

Бандуровский К.В.

Фома Аквинский о демонах.

(По поводу вопроса 114 ("О нападении демонов") из части первой "Суммы теологии", с приложением перевода).

Опубликовано в: Человек. № 5. 1999. С. 79-99

Ангелы (и демоны, которые являются частным случаем ангелов) в средневековой философии, на всем практически полуторотысячелетнем периоде ее существования, — вполне обычный объект научного исследования. Средневековый умственный взгляд усматривал упорядоченную многослойность мира, как гигантского творения, в котором наш, человеческий регион, занимает вполне определенное место и все явления, происходящие в этом регионе, должны рассматриваться параллельно сходным явлениям в соседних регионах. Ангельский Доктор Фома Аквинский, решая любую проблему — будь то сущности и существования, будь то свободы воли, будь то устройства души — никогда не ограничивался эгоистически очерченными рамками близкой нам, людям, проблематики. Но выходило в конечном итоге, что совершалось это во благо и антропологических штудий, ведь для того, чтобы лучше понять, что такое человеческая воля, следует изучить близкие явления и в соседних регионах — какова воля животных, человека в состоянии невинности (Адама), ангелов и, наконец, божественная воля¹. Такое соседство отделяло рассматриваемую проблему из ее погруженности в мелкую, зачастую сиюминутную эмпирию, и выводило в чистую, логическую область размышления, в которой с равным правом могут существовать как эмпирически постижимые объекты, так и созерцаемые умом, хотя в нашей повседневной жизни первые имеют явную привилегию. Но зададимся вопросом — а должна ли наука принимать движение в соответствии с кривизной прагматики, не следует ли ей развивать имманентные ей направления? В таком случае, наряду с "действительными" сущностями рассмотрению будут подлежать и любые логически возможные без какой-либо дискриминации². В этом отношении ангелы Фомы столь же необходимые для его метафизики сущности, как боги-числа для Прокла или монады для Лейбница³.

¹ Честертон по этому поводу совершенно справедливо заметил: "...Фома и вправду занимался природой ангелов по той же самой причине, по какой он занимался природой человека. Его чрезвычайно занимали подчиненные, полузависимые создания, разные ступени свободы." (Честертон Г.К.Ч. Святой Фома // Честертон Г.К.Ч. Вечный человек. М., 1991. С. 339.)

² В более позднее время к такому рассмотрению всех логически возможных регионов сущего призывал, например, Гуссерль, рассматривая Бога как абсолютный "предел" личного совершенства или "райского человека" как

Однако помимо стремления к обнаружению эвристического потенциала, содержащегося, по нашему мнению, в учении Фомы об ангелах⁴, есть еще и другая причина, более узкая, побуждающая нас обратиться к его демонологии. Все еще бытует, казалось бы уже давно упраздненная, легенда о "мрачном средневековье", питающаяся дефицитом подлинных средневековых текстов и достоверной исторической информации. Зато неоднократно переизданная книга Я. Шпренгера и Г. Инститориса "Молот ведьм"⁵, написанная в период Ренессанса (в XV в.), внушает читателю мысль об обоснованности философией Фомы Аквинского практических рекомендации этих инквизиторов — как из-за формы, имитирующей форму средневекового диспута⁶, так и из-за изобилия ссылок на тексты Фомы. В какой мере это справедливо — читатель сам сможет судить, сопоставив предлагаемый его вниманию материал с вышеупомянутой книгой⁷.

возможность "случайной непогрешимости". См. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. № 9. М., 1997.

³ См. сопоставление томистского учения об ангелах и монадологии в: *Bouchemousse M.R. La Monadologie de Leibniz et l'Angéologie de St. Thomas. Paris, 1922.*

⁴ Весьма наглядный (хотя, может быть, и не очень существенный) пример того, что учение об ангелах может быть эвристично и по сей день — активное использование в современных системных исследованиях понятия "иерархия" (собственно — священноначалие), введенного Дионисием Ареопагитом.

⁵ *Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск, 1991.* См. во вступительной статье С. Лозинского "Роковая книга средневековья" интерпретацию философии Фомы, по своей глубине мало отличающуюся от глубины проникновения в томизм авторов этой книги (С. 30–31); впрочем в историческом плане статья весьма содержательна.

⁶ Понятно, что реальный диспут в этом случае вряд ли мог состояться; для контраста: обсуждая проблему бессмертия души, Фома приводит большое количество аргументов (например 21 в 14 вопросе из "Дискуссионных вопросов о душе" и 22 (во многом иных) в "О бессмертии души") в пользу смертности души, основанные на репликах реальных участников диспута и признает (в "О бессмертии") резонность их выдвигания, несмотря на то, что бессмертие души — один из основных постулатов христианской веры.

⁷ В наши задачи не входит исторический обзор учений об ангелах "демонологий" и их сопоставление с концепцией Фомы Аквинского, но все же хотелось бы сделать некоторые отсылки к имеющемуся на русском языке текстам. Учение об ангелах, падении демонов и их отношениях с людьми

Следует еще отметить и то, что русской культуре проблематика, связанная с демонами, отнюдь не чужда. Русская литература и философская эссеистика всегда были чутки к явлениям, которые можно назвать "бесовщиной", "предчувствием пришествия Антихриста"⁸ (хотя бы в метафорическом смысле) — вспомним хотя бы Достоевского и В. Соловьева.

