу, чтобы спасти дьявола, пришлось бы воплотиться в подобное змеиное тело, — но он воплотился в человека и, следовательно спасает одного лишь человека (I, 223-228). ФОМА АКВИНСКИЙ полагал, что сверхъестественный интеллект ангелов, схватывающий ситуацию интуитивно, мгновенно и во всей полноте, сразу получил всю информацию о мире и привел Люцифера к его решению; поскольку ангелы в буквальном смысле не могут уже узнать о мире ничего нового, то они не могут и раскаяться и быть спасены (СУММА ТЕОЛОГИИ, 1А:64:2).

Затруднения догмата об осуждении; аргументы в пользу спасения демонов

Между тем столь, казалось бы, ясный вопрос о невозможности спасения демонов таил в себе серьезные затруднения. Рассуждая «от разумности» божественного творения, некоторые богословы приходили к вопросу: если всеведущий Бог знал, что ангелы падут, то зачем он создал столь несовершенных существ? Если дьявол заведомо осужден, зачем Богу было создавать несовершенное существо, которому заведомо отказано в спасении? Рассуждая «от бесконечной милости Бога», приходили к мысли, что нельзя исключить возможность того, что Бог все-таки помилует демонов (вместе с прочими грешниками). Наконец, рассуждая «от благости божественного творения», заключали, что не может быть у Бога творения, которое настолько несовершенно, чтобы в конце концов не воскреснуть к новой жизни и не воссоединиться с Богом.

Логические (и отчасти эмоциональные) сложности, возникающие при принятии догмы о вечном осуждении дьявола, удачно обрисованы ДЖ. Б. РАССЕЛЛОМ. Идея Иоанна Дамаскина о неспособности бестелесных существ к раскаению не логична: «если ангелы, будучи бестелесными существами, могли проявить свою свободную волю в начале, то почему их бестелесная природа мешает им проявить ее теперь? Другие христианские теологи предложили

следующие объяснения [неизбежного вечного осуждения демонов]: 1) Человечество было спасено как род (genus), потому что Христос был представителем целого рода в своей жертве, но каждый ангел по отношению к самому себе — род (genus), поэтому не может существовать представителя всех ангелов. (Этот аргумент предполагает наличие согласия между богословами о природе ангелов, но такового не было). 2) Человечество может уповать на то смягчающее обстоятельство, что его искушало существо иной природы — Сатана, но злые ангелы не имеют подобного смягчающего обстоятельства. (Нет логического объяснения, почему отсутствие смягчающего обстоятельства предполагает вечное осуждение)» (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 40).

Известная противоречивость ощутима даже у тех демонологов, которые, казалось бы, относятся к дьяволу с полной беспощадностью. Так, ШПРЕНГЕР и ИНСТИТОРИС (159) уверенно утверждают, что Сатане «раскаяние недоступно, поэтому он не может получить и прощения... Все существо его отвращено от Бога», — однако выше ими же утверждается, что ведьмы преступнее Сатаны, поскольку самовольно покинули состояние благодати, полученное через святое крещение (часть I, вопрос 16). Напрашивается вопрос: если ведьмы могут спастись в силу искупительной жертвы Христа, то почему исключена возможность спасения Сатаны — существа «менее преступного», чем ведьмы?

Самым влиятельным апологетом идеи всеобщего спасения был ОРИГЕН (ок. 185—ок. 254), который в трактате «О НАЧАЛАХ» утверждал, что ни одно Божье творение, даже Сатана, не может лишиться свободы до такой степени, чтобы оказаться вне искупления. Ад не вечен, ибо Бог не может оставить ни одно из своих творений; путь искупления для каждого может быть долгим, но Бог терпелив, ибо уважает чужую свободу. Дело Христа останется незаконченным, пока не будет искуплен самый последний грех, пока все твари не присоединятся по своей свободной воле к Богу, и тогда лишь наступит состояние «восстановления всех». Большинство богословов усмотрело в этой идее попытку подменить строгую небесную иерархию незаслуженным равенством: так, Иероним полагал, что у Оригена Сатана становится равным Гавриилу, демоны — апостолам, а шлюхи — Богоматери (ИЕРОНИМ, КОММЕНТАРИЙ НА ИОВА, col. 1142).

Идею всеобщего воскрешения к добру поддерживал также Скот Эриугена (810—ок. 877): спасение твари происходит не только благодаря благодати, но и благодаря самой природе вещей, которая такова, что вынуждает их вернуться к Богу. Воплощение Христа есть модель теосиса — обожения космоса; природа всего сотворенного, в том числе и дьявола, сама неизбежно приведет всю тварь снова к Богу.

Идея спасения дьявола в Новое время воскрешается хилиастическими мистиками т. н. филадельфийского общества (название — от послания ангелу филадельфийской церкви, упомянутого в «Апокалипсисе»: ОТКР. 3:7) — Джейн Лид и Иоганном Вильгельмом Петерсеном (1649-1727). Спасение дьявола не аргументируется ими рационально, но просто узревается со всей непосредственностью видения: так, Джейн Лид является сам Адам, который и открывает грядущее восстановление Сатаны и его ангелов (УОКЕР, 225-229). И. В. ПЕТЕРСЕН в сочинении «ТАЙНА ВОССТАНОВЛЕНИЯ ВСЕХ ВЕЩЕЙ», уже своим греческим названием открыто апеллирующем к Оригену, доказывал, что дьявол после Страшного суда будет подвергнут тому же наказанию, что и грешники-люди, однако наказание это сломает его извращенную волю, очистит от греха — и после 50 000 лет адских мук дьявол вернется к Богу. Того же воззрения

придерживалась и Дж. Лид, милосердно ограничивая срок наказания дьявола восемью тысячелетиями (УОКЕР, 240).

ОТРЕЧЕНИЕ ОТ ДЬЯВОЛА.

Борьба с дьяволом

ОТСЫЛАННИЕ ДЕМОНОВ

Крайне опрометчиво поступал заклинатель, который, вызывая демона, не задумывался о том, как, собственно, он собирается потом от него избавиться. Если демономан не припас заблаговременно подходящего отсылающего заклинания, ему угрожала опасность поменяться с демоном ролями и превратиться из господина на час в вечного слугу. Впрочем, гримуары и другие *книги дьявола* содержали в изобилии и соответствующие отсылающие заклинания. В приводимом Живри (106) старинном заклинании демономан благоразумно отправляет демона в самое надежное место, откуда он сможет снова явиться в мир только по требованию заклинателя, — в ад; при этом он отпускает его весьма дружелюбно, «с миром» — парадоксальная двойственность, типичная вообще для заклинания, апеллирующего на всякий случай и к inferнальным, и к небесным силам: «Поскольку ты явился во имя Бога — именем которого я тебя вызвал, я благодарю Бога; иди с миром Божиим туда, где тебе определено пребывать всю вечность, и пусть между нами будет мир, и всякий раз, когда я тебя позову, ты явишься во имя Отца, и Сына и святого духа, аминь!»

П

ПАДЕНИЕ АНГЕЛОВ

Дьявол и верные ему ангелы были сброшены с небес, потому что впервые в истории мира согрешили. «Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил» (1 ИОАН. 3:8). Но в чем состоял этот грех?

Священное Писание подсказывало два возможных ответа на вопрос о причине падения ангелов. С одной стороны, рассказ о связи «сынов Божиих» с «дочерьми человеческими» (БЫТ. 6:1-4) позволял упрекнуть ангелов в



Падение Люцифера. Иллюстрация к «Библии для бедных» (Бамберг, 1470).

преступной похоти, — версия, которой, видимо, придерживался и апостол Павел, предупреждавший, что «жена ... должна иметь на голове своей знак власти над нею, для Ангелов» (т. е. знак, не позволяющий ангелу подступиться к ней. — 1 Кор. 11:10). С другой стороны, сотворение человека «по образу Божию» (БЫТ.1:27) предполагало превосходство человека над ангелами и, соответственно, преступную зависть со стороны последних. Обе версии — похоти и зависти — нашли разработку и в апокрифической, и в богословской литературе.

Апокрифическая первая книга Еноха расширяет скупую канву, намеченную в книге Бытия: ангелы, дети неба, возжелали прекрасных дочерей человеческих;

двести из них (предводимые Азazelем и Семязой) снизошли на гору Гермон и взяли себе в жены смертных женщин, которые родили от ангелов гигантов «ростом в триста локтей» и демонов. Удовлетворив сладострастие, ангелы научили людей ряду не самых полезных ремесел: «Азazelь ... научил людей делать мечи, ножи, щиты, доспехи и зеркала; он научил их изготавливать браслеты и украшения, искусству красить брови, украшать себя драгоценными камнями и пользоваться всеми видами краски, так что люди развратились... Баркайл обучил искусству наблюдать звезды. Акибеель знакам. Тамизель обучил астрономии. И Асарадель растолковал движения луны». Все эти науки и ремесла, усвоенные у демонов, привели к беззакониям и кровопролитию, люди возопили к Богу, и тот послал на землю праведных ангелов, чтобы наказать ангелов-отступников. Рафаил повязал Азazеля, а Михаил — Семязу; их заключение в пустыне должно длиться семьдесят поколений, после чего они навечно будут брошены в огненную бездну (гл. 6-10).

Представление о похоти как главном грехе ангелов поддерживали некоторые раннехристианские богословы. Грех ангелов в том, что они, вместо того чтобы заботиться о человеческом роде, занялись любовью с женщинами (Юстин Мученик, цит. по: Риворд, 31); они «отреклись от красоты Бога ради красоты, которая увядает» (Клемент Александрийский, цит. по: Риворд 31).

Отказ поклониться человеку — из зависти, как полагали одни, или из гордости, как думали другие, — принимается за причину падения ангелов в апокрифических «КНИГАХ АДАМА И ЕВЫ» («Жизнь Адама и Евы») (1 в. до н.э.), где сам Сатана рассказывает историю собственного падения: «И поднялся Михаил и воззвал к ангелам: поклонитесь Божьему подобию, как повелевает сам Бог, Господь! И Михаил первым поклонился ему. Затем он призвал меня и сказал: Поклонись Божьему подобию! Я сказал: (...) Я не поклонюсь тому, кто младше и ниже меня (...) Это он должен мне поклониться» (14). Из богословов мотив зависти к человеку принял Иреней, однако позднее эта причина была почти всеми отвергнута, а похоть если и принималась за таковую причину, то понималась отвлеченно: как безмерная любовь дьявола к самому себе (у Дунса Скота; *Похоть демонов*).

Наиболее известным сторонником зависти как мотива падения был Лактанций, полагавший, однако, что дьявол завидует не человеку, но Сыну Божьему: Бог сотворил Сына и Сатану почти одновременно, но Сатана был сотворен вторым; если Сын удержался в своей «божественности», то Сатана «был отравлен завистью как ядом, и перешел от добра ко злу» («Божественные установления», 2:9; цит. по: Риворд, 68).

Большинство теологов сошлись на том, что падение совершилось до сотворения материального мира и человека и причиной его была гордыня дьявола и зависть к Богу. Мотив гордыни ясно выражен уже во второй книге Еноха, где от лица Бога говорится об ангеле, «замыслившем немислимое»: утвердить свой трон выше, чем облака над землей, дабы стать равным по силе Богу; «и я сбросил его с высот вместе с его ангелами» (2 ЕНОХ. 29:4). По выражению Иоанна Кассиана (360—435), дьявол был «пронзен стрелой гордыни» (цит. по: Риворд, 43).

В латинской поэме «О первородном грехе» св. Авита Алкима (6 в.) дьявол в гордыне отрицает даже факт собственной тварности, предпочитая думать, что сам сотворил себя: «Думая, что он сам себя сотворил (*se semet fecisse putans*), что он сам был собственным создателем (*sum ipse creator quod fuerit*), почувствовал ярость неистовым сердцем, и, отрицая творца (*autoremque negans*),

сказал: "Последую божественному имени, и воздвигну вечный трон над эфи́ром..."» (АВИТ АЛКИМ, col. 331). ПЕТР ЛОМБАРДСКИЙ понимал дьявольскую гордыню как желание уподобиться Богу: «Хотел уподобиться Богу не путем подражания, но приобретя такую же силу (*similis quidem esse Deo voluit non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae*)» (СЕНТЕНЦИИ, 2:6:1). В результате самым, быть может, страшным наказанием для дьявола стало именно то, что он остался навеки обречен на подражание — на жалкую роль насмешливой обезьяны Бога.

Иные, богословы, как, например, Фома Аквинский, понимали дьявольскую гордыню иначе: они полагали, что дьявол, будучи существом более чем здравомыслящим, никак не мог желать полностью уподобиться Богу, так как не мог не осознавать утопичности подобного притязания. Дьявол хотел лишь свободы: он хотел получить собственное блаженство и собственное спасение своими силами, «хотел иметь это благодаря достоинствам своей природы (*per virtutem suae naturae*), а не благодаря Божьей помощи и с Божьего соизволения» (ФОМА АКВИНСКИЙ, СУММА ТЕОЛОГИИ, 1А:63:3).

Грех дьявола, возжелавшего стать равным Богу и людям обещавшего уподобить их Богу («будете, как боги» — БЫТ. 3:5), — прежде всего в нарушении установленных Богом границ, в оставлении Дома Бытия, или даже в посягательстве на его перестройку (грех, проявившийся хотя бы в желании дьявола «утвердить свой трон выше облаков»). Это прекрасно понимали наиболее проницательные богословы. Так, Августин определяет демонов как существа, «не служащие своему началу, покинувшие свое жилище (*relinquentes suum domicilium*) для греха». Мир понимается здесь как Дом, которые надлежит «хранить» (БЫТ. 2:15), но уж никоим образом не покидать и не перестраивать. Иоганн Вир, завершитель многовековой традиции ученой демонологии, видит сущность дьявола именно в его желании перевернуть «все вещи» в онтологическом доме человека. Обустроенность Божественного Дома, благодетельность границ, положенных Богом для всякой твари, определенность места, предназначенного раз и навсегда всякому живому существу, — все это Иоганн Вир передает потоком весьма выразительных образов: «Разве дозволено мне божественным величием летать по воздуху, как птица, или ползать по земле с червями, или жить в воде вместе с рыбами; всего этого я, конечно, не умею, поскольку образую определенный чин у Бога (*Dei ordinem*), как по происхождению, так и по естественным способностям, которые Бог мне дал, создав меня из праха земного и составив из костей, нервов, сухожилий, мяса, вен, артерий, крови и духа, и приказав, чтобы я, в силу такового сотворения, ходил по земле, возделывал ее, заботился о ней и обо всем, что живет на ней, а душой, которую он вдохнул в меня, стремился к небесному... Итак, не следует оленям скакать по воздуху, а рыбам жить на земле, и не следует тому, кто живет в Индии, пить воды Соны, а немцу утолять жажду в Тигре вместо Рейна... Что не может совершиться в своем чине — запрещено [Богом]» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 24, § 10-11).

В чрезвычайно занимавшем умы вопросе о точном времени падения ангелов существовали различные мнения. Воззрение, согласно которому ангелы пали лишь во времена Ноя, в эпоху раннего Средневековья было популярно, но к 9-10 вв. уже практически не имело сторонников; догадка Иренея о падении Люцифера после сотворения человека (из зависти к нему) также не стала популярной. Мнения расходились в основном между сценарием сотворения и

падения ангелов до творения материального мира, и сценарием, согласно которому ангелы пали уже после сотворения мира, но до творения человека.

Второго мнения придерживался Данте, у которого Люцифер вонзился в южное полушарие Земли и застрял в ее центре — средоточии всего материального мира (Ад, 34:121-126). В теологии раввинов вопрос обсуждался с еще большей детальностью: так, раввин Абен-Эзра полагал, что падение произошло на второй день творения, и т. п. В конце концов большинство схоластов (Петр Ломбардский, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.) сошлись на том, что между сотворением мира и падением ангелов прошло некоторое время (довольно популярную идею мгновенного — в самый момент творения — падения Сорбонна осудила в 1241 и 1242 гг., как не оставляющую дьяволу совсем времени на размышление и возлагающую всю ответственность за его грех на Бога), однако время крайне малое (*momentum*): ведь ангельский разум схватывает космос мгновенно и интуитивно и не нуждается ни в сборе информации, ни в долгих раздумьях. «В первый момент все были благи, — пишет Фома Аквинский, — но во второй момент благие отличились от дурных» (СУММА ТЕОЛОГИИ, 1А:63:5-6).

Дж. Б. Расселл обратил внимание на совпадение, которое в этом вопросе имеется у схоластов с современными физиками-космологами, также занятыми вопросом об аномалиях, имевших место в самое первое мгновение «Большого взрыва». «Вопрос о введении нравственной аномалии греха в космос имеет курьезные аналогии в современных космологических проблемах. Физика склонна предположить, что начальное состояние космоса в первый момент было совершенно симметричным. Асимметрия или искажение, вероятно, были введены в космос (неизвестно как) за ничтожно малую долю секунды (*momentum*) после Взрыва» (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 175).

Дискутировали и вопрос, куда собственно упали ангелы. У Данте они «дождем ниспали с неба» (Ад, 8:83), видимо, на землю; по другой популярной версии — они упали в нижний воздух; или же они как бы и не упали, но «бесконечно парят в воздухе над бездонностью» (2 ЕНОХ. 29:4). В «Видении Петра-Пахаря» Ленгленда ангелы, составлявшие десятый чин, падают, совершенно как гиганты «Теогонии» Гесиода, девять дней (что, видимо, соответствует девяти небесным сферам), причем одни падают в нижний воздух, другие — на землю, другие — те, чей грех тяжелее — попадают в преисподнюю.

Доля ангелов, оказавшихся неверными, в их общем количестве чаще всего оценивалась — под влиянием Апокалипсиса, где говорится о «драконе» (понятом как Сатана), увлекшем с неба «третью часть звезд» (Откр. 12:3-4), — как треть. Менее распространенная точка зрения опиралась на библейскую притчу о женщине, которая «имея десять драхм», потеряла одну драхму, но, найдя ее, возрадовалась (Лук. 15:8-10): десять драхм — это десять ангельских чинов (по утверждению апокрифической 2 книги Еноха, изначально Бог создал «десять воинств ангельских»; 2 ЕНОХ. 29:3-4), один из которых и пал. К этой точке зрения склонялся Григорий Великий, полагавший, что род человеческий создан именно для того, чтобы восполнить недостающий с момента падения десятый чин («...чтобы заполнилось число избранных, создан человек как десятый [чин]» — ГОМИЛИЯ 34:6-7). То же утверждает и английский церковный автор 10 в. Эльфрик (Aelfric): «Человечество было создано, чтобы заменить десятое воинство, которое было виновно в гордыне и обратилось в злых демонов...» (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 152). Эта идея отзывается и у Данте,

который, однако говорит не о десятом чине, но о десятой части ангелов всех чинов: «Из всех этих чинов пала, сразу после сотворения, примерно десятая часть; и для восстановления утраченных была сотворена человеческая природа» (Пир, 2:5).

Остро ощущая недостаточность сведений, содержащихся в Библии, средневековое воображение пыталось своими силами воссоздать историю о падении ангелов.

Две староанглийские поэмы (т. н. Genesis A и Genesis B) дополняют книгу Бытия отсутствующими в Ветхом Завете подробностями. Бог, согласно этим поэмам, создал ангелов до человека и материального мира, но некоторые ангелы из зависти и гордыни восстали против Творца, а Люцифер даже воздвиг собственный трон на севере неба. Разгневанный Творец приготовил ад для грешных ангелов и, решив заполнить поредевшие ангельские чины новыми существами, создал Адама и Еву. Люцифер в это время хвастается, что не нуждается в служении Богу; он восхищается своей красотой и погружается в восторженное самосозерцание. «Я, как и он, сам могу стать Богом!» — восклицает он.

Однако этим планам не суждено было свершиться: Бог свергает Люцифера в темные долины ада; падение мятежников длится три дня и три ночи; когда они наконец достигают дна, они теряют свое ангельское достоинство и становятся демонами. Придя в себя после падения, дьявол обращается к своим союзникам по аду с дерзкой речью. Он обвиняет Всевышнего в несправедливости обрушенного на них наказания и сообщает, что ему стали известны планы Бога заполнить поредевшие ряды ангелов людьми, сделанными из презренного праха. «О, — восклицает он, — если бы я мог хотя бы на один зимний час освободиться отсюда, я мог бы многое сделать с моей адской ратью!»

Место дьявола в божественной иерархии после его падения остается пустым — но его мог занять и кто-нибудь из особо почитаемых святых. Так, во францисканских кругах высказывалось мнение (например, Бартоломео Пизано, цитируемым Виром, — Об ОБМАНАХ, Гл. 16, § 8), что это место занял св. Франциск Ассизский: он воссел на небесах «над всеми святыми», выше его — лишь «Богородица, Иоанн Креститель, Иоанн Евангелист и апостолы».

Отголоски туманного предания о неких ангелах, которые не примкнули ни к Богу, ни к Люциферу, выразились в старофранцузской «Песне об Эсклармонде», обрекающей эти нерешительные существа на вечные скитания по свету, и в «Божественной Комедии» Данте, который не пустил их в Ад, но поместил у его ворот, вместе с «ничтожными» (Ад, 3:40-42):

Их свергло небо, не терпя пятна;
И пропасти Ада их не принимает,
Иначе возгордилась бы вина.

ПАЛАЧ БОГА

Идея, что демоны и сам дьявол могут выполнять назначенные Богом наказания, — т. е. служить, а не противостоять ему, — была, при всей ее несовместимости с не менее популярным представлением о дьяволе как злейшем враге Бога, настолько обычной, что Вир, отдавая четвертый чин инфернальной иерархии «карателям злодеяний» — палачам Бога, оставляет эту позицию без комментариев, как не требующую разъяснений (Об ОБМАНАХ, гл. 23, § 4). Ведь и

ветхозаветный Бог говорит: «Я творю губителя для истребления» (Ис. 54:16); «Возмутитель ищет только зла; поэтому жестокий ангел будет послан против него» (Пр. 17:11), — и действительно, за то, что Давид устроил перепись населения, Бог посылает к нему «Ангела-истребителя» (1 ЦАР. 21:15), а к Саулу — «злой дух» (1 ЦАР. 16:14).

Эти «слуги Божьей мести, исполнители его правосудия и палачи (tortor)» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, Гл. 24, § 15) и есть демоны. Одно из определений-имен дьявола у Вира (имеющее в виду как раз упомянутую душевную пытку Саула) так и гласит: «Божий дух, в силу службы своей именуемый палачом Бога (Dei carnifex) (ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 20). Демоны рыщут в нижних регионах воздуха, «ожидая приказаний Бога, исполнителями коего они являются, чтобы искушать или карать людей, согласно желаниям Бога, и не иначе» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 24, § 8). Демоны «посланы Богом для исправления злых и для наказания осужденных» (ШПРЕНГЕР, ИНСИТОРИС, 115).

Особенно подробно эта тема разработана в демонологии Лютера, который, различая в отношении Бога к человеку область гнева и область блаженства, полагал, что в гневе Бог наказывает человека руками дьявола. Бог использует дьявола как «своего палача (Henker), посредством которого он осуществляет свои наказания и изливает свой гнев» (ЛЮТЕР, V, 839, 1109); дьявол — «палач на службе у нашего Господа» (ЗАСТОЛЬНЫЕ БЕСЕДЫ, I, 722).

Существовало множество легенд об исполнении демонами праведного наказания над грешниками. Так, «в ночь перед сильным наводнением в долине Арно (1333) один из святых пустынников, живших на берегу у Валломброзы, услышал из своего скита дьявольский гам, перекрестился, подошел к двери и увидел мчавшихся мимо черных, ужасных всадников в полном вооружении. В ответ на заклятие старца один из рыцарей обратился к нему с такой речью: "мы идем утопить, если Господь это допустит, Флоренцию за ее грехи"... С этим можно сравнить венецианское видение, относящееся почти к тому же времени (1340), которое послужило темой для удивительной картины некоего великого мастера венецианской школы, вероятно, Джорджоне: галера, полная демонов, с быстротой птицы приближается по охваченной бурей лагуне, чтобы погубить город, погрязший в грехе; но трое святых, неприметно взошедших на барку бедного рыбака, своими заклятиями погружают демонов и их корабль в бездну вод» (БУРКХАРДТ, 448).

По отношению к монахам с их обычно мелкими прегрешениями демоны выступают в роли не столько палачей, сколько суровых воспитателей. ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ (ДИАЛОГ О ЧУДЕСАХ, 170) рассказывает о том, как монах, отведавший запретного мяса, был растянут дьяволом, «как покров, на крыше колокольни», — дьяволу «было разрешено напугать, но не убить его», и «монаху пришлось громко воззвать к братии о помощи».

В 16-17 вв. метафора демона-палача достигает натуралистической зримости в связи с общим упрощением образа дьявола: из хитрого искусителя Средневековья он все больше превращается в кровавого разбойника-убийцу, который если и вершит Божий суд, то с непомерной, неадекватной жестокостью, которая сама по себе — а отнюдь не в качестве воздаяния за грехи — служит предметом замороженного интереса авторов «ужасных историй о дьяволе» — жанра, получившего широкое распространение в литературе Ренессанса.

В качестве примера можно привести «Ужасную и истинную историю, произошедшую в городе Сольере, в Провансе» (опубл. в Париже в 1619 г.).

Юноша, давший клятву стать священником, нарушил ее и собрался жениться «на юной гугенотке». Перед церемонией жених вошел в комнату дома невесты и увидел «у постели маленькую девочку лет двух, а рядом с ней — огромного человека, одетого в черное, который мучил малое дитя...»; жених вмешивается, «и тогда этот человек бросается на него с яростью и говорит ему такие слова: "За тобой-то я и пришел". Произнеся это, он бросил его грубо на пол, разорвал ему штаны, схватил его за срамные части, вытащил из кармана нож и отрезал ему гениталии под самый корень...»; затем «злой дух» перерезает горло девочке, а «инструмент» своей жертвы режет на «ломти и кружочки», разбрасывая их по комнате, в центре которой «вешает детородные части (*genitoires*) и кишки». Мораль, которой завершается эта история, не оставляет никакой ясности, а лишь напускает тумана: «Все это произошло по таинственной случайности, а также в силу жестокости дьявола, которому Бог дал на то попущение по основаниям, в которых нельзя найти никакого основания (*pour raison ou l'on ne peut trouver aucune raison*), ибо невозможно судить о тайнах Неба» (цит. по: Симонин, 22-23).

ПАНДЕМОНИУМ

Слово, придуманное Мильтоном (буквальное значение — «все демоны») для обозначения «блистательной столицы Сатаны и ангелов его» (МИЛЬТОН, 44; кн. 1).

ПЕТУХ

Петух — символ воскресения и бдения. Услышав крик петуха, утренняя звезда восходит на небе и верующий подымается на молитву. С криком петуха надежда возвращается к больным, а вера — к падшим и Христос обращается ликом к заблудшим (СРЕДНЕВЕКОВЫЙ БЕСИАРИЙ, 157). Согласно воззрениям демонологов, петух обладает способностью обращать дьявола в бегство, что объяснялось ссылками на «факты» из области поведения животных: Ланкр утверждает, что взгляд петуха обращает в бегство льва, а дьявол, как известно, — «лев преисподней». Лев боится белого петуха (СРЕДНЕВЕКОВЫЙ БЕСИАРИЙ, 75). Средневековый крестьянин боялся выходить из дому утром до петухов, так как ночь полна демонов, которых разгоняет лишь крик петуха (ГУРЕВИЧ, 151). Данное воззрение, видимо, настолько укоренилось в народном сознании, что САЛЬГЕС в своей книге об истории предрассудков, опровергая его, считает необходимым заручиться данными «опыта»: некий петух, посаженный в клетку ко льву, не только не поверг его в панику, но был им съеден.

