



Рецензирано: 5.10.2023; 20.10.2023

Потеклото на злото во светот: Приказната за паднатите чувари во неколку ранохристијански извори

Марија Тодоровска

Институт за филозофија

Филозофски факултет

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Во статијата се разгледува содржината и влијанието на приказната за чуварите како одметнати или паднати ангели од библиската (книга *Битие 6*), односно од псевдоепиграфската традиција (*Етиопската книга на Енох*, или *1 Енох*, и *Книгата на јубилеите*) во делата на неколку ранохристијански автори. Обрнато е внимание на каузалната врска меѓу дејствата на ангелите (синовите божји; чуварите), како нарушување на (мета)физичкиот ред во светот, и потеклото и пролиферацијата на злото во светот (преку прокреацијата на ненаситни џинови и преку општата спирала на непосредуван хаос и деструкција), како и казната преку прочистувачко уништување на земјата (приказната за потопот), и, во одредени инстанции, казна за ангелите. Најпрво во кратки црти се наведени главните точки од приказната за ангелите/чуварите од *Светото писмо*, *Книгата на јубилеите* и, пошироко, од *1 Енох* (имајќи предвид дека токму верзијата на Енох е најсилна инспирација кај ранохристијанските автори што се одбрани во оваа прилика). Потоа, употребата и интерпретацијата на приказната се разгледани кај Јустин Маченик, како првиот автор што ја употребува приказната во апологетски, антипагански цели; преку неколкуте зачувани фрагменти од Папиј, кој обрнува внимание на сатаната како интенционален зол дејствител; и, особено, во *Молбата за христијаните* од Атенагора, кој има еклектички, развиен психолошко-филозофски пристап и различно сфаќање за потеклото на неволјите на земјата (отсуство на намера за трансгресија, но

нужна промена на идентитетот на ангелите) и за импликациите врз човековата емоционална сфера. Главна нишка во различните верзии на приказната и нивната употреба е мешањето на онтолошките нивоа, што доведува до нарушување во убаво уредениот свет, што, пак, води до злото и страдањето на земјата.

Клучни зборови: чувари, ангели, зло, 1 Енох, Јустин, Папиј, Климент Александриски, Атенагора

Приказната за чуварите

Концепциите за ангелите низ религиозните верувања, во култовите и во теолошките системи се разновидни. Може да се резимира дека ангелите се суштества што посредуваат меѓу онтолошките сфери на светот, извршуваат божествено доделени функции и не се наполно спознатливи за човековото (ограничено) искуство. Во овој текст ќе биде обрнато внимание на посебен вид ангели, познати како чувари, или набљудувачи („будните“)¹, кои изворно фигурираат во *Светото писмо* (се појавуваат во *Книгата на пророкот Даниил*), а потоа играат важна улога во апокрифната традиција (*Книгите на Енох*). Еврејската *Книга на јубилеите* исто така раскажува за непослушните ангели пред потопот и содржи извесни сличности со верзијата на приказната на Енох, како и очигледни разлики. Чуварите од *Книгата на Енох* (или *Етиопската книга на Енох, 1 Енох 1,1–36*) се и добри и зли, но фокусот е на нивната побуна, а со тоа и на изворот на злото во светот. Употребата на оваа приказна за побуната и падот на чуварите од *1 Енох* може да се забележи кај бројни мислители од раното христијанство, а во овој текст ќе бидат споменати само неколку такви инстанции.

Приказната за синовите божји и ќерките човечки е раскажана во книгата *Битие*, или *Прва книга Мојсеева (1 Мој.)*: луѓето почнале да се множат на земјата, им се народиле ќерки, и синовите божји, гледајќи дека ќерките човечки се убави, ги земале за жени како што им се сакало (*1 Мој. 6,1–2*). Во тоа време имало цинови на земјата, продолжува текстот, особено кога синовите божји почнале да влегуваат при ќерките човечки, и почнале да се раѓаат деца – тоа биле силните луѓе, прочуени од старото време (6,4). Потоа текстот уште повеќе го подвлекува нарушувањето на некаков имплицитен ред, односно пролиферацијата на злото: Бог гледа дека злото меѓу луѓето на земјата е големо, и дека сите мисли и помисли во срцата се постојано зли (6,5). Затоа, Бог се покажува што го беше создал човекот на земјата (6,6) и одлучува да ги истреби луѓето, како и другите создадени суштества (6,7). Заедницата на божествените суштества со земските

¹ Доколку се бара буквалност на преводот на името, „набљудувачи“ би бил посоодветен назив, но, со оглед на тоа што „чувари“ појасно ја денотира нивната улога во светот (не само да набљудуваат туку и да чуваат), направена е егзекутивна одлука да се употребува овој термин.

жени е веднаш разлог за интервенција од страна на Бог – „Духот Мој нема вечно да пребива во луѓето, зашто тие се тело; ете деновите нивни нека им бидат сто и дваесет години“ (6,3)², а потоа импликациите на општењето и прокреацијата на проблематично потомство носат радикална промена во светот.

Во наведените стихови на приказната од книгата *Битие* нема директна референца на падот или симнувањето на синовите божји како причина за злото и хаосот во светот. Проблемот, се чини, е мешањето на светата и профаната сфера, на божественото и човечкото. Но, приказната од следните делови на книгата нуди појасни каузални релации. Потомството на проблематичната заедница (циновите) и злото на земјата меѓу луѓето се поврзани. Случувањата од приказната за потопот се индиректна последица на приказната за несоодветното однесување на синовите божји. „Лошотиите меѓу луѓето на земјата“ и општоприсутното зло во човековите мисли и помисли (6,5) се толку драматични што го наведуваат Бог да се покае за создаденото и да предизвика уништување на светот. Се поставува прашањето дали навистина човечкото зло е доволно да доведе до таква парадигматска промена или причината за уништувањето на светот е токму фактот на нарушувањето на космичкиот ред преку мешањето на онтолошките сфери. Ако се следи ова толкување, тогаш потопот е директен резултат на дејствата на синовите божји. Во библиската верзија на приказната, синовите божји не се казнети за своите дејства. Во *Книгата на јубилеите* (*Јуб.*), на пример, иако голем дел од приказната е мошне сличен на *1 Мој.*³, по божјата одлука за потопот се појавува казната за ангелите, што појасно ја покажува каузалната релација меѓу синовите божји и радикалната казна (потопот).

Бог одлучува да го уништи светот и го насочува својот праведнички гнев кон чуварите и нивното потомство. Така, наредува ангелите (што не се беа симнале на земјата) да ги затворат ангелите што се беа симнале на земјата (*Јуб.* 5,6); во војна се убиваат со меч сите потомци на бунтовните ангели, а животниот век се ограничува на сто и дваесет години (5,7–9; cf. *1 Мој.* 6,3). Откако ангелите набљудуваат како бива убиено нивното потомство, тие се затворени под земја, каде што треба да останат сè до судниот ден (5,10). Потоа, Бог, кој е праведен судија (5,13–18) и сака повторно да го создаде светот без присуство на грев (5,11–12),

² Идејата е дека ограничувањето на животниот век дава јасна разлика меѓу божественото и човечкото. Потомците на комбинација меѓу божественото и човечкото не може да имаат вечен живот, карактеристика типична само за божественото постоење (cf. *1 Мој.* 3,22). Мотивите на вечноста на боговите и на човековата потрага по вечен живот се присутни во разни форми низ раните цивилизации.

³ Отпрвин не се чини дека постои каузална релација. Се раскажува како злото и изопаченоста се зголемиле на земјата (*Јуб.* 5,2), и сите суштества ги расипале своите навики (од луѓето до стоката, дивите животни и птици) и нивната припишана насока (на однесување), па почнале да се проголтуваат едни со други; а сите мисли на луѓето биле зли (до овде е резиме од *1 Мој.* 6,5). Бог гледа дека земјата е расипана, дека сите на земјата дејствуваат лошо пред неговите очи (*Јуб.* 5,3), и затоа вели дека ќе ги уништи сите нешта од површината на земјата (5,4). Наведувано е според Garcia Martínez (1996).

