

Забуття космологічного витоку метафізичної війни в Об. 12:7-12: діалог із Катонем Гулакером і Пітером Лейтхартом

Володимир ЛУКІН
Незалежний дослідник

ORCID: 0000-0001-7678-4153

Анотація: У статті здійснено аналітичний огляд двох підходів до інтерпретації метафізичного підґрунтя конфлікту в Об. 12:7-12, представлено прикметні риси кожного з них і герменевтичну стратегію їхніх авторів. Було помічено, що теологи нехтують текстуальною єдністю і богонатхненністю Писання, і, як наслідок, їхні висновки щодо предмета дослідження суперечать богословським сенсам історії відкуплення людини. Мета статті полягає не тільки в тому, щоб вказати на комплекс проблем, пов'язаний із відкиданням автентичності метафізичного протистояння в зазначеному уривку. Але також вперше в богословській дискусії такого роду продемонструвати негативні наслідки, як для християнського універсуму, так і для людства загалом, відкинення космологічної причини метафізичної війни між Богом і сатаною, яка відбулася ще до створення землі.

Ключові слова: Вселенський конфлікт, метафізика, Бог, Михаїл, сатана, диявол, наратив.

“Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ...”
Об. 12:7

Вступ

Аксіоматично очевидно, що війни і воєнні конфлікти, хоч би як це дивно звучало, вважаються або ж визнаються значущим елементом, який не тільки структурує й організовує принципові віхи історичного розвитку окремо взятої нації, а й людства загалом. На жаль, подібний трагічний аспект у літописі про тих, хто населяє нашу планету, залишиться незмінним маяком щодо пріоритетів людства аж до Другого пришествя Христа. Звичайно ж, не йдеться про війну/ни, як про скрипт, що прописує неухильний вектор жорсткого розвитку безлічі цивілізацій. У переважній більшості, це самостійний вибір суспільства, що оспівує себе як всеохопно гуманістичне середовище.

Важливо зауважити, що вивчення війни як феномена не обмежується сферою фахових мілітаристів,¹ а й перебуває в орбіті наукових інтересів антропологів,² політиків,³ релігієзнавців (іслам, християнство, юдаїзм),⁴ істориків,⁵ прогнозистів і футурологів.⁶ Необхідно підкреслити, що численні аналітичні дослідження так і не змогли розв'язати головну проблему – викорінення війни та її наслідків, не тільки з історичної пам'яті численних племен і народів, а й усунути цю перешкоду перед лицем майбутніх звершень і стремлень роду людського. Навіть напрямок-полемологія (війна як соціальне явище),⁷ що виник у соціології, виявився здебільшого лише теоретично-творчою нішею, а не практичною ланкою,⁸ яка примиряє всіх і вся. На додачу до цього, зусилля іренологів⁹ не приносять бажаних результатів, а

¹ Tom Cooper, Farzad Bishop, Chris Davey, *Iranian F-14 Tomcat Units in Combat* (Osprey Publishing, 2004); Michael Haskew, *The Sniper at War: From the American Revolutionary War to the Present Day* (Spellmount Publishers Ltd, 2004); Stefan Kroll, *Soldaten im 18. Jahrhundert zwischen Friedensalltag und Kriegserfahrung: Lebenswelten und Kultur in der kursächsischen Armee 1728–1796* (Schöningh, 2006); E. Kleine, V. Klahn, *Tiger: Die Geschichte einer legendären Waffe 1942–1945* (Flehsig, 2006).

² Carolyn Nordstrom, *Shadows of War: Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century* (University of California Press, 2004); Dustin Wax, *Anthropology at the Dawn of the Cold War: The Influence of Foundations, McCarthyism, and the CIA* (Pluto Press, 2008); Eric Wakin, *Anthropology Goes to War: Professional Ethics and Counterinsurgency in Thailand* (Center for Southeast Asian Studies, 1992).

³ Cecil John Edmonds, Yann Richard, *Iran Studies East and West of Zagros: Travel, War and Politics in Persia and Iraq, 1913–1921* (Brill, 2009); J.G. Simms, *War and Politics in Ireland, 1649–1730* (Hambledon Press, 2003); Gäidz Minassian, *Guerre et Terrorisme Arméniens, 1972–1998* (Presses universitaires de France, 2002).

⁴ John Esposito, *Unholy war: terror in the name of Islam* (Oxford University Press, 2002); Marc Gopin, *Holy war, holy peace: how religion can bring peace to the Middle East* (Oxford University Press, 2002); Christophe Batsch, *La Guerre et les Rites de Guerre dans le Judaïsme du Deuxième Temple* (Brill, 2005); Reuven Firestone, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea* (Oxford University Press, 2012); Xue Yu, *East Buddhism, War and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle Against Japanese Aggression, 1931–1945* (Routledge, 2005); Richard Gamble, *The War for Righteousness: Progressive Christianity, the Great War, and the Rise of the Messianic Nation* (ISI Books, 2003); Michael Ruse, *The Problem of War: Darwinism, Christianity, and Their Battle to Understand Human Conflict* (Oxford University Press, 2018); Surya Subedi, “The Concept in Hinduism of ‘Just War,’” *Journal of Conflict and Security Law* Volume 8, Issue 2, (October 2003), 339–361; Kaushik Roy, “Norms of war in Hinduism,” in *World Religions and Norms of War* ed. Popovski, Vesselin; Gregory M. Reichberg; & Nicholas Turner (Tokyo: United Nations University Press, 2009), 39–50.

⁵ Michael Howard, *The First World War: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2020); Joanna Bourke, *The Second World War: A People's History* (Oxford University Press, 2003); Azar Gat, *War in Human Civilization* (Oxford University Press, 2006); Michael Gress, Lester W. Grau, *The Soviet-Afghan War: How a Superpower Fought and Lost* (University Press of Kansas, 2002).

⁶ Jenny Andersson, *The Future of the World: Futurology, Futurists, and the Struggle for the Post-Cold War Imagination* (Oxford University Press, 2018); Vadim Volovoj, “Futurology of warfare – from land to space,” *Ante Portas – Security Studies* No 1 /14 (June 2020), 123–132.

⁷ Гр. Πόλεμος – війна + λόγος – вчення – наука про війну. Напрямок, присвячений виявленню прихованих джерел колективної агресивності та нейтралізації небезпечних кон'юнктурних ризиків, через вплив на суспільні структури, відповідальні за породження воєн. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Полемология>

⁸ Тугуз Ибрагимович, «Полемология и этнополитология: науки о войне и мире», *Вестник Адыгейского государственного университета* (2006): 128–135; «Полемология: новая попытка решить старую проблему», *Философия и общество* (1999): 98–109.

⁹ Гр. Εἰρήνη – мир + λόγος – вчення – наука про мир; Наука про мир, своєрідний напрям у політології, що отримав розвиток у 60-70 рр. ХХ ст. Його характерною рисою є міждисциплінарність, оперта на теоретичну соціологію, соц. філософію різних орієнтацій, а також конкретні дисципліни і на методологічні прийоми системно-структурного дослідження з метою розроблення заходів для перетворення структур, що “породжують насильство”, на менш насильницькі через їхні революційні або інституціональні зміни <http://politics.ellib.org.ua/encyclopedia-term-2801.html>

їхня “довговічність” пов’язана більшою мірою з цариною концептів, ніж зі сферою життєдіяльності.¹⁰

Безумовно, це не передбачає заперечення функціональної цінності їхніх напрацювань, але перспективи залишаються в межах абстракцій. Одне очевидно: що два вектори – вектор апології війни та вектор захисту миру – різноспрямовані та навіть не паралельні один до одного, що незмінно сприяє моральному та духовному “безпліддю” людства. Як наслідок, якість життя набуває “присмаку” людської крові, а буття окремо взятого індивіда розглядається як розмінна монета в мілітаристських ігрищах елітарного суспільства.

У світлі цього, слова Яна Морріса про те, що “корисні війни” сприяли поліпшенню нашого світу,¹¹ звучать ніби непереборна неминучість, з чим неможливо погодитись. Неможливо змиритися і з цинічними словами двох студентів Орловського державного університету, які виправдовують “благі” наслідки воєн: “Тому, якщо відкинути моралізаторство, то саме бажання людей вижити розкриває найнеймовірніші людські здібності, які ведуть, врешті-решт, до якісно нового витка цивілізації”.¹² Подібні висловлювання однозначно не нові і є екстраполяцією не лише ідей грецьких істориків (Фукідіда, Геродота, Ксенофонта), які писали про війну як про сенс, про стрижень усієї політичної історії, а й римських (Плутарха, Тацита, Светонія, та ін.), а також середньовічних авторів (Йордана, Прокопія Кесарійського, Григорія Турського та ін.). На наш превеликий жаль, змін у бік “від війни”, ми не спостерігаємо. Статистика кількості воєн і воєнних дій, різного роду локальності та масштабності, м’яко кажучи, жахає. Прогресія в цьому ключі очевидна і вельми відчутна: воєнізований спосіб мислення вже давно вкоренився в серцях більшості землян, продовжуючи оволодівати розумом тих, хто марнує своє життя, як у віртуальних, так і в реальних видах війни, – молодь і підростаюче покоління. Хто, як не ми, дорослі, розуміємо, чому згадана вікова категорія опинилася під одурманливим впливом мілітаристської романтики.

До речі, християнство (слава Богу, не все) не залишилося осторонь, і також долучилося до епатування зазначеного феномена, роблячи спроби перекроїти Писання під лекала політики, що неминуче призвело до сумних наслідків. З огляду на свою багатоконфесійність і багатоплановість у теологічних викладках, воно використовувало зміст біблійних текстів і образів для індоктринування вибіркового насильства у свій багатовіковий світоглядний

¹⁰ А. Карпава, Р. М'оя Торрес, «Иренология и состояние изучения интеркультурного мира», *Вестник Удмуртского университета* Т. 26, вып. 4 (2016): 74–85.

¹¹ *Война! Для чего она нужна?: Конфликт и прогресс цивилизации — от приматов до роботов* («Кучково поле», 2016), 70–71.

¹² Ивлев О. Ю., Э. В. Романов, «Что хорошего в войне», *Вопросы науки и образования* (2018): 70–71.

універсум, прикриваючись ідеологією “справедливої війни”,¹³ і виправдовуючи терор, примус і розправи “в ім’я Христа”.¹⁴ Імітація залученості Бога в процес відновлення справедливості на землі відбулася. На додаток до цього, в царині військових справ літературна спадщина роду людського вельми велика. Особливо вражають “експерименти пера” в площині етичних властивостей смертоносних конфліктів,¹⁵ що сприймається як глузування над фатально порочною світовою спільнотою.