Порой петуху приписывалось свойство при приближении дьявола пугаться самому, что все равно было пагубно для нечистой силы, так как выдавало ее (ГЕРРЕС, кн. 7, гл. 26).

Крик петуха, как и звон церковного колокола, заставляет демона, несущего что-либо по воздуху, выронить свою ношу. Однако, если колокол обладает указанным свойством в силу своей освященности, то магическая сила петуха остается загадочной, и уж во всяком случае никак не связанной с силой церковных ритуалов. Кроме того, крик петуха прерывает шабаш, что вполне объяснимо его связью с наступлением утра. Чтобы заставить петуха молчать,

ведьмы натирали его голову и гребешок оливковым маслом или вешали ему на шею ожерелье из побегов виноградной лозы.

С другой стороны, петуху порой приписывали и демонические свойства; в частности, считали его способным сносить яйца, из которых вылупливался *василиск* — символ дьявола. Петухов, якобы снесших яйца, порой постигало суровое наказание: в 1474 г. в Кабленберге (Швейцария) такой петух был при стечении народа торжественно сожжен вместе со своим яйцом.

ПЕЧАТЬ ДЬЯВОЛА

След, который дьявол оставляет на теле человека, вступившего с ним в общение. Этот мету, имеющую разнообразные формы (лапы жабы или кошки, маленькой фигурки зайца и т.п.), дьявол ставит уколом рога или когтя на любой части тела, например, на верхней губе, как у ведьмы Мадлен Шодрон (Женева, повешена в 1652 г.). Наличие на теле подозреваемой в ведьмовстве такой меты служило веским доказательством ее вины. Например, у Мари Мартен (Пикардия, повешена в 1586 г.) трибунал обнаружил след кошачьей лапы (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 448-449). Чаще всего дьявол ставил свою печать на шабаше, в знак окончательного посвящения в ведьмы или ведьмаки. Ребенок, прошедший первичное посвящение на шабаше, носит временную печать, которая потом заменяется постоянной (*Шабаш*). Помимо символического, печать дьявола имела и функциональное значение: некое ощущение в области тела, помеченной дьяволом, предупреждало ведьму о начале сбора на шабаш (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 586).

На руке Фауста после подписания договора с дьяволом появились «окровавленные письма»: «О Ното fuge» («О, человек, беги прочь» — т.е. беги от Фауста как проклятого) (ФАУСТ, 43).

Иногда дьяволу позволялось оставлять свою печать и на теле святого — в знак того, что последний оказался близок к поражению в своей *борьбе с дьяволом*. Так, когда святому Симеону демон явился в облике Бога во славе, на колеснице, окруженной херувимами, и предложил отшельнику взойти на колесницу и принять корону, святой уже было поставил одну ногу на ступеньку, но сообразив все-таки, что его искушают гордыней, отдернул ногу, — однако нога до конца жизни осталась хромой (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 5 января).

ПОДЗЕМНЫЕ ДЕМОНЫ

Демоны, обитающие под землей, отличаются особой злобностью — качество, которое по-разному мотивировалось в византийской и ренессансной демонологии. Михаил Пселл, едва ли не первым описавшим подземных демонов (в его классификации «гипохтония» — демоны, живущие под землей, уступают ужасностью лишь т. н. «мизофаэс» — слепым и бесчувственным демонам, пребывающим в самых отдаленных глубинах ада), считает, что демоны «тем злобней, чем более плотным слоем материи они покрыты» (цит. по: ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 22, § 8).

Это представление, безусловно, развивает демонологические классификации неоплатоников, например, Порфирия (ок. 234—302), которые ставили порочность демонов в прямую зависимость от их укорененности в материальном мире; однако неоплатоники, конечно, не рассматривали погруженность демонов в материю с такой наивной буквальностью. Согласно

Пселлу, дыхание некоторых подземных демонов может исказить черты лица человека, которое от их дуновения распухает и становится неузнаваемым.

Поверья о подземных демонах в 16-17 вв. получили особенное распространение в Германии в связи с бурным развитием рудничного дела. Георг Агрикола увидел в них «дьяволов, приставленных охранять подземные сокровища»; как и у Пселла, у немецких демонологов эти демоны отличаются особенно ужасной внешностью и жестоким нравом; имена их как правило включают корень *berg* — «гора». Демон рудников Аннеберг является в виде лошади с огромной шеей и горящими глазами; однажды он убил одним своим дуновением дюжину рабочих, которые трудились в охраняемых им золотиносных копях; демон Снеберг, «одетый в черный капюшон», однажды вытащил рабочего из шахты, уже полной золота, и забросил его на холм, «потрепав его тело» (Вир, ОБ ОБМАНАХ, гл. 22, § 7).

ПОЖИРАТЕЛЬ ЛЮДЕЙ

Дьявол — пожиратель душ, как, впрочем, и тел грешников; «как рыкающий лев», он ищет, «кого поглотить» (1 ПЕТР. 5:8). Приобщение грешников к тому, что служит антитезой церкви — «тела Христова», — к «телу антихристову» («те, кто неправедной жизнью присоединяются к Сатане, становятся членами его тела» — ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, МОРАЛИИ, 4:11), понимается в Средневековье порой совершенно буквально: как пожирание, т.е. непосредственное вбирание грешника в огромное тело («чрево») дьявола. По средневековым представлениям, забирая душу, дьявол нередко забирает и тело, нередко поясняя это доходчивым иносказанием: «ведь тот, кто купил коня, получает и уздечку!» (ГУРЕВИЧ, 232).

Моделью для такого понимания дьявола, без сомнения, послужили языческие боги, обнаруживавшие каннибалистические наклонности и впоследствии сами переосмысленные как демоны: Эврином, Молох и др. Огромная, все пожирающая глотка (чрево) — в равной степени и метафора ада, и атрибут дьявола; Христос, по выражению Ефрема Сирина, «своим святым оружием разорвал всепоглощающее чрево ада и заткнул коварную пасть дьявола» (цит. по: ЭРИХ, 27). ПЕТР ДОСТОПОЧТЕННЫЙ (аббат Ключи, 12 в.) рассказывает о том, как демон угрожает святому его сожрать (col. 869). Однако настоящего святого дьяволу никогда не удастся сожрать: в житии св. Иоанна (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 30 марта) дьявол принимается пожирать святого, однако тот, погруженный в молитву, не обращает на дьявола внимания, и тот, посрамленный, удаляется.

Подлинным апофеозом дьявольской жратвы становится, конечно же, *ад*, где дьявол получает возможность сжирать каждого грешника (пожирание тела, изображаемое на многочисленных картинах ада или Страшного суда, следует



Гротескный демон-пожиратель. Из французского каллиграфического манускрипта “Rouleau mortuaire de Saint Vital”, 12 в.

рассматривать как метафору пожирания души). В «Видении Тнугдала» Люцифер при каждом выдохе извергает из глотки души осужденных и развеивает их по всем областям ада, а при вдохе втягивает их назад и пережевывает. В том же видении демоны загоняют грешников в огромное, изрыгающее пламя чрево гиганта «Ахерона», который сам таким образом наказывается за жадность. Джакомино да Верона (13 в.) изображает, как повар Вельзевул поджаривает душу «словно жирную свинью», заправляя ее соусом из воды, соли, сажи, вина, желчи, крепкого уксуса и нескольких капель яда и отправляет ее к столу адского царя, но тот, попробовав, находит кушание недожаренным и отправляет его обратно (Эрих, 101).

В иконографии дьявола тема пожирания достигает своей кульминации, пожалуй, в мозаике купола флорентийского баптистерия (13 в.): здесь жрет и сам гигант, олицетворяющий дьявола и ад, жрет «трон», на котором он восседает, жрут, наконец, две чудовищные змеи, выползающие из ушей людоеда. Мотив пожирания тесно связан и с мотивом переваривания душ. Так, у Босха (Ад, Эскориал) дьявол, персонифицирующий ад, сидит на стульчаке над

отверстием клоаки, куда и падают переваренные души. Характерно, что трюки, которые при помощи дьявола проделывает, Иоганн Фауст, весьма часто связаны с пожиранием (иллюзорным): он заглатывает лошадь вместе с возом сена; заглатывает и некоего мальчишку в харчевне, запивая его кадкой с водой и т. п. Кроме того, он легко и охотно достает еду и выпивку, ибо «ко всем погребам он имеет ключи» (СВИДЕТЕЛЬСТВА О ФАУСТЕ, 17, 22, 15).

ПОЛУДЕННЫЙ ДЕМОН

Представление о злых духах, активных в полдень, известно у многих народов (ср. полудницы в славянской мифологии). Христианское представление о полуденном демоне опиралось главным образом на 90 псалом, где (в переводе Вульгаты) прямо называется «полуденный демон» (*daemonium meridianum*) (Пс. 90:6). Синодальный перевод говорит в этом месте о «заразе, опустошающей в полдень». В еврейском оригинале стоит слово *Keteb*, которое традиционно переводится как «разрушение», а в раввинистской литературе действительно используется и как имя демона. Утверждалось, что этот демон бродит повсюду с 10 часов утра до трех пополудни в течение трех недель, с 17 таммуза до 9 аба (то есть в середине лета). В мидраше «Тегиллим» строка псалма о Кетебе комментируется следующим образом: «ядовитый Кетеб покрыт чешуей и волосами, он видит лишь одним глазом, а другой у него расположен в середине сердца; он могущественен не в темноте и не на солнце, но лишь между тьмой и солнцем» (цит. по: ЛЕНГТОН, 50); всякий увидевший его — умирает. В Талмуд демоническое существо Кетев-Яшуд Зогораим выглядит как рогатый козел и имеет крылья (ХИЛЛЕРС, 1528). Вероятно, того же демона имеет в виду и пророк Иеремия, когда грозит навести на нечестивых «опустошителя в полдень» (ИЕР. 15:8-9).

Кетеб (Кетев) — «персонификация всемогущего полуденного жара» (ХИЛЛЕРС, 1524). Представление о демонической опасности полдня существовало и в классической античности; так, в идиллии Феокрита (1:15-17) рассказчик боится играть на свирели в полдень:

В полдень не время, пастух, на свирели играть нам,
не время,
Пана боимся: с охоты вернувшись, об эту он
пору
Ляжет в тени отдыхать; ведь знаешь — уж
больно он вспылчив...

(ТИРСИТ ИЛИ ПЕСНЯ; ПЕРЕВ. М. Е. ГРАБАРЬ-ПАССЕК)

Демонологи иногда отождествляли полуденного демона с древнегреческой Эмпузой, лицо которой пылает жаром: согласно Виру, это имя принадлежит демонам, которые являются днем по указанию Гекаты (ОБ ОБМАНАХ, гл. 22. § 1).

В народных преданиях Средневековья полуденный демон нередко выступает в роли похитителя и совратителя женщин (КИССЛИНГ, 5). Чаще всего, однако, можно говорить не столько об отчетливом образе некоего особенного демона, сколько о повышенной опасности фатального полуденного часа. В европейских средневековых историях о суккубах первая встреча с ними весьма часто происходит именно в полдень — в лесной чаще (в истории Хенно Зубастого у

Уолтера Меп), на пустынном острове (в искушении сэра Персиваля в «Смерти Артура» Мелори) и т. п. Опасность полдня иллюстрирует и средневековая переработка античного мифа об Орфее в бретонском ле «Сир Орфео»: сказочный король и его двор, обитающие в царстве смерти, в полдень появляется перед спящей в тени деревьев невестой Орфея — Эуродис (Эвридикой), а на следующий день, опять же в полдень, король забирает ее в свое обиталище в пещере и присоединяет к прочим своим пленницам (Кисслинг, 45-46).

Представление о повышенной враждебной активности некоторых демонов именно в полдень отразилось в книге ЛЕЛУАЙЕ (ИСТОРИЯ ПРИВИДЕНИЙ, кн. 3, гл. 14), который приводит рассказ Васко да Гамы о храме в Калькутте, посвященном некому демону (разумеется, это европейская трактовка индийского божества); в этот храм никто не смел войти до истечения полудня, вошедший же в полдень немедленно умирал.

Отдаленное отражение средневекового страха перед полуденным временем — в стихотворении М. Лохвицкой «В час полуденный»:

Бойтесь, бойтесь в час полуденный выйти на
дорогу;
В этот час уходят ангелы поклоняться Богу,
В этот час бесовским воинствам власть дана
такая,
Что трепещут души праведных у преддверья рая.

ПОХОТЬ ДЬЯВОЛА

Влюбленный дьявол с ведьмой. Из трактата Ульриха Молитора “О ламиях и женщинах-прорицательницах” (Констанц, 1480)

Хотя большинство богословов видели главный грех дьявола, вызвавший его падение, в гордыне и зависти, существовало и мнение, что дьявол пал из-за похоти (Дуне Скот, *Reportata Parisiensia*, 2:6:2), выразившейся в его безграничной любви к себе. Сторонники этого воззрения выдвигали похоть на первое место среди пороков. Африканский епископ Фульгенций (467-533) считал, что дьявол пал «по причине вожделения (*per concupiscentiam*), которое — корень всех пороков, желая присвоить себе то, что не было ему дано от Бога» Фульгенций (col. 165).



Разумеется, это воззрение переносилось и на человека; так, БОДЕН (О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 106) констатирует, что «от природы человеку не дано большего порока, чем сладострастие». Переходя от падения дьявола с его изначальной «похотью к Богу» к похотливости демонов или к банальной похоти человека, богословы не забывали о том, что и в похоти в ее узком понимании, в обычном вожделении к

женщине есть все же отблеск той изначальной космической похоти, что привела дьявола к падению. Похоть демонов — метафора той первоначальной похоти верховного ангела в момент его падения, — метафора вождения дьявола стать Богом. На метафизическое происхождение демонической похоти указывает тот факт, что демон не может спать с женщиной, которая предварительно не отрелась от Бога.

Сосуществование двух противоречивых представлений: о крайней похотливости демонов и об их полной холодности — возможно, можно объяснить именно тем, что похотливость дьявола имела чисто нарциссический характер, будучи направленной исключительно на самого себя. Грязная похотливость демонов — далекое отражение той великой похоти, которая привела Люцифера к падению; однако именно ей сексуальные игры демонов обязаны своей странной холодностью.

Некоторые демонологи даже полагали, что «демоны творят скверные плотские действия не из наслаждения, но из желания запятнать душу и тело тех, кому они служат инкубами и суккубами» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС 113). Метафорой этой холодности служит мотив «холодного семени», который проходит через все описания сексуальных сношений демонов; при этом нередко подчеркивается, что демон, хотя и стремится иногда его разогреть, не властен преодолеть этот недостаток своей сексуальной природы: «...некая ведьма однажды спросила у дьявола, почему он не разогрется, а тот ответил, что делает все, что может» (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 117).

С другой стороны, те же описания подчеркивают относительную длительность полового акта демонов, что, видимо, указывает на их сексуальность: так, Маргарита Бремон признавалась, что демон пробыл с нею «более получаса»; с другой ведьмой демон также пробыл полчаса (БОДЕН 117).

Козлиный облик — самый типичный для воплощений демонов — знак их крайней похотливости: «есть сходство между козлами и духами, — цитирует БОДЕН (106) Пико делла Мирандолу, и добавляет от себя: — Итак, демоны обладают властью над похотливым и жестоким вождением». Сила дьявола «заключается лишь в чреслах и в пупе. (...) ...дьявол лишь чрез излишества плоти господствует над людьми. У мужчин центр этих излишеств лежит в чреслах, так как оттуда выделяется семя. У женщин же семя выделяется из пупа» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 109).

Демоны не имеют своего семени, но пользуются семенем людей и даже животных; они не оплодотворяют, но лишь «перемещают семя» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 113), и рожденный ребенок принадлежит не им, но человеку, у которого было похищено семя.

В то время как ведьмы в своих показаниях единодушно отмечали холодность семени, изливаемого демонами, ученые демонологи рассуждали о том, как демонам удастся сохранить человеческое семя способным к зачатию и, следовательно, теплым: так, Шпренгер и Инститориис предположили, «что демоны столь быстро передвигаются, что семя не успевает охладеть» (113).

ПРОЦЕСС ДЬЯВОЛА ПРОТИВ БОГА.

В отношениях дьявола, человека и Христа юридический момент всегда играл существенную роль: существовало мнение, что дьявол действительно имел некоторые права на человека в силу его первородного греха и что наказание,



Велиал танцует перед Соломоном. Из «Книги Велиала» Якоба Терамского (Аугсбург 1473)

коему дьявол подвергнут, не совсем юридически правомерно в силу того, что дьявол не знал, что Христос — Бог, и потому согрешил против него по неведению (*Христос, человек и дьявол*). Все эти соображения, разумеется, предпочитали из осторожности вкладывать в уста самого дьявола — в литературно-теологическом жанре процесса дьявола и Бога, на котором дьявол получал возможность изложить аргументы в свою пользу, что, естественно, не приводило к его оправданию, поскольку процесс он неизменно проигрывал. Идея такого процесса восходит к трактату армянского теолога Езника Когхбацци «Против сект» (5 в.), где Христос и Сатана дебатируют в аду, причем первый настаивает на милосердии, а второй — на следовании букве закона. Позднее этот мотив разрабатывался в анонимном трактате «Спор дьявола против Христа» (*Altercatio Diaboli contra Christum*, 12 в.), в многочисленных проповедях, в трактате юриста Бартоло да Сассоферрато «Процесс Сатаны против Госпожи Богоматери при судействе Иисуса» (ок. 1359; издавался и под другими названиями). Самое же известное произведение этого жанра — «УТЕШЕНИЕ ГРЕШНИКАМ, ИЛИ ПРОЦЕСС ВЕЛИАЛА» («КНИГА ВЕЛИАЛА») ЯКОБА ТЕРАМСКОГО, епископа Сполето (1473).

Инициаторами процесса становятся сами демоны, которые на собрании в аду приходят к мысли, что Христос не имел права выводить из ада плененные души; иногда дьявол провозглашает, что он имеет право на душу всякого человека в результате первородного греха. Он назначает обвинителя (в трактате Якоба Терамского это Велиал), и тот, покинув ад, предстает перед Богом и требует слушания дела «ад против Христа» в открытом судебном заседании.

Суд происходит обычно в Иерусалиме, состав суда варьируется: если председательствует сам Бог Отец, Христос выступает адвокатом, показывая свои раны в качестве аргумента против дьявола; если судья — сам Христос, то адвокатом рода человеческого (*advocata humani generis*) может быть дева Мария. Дьявол часто оспаривает состав адвокатуры либо по причине nepотизма, либо на том основании, что женщина не может быть адвокатом. Если судья — Соломон, функцию защиты принимает Богоматерь или Моисей.

Велиал требует, чтобы деяния Иисуса на земле были тщательно проверены. Он обвиняет Иисуса в том, что он поигрывает с inferнальными силами (вариация фарисейского обвинения: Христос, дескать, «изгоняет бесов не иначе, как силою Вельзевула, князя бесовского» — Матф. 12:24 и др.), узурпирует власть дьявола, поскольку не только земля и моря, но и сам ад, «все существа мира» находятся теперь под его контролем. Излагается аргумент о законном праве дьявола на человека, о том, что договор дьявола с Богом во времена первородного греха дает ему права на души и что Бог сам, назначил его искушителем и палачом порочных людей; излагается и аргумент об обмане Христом дьявола: Христос, дескать, скрывал свою божественность, прятался от дьявола сначала в утробе матери, потом в пустыне; искушения понадобились дьяволу лишь для того, чтобы выяснить, является ли Христос Богом, но и здесь Христос не открылся перед ним, предпочитая его обмануть, заманить в мышеловку. Короче говоря: если дьявол и согрешил, то лишь по неведению. При этом Велиал проводит свою аргументацию очень умно, умело цитируя и толкуя Священное Писание. Чтобы привлечь на свою сторону Соломона, Велиал танцует перед ним, однако царь, нисколько не соблазняясь танцем, принимает сторону Иисуса. Суд выносит свое решение либо на том строго юридическом основании, что дьявол сам нарушил свой, договор; либо ссылаясь на жертву Христа, выкупившую души людей; либо просто ссылаясь на милосердие Божие, превосходящее сухую букву закона. Однако Велиал не сдается: он подает апелляцию, но и на этот раз суд под руководством Иосифа, патриарха Ветхого Завета, находит Христа невиновным, а Велиалу дает лишь власть над душами осужденных на Страшном Суде. Велиал, получив права на души грешников, но не праведников, с разочарованием возвращается в ад (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 86).

ПРУСЛАС

(Pruslas). Демон, известный среди заклинателей; описан Виром (16 в.): «Пруслас, иначе называемый Бузас, великий вождь и герцог, обиталище коего близ Вавилонской башни находится, а вне жилища принимает вид столба пламени, голову же заимствует у ночного ворона (*nyctisogax*); виновник и покровитель раздоров, войн, драк и лживых измышлений. Не следует впускать его куда попало. На вопросы отвечает пространно» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 4).

Р

РАЗРУШИТЕЛЬ

Одна из традиционных ролей дьявола. Средневековые поверья приписывали дьяволу все мыслимые разрушения, стихийные бедствия и неудобства, производимые природой. Метеориты с неба бросаются Люцифером (это при том, что Люцифер сам упал с неба и заключен в аду!); демоны насыпают в гаванях песок на дно, так что корабли садятся на мель; дьявол часто разрушает ночью то, что люди сооружают за день. Иногда такая же судьба постигает и работу, которую добровольно, по договору берет на себя сам Сатана. Некий поденщик сумел заставить дьявола сделать за него работу — разбросать навоз по грядкам; дьявол выполнил задание, но на следующее утро обнаружилось,



Дьявол-пуританин. Из антипуританского памфлета Джона Тейлора “Дьявол становится пуританином” (Лондон, 1642).

что навоз, как и прежде, лежит кучей (РАССЕЛЛ, ЛюциФЕР, 76). «Страсть Сатаны досаждать людям и всячески издеваться над ними доводит его до того, что он,

подобно лисице, опустошает курятники или вдруг возьмет да выпьет в чьей-нибудь погребе все вино. Св. Маранда бес донимал, стаскивая с него одеяло, св. Гудулу — туша ночник, когда оба стояли на молитве, св. Теодоберта — опрокидывая подсвечник; св. Франческу Римскую — насыпая мух ей в воду для питья. Его дело — украсть у монаха рясу, запрятать молитвенник, набросать гадостей в суп. У монахов св. Дунстана он тащит решительно все со стола. Когда ученики св. Бенедикта строили монастырь, они никак не могли сдвинуть одного нужного им камня, потому что на нем сидел смеющийся над ними бес» (Амфитеатров, 98).

Дьявол — враг любых общественных институтов, всего, что объединяет людей, и прежде всего — он враг семьи. Истории, иллюстрирующие разрушительные наклонности дьявола по отношению ко всем объединяющим началам жизни, в изобилии приводятся Лютером в «Застольных беседах»; в одной из них, озаглавленной «О тирании дьявола против брака», рассказано, как дьявол, отчаявшись разлучить нежно любящих супругов, нанял старую шлюху, которая, поведавшись с супругами по отдельности, нашептала каждому, что его любезная половина только и ищет его смерти, а потому лучше бы ночью держать под подушкой бритву; муж первым нашел бритву жены и перерезал ей глотку (Застольные беседы, VI, 6910).

С

САТАНА

Одно из имен и ликов дьявола. Сатана — клеветник и очернитель божественного творения; в этом качестве он противостоит Богу и потерпит от него поражение; если дьявол как Люцифер пал в начале мира, то дьявол как Сатана падет в его конце. Сатана — постоянный обвинитель божественного творения, выискивающий в нем все новые пятна; поначалу он успешно провоцирует недоверчивого Бога, который «и слугам Своим не доверяет и в Ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов. 4:18), на суровые испытания подозреваемых, но затем вызывает его раздражение и становится врагом Бога. Однако и теперь Сатана продолжает извращать творение, выискивая зло в добре и добро в зле:

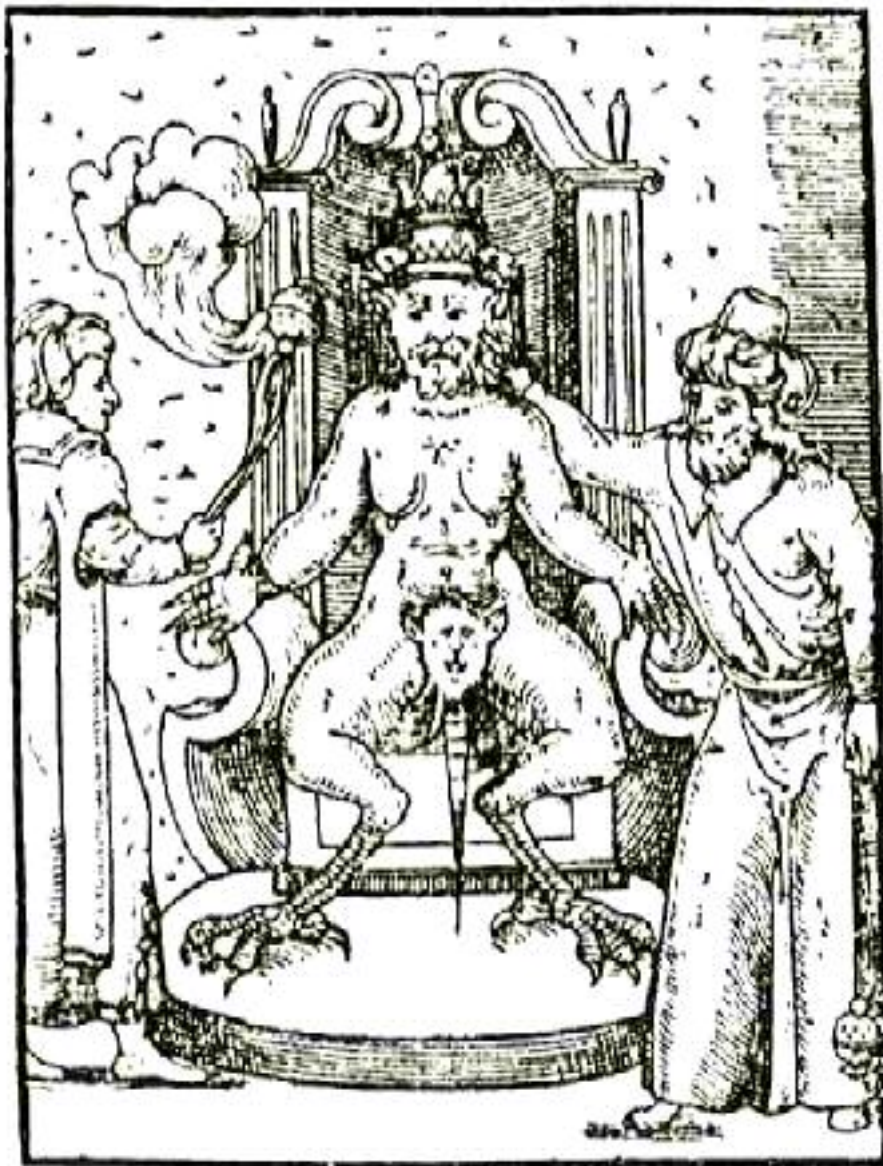
Мы будем счастливы, творя лишь Зло,
Его державной воле вопреки.
И если Провидением своим
Он в нашем Зле зерно Добра взрастит,
Мы извратить должны благой исход,
В его Добре источник Зла сыскав

(МИЛЬТОН, 28; Кн. 1).