Вопрос 114 из части I "Суммы Теологии" — "О нападении демонов", включает пять глав, в которых рассматриваются вопросы, касающиеся взаимоотношений людей и демонов: (1) подвергаются ли люди нападению демонов; (2) является ли способность искушать исключительным свойством дьявола; (3) все ли грехи людей происходят из-за нападения или искушения, совершаемых демонами; (4) могут ли демоны, чтобы ввергать людей в заблуждение, творить истинные чудеса; (5) действительно ли демонам, которые побеждены людьми, не дозволяется далее нападать на людей. Однако обсуждение этих проблем основывается на решении ряда вопросов более общего характера в рамках учения Фомы об ангелах, которое излагается в вопросах 50-64 и 106-114 из части первой. Вопросы 50-64 касаются "общей теории" ангелов — рассматриваются такие проблемы, как их бестелесность, отношение к форме и материи, их число, количество видов, отношение к месту и пр. Наиболее важны для интересующей нас темы вопросы — такие, как способны ли ангелы принимать тела (51, 2 и 3), быть одновременно в нескольких местах (52, 2), знают ли они будущее (57, 3) и тайные мысли людей (57, 3). Вопросы 63-64 посвящены грехопадению ангелов и свойствам демонов. В вопросах 106-114 рассматривается божественное управление миром ангелов — просветленность

можно найти в книгах: *Ориген. О началах.* Самара, 1993. С. 70-87; Дионисий Ареопагит автор наиболее известного труда о регионе ангелов "О небесной иерархии" (СПб., 1997), также является защитником концепции о благости демонов по природе (см.: *Божественные имена. // Мистическое богословие.* Киев, 1991. С. 52-53; Августин, неоднократно обращавшийся к этой теме, изображает впечатляющую картину борьбы "града божьего" и "града дьявольского" в "О граде божием" (тт. I-IV. М., 1994); Иоанн Дамаскин (Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1992. С. 45-50; *Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола // Ансельм Кентерберийский. Сочинения.* М., 1995. С более поздними произведениями на эту тему можно ознакомиться в антологии "Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII-XIX ии.", в которой, в частности, опубликованы фрагменты из трудов Джеймса I Стюарта (короля Англии (с 1603), Шотландии (1566-1625), автор "Демонологии" (1597) и знаменитого перевода Библии (1611)), Иоганна Вейера "О проделках демонов" и Кристиана Томазиуса "О преступлениях магии".

⁸ См., например, любопытную антологию "Антихрист" (М., 1995), издательство "Высшая школа".

(106) и речь (107) ангелов, их иерархия (108-109) и происхождение демонов, а также то, как ангелы воздействуют на телесные творения (110) и на человека (111-114). Мы рассмотрим те моменты учения об ангелах, которые представляются наиболее важными для целостного понимания публикуемого перевода.

Свойства ангелов, позволяющие им коммуницировать с людьми

1) *Способность принимать физические тела (вопрос 51, глава 2).* В этой главе обсуждается проблема — принимали ли ангелы, о явлении которых людям повествуется в Писании, физические тела или же имело место лишь воздействие на воображение. Последнюю возможность Фома отклоняет как противоречащую намерению Писания, поскольку любое созерцание в мнимом видении — только в воображении видящего, и, следовательно, не видимо всем остальным. Писание же повествует об ангелах, которые явно были видимы всеми. Но такие появления могут случаться только тогда, когда мы имеем дело с телесной зримостью — когда видимый объект существует вне человека, видящего его, и может, таким образом, быть видимым всем, а это может происходить только с телом. А поскольку ангелы не есть тела и не имеют тел, по природе связанных с ними (это показано в *S. th.*, I, q. 50, a. 1), то следует, что они иногда принимают тела.

2) *Познание будущих событий (вопрос 57, глава 3).* Фома разводит два способа познания будущего:

1) Познание, исходящее от причины; в этом случае существует три возможности: (а) то, что произойдет в будущем от известных причин с необходимостью, известно со всей достоверностью (например, то, что солнце завтра взойдет); (b) то же, что проистекает из причин не всегда, а лишь в большинстве случаев, известно только предположительно (так, например, врач предсказывает здоровье пациента). Ангелы обладают таким способом познания того, что случится в будущем, но гораздо в большей мере, чем мы, поскольку они понимают причины вещей более универсальным и совершенным образом; так и врачи, которые проникают более глубоко в причины болезни, могут вынести более достоверное суждение о будущем состоянии пациента. (с) Случаи, которые проистекают из своих причин в меньшинстве случаев (случайные события), известны недостаточно ни нам, ни ангелам.

2) Познание будущих событий как таковых. Такой способ познания может быть присущ только Богу и Он знает не только то, что случается по необходимости или в большинстве случаев, но даже и случайные события, поскольку Бог видит все вещи в Своей вечности, которая, будучи простой, присутствует во всяком времени и охватывает всякое время. И поэтому Бог окидывает одним взором все вещи, которые случаются во всех временах, как на существующее перед Ним; Он созерцает все вещи, поскольку они находятся в Нем (подробно знание, присущее Богу рассматривается в *S. th.*, q. 14, a. 13). Разум же ангела и любого тварного интеллекта гораздо меньше вечности Бога; следовательно, будущее, каково оно само по себе, не может быть известно никакому тварному интеллекту.

Однако может быть сделано возражение (приводящееся в аргументе 3), что ангел познает вещи при помощи видов (идей), а они одинаково относятся к вещам нынешнем, прошлым и будущим. Отвечая на этот аргумент, Фома замечает, что нынешние, прошлые и будущие вещи, тем не менее, не имеют того же самого отношения к виду. Нынешние вещи имеют природу, согласно которой они походят на виды в уме ангела, так что они могут быть известны таким образом. Вещи, которые должны быть, еще не имеют природы, посредством которой они могут быть уподоблены такому виду; следовательно, они не могут быть известны посредством этих видов.

3) *Познание ангелами тайных мыслей человека (вопрос 57, глава 4)*. Тайные мыслей могут быть известны двумя способами:

1) Из следствия; таким образом, они могут быть известны не только ангелам, но и людям, в той мере, в какой следствие нам известно. Но мысли иногда обнаруживаются не просто в действии, сознательно направленном вовне (словах), но также в изменении выражения лица; опытный же врач так же может познать некоторые страсти души посредством простого измерения пульса. Ангелы или демоны могут узнать намного больше, ведь они более глубоко проникают в тайные изменения тела. И потому Августин говорит в "О прорицаниях демонов" (406 г.; *De divinatione daemonum*, PL 40⁹), что демоны "иногда с весьма большой способностью изучают расположения человека, не только когда они выражены речью, но даже когда задуманы в уме, если душа выражает их определенными знаками тела"; хотя позже, в "Пересмотрах" (427 г.; *Retractationes*, II, 30. PL 32) он делает поправку, что "не может быть полной достоверности, как они это делают".