одлучува да го уништи светот (5,20). Нарушувањето на космичкиот ред почнува не со дејствата на луѓето, туку на ангелите (синовите божји) – создавањето на циновите, како резултат на општењето меѓу божествените и човечките суштества, е јасно нарушување на (мета)физичкиот ред во светот и води кон уништување.

Паднатите чувари (набљудувачи, будните) од 1 Енох се токму тоа – чувари што биле отфрлени од небото поради нивните дејства што предизвикале хаос. Тие не се иницијално создадени како зли, изопачени и штетни суштества, но нивните штетни дејства водат кон потеклото и хипертрофирањето на злото. Чуварите се класа на космички суштества, вид на ангели, распоредени во предодредена хиерархија, со Аза(з)ел (1 Еп. 8,1, 9,6; 69,2) / Шамихаза (Самиј(х)аза/Шамиј(х)аза) како официјален водач. Водачот се договара со останатите чувари да предизвика зло во светот. Така, чуварите дејствуваат интервенирајќи врз светот на луѓето, донесувајќи им (проблематични или забранети) знаења и умења и општејќи со жените човечки. Од таквото спојување се раѓаат циновите (нефилим), поттикнувајќи ги луѓето да употребуваат оружја, да шират неправедност и деструкција. Во една верзија на приказната, чуварот Асаел (или Азazel) ги учи луѓето како да создаваат оружја (што го олеснува водењето на војни), а на жените им дава шминка (вештачкото разубавување и користењето на украси се лоши затоа што поттикнуваат копнеж)⁴. Според друга линија на приказната, чуварите ги учат луѓето за магија, ботаника, астрономија, медицина и слични непобожни вештини⁵.

Се чини дека главниот двигател на заплетот е желбата на чуварите за односи со човечки жени – од оваа точка потекнуваат сите други причини и прилики за корупција на луѓето. Шамихаза (Самиј(х)аза/Шамиј(х)аза), како водач, предлага чуварите да си одберат „сопруги“ од ќерките човечки, како и со нив да произведат деца⁶. Сите полагаат заклетва дека ќе учествуваат во овој потфат,

⁴ Аза'ел ги научи [луѓето] да произведуваат мечеви од железо и оклопни наградници од бакар, и им покажа што е ископано [и како] можат да го обработуваат златото за да го направат готово обработено, а за среброт – како да го обликуваат и за бразлетни [и друг накит за жени], додека на жените им откри за антимон и сенка за очи [и сите скапоцени камења] и за бои за бојадисување... (1Еп. 5,9–6,4; 6,7–8,1). Изданието користено за сите наводи е García Martínez (1996). Преводот на македонски јазик на овие делови од 1 Енох ја следи верзијата од Тодоровска (2017), 57–58.

⁵ Тие (...) ги научија нив (жените со кои имале односи) за волшебништво, магии, и сечење на корени, а и како да ги објаснуваат употребите на билки (1 Еп. 6,4–8,1). С/Шами(ј)хаза ги научи да фрлаат магии и како да сечат корења; Ермони ги научи како да поправаат направена магија, волшебништво, магиски вештини; Барак'ел ги научи за знаците на оските; Кокаб'ел ги научи за знаците на ѕвездите; Зек'ел ги научи за знаците на молњите; Ар'текоф ги научи за знаците на земјата; Шамси'ел ги научи за знаците на сонцето; Зхари'ел ги научи за знаците на месечината, и сите луѓе почнаа да ги откриваат тајните на нивните сопруги (1Еп. 8,3–9,3, 6–8).

⁶ Тие и нивните главатари [сите зедоа за себе жени, избирајќи (од) меѓу сите (нив)], и почнаа да влегуваат при нив и да се сквернават од нив (1 Еп. 6,4–8,1). Чуварите забележале дека убави и привлечни ќерки се родени при луѓето, и затоа тие, синови небески, копнееја по нив и одлучија да си изберат жени (1Еп. 5,9–6,4; 6,7–8,1) (...) и тие и нивните главатари сите зедоа за себе жени, одбирајќи (од) сите нив и влегуваа при нив и беа од нив извалкани, и жените забременија од нив и родија цинови (1 Еп. 5,9–6,4; 6,7–8,1).

додека водачот се колне дека ќе биде единствениот што ќе плати за гревот доколку другите одлучат да одбијат да го сторат тоа⁷. Според ова, јасно е дека тие се совршено свесни за забранетоста на дејствата и за можните реперкусии, како и за каузалната релација меѓу трансгресијата и казната.

Жените забременуваат од чуварите, и така се создаваат циновите (нефилим), но, поради тоа што е тешко да се хранат цинови, луѓето потфрлаат во обидите да им ја заситат гладта, и затоа циновите се вртат против нив за да ги проголтаат, заедно со другите жители на земјата (кои исто така, се чини, се придружуваат на овој циклус на насилство)⁸. Земјата се жали на овој непосредуван хаос и на беззаконието, по што се случува потопот. Може да се толкува дека ваквото уништување на светот е поради мешањето на ангелите во редот на земјата и поради нивните желби да ги премостат онтолошките разлики меѓу божествената и човечката сфера. Во една верзија на приказната, циновите биваат убиени, а нивните бесмртни ангелски духови, иако се неуништливи на некој начин, сепак не може да се вратат на небото, и затоа остануваат на земјата да предизвикуваат хаос и да бидат причината за злото во форма на болка и страдање (како болести и несреќи) и на морален грев⁹.

Приказната била популарна во периодот на Вториот храм, потоа се појавува низ разновидни книжевни верзии и претставува тема на интересирање кај раните црковни отци. Од една страна, приказната отвора важни прашања за потеклото и постоењето на злото и за ретрибутивната теза во теодикејата (злото и страданието како резултат на трансгресија на одредени правила). Од друга страна, човековата вина во злото дејствување е одложена или префрлена на други дејствители: двигатели на проблемите се божествените суштества што ги вовлекуваат во неволји, а потем злите духови меѓу луѓето служат за да се

⁷Сите главатари одлучуваат да прифатат да учествуваат: „Даваме заклетва и се колнеме под заклетва еден на друг; да не се откажеме од ова сè додека не ја завршиме работата“ (1 Еп. 6,4–8,1; 1–4); (С/Шами(ј)хаза): „(...) и само јас ќе бидам виновен за голем грев (...)“. Тие му одговорија велејќи му: „Сите положуваме заклетва“ (1 Еп. 5,9–6,4; 6,7–8,1).

⁸Циновите растеа според стапката со која цинови растат, и затоа ја изголтаа сета работа на луѓето, кои не можеа да ги снабдуваат, и затоа тие „сковаа планови да ги убијат луѓето и да ги изедат“, и исто така почнаа да грешат и против суштествата на земјата, која, пак, ги осуди изопачените за сето зло кое ѝ го беа сториле (1 Еп. 6,4–8,1; 5,9–6,4; 6,7–8,1).

⁹Бог му кажува на Габриел да ги уништи синовите на блудот („копилињата“), синовите на чуварите, од синовите човечки (1 Еп. 10,8–12). Тие (потомството?) треба да бидат затворени во вечна заздана и осудени на измачување (според судот со кој Бог ќе суди, тие „ќе умрат за сите генерации“). Духовите на нелегитимните деца и на синовите на чуварите треба да се уништат, „затоа што предизвикале зло да им биде правено на луѓето“. Гревот ќе се исчисти од лицето на земјата, а лошите дела ќе исчезнат, за да може да се појави семката на праведноста, со делата на праведните луѓе (1 Еп. 10,13–19; 12,3).