Имя Сатаны восходит к еврейскому корню *satan*, который означает «противостоять», «быть противником». Первоначально это слово обозначало просто «врага», «противника» такое употребление представлено и в Библии. Так, филистимляне не берут Давида, скрывающегося у них от гнева Саула, на войну с последним, поскольку Давид как израильтянин может в битве стать для них «сатан» — противником (1 ЦАР. 29:4). В книге Чисел Ангел Господень встает перед Валаамом на дороге «как его сатан» (в русском синодальном переводе: «чтобы воспрепятствовать ему» — Чис. 22:22). В узком смысле, в иудейской судебной практике, это слово обозначало обвинителя, который на суде перечисляет проступки обвиняемого.

Лишь в трех местах Ветхого Завета слово «сатана» служит именованием некоего небесного сверхчеловеческого существа. В книге Иова Сатана — один из «сынов Божиих», участник Божественного совета. Сочинителю книги Иова было известно о персидских чиновниках-шпионах, которые терлись среди народа и вынюхивали нарушения, о которых можно доложить царю; подобно этим чиновникам, Сатана «ходил по земле и обошел ее». Благочестие Иова кажется ему небескорыстным, и он провоцирует Бога на испытание праведника, вопрошая: «разве даром богобоязнен Иов?» (Иов. 1:7).

В книге пророка Захарии Сатана все еще приближен к Богу, но его обвинения великого иерея Иисуса и требования все новых наказаний для Иерусалима уже вызывают у Бога явное раздражение: «И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и Сатану,



Сатана на троне, окруженный своими почитателями. Из книги пьера Бозэстю «Необычайные истории» (Париж, 1560).

стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь Сатане: Господь да запретит тебе, Сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! не головня ли он, исторгнутая из огня?» (ЗАХ. 3:1-2).

И в книге Иова, и в книге пророка Захарии слово «сатана» употреблено с определенным артиклем; таким образом, «это не личное имя, а обозначение функции, титул для члена небесного совета» (БРАУН, 18). В первой книге Паралипоменон слово «Сатана» в первый и единственный в Ветхом Завете раз используется без артикля, как имя собственное: «И восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян» (1 ПАР. 21:1). Кроме того, если в книгах Иова и в Захарии Сатана — уполномоченный Бога и «выполняет свой долг» (БРАУН, 18), то здесь его имя впервые в Ветхом Завете связывается с идеей зла, не зависимо от Бога. Зло тут впервые в Ветхом Завете приписывается воле Сатаны, дабы «трансцендентность и благодать Бога никоим образом не могли быть умалены» (БРАУН, 18).

Изгнание Сатаны из божественного совета и превращение его из «обвинителя» во «врага» человека окончательно совершается в междузаветную эпоху; об этом, в частности, свидетельствует 1 книга Еноха, где говорится об

архангеле Фануиле, «отгоняющем сатан (о «противниках» говорится здесь во множественном числе) и запрещающем им выходить перед Богом Духов и обвинять тех, кто обитает на земле» (1 ЕНОХ. 40:7). В Новом Завете Сатана — враг Бога, одновременно искушитель, лжец и грабитель: как «великий дракон» он обольщает «всю вселенную» (ОТКР. 12:9); он способен «вложить в сердце мысль солгать Духу Святому» (ДЕЯН. 5:3); способный принимать «вид Ангела света» (2 КОР. 11:14), он искушает смертных и самого Христа в пустыне; он способен вселяться в тело — и входит, в частности, в Иуду (ИОАН. 13:27); он «похищает слово, посеянное в сердцах» (МАРК. 4:15), — но конец его злодеяний близок, а Иисус даже видел этот конец, о чем и свидетельствует: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию» (ЛУК. 10:18).

Для демонологов Сатана — одно из *имен дьявола*. В ходу были самые фантастические его этимологии: Вир, ссылаясь на труд Моисея, сына Кифы «О рае» (кн. 1, гл. 28), утверждает, что в основе этого имени лежит «сирийский и халдейский» корень Sat, означающий «отступать» (*recedere*) (ОБ ОБМАНАХ, гл. 21, § 9).

САТАНАЭЛЬ

Имя дьявола, возникшее в Сирии в 8-9 в. (из библейского «сатаны») и затем использованное богомилами (еретическая секта, имела широкое влияние в Болгарии, Византии, а затем и во всей Восточной Европе вплоть до России с середины 10 в. до 15 в.) для именования дьявола в их трактовке. Понятый как творец материального мира, дьявол во многом отождествляется богомилами с Богом Ветхого Завета, а легенда о Сатанаэле представляет собой соответствующее такому пониманию переложение библейских сказаний. Представление о Сатане как о старшем сыне Бога, лежащее в основе демонологии богомилов, возможно, навеяно притчей о блудном сыне, «согрешившем против неба» и пред своим отцом (ЛУК. 15:21; см. об этом: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 44). Сатанаэль — старший сын Бога, который, будучи недоволен своей подчиненной ролью, восстал против отца. Треть ангелов присоединилась к нему, уважая его высокое положение, а также потому, что Сатанаэль обещал избавить их от утомительных литургических обязанностей. Потерпев поражение и упав с небес, Сатанаэль долго странствовал в пустыне, где принял решение создать для себя собственный мир. «Если Бог создал небо и землю, я создам второе небо, как второй Бог», — так сказал себе Сатанаэль, согласно Евтимию Зигабену (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 46). Сатанаэль создает «второе небо со своими собственными ангелами и с той же иерархией, что на небе Отца» (РОСКОФФ, II, 125); в другом, более убедительном понимании, «второе небо» — материальный космос (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 46).

Затем Сатанаэль создал из земли и воды плоть Адама, но обнаружил, что жизнь в образе змеи вытекает из Адама через правую ногу и указательный палец. Сатанаэль был вынужден обратиться за помощью к Богу, и Бог помог ему в надежде, что созданные при его помощи существа пополнят чины ангелов, поредевшие после падения Сатанаэля и его приверженцев; Бог и Сатанаэль договорились, что Адам будет принадлежать им обоим: плотью — Сатанаэлю, а духом — Богу. (В одном из вариантов сюжета Адам лежал бездыханным в пустыне триста лет, а Сатанаэль в это время странствовал по созданному им миру, набивая свое чрево мясом нечистых животных. Вернувшись к Адаму, он заткнул все выходные отверстия его тела и изрыгнул

ему в рот съеденную во время странствий нечистую пищу. Данный вариант легенды подчеркивает столь дорогую для богомилов мысль о контрасте между богоданной душой человека и омерзительным телом).

После Адама Бог помог Сатанаэлю сотворить Еву. Тот, приняв облик змея, переспал с Евой (посредством своего хвоста), и Ева родила от него Каина и его сестру-близнеца Каломену; от Адама же она родила Авеля.

За соращение Евы Бог наказал Сатанаэля, лишив его божественного обличия и способности творить, и он стал темным и отвратительным; однако Бог оставил ему власть над материальным миром на семь эпох. Сатанаэль дал людям законы Моисея, чтобы при их помощи манипулировать человечеством; он поручил демонам поселяться в человеческих душах, чтобы привязать их ко мраку. Позднее ангелы Сатанаэля переспали с человеческими дочерьми, и от этих соитий родились великаны, которые восстали против Сатанаэля, но последний победил и отомстил людям Всемирным Потопом.

Весь первый период человеческой истории — вплоть до появления «второго Сына» Бога — в трактовке богомилов протекает под владычеством Сатанаэля. В качестве властителя мира он царил среди людей, совращая их, со времен потопа; однако милосердный Бог через 5 500 лет из своего сердца послал в мир «Слово» — второго Сына, который, сойдя с небес, вошел в правое ухо Богоматери и заново вышел через него (богомилы — докеты, видящие в зачатии и рождении Иисуса иллюзию; Иисус в их понимании не имеет материального тела, но лишь тело божественное). На третий день после своей мнимой смерти Христос (отождествляемый в значительной степени с архангелом Михаилом) явился Сатанаэлю в своем истинном обличье и вынудил его расстаться с божественной частью своего имени («-эль» трактуется как начало божественного имени «Элохим»), так что от Сатанаэля остался просто Сатана (РОСКОФФ, II, 125), Христос же с триумфом взшел на небо и занял пустующее место Сатанаэля одесную Отца.

СВЯТЫЕ И ДЕМОНЫ

Между святыми и демонами существует некое «избирательное сродство», которое проявляется и в известной общности свойств — в частности, «святому, точно так же, как и дьяволу, приписывается высшее знание будущего, но с противоположной тенденцией» (РОСКОФФ, II, 192), — и в повышенной взаимной чувствительности. Демон и святой каким-то образом связаны между собой: святой чувствует приближение демона, точно так же как демон чувствует близость святого (РОСКОФФ, II, 192-193). Святой распознает (хотя и не всегда) присутствие дьявола там, где никто кроме него не подозревает ничего дурного. Так, святой Ницет, когда во время заутрени дьяк запел псалом, к изумлению присутствующих внезапно вскричал: «Молчи! Враг правды не вправе петь!»; когда пораженный дьяк умолк, святой строго спросил его (вернее, таившегося в теле дьяка демона): «Разве я не запретил тебе даже вступать в храм, как же ты смеешь еще и подавать голос?». Присутствующие вновь изумились, но тут уже возопил сам демон, жалуясь на то, что святой его мучит (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 2 апреля).

Святые обладают способностью видеть демонов тогда, когда для обычных людей они остаются невидимыми. Когда один из монахов, подначальных св. Бенедикту, стал прогуливать время молитвы и духовных упражнений, святой решил проблему благодаря своему сверхъестественному чутью: он увидел

демона в виде черного мальчика, дергающего монаха за край одежды и понуждающего его идти гулять; хорошенько ударив монаха своей палкой, святой прогнал демона (Григорий Великий, Диалоги; цит. по: ДЖЕННИНГС, 3). МИХАИЛ ПСЕЛЛ полагал, что когда святой наносит демону физический удар, тот чувствует боль (О ДЕЯНИИ ДЕМОНОВ).

В легендах, где дьявол воспринимается как «божий палач», он часто



Странствующий монах и дьявол. Гравюра Урса Графа (Германия, 1522)

выполняет приказания святого, что свидетельствует, разумеется, не об испорченности последнего, но о силе его святости, способной заставить служить добру даже черта. Св. Анtid, епископ Безансона, однажды увидел в поле демона, худого и безобразного, который хвастался тем, что посеял раскол в римской церкви. Святой позвал демона, заставил его встать на четвереньки, вскочил ему на спину и приказал перенести его в Рим; там он уладил те раздоры, которыми так гордился злой дух, и вернулся назад тем же способом (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 41).

Когда некий князь Фердинанд Родеричи де Кастро ворвался в монастырь святого Родезинда и опустошил его, монахи пришли на могилу святого и попросили о помощи; святой же в качестве орудия возмездия избрал дьявола, который сначала бросил князя в огонь, потом вселился в него и, говоря его устами, обратился к солдатам князя, требуя сжечь оскорбителя (то есть самого себя); солдаты заперли князя в склепе святого, где он провел ужасную ночь; утром же дьявол в присутствии монахов вынудил князя дать клятву вернуть награбленное и навсегда оставить монастырь в покое (Деяния святых, 1 марта).

Высшая власть над демонами состоит именно в том, чтобы заставить их делать ненавистное им добро. Силу такой власти, проявляемой давно умершим святым (в данном случае — апостолом Фомой), показывает следующая легенда из «Диалога о чудесах» Цезария Гейстербахского (171-173). К некому солдату, особо почитавшему апостола Фому, ночью постучался демон под личиной нищего пилигрима и именем Святого Фомы попросил его приютить; солдат (по имени Герард) отдал ему свою новую меховую шубу, но утром демон вместе с шубой исчез. Через некоторое время Герард отправился поклониться мощам Св. Фомы, которых он достиг лишь по прошествии пяти лет; там его встретил знакомый демон, который извинился за кражу и заявил, что ему приказано оказать Герарду услугу: перенести его за одну ночь назад, в родной город, где жена Герарда, давно считающая мужа мертвым, наутро собирается венчаться. Демон так и сделал, и мнимый мертвец возвратился к жене, предотвратив роковую ошибку.

СЕМЬЯ ДЬЯВОЛА

Несмотря на одиночество и отверженность, которые приписаны дьяволу ученой демонологией, народному воображению он нередко представлялся семьянином, обремененным немалым количеством родственников и домочадцев. Самой популярной фигурой дьявольской семьи была его бабушка (реже — мать) — страшное существо огромной силы, напоминающее о богине плодородия Кибеле — Великой Матери Богов, переосмысленной отныне как «Великая мать демонов» (*Magna Mater Daemonum*). В немецкой драме о папессе Иоанне (Pope Jutta; ок. 1480) в качестве «бабушки дьявола» фигурирует Лилит, выступающая здесь, несмотря на почтенность возраста, сладострастной обольстительной танцовщицей (ШОЛЕМ, 248). В то же время у дьявола нет отца; вероятно, потому, что отец — существо для средневекового сознания неизбежно более авторитетное, чем сын, — потеснил бы дьявола на второе место в иерархии зла, что, разумеется, невозможно.

У дьявола почти никогда не бывает жены — возможно, потому, что он «всегда был врагом законного брака, установленного и утвержденного Богом» (ФАУСТ, 46). Но все же иногда у него есть жена (в английском фольклоре — *Devil's Dame*), или жёны (в мифологическом прошлом — также богини плодородия), или невеста, которую он берет из числа женщин, спавших с инкубами. ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ (Диалог о чудесах, 157) рассказывает, что в городе Бонне дьявол соблазнил дочь священника, которая призналась в этом отцу, и священник отправил дочь куда-то за Рейн; дьявол, не найдя любимой девушки, набросился на отца с криком: «Злой поп! Как ты смел отнять у меня мою жену?» — и дал несчастному такого пинка, что бедняга через три дня умер. Брак дьявола, однако, не всегда удачен и счастлив: женщина, за

которой он ухаживал, после свадьбы нередко превращается в брызгу и склочницу.

Семья дьявола часто фигурирует и в дидактической литературе, где наделяется аллегорическим смыслом: его семь дочерей — семь грехов (иногда семь грехов — семь охотничьих собак дьявола); или же двое его детей — Смерть и Грех, чья инцестуозная связь породила семь грехов; дедушка послал обожаемых внуков в мир, чтобы искушать человечество. Порой у дьявола — четыре дочери, антиномичных Миру, Милосердию, Справедливости и Праведности — четырём дочерям Бога.

Хотя в окружении дьявола и не выкристаллизовался женский образ, сопоставимый по яркости и популярности с девой Марией (*Женщины и дьявол*), были попытки все же, для восстановления симметрии небесного/адского, приписывать некоторым женщинам из дьявольской семьи инвертированные функции Богоматери. Так, мать дьявола присоединяется к чинам демонов, поющих хвалу вокруг трона сына (РАСЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 77).

В каббалистической литературе существовало представление о четырех матерях демонов — *Лилит*, Наама, Аграт и Махалат. Немецкие евреи верили, что матери демонов правят над временами года; в межсезонье их менструальная кровь попадает в воду и отравляет ее — воду в это время нельзя пить (ХИЛЛЕРС, 1532).

СИЛА И БЕССИЛИЕ ДЬЯВОЛА

Представление о том, что возможности дьявола чрезвычайно велики и в то же время неким образом ограничены, существовало в Европе всегда. «Бесы имеют власть над телесным миром и над воображением людей, если на то будет Божье попущение», — пишут ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС (90); однако, с другой стороны, Бог не дал дьяволу «бесконечной, не стесненной никакими границами свободы» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 24, § 1). Вопрос о том, где, собственно, пролегают границы дьявольского могущества, всегда занимал демонологов.

Единогласия в этом вопросе не существовало, поэтому мы можем говорить лишь о некоторых, порой весьма смутно очерченных тенденциях. Так, большинство демонологов полагало, что сила дьявола в целом постепенно уменьшается. БОДЕН пишет, что с появлением Священного Писания сила дьявола значительно ослабла. Древнее экзорсистерское заклинание из галльской литургии, обращаясь к дьяволу, сообщает ему, что «день ото дня царство твое все более разрушается, и руки твои ослабевают» (НИЛ, ФОРБС, 160-161).

Можно также утверждать, что демонология противопоставила народной убежденности во всемогуществе дьявола — этого «удивительного *мастера*» и вместе с тем *разрушителя*, способного за ночь возвести соборы, замки и мосты и так же быстро разрушить и свою, и чужую работу, — учение о дьяволе-иллюзионисте, который властен главным образом заселять любыми химерами человеческую душу. Так, поддерживавшееся еще Августином верование в способность демонов к половым сношениям было вытеснено из демонологии учением об украденном семени, которым манипулируют инкубы и суккубы. «Совершать совокупление и рожать после него демон не может» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 24, §14).

Всплеск веры в материальную силу дьявола, имевший место в эпоху ведьмовских гонений, не создал все же впечатляющего образа дьявольского могущества, и даже ШПРЕНГЕР и ИНСТИТОРИС, готовые предположить

возможность реальных деяний дьявола при Божественном попущении (с.90), в конечном итоге признают, что сам по себе «дьявол может лишь обманывать чувства» (10 вопрос). Самому влиятельному защитнику идеи дьявольской мощи — Ж. Бодену — приходилось в качестве подкрепляющей аналогии апеллировать к мощи человека: «Если мы признаем, что люди обладают достаточной силой, чтобы (...) превращать железо в сталь (...) и строить тысячи крепостей из искусственных камней, которые превосходят естественные камни, то можно ли почитать странным, что Сатана, при власти, которой Бог наделил его в этом мире, может изменять форму тел?» (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 113).

Полностью отказать дьяволу в способности воздействовать материально на мир было все-таки невозможно, и Фома Аквинский предложил умеренное решение вопроса: дьявол может влиять на материю в тех границах, которые установлены ее «природой». Из описания таковых возможностей дьявола, однако, видно, насколько относительно и зыбко было понятие самой природы, зависимое от естественнонаучных взглядов того или иного теолога. Так, у Фомы Аквинского «телесная материя не подчиняется ангелам, ни благим ни дурным, настолько, чтобы демоны могли переводить материю из одной формы в другую»; они не могут из мертвого тела сделать живое, так как это превосходит «всякую силу природы»; однако демоны могут делать из материи змей и лягушек, поскольку те и так могут «зарождаться в результате гниения». В то же время, «демон может изменять воображение человека и даже его телесные чувства так, что он увидит вещь совершенно отличную от той, что есть на самом деле»; кроме того, демон может «формировать тело из воздуха», создавая воздушную видимость какого угодно тела (СУММА ТЕОЛОГИИ, ч. 1, вопр. 114, ст. 4).

Дьявол может принимать различные формы и манипулировать природой, но в пределах естественных законов; однако что понимать под «естественными законами»? Схоласты находили, что переносить по воздуху предметы и людей для демонов так же естественно, как для людей ездить по дорогам; позднее объем понятия «естественного» стало неуклонно сокращаться, и все больше демонологов отказывало дьяволу в способности к полетам.

Совершенно необходимо было различить Божественные чудеса — и иллюзии, творимые дьяволом, для чего схоласты изобрели терминологическое противопоставление: *miracula* — *mirra*. Дьявольские *mirra* — результат его господства над формами, но не над сущностью вещей: «Дьявол может образовывать [*formare* — слово *create* применительно к дьяволу тщательно избегается] различные формы (*multis modis formas*) и представлять их глазам или чувствам, — утверждает АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ, — и чувства волей-неволей (*volens nolens*) воспринимают эти объекты» (КОММЕНТАРИИ НА СЕНТЕНЦИИ, 2:43:3)

Но даже и «формы», творимые дьяволом, обманчивы в своей красоте: Александр Робертс в своем трактате о ведьмах (1616) пишет, что Сатана не может создать совершенных форм, в них всегда есть что-то безобразное.

Если в вопросе, знает ли дьявол будущее (*Знание будущего*), полного единства мнений не было, то практически все демонологи сходились в том, что демоны не способны проникать в мысли и чувства человека. «Дьявол не видит внутренних помышлений души», однако он может догадываться о них «по движениям тела» (АВГУСТИН, О ХРИСТИАНСКОМ УЧЕНИИ, 81). «Демоны не могут проникать в мысли, если последние не выражены какими-нибудь знаками»

(Ансельм, «Комментарии на Евангелие от Матфея»). «... В глубину сердец проникнуть он не может, потому что это доступно одному Богу» (ШПРЕНГЕР, ИНСТИТОРИС, 177); мысли человека знает лишь Бог — дьявол же может лишь «заключать по различным признакам, что у человека на уме» (И. ХОКЕР ОСНАБУРГ И Г. ГАМЕЛЬМАНН, ДЬЯВОЛ КАК ТАКОВОЙ, гл. 39).

Способность демонов при помощи разных ухищрений принимать телесный облик впервые подверг сомнению, кажется, К. Томазиус в начале 18 в. (*Обличья дьявола*).

Народная вера в то, что дьявол боится креста, соли, молитвы, не способен произнести имен Богородицы или Иисуса и т. п., соседствовала с более «ученым» представлением о дьяволе как имитаторе и «Протее» настолько искусном, что и благочестие со всеми его внешними атрибутами ему вполне подвластно. Уже в «Деяниях святых» появляются особо опасные и коварные демоны, способные противостоять материальным атрибутам и символам христианства: так, демон, овладевший некой старухой в «Житии святого Иоанна Гвалберта», мог (устах одержимой) произносить такие слова, как «Милосердный Иисусе!», читать Ave Maria (т. е. молитву, которая считалась особенно невыносимой для демонов) и Pater Noster, креститься, — в результате даже монахи не распознали в старухе одержимую, и демон выдал себя, лишь когда стал искушать старуху грехом самоубийства (Деяния святых, 12 июля).

Народные предания порой приписывали дьяволу знания, имеющие магическую силу и позволяющие достичь высших христианских благ (например, праведности, места в раю и т. п.) в обход освященных церковью путей, связанных с тяжкими духовными подвигами и трудами. Ученая демонология решительно не одобряла таких воззрений. Вир рассказывает историю о том, как к святому Бернару явился демон, который похвастался, что знает семь стихов в Псалтири, читая которые каждый день, неизбежно попадешь в рай. Заинтересованный святой просит назвать эти стихи — демон отказывается, но святой находит достойный ответ: «Подумаешь, я и так каждый день читаю весь Псалтирь целиком, а значит, читаю и твои стихи». Покоренный остроумием святого, демон называет ему магические стихи. Вир приводит эту историю как пример ничем не обоснованной веры, что «дьявол владеет такими благами, о которых ничего не говорится даже в Евангелии» (Вир, ИСТОРИИ, 64).

Дьявол, как правило, не может освободить своих прозелитов из тюрьмы. Он может лишь проникнуть в тюрьму к жертве, чтобы искушить ее самоубийством, избавляющим от страданий, — как в случае Леонарды Шастне (сожжена ок. 1591 г.), когда дьявол возник в ее камере в виде кошки и предложил заключенной яду, напоминающего воск (этот «воск» непонятного состава был сожжен вместе с ведьмой, отказавшейся от последнего дара хозяина). В лучшем случае дьявол может временно освободить своего адепта, который спустя короткое время вновь попадает в темницу и несет уже удвоенное наказание (БОГЕ, гл. 52). Когда арестованная ведьма все-таки прилетает в своих тюремных цепях на шабаш, дьявол не может освободить ее от цепей (ЛАНКР, КАРТИНА НЕПОСТОЯНСТВА ДЕМОНОВ, кн. II). Представление о неспособности дьявола избавить своих адептов от наказания обосновывалось теоретически — праведностью кар, обрушиваемых на заключенного в узилище сообщника сатаны.

В 16-17 вв. демонологи предпринимают опыты каталогизации возможностей дьявола, в которых, несмотря на столь характерный для этой эпохи страх перед ведьмами, все отчетливее проступают черты «иллюзиониста», в распоряжении

которого имеются одни лишь галлюцинации. Такое понимание дьявола особенно заметно у протестантских теологов, для которых борьба с дьяволом разворачивается прежде всего в душе человека. Так, И. ХОКЕР ОСНАБУРГ и Г. ГАМЕЛЬМАНН (Дьявол как таковой, ч. I, гл. 28-28) соглашаются, что дьявол может «творить чудеса», однако тут же приводят внушительный список ограничений его возможностей, видимо, зеркально повторяющий божественные чудеса Библии: дьявол не может «создавать новые творения (Creaturen), умножать сотворенные вещи, изменять творения, воскрешать мертвых, лечить природные болезни без природных средств, делать бесплодное плодоносным, останавливать движение небесных тел, разделять море, отнимать у элементов их действие, знать будущее, угадывать мысли». Дьявол, — пишет Вир, — «обманывает глаза... изображает квадратное круглым», но он не способен «создать даже самое маленькое тело, а также не может по своей воле менять уже существующие тела, наделяя их иной формой, качествами и свойствами»; он не может «давать жизнь и вызывать к жизни умерших, а также не может тревожить покой душ, пребывающих в руке Божией и покоящихся в Боге...»; он не может «уважать хороших и честных людей и ненавидеть дурных; заглядывать в чувства и мысли людей и полностью знать их» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 25, § 1-2).

Как хитроумно ни разграничивали демонологи сферы силы и бессилия дьявола, они все равно оказывались перед фактом загадочного Божьего попущения и неопределимости его границ; в конечном итоге, приходилось признать, что отличить «не хочет» «от не может» в случае дьявола практически невозможно: Бог, конечно, мог и запретить дьяволу повторять свои деяния и чудеса, но ведь и сам дьявол, в силу испорченности своей воли, мог отказаться повторять деяния Бога из ненависти к ним. Эта двойственность с замечательной остротой выражена у ПЕТРА ТИРСКОГО, который, рассуждая о том, почему собственно дьявол не принимает обличие голубя и агнца (*Обличья дьявола*), оставляет альтернативу мотивировок открытой: «Очевидно, что дьявол никогда не является в виде голубя и агнца, но не потому, что он не в состоянии принять эти обличия, но потому, что ему это не разрешено, или потому, что он этого не хочет... Божественное величие не позволяет злым духам принимать Божественные обличия, или же ненависть дьявола к творцу так велика, что они не хотят иметь ничего общего с ним» (ПЕТР ТИРСКИЙ, О РАЗЛИЧНЫХ ЯВЛЕНИЯХ, 28).

Даже богословам, решительно отрицавшим способность дьявола к какому-либо творчеству, приходилось признать, что некоторые «сущности» вошли в мир все же благодаря ему. Так, нельзя было отрицать, что именно дьявол является прародителем лжи, поскольку было очевидно, что до него ни одного слова лжи в мире никто не произносил. Нечто подобное утверждалось и относительно зла. Грех также ввел в мир дьявол, о чем однозначно сказано и в Библии: «сначала диавол согрешил» (1 ИОАН. 3:8). Чтобы отграничить эти «творения» дьявола от творений Божьих, вводились терминологические разграничения: если Божье творение определялось словом «creatio», то порождения дьявола определялись словом «inventio», которое в классической риторике обозначало «изобретение» — одну из стадий порождения речи, а в языке отцов церкви приобрело отрицательный смысловой оттенок и потому может быть переведено скорее всего как «измышление». «Зло не создано дьяволом, но «найдено», «измышлено» им (*malum a diabolo non est creatum, sed inventum*)» (ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ, СЕНТЕНЦИИ, 1:9); «ангел сам изобретатель

(inventor) своего преступления» (Алкуин, КОММЕНТАРИИ НА КНИГУ БЫТИЯ, 4); дьявол «доктор лжи, поскольку им самим измышлена впервые ложь (ab ipso primum inventum est mendacium)» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, ГЛ.3, §4).