Коротко резюмуючи, зазначимо, що вищезгаданий спектр труднощів, пов’язаний з осмисленням війни як феномена, і фактичний стан справ може бути доказом того, що всім видам воєн на землі притаманне метафізичне підґрунтя, і, окрім “священних воєн” чи то пак “війн заповіді”,¹⁶ ініційовані упалим ангелом не без згоди Адама та Єви (Бут. 3:15; Об. 12:7-12). Ми безпорадні перед лицем скинутого херувима, як вічного натхненника різного роду конфронтацій. Незаперечним залишається той факт, що кожна людина залучена до конфлікту між Богом і дияволом, хоча параметри, форми причетності та ступені долученості до цієї теодрами вселенського масштабу можуть різнитися. Адже якщо не враховувати космологічний аргумент як причинність метафізичного конфлікту, що триває в земних варіаціях, то його логічність буде проглядуватись в строго історичній площині. У результаті, загальна картина і перспектива нашого світу, характеризується фрагментарністю, нелогічністю, і спотвореною суб’єктивністю. У цій ситуації горизонт есхатологічних звершень “оскоплений” донезмоги. Хоча сьогодні й існують поодинокі дослідження, що враховують окремі сегменти вселенського конфлікту між Богом і сатаною.¹⁷

¹³ Справедлива критика теорії, див. Джефф Макмаан, Переосмысляя “Справедливую войну”, *Логос* 29/3 (2019):139-156; И. Н. Сидоренко, Феномен “Справедливой войны” и ее трансформация в современном мире, *Труды БГТУ* 6 № 1, (2020):116–120; John Mattox, *St. Augustine and the Theory of Just War* (Continuum, 2006); Jordy Rocheleau, *New Interventionist Just War Theory: A Critique* (Routledge, 2021); Michael Brough; John Lango; Harry Van der Linden, *Rethinking the just war tradition* (University of New York Press, 2007); Jennifer Phillips, “Hermeneutic inquiry and just war theory: Finding meaning in a post-war society” (PhD diss., Georgetown University, 2016).

¹⁴ Mark Pegg, *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom* (Pivotal Moments in World History) (Oxford University Press, 2008); Jessalynn Bird, *Papacy, Crusade, and Christian-Muslim Relations* (Amsterdam University Press, 2018); Lloyd Steffen, *Christianity and Violence* (Cambridge University Press, 2021).

¹⁵ Richard Sorabji, David Rodin, *The Ethics of War: Shared Problems In Different Traditions* (Ashgate Publishing, 2016); Helen Frowe, *The Ethics of War and Peace: An Introduction* (Taylor & Francis, 2022); Nigel Dower, *The Ethics of War and Peace* (Polity, 2009). У цій же царині порушується питання етики вбивства в обставинах війни, фракціонування самої теми: *Who Should Die?: The Ethics of Killing in War* ed. R. Jenkins, M. Robillard, and B. J. Strawser (Oxford University Press, 2017); Jeff McMahan, *Killing in War* (Oxford University Press, 2009).

¹⁶ Milad Dagher, “Sacral war in Israel: Covenantal synthesis of ancient Israelite and prophetic traditions” (PhD diss., Dallas Theological Seminary, 2013); Daryl Neipp, “The dilemma of genocide in the Old Testament” (PhD diss., Liberty University, 2012); Mina Glick, “Herem in Biblical law and narrative” (PhD diss., University of Pennsylvania, 2007).

¹⁷ Brad E. Kelle, Frank Richtel Ames, *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (Society of Biblical Literature, 2008); Carly Crouch, *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History* (Berlin: Walter De Gruyter, 2009).

Перед тим, як розпочати діалог зі згаданими теологами, необхідно визначитися з поняттям метафізика. Під метафізикою маємо на увазі вихідні обставини і первинну природу, котрі безпосередньо не пов'язані з нашим світом. Йдеться про те, що передувало і диктувало статися і бути певному порядку подій і речей, відомих нам.¹⁸ Якщо це визначення зіставити з об'єктом нашого аналітичного огляду, виходить, що на імпліцитному рівні йдеться про космічний конфлікт між Богом і сатаною, що виступає своєрідним метафреймом, на тлі якого, в експліцитному порядку, реалізується історія відкуплення, як одна з граней його земного продовження. Зазначене протистояння двох онтологічно відмінних один від одного суб'єктів, на підставі біблійних даних, передувало творінню і гріхопадінню (Об. 12:7-12; 13:9). У Писанні синхронність цих подій виключена. Водночас в останні десятиліття в наукових спільнотах специфіка обговорюваної тематики перебуває під пильною увагою,¹⁹ як, утім, і пов'язана з цим тема Бога як воїна, яку можна знайти в Писанні, Септуагінті та неканонічній літературі.²⁰ Незважаючи на те, що подібні напрацювання серйозно спонукають вчених звертати увагу на вищезазначений контекст, його часто нівелюють, обговорюють як робочу гіпотезу і нерідко трансформують його значення до богословської невпізнаваності. Як приклад, ми проаналізуємо окремі аспекти нещодавно опублікованої дисертації Катона Гулакера "Сатана, небесний супротивник людини: нарративний аналіз функції сатани

¹⁸ Непорушним залишається "тверде ядро" християнської метафізики - догмати про триєдність Бога, творіння з нічого, втілення Христа, воскресіння з мертвих, а також інші.

¹⁹ Scott Ryan, "Cosmic Conflict and the Divine Warrior in Paul's Letter to the Romans" (PhD diss., Baylor University, 2017); Matthew Jay McMains, "Deliver Us from the Evil One: Cosmic Conflict in Matthew's Gospel" (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2018); Christopher Byrley, "Eschatology, Cosmic Conflict, and Suffering in 1 Peter" (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2017); Romero Da Silva, "God's Mercy and Justice in the Context of the Cosmic Conflict" (MA thesis, Andrews University, 2019); Barna Magyarosi, "*Holy War And Cosmic Conflict In The Old Testament: from the Exodus to the Exile*" (Adventist Theological Society Publications, 2010); Judith Kovacs, "'Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out': Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12.20-36," *Journal Biblical Literature* 114 (1995), 227-247; Joshua Hutchens, "Persecution and Cosmic Conflict in Galatians" (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2018); Paul Middleton, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2006); Steven Grabner, *Revelations Hymns Commentary on the Cosmic Conflict* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015); Jason Mackey, "The light overcomes the darkness: Cosmic conflict in the fourth gospel" (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2014); John Peckham, *Theodicy of Love - Cosmic Conflict and the Problem of Evil* (Baker Academic, 2018); Dan-Adrian Petre, "Demonizarea șarpelui și lupta împotriva lui Dumnezeu - Tema conflictului cosmic în Geneza 3," *TheoRhēma* 7.2 (2012), 54-71; Roy and Constance Gane, "Cosmic conflict and Divine Kingship in Babylonian Religion and Biblical Apocalypses" in *Meeting with God on the Mountains: Essays in Honor of Richard M. Davidson*. ed. Jiří Moskala (Old Testament Department Seventh-day Adventist Theological Seminary Andrews University, 2016), 279-305.

²⁰ Barbara Snyder, "Combat myth in the Apocalypse: The liturgy of the day of the Lord and the dedication of the heavenly temple" (PhD diss., Graduate Theological Union, 1991); Roy Millhouse, "Re-imaging the Warrior: Divine Warrior Imagery in the Book of Revelation" (PhD diss., Baylor University, 2012); Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (Berlin: Walter De Gruyter, 1989); Thomas Neufeld, *Put on the Armour of God: The Divine Warrior From Isaiah to Ephesians* (London: Bloomsbury T&T Clark, 1997); Martin Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven: God As Warrior As God of Heaven in the Hebrew Psalter Ancient Near Eastern Iconography* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

в книзі Об'явлення".²¹ Після цього, коротко обговоримо тези коментатора Пітера Лейтхарта.²² При цьому кожен етап діалогу з перерахованими авторами буде оснащено обмеженим колом контраргументації, тому що повний набір доказів існування космічного метанаративу мілітаристського характеру широко представлений в академічній літературі.²³ Для нас важливо вказати на наслідки відкидання космологічної причини метафізичного конфлікту в Об. 12.

Багато богословів стверджують, що еволюція сатани як літературного персонажа відбувалася поступово: від перших посередників Божественного волевиявлення, що являють собою темні сторони Його промислу (Йов. 1-2; Зах. 3; 1 Хр. 21: 1; Чис. 22: 22), до повнокровного ворога Бога постбіблійної епохи.²⁴ У своїй монографії Гулакер заявляє, що тексти, які стосуються сатани, розташовані між двома змістовно неоднорідними полюсами, які значно розходяться в богословському плані. Автор книги запевняє, що запропонований ним новий спосіб освоєння образу скинутого херувима в кн. Об'явлення, дасть змогу вичерпно, з герменевтичної перспективи, побачити богословські конотації, пов'язані з зазначеним літературним героєм. Саме це, згідно з його позицією, створює менше нарративного дисонансу, ніж альтернативний стародавній міф про космічний конфлікт між сатаною і Богом. Отже, за цією версією інтерпретації, сатана – постать, схожа з тією, що "оселилася" в гіпотекстах Старого заповіту і "мешкала" в сюжетних лініях літератури Другого Храму. На думку вченого, подібний портрет скинутого ангела органічно вписується в теологію, космологію і всеосяжний сюжет оповіді Об'явлення.

Об'єктом дослідження в опублікованій дисертації є сатана в контексті кн. Об'явлення. У своїй роботі Гулакер прагне відповісти на запитання такого характеру: яка роль сатани щодо Бога? Якому з двох описів найкраще відповідає образ сатани: дуалістично-апокаліптичному ворогу чи Божому слугі? Іншими словами, чи повністю дії сатани узгоджуються з волею Бога, чи в чомусь суперечать їй? Відповідаючи на ці запитання, він робить висновок, що сатана виступає як небесний супротивник людства, доводячи, що конфліктний аспект цих взаємовідносин ініційований самим Богом, а отже, диявола розглядають як інструмент процесу просяювання мешканців землі.²⁵ Безсумнівно, такий висновок малоймовірний, і нижче буде проаналізовано його герменевтичні помилки, що відповідають темі нашого дискурсу.

У першій главі свого дослідження (Вступ, [1-30]), Гулакер оцінює результати наукових напрацювань, присвячених сатані та його ролі в кн. Об'явлення. До того ж він побіжно обговорює значливість диявола в Старому заповіті, сувоях

²¹ Cato Gulaker, *Satan, The Heavenly Adversary of Man: A Narrative Analysis of the Function of Satan in the Book of Revelation* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2022). Дисертація захищена 2019 р. (Norwegian School of Theology).

²² Peter Leithart, *Revelation 12–22* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2018).

²³ Прим.19.

²⁴ James R. Brayshaw, *Satan Christianity's Other God - Legend, Myth, Lore, or Lie* (Litfire Publishing, 2011); T. J. Wray, Gregory Mobley, *Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots: Turning the Devil's Biblical Roots* (St. Martin's Press, 2005). Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (Random House, 1995).

²⁵ Інакше кажучи: керований ворог - це краще, ніж неконтрольований друг.