Приказната е понатаму развиена во *Книгата на јубилеите*, од која дел од идеите на темава беа споменати претходно во текстот, и се чини дека се појавува во кумранските молитви и говорни цинови што ги исмејуваат „копилињата“ – злите духови како потомство на недозволеното спојување на ангели и човечки жени (види 4Q510–511, 4Q444, 11Q11 V.5–11).

објасни постоењето на болести, катастрофи и несоодветни морални одлуки. На космогониско ниво, Бог е дистанциран од злото, кое е резултат на дејствата на одметнатите божествени суштества, и од импликациите врз состојбата на светот. Чуварите ја занемаруваат својата функција, прекршуваат правила на космичкиот и на социјалниот ред и ја втурнуваат земјата во хаос, а потоа и во уништување. Сепак, на крајот има слика на прочистување и спасение: во апокалиптичкото раскажување за Енох (поглавја 10 и 11), земјата ќе биде исчистена од злото и изопаченоста, правдата и радоста ќе надвлдаат, и луѓето ќе го обожаваат Бог и засекогаш ќе живеат во мир.

Приказната за чуварите кај некои од црковните отци

Јустин Маченик се смета за еден од првите апологети што ја употребил концепцијата за паднатите ангели во борбата против грчката и римската религиозна традиција, која, според црковните отци, пропагирала политеизам и идолатрија. Толкувањето на Јустин на приказната за паднатите чувари преку *Битие* 6,1–4 се смета за првото авторско христијанско пристапување кон оваа приказна (Yoshiko Reed 2004, 144)¹⁰. Во *Првата апологија* Јустин го определува потомството на „синовите на Бог“ и ќерките човечки од *1 Мој.* 6,1–4 како демони (*1 Апол.* 5), на овој начин користејќи ја приказната од *Книгата на чуварите* како основа за неговиот толкувачки пристап (Yoshiko Reed 2004, 146).

Во *1 Енох* е направен обид да се објасни како и зошто злото станало толку распространето и интензивно пред потопот, на тој начин давајќи јасно оправдување за потребата Бог да го искористи поплавувањето на светот во казнено-прочистувачки цели. Во *1 Мој.*, како што беше наведено претходно, нема експлицитна каузална врска меѓу настаните, иако имплицитно се следи линијата на нарушување на космичкиот ред, појавата и пролиферацијата на злото и казната на луѓето, но не и на одметнатите ангели, синовите божји.

Според Јустин, злото и гревот не започнале со човековата непослушност, туку со побуната на чуварите¹¹. Како што Јустин забележува, тие не се грижеле соодветно за нештата под небото што им биле назначени од страна на Бог, на тој начин запоставувајќи ги и луѓето (cf. *Jub.* 7). Според Јустин, разлогот за занемарувањето на должноста и нарушувањето на космичкиот ред е привлечноста што ја чувствуваат кон жените човечки, со кои имале односи и со кои народиле демони (*1 Апол.* 5,3). Во објаснувањето на *1 Мој.* 6, Јустин ги идентификува паднатите чувари со паганските богови (види *Псалм* 95,5). Потеклото на демоните го припишува на постоењето на (разновидни) божества и идоли. Потоа навестува

¹⁰ Татијан, Атенагора, Иринеј, Климент Александриски и Тертулијан подоцна го следат стојалиштето на Јустин во врска со приказната.

¹¹ Падот од рајот сепак треба да се категоризира како трансгресија, односно грев.

дека паднатите чувари го потчиниле човештвото и го научиле да принесува жртви, паленици и леанки на паганските богови. Можно е да се работи за референца на 1 Еп. 19,1, иако, важно е дека чуварите таму не се прикажани како демони. Нејасно е како Јустин ја поврзува судбината на чуварите од 1 Еп. 10,11, фрлени во бездна до судниот ден, со ваквата идолатрија, но, јасно е дека ги обвинува за уништувањето на светот (2 Апол. 7,1), затоа што нивните демонски потомци продолжуваат да влијаат на човештвото, односно да се изживуваат врз него. Јошико Рид истакнува дека Јустин ги игнорира другите формулации од типот на 1 Енох, како Писмото на Енох, Животинската апокалипса и Книгата на јубилеите, во кои се нудат инакви приказни за потеклото на злото, без фрлање вина врз паднатите ангели (Yoshiko Reed 2004, 151–153). Јустин не го споменува ниту падот на Адам и Ева во врска со потеклото на злото во светот, туку директно оди со обвинување на бунтовноста на чуварите и со нејзините импликации (2 Апол. 5). Тој го споменува сатаната (1 Апол. 28,1), но, во овој оддел (2 Апол. 5), тој не е споменат. Според тоа, може да се претпостави дека, според Јустин, ликот на сатаната немал улога во традицијата на паднатите чувари од 1 Енох. Ставот според кој паднатите ангели од оваа традиција се одговорни за демоните во светот е еден од главните елементи (или недостиг на елементи) во формирањето на концептот за разбирањето на ѓаволот во раното христијанство.

Во *Фрагментите* на Папиј (*Страдањето на Исус, Падот на ангелите*), се чини дека се наоѓа референца на книжевноста од периодот на Вториот храм во обидот да се опишат злите суштества. Некои од нив (мислејќи на ангелите што некогаш биле свети), Тој (Бог) ги имал назначено да владеат врз уредувањето и одржувањето на земјата, и тоа да владеат добро, се забележува дека рекол Папиј (Фр. 11)¹². Се чини дека ова е повикување на традицијата на чуварите од 1 Енох. Во овој фрагмент се додава (како цитат од *Откровението* 12,9) дека се случило така што нивното владеење дошло до крајот. Големиот змеј, древната змија, оној што е нарекуван „ѓавол“ и „сатана“ бил набркан, оној што го мамел целиот свет бил фрлен долу на земјата, а со него и неговите ангели. Во *Откровението* не се говори за чуварите, така што е нејасно како Папиј доаѓа до асоцијацијата (ако воопшто тоа е случај) меѓу ангелите што биле назначени да владеат со земјата и сатаната и неговите (паднати) слуги. Во *Фрагментите* има и други забелешки во врска со падот на ликот на сатаната. Така, Папиј зборува за *Откр.* 12,7–9 и го опишува падот на сатаната (24,2,1–11)¹³. Се чини дека говори за падот на сатаната – небото не ги издржало неговите земски намери, затоа што било невозможно светлината да општи со темнината. Во оваа формулација, со сигурност може

¹² Наводите од Папиј се преку Андреј Кесарејски (*On the Apocalypse*, chap. 34, serm. 12, ad fr. 11), според преводот на Холмс.

¹³ Точката (наместо записка, која би го следела правилото на конзистентност) по бројот на фрагментот, а пред бројот на редовите, е за да не се изгуби јасноста во наведувањето.

да се претпостави дека светлината за која станува збор е небото (рајот), а темнината, пак, (ликот на) сатаната. Падот е опишан како нешто што датира пред човештвото – „тој падна на земјата да живее овде; и кога човештвото дојде овде, каде беше тој, тој не им дозволи да живеат во нивните природни страсти, туку напротив, ги поведе настрана кон разни зла“ (24.3).