2) Мысли могут быть известны в том виде, как они находятся в уме, а аффекты — как они находятся в воле; так может знать их только Бог. Причина этого в том, что разумное существо подчиненно только Богу и Он один может проникать в них (об этом см.: *S. th.*, I, q. 63, a. 1; q. 105, a. 5). Следовательно, все, что находится в уме и воле человека, известно только Богу (и, разумеется, самому человеку, о чем говорит и Павел (в I Кор. 2, 11): "ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?").

4) *Неспособность воли ангела воздействовать непосредственно на телесную материю (вопрос 110, глава 2)*. Разбирая тот вопрос, Фома обращается к фундаментальной проблеме метафизики, обсуждающейся на протяжении веков: платоники утверждали, что формы, которые находятся в материи, причиняются нематериальными формами, поскольку материальные формы причастны нематериальным формам. До некоторой степени следовал им и Авиценна говоря, что все формы, которые находятся в материи, проистекают из схватывания, осуществляемого интеллектом и что телесные деятели только располагают материей для форм. Ошибочность этой концепции Фома видит в предположении, что форма есть нечто сотворенное само по себе. Противоположного мнения

⁹ PL — здесь и далее — Патрология Миня, латинская серия; PG — греческая серия.

придерживался Аристотель¹⁰: то что сотворено, говоря в собственном смысле, есть "составное" (из формы и материи) и именно оно есть то, что существует самостоятельно, субсиситирует. Форма также называется "сущим", но не в том смысле, что она есть, а в том, что она есть нечто (определенное). Но каждый деятель делает подобное себе и потому все соединенное из материи и формы — во власти Творца, а не ангела.

5) *Перемещение тел в пространстве (вопрос 110, глава 3)*. Согласно Дионисию¹¹ низшая природа в ее самой высокой точке соединяется с высшей природой. Среди же всех телесных движений наиболее совершенно движение относительно места (по сравнению с движениями относительно величины и относительно состояния, согласно "Физике" Аристотеля¹²). Поэтому телесная природа имеет естественную способность быть движимой в отношении места непосредственно духовной природой (так мы видим, что наша душа движет наше тело в первую очередь локальным движением).

6) *Неспособность ангелов совершать чудеса в собственном смысле этого слова (вопрос 110, глава 4)*. Чудо, в собственном смысле, — событие, стоящее вне порядка природы. Но для чуда не достаточно того, что нечто совершено вне порядка какой-либо частной природы, иначе любой исполнил бы чудо, бросив камень вверх, поскольку полет вверх — вне порядка природы камня. Для чуда же требуется, чтобы оно было вопреки порядку всей сотворенной природы. Но только Бог может совершать это, так как всё, что делает собственной силой любой ангел или любое другое существо, согласуется с порядком сотворенной природы; и таким образом это не есть чудо. Следовательно, только Бог может сотворить чудеса.

Однако, поскольку мы не знаем все силы сотворенной природы, то когда нечто совершается вне порядка природы силой, неизвестной нам, то мы называем это чудом. И так, когда демоны совершают нечто своей естественной силой, то это именуется "чудом", но не в абсолютном смысле, а с нашей точки зрения. Фома также допускает, что такие чудеса совершают и маги посредством демонов и называет их "выполненными посредством частного договора", поскольку сила каждого

¹⁰ Аристотель. *Метафизика*, VII, (1033 b 17): "то, что обозначено, как форма или сущность, не возникает, а возникает сочетание, получающее от нее свое наименование, и что во всем возникающем есть материя, так что одно [в нем] есть материя, а другое — форма". Русский перевод цит. по: Аристотель. *Собр. соч.* в 4 тт. Т. 1. М., 1976. С. 201.

¹¹ Дионисий Ареопагит. *Божественные имена*, 7.3; "Премудрость... причина ненарушимого порядка и согласия во всем мире, которая связует конец предшествующих событий с началом последующих..." (рус. пер. по: *Мистическое богословие*. Киев, 1991. С. 71.).

¹² Аристотель. *Физика* // Аристотель. *Собр. соч.* в 4 тт. Т. 3. М., 1981. С. 245.

существа в универсуме может быть сравнена с силой частного человека в городе. Следовательно, когда маг совершает нечто посредством пакта с дьяволом, то это совершено как бы в соответствии с частным договором. Божественное же правосудие во всем универсуме подобно общественному закону в городе. Поэтому о добрых христианах, когда они совершают такие чудеса благодаря божественному правосудию, Фома говорит, что они совершают чудеса посредством "общественного правосудия"; а недостойные христиане пытаются делать это посредством "знаков общественного правосудия", например, призывая имя Христа или используя другие священные знаки.

7) *Способность изменять волю человека (вопрос III, глава 2)*. Фома рассматривает две возможности изменения воли. *Во-первых*, внутреннее изменение; в этом случае, поскольку движение воли есть не что иное, как склонность воли к желаемой вещи, только Бог может изменить волю, поскольку именно Он дал интеллектуальной природе такую склонность. *Во-вторых*, когда воля изменяется извне. Это может случиться только одним способом — когда интеллект постигает нечто как благое (и, таким образом, направляет волю). Поэтому, в какой мере кто-то может быть причиной того, что нечто постигается нами как желаемое благо, в той мере он может изменить нашу волю. Таким образом, только Бог может изменять волю действенным образом, а ангел и человек изменяют волю посредством убеждения (как это может происходить, Фома объясняет в S. th. I, q. 106, a. 2).

В дополнение к этому способу человеческая воля может быть изменена и по другому, а именно, страстью, находящейся в чувственном желании: воля склоняется к чему-либо из-за вожделения или гнева. Однако этим способом ангелы, способные пробуждать эти страсти, могут изменять волю не по необходимости, — поскольку воля всегда остается свободной в выборе — соглашаться со страстью или сопротивляться ей.