Мертвого моря і кн. Ювілеїв (6-9).²⁶ З обуренням і якоюсь дешицею жалю він констатує факт, що багато авторитетних богословів не приписують сатані характеристики Божого слуги, а навпаки, сприймають його як апокаліптичного і космічного ворога Бога.²⁷ У зв'язку з цим експерт концентрує свої зусилля на пошуках принципів підтверджень, щоб переконати наукове співтовариство в тому, що дияволу краще відповідає образ Божого повіреного, ніж Його ворога. Основний доказ подібної точки зору ним фіксується в кн. Йова, де йдеться про скинутого ангела, котрому було дозволено, граючи роль вірного Божого слуги, стати противником праведної людини (4-5). Подібна інтерпретація, м'яко кажучи, малоімовірна.²⁸

У цій же частині дослідження богослов не тільки міркує над темою подвійності образу сатани в кн. Об'явлення (2-3), а й торкається нюансів двох підходів: моністичного (4-11) і дуалістичного (11-20). Перший підхід (моністичний/моністський) заперечує реальність метаконфлікту між Богом і сатаною. У такій версії, диявол – це Божий слуга, який дотримується мети свого пана. Якраз у цьому і полягає головне завдання цього дослідження: довести, що вороже протистояння між сатаною і Богом (дуалістичний підхід), створює зайву напруженість у наративному сюжеті, вступаючи в конфлікт із двоступеневою космологією кн. Об'явлення. З його точки зору, диявол не автономний сам по собі, але цілком і повністю керований Божественними директивами. Згідно з його переконанням, не інакше як цей факт і виключає наявність передбачуваної ворожнечі як радикального дуалізму. Ба більше, якщо між ними і виявляється конфлікт, то він може бути лише одностороннім, з боку сатани, оскільки в Об'явленні Господь часто зображується тим, котрий наділяє сатану повноваженнями для досягнення своїх цілей. І одне з повноважень є таким: привести в дію механізм просіювання мешканців планети, а після виконання покладеної на нього місії усунути з арени дій. Богослов переконаний, що подібна моністська модель точно відповідає монізму пророчих писань Ста-

²⁶ Автору варто було б звернути увагу на: Derek R. Brown, "The Devil in the Details: A Survey of Research on Satan in Biblical Studies," *Currents in Biblical Research* 9/2 (2011), 200–227; А також, на результати компаративного огляду традицій у Deborah Taylor, "The Geographical and Adversarial" Orientation of the Book of Revelation" (PhD diss., Catholic University of America, 2004), 399–421.

²⁷ Зауважмо, що Dominic Zappia у своїй статті, вдаючись до наративного критицизму (як і Гулакер), аргументовано відкинув консенсус, пов'язаний з ідеєю сатани як літературного персонажу. Він переконаний, що письменниками Старого Заповіту диявол був факторизований з моменту його першої появи. Він завжди позиціонував себе індивідуальним антагоністом, і це не було роллю, спеціально відведеною для істоти, що перебуває в небесних обителях, див. "Demythologizing the Satan Tradition of Historical-Criticism: A Reevaluation of the Old Testament Portrait of *śātān* in Light of the Old Testament Pseudepigrapha," *Scandinavian Journal of the Old Testament* Vol. 29, No. 1 (2015), 117-134. Ось одне з його висловлювань щодо еволюції образу сатани: "Якщо хтось стверджує, що пізніші біблійні автори були новаторами, то здається дивним, що подібний масштабний і стрімкий розвиток міг статися за такий короткий проміжок часу, і без особливих на те пояснень", 118.

²⁸ Він не надає значення судженням і аргументам, радикально іншим від його поглядів: Kim Sungjin, "The Identity of the Spirit (ruach) in Eliphaz's Vision (Job 4:12-21) and its Significance for Understanding the Book of Job" (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2017); Gordon Christo, "The Battle Between God and Satan in the Book of Job," *Journal of the Adventist Theological Society* 11/1-2 (2000), 282-286. Про негативний вплив сатани в книзі Йова на сприйняття його ж образу див. Florian Kreuzer, "Der Antagonist: der Satan in der Hebräischen Bibel--eine bekannte Größe?", *Biblica*, 86 no 4 (2005), 536-544.

рого заповіту, розриваючи з ідейною спадщиною близькосхідних міфологій, які рясніють розповідями про ворожі зіткнення божественних особистостей.

На підтвердження своїх тез, він відсилає до власної інтерпретації ключових для нього текстів, доводячи, що сам Яхве піднімав супротивників ізраїльському народові, сприяючи супротивникам у виконанні Його доручень, пов'язаних із покаранням, дисциплінуванням та/або мотивуванням ізраїльського народу (1 Цар. 14, 23; Іс. 9:11-13; Єз. 38) (4-5). Зрештою, Бог, який використовує диявола в особистих цілях, несе відповідальність за численні страждання, що узгоджується з концепцією космологічного монізму.²⁹ Але якщо погодитися з тим, що Бог не відповідальний за страждання тварного світу, а виною всьому диявол, то відбувається неминуча дискредитація Божого образу на користь двох божественних сутностей, що неминуче веде до прийняття дуалістичної космології. Безумовно, в цьому богослов вбачає суперечність теорії дуалізму, яка кидає тінь не лише на самотність Бога, а й на його опонента, підкреслюючи неповноцінність останнього як персонажа, який нездатний узурпувати трон суверенного Творця, хоча цього явно прагне. Таке нерівне ставлення (дуалістичне з боку диявола, та моністичне з боку Бога), на думку дослідника, принаймні спантеличує, є дивним та навіть недоречним, бо створює небезпечний наративний дисонанс в Об'явленні Йоанна.

На додаток до цього Гулакер, спираючись на слова Джефрі Рассел і Нейла Форсайта (2-3),³⁰ вважає, що напруга між монізмом і дуалізмом призвела до невідповідностей у християнському дуалізмі, який завжди сприймався як слабка ланка в християнському богослов'ї. Він загострює увагу на різних і несумісних концепціях диявола в Новому Завіті, що стали приводом для інтерпретаційних колізій (2-3).³¹ Згодом образ диявола виявиться важливим засобом для раннього християнства в процесі злиття віри з доктриною про занепалого херувима як про ворога Божого. Водночас, відстоюючи свої погляди на еволюцію образу сатани, він посиляється на слова Генрі Келлі про те, що біблійні тексти, пов'язані з темою демонології, виявляють: "велику невідповідність вихідних матеріалів та концепцій, які є в наявності у Священних Писаннях. У них систематична демонологія відсутня. Це сталося пізніше, і то, ціною спотворення біблійних даних відповідно до прокрусто-

²⁹ Види дуалізмів у біблеїстиці: метафізичний (Бог/Сатана, Веліал); космічний (світ розділений на дві протилежні сутності); просторовий (верхні/нижні, небесні/земні сфери); есхатологічний або до-часний; етичний (добро/зло); сотеріологічний (врятований/відкинутий); богословський/творчий (творець/творіння, Бог/світ); фізичний (матерія/дух); антропологічний (тіло/душа, дух) і психологічний (боротьба між добром і злом усередині людського серця або розуму).

³⁰ Jeffrey Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Cornell University Press, 1987); Neil Forsyth, *The Old Enemy: Satan & the Combat Myth* (Princeton University Press, 1987).

³¹ Thomas J. Farrar, "Diabolical Data: A Critical Inventory of New Testament Satanology," *Journal for the Study of the New Testament* 2016, Vol. 39(1), 40–71; "Talk of the Devil. Unpacking the Language of New Testament Satanology," *Journal for the Study of the New Testament* 2016, Vol. 39 (1), 72–96; "New Testament Satanology and leading Suprahuman opponents in second temple Jewish literature: A Religion-Historical analysis," *The Journal of Theological Studies*, 70/1(2019), 21–68; Критика поглядів Farrar, див. Tom de Bruin, "Defence of New Testament Satanologies: A Response to Farrar and Williams," *Journal for the Study of the New Testament* 2022, Vol. 44(3), 435–451.

вих характеристик” (2, пос. 8). Відлуння подібних проблем знайшло своє відображення і в святоотцівській екзегезі, яка намагалася примирити дві невідповідності в оповіданні кн. Об’явлення.³² Іншими словами, новозавітні образи сатани/диявола рухалися віссю між зазначеними полюсами (монізм і дуалізм), так і не охопивши повністю жоден із них. Основне завдання цього дослідження – визначити, де і як розташовується на цій осі персонаж сатани в Об’явленні.³³

У другому розділі монографії (Теоретичні та методологічні міркування, [31-54]) Гулакер викладає методологічні та теоретичні засади свого аналізу. Для досягнення поставлених цілей, він звертається до одного з напрямів літературної критики – наративної критики. Автор переконаний, що застосування напрацьовань із цієї галузі підвищить об’єктивність його екзегетичних результатів. Він не пропонує свого визначення наративу, але обирає формулювання Моніки Флюдернік, що, на його думку, відповідає улаштуванню риторичного задуму кн. Об’явлення (32).³⁴ Поряд із цим, він зважає на застереження Девіда Ауні про перебільшення літературної єдності під приводом наративної критики (33). Проте, важливі зауваження Стефана Мура про небезпеку використання наративної критики в біблійних дослідженнях, він не взяв до відома,³⁵ як, втім, і проникливі висловлювання, що стосуються наративної техніки в кн. Об’явлення Девіда Барра.³⁶ Крім цього, для роботи з персонажами він звертається до актантної схеми французького

³² Thomas Farrar, “The Intimate and Ultimate Adversary: Satanology in Early Second-Century Christian Literature,” *Journal of Early Christian Studies*, Volume 26, Number 4, (Winter 2018), 517–546; Sigve Tonsstad, “Theodicy and the theme of cosmic conflict in the early church,” *Andrews University Seminary Studies*, Vol.42, No.1, (2004), 169–202.

³³ На наш погляд, він поверхово торкається аргументів Михайла Лебена, підкреслюючи розбіжності в розумінні ступеня автономності сатани та в об’єктах його нападок (24-25); Доп. Michael Labahn, “The Dangerous Loser: The Narrative and Rhetorical Function of the Devil as Character in the Book of Revelation,” in *Evil and the Devil*. ed. Ida Frölich and Erkki Koskenniemi (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 156-180. До того ж він справедливо критикує Клауса Венста за суперечливість його парадигми, яка нездатна прояснити взаємозв’язок між Божим промыслом та ідолопоклонством, що стоїть у Нього на шляху (156.прим.157). Між іншим, він не звертає увагу на значущий коментар Венста, що стосується космологічних особливостей бачення в Об.12:7-12. Klaus Wengst, “The Devil in the Revelation of St. John,” in *The Problem of Evil and Its Symbols in Jewish and Christian Tradition*, ed. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (London: Bloomsbury T&T Clark, 2004), 71.

³⁴ “Наратив (фр. *écit*; нім. *Erzählung*) – це репрезентація можливого світу в лінгвістичному та/або візуальному середовищі, у центрі якого перебувають один або кілька головних героїв антропоморфного характеру, які екзистенціально закріплені в часовому й просторовому сенсі та вчиняють (здебільшого) цілеспрямовані дії (дію та сюжетну структуру)”, див. Monika Fludernik, *An Introduction to Narratology* (Routledge, 2009), 6; У своєму підручнику вона аналізує ключові концепції стилю, метафори та метонімії, а також історію наративних форм, наратологічних підходів, які мають пряме відношення до інтерпретації та до лінгвістичних аспектів текстів, зокрема й до нових когнітивних розробок у царині того, як учні можуть використовувати наративну теорію в процесі роботи над текстами. Тут обговорюються останні теоретичні розробки та зростаюча популярність нарратології як критичного інструменту.

³⁵ Stephen Moore, “Biblical Narrative Analysis from the New Criticism to the New Narratology,” in *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. ed. Danna Fewell (Oxford University Press, 2016), 27–50.

³⁶ David Barr, “Narrative Technique in the Book of Revelation,” in *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. ed. Danna Fewell (Oxford University Press, 2016), 376–386.