Михаил и неговите ангели исто така биле на земјата за да му помагаат на човештвото (се чини дека ова е по падот од рајот, 24.4), така што им дале закони, како и мудрост на пророците (cf. *Дан.* 10,12). Ова наликува на задачите на ангелите чувари од *Јубилеите* и на ситуацијата пред падот на чуварите од традицијата на *Енох*. Авторот споменува една од функциите на сатаната (употребувајќи го зборот „ламја“, 24.2,5) – да служи како камен на сопнување за луѓето (што е етимолошки неспорно точно), поради што Михаил и ангелите морале да појдат во војна против него. Битките се прелеале и на небото, при самиот Христос, што се чини како алузија на битката од *Откр.* 13–14 (24.2,6). Потоа стои формулација според која Христос дошол, и Законот бил исполнет во неговото тело (нешто што би било невозможно за кого било друг, 24.2,7). Се случува битка на земјата, пред доаѓањето на Христос во телесна форма, а потоа од небото се бара тој да се вклучи во битката. Авторот потем изјавува дека Христос го победил гревот и го осудил сатаната, и преку неговата смрт насекаде и над сè ја распространил својата справедливост (24.2,8). Потоа се споменува победата на Михаил врз ламјата од *Откр.* 12, и нејзиното фрлање на земјата, поразена (24.2,9). Според Папиј, ова се наоѓа во *Лк.* 10, кога Исус кажува дека го видел сатаната како паѓа од небото како молња (24.2,10). Ако ова е случај, тогаш може да се претпостави дека Папиј ја поставува ламјата/сатаната во битка против Михаил на небото, додека Христос е на земјата во неговата човечка форма.

Сепак, се поставува прашањето за улогата на сатаната на земјата пред битката меѓу него и Михаил. Едно објаснување би било неговото однесување од книгата *Јов*. Од стихот 5 може да се претпостави дека улогата му била да ги искушава луѓето (иако, технички, во *Јов* го искушава првенствено Бога, а посредно *Јов*), и можеби се занесол и претерал со ваквиот незауздан авторитет, што довело до битката од стих 6, пред доаѓањето на Христос на земјата. За Папиј постојат два пада на сатаната: физичко, просторно паѓање од рајот (каде и да е тој), и судењето и казната поради нарушувањето на редот преку претерување со овластувањата (24.11).

Климент Александриски ја уважувал традицијата на чуварите од *1 Енох* во врска со паднатите ангели, но не сметал дека ѓаволот имал улога во падот (*Paed.* 3,2; *Str.* 3,7; 5,1; 7,7). Според него, група ангели во минатото ја виделе убавината на жените човечки и посакале да имаат потомство со нив, поради што се случил падот (*Str.* 3,7). Слично како во космичката дуалистичка тензија од кумранската

демонологија¹⁴, постојат две групи духовни суштества (веројатно ангели) што се во битка за душите човечки¹⁵. Во *Стромата* тој исто така ги идентификува демоните како дајмоните во контекст на Сократ (5,14), како водачи во животот на луѓето, и не ги споменува духовите или циновите (од приказната од *1 Енох*). Во истиот оддел тој го определува ѓаволот како владетел на демоните и злите духови, кој дејствува во небесното подрачје заедно со началствата, силите и други посредувачки суштества¹⁶, но во спротивност со сè што е добро и праведно уредено.

Климент Александриски ги поврзува демоните со идолатријата (*Str.* 2,20). Човековата душа е полна со моќите на ѓаволот и со влијанијата на овие нечисти духови (демоните), што ја води индивидуата кон дејства што му пркосат на Бог. Сепак, додека ѓаволот има авторитет да искушава и да мачи, нема моќ да ги натера луѓето да грешат (*Str.* 4,12). Секако, постојат различни (разработени) начини на кои злите духови се обидуваат да ги оддалечат луѓето од Бог (*Str.* 2,13,20; 3,15; 5,14). Типично, тие ги соблазнуваат луѓето да тргнат по погрешен пат преку идолите, ширењето ерес, употребата на магијата и преку искушението на пороците.

Пристапот на Атенагора кон приказната

Во делото *Молба за христијаните* Атенагора тврди дека паднатите ангели (вклучувајќи го ликот на сатаната) имаат иста слобода на избор како луѓето кога се работи за морално добро или зло дејствување. Некои од ангелите, според сопствен избор, останале во нивните улоги на чувари на она што Бог го создал и го уредил, а другите ја уништиле суштината на нивната природа, го занемариле подрачјето што им било доделено и се оддале на сопствените страсти и претпочитања (во случајот, општење со жените човечки, според приказната за чуварите). Атенагора ги разгледува овие две категории суштества – паднатите ангели и душите на циновите од традицијата на чуварите од *1 Енох*, слично како и Јустин Маченик (*Suppl.* 25 – во некои секундарни извори кратенката може да биде *Legat.*, од *Legatio*, наместо *Supplicio*). Меѓутоа, различно од Јустин, Атенагора тврди дека боговите на паганите не се демони, туку луѓе, кои се познати од историјата (26), можеби алудирајќи на силните луѓе, прочуени од старото време од *1 Мој.* 6,4. Сепак, можно е Атенагора да смета дека демоните работат преку

¹⁴ За концептот на релативниот космички дуализам од кумранските свитоци *Правилото на заедницата* (1QS, или *Прирачник за дисциплина*) и Воениот свиток (1QM), види: Тодоровска (2017), 56.

¹⁵ Се чини дека го идентификува ѓаволот со Белиал (*Str.* 3,8), наведувајќи (според *2 Кор.* 6,15) инстанции на сопостоење на доброто и злото, како праведноста и беззаконието, светлината и темнината, или хармонијата меѓу Христос и Белиал.

¹⁶ Традиционалната поделба на посредувачките (божествени) суштества од *Светото писмо* е на тријади од: серафими, херувими, престоли; господства, сили, власти; и началства, архангели и ангели; во оваа рамка се движат и Климент Александриски.

имињата на овие прочуени луѓе. Ангелите што паднале од рајот и понатаму ги запоседнуваат земјата и воздухот, не успевајќи повторно да се издигнат до рајското подрачје. Духовите на циновите се демони што талкаат по подрачјето на земјата (cf. 1 Еп. 6–16). Ова не е во согласност со судбината на чуварите од 1 Енох, кои се оковани во бездната, очекувајќи суд.

Во *Молбата за христијаните*, Атенагора моли за правда за христијаните од позиција на филозоф, обраќајќи им се на императорот Марк Аврелиј и на неговиот син Комод како на освојувачи, но, над сè, како на филозофи. Во текстот Атенагора прво се жали на неправедниот третман и дискриминацијата од која страдаат христијаните, а потоа расправа за обвинението за атеизам, со оглед на неверувањето во римските богови. Атенагора објаснува за единството на Бога и идеите за Светата Троица. Тој го брани воздржувањето на христијаните од учество во култот на националните божества, објаснувајќи дека е апсурдно (имајќи ги предвид апсурдните претстави на боговите) и непристојно, за што се повикува на паганските поети и филозофи.

Атенагора објаснува дека не се работи за атеизам, затоа што тие (христијаните) признаваат еден Бог, несоздаден, вечен, невидлив, непроменлив, неограничен, неразбирлив, до кого се стигнува само преку разумот, кој е обиколен од светлина, убавина, дух, неискажлива моќ, и од кого вселената била создадена преку неговиот Логос, и уредена и одржувана од тој Логос, неговиот син (*Suppl.* 10). Синот божји е Логосот на Отецот по идеја и по дејство, како по схема (како и сè друго создадено на светот), со тоа што Отецот и Синот се едно. Со тоа што Синот е во Отецот и Отецот во Синот, во едноста и моќта на духот, умот и разумот (*pous* и *logos*) на Отецот е неговиот син, објаснува Атенагора. Светиот Дух, исто така, произлегува од Бога, небаре истекува од него и повторно се враќа, како зрак сончева светлина. Како може, се прашува Атенагора, да се смета дека се атеисти луѓето што зборуваат за Бог Отец и Бог Син и за Свет Дух, и кои објавуваат дека тие се споени по моќ, а раздвоени според редот и дејствувањето? (10).