СКОКС

(Scox). Демон из практики заклинателей; описан Виром (16 в.): «Великий вождь и маркиз, в обличий аиста изысканно вещает хриплым голосом. По приказанию экзорсиста похищает увиденное, услышанное или помысленное; похищает имущество из различных царских домов и возвращает через двести лет, если ему прикажут; крадет и коней. Говорят, что он честно выполняет все поручения, и сам он обещает экзорсисту повиноваться, но делает это не всегда. Он будет лгать, если не ввести его в треугольник; когда же он туда введен, сообщает о божественных вещах и открывает сокровища, если их не охраняют злые духи» (ВИР, ПСЕВДОМОНАРХИЯ, § 37).

СМРАД АДСКИЙ

Уже в Новом Завете праведные и грешники ассоциируются с разными запахами: «для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь» (2 КОР. 2:16). Смерд — непереносимый атрибут ада и неизбежный спутник многих демонов, например, *Астарота*, к которому именно по причине его не выносимой вони нельзя приближаться. Мудро поступают те, говорит Вир (ПСЕВДОМОНАРХИЯ), кто, вызывая демонов, держит под ноздрями золотое магическое кольцо, предохраняющее от inferнальной вони. По своему исчезновению любой демон оставляет невыносимый смерд, который держится удивительно долго. Трудно понять, в какой степени этот запах — прямой результат мерзостной природы демона (ведь до своего исчезновения он мог и не вонять), а в какой — его сознательный прощальный жест, на возможность коего указывает, в частности, строка Данте о бесе: «А тот трубу изобразил из зада» (Ад. 21:139). В староанглийской пьесе «Падение Люцифера» (из цикла *Ludus Coventriae*) бывший верховный ангел, низвергаясь в ад, совершает то же самое непристойное действие — «из страха перед огнем» (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 252). Представление самих демонов о запахах вполне соответствует их извращенной природе: приятные запахи их изгоняют, зато привлечь демона можно курением папоротника или вербены.

Запрещая ведьмам мыться, дьявол уподоблял их в вышеуказанном отношении самим демонам (по версии одной народной пьесы о Фаусте, последний обещал дьяволу в течение всех 24 лет договора не мыться и не причисываться — ПЬЕСЫ О ФАУСТЕ, 186).

СОБАКА

Представление о том, что злой гений (демон) может принимать обличье собаки, восходит к античности: так, Плутарх в «Жизнеописании Кимона» сообщает, что о приближении смерти его известил во сне злой гений в облике черной собаки; к ее лаю примешался голос, сообщивший Кимону, что скоро он станет «забавой для щенков».



“Как одна благородная дама лежала на смертном одре, и две маленькие черные собачки к ней прибежали и лизали ей рот и губы, так что они стали черными, как уголь”, А. Дюрер, иллюстрация к “Книге рыцаря” Ж. Дела Тур-Ландри (1493).

Позднее черная собака — одно из характерных облиций дьявола: так, в описании Леона Кипрского дьявол покидает тело одержимого в образе черной собаки.

Особенно часто в виде черной собаки появляется *личный демон* — спутник ученых, магов, королей. В легендах об Агриппе Неттесгеймском фигурирует домашний демон, принявший образ черной собаки по кличке Монсеньер в ошейнике, испisanном каббалистическими письменами; перед смертью Агриппа прогоняет эту собаку, сопровождавшую его на протяжении многих лет, и она топится в реке (легенда использована в романе В. Брюсова «Огненный ангел»). Иногда мага сопровождают сразу несколько черных собак-демонов, — как, например, в деле Марко-Антонио Брагандини, якобы получавшего золото посредством демонов и обезглавленного в 1595 г.: сопровождавших его двух черных собак убили из аркебузы.

С другой стороны, черная собака может служить и средством изгнания демонов: некоторые демонологи (в частности, Вир) утверждают, что если; потереть желчью или кровью черной собаки стены комнаты, посещаемой демонами, нечисть покинет ее навсегда.

СОЛЬ

На священную, богоугодную суть соли указывает уже Ветхий Завет: «Всякое приношение твое хлебное соли солью, и не оставляй жертвы твоей без соли завета Бога твоего: при всяком приношении твоём приноси [Господу Богу твоему] соль» (Лев. 2:13). В Новом Завете апостол Павел напрямую связывает соль и благодать: «Слово ваше да будет всегда с благодатию, приправлено солью, дабы вы знали, как отвечать каждому» (Кол. 4:6).

Будучи единственным жизненно важным веществом, которое совершенно не подвержено порче, соль осмыслялась как символ вечного, устойчивого бытия, враждебного дьявольскому миру морока и обмана. Демонологи видели в соли могущественное средство против сатанинских козней; согласно БОГЕ, соль в отношении к дьяволу выступает как абсолютное противоядие, способное обезвредить любую из инфернальных сил. Употребление соли на шабаше и в других дьявольских ритуалах либо невозможно, либо приводит к посрамлению демонов. Один из анекдотов демонологического репертуара на эту тему таков: некий итальянец, случайно оказавшийся на шабаше, весьма страдал от отсутствия соли на пиршественном столе, и требовал ее у председательствовавшего демона так настырно, что тот был вынужден принести ее. «Благодарение Богу! — воскликнул бестактный итальянец, — он соблаговолил послать мне соль». — После этой неудачной реплики все сборище немедленно исчезло (Коллен де Планси, 604).

СОТВОРЕНИЕ ДЕМОНОВ

Церковь рассматривала демонов как падших ангелов, сотворенных вместе со всеми другими ангелами. Относительно момента их сотворения существовали разные точки зрения. АВГУСТИН (О ГРАДЕ БОЖИЕМ, 11:9) обращает внимание на то, что «при общем ликовании утренних звезд сыны Божий восклицали от радости» (Иов. 38:7) и, следовательно, были сотворены до звезд, то есть до четвертого дня творения; Августин предполагает, что они были сотворены в первый день, а произведенное Богом в этот день отделение света от тьмы означает, в частности, отделение добрых ангелов от демонов. Точка зрения Августина была широко распространена, но это не мешало некоторым богословам относить сотворение ангелов и ко второму (на основании псалма, где рядом с сотворением неба упомянуты и ангелы: «устрояешь над водами горние чертоги Твои ... творишь ангелами Твоими духов» — Пс. 103:3-4), и к пятому дню (когда были созданы крылатые существа, к которым, видимо, относятся и ангелы).

Однако существовала и не поддерживавшаяся церковью точка зрения, что демоны вовсе не являются падшими ангелами и изначально были о сотворены для совершения зла. О существовании такого воззрения, опиравшегося на речение из книги пророка Исайи — «Я творю губителя для, истребления» (Ис. 54:16), — говорит в частности Боден, который, видимо, и сам к нему склонялся: «чтобы показать, что он [дьявол] не был сотворен во благодати, ссылаются на место из Исайи, где Бог говорит так: "Я создал Сатану чтобы губить, портить и разрушать"» (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 3).

О сотворении таких изначально злых духов существовало множество преданий. Согласно первой книге Еноха, злые духи, ставшие «злыми духами на

земле», «изошли» из тел гигантов, рожденных от соитий грешных ангелов и женщин (1 ЕНОХ. 15:8).

Раввинистская литература дает особенно много таких легенд: Сатана был создан на шестой день творения одновременно с Евой (мидраш «Берешит Рабба», толкующий книгу Бытия); злые духи были созданы «между солнцами», т. е. между закатом и рассветом накануне первой субботы, — когда Бог сотворил их души, уже занималась заря субботы, и он не успел сотворить им тела (ПЕСАХИМ, 54а; БЕРЕШИТ РАББА, 7). Множество злых духов было рождено от соитий Адама с женскими духами (или Евы с мужскими духами) в течение тех ста тридцати лет, на которые Адам и Ева были разлучены после грехопадения (БЕРЕШИТ РАББА, 20; 24). Многочисленных демонов родила от Адама и его первая жена — Лилит; в каббалистической демонологии она входит в число четырех матерей демонов (Аграт, Махалат, Наама и Лилит) (ШОЛЕМ, 247-248). Часть народа, рассеянного после неудачного строительства Вавилонской башни, была превращена в демонов трех видов — шедим, рухин и лилин (САНГЕДРИН, 109а). О демонах шедим также утверждалось, что они произошли от змей (БАБА КАММА, 16а). Талмудическая книга «Зогар» говорит, что всякое пролитие семени порождает демонов. Созданные таким образом демоны являются «незаконными детьми» своего родителя; они приходят на его похороны, чтобы оплакать его и потребовать своей доли в наследстве, при этом они могут повредить законным сыновьям (отсюда обычай, принятый в еврейских общинах с 17 в., согласно которому сын не мог сопровождать отца на кладбище) (ХИЛЛЕРС, 1530).

СТИХИИ И ДЕМОНЫ

Человек создан Богом из «праха» и «духа» (БЫТ. 2:7), и первая составляющая накрепко связывает человека с самой тяжелой и инертной из четырех стихий мира: с землей. Иначе обстоит дело у демонов: лишившись эфирной чистоты ангелов, демоны преобразились в худшую сторону и состоят теперь из нижнего, темного воздуха (ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, МОРАЛИИ, 2:20, 2:47, 26:17, 29:30; ИСИДОР, ЭТИМОЛОГИИ, 8:11), который, конечно, мучительно тяжел для эфирных существ, но все же много легче тяжелого земного праха, к которому демоны не причастны. Согласно другой точке зрения, демоны не имеют тел; однако, кажется, никто из богословов не отрицал, что в случае необходимости демон может сотворить себе тело из воздуха: ФОМА АКВИНСКИЙ (демон может «формировать тело из воздуха», создавая воздушную видимость какого угодно тела. — СУММА ТЕОЛОГИИ, ч. 1, вопр. 114, ст.4) и парижские ведьмы, утверждавшие на процессах, что дьявол может сделать себе тело из воздуха при благоприятном ветре и в полнолуние, совершенно едины в этом вопросе. Воздух — стихия, в которой демоны ныне и царят, по слову апостола Павла, назвавшего дьявола «князем, господствующим в воздухе» (ЕФ. 2:2). Подобное воззрение имеет аналог уже в античной демонологии. Так, АПУЛЕЙ в сочинении «О БОЖЕСТВЕ СОКРАТА» (7-8) рассуждает следующим образом: если три стихии уже населены — вода рыбами, земля «ходящими» животными, огонь светляками и подобными им созданиями, — то должна быть населена и четвертая стихия — воздух. Таким образом, по Апулею, демоны предназначены для воздуха точно так же, как рыбы — для воды.

Эзотерическая демонология еврейских талмудистов и каббалистов придерживалась сходного мнения, однако включала в набор родственных демо-

нам стихий еще и огонь. Испанский раввин и каббалист Нахманид (13 в.) в комментариях на книгу Левит утверждает, что демоны состоят только из огня и воздуха, хотя способны питаться водой, огнем и запахами; несмотря на то, что в их природу входит «тонкий огонь», они окружены страшным холодом, пугающим всякого, кто решится их вызвать; летая по воздуху, они способны приближаться к «князьям зодиака» и получать от них предсказания о близком (но не далеком) будущем (Хиллерс, 1529).

Для человека же эти легкие и подвижные, демонические стихии навсегда останутся запретными; он заключен в прах навечно: и после воскрешения из мертвых он получит в вечное обладание свой же прах, только теперь уже, по апостольскому слову, «облеченный в нетление». Предсмертные слова шекспировской Клеопатры —

Я — воздух и огонь,
Прочие стихии я оставляю более низкой жизни

(ШЕКСПИР, АНТОНИЙ И КЛЕОПАТРА), —выражают эзотерическое, восходящее к учениям каббалы, представление о смерти как о переходе в стихии духов — как ангелов, так и демонов.

СУККУБ

Инкубы и суккубы

Т

ТАНЦЕВАЛЬНАЯ ОДЕРЖИМОСТЬ

К проявлениям демонической *одержимости* причисляли своеобразную танцевальную лихорадку, случаи которой не раз фиксировались в средневековой и ренессансной Европе. Человек или целые группы людей (порой даже все население города или местности) внезапно, под влиянием неясных причин, испытывали неодолимое желание танцевать; массовый танец был заразителен и распространялся наподобие эпидемии. Некоторые свидетельства напрямую связывают такой танец с распоряжением дьявола: так,



ведьме Жанне Тайетру (казнена в 1599) дьявол приказал «Прыгай! Прыгай!» (Saute! Saute!), — и она тотчас пустилась в пляс (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 649). ЦЕЗАРИЙ

ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ (Диалог о чудесах, 169) рассказывает о том, как «некая бедная женщина из Гасло внезапно принялась танцевать со словами: "Вот сейчас я вытанцую из власти Бога и втанцую во власть Дьявола"; в тот же момент дьявол подхватил ее и ...унес за далекие леса».

Одержимый ведьмак танцует на голове. Голландская гравюра 1725 г.

Одна из наиболее масштабных танцевальных эпидемий имела место в Льеже в 1374 г., когда, по случаю освящения местного

храма, огромные толпы людей со всей Верхней Германии, а также с Рейна и

Мааса стали стекаться в Утрехт, а затем в Льеж; полуобнаженные мужчины и женщины с венками на головах танцевали, держась за руки и высоко подпрыгивая; танцы сопровождались песнями, в которых упоминались «имена демонов»; возбуждение заканчивалось падением на землю и конвульсиями. На протяжении сентября и октября многотысячные толпы танцующих все росли, так как из Германии прибывали все новые танцоры. Власти считали танцоров одержимыми и лечили их экзорсизмами и наложением столы (РОСКОФФ, II, 354).

К 14 в. относится история о «танце святого Ги» — танцевальной эпидемии, имевшей место в Эхтернахе (Люксембург): ее причину усматривали в якобы одержимом дьяволом деревенском скрипаче, который был приговорен к повешению и, дабы избежать смерти, вызвал своей игрой в жителях города неодолимое желание танцевать; сообщается, что участники непроизвольного массового танца имели также видения (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 195). (И поныне в Эхтернахе ежегодно проводятся танцевальные процессии в честь св. Виллиброрда, основавшего в 698 г. бенедиктинский монастырь, вокруг которого вырос город).

Подобным феноменам коллективного психоза, имевшим, вероятно, иную причину, нежели обычная одержимость, приписывалась та же демоническая природа, требовавшая тех же способов лечения: молитв, *экзорсизма* и т. п. С другой стороны, Соломон, почитаемый с древнейших времен за умение повелевать демонами, заставлял их танцевать перед ним (Таргум II к книге Есфирь); Велиал, обвинитель в процессе *дьявола против Бога*, чтобы склонить судью-Соломона на свою сторону, танцует перед ним. Очевидно, отношения человека и демона могут быть обращены таким образом, что уже сам демон может оказаться одержимым танцем.

ТРОИЦА ДЬЯВОЛЬСКАЯ

Идея дьявольской антитроицы, пародирующей Святую Троицу, была вычитана средневековыми комментаторами из Апокалипсиса. По их мнению, дракон (Сатана, бог сего мира) соответствовал Богу-Отцу; семиглавый зверь — сын дьявола, собственно Антихрист — антагонист Бога-Сына; и, наконец, двурогий зверь — лжепророк, «дух зла» — пародия Святого Духа (ЭММЕРСОН, 24). Некоторые комментаторы выделили троицу также в «трех духах нечистых», «выходящих из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка» (Откр. 16:13).

Изображения дьявола с тремя головами, как у Гекаты (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 210), намекают на то, что дьявол пародирует святую Троицу. Именно таков Люцифер в «АДЕ» ДАНТЕ, с его тремя головами — красным, бело-желтым и черным (34:39-45). В евангелии от Никодима, изображающем нисхождение Иисуса в ад, Инфернус, помощник Сатаны, именует последнего «трехглавым Вельзевулом».

Мотив дьявольской троицы появляется в обработках сюжета о *нисхождении в ад* Христа; так, в поэме Андре де Кутанса (13 в.) на эту тему Христу противостоят три управителя ада: Смерть — знаменосец ада, Сатана и персонифицированный Ад (ОУЭН, 100).

В весьма своеобразное подобие троицы верили, согласно Михаилу Пселлу, богومیлы: их троица состояла из Отца, Сына и Дьявола; при этом отец властвовал над вечными вещами, дьявол — над вещами этого мира, и Сын — над вещами небесными (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 44).



Ведьма поклоняется
Дьявольской Троице,
имеющей вид трехголового
монстра. Гравюра из
трактата Себастьяна
Мюнстера «Всемирная
космография» (1544)

ТУТИВИЛЛ

(Tutivillus). Демон-писец, пародирующий соответствующего ему ангела-писца. Представление о таком демоне навеяно Апокалипсисом с его «книгами жизни»: «и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими» (Откр. 20:12). В книгах жизни записаны праведные дела и грехи; первое, как это понимали, записал ангел, а второе — демон. Идея демона-писца существовала со времен раннего Средневековья, однако особое имя для него — Тутивилл (означает: пустяк, ничто) появляется в 14 в. в разнообразных формах («титивилл», «титувилл» и т. п.) (Дженнингс, 14-17). Это имя восходит, возможно, к комедии Плавта «Казна» (II, 5), где имеется слово *titivillitio* в смысле «ничтожность, пустяки»; этимологии производят его также из *textivillitium* (гнилая нить), или из *vitilitigare* (в средневековой латыни: ябедничать, придирается к мелочам), или из *titillare* (прельщать, искушать) (Дженнингс, 3-41).

Тутивилла видят обычно в одной из двух ситуаций: он либо сидит в храме и записывает в свой свиток пропущенные и искаженные слова священной службы или празднословие прихожан; либо тащит куль с пропущенными или искаженными монахами словами.



Тутивилл в виде дракончика (в нижнем правом углу) и грешники на ветвях древа смерти. Фрагмент рисунка с изображением «Древа смерти». Манускрипт 14 в. (Библиотека Бодли).

Кардинал Жак де Витри (ок.1180—1240) в «Простонародных проповедях» рассказывает о встрече с демоном-писцом (не называя его по имени): «Я слышал, как некий благочестивый человек, находясь на хорах, увидел дьявола с тяжелым кулем на спине. Когда он приказал демону рассказать, что он несет, дьявол ответил: "Это слоги, слова и стихи псалмов, которые клирики в заутрене украли у Бога; ты можешь быть уверен, что я бережно сохраню их для обвинения этих клириков"» (ЖАК ДЕ ВИТРИ, 6). В другой истории того же Жака де Витри священник во время службы видит дьявола, пытающегося зубами растянуть лист пергамента; когда священник спросил его, зачем он это делает, дьявол ответил, что пытался записать все празднословие, которым прихожане нарушают торжественность службы, но ему не хватило места на листе; потрясенный священник рассказывает об этом пастве, люди в порыве раскаяния начинают молить Бога о милосердии, а дьявол — стирать свои записи с листа, так что тот в конце концов оказывается пустым (ЖАК ДЕ ВИТРИ, 10). Иногда, пытаясь растянуть или разорвать надвое пергамент, демон теряет равновесие и падает, вызывая смех присутствующего священника или святого. Пользовалось популярностью двустилие о Тутивилле:

Fragmina verborum (psalmorum) Tutivillus colligit horum
Quibus die mille vicibus se sarcinat ille.

Тутивилл собирает фрагменты слов (псалмов),
которыми нагружается за день по тысяче раз.

Фреска церкви св. Григория в Рейхенау (14 в.) изображает двух болтающих женщин и четырех демонов, записывающих за ними на одном свитке пергамента в четыре руки (художник, видимо, хотел сказать, что один демон с этой работой не справился бы) (ДЖЕННИНГС, 33).

Тутивилл имел вид обезьяны «ужасной и безобразной» (Винсент Бове, Великое Зерцало, VII 118, цит по: ДЖЕННИНГС, 35); иногда изображался в виде драконника.

Легенда о Тутивилле, отдающая демону право на запись человеческих дел и слов, без сомнения, включена в круг представлений об общей связи, дьявола и письма: в одной средневековой легенде Сатана, решив стать писателем, вызвал гнев Бога и был свергнут с небес; с тех пор Сатана диктует смертным произведения, которые он сам хотел бы написать (РУДВИН, 85). Дженнингс предполагает, что эта легенда (и подобные ей, связывающие с дьяволом писательскую деятельность) могут восходить к легенде о демоне-летописце человеческих грехов и празднословия (ДЖЕННИНГС, 34).

У

УКОБАХ

В демонологии — демон низшего чина иерархии. Является всегда объятый пламенем. Его считают изобретателем и покровителем всяческой пиротехники. Вельзевул поручил ему подливать масло в адские котлы (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 672).



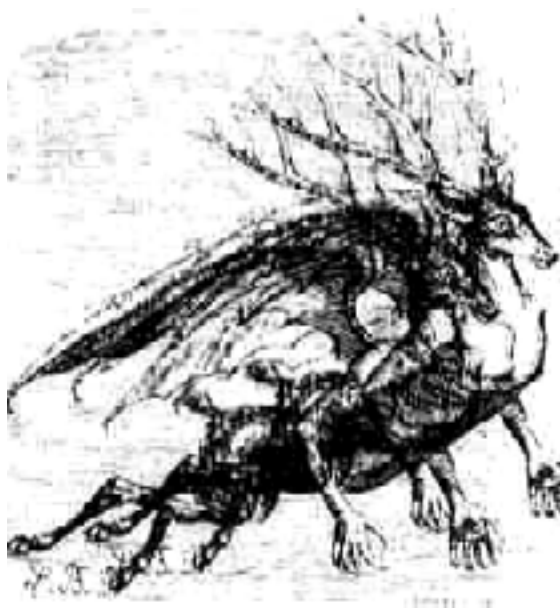
Укобах. Гравюра Л. Бретона из
“Инфернального словаря” Ж. Коллена де
Планси.

Ф

ФУРФУР

(Furfur). Демон, известный заклинателям; описан Виром (16 в.): «Великий граф, является как олень с пламенеющим хвостом. Лжет обо всем, если его не заключить в треугольник. По приказу принимает ангельский облик. Говорит хриплым голосом; охотно вызывает любовь между мужчиной и женщиной. Вызывает также молнии, сверкания и громы там, где ему прикажут» (Вир, ПСЕВДОМОНАРХИЯ ДЕМОНОВ, § 30).

Сходный демон упоминается в народной книге о Фаусте, где чернокнижнику, отважно спускающемуся в ад, встречается «огромный крылатый олень с большими ветвистыми рогами», который предпринимает попытку сбросить испуганного Фауста в пропасть (ФАУСТ, 60).



Фурфур. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Х

ХРИСТОС, ЧЕЛОВЕК И ДЬЯВОЛ

Причина личной ненависти дьявола к человеку и его трюка с Евой в Средние века виделась очень конкретной: Бог создал человека в надежде заполнить поредевшие чины ангелов (в трактовке Григория Великого и Эльфрика, человечество должно заменить целиком павший «десятый чин» ангелов); человек, тем самым, должен занять место падших ангелов, а те и сами были бы не прочь вернуться на небо. В апокрифическом тексте «Жизнь Адама и Евы» (1 в. до н.э.) Сатана объясняет Адаму: Бог из-за Адама, из-за нежелания Сатаны ему поклониться, изгнал его, Сатану, и его ангелов «из их жилищ» в этот земной мир, и потому видеть, как Адам наслаждается райским блаженством, для него — нестерпимая мука: он совратил его жену, дабы и Адам «был изгнан из своей радости и наслаждения, как я изгнан из моего величия и великолепия» (16).

Дьяволу дана возможность влиять на человека, но вопрос о том, на кого из людей дьявол собственно может воздействовать, вызывал споры. Мнение Абеяра, что дьявол испытывает лишь неправедных, являясь своего рода тюремщиком Бога, было осуждено Собором в Сансе в 1140 г.; позднее Фома Аквинский окончательно разъяснил, что дьявол испытывает и избранных, которые свободны сделать выбор, но Бог в перспективе вечности уже знает, что они выберут.

Власть дьявола над человеком богословами объяснялась двумя способами. Первое объяснение основывалось на идее *обмана*: дьявол обманул Еву и в результате обмана получил власть над человечеством. «Конечно, дьявол не имел права на человека, которого обманул скверной хитростью (*malo dolo*)», — утверждал РОБЕРТ ПУЛЛЕН (СЕНТЕНЦИИ, 4:13).

Второе объяснение, более распространенное, исходило из идеи права: первородный грех дал дьяволу законное право на владение человеческими душами, которое было отнято у него то ли искупительной жертвой Христа, то ли неким выкупом. «Дьявол справедливо (*juste*) обладает человеком, ибо Бог справедливо это разрешил и человечество справедливо несет страдания, которые заслуживает», — утверждал в начале 12 в. РАЛЬФ ЛАОНСКИЙ, выражая тем самым весьма распространенное мнение (ИЗБРАННЫЕ СЕНТЕНЦИИ, 31).

Попытки примирить обе точки зрения нашли выражение в таких определениях права дьявола, как «тираническое право» (*jus tyrannicum*) (ЛЕВ ВЕЛИКИЙ, ПРОПОВЕДИ, 23), «якобы-право» и т. п.; возникающее при этом явное противоречие в понятии почти не осознавалось, и для большинства богословов дьявол оставался одновременно и вором, похитившим человеческое блаженство, и педантом-юристом, умеющим с помощью хитрой казуистики и ссылок на само Священное Писание отстаивать полную законность своих притязаний.

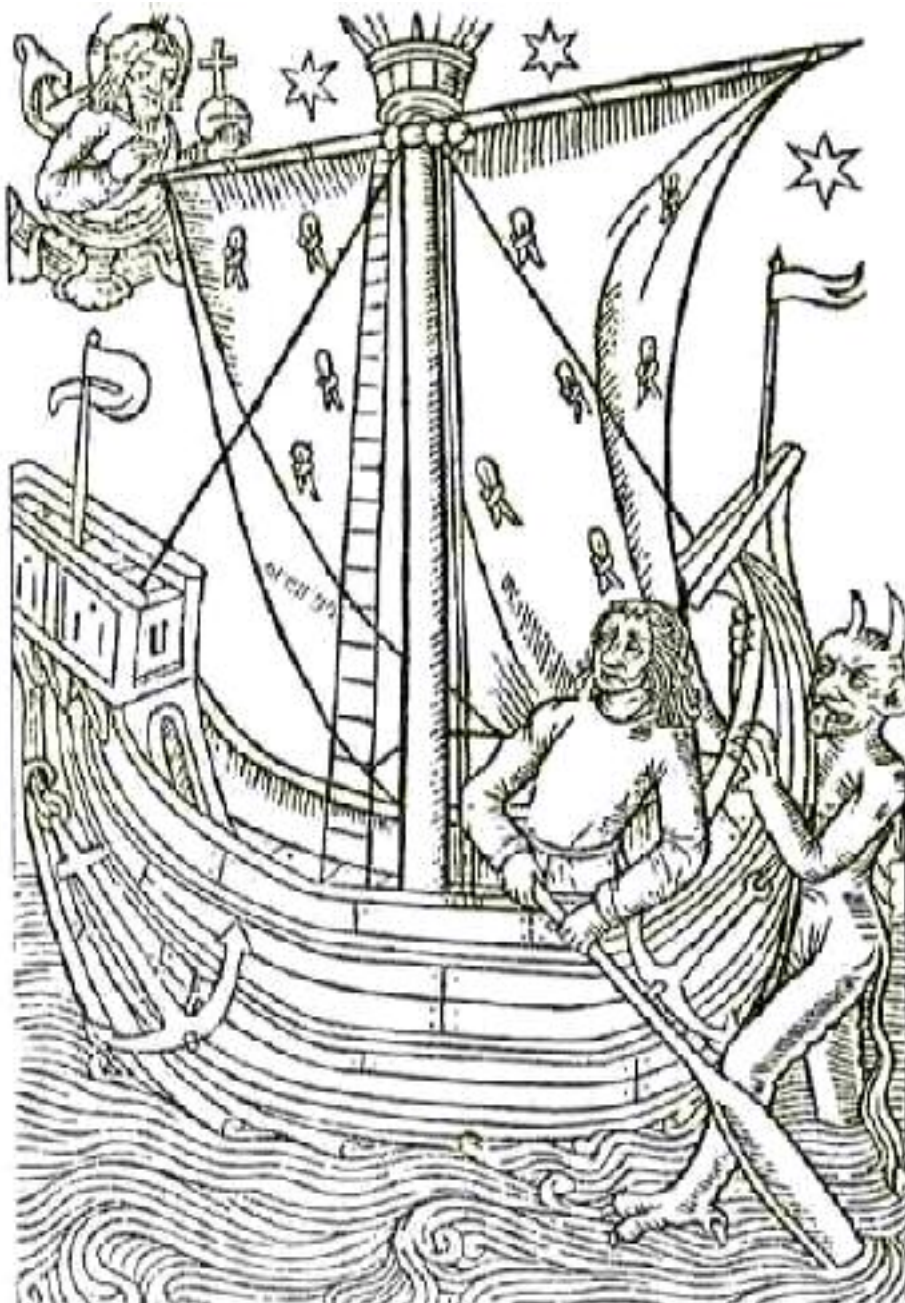
Христос явился, «чтобы разрушить дела дьявола» (1 ИОАН. 3:8). Однако и здесь не все было просто. Отношения Христа к дьяволу и человеку также осмыслились посредством двух достаточно далеких друг от друга идей, которые тем не менее некритически сосуществовали в построениях большинства средневековых богословов.