структураліста Альгїрдаса Греймаса.³⁷ Суть схеми полягає у формалізації ролей в історії та використовується для опису оповідних функцій героїв, які відіграють значущу роль у структурі твору. Як відомо, однією з головних передумов теорії про актант вважається принцип підпорядкування героя сюжету (32). У зв'язку з тим, що дійові особи в кн. Об'явлення не володіють достатнім ступенем автономності (згідно з думкою вченого), то актантна, але модифікована версія відповідає тлумаченню авторської стратегії автора монографії, і тому взята ним на озброєння (26, 32-33). Водночас, що стосується інтертекстуальності, то з посиланням на визначення Жана Зумштейна (39), та стислого обговорення занепокоєння Стіва Мойза щодо наслідків необмеженого використання алюзій в Об'явленні (40), все виглядає доволі-таки стандартно. Отже, виявити глибоку аналітику не вдається. У результаті поєднання всіх методологічних зусиль сатана, за версією Гулакера, набуває рис головного героя цього апокаліптико-есхатологічного шедевра. Хоча на теоретичному рівні, він заявляє про його другорядність (44). Подібне нарративне зрушення призводить до того, що замість акценту на остаточній перемозі Ісуса, провідну тональність приписують “всеосяжному оповідному сюжету книги” – просіюванню людства (46).

Фактично диявол, як необхідний компонент у створенні нарративного вектору, визнається основним засобом, що спонукає християн осмислювати свої страждання. Але проблема полягає в тому, що навіть імпліцитно, прозорливець не визнає його головним антагоністом свого трактату. Намагаючись хоч якось послабити суперечливі нюанси своєї інтерпретації, як альтернативу, але вже наприкінці, Гулакер розцінює людство як головного героя кн. Об'явлення (230). У зв'язку з цим у нас напрошується цілком логічне запитання: якщо сатана – це просто літературна постать, створена для досягнення літературних цілей в оповіді, то чи є докази того, що решта дійових осіб (Бог Отець, Бог Син, Бог Дух Святий, ангели, старці, громада, тощо), не є літературно-релігійною фікцією, що бере участь у створенні ідеологічного універсуму для адресата документа?

Апробацію своїх теоретичних поглядів він демонструє в наступних розділах, але нас, згідно із заявленою темою, цікавить лише четверта: *Сатана в історії про жінку, дракона, і звірів* (97-168). Власне в ній поєднання космічного монізму з модифікованою актантною теорією та з сучасними напрацюваннями з царини нарративної критики, досягає свого герменевтичного апогею.

Богослов відкидає *terminus a quo* конфлікту в Об. 12:7-9, що передують творінню. Згідно з його думкою, зміст уривка проливає світло на досвід громади, яка проявила вірність перед обличчям смерті, що в остаточному підсумку призведе до падіння сатани, ознаменувавши собою настання нової есхатологічної епохи (147-148). Але як подібне “низведення” небесного – строго історичне зіставлення – стало можливим? Практично, для нього Об. 12:7-12 – це інтерполяція, що вико-

³⁷ Algirdas Greimas, *Sémantique structural, recherche de méthode* (Larousse, 1966); Альгирдас Греймас, *Структурная семантика: Поиск метода* (Академический проект: 2004); Аналіз актантної теорії, см. Ronald Schleifer, *A. J. Greimas and the Nature of Meaning: Linguistics, Semiotics and Discourse Theory* (Routledge, 1987), 82-129.

нує роль вбудованого наративного єдиного цілого (164).³⁸ Доречно згадати, що ще понад тридцять років тому Вільям Шей виконав блискучу роботу, що зачіпає питання однорідності та композиційної єдності Об. 12.³⁹ При всьому цьому, наші сучасники, такі як Лазло Галуш і Тоні Сеув, також зробили свій внесок у дискурс “єдності перикопи”, акцентувавши увагу на існуванні взаємозв’язку між Об. 11:19 та Об. 12-14 як на структурному, так і на богословсько-літературному рівнях.⁴⁰ Завдяки цьому уривок Об. 12:7-12 сприймається центральним елементом літературного блоку Об. 11:1-14:5, зосередженого на космічному протистоянні на небі та його наслідках на землі. Продовжуючи підкреслимо, що авторський пірует текстуально-критичного характеру, дозволив йому, не без оглядки на смерть святих в Об. 13:7,15, ототожнити два сюжети: Об. 12:1-6 та Об. 12:7-12. У підсумку мартирологічний аспект у стосунках із Богом свідчить про правильність обраної ними духовної організації життя, що сповіщає падіння сатани (Об. 12:10-11) (164). Вчений робить висновок, що події сторони трьох сюжетів паралельні один одному (12:1-6; 12:7-12; 13:1-18), і належать до одного й того ж епізоду в історії. Йдеться про Голгофу, яка проголосила не тільки спасіння святим, а й їхню мученицьку смерть. Ось таким чином, на думку Гулакера, сатана скидається з небес на землю. Зазначена подія ознаменується безліччю мучеників (Об. 13:1-18), що врешті-решт, схилить шальки терезів (Об. 6:9-11) до подій в Об. 12:7-12 (164-165).⁴¹ А якщо ще врахувати елемент часу в Об. 12:10-12, то звершення всього цього очікується в найближчому майбутньому, залежно від курсу дій, обраного читачем (164-165). Плюс до всього він доводить, що інтенцію в Об. 12-13 необхідно сприймати продовженням сюжетної лінії Об. 2-3, з додаванням нових елементів

³⁸ Незважаючи на заперечення Паулом Гаруті єдності Об. 12:1-9 (277-278), і критику, начебто, слідів схильності провидця Йоанна до рекомбінації стародавніх міфів із новими реаліями, його зауваження щодо двох прологів у заявленому сегменті дванадцятого розділу (*prologo celeste, prologo teresstre*), варті уваги. Paulo Garuti, “Lettura intertestuale dei simboli di Apocalisse 12. La mulier amicta sole, il bimbo, il drago,” *Atti e Memorie*, (Modena 2003), 259-287.

³⁹ William Shea, “The Parallel Literary Structure of Revelation 12 and 20,” *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 23, No. 1, (Spring 1985), 37-54; Дод.див. Pieter de Villiers, “Prime evil and its many faces in the Book of Revelation,” *Neotestamentica* Vol. 34, No. 1 (2000), 57-85.

⁴⁰ Laszlo Gallusz, “The Ark of the Covenant in the Cosmic Conflict Vision of the Book of Revelation,” *TheoRhēma* 6.2 (2011), 103-122; Tony Siew, *The War Between the Two Beasts and the Two Witnesses* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2005), 75-76; William Shea & Ed Christian, “The Chiastic Structure of Revelation 12:1-15:4: Great Controversy Vision,” *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 38, No. 2 (Autumn 2000), 269-292.

⁴¹ Ось як цей момент коментує Flory Malloy: “Об. 12:9 розвиває твердження з Об. 12:8, наголошуючи на тому, що дракону не знайшлося більше місця на небі. Перспектива подібного опису - це небесна перемога над драконом як доконаний факт. Вперше в термінах вигнання, про неї сказано в 12:9а (ἐβλήθη). Однак після перерахування різних іменувань дракона, його долю описують так: “скинутий на землю” (ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν; Апок.12:9б). Треба підкреслити, що рух дракона на землю контрастує з переміщенням Сина до небесного престолу. Дракон, втрачаючи своє місце на небі, контрастує з жінкою, яка отримала місце в пустелі. Зрештою, дракон також втрачає своє місце на землі, коли його виганяють у безодню/бездонну прірву (20:2), а після, назавжди кидають у вогняне озеро (20:10)”, “She Labored to Give Birth: A Study of the Birth-Pangs Motif in Rev 12” (PhD diss., Catholic University of America, 2014), 206-207. Також вельми проникливі зауваження про трансцендентність конфлікту, див. Ugo Vanni, *Apocalisse di Giovanni: Introduzione generale e commento* (Cittadella, 2018), 445-462; Alberto Valentini, “Apocalisse 12: E il simbolismo della ‘donna,’” *Apokalypsi: Percorsi nell’Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, a cura di Elena Bosetti e Angelo Colacra (Cittadella Editrice, 1993), 417-442.

(164-165). Іншими словами, космологічна причина подібних стосунків між антагоністом і протагоністом, а також їхніми послідовниками, вихолощується, залишаючись у царині літературного естетизму (все заради фабули), а не в площині сотеріологічного реалізму. Варто додати, що з хронологічного погляду, мучеництво в ім'я Христа, у світлі слів Спасителя, уперше ознаменувалося смертю Авеля (Мт. 23:34). Тим паче, беручи до уваги христологічне прочитання життєпису героїв віри в Євр. 11-12:1-4, то для вченого логічніше події з Об. 12:7-12 співвіднести з епізодами із СЗ як перше історичне втілення великої ворожнечі. В протилежному випадку подвиг Христа на Голгофі – це благодатний маркер тільки для тих, хто приєднався до громади віруючих після смерті Спасителя. Очевидно таке: погляди Гулакера про христологічні та сотеріологічні грані відкуплення розходяться з біблійними даними.

На додачу до попереднього, норвезький дослідник справедливо побоюється, усвідомлюючи хиткість своїх методологічних засад, що натяк на Бут. 3 нівелює його твердження про неможливість сприйняття сатани як космічного ворога Бога в Об'явленні. Найпомітнішим є його опір тематичним і вербальним перегукам між Бут. 3 та Об. 12 (γυνή, ὄφις, τέκνον, σέρμα; мотив народження та ідея конфлікту) (129-135). Як ми бачимо, через внутрішні розбіжності в його методології, застосування обраного ним інтертекстуального інструментарію є важким і вельми суперечливим у висновках. Ба більше, автентичність текстів про “автономного” сатану (Ів. 8:44; 1 Ів. 3:8) він відкидає на користь теорії про їхнє пізне походження, котре “узгоджене з літературним розвитком диявола як персонажа” (14-15, 133).⁴² Одночасно з цим, не визнаючи ап. Йоанна автором кн. Об'явлення, Гулакер усуває перешкоду на шляху до домінування свого “літературного месії” – сатани. Він виключає зі свого аналізу архіважливі посилання на сатану в 2 Кор. 11:3,14, а що стосується Рим. 16:20, то обмежується лише коротким коментарем у виносці, заявляючи, що ап. Павло не звертається до мотивів Бут. 3 з метою іменування сатани змієм (130, пос. 106). Виявляється, ап. Павла подібна діалогічна взаємодія між різно-епохальними текстами, не цікавила.⁴³ Він переконаний, що посилання на звірів в Об. 12 “найкраще інтерпретувати в якості відомого натяку на звірів з Дан. 7 і сприймати як посилання на драконів і морських змій у єврейській Біблії” (133-134). Також, відомий текст, що інформує про сатану, який зійшов з неба

⁴² Вельми корисний із богословської перспективи огляд багатоаспектного образу сатани в четвертому Євангелії, див. André Gagné, “Caractérisation des figures de Satan et de Judas dans le IVe Évangile: stratégie narrative et déploiement des intrigues de conflit,” *Science et Esprit*, 55/3 (2003), 264-269.