Она што е интересно е што тој не запира тука со теолошката анализа, туку додава дека христијанското учење што се однесува на божествената природа не е ограничено на овие концепти, туку дека христијаните признаваат исто така и множество ангели што раководат. Нив ги распоредил и ги назначил на различни позиции Бог, творецот на светот, преку неговиот Логос, да се занимаваат со елементите, небото, светот, како и со нештата во него, и добро да го уредуваат сето (10). Забелешката дека христијанската теологија не завршува со Отецот, Синот и Светиот Дух, туку дека постои мноштво ангели и управувачки суштества, служи за да ја намали разликата меѓу хеленистичките култови и христијанството, и нејзината цел е поврзана со обидот да се одбрани христијанството од обвинувањата за атеизам, смета Сепеле Сепеле. Покрај ова, го илустрира фактот дека во хеленистичките верувања под „богови“ се подразбирале божествени суштества

што не може да бидат сметани за „повисоки“ од ангелите во христијанството (Seppälä 2020, 137)¹⁷.

Атенагора им објаснува на Марк Аврелиј и Комод дека, кога поетите и филозофите би немале признаено дека постои еден Бог, би имало разлог христијаните да бидат малтретирани како што се, затоа што употребуваат јазик во кој има дистинкција меѓу Бог и материјата, и меѓу нивните природи. Кога станува збор за разните богови, пак, потсетува Атенагора, за некои се мисли дека се демони, за други – дека се материја, а за трети – дека некогаш биле луѓе (Suppl. 24). Тука Атенагора ја изложува христијанската теолошка концепција за Светата Троица. Ако постои Бог и неговиот Син, Логосот, и Светиот Дух, кои се соединети по суштина – како Отец, Син и Свет Дух, со тоа што Синот е разумот, мудроста на Отецот, а Духот е манифестација, како светлината од огнот, тогаш мора да се претпостави и постоењето на други моќи што владеат над материјата и преку материјата, и особено постоењето на една моќ што му е непријателска на Бог. Не дека навистина што било му е спротивставено на Бог (зашто, дури и кога нешто би се поставило во спротивност на Бога, тоа би престанало да постои, затоа што неговата структура би се уништила од моќта на Бог), како раздорот на пријателството во учењето на Емпедокле, или ноќта на светлината, според појавувањето и исчезнувањето на ѕвездите, туку му е, всушност, спротивставено на доброто што е во Бог, кое поради нужност му припаѓа нему и заедно со него постои, и без него нема постоење (не како дел од него, туку како својство што сопостои со него, соединето и вклопено, 24).

Атенагора го определува овој дух, спротивставен не на Бога, туку на доброто што е во Бог, како врзан за материјата – тој бил создаден од страна на Бог, исто како што другите ангели биле создадени од него, и му била доверена контролата врз материјата и врз различните форми на материјата. Ова е должност на ангелите, појаснува Атенагора – да бдеат врз нештата создадени и уредени од страна на Бог, така што Бог да може да има општа промисла за целиот свет, додека посебните нешта да бидат регулирани од ангелите назначени од него. Исто како со луѓето, кои имаат слобода на избор кога станува збор за доблеста или порокот, така е и со ангелите, смета Атенагора¹⁸. Некои слободни дејствители, какви што биле создадени од страна на Бога, продолжиле да ги вршат

¹⁷ На пример, Климент Александриски употребува „богови“ за ангелските суштества (Str. 7,2; 5,6), а Ориген ги вбројува во „божествени“ суштества – боголики, но не и несоздадени (Cont. Cels. 3,37; 5,4).

¹⁸ Оваа поделба на општа промисла, која му припаѓа на Бога, и партикуларните делови на светот, кои се обврска на ангелите, е слично поставена и кај Ориген – ангелите се задолжени за четирите елементи, просторот, билките и животните, за Сонцето, за Месечината, и исто така за ѕвездите. Од оваа позиција Ориген толкува и библиски формулации – на пример, кога Еремија изјавува дека земјата тажи за жителите во неа (Ер. 12,4), Ориген под „земја“ го подразбира ангелот на земјата (во смисла, оној што е задолжен за одржување, Нот. 10). Сепеле забележува дека оваа идеја има и еврејски поттекст, имајќи предвид дека во книги како *Јубилеите* (2,2) различните природни појави имаат нивни сопствени ангели (Seppälä 2020, 137).

дејствата за кои Бог ги определил; но, некои ѝ пркоселе на својата природа и ја отфрлиле должноста што им била доверена. Имено, објаснува Атенагора, овој владетел на материјата и на нејзините форми и други од оние суштества што биле поставени околу оваа основа (пот)паднале под силата на љубовта кон девојките и слабоста на телата, така занемарувајќи ја својата функција и станувајќи штетни во одржувањето на нештата што им биле доверени. Од овие љубители на човечките девојки се изродиле оние што се нарекувале цинови. Имајќи го предвид она што било кажано од страна на поетите за циновите, не треба да биде изненадување што световната и божествената мудрост радикално се разликуваат. Според владетелот на материјата, додава Атенагора, често говориме лаги што личат на вистини (24).

Овој владетел на материјата е суштество што не му е спротивставено на Бог, како што беше споменато, туку е спротивставено на божјата добрина. Тоа е насочено кон субверзија во материјалниот свет, водејќи го во насока спротивна на добрата волја на Бог. На овој начин, поставувајќи го овој очигледен дисбаланс меѓу Бог и владетелот на материјата, во тој поглед Атенагора го одбегнува дуализмот. Злите ангели се поврзани со материјалната реалност, но тоа не создава дихотомија на космичка еквивалентност меѓу доброто и злото добро – зло дихотомија на космичка еквивалентност¹⁹. Овие ангели, кои паднале од небото и кои ги запоседнуваат воздухот и земјата, веќе не се способни да се издигнат до небесните нешта, па душите на циновите – кои се демоните што талкаат по светот – изведуваат дејства, односно движења, слични на природата што ја примиле (демоните) и на апетитите што ги задоволеле (ангелите). Но, владетелот на материјата, кој може да се види само од она што се случува, врши контрола и уредување, спротивно на доброто што е во Бог, додатно појаснува Атенагора (25). Атенагора го цитира Еврипид (од сега непознато дело) – „честопати оваа вознемирувачка мисла ми поминала низ умот / дали случајноста или божеството владее / со малите нешта на луѓето (...)“, та некои наспроти надежта и праведноста се лишени од секакви средства за живот, а некои продолжуваат да уживаат во изобилство (25). Атенагора додава дека изобилството и незгодите, наспроти надежта и праведноста, направиле Еврипид да не може да одреди на кого му припаѓа раководењето со земските нешта, кое е од таков вид што може да се каже „како, тогаш, кога ги гледаме овие нешта, може да кажеме дека постои раса богови, или потчинување на закони?“. Истото го довело Аристотел, продолжува Атенагора, да вели дека нештата под небото не се под закрила на

¹⁹ Покрај ова, како што формулира Сепеле, Атенагора успеал да постигне дискусијата да звучи помалку бизарно отколу Јустин, и помалку неурамнотежено од Филон, кој ги дефинирал ангелите како нетелесни души што лебдат во воздухот (*Gig. 6; Conf. 176*). Дефинирајќи ја добрината како својство (на површината) на Бог, Атенагора ја одбегнува платонистичката тенденција на воведување на хиерархии на идеи во Бога, или на концепти како ум и душа (*Serpälä 2020, 138*).

промислата, иако вечната божја промисла се однесува еднакво со она што е под бога, и индивидуално се обраќа на заслужните, и тоа според вистината, а не според субјективното мислење (а сите нешта, според општата уреденост на природата, се под законот на разумот).