Помимо идеи искупительной жертвы, ставшей в конце концов (не без влияния ансельмовой теории «удовлетворения»; *Осуждение и спасение демонов*) общепризнанной, высказывалась и идея выкупа, предложенного Богом дьяволу за нас, — выкупа обманного, таившего в себе ловушку: дьявол, ничего не зная о божественности Христа (*Искушение; Обман*) и попытавшись заполучить его душу, тем самым покусился на абсолютно безгрешного человека, превысил свои полномочия и в результате этой ошибки лишился прав на всех нас.

Концепция жертвы отрицала право дьявола на душу человека, вообще выводила из игры дьявола и касалась лишь отношений между Богом, его сыном-богочеловеком и самим человечеством. «Христос принес кровь свою, плату за наше спасение, не дьяволу, но Богу», — так точно выразил суть этой концепции Фома Аквинский (СУММА ТЕОЛОГИИ, III А:48:4). Концепция выкупа, напротив, предполагала, что плата — пусть и обманная — приносится все же дьяволу, поскольку тот имел реальное право на человеческую душу. Образный ряд теории жертвы и теории выкупа был совершенно различен: в рамках первой Христос выглядел невинным агнцем, кротко претерпевающим муки по попущению Бога, но от сатанинских сил; в контексте же второй теории Христос представлял хитрым и мудрым политиком и воином: он принял плоть и кровь, «дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть дьявола» (ЕВР. 2:14); «Христос, подобно тому как мудрый воин прячется в пещерах и скалах, чтобы внезапно напасть на противника, укрылся в утробе Богоматери, замаскировав свою божественную природу под обликом человечности» (Евсевий Александрии — цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 177). Христос-воин наносит дьяволу ряд сокрушительных поражений; средневековая богословская нумерология с ее пристрастием к семерке насчитала семь поражений дьявола от Христа: низвержение восставшего Люцифера в ад; воплощение Христа; противостояние Христа искушениям в пустыне; страсти Христовы; нисхождение Христа в ад; воскресение из мертвых; второе пришествие.

Дьявол и его рать, как правило, не осознают божественности Христа вплоть до того момента, когда он отверзает врата ада (*Нисхождение в ад*); искушение Христа, предпринятое с целью разузнать, не Бог ли он, не дает положительного результата (*Искушение*).

Мотив неведения дьявола, очень популярный в Средние века, странным образом противоречит Евангельским текстам, где изгоняемые Христом бесы, прекрасно осознавая его божественность, кричат ему: «оставь! что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий» (МАРК. 1:24, также 3:11, ЛУК. 4:34). Это знание, проявляемое бесами, в свою очередь противоречит словам Христа: «...всё предано Мне Отцем Моим; и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (ЛУК. 10:22).



Бог и Сатана соперничают за душу человека, плывущего по морю грехов и пороков. Из книги “Le grant kalendrier et compost des Bergier” (Франция, 1496)

С особой наивной ясностью мотив неведения чертей выражен в литургической драме средневековья. Так, в «МИСТЕРИИ О СТРАСТЯХ» А. ГРЕБАНА (10 455) один из демонов, Берих, комически вопрошает: «Что за чертов человек этот Иисус?» (Quel deable d'homme est ce Jhesus?); в средневековой английской пьесе «Искушение» дьявол, искушавший Христа, печально подытоживает: «Что он, я так и не смог узнать; Бог он или человек, я не могу сказать, и от огорчения я порчу воздух» (цит. по: РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 266). В некоторых драмах (в частности, у ГРЕБАНА) дьявол вдруг прозревает в самый момент судилища у Пилата, и, осознавая, что после смерти Христа ему, черту, не будет пощады, пытается остановить ход событий, им же самим, при поущении Бога, запущенных: он является к жене Пилата Прокуле во сне и объявляет, что ее мужа ждут ужасные последствия, если он предаст смерти невинного человека, — однако Каиафа убеждает Пилата, что этот сон вызвал сам Христос посредством магии.

Вместе с тем, подобная трактовка событий и дьяволу дает оправдательный аргумент: ведь он не знал, что Христос — Бог, он согрешил по незнанию. В «Книге Велиала» ЯКОБА ТЕРАМСКОГО дьявол говорит Христу: «Ты обманом освободил человека, я не стал бы тебя преследовать и убивать, но ты изобразил из себя человека, а был Богом». Однако Христос, если и хитрил, то вполне оправданно, ибо «с лукавым — по лукавству его» (Пс. 17:27)

Перспективы на спасение из оков дьявола для тех, кто умер до искупительного подвига Иисуса, представлялись богословам весьма ограниченными: согласно наиболее распространенному мнению, нисхождение Иисуса в ад после распятия спасло всех еврейских патриархов и правоверных евреев, верных завету. Однако Ориген, Кирилл Александрийский, Августин, Григорий Назианзин и некоторые другие отцы полагали, что Христос, сойдя в ад, проповедовал язычникам и обратил тех из них, кто вел праведную жизнь. Христос, по выражению Григория Великого, «по действиям людей распознал среди них своих по вере» (22 Гомилия на Евангелие), — аргумент, позволивший, наряду с Авраамом, спасти Платона и Аристотеля.

Ц

ЦВЕТА ДЬЯВОЛА

Облик дьявола — так, как он описан и в средневековых легендах, и в показаниях ведьм, — как правило окрашен в какой-либо один тон (*Обличья дьявола*). Так, святому Винивалу он является «как бы прокопченным» (Деяния святых, 3 марта), святой Колете — в виде «совершенно красного человека» (Деяния святых, март, т. I, гл. 16, с. 572). Наиболее характерный цвет дьявола — черный (в иконографии — с 9 в., после того как в Штуттартской псалтири он, вероятно, впервые был изображен черным, а не в других темных тонах, а в текстовых источниках гораздо раньше). Эта окраска мотивируется как физически (дьявол покрыт копотью ада, откуда он явился), так и метафизически (свойства «ангела света», Люцифера, после его падения перешли в свою противоположность; свет, которым он был осиян, обратился в тьму). Черна либо сама кожа дьявола (откуда мотив *негра* или эфиопа), либо его одежда; иногда он предстает черным животным или черным всадником на черном коне. Второй по значимости цвет дьявола — красный: цвет крови и огня; дьявол бывает одет в красное либо имеет огненно-красную бороду. Порой (например, в «Рассказе монаха» из «Кентерберийских рассказов» Чосера) дьявол окрашен в зеленый — традиционный цвет охотничьей одежды, который в данном случае мотивирован типичной для средневековых энциклопедистов метафорой дьявольской охоты за душами. ЭРИХ даже полагает, что «зеленый дьявол встречается чаще, чем красный» (89).

Изредка (например, в самом раннем известном нам изображении дьявола на фреске 6 в. в Равенне; *Иконография дьявола*) дьявол окрашен в сине-фиолетовые тона — цвет нижнего воздуха, где, согласно неоплатонической традиции, обитают демоны (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 69) и из которого, возможно, состоят их тела. На мозаике храма на острове Торчелло близ Венеции (9-12 вв.) изображен синий дьявол с белыми волосами и бородой. Византийский дьявол, пишет Эмиль Маль, окрашен «в темный фиолет ... восточных ночей» (цит. по: ЭРИХ). «Темно-фиолетовый рыцарь» из булгаковского романа словно бы продолжает этот демонологический мотив.

Иногда дьявол коричневый или мертвенно серый — цвет болезни и смерти, фигурирующий также и в демонологических историях («бледный», *pallor*, у ЦЕЗАРЯ ГЕЙСТЕРБАХСКОГО, ДИАЛОГ О ЧУДЕСАХ, 5:2).

Если в искусстве раннего Средневековья темные тона дьявола противостоят красным тонам добрых ангелов — тонам эфирного огня, из которого они состоят, то позднее и самого дьявола все чаще изображают красным, подразумевая этим цветом уже иное: кровь и адский огонь.

Чистый желтый цвет не характерен для Сатаны; в желто-коричневый «навозный» оттенок окрашен живот демона в испанском манускрипте апокалипсиса 12 в. (ЭРИХ, 89).

Весьма част красно-бурый, темно-рыжий цвет, обусловленный, вероятно, воздействием Апокалипсиса, где (в переводе Вульгаты) и один из четырех коней, и семиглавый дракон названы ярко-красными, рыжими — *rufus* (Откр. 6:4, 12:3; в синодальном переводе конь назван «рыжим», а дракон — «красным», хотя и в греческом тексте и о коне, и о драконе сказано одинаково: — огненно-красный, рыжий). Этот темно-рыжий цвет в средневековом понимании символизирует, по мнению аббата Обера, «нечистые земные испарения, затемнившие небесный огонь и божественный свет, которыми искушитель был окружен до своего падения» (ОБЕР,306).

Цвета, трех лиц Люцифера Данте (который в других местах «Ада» изображает демонов черными: Ад, 21:29, 23:131, 27:113) — красный, бело-желтый и черный (Ад, 34:39-45) — возможно, связаны с трехцветностью смоковницы, упомянутой в притче Иисуса (Лук. 17:6) и ставшей в богословии многозначным символом. Если св. Амвросий видит в смоковнице символ дьявола, который, как плод смоковницы, сначала чист и бел, затем, при созревании, сияет в своей мощи красным цветом, и наконец окрашивается в черноту греха, то св. Августин рассматривает триколор смоковницы как символ креста; в те же цвета было окрашено и знамя Иисуса. Таким образом, трехцветность дьявольских ликов одновременно и пародирует цвета Иисуса (*Остроумие дьявола*), и символически выражает его собственную сущность (ФРЕЧЧЕРО).

Ч

ЧЕРНАЯ МЕССА

Ритуал поклонения дьяволу вместо Бога. Обряд черной мессы, в соответствии с идеей демонического как вывернутого наизнанку божественного, пародировал и переиначивал обряд католической мессы. Так, распятие могло висеть вверх ногами, молитвы читались задом наперед, вместо святой воды использовались помои, крестились левой рукой, алтарем служила обнаженная женщина, просфора (гостия) была черного цвета и треугольной формы; обряд мог также сопровождаться жертвоприношениями животных и причудливыми сексуальными актами.

Черная месса выступала в качестве эквивалента *шабаша* или была его частью. Согласно многим свидетельствам, дьявол сам присутствует на мессе, — например, летая вокруг «священнослужителя» в облике бабочки (ЛАНКР, НЕДОВЕРИЕ).

РЕМОН, советник парламента Бордо, описавший увиденный им шабаш, рассказывает и о пародийной мессе, служившейся там: «На этом собрании они служили мессу на свой манер, повернувшись спиной к алтарю. Тот, кто совершал службу, был одет в черную мантию, без креста; вместо гостий он возносил кусок репы, окрашенной в черный цвет» (АНТИПАПЕССА; цит. по: Живри, 64).

ЧЕРТЫХАНИЕ

Представление о чрезвычайной трудности вызывания демонов, требующего сложного обряда, парадоксальным образом соседствовало в Средние века с верой в то, что дьявол может легко и мгновенно явиться, когда его вызывают непроизвольно.

Многочисленные истории об опасности ругательств типа «черт меня побери», которые порой бывали услышаны дьяволом и интерпретированы им совершенно буквально, появляются уже в раннее Средневековье. Так, в «Диалогах» Григория Великого (кн.3, гл. 20) мы находим следующий назидательный анекдот. Некий Этьенн, с языка которого не сходило имя нечистого, однажды, вернувшись из поездки, позвал своего слугу в таких выражениях: «Иди сюда, чертенок, помоги мне снять штаны». Не успел он договорить эти слова, как невидимая когтистая рука расстегнула его пояс и развязала завязки штанов, которые тут же спустились до самых пяток. Испуганный Этьенн возопил: «Изыди, Сатана, я звал не тебя, а моего слугу!» — и дьявол, видимо, удовлетворенный этим разъяснением, исчез.

ВИР (ОБ ОБМАНАХ ДЕМОНОВ, кн. 2), а за ним и Боден рассказывают о происшествии, имевшем место в Германии в 1551 г.: «некая женщина, которая

чертыхалась — непрерывно, была унесена дьяволом на глазах всего честного народа» (БОДЕН, кн. 3, гл. 1, с. 137).

Сюда же можно отнести и легенды об опрометчивых клятвах именем дьявола; например, немецкую легенду (РОСКОФФ, II, 173) о невесте, которая поклялась обрученному с ней юноше, что, если она выйдет за другого, то пусть дьявол унесет ее прямо со свадьбы, — когда же она и на самом деле шла к венцу с другим, двое дьяволов в обликах всадников унесли ее с собой по воздуху.

В наиболее разработанной немецкой легенде на эту тему дьявол оказывается неожиданно разборчив и, выступая в нередко принимаемой им роли *палача Бога*, отделяет случайные чертыхания от обоснованных. Легенда рассказывает, как некий несправедливый судья на пути из кабака встретил дьявола, который сообщил ему, что завтра собирается на рынок, чтобы забрать оттуда в ад тех, кто чертыхнется всерьез. Судья упросил дьявола взять его с собой в качестве советника. На рынках они видели бабу, которая послала к черту свинью, разбившую горшки, мать, пославшую к черту непослушного ребенка, — но дьявол не пожелал осуществить эти чертыхания, как ни упрашивал его жестокий судья. Наконец они встретили старуху-вдову, которая, завидев судью, обрушилась на него с упреками: он, дескать, несправедливо отнял у нее корову, единственный источник пропитания, и насмехался над ее нищетой.

В заключение своей тирады старуха громогласно послала судью к черту, и дьявол согласился с ней: схватив судью за волосы, он взмыл с ним в небо, «как орел с курицей», и исчез (РОСКОФФ, II, 175).

ЧИНЫ ДЕМОНСКИЕ

Иерархия демонов

ЧИСЛО ЗВЕРЯ

Число связываемое в Откровении от Иоанна со вторым, двурогим зверем, вышедшим из земли: «Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» (ОТКР. 13:18). (В кодексе 5 в. в этом месте фигурирует число 616, и такой вариант также был известен во 2 в. Иренею).

Числу 666 давали самые разнообразные толкования, видя в нем, как правило, зашифрованное имя (греки, как и евреи, использовали буквы алфавита в качестве цифр). Будучи записанным в виде суммы различных чисел, число 666 передавалось различными буквенными комбинациями, позволявшими прочесть его как имя Гая (Юлия) Цезаря, императора Нерона (особенно популярная версия в связи с распространенным верованием о возможном возвращении воскресшего Нерона). Многие богословы видели в нем зашифрованное имя Антихриста (*Антихрист: Имя Антихриста*).

В то же время буквы имени Иисуса, понятые как совокупность цифр, давали в сумме 888: божественная восьмерка противостояла дьявольской шестерке.

По ИРЕНЕЮ, число 666 складывается из 600 — возраст Ноя в момент потопа, 60 — высота статуи Навуходоносора в локтях, и 6 — ширины той же статуи в локтях; число подходит Антихристу, поскольку в конце света греховность мира будет столь же велика, как в момент потопа, и поскольку статуя

Навуходоносора была использована для распространения идолопоклонства и преследования праведников (ПРОТИВ ЕРЕСЕЙ, 5:29:2).

Предпринимались и попытки истолковать число зверя с позиций пифагорейской числовой символики: число 666, с точки зрения пифагорейцев, — т. н. треугольное число; оно представляет собой сумму последовательных цифр от 1 до 36 включительно ($1+2+3+...+36$); число же 36, в свою очередь, складывается из суммы последовательных чисел от 1 до 8. Таким образом, число 666 в конечном итоге представляет собой зашифрованную восьмерку, которая может трактоваться и как число Антихриста: «И зверь, который был и которого нет, есть восьмой» (ОТКР. 17:11).

Ш

ШАБАШ

Собрание ведьм под председательством дьявола; представляет собой синтетическое действо, включающее элементы бала, пира, пародированной церковной службы, инициации неофитов, жертвоприношения, различных магических обрядов. Образ шабаша многим обязан демонизирующему переосмыслению ересей у средневековых христианских авторов; так, Михаил Пселл обвинял богомилов и евхитов в сатанинских празднествах, когда мужчины и женщины после трапезы гасили огни и предавались блуду с элементами инцеста и гомосексуальности, а детей этих соитий на восьмой день после рождения посвящали Сатане (пародия на обряд крещения) и съедали.

Многочисленные обвинения такого рода, находящиеся в вопиющем и загадочном противоречии с аскетическими воззрениями обвиняемых, по мнению Дж. Б. РАССЕЛЛА (ЛЮЦИФЕР, 48), никогда не удастся ни подтвердить, ни опровергнуть, и очевидным остается одно: «демонизация ересей» — имела ли она место в реальности или в сознании ортодоксальных авторов — дала ту основу, на которую позднее легли богатые краски инквизиторов 15-17 вв.

Время и место шабаша

Чаще всего шабаш совершается в ночь со среды на четверг (например, согласно НИКОЛА ЖАКЬЕ, БИЧ ЕРЕТИКОВ-ЧАРОДЕЕВ) или с пятницы на субботу. Также типична и приуроченность шабаша к определенным языческим праздникам, переосмысленным христианством, — например, к ночи на праздник Иоанна Крестителя (ночь Ивана Купала) (такой шабаш описан, в частности, РЕМОНОМ).

Знаменитая Вальпургиева ночь имела место с 30 апреля на 1 мая; 1 мая мощи св. Вальпургии (Вальбурги) были перенесены в церковь Святого Креста в Эйхштедтте. Св. Вальбурга (ок. 710—779) — аббатиса бенедиктинского монастыря в Вимборне, которая в народной памяти странным образом смешалась с Вальдборгой — языческой богиней плодovitости. В эту ночь ведьмы собирались на Брокен (или Блоксберг) — самую высокую гору Гарца (1 142 м), известную своеобразными зрительными феноменами на закате, когда тени от горы образуют гигантские силуэты на лежащих внизу облаках.

Гораздо реже шабаш совершается в полдень, что, несомненно, связано с особой полуденной демонологией (*Полуденный демон*). И совсем уже редки свидетельства о совершении шабаша в часы, освященные церковью, — например, во время воскресной обедни, как в истории о некоей Жаннетт д'Абади (ЛАНКР, КАРТИНА НЕПОСТОЯНСТВА ДЕМОНОВ) которая, заснув в воскресенье (13 сентября 1609 г.) в церкви на мессе, была унесена по воздуху неким демоном на шабаш.

В Швеции знаменитейшим местом шабашей была Блакулла; в Испании — Ланды Бараона и пески под Севильей; в Италии — Беневентский орешник, гора Патерно близ Болоньи, гора Спинато близ Мирандолы.



Полет ведьм на Брокен. Немецкая гравюра (ок 1490)

Масштабы шабаша

Количество приглашенных на шабаш могло варьироваться от исчисляемого тысячами (так, РОСКОФФ приводит упоминание о шабаше у басков, на котором якобы присутствовало две тысячи детей, II, 357) до интимного круга из нескольких близких знакомых. В последнем случае шабаш напоминал своего рода загородный пикник, на который собирались пары — несколько ведьм и столько же демонов; предводитель последних — «дьявол» — в подобных случаях мог и отсутствовать. Так, Маргарита Бремон, ее мать Марион и несколько других ведьм танцевали с шестью демонами, а после танцев имели с ними сексуальную связь (БОДЕН, О ДЕМОНОМАНИИ ВЕДЬМ, 117). Советник парламента Бордо Ф. РЕМОН был свидетелем шабаша, на котором присутствовало 60 человек (описан им в книге «АНТИПАПЕССА»).

Наиболее типичные места шабаша, помимо горы, — перекресток дорог, берег пруда, озера, болото; именно из таких мест, согласно поверьям, проще насылать град или бури (чем, в частности, и занимаются на шабаше). Часто места шабаша имеют определенные меты, которые то ли изначально отмечают это место, то ли остаются после шабаша подобно неустранимому клейму. Так, вокруг одного каштана близ Виченцы видели круг, на котором ничего не росло, «как на песках Ливии», — несомненный признак нечистого места, служащего для сатанинских сборищ (также *Круг магический*) (цит. по: КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 586).



Дьявол несет ведьму. Из трактата Олава Магнуса “История северных народов ” (Рим, 1555)

Сбор на шабаш

О начале сбора на шабаш ведьма порой узнает по некому особому ощущению в области тела, помеченной дьяволом (*печать дьявола*). Иногда дьявол присылает за ведьмой какое-либо животное (козла, барана и т. п.), которое сообщает ей о сборе и переносит ведьму на шабаш. Перед путешествием ведьма раздевается и натирает тело особой мазью, произнося при этом магические слова, — так, согласно Ланкру, она приговаривает: «Emen-hetan! Emen-hetan!», что якобы означает «Здесь и там! Здесь и там!» (цит. по: Коллен де Планси, 586). Способ перемещения ведьмы на шабаш имеет определенную национальную специфику: так, ведьмам Франции порой было достаточно произнести вышеприведенные слова, чтобы оказаться на месте сбора; ведьмы же Италии всегда пользовались для полета животным-помощником, чаще всего козлом (Коллен де Планси, 587).

Жаннетт д'Абади на шабаш унес прямо из церкви некий демон; когда она была перенесена (тем же воздушным путем) назад, то обнаружила в руке маленький крестик, который демон перед путешествием предусмотрительно снял с нее.

Ведьмы, которые не могли прибыть на шабаш, платили дьяволу денежный штраф.

Дьявол и другие демоны на шабаше

Шабаш — высший момент торжества дьявола; именно тут он принимает всевозможные почести и знаки преклонения, и все же трудно сказать, что на шабаше он является во всей своей славе. Его облик здесь никоим образом не соотносится, скажем, с явлениями «во славе» Христа или святых, но представляет собой скорее странную загадку. Перед участниками шабаша



Четыре ведьмы. И. Ван Мехелен (15 в.)

предстает чудовищное существо — огромный козел в черной короне с крыльями летучей мыши; шерсть его вздыблена, человеческое лицо бледно и мрачно, но круглые, широко открытые глаза горят пламенем. Таково наиболее типическое обличье дьявола на шабаше (*Обличья дьявола*). Порой дьявол является ведьмам в полном одиночестве, но весьма часто и со свитой. Так, Михаэль Загоурспе, саксонский ведьмак, заявлял на процессе, что видел на шабаше двух дьяволов: большого и маленького, причем второй служил первому своего рода адъютантом (Коллен де Пленси, 459). Порой ритуалом шабаша заправляет метр церемоний — мастер *Леонард*; иногда в описаниях шабаша наличествуют совсем мелкие демоны-слуги, о которых, в частности, утверждается, что они лишены рук (вероятно, это переосмысленные античные гермы — статуи без рук).

Ход шабаша

Шабаш включал в себя ряд ритуализированных моментов.

Первое дело всех прибывших — отдавание необходимых почестей хозяину. Каждой ведьме или ведьмаку по прибытии дается черная свеча; у самого дьявола меж рогов может быть черная свеча, которую он зажигает, «извлекая огонь из-под своего хвоста» (РЕМОН, АНТИПАПЕССА; цит. по: ЖИВРИ, 64); гости зажигают свои свечи от свечи дьявола; затем каждый должен подойти к дьяволу со своей свечой и поцеловать ему зад. Этот знаменитый обценный поцелуй приобретает, однако, иной характер, если учесть показания очень многих ведьм, согласно которым у дьявола имеется два лица, одно на обычном месте, а другое — как раз сзади. Однако такой «поцелуй наизнанку» не был обязателен для всех. Если верить ЛАНКРУ, избранные, особо приближенные ведьмы могли целовать дьявола и в лицо — остальные же действительно целовали в зад.

Начало и окончание шабаша также было ритуализовано. Так, согласно Гёрресу, шабаш начинался и заканчивался произнесением определенных слов, «освящавших» (разумеется, в обратном смысле слова) ритуал и прежде всего трапезу; в начале присутствовавшие хором произносили: «Именем Вельзевула, нашего великого вождя, повелителя и хозяина, да будет нам дарована еда и питье для восстановления сил и для наслаждений»; заключительным же аккордом шабаша звучали слова: «За благотворное восстановление наших сил воздадим хвалу нашему вождю, господину и хозяину Вельзевулу, для его возвышения и всеобщего блага» (ГЁРРЕС, кн. 8, гл. 21).

После того, как прибывшие совершили ритуал приветствия, дьявол раздает всем им небольшие суммы денег; затем он встает и ведет всех на пир, где мэтр церемоний рассаживает гостей по рангу, но всегда парами: ведьмака с ведьмой.

Развлечения гостей включали ритуал черной мессы, еду, танцы и, разумеется, распутства.

По ходу шабаша совершались ритуалы первичной инициации детей, а также посвящения детей, прошедших испытательный срок, в ведьмы и ведьмаки. Посвященные в основные мистерии шабаша произносили, согласно ЛЕЛУАЙЕ, следующие слова: «Я пью из тамбурина, я ем из цимбал, я посвящен в обряд». «Под тамбурином они понимают бурдюк из козлиной шкуры, из которого они тянут свое питье, а под цимбалами — котел или чан, в котором они варят свое рагу», — так трактует эти слова Лелуайе.

Напоследок дьявол иногда также раздает участникам небольшие денежные суммы (Бертому Линьону, 1599 г., он дает по сорок су) и порошок, предназначенный для напускания порчи.

Еда на шабаше

Описания ведьмовской трапезы отчетливо распадаются на две группы. Одни связаны с идеей почти райского изобилия и рисуют стол такой степени роскоши, которая только была доступна воображению крестьянина, т. е. роскоши весьма относительной: так, ведьмы, допрошенные по делу о шабашах в Блокуле (ок. 1670, Швеция: КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 100), с восторгом вспоминали суп с капустой и свиным салом, овсяную кашу, сливочное масло, молоко и сыр. Другая точка зрения, представленная не участниками шабаша, а его обличителями, ориентирована на поэтику омерзительного: ведьмы и демоны едят собак, летучих мышей, трупы детей; особым лакомством служит гнилое мясо; еда, благословляемая церковью, — вино, масло, соль, — исключена, хлеб возможен лишь из зерен гороха, но никак не из пшеницы; вместо вина фигурирует некое подобие ликера.