⁴³ У своїй дисертації, Дерек Браун відкидає алюзії на прото-Євангеліє в Бут. 3:15 і замість цього, пропонує розглядати Пс. 8:7 (ὕλοκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ) і Пс. 110:4 (ὕποπόδιον τῶν ποδῶν σου), сукупним генезом фрази “ὕλο τοῦς πόδας” у Рим. 16:20. Derek R Brown, “The God of This Age: Satan in the Churches and Letters of the Apostle Paul” (PhD diss., University of Edinburgh, 2011), 116-126. Якщо з алюзією на Пс. 8 можна ще погодитися, хоча христологічне прочитання цього тексту в Євр. 2:7-9 не допускає компромісів, то з відсиланням на Пс.110 – ніяк. Зміст цього псалма тісно пов'язаний з есхатологічною фігурою Христа як первосвященника за чином Мелхиседека. Подібні конотації типологічно-пророчого характеру, застосовні до громади одновірців, Дерек не обговорює. Не варто забувати, що суб'єкти й об'єкти згаданих фраз відрізняються один від одного. На наш погляд, логічніше, з огляду на контекст і тематичність, апелювати до Мал. 4:3 (ὕλοκάτω τῶν ποδῶν).

(Лк. 10:18), слід трактувати в контексті суперечок про Вельзевула і в обрамленні теми екзорцизму, з урахуванням космологічної моністичної перспективи, але аж ніяк не в обставинах космічного конфлікту (12).⁴⁴ У такому разі нам незрозумілий сам часовий маркер скинення сатани з неба: після смерті Ісуса або ж у період Його служіння? А можливо, це епоха мучеників за Христа? Непослідовності в інтерпретації помітні неозброєним поглядом. Відчуваючи слабкість своїх аргументів, він вдається до безуспішної критики теорії “Combat myth” та альтернативних їй версій (138-143), що популяризовані коментаторами.⁴⁵ Бо для нього це всього лише відгомони стародавньої міфологічної спадщини, що створює напруженість у наративній сфері Об’явлення Йоанна.⁴⁶

Під вогнем його осуду опинилися такі вчені, як Ярборо Коллінз і Неіл Форсайт, за те, що не врахували єврейських рис сатани, і не окреслили ймовірних сценаріїв тлумачень його образу у світлі монізму і дуалізму (138-140).⁴⁷ Водночас його спростування доказів реальності космічного конфлікту, присутніх у монографії

⁴⁴ Щодо небезпеки такої інтерпретації, див. Simon Gathercole, “Jesus’ Eschatological Vision of the Fall of Satan: Luke 10,18 Reconsidered,” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche* 94/3-4 (2003), 143-163.

⁴⁵ David Aune, *Revelation 6-16* WBC 52B (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 667-674; Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 186-198; Gregory Beale, *The Book of Revelation*. New International Greek Testament Commentary. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 624-625; Craig Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* Anchor Bible 38A (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 554-560; Robert Mounce, *The Book of Revelation*. New International Commentary on the New Testament. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 237-238; Osborne, *Revelation*, 454-455; А як бути з заявами, що суперечать обраному ним вектору роздумів, див. Barbara Snyder, “Combat myth in the Apocalypse”, 318-319.

⁴⁶ У своїй проникливій праці, Дебра Валлентіна продемонструвала, що “conflict myth” (інша альтернативна назва теорії “combat-myth”), використовувався стародавніми авторами в політичних і соціально-релігійних дискурсах з метою підтримки ієрархій пов’язаних зі світоустроєм божеств, царських інституцій, певних соціальних груп, а також для боротьби з опонентами. Вона впевнена, що міфологічні та релігійні ідеї були задіяні не тільки для підтвердження та передачі нормативно конкретизованих ідеологій і соціально-політичних домовленостей, а й сприяли делегітимації та визнанню недійсними ідеологічних структур своїх конкурентів. Згідно з її поглядом, міфічний наратив спрямований на те, щоб укутати специфічну, умовну систему дискримінації в особливо привабливий формат, що запам’ятовується. Саме так натуралізуються та легітимізуються соціально-політичні явища, як-от інститути царської влади та храму, певні ієрархії та влада конкретних людей, пов’язуючи їх з оповідними подіями, що претендують на універсальність і фундаментальність. Міфотворці минулого зверталися до “conflict myth” як до динамічного риторичного інструменту, або скоріше, створили його з окресленою вище метою. На наш погляд, у цьому присутня певна частка фактичності та об’єктивності. Debra Ballentine, *The Conflict Myth and the Biblical Tradition* (Oxford University Press, 2015). Погодитися з її застосуванням соціо-політичної теорії до інтерпретації Ап. 12:7-12 неможливо (137-142), тому що контексти порівнюваних текстуальних традицій, їхній зміст і цільові призначення дуже відрізняються одна від одної. Не всі священні тексти підкоряються схемі, про яку писала дослідниця. Проти впливу міфологічних мотивів на формування образів у цьому розділі висловлюється Piotr Blajer, “A Great Sign Appeared in the Sky: Audience-Oriented Criticism of Revelation 12:1-6,” *The Biblical Annals* 12/1 (2022), 47,54,61.

⁴⁷ Про перське коріння єврейської дуалістичної парадигми метафізичного протиставлення добра і зла, див. Piero Capelli, “Satana e satani nell’Ebraso Antico,” *Humanitas* 75(3/2020), 329-339. Але подібна оцінка первинних обставин парадигми вельми проблематична. Критика теорії “combat myth”, але під іншим кутом, див. András Pataki, “A Non-combat Myth in Revelation 12,” *New Testament Studies*, Volume 57, Issue 2, (April 2011), 258-272.

Стівена Грабінера, присвяченій гімнології кн. Об'явлення,⁴⁸ малоефективне. Грабінер філігранно обґрунтував, що центральне місце відводиться космічному протистоянню, а також визначив функцію гімнів у контексті нього. Основна передумова його аналізу полягає в тому, що космічний конфлікт між Богом і дияволом – головний стимул історії. Ясна річ, ні авторитет Грабінера, ні його припущення не влаштовують Гулакера, вони просто “непереконливі” (140-143). Тоді як своїм припущенням і умовностям він приписує об'єктивну виваженість.⁴⁹ Поза всяким сумнівом, Грабінер навів значний список доказів на користь дійсності космічного конфлікту і зробив це переконливіше,⁵⁰ ніж його опонент, який заперечує контрдокази. Інший фахівець у галузі кн. Об'явлення, Тонстед Сігве, також став об'єктом докорів за підтримку ідеї космічної боротьби як головного і керуючого елемента в наративній структурі кн. Об'явлення (27-29).⁵¹ Помітно те, що теолог не обтяжує себе дискусіями, котрі демонструють його герменевтичну слабкість. Як виявилось, легше нехтувати тими напрацюваннями, контраргументаційний базис яких вибудований ефективніше, ніж його.⁵² Зрозуміло, ми відзначили не всі інтерпретаційні помилки в цій роботі.

Підсумовуючи, зауважимо, у світлі перелічених вище застережень, Гулакер, оперуючи методологічними припущеннями, створив особистий риторичний всесвіт, де сатана як “пригладжений” Богом персонаж, мандруючи екзегетично скриптованими стежками, виконує поставлені перед ним завдання, безпосередньо пов'язані з цілями дослідження. Що важливо, завдяки псевдопаралелям, імітаціям лінгвістичних знахідок, використанню модифікованої актантної теорії, запозиченню специфічних елементів наративної критики, дублюванням особливостей текстуальної критики, а також вибірковому підходу до структури Об. Йоанна, публікації надано вигляду глибоко обґрунтованої, наукової праці. Безумовно, важко не погодитися з тим, що теологічні передумови залишаються головною проблемою дослідників, які впливають на об'єктивність тих чи інших висновків. Але що стосується цієї монографії, то знайомлячись зі Вступом, уже розумієш, чим закінчиться його герменевтичний “марш-кидок”. Виходить, що в рамках виробленого ним концептуального апарату і понять окреслюються обриси картини

⁴⁸ Steven Grabiner, *Revelation's Hymns: Commentary on the Cosmic Conflict* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015).

⁴⁹ Гулакер зазначає: “Я інакше визначив свої герменевтичні передумови, і тому результати нарративного аналізу функцій сатани в кн. Об'явлення будуть значно відрізнятися від його підсумків. Відмінності показують ступінь інтерпретаційних наслідків, що випливають із того, як визначається всеосяжний сюжет Об'явлення. Грабінер вважає, що гімни Об'явлення повинні прочитуватися в контексті космічного конфлікту, у той час як я інтерпретую тексти, що стосуються сатани, у світлі процесу просювання людства, контрольованого суверенним Богом”, 142. На жаль, він не аналізує аргументи Грабінера в його статті, “The Cosmic Conflict: Revelation's Undercurrent,” *Journal of the Adventist Theological Society*, 26/1 (2015), 38-56.

⁵⁰ Grabiner, *Revelation's Hymns*, 35-68.

⁵¹ Sigve Tonstad, *Saving God's Reputation: The Theological Function of Pistis Iesou in the Cosmic Narratives of Revelation* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 100-119; Доп.см. Laszlo Gallusz, “The Throne Motif in the Book of Revelation” (PhD diss., Károli Gáspár University, 2011), 345-351.

⁵² Напрацювання своїх попередників, зазначені нами в пос.19, він повністю ігнорує.

такого характеру: якщо в тебе в процесі долучення до доказової бази прихильників космологічного дуалізму (космічна боротьба між Богом і дияволом), виникає когнітивний дисонанс, а його ступінь наближається до максимального, то можна звернутися до одного з двох варіантів розв'язання цієї проблеми. Перший пов'язаний із деперсоналізацією сатани і розгляду його як “не-живого”, “псевдо-особистості” і “менш-ніж-особистості”, як це зробив Том Райт у своїй книзі, спираючись на аргумент Карла Юнга, відомого спіритиста-психолога, з врахуванням окремих компонентів теорії Уолтера Уінка.⁵³ Гулакер натомість віддає перевагу іншому варіанту, коли, дотримуючись свого риторичного задуму, зображає диявола суто літературним творінням (або вигідним композитом), вміщеним в обрамлення моністичного підходу, що неодмінно призводить до узагальнень навколоріліжного характеру. Які ж наслідки трафаретного впровадження в біблійні сюжети чужих їм концепцій? По-перше, недвозначні теми та імпліцитні натяки на космічний конфлікт у Святому Письмі критикуються і заперечуються як помилкові. З цього випливає, що ні сатани як реальної особистості, ні конфронтації між ним і Богом не існує. Ба більше, диявол як літературний герой, перебуваючи за велінням Творця в антагоністичних із Ним відносинах, виконуючи зумовлену літературну функцію в сюжеті твору, відіграє домінуючу роль у процесі просіювання людства. Іншими словами, сатана – це Божий агент, і відповідальності за виникнення зла та його наслідків не несе. Джерело всіх проблем корениться тільки в Бозі. Такий підхід до такої високої оцінки літературного персонажа, на якого покладається відповідальність за реальне зло, не новий. Само собою зрозуміло, що у світі нарративної критики і структуралізму багато що стає ймовірним.