Но, објаснува Атенагора, поради демонските движења и дејства што произлегуваат од спротивставениот дух, се појавува безредие, и поради тоа луѓето се придвижуваат – некои во една насока, а некои во друга – како индивидуи и како народи, одделно или заедно, според тенденциите на материјата, од една страна, и според афинитетот за божествени нешта, од друга страна. Меѓутоа, луѓето не разбираат дека, од оние нешта што припаѓаат на составот на светот, не постои ништо што е надвор од уреденоста, или запоставено, туку дека секое нешто било произведено преку разум и, според тоа, не го прекршува редот што му бил доделен. Според ова, и човекот, создаден од Бог, е убаво уреден според неговата изворна природа, која за сите има еден одреден карактер; според конституцијата на телото, кое не излегува надвор од законите што му биле наметнати; како и според завршувањето на животот, што важи за сите, независно кои се. Но, додава, според карактерот карактеристичен за засебните луѓе и според дејствата на владетелот на материјата и на неговите следбеници демони, луѓето биваат придвижувани во една или во друга насока, независно што сите имаат иста изворна конституција и иста разумност (25).

Атенагора потем се надоврзува: оние што водат луѓе при идолите се претходно споменатите демони, кои се гладни за крвта од принесените жртви. Но, боговите што им се допаѓаат на мнозината, и чии имиња им биле дадени на овие слики, биле, всушност, луѓе, како што од историјата може да се научи (ова подетално го елаборира во одделот 28). Дека демоните дејствуваат во нивно име, предупредува Атенагора, било докажано преку природата на нивните дејства. Некои кастрираат, некои рануваат и колат, бодат или камшикуваат, но Атенагора се воздржува од тоа да ги опишува сите видови демони (26). Претставите на боговите не им помагаат на луѓето, не им се никаква утеха, на пример, кога се болни.

„Што тогаш?“ – прашува Атенагора за да може да го објасни следново (27). Прво, ирационалните и фантастични движења на душата произведуваат разновидни слики одвреме-навреме: некои потекнуваат од материјата, а некои самите ги измислуваат; ова ѝ се случува на душата особено ако учествува во материјата и ако се заплетка во неа не гледајќи во небесните нешта и нивниот Создател, туку надолу, кон земските нешта, сосема кон земјата, станувајќи така чиста крв и месо и лишувајќи се од духот. Ваквите движења на душата потоа раѓаат празни согледувања во умот, кој така станува лудо фиксиран на идолите. Една нежна и суцептибилна душа, која нема знаење или искуство во посолдно учење и не е навикната да ја контемплира вистината и да размислува за Таткото

и Создателот на сите нешта, лесно паѓа под импресија на овие лажни мненија. Демоните што лебдат над и околу материјата, алчни за жртвените понуди и секогаш ентузијастично подготвени да ги одведат луѓето да скршнат од патот, се радуваат за овие лажни движења на душите на мнозинството и, обземајќи ги мислите на луѓето, прават да се чини дека импресиите доаѓаат од статуите и идолите. Покрај ова, додава Атенагора, кога душата по себе, бивајќи бесмртна, ќе се придвижи кон разумот, или предвидувајќи ја иднината или зацелувајќи ја сегашноста, демоните си ја припишуваат таквата заслуга себеси (не елаборира на каков начин ова се случува).

Џуља (Giulea) расправа дека, иако постојат очигледни сличности меѓу приказната за чуварите и циновите од *1 Енох*, особеноста во пристапот на Атенагора лежи во воведувањето на грчки филозофски термини, кои потекнуваат главно од стоичката психологија. Според него, овие термини не само што на целиот текст му даваат специфична филозофска обоеност туку наведуваат на мислењето дека овој фрагмент ја дава врската меѓу *Книгата за чуварите* и *Трактатот за различните зли мисли* на Евагриј (Giulea 2007, 261). Џуља тврди дека, од една страна, Атенагора ја преобликувал приказната за чуварите, за нивниот пад и за нивното влијание врз човековото однесување, а, од друга страна, навлегол во доменот на психологијата, обидувајќи се да го истражи влијанието на паднатите ангели и на нивното потомство врз човековата душа. Џуљасмета дека Атенагора бил можеби првиот што се нафатил на такво истражување, пред Климент, Ориген и Евагриј, кои потем најверојатно го следеле, посредувано или не, потфатот на Атенагора (Giulea 2007, 261–262).

Приказната за чуварите и циновите постоела во различни верзии во времето на Атенагора. Приказната кај Јустин, како што беше споменато, се држи до основното раскажување од *1 Енох* и ги идентификува циновите со демони. Во втората достапна инстанција, како што беше наведено, Јустин прави дистинкција меѓу паднатите ангели и демоните, конципирајќи ги демоните како деца на паднатите ангели. Татијан исто така споменува првороден што станал демон, и кого бројни ангели го подражавале (*Or.* 7,3). Тертулијан исто така е запознаен со приказната (*De anim.* 2; *De Virg.* 7; *Adv. Marc.* 5,18; *De idol.* 9). Иринеј исто така ја разработува приказната деценија-две по Атенагора²⁰. Сето ова може да служи како сведоштво за широката распространетост на приказната за чуварите меѓу христијанските заедници во вториот век (Giulea 2007, 263).

Џуља се прашува зошто Атенагора ја употребил приказната од *1 Енох*. Разумно е да се претпостави дека тој имал директен или посредуван пристап кон релевантните материјали, и дека верзијата на приказната од *1 Енох* слободно циркулирала низ христијанските заедници во првите векови од нашата

²⁰ Види во *Доказ за апостолското проповедање*, 18; покрај ова, постојат референци и во други дела на Иринеј.

ера (Giulea 2007, 266–267). Не постојат докази за христијанска полемика околу библиската верзија на приказната, и се чини дека материјалите од и во врска со верзијата на Енох биле читани како објаснување на библискиот материјал. Меѓутоа, во христијанските текстови во кои е употребена приказната нема алегориски толкувања, туку директно, буквално читање на материјалот, и не може да се забележи филозофски третман, филозофска терминологија или метапристап во теолошката рамка. Од сите различни приказни за падот на ангелите, Атенагора се повикува токму на верзијата на Енох и, слично како и останатите христијански обработки, не пристапува со некакво побожно почитување. Пристапот на Атенагора е очигледно филозофски. Во неговиот пристап, структурата на светот е така уредена од страна на Бог што провидението е суштински дел од космологијата. Ангелите се задолжени за одржување на ваквата структура, односно за раководењето со светот: ангелите се одговорни за промислата на нештата што Бог ги ставил во ред. Тие, исто така, треба да раководат со материјата (во смисла на *hyle*) и со нејзините форми²¹.

Атенагора вклучува филозофски поими во описот на задолженијата на ангелите – одржувањето на космичкиот поредок и спроведувањето на божјата промисла во светот. Ангелите го надгледуваат редот во светот, како персонифицирани небесни чувари на космичката хармонија. Тие раководат со елементите на космосот, како Сонцето, Месечината, ѕвездите, дождот и ветровите, движењата на телата, менувањето на годишните времиња, течењето на реките, растењето на плодовите и општо на храната. Во приказната, онака како што е пренесена од страна на Атенагора, по сплетот на околностите ангелите ја занемаруваат