8) *Способность изменять воображение человека (вопрос III, глава 3)*. Эту способность Фома объясняет следующим образом: поскольку материальная природа повинуетя ангелу в отношении местного движения (об этом в S. th. I, q. 110, a. 3.; см. выше, пункт 5), все, что может быть вызвано местным движением тел, подчинено естественной силе ангелов. Но явления воображения иногда вызываются в нас местным движением животных духов и гумора. Поэтому Аристотель говорит о причине видений во сне, что когда животное существо спит, кровь спускается в избытке к чувственному основанию, и с ней спускаются и движения¹³, то есть впечатления, оставшиеся от движений, сохранены в животных духах, и изменяют чувственное начало, как будто оно непосредственно изменяется внешними объектами. Волнение духов и гумора может быть настолько значительным, что такие явления могут происходить и у тех, кто бодрствует (как это наблюдается у безумных людей). Поскольку это случается из-за естественного волнения гумора, и иногда также по воле человека, который волевым образом воображает то, что он ранее испытал, и так то же самое

¹³ Аристотель. О сне и бодрствовании, (461 b 11). Русского перевода нет; на латинский во времена Фомы переведено дважды — анонимом в XII в. и Вильгельмом Морбеке ок. 1260–1270.

может быть совершено силой благих или злых ангелов, иногда с изменением телесных чувств, иногда без такого изменения.

9) *Способность изменять чувства (вопрос 111, глава 4)*. Фома рассматривает две возможности изменения чувства — *извне*, когда они аффицированы чувственным объектом, и *изнутри*, когда они изменены в результате волнения духов и гумора (например, язык больного человека, поврежденный холерическим гумором, ощущает всё горьким). Ангел, посредством своей естественной силы, может производить изменение в чувствах и тем и другим путем. Ведь ангел может предложить *извне* чувствам чувственный объект, образованный природой или самим ангелом, например, когда он принимает тело (об этом см. : S. th. I, q. 51, a. 2., также выше, пункт 1). Так же он может перемещать духи и гумор *изнутри*, так как об этом сказано в предыдущем пункте.

О падении демонов.

Следующий ряд вопросов посвящен определению того, что такое демоны и каковы произошли изменения в ангелах после грехопадения. Прежде всего Фома разбирает вопрос о том, как произошло это грехопадение (в вопросе 63, глава 3: "Желал ли дьявол быть как Бог?"). Общепринято в христианском учении, что причиной согрешения ангелов было стремление быть как Бог. Однако Фома рассматривает два типа такого стремления: быть как Бог согласно равенству и согласно сходству. Ангел не могли стремиться к равенству, поскольку благодаря естественному знанию он знал, что это невозможно; он не обладал также никаким навыком, предшествовавшим его первому греховному деянию, и никакой страстью, сковывающей его разум, чтобы привести его к выбору невозможного, свершив падение в некотором частном отношении, как порой это случается в человеческом мире. И даже предположение, что это возможно, было бы против естественного желания, поскольку естественное желание существует в ком бы то ни было, сохраняя его собственную природу, которая не была бы сохранена, если бы была изменена в другую природу. Следовательно, никакое существо более низкого порядка не может никогда желать обладания степенью более высокой природы (подобно тому, как осел не желает быть лошастью, иначе он прекратил бы быть собой). Здесь воображение вводит нас порой в заблуждение: мы можем подумать, что если человек стремится занимать более высокую степень относительно чего-либо акцидентального, которое может увеличиваться без разрушения предмета, то он может также стремиться и к более высокой степени природы, которой он не смог бы достичь без того, чтобы прекратить существовать. Но очевидно, что Бог превосходит ангелов не просто в акцидентальном отношении, но и в степени природы (как и один ангел — другого). Поэтому невозможно для одного ангела более низкой степени желать равенства с высшим, а более того, стремиться к равенству с Богом.

Но желать быть как Бог согласно сходству, можно также *двояко*. *Во-первых*, поскольку все сотворено так, чтобы быть уподобленным Богу. И в этом случае, если некто желает быть подобным Богу, то он не совершает никакого греха, при условии, что он желает такого сходства в надлежащем порядке, то есть, что он может получить это от Бога. Но он согрешил бы, если бы желал быть

подобным Богу даже правильным способом, но своей собственной, а не божественной силой. Также некто может желать быть подобным Богу в некотором отношении, которое не естественно для него (как если бы он желал создать небо и землю), и в таком желании наличествует грех. Именно таким образом дьявол желал быть как Бог.

Кроме того он желал достичь этого силой своей собственной природы, а не с помощью божественной благодати. Ансельм Кентерберийский по этому поводу заметил, что "он быстрее пришел бы к тому, к чему он стремился, если бы он оставался на одном месте"¹⁴. А поскольку то, что существует само по себе, есть причина существования другого, он стремится властвовать над другими (в чем он также извращенно желает быть подобным Богу).

Однако какие изменения произошли в падших ангелах? Затемнен ли интеллект демонов и в какой мере? В вопросе 64, глава 1, Фома, разделяя познание истины от природы и от благодати, оставляет возможность первого для падших ангелов, а в ответе на аргумент 5 описывает тройкую способность познания, которой обладают демоны: *во-первых*, хотя их интеллект затемнен из-за лишения света благодати, все же они просвещены светом своей интеллектуальной природы; *во-вторых*, благодаря откровению от святых ангелов, поскольку при том, что первые не согласуются со вторыми отношении воли, тем не менее, они согласуются в сходстве их интеллектуальной природы, согласно которой демоны могут принимать то, что явлено другими ангелами; *в-третьих*, они обладают интеллектуальным багажом из-за длительного опыта, однако полученного не от чувств (ведь ангелы лишены чувственной души), а оттого, что сходство врожденных им умопостижимым видов совершается в индивидуальных вещах.

Наконец еще один важный вопрос — о местонахождении демонов, разбираемый в вопросе 64, глава 4: "Является ли наша атмосфера местом наказания демонов?", поскольку от этого зависит их возможность общаться с людьми и воздействовать на их. Согласно Фоме, ангелы, по их собственной природе, стоят на полпути между Богом и людьми. Но порядок божественного предопределения таков, что он обеспечивает благосостояние низших уровней посредством высших. Благосостояние же человека по божественному предопределению получается *двояким образом*: *во-первых*, непосредственно, когда человек влечется к благу и удерживается от зла, и этому способствуют благие ангелы. *Во-вторых*, косвенно, через упражнение в борьбе с противником, и этому способствуют демоны. Поэтому демонам определено два места: одно из-за их греха (ад), а другое, чтобы они могли искушать людей ("мрачная атмосфера"). Но после судного дня все злые, и люди и ангелы, будут в аду, а благие — на небесах.