Цікаво, а розповіді про екзорцизм у Євангеліях, так само необхідно сприймати літературною змовою, тільки першоапостольською? Усе заради того, щоб сатана як антагоніст як ідеологічний інваріант був вписаний у світоглядний практикум церкви? Необхідно підкреслити: наведений вище синтетичний підхід, застосований до предмета дослідження, фатально позначився і на сприйнятті метафізики в Об. Йоанна, і зокрема, в Об. 12:7-12. Метафізика теологом не відмітається вбік як якийсь анахронізм, але, за великим рахунком, розташована ним по-горизонталі. Космологічна першопричина обговорюваного конфлікту в Об. 12:7-12 максимально зведена нанівець, історизована, тобто “заземлена”. Зважаючи на це, саме протистояння втрачає свою глибину і вселенську масштабність, про що свідчить Об. 12:9 (“той, хто спокушає весь всесвіт”). Трансцендентному генезису задано інші координати і визначено інші параметри. Ба більше, згідно з Гулакером, споконвічного, прямого протиборства між Богом і сатаною не було, а хронологічно ранньою точкою опосередкованого конфлікту вважається момент гріхопадіння людини. Виходячи з цього, до драматичних подій в Едемському саду, стосункам Бога і диявола була притаманна повна ідилія. У такій версії сприйняття динаміки

⁵³ *Тайна зла. Откровенный разговор с Богом.* (М.: Эксмо, 2010), 121–127. Наслідки відкидання біблійного реалізму підштовхують теолога до висновків абстрактного характеру: “...ця Негативна сила, ця істота, подібна до особистості, яка прагне залишатися в тіні (або ці істоти...)”, 127. Виною всьому цьому невизначеність Райта в питанні автентичності сатаналогічного спектра в Писанні.

зазначеного протистояння, причина стає наслідком, а наслідок, своєю чергою, причиною. Гріхопадіння наших прабатьків – це вихідний і ключовий момент метафізичної війни, що не потребує додаткової богословської надбудови у вигляді космологічного дуалізму. У результаті чого, більш яскраво подається антропоцентричний вимір протиборства, а його теоцентричні грані, визначальні за своїм характером, усуваються на маргінес. Подібне зміщення акценту, без жодного сумніву, не могло не позначитися на векторі інтерпретації ключових і доленосних подій: впалий ангел і людство стають головними героями кн. Об'явлення. Водночас есхатологічна роль Христа в кращому разі вторинна, у гіршому варіанті – як естетична мітка, яку провидець Йоанн залишив на полях своєї книги.

З нашого боку не буде помилкою порадити Гулакеру відмовитися від гарячкового й оптимістичного пошуку нових теорій щодо вселенського конфлікту та зрозуміти епістемологічні й історико-теоретичні витоки численних теорій про нього у величезному пласті навколобіблійної та релігійної літератури, й лише опісля займатися корекціями оптимістичного штибу. Однак вивчати цю тему, за допомогою обраних ним методологічних інструментаріїв, означає перебувати на хибному шляху. Через те, що за своєю природою вони не враховують ані динамічності біблійної картини світу, переважно релігійної, ані її лінгвокультурологічних особливостей. Нажаль, теолог скептично підійшов до зазначеної специфіки Писання, і, як наслідок, картина вселенського конфлікту, закарбована на сторінках його монографії, є суперечливою, і докорінно відрізняється від богословських тверджень у книзі Об'явлення, та й не тільки в ній.

Метафізика війни в Об. 12:7–12 за версією Пітера Лейтхарта

Іншу модифікацію заперечення космологічного джерела метафізичного конфлікту в Об. 12:7-12 запропонував Пітер Лейтхарт у своєму об'ємному коментарі, який вийшов друком 2018 року.⁵⁴ Він також, як і попередній науковець, наполягає на тому, що стосовно космічного конфлікту, який передуює створенню, будь-яка інформація у Священному Писанні відсутня. Але в чому особливість його підходу? Він робить спроби довести повну неспроможність поглядів прихильників космічного дуалізму, які апелюють до Єз. 28:11-19 та Іс. 14:9-12, пропонуючи спекулятивне зіставлення Адама з вигнаним херувимом і Люцифером, який впав з неба (33). На тлі подібних заяв, не підкріплених ні інтертекстуально, ні аналітично, докази Жозе Бертолучі, Еліаса де Сузи і Катерини Бекерлег для нас екзегетично привабливіші.⁵⁵

⁵⁴ Peter Leithart, *Revelation 12 –22*.

⁵⁵ Jose M. Bertoluchi, "The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the context of the controversy between good and evil (Origin Satan, Isaiah, Ezekiel)" (ThD diss., Andrews University, 1985), 146–217, 220–270, 280–296; Elias Brasil de Souza, "The Heavenly Sanctuary/Temple motif in the Hebrew bible: Function and Relationship to the Earthly counterparts" (PhD diss., Andrews University Seminary, 2005), 281–285; Catherine Beckerleg, "The 'image of God' in Eden: The creation of mankind in Genesis 2.5–3.24 in light of the *mis pi, pi pi*, and *wpt-r* rituals of Mesopotamia and ancient Egypt" (PhD diss., Harvard University, 2009). Дослідниця переконливо спростовує ідею про те, що в Єз.28:11-19 йдеться про першу людину, 208-216.

Продовжуючи, зауважимо, що для теолога відсутність історії про падіння сатани в книзі Буття слугує приводом для відкидання космологічного походження подієвої сторони Об. 12:7-12 (33). Як наслідок, у нас виникає цілком логічне запитання: чому про це має йтися в тексті, котрий тісно пов'язаний з історією творіння і ставить перед собою зовсім інші цілі? Якщо взяти до уваги величезний інформаційний масив біблійного матеріалу, то зіткнення між Богом і сатаною відбулося до створення Землі, а не після. Безпосередньо в раю космічний конфлікт уперше набув земного продовження, через те, що змії введений в історію наших прабатьків у ролі антагоніста-спокусника. Це засвідчують спостереження Михаїла Екпи: "...наявність взаємозв'язку Об. 12:4а і Об. 12:7-9 доводить, що війна сталася задовго до подій на хресті, тобто, до народження Ісуса Христа. Таким чином, зміст Об. 12 можна розглядати як міцний фундамент, який дозволяє стверджувати, що основна увага в Об. 12:7-9 приділяється первинному поваленню сатани та його ангелів, яке передує створенню. З іншого боку, Об.12:10-12 комбінує розповідь про повалення сатани з іншими поразками, що принесли страждання сатані та його приспінникам під час історії космічного конфлікту. Звичайно, сюди входить і їхня поразка, завдяки смерті Ісуса Христа на хресті".⁵⁶ На думку автора монографії, взаємозв'язок між спокусою сатаною Адама і Єви з прокляттям на його адресу (Бут. 3), має визнаватися відправним моментом повалення з небес з Об. 12:7-12, тобто, його падінням (33). Згідно з зайнятою ним позицією, ніщо інше як заздрість, стала причиною спокуси дияволом перших людей, оскільки Бог наділив їх правом судити ангелів (33).⁵⁷ Він не заперечує, що ворожнеча між драконом і Михаїлом, відтворена в Об. 12:7-12, має на собі відбитки Едему, але її часовий початок має співвідноситися з подією вознесіння Ісуса (33-34).⁵⁸ І в той самий момент, щоб уникнути збільшення кількості невідповідностей у своїй інтерпретаційній траєкторії, він звертається до інформативних даних з Лк. 10:18,⁵⁹ як джерела своїх переконань. Не інакше як період служіння Христа і вигнання бісів учнями (тут він одностайний з Гулакером), поклали початок падінню сатани.⁶⁰ Подібні атаки на небесну владу диявола, згідно з поглядом, який він відстоює, триватимуть аж до часу вознесіння Ісуса і перемоги

⁵⁶ Michael Akpa, "The Identity and Role of Michael in the Narrative of the War in Heaven: An Exegetical and Theological Study of Revelation 12:7-12" (PhD diss., Adventist International Institute of Advanced Studies Theological Seminary, 2007), 217; Про важливість врахування зв'язку між Апок.12:4 і Апок.12:9, див., см. Cristian Mindiola, "Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 1:12,1-6" en *Encrucijadas teológicas: Ensayos exegeticos, teológicos y misionales desde una perspectiva Interamericana*, ed. Cristian Cardozo Mindiola (Medellín: SEDUNAC, 2022), 108-125.

⁵⁷ Щодо мотиву заздрості сатани, див. Luca Mazzinchi, "Il Satana e il Diavolo Nei Testi Sapienziali Di Israel," *Studia Universitatis Babeş Bolyai - Theologia Catholica*, Issue No: 1-2, 64 (2019), 46-48; David Winston, *The Wisdom of Solomon: A new Translation with Introduction and Commentary* Anchor Bible Commentary 43, (New York City: Garden City, 1979), 121-123.

⁵⁸ Всупереч цьому, Rob van Houwelingen доводить реальність космічного конфлікту, див. "The Air Combat between Michael and the Dragon: Revelation 12:7-1 in Relation to Similar Texts from the New Testament," in *Playing with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*, ed. Koert van Bekkum, Jaap Dekker, Henk R. van den Kamp, and Eric Peels (Leiden: Brill, 2017), 151-166.

⁵⁹ "Він сказав їм: Бачив Я сатану, який, наче блискавка, з неба впав".

⁶⁰ Обговорення теми вихідного моменту падіння сатани, см., Katharine Perry, "Cognitive Linguistics and the Demonology of Luke's Gospel" (PhD diss., University of Oxford, 2020), 223-234.

Михайла над драконом (34).⁶¹ Непослідовність його ходу думки помітна неозброєним поглядом. Очевидно, що питання хронологічного моменту падіння сатани так і залишилося невирішеним: або це сталося в Едемському саду, або має безпосередній стосунок до служіння Христа і до численних випадків екзорцизму за участю учнів. Очевидно, у своєму аналізі коментатор не врахував усього сатаналогічного спектра в Єв. від Луки.⁶² Фактично в Єв. від Луки смерть Ісуса – це прояв сил темряви (22:53; 23:44). Також малоімовірно й те, що падіння сатани, воскресіння Ісуса, його вознесіння та екзорцизм, об'єднані одним часовим відрізком, бо в кн. Дії Апостолів ідеться про його безперервну активність (Дії 5:3; 13:4-12; 16:16; 26:18). Безумовно, успіх екзорцизму не зумовлюється подією з Лк. 10:18. Швидше за все, Ісус стверджує (аналепсично), що Він наділив учнів владою над диявольськими силами. Труднощі, з якими зіштовхнулись Лейтхарт і Гулакер у трактуванні окремих нюансів обговорюваної теми, судячи з усього, пов'язані з відсутністю аналітичної роботи як із просторово-часовими категоріями, так і з деталями священної географії.⁶³ Вони відкрито ігнорують тему космології в кн. Об'явлення, на відміну від Герта Джордаана.⁶⁴ У своїй публікації він зосереджується на взаємозв'язку трічного устрою космологічного простору з його складовими (небо – земля –