Шабаш на Брокене. Из трактата И. Преториуса “Действо на Блокберге” (1669)

Танцы на шабаше

Танцы шабаша, как и большинство его ритуалов, выворачивают обыденную реальность наизнанку, ориентируясь на анти-норму: дьявол не позволяет участникам танцевать лицом к лицу, но лишь наоборот, спина к спине; иногда за спиной у танцующих висит по дохлой кошке. Музыкальное сопровождение, согласно Ланкру, ограничивается обычно скромным составом — это флейта, тамбурин и скрипка; танец напоминает бранль. При этом пары составляют некое подобие хоровода, сам же дьявол-козел нередко бросается в середину круга. Животные, присутствовавшие на шабаше, принимают в танцах участие. Так, ведьма Мортибель (15 в., Суассон) танцевала, по утверждению свидетелей, с четырьмя роскошно одетыми жабами: две сидели у нее на плече, а две — на ладонях.

Дети на шабаше

Дети, как и обряды их посвящения в сатанинский культ, играли в ритуале шабаша значительную роль. Похищенных детей на шабаш привозили с собой ведьмы. Если ведьма должна была привезти с собой ребенка своего соседа, но не смогла этого сделать, то на нее возлагалось еще более суровое обязательство: привезти в следующий раз собственного ребенка или ребенка ее близкого родственника. Дети, понравившиеся дьяволу, проходили ритуал посвящения, во многом пародировавший процедуры христианского крещения и конфирмации. Мастер Леонард, распорядитель шабаша (порой отождествлявшийся с самим дьяволом) и его помощник — мелкий демон, во французской традиции часто именовавшийся Жан Муллен, давали ребенку крестных отца и мать; затем его заставляли отречься от Бога, Богоматери и святых, - после чего Леонард давал ему временную печать дьявола: колол его рогом под левый глаз; эту метку ребенок носил во время испытательного срока, после чего дьявол ставит ему другую, пожизненную печать. Дети, прошедшие обряд посвящения (не понравившиеся дьяволу дети, по уверениям демонологов, съедались), надзирали за лягушками на берегу озера или пруда, где происходил шабаш; получая новую печать — аттестат ведьмовства — они допускались к танцам и другим ритуалам шабаша.

Случайные посетители шабаша

Шабаш решительно несовместим с посторонними свидетелями, зрителями. При всей своей живописности, он безусловно не имеет ничего общего со зрелищем как таковым (в этом его отличие от другого народного действа — карнавала, который в иных отношениях — например, в выворачивании наизнанку реальности — родственен шабашу).

Дело не только в том, что шабаш как эзотерическое действо впускает в свой мир одних лишь посвященных; и даже не в том, что участники его уже из одних соображений безопасности никак не могли приветствовать появление зрителей. Закрытость шабаша вытекает из той же непроясненности его отношения к реальности, которая заставляла демонологов до бесконечности спорить, галлюцинируют ли ведьмы или действительно имеют свидания с сатаной. Однако эта непроясненность принадлежит самой сущности шабаша, который, как и все дела сатаны, не просто призрачен и зыбок, но и вообще не имеет отношения к устойчивому самодостаточному бытию. Поэтому появление на шабаше свидетеля привело бы к парадоксу: сторонний свидетель, конечно, подтвердил бы реальность шабаша, но в то же время и зачеркнул бы ее, поскольку сущность шабаша как раз и состоит в том, что он пребывает вне устойчивой, подтверждаемой реальности. Можно сказать, что выражение «свидетель на шабаше» есть противоречие в понятии.

Отсюда — повторяющийся сюжет в демонологии (встречается у Дельрио, Бодена и др.) о любопытном, который домогается увидеть шабаш, но, попав на него, не видит ровным счетом ничего; рассказывается, в частности, о некоем угольщике, который подсмотрел, как его жена натирается мазью для полета на шабаш и, повторив вслед за ней процедуру, оказался в погребке некоего графа, где происходил шабаш; однако жена, увидев его, дает условный знак, все участники действия мгновенно исчезают, а угольщика, пойманного в графском погребе, судят как вора (Коллен де Планси, 588).

В другом варианте того же сюжета случайный свидетель шабаша быстро совершает ошибку, которая также приводит к исчезновению всей демонической компании (*Соль*).

Смысл шабаша

Смысл шабаша по-разному рисуется ведьмам и их обвинителям, причем интерпретации эти — данные одна изнутри, а другая извне действия — лежат в совершенно различных плоскостях.

Христианское осмысление шабаша исходит главным образом из понятия вреда: цель сатанинского сборища — в наведении всяческой порчи, мора и т. п. Однако из признаний самих ведьм, данных на процессах, — по крайней мере, в той их части, где ответы не предопределялись полностью вопросами допрашивавших, — видно, что самими участниками сборища шабаш осмыслялся скорее в плоскости удовольствия и не преследовал в качестве цели вред как таковой. Так, ведьма по имени Дибассон говорит на допросе, что шабаш — «настоящий рай» (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 214-215). Можно, конечно, трактовать это парадоксальное определение как чисто прагматическое, ибо нетрудно поверить, что скудное воображение крестьянки рисовало рай лишь как совокупность мелких удовольствий, вкушаемых на шабаше, как то: обильная еда, мелочь, раздаваемая дьяволом в качестве то ли платы, то ли взятки, и т. п. Но нельзя отрицать и того, что образ шабаша имеет скрытый мифологический план, действительно отсылающий нас к идее рая, — разумеется, в обращенной и перевернутой, «дьявольской» интерпретации.

К этому мифологическому плану ведет, в частности, кабалистическая легенда о происхождении шабаша: на первый шабаш «мудрецы» собрали «гномов» (иначе говоря: подземных демонов), чтобы вынудить их сочетаться браком с дочерьми человеческими (КОЛЛЕН ДЕ ПЛАНСИ, 586). Эта легенда, которая, конечно, восходит к библейскому рассказу об ангелах, согрешивших с дочерьми человеческими, указывает на то, что шабаш мыслился, в частности, как ритуал, воспроизводящий мифологическое первособытие: распутства демонов и ведьм на шабаше — ритуальное воссоздание первоначального соития ангелов и женщин.

О ритуальном (а не просто гедонистически-сексуальном) характере этих распутств свидетельствует и тот факт, что на шабашах нередко заключались (разумеется, посредством обряда, пародировавшего церковный) браки между демонами и ведьмами: так, из дела об одержимости в Лувьере известно, что некая Мадлен Баван (Bavent) вышла замуж за демона по имени Дагон.

В конечном итоге шабаш оказывается образом некоего воображаемого мира, который вобрал в себя возможность, намеченную, но отвергнутую библейской книгой Бытия: шабаш — это образ и воплощение того альтернативного «рая», который предложил человеку Змей, рая, где сделалось возможным запретное, и прежде всего — то сексуальное соединение человеческой и божественной природы, на которое наложен высший запрет.

Присущее шабашу и вообще поведению ведьм отрицание миропорядка с его иерархией и законами отмечали и сами демонологи, хотя для них это прегрешение не было самым важным: его безусловно затмевал грех отречения от Бога. Так, БОДЕН (О демономании ведьм, 1-3) в своем перечне ведьмовских грехов, ставя отречение от Бога на первое место, лишь в девятом пункте

отмечает следующее: они, ведьмы, не признают более никаких законов и установлений и доходят до кровосмешения.

Шабаш, разумеется, не хаос: он имеет свою иерархию и свои «анти-правила», пародийно переиначивающие правила реальной жизни. Но при этом шабаш все-таки — и в этом его глубокая двойственность! — антииерархичен в самом главном: утверждая дьявольский завет «будьте как боги» (Быт. 3:5), соединяя демонов и дочерей человеческих, он как бы выпускает человека на волю из его онтологического «места», из иерархии человеческого и божественного, и тем самым дает соблазнительную альтернативу строго иерархичному каноническому раю, где праведник получает раз и навсегда уготованное ему место и раз и навсегда утвержденное меню блаженств.

Реальность и мнимость шабаша

Как и прочие деяния дьявола, шабаш принадлежит к области мнимости, к тому, что демонолог Иоганн Вир определял как *prestigium* — обман, иллюзия; однако эта такая иллюзия, которая не имеет ни окончательного подтверждения, ни окончательного разоблачения; эта игра намеков, до бесконечности отсылающих друг к другу и вовлекающих искателя истины в замкнутый круг. В самом деле: дьявол щедр на подтверждения своего союза с адептами, он раздает им талисманы, деньги, мелкие подарки, которые, казалось бы, подтверждают реальность шабаша, — но и эти подтверждения часто оказываются или могут в любой момент оказаться мороком и наваждением: деньги превращаются в жаб или нечистоты или просто исчезают т. п.; однако и в этом случае останется неясным, говорит ли это превращение о нереальности шабаша или же просто о злонамеренности и коварстве дьявола. Кроме того, ритуалы, связанные с шабашем, включали в себя некоторые моменты, которые делали принципиально невозможным подтверждение или опровержение реальности действия даже с точки зрения самих его участников. Например, к моменту своего отправления на шабаш ведьма должна была заснуть или по крайней мере закрыть глаза; таким образом, сама же ведьма не могла с уверенностью сказать, была она на шабаше или нет.

Итак, возможность трактовать шабаш и как реальность, и как галлюцинацию является коренной неустранимой антиномией, отражающей саму его сущность. Ожесточенная полемика по этому вопросу постоянно велась в демонологии, причем вторая точка зрения постепенно приобретала все больше сторонников. К концу 17 века в дискуссию о шабаше и полетах ведьм вмешались такие крупные философы, как Мальбранш, которые уверенно примирили шабаш с рациональной картиной мира, сведя его к галлюцинациям, вызванным душевным расстройством или действием наркотических веществ.

Э

ЭВДЕМОН

добрые демоны

ЭКЗОРСИЗМ

Акт изгнания демона или демонов из тела одержимого. В роли последнего мог выступать не только человек, но и животное, и даже неодушевленный предмет: так, на немецкой картине XV в. (круг Мартина Шонгауэра; ГМИИ), изображающей Марию Магдалину и Иоанна Евангелиста, последний изгоняет благословением яд из чаши с вином, — яд выходит из чаши в обличий змея. Само слово экзорсизм восходит к греческому — «утверждать клятвой», «заклинать».

Ритуал экзорсизма различался в зависимости от степени *одержимости* страдальца. В легких случаях — когда дело касалось, например, недомогания, приписывавшегося козням демона, — достаточно было простого благословения, и в этом случае экзорсизм был практически тождественен молитве о выздоровлении. К ритуалу экзорсизма в собственном смысле слова прибегали, когда демон полностью овладевал телом одержимого, в том числе и его языком; ведя беседу с телом одержимого, экзорсист полагал, что беседует с самим демоном.

Однако экзорсизм применялся не только к одержимым: в Западной (позднее — в Римской католической) церкви экзорсизм был также неотъемлемой частью обряда крещения. Предполагалось, что обряд крещения не просто приобщает неопита церкви Христовой, но и изгоняет из его души дьявола, заменяя его Христом. С 3 в. и вплоть до 1972 г. экзорсизмы включались в некоторые литургии, служившие за несколько недель до Пасхи, с целью изгнать злой дух из тех, кто на Пасху должен был пройти обряд крещения.

Изобретателем искусства повелевать демонами предание считало Соломона, который, согласно иудаистским легендам, управлял демонами шедим, рухин и лилин и даже заставлял их танцевать перед ним (Таргум II к книге Есфирь). Боден (О демономании ведьм, 20) убежден, что именно «Соломон изобрел науку заклинать злых духов».

Иосиф Флавий (ИУДЕЙСКИЕ ДРЕВНОСТИ, 8:2) описывает экзорсизм, который его соотечественник по имени Елеазар осуществил в присутствии императора Веспасиана: экзорсист приложил к ноздрям демониака магическое кольцо и при помощи заклинаний, упоминающих царя Соломона, вытянул демона через ноздри; одержимый упал, а Елеазар, чтобы показать, что демон действительно вышел, приказал ему перевернуть чашку с водой, что тот и сделал.

Первым христианским экзорсистом был сам Иисус, изгнавший однажды из одержимого целый «легион» нечистых духов, которые вошли затем в свиней и бросились в море (МАРК. 5). Впрочем, однажды Иисус делает нечто обратное —

пускает Сатане войти в Иуду: он подает на тайной вечере кусок «Иуде Симонову Искароту, И после сего куска вошел в него сатана» (ИОАН. 13:26-27). Хотя текст экзорсизма напрямую адресован к изгоняемому демону, в конечном итоге он обращался — неким непрямым образом — к Христу, который, строго говоря, и был единственным экзорсистом, поскольку без его вмешательства изгнать демона было нельзя.

В католической церкви практика экзорсизма регулируется каноническим правом и требует санкции епископа. Начиная с 3 в. существовал особый чин экзорсистов (формально отменен в 1972 г.), однако их функции довольно быстро были освоены обыкновенными священниками. Успешность ритуала зависит от места экзорсиста в иерархии святости: наиболее успешно проходили ритуалы, совершаемые святыми, но и они — в случае особо коварных и опасных демонов — прибегали к помощи девы Марии, которая в практике экзорсизма воспринималась как высшая, если не считать самого Христа, инстанция (*Дева Мария и демоны*).

Длительность ритуала экзорсизма могла быть весьма различной: иногда демон покидал одержимого сразу, но описан и случай, когда изгнание длилось два года (ГЕРРЕС, кн. 8, гл. 12).

После совершения экзорсизма одержимый, как правило, «падает замертво»; иногда и в самом деле умирает. В «Странствовании св. Брендана» (Ирландия, 10 в.) один из спутников святого совершает кражу по наущению демона, вселившегося в него; святой изгоняет демона наружу, где он предстает всем присутствующим, монах же немедленно умирает, и душу его забирают ангелы (ОУЭН, 23).

Средствами изгнания демонов могли служить молитва, различные реликвии: например, в средневековой легенде изгнать демона помогли волосы из бороды святого Винценция, завернутые в шейный платок (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 5 апреля). Орудием экзорсизма могла служить и гробница святого, близость которой заставляла демонов убраться восвояси. В «Житии святого Петра» говорится о мучимой бесами девушке, которая обратилась за помощью к святому, но Петр отвечал ей так: «Веруй, дочь, не отчаивайся, сейчас я не могу дать тебе, чего ты хочешь, но придет день, когда ты получишь желаемое». После смерти святого девушка, памятуя о его обещании, пришла к нему на могилу и была исцелена (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 29 апреля).

Помимо словесных заклинаний, ритуал предполагал некоторый набор магических действий: например, «издувание» (*exsuffatio*), которое включалось в некоторые литургии с 4 в. и вплоть до 20 в.: священник дул в лицо новообращаемого (при ритуале крещения), прогоняя таким образом демонов (в ходе этого ритуала священник также смачивал ухо новообращаемого слюной, которая якобы обладала целительными и антидемоническими свойствами) (РАССЕЛЛ, ЛЮЦИФЕР, 126).

Обязательной частью ритуала служило *закливание демонов* с наложением на них неизбежного обязательства не лгать. Однако закливание это протекало вовсе не в нервном стиле современных триллеров, — напротив, демон и экзорсист вступали в весьма обстоятельный, спокойный и порой обоюдно остроумный диалог, в ходе которого вырабатывался договор на взаимоприемлемых условиях; при этом демон нередко мелочно торговался, а экзорсист пытался использовать познания изгоняемого дьявола в своих целях: например, узнавал у него что-нибудь о загробной участи своего умершего знакомого и т. д. Некий магдебургский экзорсист использует демона как

разносчика новостей и узнает именно от него о смерти архиепископа Энгельберта (ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ, ЖИТИЕ СВ. ЭНГЕЛЬБЕРТА). Так же поступает и Гильом, аббат монастыря св. Агаты, епархии Льежа (ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ, О ЧУДЕСАХ, кн. 5, гл. 29), когда заставляет демона рассказать о том, как сложилась жизнь на том свете у нескольких покойных знакомых аббата, что, разумеется, не имело никакого отношения к исполняемому ритуалу. Демон, делясь познаниями, заодно злорадно сообщает и о похищенных из аббатской казны деньгах, которые лежат в поясе одного из присутствующих тут же монахов, чем немало огорчает аббата.

Иногда беседа экзорсита и демона заходит в дебри теологических тонкостей и становится похожей на богословский диспут, как, например, в житии святого Годехарда (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 4 мая):

— Ответствуй мне, нечистый дух, что делаешь ты в этом Божьем творении?

— Эта душа принадлежит мне по праву, ибо то душа ведьмы, благодаря которой я заполучил множество душ.

— Хотя бы она и ведьма, но почему же она твоя?

— Разве ты не читал, — демон демонстрирует знание Священного Писания, — что Господь заповедал истреблять ведьм и предсказателей? Разве они не занимаются тем лишь, что служат мне и моему повелителю?

— Я знаю, что твоя злобность столь же велика, как и у твоих товарищей. Но я верю, что милосердие Бога еще больше.

Тут демон переводит разговор в другое русло и просит разъяснить ему, что за дело святому до какой-то монашки, и не стоит ли ему поберечь свои силы для более важных подвигов; непреклонный святой разъясняет демону, в чем его интерес:

— Способствуя общему благу больше, чем своему собственному, я заслужу вечную жизнь.

Демон сдается и выходит из тела одержимой, которая «падает замертво».

В переговорах экзорсита и демона очень важно было оговорить, когда, при каких обстоятельствах и куда собственно выйдет демон. Так, один средневековый экзорсисст, прежде чем заклясть демона (обосновавшегося в теле некоего пастуха, который, будучи не в силах собрать разбредшихся овец, опрометчиво призвал на помощь дьявола), выясняет у него, когда и где ему будет угодно покинуть тело одержимого. Демон любезно сообщает ему, что это может произойти сегодня же в доме святой Маргариты, но после того, как одержимый, устами которого он сейчас говорит, изрыгнет на могиле святой кусок угля (так и происходит) (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 2 февраля. Приложение к житию святой Маргариты Тортонской).

В другом случае демоны, поселившиеся в теле жертвы, сами признаются, что должны покинуть его, если тело внесут в храм святой Агнессы; однако когда его подносят к указанному храму, демоны, не желая выходить, поднимают страшный шум (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 20 апреля).

Вопрос о том, куда выйдет демон, был особенно принципиален: ведь демон при неправильно заданных условиях мог покинуть лишь часть тела и поселиться в руке, горле и т. п., мог он и вернуться в покинутое место; идеально выполненным актом экзорсизма считался такой, при котором демон отправлялся прямиком в ад, откуда он, как считали демонологи (например, ПЕТР ТИРСКИЙ, О ДЕМОНИЯКАХ, кн. I, гл. 56-57), уже не мог возвратиться на землю, ибо ад, согласно апостолу Петру (2 ПЕТР. 2:4), есть место заключения демонов, где они дожидаются окончательного суда. Но заставить демона выйти

куда нужно было особенно тяжело; именно в этом пункте договорный процесс часто буксовал. Демоны и с самим Христом торгуются об этом предмете: «И бесы просили Его: если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней. И Он сказал им: идите» (МАТФ. 8:31-32). Когда упомянутый выше аббат Гильом (ЦЕЗАРИЙ ГЕЙСТЕРБАХСКИЙ, О ЧУДЕСАХ, кн. 5, гл. 29) торжественно повелел демону выйти из тела одержимой, его ожидал еще долгий торг.

— Куда же ты повелеваешь мне выйти? — спрашивает аббата демон.

— Я открою рот, — отвечает аббат, — и ты войдешь туда, если сможешь.

— Там будет жарковато, — замечает демон, — ведь ты причащен.

— Ну что ж! Тогда войди сюда, — и аббат, который отличался веселым нравом, протягивает демону свой большой палец.

— Нет уж, спасибо: твои пальцы освящены.

— Тогда выходи куда хочешь, но только выходи.

— Да, но не так быстро, — возражает дьявол: — я имею высшее разрешение оставаться в этом теле еще два года...

У того же ЦЕЗАРИЯ ГЕЙСТЕРБАХСКОГО (Диалог о чудесах, 143-145) рыцарь Альберт, изгоняя дьявола из тела 12-летней девочки, увещевает его: «Ты глупый демон! Когда бы ты был поумнее, ты бы отправился с нами на турнир. Ну для чего ты без всякой причины терзаешь тело этой невинной девочки, не совершившей никакого греха?» Дьявол отвечает: «Если ты хочешь, чтобы я пошел с тобой, позволь мне войти в твоё тело». Альберт запрещает, и дьявол просит позволить ему войти в коня Альберта, в его копье и т. д.; наконец Альберт позволяет ему войти в «завязку плаща» при условии, что дьявол удалится, как только ему прикажут. В течение многих лет Альберт благодаря помощи дьявола не знал себе равных на турнирах, но в конце концов приказал-таки дьяволу покинуть завязку — и тот удалился.

Демон, изгоняемый святым Франциском Пауланским, решительно намеревался выйти наружу через глаза одержимой, но должен был все-таки пойти другим путем, в результате чего оказался в плену в сосуде, предусмотрительно заготовленном экзорсистом (РОСКОФФ, II, 191-192).

Таким образом, ритуал экзорсизма, при всей его разработанности, весьма часто включал в себя личные моменты, определяемые как собственным представлением экзорсиста о свойствах дьявола, так и теми порой причудливыми отношениями, которые складывались у него в данный момент с данным демоном. Когда Лютер в 16 в. произвел своего рода революцию в экзорсистской практике, отказавшись от всех ее ритуальных моментов, кроме молитвы (которая понималась им внеритуально — как сугубо внутренний процесс), он также исходил из своих глубоко личных представлений о дьяволе: в его понимании, ритуал экзорсизма с его торжественными заклинаниями лишь льстит самолюбию и гордыне демона, и поэтому — парадоксальным образом — лишь упрочивает его власть; поэтому — опять-таки парадоксально заключает Лютер — экзорсисту следует отказаться от ритуала экзорсизма; его орудие — лишь «молитва и презрение» — ведь изгоняет дьявола не экзорсист, но сам Иисус — единственный настоящий экзорсист, и сделает он это, когда пожелает, нимало не руководствуясь человеческими ритуалами. «Дьявола нужно изгонять молитвой, не предписывая Господу Христу правил и способов его изгнания или времени, когда он должен его изгнать» (цит. по: РОСКОФФ, II, 388-389; также *Борьба с дьяволом*).

Описание экзорсизма, выполненного самим Лютером, показывает, как сам он с успехом прибегает ко второму орудю — презрению, когда не помогало

первое — молитва. Когда к Лютеру привели одержимую девушку, он, возложив ей на голову правую руку, принялся молиться, объяснив окружающим, что молитва продлится, «пока Бог нас не услышит». Однако чтение «Отче наш». Символа веры и Евангелия от Иоанна (14 и 16 гл.), не помогло, и Лютер, сочтя, что и молитва лишь угождает гордыне демона, отступил от девушки, «пнул ее ногой» (Лютер, разумеется, в этот момент видел в девушке лишь воплощение демона) и «принялся насмехаться над Сатаной с такими словами: "Ты, гордый черт, ты рад видеть, что я к тебе подступил с такой роскошью (ein Gepränge mit dir machte), но ты ее не изведает, я больше тебе ее не дам, и можешь строить из себя что хочешь, я все это ни в грош не ставлю"». На этом экзорсизм по Лютеру закончился: девушку увезли к себе на родину, а Лютеру затем сообщили, что злой дух ее больше не мучил (Роскофф, II, 388-389).

Не отрицая необходимость изгнания демонов, протестанты противопоставили экзорсизму как ритуалу представление о личной внутренней борьбе с дьяволом. Ритуал экзорсизма последователи Лютера рассматривали уже как разновидность колдовства, как потакание дьяволу; само использование святых слов и молитвы экзорсистами греховно, утверждает Й. ХОКЕР ОСНАБУРГ в трактате ПРОТИВ ЭКЗОРСИСТОВ (помещен в сборнике ТЕАТР ДЬЯВОЛОВ). Впрочем, и Новый Завет указывает на недостаточность слов, даже самых святых: когда «некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует», «злой дух сказал в ответ: Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?» (ДЕЯН. 19:13-15).

Я

ЯЗЫЧЕСКИЕ БОГИ И ДЕМОНЫ



Один из языческих прообразов иконографии дьявола-кельтский бог Цернунн. Деталь с котла Гундеструпа, 1-2 вв. до н.э., Национальный музей, Копенгаген.

В соответствии с указанием псалма — «Все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил» (Пс. 95:5) — все античные и прочие языческие боги были переосмыслены как демоны, что привело к серьезным изменению и омрачению их облика. «Прекрасная Хольда, дружественная, мягкая, благосклонная богиня, в христианском переосмыслении превращается в длинноносое, зубастое, лохматое детское пугало; эльфы, изначально — добрые, услужливые существа, низводятся до дьявольских монстров; Билвиц, ранее — добрый домашний дух, оборачивается ведьмовским, дьявольским призраком» (РОСКОФФ, П, 5). Низшие боги мифологии народов Европы, изначально морально амбивалентные и даже порой прекрасные, были переосмыслены как враждебные человеку: гномы, стерегущие подземные богатства, убивают всех, кто к ним приблизится; тролли под мостами подстерегают зазевавшихся путников; эльфы вызывают болезни у людей и животных, бросая в них стрелы. Домашние духи античности, согласно Виру, — это демоны, принявшие подобный облик, чтобы «властвовать над землями, людьми, островами, горами, источниками, местностями, городами, должностями, семьями как их собственные боги и хранители» (ВИР, ОБ ОБМАНАХ, гл. 5, § 2).

К дьяволу переходит ряд традиционных функций языческих богов; например, «стрелы Купидона» осмысляются в христианской агиографии как дьявольские орудия: так, в немецкой легенде о святой Доротее дьявол, завидуя благочестию девственницы, поступает совершенно как Амур, возжигая любовь



Древнегреческий сатир,
понятый как инкуб. Из книги
Э. Топселла “История
четвероногих животных”
(Лондон, 1607)

к ней в сердце богатого и красивого Фабрициуса; но Доротея, распознав в любовном порыве происки демона, предпочитает счастливому браку пытки и мученическую смерть (Роскофф, II, 160-161).

С другой стороны, функции языческих богов нередко в переиначенном виде передаются святым, что парадоксальным образом совмещается с враждебным отношением последних к языческому наследию: когда святая Глицерия силой молитвы низвергнула статую Юпитера (ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ, 13 мая), в этом выразилось не только отрицание

Юпитера как «демона», но и усвоение святой той способности двигать камни, которую античные мифы приписывали своему Амфиону; сила же музыки перешла к молитве.

Христианское мышление, видящее во всех богах древности лишь личины одного и того же существа — дьявола, выработало своеобразный отождествляющий подход к мифологии, ставя между ее фигурами неожиданные знаки равенства: так, ученый ВИР утверждает, что Плутон и Приап — одно и то же («архидьявол и монарх дьяволов»), Ваал, «идол властвующий или порабощающий, или обладающий» — «тот, кого греки (sic!) называли Марсом», Астарта — то же, что и Венера, и т. п. (ОБ ОБМАНАХ, гл. 5, § 2). Кибела — «великая мать богов» — становится «великой матерью демонов» и в конечном итоге сливается с популярной фольклорной фигурой «чертовой бабушки» (Йилг, 42).

Отход от традиции отождествления языческих богов с бесами наметился в эпоху Ренессанса, переосмыслившей, в частности, «низших богов» в неоплатонической манере, как «духов стихий»: так, по ПАРАЦЕЛЬСУ, «нимфы, сильфы, пигмеи и саламандры» не демоны, но «дикие существа», лишенные души и ищущие союза с людьми, чтобы обрести душу и бессмертие.