Некоторые предварительные итоги.

¹⁴ Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола. (De casu diaboli, IV). Русский пер. в: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995.

Наша реконструкция некоторых аспектов томистского учения об ангелах и демонах, проведенная, разумеется далеко не в полной мере, а также приводимый ниже текст самого Фомы, который в виду ограниченности жанра вступительной статьи, мы оставляем без анализа, позволяет, тем не менее, совершить ряд предварительных выводов общего характера:

1) Для обсуждения этой сложной темы Фома пользуется вполне рациональными средствами, старается основываться на обоснованных посылках, а не на догмах.

2) Учение о демонах тесно связано с теодицеей и с концепцией блага. Это учение показывает то, что даже наличие в мире демонов, не могло бы поколебать фундаментальную благость мира и его Творца в силу того, что Бог всегда направляет и использует злые деяния демонов к добру, и в силу того, что даже демоны были изначально сотворены благими (об этом см. S. th. I, q. 63, a. 4: "Порочны ли по природе демоны?", где Фома следует известной концепции Дионисия¹⁵, и вслед за Августином полемизирует с противоположным взглядом Порфирия, изложенному в письме к египтянину Анебонту, известному ему по изложению в "О Граде Божьем"¹⁶).

3) Для учения Фомы характерен оптимистический гуманизм — человек, пусть даже перед лицом неведомых враждебных сил, в состоянии сохранять свободу воли и возможность совершить разумный выбор, а не быть игрушкой дьявола (а тем более, добавим от себя, истории, идеологии, общества, дурного влияния со стороны других людей).

И дело не в том, признаем ли мы существование демонов или нет, — учение Фомы доказывает нам гораздо более неочевидную (чем существование демонов) для нас мысль о том, что все сущее — благое и что разумность и свобода человека неэлиминируема.

Фома Аквинский.

Сумма теологии, часть I.

Вопрос 114, о нападении демонов, разделенный на пять глав¹⁷.

Далее следует рассмотреть нападение демонов.

И относительно этого задается пять вопросов.

1. Подвергаются ли люди нападению демонов?
2. Является ли [способность] искушать исключительным свойством дьявола?
3. Все ли грехи людей происходят из-за нападения или искушения демонов?
4. Могут ли они творить истинные чудеса, чтобы ввергать [людей] в заблуждение?

¹⁵ Дионисий Ареопагит. Божественные имена, 4.23. С 52–53.

¹⁶ См.: Блаженный Августин. О Граде Божиим. Т. II. // Творения Блаженного Августина. Ч. 4. Киев, 1905. С. 122–126.

¹⁷ Перевод выполнен по: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. Vol. I. Romae, 1894. (С. 845–850). При переводе учтен английский перевод (by the Father of the English Dominican Province, 1947).*

5. Действительно ли демонам, которые побеждены людьми, не дозволяется [далее] нападать на людей?

1. Подвергаются ли люди нападению демонов?

Относительно первого следует рассмотреть такое положение: считают, что люди не подвергаются нападению демонов. Ведь ангелы посланы Богом для защиты людей. Но демоны не посланы Богом, поскольку намерение демонов — погубить души, в то время, как [намерение] Бога — души спасти. Следовательно, демоны не посылаются для нападения на людей.

2. Кроме того, когда слабый выставлен для сражения против сильного и несведущий против лукавого — условия борьбы не равны. Но люди слабы и несведущи, в то время как демоны сильны и проницательны. Следовательно, Бог, творец всякой справедливости, не мог допустить, чтобы люди подвергались нападению демонов.

3. Кроме того, искушений плоти и мира достаточно для того, чтобы люди упражнялись [в праведности]. Но Бог допускает, чтобы избранные подвергались искушению, ради их упражнения. Следовательно, не кажется необходимым, чтобы люди подвергались нападению демонов.

Но против этого то, что Апостол говорит в [послании] к Ефесеянам¹⁸: *наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы небесной.*

Отвечаю: следует сказать, что относительно нападения демонов подлежат рассмотрению *две* [вещи], а именно, само нападение и повеление о нападении. Само нападение происходит по причине злобности демонов, которые из-за зависти стремятся изо всех сил препятствовать совершенствованию человека и из-за гордыни присваивают себе подобие божественной мощи, обрекая себя тем самым на то, чтобы быть слугами, которым предназначено нападать на человека, подобно тому, как ангелы служат Богу и им предназначено дело спасения человека. Но повеление о нападении — от Бога, Который знает, как правильно использовать зло, направляя его ко благу. Но что касается ангелов, то и защита, и повеление о ней должны быть отнесены к Богу как к их первому творцу.

1. Относительно первого следует сказать, что злые ангелы нападают на людей *двояко*. *Во-первых*, подстрекая их ко греху; в этом случае они не посланы Богом нападать на людей, но порой им лишь позволено делать так — если на то есть божье справедливое суждение. Но *порой* они нападают в наказание человеку, в этом случае они посланы Богом, как, например, лживый дух — ради наказания Ахава, царя Израильского, как сказано в 3-ей книге Царств¹⁹. Наказание же восходит к Богу, как к первому творцу. Однако демоны, которые посланы, чтобы наказывать, наказывают с иным намерением, чем то, ради которого они посланы, поскольку они наказывают из-за ненависти или зависти, в то время, как посланы они Богом ради исполнения Его правосудия.

¹⁸ Еф. 6, 12.

¹⁹ 3 Цар. 22, 20.

2. Относительно второго следует сказать, что для того, чтобы условия борьбы не были неравными, в отношении человека существует восполнение [его слабости], полученное первично как помощь посредством божьей благодати, а вторично — через защиту Ангелов. Поэтому в 4-ой книге Царств²⁰ Елисей сказал своему слуге: *не бойся, потому что тех, которые с нами, больше, нежели тех, которые с ними.*

3. Относительно третьего следует сказать, что ввиду человеческой слабости для упражнения было бы довольно искушений плоти и мира, но их недостаточно в отношении злобности демонов, которые используют для нападения на людей и то и другое. Но из-за божественного повеления оно обращается к славе избранных.