⁶¹ Подібний висновок можливий тільки в одному випадку, коли архангел Михайл і Христос розотожнюються як особистості. Як це і зроблено автором коментаря, 33. Але ми думаємо інакше. Згідно з Апк. 12:7,9, Михайл бореться з драконом (δράκων) і скидає його на землю, і потім, перед настанням 1000 років царства, його сковає ангел і скидає в безодню (Об. 20:2-3). Зверніть увагу на присутність функціональної ієрархії: Михайл скидає дракона, але ангел лише сковає його і скидає далі. Необхідно пам'ятати, що в текстах протестантського канону образ воїна, який перемагає дракона, у Старому заповіті закріплений тільки за Богом. Ось кілька прикладів, з урахуванням грецького варіанта текстів: “Ти розірвав силою Твоею море, Ти розтрощив голови зміїв (δρακόντων; драконів) у воді”. (Пс. 73:13). “Ти розтрощив голову левіафана (гр. δράκων; дракон), віддав його в їжу людям пустелі”. (Пс. 73:14). “Того дня вразить Господь мечем Своїм важким, і великим, і міцним, левіафана (гр. δράκων; дракон), змія прямого, що біжить, і левіафана (гр. δράκων; дракон), змія вигнутих, і вб'є морське чудовисько (гр. δράκων; дракон)”. Ці вірші показують, що Яхве, і тільки Він, визнається єдиним переможцем у конфлікті з драконом. У нас немає текстуальних підтверджень того, що ангели, автономно від Господа, вступали б у бій із скинутим із неба ангелом і його свитою. Поза всякими сумнівами, в Ап. 12:7,9 є відсилання до цих текстів. Свого роду натяки (військовий контекст, мотив перемоги і гр. δράκων). На цих підставах цілком законно застосувати образ Бога-воїна до Михайла, що протистоїть дракону. А з цього випливає те, що Він - Яхве, творець і переможець дракона/ів (левіафан, гр. δράκων; Пс. 103:26). Він апіорі владний над ними. На додачу до цього, в Об. 12:7,9 сказано, що сатану й ангелів його скинули з небес Михайл і його ангели. Цікаво, але в Апк. 12:10 ця подія піднесена дещо інакше, і говорить про те, що повалення сатани стало можливим завдяки Христу: “нині здійснилася... влада Христа Його, бо скинений той, хто братів наших скаржив...”. У цій частині оповідання Михайл безпосередньо отожднюється з Христом, а не з якимось ангелом. Це свого роду паралелізм, завдяки якому, а не всупереч, відбувається розвоплочення образу Михайла і конкретизується Його сутність. Так його особистісність виводиться з тіні символізму. Цей умовивід вторить раніше висловленій думці про перевагу Яхве над драконом як над створеною істотою. В іншому разі, в бій із скиненим ангелом і з його надприродними поплічниками вступили дві особистості - Михайл і Христос. І остання, вельми цікава деталь: Михайл сам, без допомоги Бога Отця і Бога Сина, виходить переможцем у протистоянні з Люцифером. У чому тоді конкретно проявилася участь Сина в цьому конфлікті?

⁶² Matthew Monnig, “Satan in Lukan Narrative and Theology: Human Agency in the Conflict between the Authority of Satan and the Power of God” (PhD diss., Duke University, 2019); Robert Shirock, “Release for the captives: Spiritual conflict in Luke-Acts” (PhD diss., University of Aberdeen, 1992); Chakrita Saulina, “The Narrative Function(s) of Evil Spirits in the Gospel of Luke” (PhD diss., University of Cambridge, 2021).

⁶³ Deborah Taylor, “The Geographical and Adversarial”.

⁶⁴ Gert Jordaan, “Cosmology in the book of Revelation,” *die Skriflig/ Luce Verbi* 47(2), 1–8.

нижні наділи), демонструючи наступне: грецьке οὐρανός (небо) асоціюється як із фізичним простором, джерелом метеорологічних явищ, так і зі сферою Божого проживання та місцем поклоніння.⁶⁵ Небо в цьому пророчому сувої ніколи не отожднюється із землею, тим більше в Об. 12, вони не зливаються одне з одним, утворюючи щось нейтральне, але вони є протиставлені як місця-простори. Йдеться про свого роду дихотомію (небо/земля, вище/нижче), або про дворівневу реальність. Варто сказати, що під скиненням Михайлом дракона на землю автор має на увазі діяльність сатани, насамперед спрямовану на тих, хто мешкає в Ізраїльській землі та за її межами - діаспорі. Решта жителів землі – за замовчуванням (35). На відміну від Гулакера, він не заперечує присутності алюзій на Бут. 3 в Об. 12, але історичним рефреном подій в Об. 12-15, визнає прощальну бесіду у горішній світлиці, адже переважно там і була закумуляована їхня перспективна масштабність (36).

Підбиваючи підсумок короткого огляду позиції Лейтхарта, зазначимо таке: якщо Гулакер працює з великим обсягом матеріалу, хоча й вибіркового, зокрема й діалогуючи з іншими теологами, то американський коментатор не обтяжує себе навіть мінімальною доказовою базою та джерелами, що проллють світло на процес формування його висновків і тез. Багато заяв мають на собі відбиток апіорності та незаперечної постулатності. Наприклад, твердження про те, що тема космічного протистояння між Богом і сатаною Писанням не заторкується. Крім усього іншого, природа механізмів заявленої ним інтертекстуальності залишається не поясненою і не проясненою. Особливо, що стосується ототожнення Адама з Люцифером (Іс. 14:9-12) і з поваленим херувимом-первосвященником (Єз. 28:11-19). Його спроби визначити часовий початок повалення сатани не підкріплюються доказами, що рівною мірою стосується і вельми сумнівного співвіднесення цього епізоду з історико-географічною реальністю. Двозначність часочислення маркерів подій Об. 12:7-12 так і залишається для нього не вирішеним питанням. Звичайно ж, проблема подібного “коливання” полягає у відсутності конкретики методологічного алгоритму, що призводить до узаконення висловлювань будь-якого типу. Лейтхарт також, як і Гулакер, покладає відповідальність за гріхопадіння людини на Бога, але йде дещо далі за норвежця: Бог причетний до гріха ангелів, спровокованого особливими прерогативами перших людей. Як видно, йдеться про своєрідний монізм. Метафізика самого конфлікту не відкидається, але ставиться в рамки прощальної бесіди з учнями. Щоб подібне мало право на існування, необхідно забути космологічне першоджерело метафізичного, що і зроблено автором. Дивно, але хаотичні моменти не екзегетичного спрямування в цьому гомілетичному коментарі сприймаються теологом значущим внеском у богословський дискурс.

Якого висновку ми дійшли на підставі вищенаведеного? Побіжний огляд двох варіантів відкидання космологічної причини метафізичного протистояння в Об. 12:7-12, з обмеженим колом нашої контраргументації, показав, що висновки науковців ґрунтуються не тільки на вихідних даних сумнівного характеру, а й на аксіоматичних твердженнях, тобто своєрідних “штампах” і кліше, у вигляді

⁶⁵ Jorjaan, 3–5.

моністичної картини світу, текстуальної критики, наративної критики, структуралізму і т. ін., але модифікованих із врахуванням інтенції їхніх досліджень. За таких обставин, біблійним текстам нав'язуються уявні значення і ворожі смисли, природно несумісні з ними.

Після всього вищезазначеного, ми готові перейти до завершального етапу нашої дискусії.

Наслідки нехтування космологічним витоком метафізичної ворожнечі в Об. 12:7-12

По-перше, місцем зародження гріха виступає Едемський сад, а перші люди в союзі з занепалими ангелами, або окремо, ключовими фігурами повстання проти Творця. Іншими словами, топіко-темпоральні аспекти (хронотопічний елемент) розглянутого конфлікту безпосередньо пов'язані з нашою планетою. Виходить, що порушення космічного порядку так і не відбулося. Це докорінно суперечить сказаному про вселенський розмах агресивної діяльності сатани в Об. 12:9б («той, хто спокушає весь всесвіт»)⁶⁶. Під всесвітом у контексті уривка мається на увазі локація, яку не можна ототожнювати із землею, куди пізніше було скинуто херувима зі своєю свитою (Об. 12:9б). У цьому тексті виразно чутно відлуння реальної метаподії, що оповідає про істоту, яка стала одухотвореним джерелом і вмістилищем гріха (Іс. 14:9-12; Єз. 28:11-19). Очевидно, що гріх має *позаземне* походження, і це додатково підтверджується аргументами в наступному пункті.

По-друге, з богословського дискурсу навмисне виключається можливість об'єктивного вимірювання хронологічної глибини космічного протистояння. Це відбувається тоді, коли відкидається обговорення важливої стадії вселенського конфлікту, що передує фінальному етапу в Об. 12:7-9, – боротьби дракона проти ангелів в Об. 12:3-4 (третя частина зірок⁶⁷ Згодом сатана скидає їх на землю («і він повалив їх на землю» // ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν; 12:4), що дзеркально відобразиться і на його долі («скинутий на землю, і ангели його скинуті з ним» // ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν; 12:9). Стає зрозумілим, що війна з ангелами як із творінням Божим передувала протистоянню з Михаїлом і

⁶⁶ Варто підкреслити, що було б помилкою зіставляти всесвіт із місцем, де мешкають тільки ангели. У тексті йдеться про тих, хто населяє його крім них. Підтвердження цьому ми знаходимо в Йов.1:6; 2:1. Також, у Йов. 38:7 сказано про «синів Божих» як про тих, хто споглядав творчі діяння Яхве. Словосполучення «сини Божі» як формула заповіту в Писанні ніколи не співвідноситься з ангелами, але лише з тими, хто вступив у стосунки завіту з Богом. Найімовірніше, перекладачі грецького тексту кн. Йова (150-200 д. н. е.), під час передання єврейського виразу *bānē hā 'ēlōhīm* грецьким ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (у Йов.38:7 ἄγγελοί μου), трансформували тексти, вносячи в них елементи богословсько-релігійних уявлень про ангелів як про синів Божих, які циркулювали у їхній час.

⁶⁷ Цей висновок ґрунтується на співвіднесенні лексичних і тематичних властивостей Об. 1:12-20; 12:7-12 і Апок.9:1. Щодо ототожнення зірок з ангелами, див. проникливе зауваження у Joni McGuire-Moushon, «Angels and Sub-Divine Supernatural Beings: Their Characteristics, Function, and Relationship to God and Humanity in Deuteronomy-Kings» (PhD diss., Andrews University, 2019), 46-51; 134-177; 183-184.

його ангелами. Поза всяким сумнівом, гріх як явище вперше оформився як трансцендентний негативний імператив в обставинах небесної конфронтації.

По-третє, нівелюється богословська значущість заяв Павла про космічний ефект Голгофи, що позитивно вплинув на стосунки між земним і небесним (“з’єднати/зібрати”, Еф. 1:10; “умиротворити”, Кол. 1:20). Апостол недвозначно заявляє про те, що єднання між небесним і земним відновлено завдяки Христові, що неприховано свідчить про духовний конфлікт, який вплинув на небесні сфери.⁶⁸ Ця думка підтверджується змістом Еф. 6:12, що повідомляє про залученість вірних до космічного протистояння («проти духів зла на небесах»), що набуло есхатологічного, сотеріологічного, етичного значення для тих, хто здобув вирішальну перемогу над злом у Христі Ісусі.⁶⁹ У зв’язку з чим слід звернути увагу на слова Ендрю Лінкольна: “ἐν τοῖς ἐπουρανίοις в Еф. 3:10 співвідноситься з царством, де духовні сили, залучені в Божественний план спокути космічного масштабу, підкоряються його кінцевій меті – об’єднанню всього, включно з ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς (Еф. 1:10)”.⁷⁰ Цікаво зазначити, що в гімні, присвяченому Христу в Кол. 1:15-20, про нього говориться як про єдиного посередника, який примирив дві реальності, дійняті гріхом.⁷¹ З огляду на еклезіологічний контекст хвали, доторкнутися до тріумфального акту примирення, що має вселенське значення,⁷² можливо в межах громади одновірців. Як видно, космологія Павла досить-таки чітко проводить відмінність між зазначеними місцями-просторами, гармоніюючи з інформацією з кн. Об’явлення.⁷³ Своєю чергою, це розходиться з поглядами Гулакера і Лейтхарта, які ототожнюють небо із землею і розташовують конфлікт лише по-горизонталі, тим самим виключаючи верховенство і першочерговість його вертикальної генези.