ЛИТЕРАТУРА

PG — Patrologiae cursus completus, series graeca. Ed. J.-P. Migne.

PL—Patrologiae cursus completus, series latina. Ed. J.-P. Migne.

Цитируемая литература

Августин. Об истинной религии PL, 34.

Августин, О Граде Божием PL, 41.

Августин, О книге Бытия против манихейцев PL, 34.

Августин, О Троице " PL, 42.

Августин, О христианском учении PL, 34.

Августин, Толкования на Евангелие от Иоанна PL, 35.

Авит Алким, О первородном грехе S. Avitus Alcimus Ecdicius. De Peccato Originali. // PL, 59.

Адсо Adso Dervensis. De orte et tempore Antichristi. — PL, 137.

Айрапетян Айрапетян В. Письмо на тему зеркала. // Scando-Slavica. Т. 42 (1996).

Алексеев, Заметки Алексеев М. П. Заметки на полях. // Временник пушкинской комиссии. 1976. — Л.: Наука. 1979.

Алексеев, Игра в аду Алексеев М. П. Незамеченный фольклорный мотив в черновом наброске Пушкина. // Пушкин. Исследования и материалы. Т. 9. — Л.: Наука. 1979.

Алкуин, Комментарий на Евангелие от Иоанна PL, 100.

Алкуин, Комментарий на книгу Бытия PL, 100.

Алкуин, О вере в святую и нераздельную Троицу PL, 101.

Амфитеатров Амфитеатров А. Дьявол в быте, легенде и в литературе средних веков. — Ташкент: Шарк, 1993 (переизд.).

Ансельм Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола. // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. — М.: Канон. 1995.

Апулей, О божестве Сократа Апулей, О божестве Сократа (перев. А. Кузнецова). // Апулей. Метаморфозы и другие сочинения. — М. 1988.

Асмодей Asmodeus. // Encyclopedia Judaica. — Jerusalem. 1972. V. 3.

Афанасий, Житие св. Антония PG, 26.

Баллфинч Bullfinch Thomas. The golden age of myth and legend. — Wordsworth Editions. 1993.

Барретт Barrett F. The Magus. — L. 1801.

Баутц Bautz J. Holle. // Kirchenlexikon oder Encyclopadie der katholischen Theologie... — Bd 1889. Freiburg. 1889.

Беда Беда Достопочтенный. Церковная история англов. // PL, 95.

Бек Beck E. Iblis und Mensch, Satan und Adam. // Le museon. № 89 (1976).

Беккер Bekker Balthasar. Die bezauberte Welt. — Amsterdam. 1693.

Бенрат Benrath G. A. Antichrist. Alte Kirche und Mittelalter. // Theologische Realenzyklopadie. Bd 3. — Walter de Gruyter: Berlin, N. Y. 1978.

Бёртон Burton R. The Anatomy of Melancholy. — New York: Empire State Book Co. 1924.

Бичер Beecher W. J. Adrammelech and Anammelech. // The International Standart Bible Encyclopedia. — William B. Erdmans Publishing Company. V. 1. 1989.

Боре Boguet H. Discours des sorciers, avec six advis et faict de sorcerelie. — Lyon. 1610, 3 ed.

Боден, О демономании ведъм Bodin J. De la demonomanie des sorciers. — P. 1587 (facs. reprint: Roche-sur-Yon. 1979).

Браун Braun R. Teufelsglaube und Heilige Schrift. // Teufelsglaube und Hexenprozesse. — Verlag C. H. Beck: Munchen. 1988.

Бритте Briggs K. M. A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language. 2 vols. in 4. — Bloomington, Ind. 1970.

Брунон S. Brunonis Episcopi Signiensis expositio in Job. // PL, 164.

Буркхардт Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения (перев. А. Е. Махова). — М.: Интрада. 1996.

Видение св. Павла цит. по: Owen D. R, The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature. - Edinburgh: Scottish academic press. 1970. p. 3-7.

Видение Тнугдала Visio Tgndali: Lateinisch und Altdeutsch. — Eriangen. 1882.

Винсент Бове, Видение мальчика Уильяма Vincent de Beauvais. Speculum historiale. 1. 28, cap. 84. Цит. по: Owen D. R. The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature. — Edinburgh: Scottish academic press. 1970. p. 3-7.

Вир, Истории Wier J. Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables... — Jaques Chouet. 1579.

- Вир, Об обманах демонов Wierus Ioann. De Praestigiis Daemonum et incantationibus ac veneficiis... // Ioannis Wieri... Opera Omnia. — Amstelodami. 1660.
- Вир, Псевдомонархия демонов Wierus Ioann. Pseudomonarchia daemonum. // Ioannis Wieri... Opera Omnia. — Amstelodami. 1660.
- Вондел, Люцифер франц. перев.: Vondel Joost van den. Cinq tragedies. — P. 1969.
См. также: Вондел. Трагедии. — М.: Наука. 1988.
- Гёппес, Христианская мистика Gorres J. J. Die Christliche Mystik. — 5 Bd. Regensburg: G. J. Manz. 1879-1880.
- Гесснер Gessner S. Der Tod Abels. — Zurich. 1782.
- Гётц Gotz R. Der Dämonenpakt bei Augustinus. // Teufelsglaube und Hexenprozesse. — Verlag C. H. Beck: München. 1988.
- Гиббер, О моей жизни Benton J. (ed. et trans.). Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Gibert de Nogent. — N. Y. 1970.
- Гихтель Gichtel. Theosophia Practica. — Leiden. 1722.
- Годель Gaudel A, Limbes. // Dictionnaire de theologie catholique. t. 9. Paris-VI. 1926.
- Гонорий из Отена Spec. Eccl. // PL, 162.
- Гребан Le mystere de la Passion d'Amoul Greban. Ed. G. Paris et G. Raynaud. — P. 1878.
- Грейвз P. Graves R. The White Goddess. — N. Y. 1948.
- Григорий Великий, Гомилии PL, 76.
- Григорий Великий, Диалоги PL, 77.
- Григорий Великий, Моралии PL, 75-76.
- Григорий Турский, История франков PL, 71.
- Гримуарий папы Гонория Grimoire du pape Honorius, avec un Recueil des plus rares secrets. — A Rome. 1670.
- Гуго Сен-Викторский, О таинствах PL, 176.
- Гуревич Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. — М.: Искусство. 1981.
- Данте Божественная комедия. Перев. М. Лозинского. — М.-Л. 1950.
- Даркевич Даркевич В. П. Народная культура средневековья. — М.: Наука. 1988.
- Дельрио Del Rio M. A. Disquisitionum magicarum libri sex. — Lovanti. 1599-1600.

Демономания Demonomanie. // *Encyclopedie et Dictionnaire Raisonne...* public par Diderot et D'Alembert. T. 4. — P. 1760.

Деяния святых *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur...* dig. J. Bollandus et al. — Parisiis, Romae. 1863-1894.

Дженнингс Jennings M. Tutivillus: The Literary Career of the Recording Demon. // *Studies in Philology*. 74, № 5. — Chapel Hill. 1977.

Джонс-Дейвис Jones-Davis M. T. Le diable gagnant ou perdant sur la scene jacobeenne? // *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*. — Paris: Jean Touzot Librairie-Editeur. Universite de Paris-Sorbonne. 1988.

Жак де Витри The exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry. Ed. Th. Crane. — London. 1890.

Жакъе Jaquarius (Jacquier) Nicolaus. Flagellum haereticorum fascinariorum. — Francomrti ad Moenum. 1581.

Жакьо Jacquot J. Le diable dans les medailles de la Renaissance au XVIIIeme siecle. // *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*. — Paris: Jean Touzot Librairie-Editeur. Universite de Paris-Sorbonne. 1988.

Живри Givry, Grillot de. La musee des sorciers, mages et alchimistes. — Paris: Librairie de France. 1929.

Жирмунский Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте. // *Легенда о докторе Фаусте*. — М.: Наука. 1978.

Журавель Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. — Новосибирск: Сибирский хронограф. 1996.

Иероним, Комментарий к Ионе PL. 25.

Иероним, Комментарий на Иова PL, 26.

Иосиф Флавий, Иудейские древности Иосиф Флавий, Иудейские древности — Минск. 1994. 2 тт.

Ипполит, О Христе и Антихристе S. Hippolyti demonstratio de Christo et antichristo. // PG, 10.

Ипполит, Против греков PG, 10.

Ирней, Против ересей Irenee de Lyon. Centre les heresies. — P.: les editions du cerf. 1969.

Исидор Севильский, Сентенции Isidori sententiarum libri tres. // PL, 83.

Исидор, Этимологии PL, 82.

Йилг Jilg W. «Hexe» und «Hexerei» als kultur- und religions-geschichtliches Phänomen. // Teufelsglaube und Hexehprozesse. — Verlag C. H. Beck: München. 1988.

Йоркский цикл мистерий. Падение ангелов York Plays. L. 1885.

Кассиодор, Заключение об Апокалипсисе PL, 70.

Келли Kelly H. A. The Devil at Baptism. Ritual, Theology and Drama. — Cornell University Press: Ithaca and London. 1985.

Кесселл Cassell A. The Tomb, the Tower and the Pit. Dante's Satan. // Italica. 56 (1979). 331-351.

Кестор Kastor F. N. Milton and the Literary Satan. — Amsterdam: Rodopi N. V. 1974.

Кисслинг Kiessling N. The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny. — Washington State University Press. 1977.

Клакхолм, Ведьмовство у Навахо Kluckholm C. Navaho Witchcraft. // Witchcraft and Sorcery. Selected Reading. — Harmondsworth: Penguin Education. 1975.

Клопшток, Мессиада Klopstock F. G. Der Messias. — Leipzig, o. j.

Ключи Соломона Claviculae Solomonis. — Roma. 1629.

Когут Kohut A. Über die Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit zum Parsismus (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes). — 1866.

Колдовство Witchcraft, Magic and the Supernatural. — London: Ontopus Book. 1974.

Коллен де Планси Инфернальный словарь. Collin de Plancy J. Dictionnaire infernal. 6-me ed. — Paris. 1863.

Красный дракон Dragon rouge, ou l'art de commander les esprits célestes, aériens, terrestres, infernaux. — Offray: Avignon. 1522.

Крофорд, Последствия обвинения Crawford J. R. The Consequences of Allegation. // Witchcraft and Sorcery. Selected Reading. — Harmondsworth: Penguin Education. 1975.

Лактанций, О происхождении греха PL, 6

Ланкр, Картина непостоянства демонов Lancre P de. Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons. — Nicolas Buon. 1612.

Ланкр, Неправдоподобие и нечестие колдовства Lancre P de. L'incrédulité et mescreance du sortilège. — Nicolas Buon. 1622.

Лев Великий, Проповеди PL, 54.

Лейбниц, Теодицея Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах, т. 4. — М. 1989.

Лелуайе Leioyer P. Discours et Histoires des Spectres, Visions et Apparitions des Esprits, Anges, Demons et Ames, se montrant visibles aux hommes. — Nicolas Buon. 1605.

Ленгтон Langton E. Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine Its Origin and Development. — L.: Epworth Press. 1949.

Ленер Lehner E., Lehner J. Devils, Demons, Death and Damnation. — New York: Dover Publications. 1971.

Лессинг Лессинг Г. Э. Из писем о новейшей немецкой литературе. Перев. В. Е. Гаккель-Аренс. // Легенда о докторе Фаусте. — М.: Наука. 1978.

Лид Lead Jane. Eine Offenbarung der Bottschaft des Ewigen Evangellii. — Amsterdam. 1697.

Лодж, Убожество разума и безумие мира Lodge T. Wits Miserie and the Worlds Madness: Discovering the Devils Incarnate of this Age, 1596. // The Complete Works. N. Y.: Russel and Russel Inc. 1963.

Лозинский озинский С. Роковая книга средневековья. // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Атеист. [1930].

Луис да Гранада Луис де Гранада. Проповеди на Евангелие; цит. по: Simonin M. Des nouvelles du diable (1560-1620). // Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance. — Paris: Jean Touzot Librairie-Editeur. Universite de Paris-Sorbonne. 1988.

Лютер Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. — Weimar. 1906-1978.

Лютер, Застольные беседы Luther M. Tischreden. — Weimar. 1912-1913 (тома составе критического полн. собр. соч.).

Макфарлейн, Ведьмовство и конфликт Macfarlane A. D. J. Witchcraft and Conflict. // Witchcraft and Sorcery. Selected Reading. — Harmondsworth: Penguin Education. 1975.

Малиновский Malinowski B. Magic, Science and Religion. // Witchcraft and Sorcery. Selected Reading. — Harmondsworth: Penguin Education. 1975.

Малле L'Abbe Mallet. Enter. // Encyclopedic et Dictionnaire Raisonne... public par Diderot et D'Alembert. T. 5. — P. 1760.

Маль, Искусство Male E. L'Art religieux du XIII siecle. — P. 1940.

- Марло Марло К. Трагическая история доктора Фауста. Перев. Н. Н. Амосовой. // Легенда о докторе Фаусте. — М.:Наука. 1978.
- Мартин Леонский, Разъяснение книги Апокалипсис S. Martini Legionensis expositio libri Apocalypsis. // PL, 209.
- Массадые Massadie G. Histoire generale du Diable. — Paris: Robert Laffont. 1993
- Мелори, Смерть Артура The Works of Sir Thomas Malory. — Oxford. 1967.
- Меркатанте Mercatante A. S. Encyclopedia of world Mythology and Legend. — N Y.; Oxford. 1988.
- Меркель Das Neue Testament Deutsch. Ubersetzt und Erklart von H. Merkel. — Gottingen und Zurich: Vandenhoeck und Ruprecht. 1991.
- Мерлан Merlan P. Greek Philosophy from Plato to Plotinus. // The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy. — Cambridge University Press. 1970.
- Мильтон Мильтон Дж. Потерянный рай. Перев. Арк. Штейнберга. — М.: Художественная литература. 1982 (в ссылках даны номера страниц по данному изданию и номер книги поэмы).
- Мильтон, Обретенный рай Paradise regained. // Milton J. Complete poetry. — N. Y. 1942.
- Минуциус Феликс. Октавий PL, 3.
- Мюррей => Murray M. The Witch-Cult in Western Europe. — Clarendon Press. 1921.
- Надель, Ведьмовство в четырех африканских обществах Nadel S. F. Witchcraft in Four African Societies. // Witchcraft and Sorcery. Selected Reading. — Harmondsworth: Penguin Education. 1975.
- Нельсон Nelson A. H. The Temptation of Christ; or the Temptation of Satan. // Medieval English Drama. — Chicago. 1972. p. 218-229.
- Нил, Форбс Neale J. M., Forbes G. H. The Ancient Liturgies of the Gallican Church.—L. 1855.
- Ноде Naude G. Apologie pour tous les grands hommes qui ont ete accuses des magie.—Paris, 1669; Amsterdam. 1712.
- Нуффель Nuffel van H. Le pacte avec le diable dans la litterature medievale. // Anciens pays et assemblees d'etats. 39 (1966).
- Обер => Abbe Auber. Histoire du symbolisme religieux. — Paris. 1884.
- Ориген о Ориген. О началах. — Самара, 1993.

Оуэн Owen D. R. *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature.* — Edinburgh: Scottish academic press. 1970.

Палиндженио Palingenius Marcellus. *Zodiacus vitae.* — Hamburg. 1754.

(частичный перевод А. Х. Горфункеля двух книг из поэмы — *Философские науки*, 1977, № 3, с. 128-132:).

Парацельс On Nymphs, Sylphs, Pygmies and Salamander. // *Four Treaties of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus.* — Baltimore. 1941.

Паре Pare A. *Des monstres et prodiges.* — Geneve: Droz. 1971.

Петерсен, Тайна восстановления всех вещей Petersen J. W. *Das ist: Das Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge.* 3Bde.—1700-1710

Петр Достопочтенный Petrus Venerabilis. *De miraculis.* // PL, 189.

Петр Коместор, Схоластическая история *Historica scholastica: Liber Genesis.* // PL, 198.

Петр Ломбардский, Сентенции PL, 192.

Петр Тирский, О демониаках Petri Thyraei de daemoniacis. // *Petri Thyraei opera.* — Colon. 1628.

Петр Тирский, О различных явлениях Petri Thyraei de variis apparitionibus. // *Petri Thyraei opera.* — Colon. 1628.

Платон, Кратил Кратил. Перевод Т. В. Васильевой. // Платон. Собр. соч. в 4-х тт.—М. 1990.

Полевой Полевой Н. А. *Аббаддонна.* Ч. 1-4. — М. 1834.

Поль Pohl A. *Die Offenbarung des Johannes.* — Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin. 1974.

Примасий, Комментарий на апокалипсис PL, 68.

Проспер Аквитанский Книга сентенций. // PL, 51.

Псевдо-Алкуин, Комментарий на Апокалипсис PL, 100.

Псевдо-Дионисий. О Божественных именах PG, 3.

Псевдо-Клемент, Гомилии S. Klemens. *Homiliae viginti.* // PG, 1.

Пселл, О деянии демонов Psellus M. *De operatione daemonum.* // in: Jamblichus. *De mysteriis aegyptiorum.* — Joann Tomaesium. 1607.

Пьесы о Фаусте Кукольные комедии. Перев. Н. А. Сигал. // *Легенда о докторе Фаусте.* — М.: Наука. 1978.

Рабан Мавр, Об универсуме *De universe.* // PL, 111.

- Ральф Лаонский, Избранные сентенции *Anselmi Laudensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas.* — Evreux. 1895.
- Расселл, Люцифер Russell J. B. *Lucifer. The Devil in the Middle Ages.* — Ithaca and London: Cornell University Press. 1984.
- Рауль Глабер *Rudolfi Glabri Monachi Cluniae. Historiarum.* // PL, 142.
- Рауль де Уденк *Songe d'enfer.* Ed. P. Lebesgue. — La Rochelle et Paris 1908.
- Ревилль *Reville A. History of the Devil.* // *Exorcism Through the Ages.* — Citadel, 1974.
- Регенвольс *Regenvolsius Adrien. Systema historico-chronologicum ecclesiarum sclavonicarum.* — Utrecht, 1652.
- Реми, Демонолатрия *Remigius Nicolaus. Daemonolatria.* — 1595.
- Ремон *Remond Florimond de. L'Anti-Papesse.* — Abel l'Angelier. 1607.
- Риворд *Revard S. P. The War in Heaven. Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion.* — Cornell University Press. 1980.
- Риде *Ride J. Diable et diableries dans les «Propos de Table» de Martin Luther.* // *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance.* — Paris: Jean Touzot Librairie-Editeur. Universite de Paris-Sorbonne. 1988.
- Ришар *Richard M. Enfer.* // *Dictionnaire de theologie catholique.* t. 5. Paris-VL 1939.
- Роббинс Роббинс Р. Х. *Энциклопедия колдовства и демонологии.* — М.: Локид; Миф. 1996.
- Роберт Пуллен, Сентенции PL, 186.
- Роскофф *Roskoff G. Geschichte des Teufels. Bd 1-2.* — Lpz. 1869.
- Рудвин *Rudwin M. Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen.* — Gottingen. 1915.
- Рудвин *Rudwin M. The Devil in Legend and Literature.* — Chicago. 1931.
- Руперт из Дойтца, О победе слова Божия PL, 169.
- Сальгес *Salgues J. B. Des Erreurs et des Prejuges repandus dans la societe.* — Buisson. 1810.
- Свидетельства о Фаусте Исторические и легендарные свидетельства о докторе Фаусте. Перев. С. А. Акулянц. // *Легенда о докторе Фаусте.* — М.: Наука. 1978.
- Сеар *Ceard Jean. Medecine et demonologie: les enjeu d'un debat.* // *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance.* — Paris: Jean Touzot Librairie-Editeur. Universite de Paris-Sorbonne. 1988.

Семков Semkov G. Der Einfluß der Bogomilen auf die Katarer. // *Saeculum*, 32 Bd. H.4. 1981. S. 349-373.

Симонин Simonin M. Des nouvelles du diable (1560-1620). // *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*. — Paris: Jean Touzot Librairie-Editeur. Universite de Paris-Sorbonne. 1988.

Средневековый бестиарий Средневековый бестиарий. — М.: Искусство. 1984.

Суинден Swinden T. An Enquiry into the Nature and Place of Hell. - L. 1714.

Сульпиций Север Sulpicius Severus. Vita Martini Turonensis, ed. J. Fontaine. (Sources chretiennes).

Таулер Tauler J. Spiritual Conferences. Ed. et trans. E. Colledge et M. Jane. — Chicago. 1961.

Театр дьяволов Theatrum Diabolorum. — Franckfurt am Mayn. 1569 (сборник протестантских теологов, сост. З. Фейерабенд).

Терваран, Геффье Tervarent G. de, Gaiffier B. de. Le diable voleur d'enfants. // *Homenage a Antoni Rubio I Lluch*, vol. 3. — Barcelona. 1936.

Тереза Авильская Darbord M. Therese d'Avila, le diable et l'enfer. // *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*. — Paris: Jean Touzot Librairie-Editeur. Universite de Paris-Sorbonne. 1988.

Тертуллиан, Апология против язычников PL, I.

Тертуллиан, О зрелищах Тертуллиан. Избранные сочинения. М. 1994.

Томпсон Thompson R. L. The History of the Devil, the Horned God of the West. - N. Y. 1929.

Торквемада, Гексамерон Torquemada A. Hexameron. — 1582.

Тубах Toubach F. C. Index Exemplorum: a Handbook of Medieval Religious Tales. — Helsinki. 1969.

Уилсон, Вера в ведьм и социальная структура Wilson M. Witch-Beliefs and Social Structure. // *Witchcraft and Sorcery. Selected Reading*. — Harmondsworth: Penguin Education. 1975.

Уокер Walker D. P. The decline of hell. 17th-century discussion of eternal torment. — Lnd.: Routledge and Kegan Paul. 1964.

Упреки Генриху Валуа в ужасных вещах Remonstrances a Henri de Valois sur les choses horribles envoyees par un enfant de Paris. — 1589.

Фауст История о докторе Иоганне Фаусте, знаменитом чародее и чернокнижнике. // *Легенда о докторе Фаусте*. — М.: Наука. 1978.

- Феликс, Житие Гутлака Felix's life of Guthlac. — Cambridge. 1956.
- Флетчер Fletcher H. F. Milton's Rabbinical Readings. — N. Y.: Gordian Press. 1967.
- Фома Аквинский цит. по франц. перев.: Thomas d'Aquin. Somme Theologique. T, 1-4. — Les Editions du Cerf. Paris. 1990.
- Франциск Эразм Franciscus Erasm. Der hollische Proteus, oder tausendkunstige Vorsteller... — 2-e ed. Numberg. 1695.
- Фреччеро Freccero J. The Sign of Satan. // Modern Language Notes. 80 (1965).
- Фульгенций Ad monimum. // PL, 65.
- Хаимон, Разъяснение апокалипсиса PL, 107.
- Хиларий, Тракта́т на псалмы PL, 9.
- Хиллерс Hillers D. R., Rabinowitz L. I., Scholem G. Demons. // Encyclopaedia Judaica. V. 5. Jerusalem, 1974.
- Хинкмар Реймский De divonio Lothari regis et Tetbergae reginae. // PL, 125, 716 725.
- Хокер Оснабург И. и Г. Гамельманн Дьявол как таковой. Osnaburg J. Hocke Hamelmann H. Der Teuffel selbst. // Theatrum Diabolorum (изложение — в монографии Роскоффа).
- Хундсбихлер Hundsichler H. Der Damon im Bildzeugnis vom Mittelalter bis zu Neuzeit. // Der Damon und sein Bild. Beitrage zur Europaischen Ethnologie und Folklore. Bd 2. — Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang. 1989.
- Хьюз Hughes R. Heaven and Hell in Western Art. — N. Y.: Weidenfels and Nicolson. 1968.
- Цезарий Гейстербахский, Диалог о чудесах Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum. Ed. J. Strange. — Cologne. 1851. (частичн. англ. перев.: Caesar of Heisterbach. Demonic Encounters. // Exorcism through the Ages. Ed. by St. Eimo Nauman. — New York: Philosophical Library, 1974; при ссылках на этот перевод указан номер страницы, при ссылках на оригинал — номер книги и главы).
- Цезарий Гейстербахский, Житие св. Энгельберта нем. перев.: Caesarius. Leben, Leiden und Wunder des Heiligen Erzbischofs Engelbert von Koln. — Weimar. 1955.
- Цезарий Гейстербахский, О чудесах Caesarii Heisterbacensis illustrium miraculorum. — Coloniae. 1599. illustrium.
- Чейн Cheyne. The Date and Origin of the Ritual of the 'Scapegoat'. // Zeitschrift fur Alttest. Wissenschaft. — 1895. S. 153-156.

Честерский цикл мистерий, Люцифер The Chester Mystery Cycle. — Oxford. 1974.

Шмитт Schmitt J.-C. Menschen, Tiere und Dämonen. // Saeculum, 32 Bd. H. 4. 1981. S. 334-348.

Шмуэль Shmuel A. Azazel. // Encyclopedia Judaica. — Jerusalem. 1972. V. 2.

Шолем Scholem G. Lilith. // Encyclopedia Judaica. — Jerusalem. 1972. V. 11.

Шпренгер, Инститорис Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Перев: Н. Цветкова. — Атеист. [1930].

Эди Ady T. A Candle in the Dark: or, a Treatise Concerning the Nature of Witches and Witchcraft.—1656.

Эзотерическая библиотека Bibliotheca Esoterica. — Editions du Vexin Français Bruehl-en-Vexin. 1975.

Эммерсон Emerson R. K. Antichrist in the Middle Ages. — Washington press: Seattle. 1981.

Эрих Erich Oswald A. Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst. — Deutsche Kunstverlag: Berlin. 1931.

Юстин, Диалог с иудеем Трифоном PG, 6.

Якоб Ворагинский, Золотая легенда Jacobus de Voragine, Legenda aurea sanctorum. — Leipzig. 1921.

Якоб Терамский Jacobus Palladinus da Theramo. Consolatio peccatorum, seu Processus Belial (др. назв.: Das Buch Belial. — Augsburg. 1473).

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Геннинг М. Дьявол, его миф и история в христианской религии. — Рязань. 1930.
- Зотов В. Р. Документальная история черта. // Исторический вестник. СПб. 1884. т. XV. январь.
- Матушевский И. Дьявол в поэзии. История и психология фигур, олицетворяющих зло в изящной словесности всех народов и веков. — М. 1902.
- Мифы народов мира. Энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия. 1980 (также последующие однотомные издания, в которых расширен словник персоналий).
- Новикова Т. А. Русский демонологический словарь. — Спб.: Петербургский писатель. 1995.
- Орлов М. История сношений человека с дьяволом (разл. изд., последнее под назв: Испытание нечистой силой. — М.: Рипол. 1996).
- Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. — М. 1915.
- Aichele K. Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation. — Hague. 1974.
- Baird J. I. The Devil in Green. // Neuphilologische Mitteilungen. 69 (1968). 575-578.
- Baltrusaitis J. Phantastisches Mittelalter. — Wien-Berlin. 1985. Bamberger B. Fallen Angels. — Philadelphia. 1952.
- Bieder W. Die Vorstellung der Hölle. — Zurich. 1949. Binz C. Doctor Johann Weyer. — Berlin. 1896.
- Bousset W. The Antichrist Legend. — Lnd. 1896.
- Brenk B. Teufel. // Lexicon der christlichen Ikonographie. Bd 4. 1972.
- Burr G. L. Narratives of the Witchcraft Cases 1648-1706. — Scribners. 1914.
- Bocher O. Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. — Stuttgart, 1970.
- Camerarius. De natura et affectionibus daemonum libri duo. — Lipsiae. 1576.
- Carmody F. Le diable des bestiaires. // Cahiers de l'association internationale des études françaises. 3/4/5 (1953).
- Castelli E. Le demonologie dans l'art (различн. изд.).
- Church E. F. Entertaining Angels: A Guide to Heaven for Atheists and True Believers. — Harper, 1987.
- Conn N. Europe's Inner Demons. — N. Y. 1975.