2. *Является ли [способность] искушать исключительным свойством дьявола?*

Относительно второго следует рассмотреть такое положение: считается, что способность искушать не присуща исключительно дьяволу. Ведь говорится что искушает Бог, согласно [книге] Бытия²¹: *Бог искушал Авраама*, искушает же Он плотью и миром. И о человеке говорят, что он искушает Бога и человека. Следовательно, искушать свойственно не только дьяволу.

2. Кроме того, искушать свойственно незнающему. Но демоны знают то, что случается среди людей. Следовательно, демоны не искушают.

3. Кроме того, искушение — путь ко греху. Но грех находится в воле. Поэтому, раз демоны не могут изменять человеческую волю, как ясно из того, что сказано выше²², то, по-видимому, искушать не свойственно им.

Но против этого то, что говорится в первом послании к Фессалоникийцам²³: *чтобы как не искусил вас искушитель*, к чему глосса добавляет²⁴: то есть дьявол, чье дело — искушать.

Отвечаю: следует сказать, что "искушать", говоря в собственном смысле, значит испытывать кого-то. Испытание же совершается над кем-то, чтобы узнать что-то относительно его; следовательно, непосредственная цель каждого испытующего — познание. Но иногда затем, исходя из познания, преследуется другая цель, благая или злая; благая цель — когда, например, один желает знать о другом, каков тот в отношении познаний или достоинств, чтобы возвысить его; злая цель — когда испытующий желает узнать, чтобы обмануть или повергнуть испытуемого.

Отсюда можно видеть, что в разных случаях об искушении говорится в разных смыслах. Действительно, о человеке *иногда* говорится, что он искушает, постольку, поскольку он познает; и в

²⁰ 4 Цар. 6,16.

²¹ Быт. 22,1.

²² S. th. I, q. 111, a. 2.

²³ 1 Фесс. 3,5.

²⁴ Glossa interlin. ("Глосса между строк") — анонимное толкование, написанное между строк Библии. Опубликовано в: PL 191.

этом смысле говорится, что грех *искушать Бога*, поскольку человек предполагает возможным испытывать силу Бога, как бы сомневаясь в ней. Иногда также он искушает, чтобы помочь, иногда чтобы повредить. Дьявол, однако, всегда искушает, чтобы повредить, вводя в грех. И согласно этому говорится, что надлежащее ему занятие — искушать: ведь если иногда и человек искушает так, он делает это, будучи слугой дьявола. О Боге говорится, что Он искушает, чтобы познать, в том же самом смысле, как говорится "знающий" о том, кто делает других знающими. Поэтому сказано во Второзаконии²⁵: *искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа, Бога вашего.*

О плоти и мире говорится, что они искушают, в орудийном или материальном смысле, а именно, поскольку можно познать то, каков человек, согласно тому, как он следует вожделениям плоти или сопротивляется им, и из того, насколько он презирает (или напротив, [почитает]) мирские блага, которые дьявол также использует для искушения.

1. Из этого ясно решение первого [аргумента].

2. Относительно второго следует сказать, что демоны знают то, что внешним образом случается среди людей, но один Бог, Который "взвешивает души"²⁶ знает внутреннее состояние человека, из-за которого некоторые более склонны к одному пороку, чем к другому; следовательно, дьявол искушает, чтобы исследовать это внутреннее состояние человека, для того, чтобы он мог искушать его, [подстрекая] к тому пороку, к которому тот наиболее склонен.

3. Относительно третьего следует сказать, что хотя демон не может изменять волю, все же, как сказано выше²⁷, он может, в некоторой степени, изменить низшие способности человека, которые хотя и не принуждают волю, но склоняют ее.

3. Все ли грехи происходят из-за искушения дьявола?

Относительно второго следует рассмотреть такое положение: считается, что все грехи совершаются из-за искушения дьявола. Ведь говорит Дионисий в четвертой главе "О божественных именах"²⁸, что множество демонов является причиной всего злого и для себя и для других. И Дамаскин говорит²⁹, что всякая злостность и всякая нечистота суть изобретения дьявола.

²⁵ Втор. 13, 3.

²⁶ Прит. 16, 2.

²⁷ S. th. I, q. 111, a. 3 и 4.

²⁸ Дионисий. Божественные имена, 6.18 (PG 3, 716).

²⁹ Дамаскин. О вере православной, II, 4 (PG 94, 877). Русский пер. (А. Бронзова) см. в: Творения Св. Иоанна Дамаскина. "Точное изложение православной веры". СПб., 1894. С. 50.

2. Кроме того, о каждом грешнике можно сказать то, что Господь говорит у Иоанна относительно Евреев³⁰: *ваш отец дьявол*. Но это так, поскольку они грешили из-за подстрекательства дьявола. Следовательно, каждый грех — из-за подстрекательства дьявола.

3. Кроме того, подобно тому, как ангелы назначены людям для защиты, так и демоны посланы для нападения. Но все благо, которое мы совершаем, вершится по наставлению благих ангелов, ведь божественное передается нам при посредничестве ангелов. И соответственно, все злое, что мы совершаем, вершится из-за подстрекательства дьявола.

Но против этого то, что написано в "Церковных догматах"³¹: *не все наши злые помышления вызваны дьяволом, но иногда они возникают вследствие движения нашего свободного произволения (liberum arbitrium)*.

Отвечаю: следует сказать, что нечто может называться причиной другого *двояко*: *во-первых*, прямо и, *во-вторых*, косвенно. *Косвенно* — когда о деятеле говорится, что он причина расположенности чего-то к некоторому следствию, случайным образом и непрямо, например, если говорится, что тот, кто распиливает³² древесину — причина горения древесины. *В этом смысле, мы можем говорить, что дьявол — причина всех наших грехов*, потому что он тот, кто подстрекал первого человека ко греху, следствие которого — склонность ко всякому греху во всем человеческом роде; и в этом смысле мы должны понимать слова Дамаскина и Дионисия. *Прямо же* говорится, что нечто есть причина чего-то, когда оно действует в нем непосредственно. *И в этом смысле дьявол не есть причина каждого греха*. Ведь не все грехи совершаются из-за подстрекательства дьявола, но некоторые из-за свободного произволения и слабости плоти, поскольку, как говорит Ориген³³, даже если бы не было никакого дьявола, люди все же имели бы

³⁰ Ин. 8, 44.