²¹ Конструкцијата „форми на материјата“ е проблематична од аристотеловски аспект доколку формата се конципира како активниот принцип што ја актуализира материјата; но ако се оди со „идеи“, тогаш се припишува екстремно силна Платонова нишка. Ако Атенагора се третира како платонист, ова не е надвор од традицијата, но сепак треба да се има предвид дека тој не замислува некаква онтолошка сфера на идеи, туку дека идеите за нештата, или за формата на нештата, ги сместува во самите нешта, што повеќе наликува на Аристотел. Сепак, интелектуално е нечесно еден автор да се сместува во еден правец или традиција врз база на толку ограничен материјал што се анализира, како во оваа прилика. За Атенагора како платонист, види: Lucks (1936), 34–37. За формата на нештата, слично како кај Аристотел, види: Malherbe (1969), 1ff. Во текстот се тврди дека Атенагора бил сосема добро запознаен со платонизмот (иако силно се потпира на учебници), и дека нему Боетиј му го посветил делото *Тешки изрази кај Платон* (1). Исто така, се сметало дека, со оглед на тоа што Атенагора не говори за христијански сакраменти, за сотериологија или за некаква развиена христологија, треба да биде сметан повеќе за грчки филозоф отколку за христијански теолог (референци на кои авторот се повикува за оваа изјава, *ibid.*). Боетиј, според Фотиј (*Bibliotheca* I55), го посветил својот трактат на некој Атенагора, потсетува Барнард, но, со оглед на тоа што на други места од делото Фотиј го споменува овој Атенагора без сомнеж и без да му дава некаков квалификатив, може сосема разумно да се тврди дека станува збор за истата личност (Barnard 1972, 198). Барнард го сместува филозофското потекло на Атенагора кај Платон и во средниот платонизам, со елементи на стоицизам. Фактот што во едно дело на Атенагора се појавуваат аристотеловски елементи, а во друго – платоновски аргументи, не е доказ за различно авторство, туку за еkleктички пристап на еден ист филозоф, кој сепак има доминантна „слаба точка“ за Платон и Платоновите термини (Barnard 1972, 29–30).

својата должност, посакуваат да општат со жените човечки, од што како плод се јавуваат циновите. Пораката е дека од недозволени дејства произлегува чудовишна последица (*Suppl.* 24,6; 25,1). Заедно со душите на циновите, тие се демони, дејствители на злото.

Пудерон смета дека Атенагора ги претставува материјата и злото како тесно поврзани, како и во целата платонистичка традиција. Меѓутоа, кај Атенагора елементот на похота е резултат на променетиот идентитет на небесните суштества. Според ова, Пудерон прави суптилна разлика: потеклото на злото не е во телото, туку во телесните влијанија (Pouderon 1992, 171–177, особено 175). Материјата за Атенагора е медиум преку кој злбниот владетел на материјата, кој се наоѓа околу материјата, дејствува против душите човечки. Во оваа смисла, клучно е дејството, не самиот факт на постоење (влијанијата на похотата врз телото, не самиот факт на имање тело) – материјата не е зла по себе.

Барнард резимира дека, според теолошкото сфаќање на Атенагора, потеклото на злото во светот не е поврзано со падот на Адам и Ева, туку со приказната за ангелите, но Атенагора го менува текот. Додека во *1 Енох* чуварите, под водство на Шемихаза, коват заговор против Бога (*1 Еп.* 6,2–7), против улогата што од него им е зададена, загрозувајќи го местото во редот на нештата, нема споменување на невнимание во извршувањето на нивните должности. Тие свесно и интенционално ја одбиваат одговорноста на нивните должности во корист на општење со жените човечки и донесување на секакви опасни и зли нешта, како маѓепсничство, наука, вооружување, козметика и слично. Чуварите се симнуваат на земјата носејќи со себе крвопролевање, безбожништво и насилство; на човештвото му ги откриваат сите зли дејства, и целата земја се исполнува со нерамноправност (*1 Еп.* 9,1–9,9).

Кај Атенагора перспективата е различна, психолошки врамена: тој не опишува какви зли дејства се вршат, затоа што и иницијално нема зла намера за сеопшта корупција и уништување, туку обрнува внимание на влијанието на чуварите врз умот на луѓето. Водачот на заговорот и побуната на чуварите во *1 Енох* е јасно Шамихаза (односно Азаел), додека Атенагора споменува владетел на материјата, што, повторно, оди во контекст на ставовите кон материјата од платонистичката традиција, или, доколку не се тврди дека Атенагора е платонист, од традицијата запознаена со или под влијание на платонистичката филозофска линија²². Змијата и сатаната припаѓаат во еврејската традиција. Атенагора воведува владетел на материјата; дух околу материјата (во смисла,

²² За Јустин Маченик, водачот е змијата, сатаната, ѓаволот (*1Апол.* 28.1,2). Кога Теофил раскажува зошто Ева била создадена од Адамовото ребро, тој раскажува, во главни црти, како Ева била создадена и како била измамена од змијата. Творецот на гревот, злбон демон, нарекуван „сатана“, формулира Теофил, до ден денешен дејствува во оние луѓе од него запоседнати. Тој е демон или аждаја затоа што се побунил против Бога, а претходно, првенствено, бил ангел (*Ad Autol.*, 2.28).

дух што се наоѓа околу материјата), или дух на материјата (24,5; cf. 24,6; 25,1; 24,2; 25,4), наспроти чистиот или небесен дух (27,1; 31,4). Според Атенагора, посакувањето на жените човечки предизвикува чуварите да останат врзани за земјата и да ги изгубат своите моќи, односно врската со небото.

Како што беше споменато, пристапот на Атенагора е психолошки насочен: тој не споменува суд или казна, затоа што и нема злосторство: паднатите ангели се врзани за земјата и неспособни да се вратат на небото поради промената во идентитетот што ја имаат претрпено. Таквата врзаност за земјата е во нив, не се работи за ретрибутивно дејство од страна на друг.

Во некои текстови (како *Писмо кон Ефесјаните* 6,12 или псевдоепиграфскиот јудеохристијански текст *Искачувањето на Исаија* 10,29–30) е зачувана верзија слична како кај Атенагора – паднатите ангели добиваат казна: да продолжат да живеат во „воздухот“ (во небесните места), врзани за атмосферата. Христијанските автори како Папиј, Јустин и Татијан задржуваат инаква традиција, според која првото закрепување на земјата е местото за заробување на ангелите по падот. Атенагора споменува воздух и земја (25,1), што, повторно, звучи еклектички – спој на *1 Енох* со дел од другите споменати извори. Атенагора ги претставува паднатите моќи како се наоѓаат околу материјата и дејствуваат низ неа (24,2,6). Во *1 Енох* се наведени духови на земјата (чуварите) и духовните суштества на небото (ангелите, *1 Еп.* 15,10).

Според Атенагора, ангелите, кои биле создадени од страна на Бог и назначени да управуваат, имале иста слобода на избор што (би) се очекувала од луѓето. Така, тие биле слободни или верно да служат на целта што им била поставена или, како што се воспоставило, да се однесуваат така што импликациите на нивните постапки ќе доведат до нарушување на воспоставениот ред. Владетелот на материјата и другите ангели што биле задолжени за земјата и човековата природа предизвикуваат серија настани што доведуваат до појава на злото, дејствувајќи според нивната слободна волја. За Атенагора, како што резимира Барнард (Barnard 1972, 117), потеклото на злото се состои од нарушување на редот на вселената од страна на слободни, интелегентни суштества со сопствени волеви чинови. Злото се појавува како резултат на копнежот и на спојувањето на ангелите со жените и на изнародувањето на злите духови.

Вилијамс ја разгледува концепцијата на Атенагора како позиција што балансира меѓу тенденцијата да се истакнува човековата слободна волја (до степен на исклучување на сите други фактори), како во пелагијанизмот, и спротивната тенденција на истакнување на божјата моќ, како во калвинизмот. Вилијамс оваа средна позиција ја образложува низ неколку потточки. Бог е совршена љубов и добрина, и не постои зло во ништо што тој прави. Потеклото на злото мора да се наоѓа во доброволен бунт на создадени и конечни волеви субјекти пред појавувањето на човекот на земјата – падот на ангелите. Човекот по природа е

слаб, несовршен и неморален, но поседува себесвесност и рудиментарна форма на слободна волја, што служи како почетна точка за негово развивање и стремење кон спојување со Бога. Човекот, сепак, не ги послушува божјите наредби и, поттикнат од злите демони, скршнува од патеката што му е зацртана – падот на човекот. Од падот наваму, човековата природа постојано покажува инхерентна морална слабост и инклинирање кон гревот. Оваа внатрешна пристрасност кон гревот е резултат или симптом на слабоста на волјата, односно недоволна контрола на пониската природа од страна на повисокото (разумно) себство. Оваа слабост на волјата не е само поради средината, туку е инхерентна на човекот, и тоа како човекова солидарност со сета создадена природа и нешто што се пренесува и преку социјално наследство и преку, како што определува тој, биолошко наследство (Williams 1927, 452–460)²³.