- Davidson G. A Dictionary of Angels: Including the Fallen Angels. — Free, 1967, 1972.
- Duchting R. Titivillus. // *Ruperto Carola*. 58/59 (1976/1977).
- Ewen C. L. Witchcraft and Demonianism. — Heath Cranton. 1933.
- Exorcism through the Ages. Ed. by St. Eimo Nauman. — New York: Philosophical Library, 1974
- Ferguson E. Demonology of the Early Christian World. — 1984.
- Forsyth N. The Old Enemy. — 1989.
- Frick K. Das Reich Satans: Luzifer/Satan/Teufel und die Mond- und Liebesgöttinnen in ihrer lichten und dunklen Aspekten. — Graz. 1982.
- Friedman J. B. Eurydice, Heurodis and the Noon-day Demon. // *Speculum*. 41 (1966). 22-29.
- Garidis M. L'evolution de l'iconographie du demon dans la periode postbyzantine. // *L'information d'histoire d'art*. № 12 (1967).
- Gettings F. Dictionary of Demons. — 1988.
- Goodman F. D. How about Demons: Possession and Exorcism in the Modern World. — 1988.
- Graf A. Naturgeschichte des Teufels. — Jena. 1907.
- Grivot D. Le Diable dans la cathedrale. — P. 1960.
- Grosdidier de Matons, J. Psellos et le monde de l'irrationnel. // *Recherches sur le XI-e siecle*. — Paris. 1976.
- Hammerstein R. Diabolus in musica. — Bern; Munchen. 1974.
- Hoyt O. Demons, Devils and Djinn. — Abelard. 1974.
- Hubener W. Malum auget decorum in universo: Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik. // *Die Mächte des Guten und Bösen*. — Berlin. 1977.
- Joannou P.-P. Demonologie populaire, demonologie critique au XI-e siecle. — Wiesbaden. 1971.
- Kelly H. A. The Devil, Demonology and Witchcraft. — N. Y. 1974.
- Koch, Kurt, Demonology, Past and Present. — 1973.
- Kroll J. Gott und Holle: der Mythos vom Descenduskampfe. — Leipzig. 1932.
- Konn J. Gott und Satan. — 1949.
- Koppen A. Der Teufel und die Holle in der darstellenden Kunst von den Anfängen bis zum Zeitalter Dante's und Giotto's. — Berlin. 1895.

Lafontaine-Dosogne J. Un theme iconographique peu connu: Marina assomant Belzebuth. // *Byzantion*. V. 32 (1962).

Ling T. O., The Significance of Satan. — 1961; repr. 1985.

Langin Th. Die biblischen Vorstellungen vom Teufel. — Leipzig. 1890.

MacGregor, Geddes. Angels: Messengers of Grace. — Paragon. 1987.

Mair L. Witchcraft. — Weidenfeld and Nicolson (World University Library). 1969.

Mellinkoff R. The Mark of Cain. — Berkeley. 1981.

Molitoris L). *Dialogus de lamiis et pythonibus mulieribus*. — 1489.

Mailer C. D. G. Geister (Damonen): Volksglaube.// *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd 9 (1975). col. 762, 791-793.

Neugass F. Teufel, Tiere und Damonen im mittelalterlichen Chorgestühl. // *Kunst und Künstler*. Jg. 25. H. 11.

Notestein W. A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718. — American Historical Association. 1911.

Nugent Ch. Masks of Satan: The Demonic in History. — 1984; repr. 1989.

Pagels E. The Origin of Satan. — 1995.

Parrinder G. Witchcraft. — Penguin Books. 1958.

Patch H. R. The Other World. — Cambridge (Mass.). 1950.

Patrides C. A. The salvation of Satan. // *Journal of the History of Ideas*. 28 (1967). 467-478.

Penco G. Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale. // *Studia monastica*. 13 (1971).

Petersdorff E. von. *Damonologie*. 2 Bde. — München. 1956-1957.

Possession and Exorcism. Levack, Brian P., ed. — 1992.

Rahmer H. Pompa diaboli. // *Zeitschrift katholischen Theologie*. Bd 52 (1931).

Rauch H. D. Das Bild des Antichrist im Mittelalter. — München. 1979.

Russell J. B. Mephistopheles: The Devil in the Modern World. — Cornell. 1986; repr. 1990.

Russell J. B. Satan. — 1987.

Satan.—Lnd. 1951.

Schade H. Damonen und Monstren. — Regensburg. 1962.

Scot R. The Discovery of Witchcraft. 1584. — (repr.: Centaur Press. 1964).

Spina A. de. *Fortalium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos*. —1459.

- Svoboda K. La demonologie de Michel Psellos. — Brno. 1927.
- Thomasius Christian. De crimine magiae. — 1701.
- Tondriau J. Dictionnaire Marabout des sciences occultes. — Verviers, 1982.
- Tondriau, J. Devils and Demons: A Dictionary of Demonology. — Pyramid. 1972.
- Tondriau, J. Occultism: secret of a hidden world. — Lnd. 1972.
- Tunnel J. Histoire du diable. — P. 1931.
- Turner R. V. Descendit ad inferos. — Journal of the History of Ideas. 27 (1966).
- Vatter H. The Devil in English Literature. — Bern. 1978.
- Villeneuve R. Le diable dans l'art. — P. 1957.
- Walker D. P. Unclean Spirits. — 1981.
- Witchcraft and Sorcery. Selected Reading. Ed. M. Marwick. — Harmondsworth:
Penguin Education 1975

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Аваддон и его саранча (фрагмент). Апокалипсис Сен-Севера. Гасконь, середина 11 в. (иллюминатор Стефан Гарсиа)

Данте; справа от него — ад, за его спиной — чистилище, над ним — небесные сферы, слева — Небесный Град. (аноним; темпера, дерево. Италия, 14 в.).

Наказания за семь смертных грехов: демоны заставляют обжор глотать жаб, крыс и змей. Из французской книги «Le grand kalendrier et compost des Bergiers» (1496).

Дьявол, радующийся виду душ, отправляющихся в ад. Скульптура собора Сент-Этьенн в Бурже, Франция (12-13 вв.).

Ад как чудовище, которое пожирает осужденных, запираемых в аду на ключ Христом в образе ангела. Миниатюра из английского манускрипта, 11-12 в. Британская библиотека.

А. Дюрер. Христос у входа в ад (он выводит из адского крепостного подземелья праведника; слева — Иоанн Креститель и уже выведенные из ада Адам и Ева). 1510-1511 гг.

Адские колеса, к которым в данном случае привязаны гордецы. Из французской книги «Le grand kalendrier et compost des Bergiers» (1496).

Ад в виде печи. Утрехтская псалтирь (9 в.).

Адская кухня: демон перемешивает вилами варево из грешников. Немецкая гравюра 15 в.

Котел с грешниками нагревается в адской пасти, демоны раздувают огонь мехами. Молитвенник Катарины Клевской.

Львиноподобная пасть ада, Люцифер и Сатана на переднем плане. Титульный лист французской книги «Livre de la Deablerie» (1568).

Наказание Иуды. Иллюстрация к «Божественной комедии» Данте (Венеция, 1512).

Амдускиас. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Ангел смерти («Mors»). Миниатюра из Англо-Саксонского манускрипта (10 в.).

Дьяволы у постели умирающего. Средневековая миниатюра.

Ангел держит плененного демона. Капитель собора св. Марии Магдалины в Везле (Франция, 12 в.).

Торжествующий Антихрист восседает на днище корабля дураков, перевернувшегося в результате его происков, в то время как кораблик святого Петра с праведниками подплывает к желанному берегу. Иллюстрация А. Дюрера к сатире С. Бранта «Корабль дураков».

Зачатие Антихриста. «Книга об Антихристе», Германия, 15 в.

Антихрист во славе, восседающий на Левиафане. Миниатюра из манускрипта *Liber floridus*.

Псевдовоскресение Антихриста; за его спиной — сатанинская птица, пародирующая голубя — символ Святого Духа. «Книга об Антихристе» (Германия, 15 в.).

Падение Антихриста в пасть Ада. Немецкая гравюра, 15 в.

Битва ангелов с Антихристом. Гравюра Лукаса Кранаха, 1493г.

Смерть Антихриста и воскресение Еноха и Илии. Англо-норманский апокалипсис.

Царь Соломон протыкает копьем дьявола (Асмодея). Со средневекового амулета.

Астарот. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Бегемот, восседающий на Левиафане. Миниатюра из французского Апокалипсиса 15 в.

Демоны спорят с ангелами о праве на душу умирающего. «Искусство умирать», Аугсбург, ок. 1471.

Архангел Михаил и демон взвешивают душу на весах справедливости. Справа ангел впускает праведную душу в рай. Алтарный образ из церкви в Соригероле (Испания, Каталония, 13 в.).

Солдат борется с дьяволом. Рисунок Урса Графа (Германия, 1516).
Карикатурный дьявол. Саксонский псалтирь 12 в.

Буэр. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Василиск. Средневековая миниатюра.

Прежде чем отправиться на процесс дьявола против Бога, Велиал, адский адвокат, держит совет с демонами ада, которые высовываются из его пасти. Миниатюра из книги Якоба Терамского «Книга Велиала» (Аугсбург, 1473).

Вельзевул сидит под корнем «древа смерти» и звонит в колокола смертных грехов. Манускрипт 14 в. (библиотека Бодли).

Вельфегор. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Девушки вызывают демона посредством зеркала. Рисунок Леонардо да Винчи (библиотека колледжа при церкви Христа, Оксфорд).

Геката. Из книги Картари «Образы богов».

Вожди и чиновники инфернального государства. Из книги «Красный дракон» (Авиньон, 1822).

Гротескное изображение демонов семи смертных грехов. Гравюра Ханса Бальдунга Грина (1511, из книги «Buch Granatapfel»).

А. Дюрер. Ведьма.

Ганс Бальдунг Грин. Околдованный конюх.

Демон уносит ребенка под взглядами родителей, которые по договору обязались отдать его дьяволу. Гравюра из немецкого издания «Книги рыцаря» Ж. де ла Тур-Ландри (Аугсбург, 1498).

Подписание договора с дьяволом. Из немецкого издания книги Никола Реми «Демонология» (Гамбург, 1693).

Теофил приносит омаж дьяволу, вкладывая свои руки в его руки, как это подобает при заключении феодального договора о вассалитете; дьявол держит договор, на котором написано: «Я твой вассал». Фрагмент миниатюры из псалтири королевы Ингеборг, Франция, ок. 1200.

Архангел Михаил поражает дракона. Фрагмент гобелена. Нижняя Саксония, 12 в.

Жабы на шабаше. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Коллена де Планси.

Змей-искуситель в виде женщины-сирены, распятой на древе смерти. Манускрипт 14 в. (библиотека Бодли).

Трусость. Витраж собора Нотр-Дам в Париже.

Гордость. Витраж собора Нотр-Дам в Париже.

Дева и единорог. Витраж собора в Лионе.

Угрожающий дьявол. Скульптура кафедрального собора Сен-Лазар в Отене (12 в.).

Англо-саксонское изображение мага Джеймса, вызывающего дьявола из глубин ада. Миниатюра из манускрипта, 11 в. Британская библиотека.

Змей предлагает Еве и Адаму яблоко. А. Дюрер, гравюра к «Книге рыцаря» Жоффре де ла Тур-Ландри (1493).

Архангел Михаил, низвергающий змея. Миниатюра из «Комментария на Апокалипсис» св. Беата, Франция, 11 в. Национальная библиотека, Париж.

Демон, выскакивающий из золотого тельца. Капитель храма св. Марии Магдалины в Везле (Франция, 12 в.).

Дьявол приносит сокровища заклинателю. «Красный дракон» (Авиньон, 1522).

Христос отделяет овец от козлищ. Дьявол (слева от Христа) — синего цвета; благой ангел — красный (цвет огня и сферы эфира, где обитают ангелы). Мозаика 6 в. (Сан Аполлинаре Нуово, Равенна).

Дьявол с чертами козла. Миниатюра из псалтири монастыря Мариенталь, близ Циттау (1 пол. 13 в.).

Дьявол с коробом, полным уловленных душ. Фрагмент миниатюры (из английской Библии, ок. 1300 г.), на которой дьявол дискутирует со св. Петром, кто из них действительно является «хозяином душ».

Дьявол тащит на цепи грешников в ад; на икрах у него — по паре «крылышек Меркурия». Портал собора в Бамберге (11-13 вв.).

Сатана-лев хватает грешника. Рисунок из французского манускрипта 12 в.

Папа римский в виде дьявола. Итальянская карикатура 1496 г.

Изображение дьявола из книги П. Боастюо «Необычайные истории» (Париж, 1560).

Дьявол, поверженный Христом. Фрагмент рисунка М. Шонгауэра (15 в.).

Дьявол-дракон, с ненавистью вгрызающийся в копьё архангела Михаила. Фрагмент средневековой скульптуры.

Поверженный Люцифер, держащий в руках яблоко и скипетр. Фрагмент миниатюры из энциклопедии Hortus deliciarum, составленной аббатиссой Геррадой (ум. 1195 г.).

Тайная вечеря. Христос указывает на предателя Иуду, изо рта которого выходит черный бес-эйдолон. Иллюстрация из Евангелия императора Генриха III, Германия, 11 в.

Жак Калло. Испытание св. Антония (фрагмент).

Демоническая тварь на краю рукописи. Грац, 14 в.

Волшебник Мерлин — сын инкуба — встречается в лесу фею Вивиану. Книжная миниатюра, Лимож, нач. 15 в.

Совет демонов и зачатие Мерлина. Северная Франция, ок. 1290. Лукас Кранах.

Искушение святого Антония, гравюра (фрагмент).

Древо познания и смерти. Гравюра Иоста Аммана из книги Якоба Рюффа «О зачатии и рождении человека» (Франкфурт, 1587).

Св. Иероним, которого дьявол-эйдолон искушает женщинами. Миниатюра из «Часослова Жана, герцога Берри», Бургундия, 15 в.

Каакринолаас. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Коплена де Планси.

Какодемон — «монстр крылатый и рогатый». Из трактата Гаспара Шотта «Занимательная физика» (*Physica curiosa*) (1662).

Меркурианский демон алхимиков. Из трактата Джованни Баттиста Назари «О металлической транмутации» (1589).

Круг и треугольник заклинателя. «Красный дракон» (Авиньон, 1522).

Хоровод ведьм (английская гравюра нач. 17 в.).

Ксафан. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Бог удит Левиафана на крючок человеческой природы Иисуса. Миниатюра из энциклопедии «Сад утех» аббатиссы Геррады (12 в.).

Мастер Леонард. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Отождествленная со змеем-искусителем, Лилит искушает Адама и Еву. Из «Псалтири королевы Мэри» (1553).

Парацельс со своей шпагой; в кристалле ее рукояти заключен личный демон Парацельса — Азот. Гравюра Никола Солиса из книги Парацельса «Архидокса» (Мюнхен, 1570).

«Люцифер как Сатана» в аду на троне, на руках он держит Антихриста. Миниатюра из энциклопедии «Сад утех», составленной аббатиссой Геррадой (ум. 1195 г.).

Люцифер, прикованный к раскаленной решетке, терзает грешников. Миниатюра по мотивам «Видения Тнугдала» из часослова герцога Берри, Бургундия, 15 в.

Люцифер после падения. Фрагмент миниатюры, Франкония, 15 в. Мантикора. Средневековая миниатюра.

Фауст вызывает Мефистофеля. Титульный лист «Фауста» Марло (Лондон, 1628).

Чтение гримуара под музыку; клавиши музыканта ударяют по хвостам кошек, спрятанных в клавесине (F. van den Wyngaert, нач. 17 в.).

Нисхождение Христа в ад. Английский манускрипт середины 15 в. Христос, выводящий Иоанна Крестителя и еврейских патриархов из ада; дьявол лежит, пораженный в пасть крестом, как копьем. Миниатюра из английского манускрипта, ок. 1150.

Кладоискатель радостно тащит находку домой — и не ведает, что на самом деле тащит дьявола. А. Дюрер, иллюстрация к «Кораблю дураков» С. Бранта (1494).

Четырехрогий дьявол уносит ведьму после многих лет беспорочной службы. Немецкая гравюра 15 в.

«О благородной даме, как она стояла перед зеркалом и прихорашивалась, а в зеркале увидела дьявола, который показал ей зад». А. Дюрер, гравюра к «Книге рыцаря» Ж. де ла Тур-Ландри (1493).

Карлик-почтальон ада. Иллюстрация Иниго Джонса к «Хлориде» Бена Джонсона (1631).

Падение Люцифера. Иллюстрация к «Библии для бедных» (Бамберг, 1470).

Гротескный демон-пожиратель. Из французского каллиграфического манускрипта «Rouleau mortuaire de Saint Vital», 12 в.

Влюбленный дьявол с ведьмой. Из трактата Ульриха Молитора «О ламиях и женщинах-прорицательницах» (Констанц, 1480).

Велиал танцует перед Соломоном. Из «Книги Велиала» Якоба Терамского (Аугсбург, 1473).

Дьявол-пуританин. Из антипуританского памфлета Джона Тейлора «Дьявол становится пуританином» (Лондон, 1642).

Сатана на троне, окруженный своими почитателями. Из книги Пьера Боэстюо «Необычайные истории» (Париж, 1560).

Странствующий монах и дьявол. Гравюра Урса Графа (Германия, 1512).

«Как одна благородная дама лежала на смертном одре, и две маленькие черные собачки к ней прибежали и лизали ей рот и губы, так что они стали черными, как уголь». А. Дюрер, иллюстрация к «Книге рыцаря» Ж. де ла Тур-Ландри (1493).

Одержимый ведьмак танцует на голове. Голландская гравюра 1725 г.

Ведьма поклоняется дьявольской троице, имеющей вид трехголового монстра. Гравюра из трактата Себастьяна Мюнстера «Всемирная космография» (1544).

Тутивилл в виде дракончика (в нижнем правом углу) и грешники на ветвях древа смерти. Фрагмент рисунка с изображением «древа смерти». Манускрипт 14 в. (библиотека Бодли).

Укобах. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Фурфур. Гравюра Л. Бретона из «Инфернального словаря» Ж. Коллена де Планси.

Бог и сатана соперничают за душу человека, плывущего по морю грехов и пороков. Из книги «Le grant kalendrier et compost des Bergier» (Франция, 1496).

Полет ведьм на Брокен. Немецкая гравюра (ок. 1490).

Дьявол несет ведьму. Из трактата Олава Магнуса «История северных народов» (Рим, 1555).

Четыре ведьмы. И. ван Мехелен (15 в.).

Шабаш на Брокене. Из трактата И. Преториуса «Действо на Блокберге» (1669).

Один из языческих прообразов иконографии дьявола — кельтский бог Цернунн. Деталь с котла Гундеструпа, 1-2 вв. до н. э.. Национальный музей, Копенгаген.

Древнегреческий сатир, понятый как инкуб. Из книги Э. Топселла «История четвероногих животных» (Лондон, 1607).

ОГЛАВЛЕНИЕ

А

АВАДДОН

АГАРЕС

АД

Истоки доктрины;

«шеол» и «геенна»

ТЕОЛОГИЯ АДА

Вечность ада

«Отсрочка ада»

Строение и величина ада;

лимбы и чистилище

Виды наказаний

Состояние грешников в аду

Ад как зрелище

для праведников

Демоны в аду

ОБРАЗНОСТЬ АДА

Местонахождение ада

Адский пейзаж:

врата; колесо; мост; лестница

Основные метафоры:

печь, пасть, кухня, кузница

Муки грешников

Пламень и лед

Иуда в аду

Интериоризация ада: ад в душе

АДРАМЕЛЕХ

АЗАЗЕЛЬ

АЛОЦЕР

АМДУСКИАС

АМОН

АНАМЕЛЕХ

АНАРАЗЕЛЬ

АНГЕЛ СМЕРТИ

АНГЕЛЫ И ДЕМОНЫ

АНТИХРИСТ

Библейские свидетельства

Антихрист и антихристы

Пародия Христа

Имя Антихриста

Жизнь и смерть Антихриста

Иконография Антихриста

АСМОДЕЙ

АСТАРОТ

Б

БАРБАТОС

БЕГЕМОТ

БЕНТАМЕЛЕОН

БЕССИЛИЕ ДЬЯВОЛА

БИЛЕТ

БИФРОНС

БОРЬБА ЗА ДУШУ

БОРЬБА С ДЬЯВОЛОМ

Магические средства

и ритуалы

Борьба при помощи обмана

Противостояние личностей;

святые как воины

Борьба как молитва

и презрение

Борьба как преодоление

страха смехом; обнаружение

мнимости дьявола

БУЭР

БЫСТРОТА ДЕМОНОВ

В

ВАСИЛИСК

ВАЭЛЬ

ВЕЛИАЛ

ВЕЛЬЗЕВУЛ

ВЕЛЬФЕГОР

ВОЛОСЫ

ВОРОН

ВЫЗЫВАНИЕ ДЕМОНОВ

ГАМИГИН

ГЕКАТА

ГОСУДАРСТВО ИНФЕРНАЛЬНОЕ

ГРЕХ ДЬЯВОЛА

ГРЕХИ СМЕРТНЫЕ И ДЕМОНЫ

ГУННЫ

ГУТГИН

ДЕВА МАРИЯ И ДЬЯВОЛ

ДЕМОН

Античные истоки

Иудаистские истоки

ПРИРОДА ДЕМОНОВ

Интеллектуальная природа

Физическая природа

Проблема изменения природы

Конфликт природы и воли
ДЕМОНОЛОГИЯ
ДЕМОНОМАНИЯ И ЕЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
НАУЧНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДЕМОНОМАНИИ

Ритуальная теория
Психологические теории
Социальные теории
ДЕТИ И ДЕМОНЫ
ДИББУК
ДОБРЫЕ ДЕМОНЫ
ДОГОВОР С ДЬЯВОЛОМ
ДОМАШНИЙ ДЕМОН
ДРАКОН
ДЬЯВОЛ

Ж

ЖАБА
ЖЕНЩИНА И ДЬЯВОЛ
ЖИВОТНЫЕ И ДЬЯВОЛ

З

ЗАБОЛ, ЗАБУЛ
ЗАВИСТЬ ДЬЯВОЛА
ЗАКЛИНАНИЕ ДЕМОНОВ
ЗЛО И ДЬЯВОЛ
ЗМЕЙ
ЗНАНИЕ БУДУЩЕГО
ЗОЛОТО И ДЬЯВОЛ

И

ИГРА С ДЬЯВОЛОМ
ИЕРАРХИЯ ДЕМОНОВ
ИКОНОГРАФИЯ ДЬЯВОЛА
ПЕРВЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ ДЬЯВОЛА
ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ОБРАЗА
СИТУАТИВНО ОБУСЛОВЛЕННЫ ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ТИПЫ
Нисхождение в ад
Ад и страшный суд
Искушения Христа
Падший Люцифер
Изгнание демона
Искушение святого Антония
Место дьявола в храме и книге
ИМЕНА ДЕМОНОВ
ИНКУБЫ И СУККУБЫ
ИСКУШЕНИЕ

К

КААКРИНОЛААС
КАИМ
КАКОДЕМОН
КЕТЕБ
КЛАССИФИКАЦИЯ ДЕМОНОВ
КЛЕВЕТНИК
КЛИСТЕРЕТ
КНИГИ ДЬЯВОЛА
КНЯЗЬ МИРА
КОЛИЧЕСТВО ДЕМОНОВ
КОЛОКОЛА
КОНЬ
КОШКА
КРУГ МАГИЧЕСКИЙ
КСАФАН

Л

ЛАМИЯ
ЛЕВИАФАН
ЛЕОНАРД
ЛЖЕЦ
ЛИЛИТ
ЛИЧНЫЙ ДЕМОН
ЛЮБИМЦЫ ДЬЯВОЛА
ЛЮЦИФЕР

М

МАЛЬФАС
МАММОНА
МАНТИКОРА
МАСТЕМА
МАСТЕР
МЕДВЕДЬ
МЕЛАНХОЛИЯ
МЕРТВЕЦ
МЕСТА ОБИТАНИЯ ДЕМОНОВ
 Всеприсутствие демонов как проявление их силы
 Всеприсутствие демонов как проявление их слабости
 Любимые места демонов
МЕФИСТОФЕЛЬ
МИНОС
МУЗЫКА ДЬЯВОЛА

Н

НЕГР

НИСХОЖДЕНИЕ В АД

О

ОБВИНИТЕЛЬ
ОБЕЗЬЯНА БОГА
ОБЛИЧЬЯ ДЬЯВОЛА
ОБМАН
ОБОРОТНИ И ДЕМОНЫ
ОДЕРЖИМОСТЬ
ОЗЕ
ОСТРОУМИЕ ДЬЯВОЛА
ОСУЖДЕНИЕ И СПАСЕНИЕ ДЕМОНОВ
 Аргументы в пользу вечного
 осуждения демонов
 Затруднения догмата
 об осуждении:
 аргументы в пользу спасения
 демонов
ОТРЕЧЕНИЕ ОТ ДЬЯВОЛА
ОТСЫЛЕНИЕ ДЕМОНОВ

П

ПАДЕНИЕ АНГЕЛОВ
ПАЛАЧ БОГА
ПАНДЕМОНИУМ
ПЕТУХ
ПЕЧАТЬ ДЬЯВОЛА
ПОДЗЕМНЫЕ ДЕМОНЫ
ПОЖИРАТЕЛЬ ЛЮДЕЙ
ПОЛУДЕННЫЙ ДЕМОН
ПОХОТЬ ДЬЯВОЛА
ПРОЦЕСС ДЬЯВОЛА ПРОТИВ БОГА
ПРУСЛАС

Р

РАЗРУШИТЕЛЬ

С

САТАНА
САТАНАЭЛЬ
СВЯТЫЕ И ДЕМОНЫ
СЕМЬЯ ДЬЯВОЛА
СИЛА И БЕССИЛИЕ ДЬЯВОЛА
СКОКС

СМРАД АДСКИЙ
СОБАКА
СОЛЬ
СОТВОРЕНИЕ ДЕМОНОВ
СТИХИИ И ДЕМОНЫ
СУККУБ

Т

ТАНЦЕВАЛЬНАЯ ОДЕРЖИМОСТЬ
ТРОИЦА ДЬЯВОЛЬСКАЯ
ТУТИВИЛЛ

У

УКОБАХ

Ф

ФУРФУР

Х

ХРИСТОС, ЧЕЛОВЕК И ДЬЯВОЛ

Ц

ЦВЕТА ДЬЯВОЛА

Ч

ЧЕРНАЯ МЕССА
ЧЕРТЫХАНИЕ
ЧИНЫ ДЕМОНСКИЕ
ЧИСЛО ЗВЕРЯ

Ш

ШАБАШ

Время и место шабаша
Масштабы шабаша
Сбор на шабаш
Дьявол и другие демоны
на шабаше
Ход шабаша
Еда на шабаше
Танцы на шабаше
Дети на шабаше
Случайные посетители
шабаша

Смысл шабаша
Реальность и мнимость
шабаша

Э

ЭВДЕМОН
ЭКЗОРСИЗМ

Я

ЯЗЫЧЕСКИЕ БОГИ И ДЕМОНЫ