³¹ De ecclesiasticis dogmatibus liber Gennadii, 82 (PL 58, 999). (автор этого труда — Геннадий, пресвитер Массилийский, современник папы Геласия, представитель полупелагианства; иначе книга "О церковных догматах" называется "Послание о вере" (Epistola de fide) некоторые исследователи, в т. ч., издатели S.th. Leonina, приписывают это сочинение Августину, однако сам Фома в Questiones de quodlibet 12, 11 пишет: "Книга "О догматах церковных" — не Августина, но Геннадия, который был известен при имп. Анастасии около 490 г. по Р.Х.". Фома не точно приводит цитату из Геннадия, точнее: "Не все наши дурные помышления всегда происходят по наущению дьявола, но некоторое число — возникает от движения нашего произволения").

³² Разночтение: "сушит".

³³ Ориген. О Началах, III. 2 (PG 2, 305). Рус. пер.: Ориген. О началах. Самара, 1993. См.: С. 207–208.

желания есть, удовлетворять похоть и тому подобные, в отношении которых возникает множество беспорядочного, если эти желания не обузданы разумом, особенно если учесть испорченность [нашей] природы. Но во власти свободного произволения обуздать эти желания и направить их. Следовательно, нет необходимости, чтобы все грехи происходили из-за подстрекательства дьявола. Но если некоторые происходят из-за подстрекательства дьявола, то при совершении их люди и ныне поддаются тому же прельщению, как и наши прародители, как говорит Исидор³⁴.

1. Из этого ясен ответ на первый [аргумент].

2. Относительно второго следует сказать, что когда грехи совершаются людьми без подстрекательства дьявола, то они становятся сынами дьявола потому, что они подражают тому, кто согрешил первый.

3. Относительно третьего следует сказать, что человек может впасть в грех сам по себе; но он не может продвигаться в заслугах без божественной помощи, которая предоставляется человеку посредством служения ангелов. По этой причине ангелы содействуют во всех наших благих [делах], однако не все наши грехи происходят из-за подстрекательства демонов, хотя нет такого рода греха, который бы порой не совершался из-за подстрекания демонов.

4. Могут ли демоны вести людей в заблуждение посредством некоторых [истинных] чудес?

Относительно четвертого следует рассмотреть такое положение: считают, что демоны не могут ввести людей в заблуждение посредством каких-либо истинных чудес. Ведь деятельность демонов была особенно сильна в делах Антихриста. Но, как говорит Апостол во втором [послании] к Фессалоникийцам³⁵, *его пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными*. Следовательно, в другие времена демоны и подавно исполняли только ложные знамения.

2. Кроме того, истинные чудеса свершались бы посредством некоторого телесного изменения. Но демоны неспособны изменить тело, придав ему другую природу; ведь говорит Августин в "О Граде Божьем"³⁶: *но ни при каких доводах мы не верили, что тело человека искусством или властью демона может превратиться в члены животного*. Следовательно, демоны не могут свершать истинные чудеса.

³⁴ Исидор Севильский. О высшем благе (De Summo Bono), 3, 5, 21 (PL 83, 664).

³⁵ 2 Фесс. 2, 9.

³⁶ Августин. О Граде Божием, XVIII, 18 (PL 41, 575). Рус. пер.: Творения Бл. Августина, епископа Иппонийского. Киев 1910: "я полагал бы, что не только душу, но и тело демоны никоим образом не могут своим искусством или властью превратить в действительные члены и формы животных". С. 25.

3. Кроме того, аргумент не имеет действия, если он относится к противоположностям. Поэтому если бы истинные чудеса могли быть совершены демонами, чтобы склонять к ложному, то они не были бы действенны для укрепления истинной веры. Это несообразно; поскольку сказано у Марка в конце³⁷: *при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знаменами.*

Но против этого то, что говорит Августин в книге "О восьмидесяти трех различных вопросах"³⁸: часто посредством искусства магов совершаются чудеса, подобные тем чудесам, которые совершаются слугами Бога.

Отвечаю: следует сказать что, как ясно из сказанного выше³⁹, если чудо понимается в собственном смысле, демоны не могут совершать чудеса, как не может и любое другое творение, но только Бог, поскольку чудо, говоря в собственном смысле, — это нечто, совершенное вне порядка всей сотворенной природы, а этому порядку подчиняется всякая сила творений. Но иногда о "чуде" говорят в широком смысле, как обо всем, что превосходит человеческое разумение (*consideratio*) и опыт. И в этом смысле демоны могут совершать чудеса, а именно, [действия] которые вызывают удивление человека, поскольку превосходят его наблюдение и познание. Ведь даже один человек, поскольку он делает то, что превосходит наблюдение и познание другого, приводит того к удивлению перед сотворенным, так, что тому может показаться, что некоторым образом сотворено чудо. Но следует знать, что хотя такого рода дела демонов, которые кажутся нам чудесами, не относятся к истинному определению чуда, они, однако, порой бывают истинными вещами. Так, например, маги фараона силой демонов произвели истинных змей и лягушек. И, как говорит Августин в "О Граде Божьем"⁴⁰, ведь не призраки же то были, когда упал с неба огонь и одновременно уничтожил множество слуг и многочисленные стада святого Иова, а налетевшая и разрушившая дом буря умертвила сыновей его.

1. Относительно первого следует сказать, что, как говорит Августин в том же самом месте, дела Антихриста могут быть названы ложными знаменами, *или* потому, что он будет обольщать смертные чувства призраками, так что будет казаться делающим то, чего не делает; *или* потому, что эти чудеса, хотя сами по себе и истинные, будут вовлекать в обман тех, которые, не зная силы дьявола, поверят, что они могли совершаться только силою божественною.

2. Относительно второго следует сказать, что, как сказано выше⁴¹, телесная материя не повинуетя ни благим, ни злым ангелам по их повелению, так, чтобы демоны были способны своей силой преобразовывать материю из одной формы в другую; но они могут использовать некоторые

³⁷ Мк. 16, 20.

³⁸ АВГУСТИН. О различных вопросах (*De diversis questionibus octaginta tribus, liber 1, 21, 4; PL 40, 726*).

³⁹ S. th. I, q. 105, a. 8; q. 110, a. 4.