Барнард тврди дека ваквата позиција не зависи од историскиот карактер на приказната за Адам и Ева, ниту од недозволената заедница меѓу ангелите и ќерките човечки и од нејзиниот производ, онака како што е раскажана од Атенагора. Нема споменати идеи за изворна праведност или беспрекорност на човекот – за изворната состојба на човекот не се знае ништо освен тоа дека поседувал некаков вид на слободна волја. Резервираноста на Атенагора е очигледна, што за Барнард значи дека теоријата за изворниот грев, штом се оддалечи од асоцијацијата со приказната од *1 Moj.* 6,2–5, одбегнува некои од замките во кои христијанските автори се сопнувале (Barnard 1972, 118).

Пристапот на Атенагора е еkleктички и насочен кон психолошките импликации на онтолошкиот проблем на прекината комуникација меѓу небото и земјата. Злото во светот не е резултат на интенционална изопаченост и намерно корумпирање на човечката сфера, туку е резултат на несреќни околности како нужна последица на ангелската природа и нејзината неизбежна промена.

Како што беше покажано во овој текст, главниот проблем во приказната за чуварите и злото во светот е нарушувањето на космичкиот ред и на уреденоста на онтолошките сфери. Прекршувањето на правилата почнува од најголемата трансгресија: интервенцијата на ангелите врз животот на луѓето онака како што од нив не се очекува и мешањето на ангелите со луѓето, што произведува како чудовишни потомци така и непосредуван хаос и уништување. Во оваа смисла, потеклото на злото во светот може да се лоцира во интенцијата и дејствата на ангелите, а дури потоа да се следи прифатено и пролиферирано низ човечката сфера. Последиците на злото водат кон парадигматска промена во светот и потреба од прочистувачко уништување – оттука приказната за потопот и, во некои верзии од приказната за паднатите ангели, нивната казна, покрај казната на целата земја.

²³ Ова би значело дека пристрасноста кон гревот е дел од генетскиот код – секако, Вилијамс пишува многу пред ваквите откритија во биологијата, и не е сосема правилно да се прави овој скок.

Библиографија

Изворни текстови и преводи

Athenagoras, *A Plea for the Christians, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, translated by B. P. Pratten, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0205.htm>>.

Book of Jubilees, The Dead Sea Scrolls Translated – the Qumran Texts in English, translated by W. G. E. Watson, edited by F. García Martínez, Brill, Leiden, 1996.

Books of Enoch, The Dead Sea Scrolls Translated – the Qumran Texts in English, translated by W. G. E. Watson, edited by F. García Martínez, Brill, Leiden, 1996.

Clement of Alexandria, *The Paedagogus, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, translated by W. Wilson, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0209.htm>>.

Clement of Alexandria, *The Stromata, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, translated by W. Wilson, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.

Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, translated by J. P. Smith, Newman Press, London, 1952.

Justin Martyr, *The First Apology and The Second Apology, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, translated by M. Dods, and G. Reith, edited A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.

Origen, *Contra Celsum, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, translated by F. Crombie, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm>>.

Papias, *Fragments of Papias, The Apostolic Fathers: Greek Texts and English translations*, edited and translated by Michael W. Holmes, Baker Academic, Grand Rapids, 2007.

Tatian, *Address to the Greeks, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Translated by J.E. Ryland, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0202.htm>>.

Tertullian, *A Treatise on the Soul, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, translated by P. Holmes, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>>.

Tertullian, *Against Marcion, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, translated by P. Holmes, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/03124.htm>>.

Tertullian, *On Idolatry, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, translated by S. Thelwall, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0302.htm>>.

Tertullian, *On the Veiling of Virgins, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, translated by S. Thelwall, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0403.htm>>.

Theophylus, *To Autolytus, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, translated by M. Dods, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/02042.htm>>.

Стручна литература

Тодоровска, М. (2017), 'Краток вовед во некои аспекти на потеклото на 'инкарнирано зло'', *Годишен зборник на ФзФ* 70, 53–65.

Barnard, L. W. (1972), *Athenagoras: a Study in Second Century Christian Apologetic*, Beauchesne, Paris.

Giulea, D.-A. (2007), 'The Watchers' Whispers: Athenagoras's "Legatio" 25,1-3 and the "Book of the Watchers"', *Vigiliae Christianae* 61. 3, 258–281.

Knight, J. (1995), *The Ascension of Isaiah*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

Lucks, H. A. (1936), *The Philosophy of Athenagoras: Its Sources and Value*, Catholic University of America, Washington, D. C.

Malherbe, A. J. (1969), 'The Structure of Athenagoras, "Supplicatio pro christianis"', *Vigiliae Christianae* 23, 1–20.

Pouderon, B. (1992), *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts d' Athénagore*, Les Editions du Cerf, Paris.

Risch, E. (1974), *Wortbildung der homerischen Sprache*, Zweite Auflage, Walter de Gruyter, Berlin–New York.

Seppälä, S. (2020), 'Aristides and Athenagoras of Athens on Angels: From Christian-Jewish Polemics towards Universalism', in: Gunnar af Hällström (ed.), *Apologists and Athens. Early Christianity meets ancient Greek thinking, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, Suomen Ateenan-instituutin säätiö, Helsinki, 127–141.

Williams, N. P. (1927), *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, Longmans, Green and co., London.

Yoshiko Reed, A. (2004), 'The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr', *JES* 12:2, 141-171.

The Origin of Evil in the World: The Story of the Fallen Watchers in Several Early Christian Sources

Summary

Marija Todorovska
Institute of philosophy
Faculty of philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje
marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

The paper analyses the content and influence of the story of the Watchers as rebellious or fallen angels from the biblical (*Genesis 6*), and the pseudo-epigraphic tradition (*The Ethiopic Book of Enoch*, or *1 Enoch*, and the *Book of Jubilees*), in the works of several early Christian authors. Some attention is directed towards the causal relation between the actions of the angels (the sons of God, the Watchers), as a rupture in the (meta) physical order of the world, and the origin and proliferation of evil (through the procreation of insatiable Giants, and the general downwards spiral of unmitigated chaos and destruction), as well as the punishment by means of a purificatory destruction of the earth (the narrative of the Flood), and, in certain instances, a punishment for the angels. At first, the few main points of the story of the angels/Watchers from the Bible, the *Book of Jubilees*, and, a little more extensively, *1 Enoch* (considering that the Enoch tradition is the strongest inspiration in the early Christian writers chosen for this paper) are shown. Then, the use and interpretation of the story are outlined in Justin Martyr, as the first author who uses the story in apologetic, anti-pagan purposes; through the few extant fragments by Papias, who underlines the work of Satan as an intentional evil agent; and especially in the *Plea for the Christians* by Athenagoras, who has an eclectic, more developed, psychological-philosophical approach, and a different stance on the cause of the origin of the troubles on earth (an absence of an intent to transgress, but an inevitable shift of the angels' identity), and the implications on the human emotional sphere. The main thread in the different versions of the story and their uses is the mixing of the ontological levels, which leads to a disruption to the nicely ordered world, which in turn brings about evil and suffering on earth.

Key words: Watchers, Angels, evil, 1 Enoch, Justin, Papias, Clement of Alexandria, Athenagoras