⁴⁰ АВГУСТИН. О Граде Божьем, XX, 19 (PL 41, 687); рус. пер. С. 210.

⁴¹ S. th. I, q. 110, a. 2.

семена, которые находятся в элементах мира, чтобы вызвать такого рода последствия, как говорит о том Августин в "О Троице"⁴². Поэтому следует сказать, что все преобразования телесных вещей, которые могут быть произведены некоторыми естественными силами, к которым относятся и вышеупомянутые семена, могут быть произведены действиями демонов, использующих такого рода семена; например, преобразования некоторых вещей в змей или лягушек, которые могут быть произведены в результате гниения. Те же преобразования телесных вещей, которые не могут быть совершены силой природы, никоим образом не могут в действительности быть произведены действием демонов — так, например, чтобы человеческое тело превратилось в тело животного, или чтобы тело мертвого человека вернулось к жизни. И если порой кажется, что нечто такое произведено действием демонов, то это не действительное [событие], а только видимость. Но это может случиться *двояко*. *Во-первых*, изнутри; таким образом демон может изменить воображение человека и даже его телесные чувства, так, чтобы нечто казалось иным, чем оно есть, как это сказано выше⁴³. Об этом говорится, что порой это может быть выполнено силой некоторых телесных вещей. *Во-вторых*, извне: таким образом демон может из воздуха образовать тело любой формы и вида, чтобы приняв его, находиться в нем видимо; таким же образом он может окутать любую телесную вещь любой телесной формой, чтобы она появлялась в ее виде. Об этом говорит Августин в "О Граде Божьим"⁴⁴: образы человеческой фантазии, которые и в мышлении, и в сновидениях принимают вид бесчисленного множества различных вещей, являются чувству других, как бы воплощенные в форму какого-нибудь животного. Это не следует понимать, как если бы сама способность воображения человека или образы, воплощенные такими же нумерически, показывались чувствам другого человека, но так, что демон, который создает некий образ в воображении одного человека, может предлагать сходный образ чувствам другого.

⁴² Августин. О Троице, III, 8, 9 (PL 42, 875).

⁴³ S. th. I, q. 111, a. 3, ad 4.

⁴⁴ Августин. О Граде Божьим, XVIII, 18 (PL 41, 575). "Но образы человеческой фантазии, которые и в мышлении, и в сновидениях принимают вид бесчисленного множества различных вещей, и хотя не суть тела, однако с удивительной скоростью принимают телесные формы, когда телесные чувства бывают усыплены или притуплены, могут каким-то непонятным образом принимать для чувств других телесные образы; так что самые тела людей находятся в другом месте, оставаясь, правда, живыми, но в усыплении чувств гораздо более тяжелом и глубоком, чем во время сна, а известный фантастический образ является чувству других, как бы воплощенный в форму какого-нибудь животного". С. 25-26.

3. Относительно третьего следует сказать то, что говорит Августин⁴⁵ в "Восмидесяти трех вопросах": когда Маги делают тоже, что делают Святые, они делают это ради различных целей и с различным правом. Первые делают это алча собственной славы; вторые — взыскуя славы божьей; первые совершают посредством некоего частного сговора; вторые посредством открытой помощи и при повелении Бога, Того, Которому подчинены все творения.

5. Действительно ли демон, который преодолен неким [человеком], на этом основании удерживается от нападения?

Относительно пятого следует рассмотреть такое положение: считают, что демон, который преодолен неким [человеком], на этом основании не удерживается от [дальнейшего] нападения. Ведь Христос победил Своего искушителя наиболее действенным образом. И все же впоследствии он напал на Него, подстрекая иудеев убить Его. Следовательно, не истинно то, что дьявол, будучи побежденным, прекращает свои нападения.

2. Кроме того, налагать наказание на того, кто потерпел поражение в борьбе, значит подстрекать его к более ожесточенному нападению. Но это не приличествует милосердию Бога. Следовательно, побежденным демонам не чинятся препятствия [в дальнейших нападениях, иначе духи противоречия станут действовать вопреки запрету — пер.].

Но против этого то, что говорится у Матфея⁴⁶: *тогда оставляет диавол Его*, то есть Христа, [Который его] преодолел.

Отвечаю: следует сказать, что *некоторые* говорят, что побежденный демон не может искушать никакого человека к дальнейшему, ни к тому же самому, ни к другому греху. А другие говорят, что он может искушать других, но не того же самого. Последнее более вероятно, но только если иметь в виду, что это происходит в течение некоторого времени; поэтому и говорится у Луки⁴⁷: *и окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени*. Имеются две причины для этого. Одна — со стороны милосердия; поскольку, как говорит Златоуст в Беседах на Евангелие от Матфея⁴⁸, *дьявол искушает человека не постольку, поскольку он того желает, но поскольку Бог это допускает; поэтому, хотя Он позволяет ему искушать в течение краткого времени, Он запрещает ему [совершать это дальше] из-за нашей слабости*. Другая причина — от лукавства дьявола. Поэтому

⁴⁵ Августин. О различных вопросах, гл. 79 (PL, 40, 92).

⁴⁶ Мтф. 4,11.

⁴⁷ Лк. 4,13.

⁴⁸ Иоанн Златоуст. Гомилии к Матфею. (Hom. V, In Math., 4, 10, "Vade retro, Satana"; PG, 56, 668; Незаконченное произведение, среди работ с предполагаемым авторством).

Амвросий говорит [в комментарии на Ев.] от Луки⁴⁹: дьявол боится упорствовать, потому избегает частого от частого поражения. То, что дьявол иногда, тем не менее, возвращается к нападению, очевидно из того, что говорится у Матфея⁵⁰: *возвращусь в дом мой, откуда я вышел.*

Из этого ясно решение аргументов.

⁴⁹ Амвросий Медиоланский. Изложение Евангелия от Луки (*Ambrosii Med., Expositio Evangelii secundum Lucam, 4,13, "Diabolus recessit ab illo"; PL 15. 1707*).

⁵⁰ Мтф. 12,44: согласно этому месту нечистый дух выходит из человека, возвращается в свой дом и берет с собою семь других духов, злейших себя, и человеку становится хуже, чем прежде.