По-четверте, відпадає необхідність у космологічному, поетапному вторгненні Христа (Мат. 24:29-31; 1 Сол. 4:15-17; Об. 6:13-17; 16; 19:11; 20:7-15; 21:1-7) як у ключовій та величній події, з радикальними наслідками для небесного і земного. У такій ситуації, її есхатологічна доцільність і компонента редукуються

⁶⁸ Іменник οὐρανός з’являється в посланні чотири рази, і виступає як контраст із землею (ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς οὐρανοῖς // ἐπὶ τῆς γῆς, Еф. 1:10; ἐν οὐρανοῖς // ἐπὶ γῆς, Еф. 3:15; κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς // ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, Еф. 4:9-10; (κύριοι) κατὰ σάρκα // (κύριός) - ἐστὶν ἐν οὐρανοῖς, Еф. 6:5, 9).

⁶⁹ Martin Kitchen, “The ἀνακεφαλαιωσις of all things in Christ: Theology and Purpose in the Epistle to the Ephesians” (PhD diss., University of Manchester, 1988).

⁷⁰ Andrew Lincoln, “A Re-Examination of ‘The Heavens’ in Ephesians,” *New Testament Studies* 19 (1973), 477.

⁷¹ Weaver Albert, “Colossians 1.15–20 and its function in the letter” (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1982), 250.

⁷² John Heil, *Colossians: Encouragement to Walk in All Wisdom as Holy Ones in Christ* (Society of Biblical Literature, 2010), 73.

⁷³ Про космологію в Павла, див. Jeff Brannon, “The Heavens” in Ephesians. A Lexical, Exegetical, and Conceptual Analysis” (PhD diss., University of Edinburgh, 2010), 221–232; Robert Foster, “Reoriented to the Cosmos: Cosmology and Theology in Ephesians through Philemon” in *Cosmology and New Testament Theology*, ed. Jonathan T. Pennington and Sean M. McDonough (T & T Clark International, 2008), 107–124.

до літературної фікції, а сотеріологічна грань спокути не досягає своєї кульмінації і повноти.

По-п'яте, позбавляється сенсу значущість нового всесвіту з його новою структурою, центр якої переміститься з небес на землю – небесний Єрусалим як місто-храм (Об. 21:2-3,10) з розташованим усередині нього престолом Бога і Агнця (Об. 21:22; 22:1-4). Тим самим гостра необхідність у небесній інтервенції для усунення гріха і його наслідків, без змін підвалин самого всесвіту, відпадає.

По-шосте, автентичність згадок у Старому заповіті сатани (1 Хрон. 21:1; Йова 1-2; Зах. 3; Пс. 108:6) та бісів (Повт. Закону 32:17; Пс. 105:37) оскаржується, ставиться під сумнів і визнається позірною. Крім цього, походження їхнього змісту пов'язують із міфологією, легендами та псевдоепіграфією.⁷⁴ Подібний підхід передбачає наступне: після подій в Едемі про протистояння між Богом і ворожою йому особою, нічого не сказано (інформація про діалог між Михаїлом і сатаною в Юд. 9, не береться до уваги). У подальшому демонічний світ різко активізувався в період служіння Христа і його апостолів, фіксує себе як невідворотну константу аж до кінця історії цього світу. Це означає, що багатовікова релігійна хроніка стародавнього Ізраїлю, з її ставленням до численних форм ідолопоклонства та його проявів, є імітацією та фальсифікацією. Виявляється, щоб узаконити “побутування” ізраїльської нації на релігійно-політичній карті світу, автори ВЗ книжок вдалися до літературної фікції та релігійного синтезу, заповідавши один одному не забувати спадщини, такої як *Conflict myth*, *Combat myth*, *Combat chaos myth*, *Chaokampf* і т. д. Що дозволяє, хоча б ілюзорно, але відчувати в національних масштабах причетність до своїх вселенських начал.

По-сьоме, навмисно не враховується важливе джерело інформації про “велику битву/велику війну” в Дан. 10, приховане від людського погляду за політичними інтригами окремих держав.⁷⁵ У ній розповідається про спільне протистояння ангела Гавриїла і князя Михаїла силам зла – князям Персії та Греції (Дан. 10:13, 21), як істинним повелителям язичницьких імперій. Князі, з урахуванням термінологічних даних,⁷⁶ а також внутрішнього і зовнішнього обрамлень

⁷⁴ На наш погляд, космічний конфлікт, що передує творінню в різних варіаціях як лейтмотив, що циркулює в літературних традиціях народів стародавнього Близького Сходу, може свідчити про єдине джерело космогонічних початків, які відчули на собі силу історичної трансформації. На відміну від Біблійного оповідання, де протистояння і творіння відокремлені одне від одного, у язичницьких міфах, творіння є результатом ворожнечі божественних героїв тощо. Дод.див., David Tsumura, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaokampf Theory in the Old Testament* (Pennsylvania State University Press: Eisenbrauns, 2014).

⁷⁵ Переклад з давньоєврейської мови.

⁷⁶ В Ефес. 2:2 дух, що панує “в повітрі”, названий князем, у грецькій версії - ἄρχων (архон), як і князі, які б'ються на боці Ізраїлю в Дан. 10:13 (ἄρχων). Знову-таки, це слово підкреслює статус і функцію.

глави,⁷⁷ ототожнюються з ангелами (духами)-покровителями. Цілком імовірно, що йдеться про злих демонів, які контролюють атмосферу ідолопоклонства в цих імперіях. У такому разі історія світу, або окремо взятих держав, подається як візуальна сторона вселенського конфлікту. Наша думка підкріплюється змістом плачевної пісні про скинутого херувима в Єз. 28:11-19, де він зображений натхненником гордовитих промов і вчинків царя Тирського. Це ще раз доводить той факт, що, ніхто інший як херувим, прихований через свою сутність від нашого погляду, був справжнім владикою, князем цієї країни.

По-восьме, герменевтика Святого Письма стає більш антропоцентричною, зосередженою на проблематиці нащадків Адама і Єви, ніж пневматологічною. З страхітливою періодичністю з'являються дослідження з науковим інструментарієм, запозиченим з різних галузей людинознавства, з'єднаного зі скепсисом щодо богонатхненності Біблії. Як результат, вони пропонують фрагментарну, позбавлену будь-яких міцних підстав, відірвану від свого істинного коріння, картину нашого світу або якоїсь окремої його частини. Відповідно до чого патологічна нездоланність епізодичності спотворених знань про духовні першопричини існування нашого всесвіту призводить до пошуків альтернативних, світоглядних установок. У результаті чого, сакралізація персоніфікованого образу зла – сатана/диявол – і прагнення до морального “золотого віку”, стають ідеологічними імперативами у сфері духовно-етичних пошуків. Всупереч цьому, біблійна пневматологія, на відміну від людської, на прикладі кн. Об'явлення, долає моральну і духовну відстань, що перешкоджає розумінню Божественного промислу у Христі Ісусі. Дух Святий сприяє засвоєнню холистичної картини світу з урахуванням макроконтексту вселенського протистояння. За допомогою Нього доступ до позачасової і метафізичної реальності, де мешкає Творець (Об. 1:10-18; 4:2,5; 5:6), набуває властивої йому повноти і доцільності. Підпорядкування Божому Духові дає змогу зберегти себе від процесу обмирщення (Об. 2-3;4), побачити істинну перспективу людського літопису (Об. 16:13-14; 17:3; 21:10;), і головне, відчувати вічність у відносинах із Христом “нині” (Об. 5:6) та “на віки віків” (Об. 22:17). Завдяки Духу як непогрішному

⁷⁷ Із самого початку десятого розділу в розповіді відчувається напруга: вказано дату видіння, ім'я язичницького царя і видіння про велику війну (Дан. 10:1). В розказі йдеться про те, що в “третій рік” правління Дарія Даниїл сумував і плакав протягом двадцяти одного дня. Хоча причина подібної реакції не озвучена в цьому розділі, найімовірніше, з огляду на історичний контекст, старець Даниїл переймався тим, що указ Кіра, який передбачав законне право євреїв повернутися до Єрусалиму й відновити культовий центр під проводом Зоровавеля (Езд. 4:1-4), зустрів опір з боку самарян. У такій ситуації літній пророк шукає Божого керівництва (Дан. 10:12), тобто змагається в молитві. Паралельно цьому, Гавриїл з Михайлом протистоять князю Персидському. Треба зазначити, що з появою Михайла (Дан. 10:13) перемога над ворогом стає можливою (Дан. 10:14), і присутність Гавриїла як *Angelus interpres* деталей видіння тісно пов'язана із вказаним досягненням. Цей момент ще раз доводить нам те, що земні битви – це не єдиний вимір того, що відбувається в нашому всесвіті. Важливо зазначити, що перемога Михайла історична, але не масштабна, і не означає домінування Іудеї над Персією. Достеменно відомо, що Персія, ні в кн. Даниїла, ні в інших частинах Старого заповіту не сприймалася ворогом Ізраїлю. Сам конфлікт між двома князями не відповідає сформованим відносинам між Персією та Юдеєю. Михайл бореться з князем Персії, щоб прихильність Кіра до Юдеїв збереглася, і Він як владика і лідер ангелів здобуває перемогу, тим самим досягаючи обмеженої, хоча й критично важливої мети – уникнути царської ненависті.

герменевту космічне протистояння в Об. 12:7-12 постає в істинному світлі, що дає змогу прояснити достовірну причинність воєн і воєнних конфліктів на землі, пов'язуючи їх єдиним буттєво-смісловим призначенням. Тільки тому фрагментарність, нелогічність і спотворена суб'єктивність, відзначені в нескінченних спробах на різних рівнях розв'язати проблему мілітаристського коду в геномі цивілізацій, свідчить про ізоляцію від Духа, про вихід зі сфери Його впливу.

По-дев'яте, мотиви протиборства диявола з людиною в Едемському саду, якщо вони не є зумовленими конфліктом, що передує творінню, так і залишаються не проясненими. На додачу до цього, відсутнє адекватне пояснення того, чому наша земля стала *axis mundi* метафізичного протистояння між Богом і сатаною, а людині відведена роль клямри в ньому. Також етіологію залученості Ісуса в антагоністичні стосунки з сатаною підносять опосередкованою, а не визначальною, як сказано про це в Об. 12:7-12: витoki ненависті сатани до людини як творіння Божого коріняться в її ворожнечі до Бога-Отця і Бога-Сина. Як видно, логіка причинно-наслідкового зв'язку метафізичного конфлікту в Писанні залишається непо-рушною, оскільки ретельно оберігається Святим Духом.

По-десяте, реальність сатани як особистості відкидається, а це значить, що багато християн втягнуті в ілюзорну боротьбу з літературним персонажем, міфологічним героєм або релігійним концептом, що уособлює зло в усій його цілісності та й сукупності.⁷⁸ У такій ситуації залишається лише одне: вдатися до моральної революції як необхідного катарсису в масштабах планети.

Висновок

Наслідком нашого діалогу з Гулакером і Лейтхартом є розуміння, що нехтування змістом біблійного тексту і відкидання його богонатхненності призводить до згубних наслідків в ідеологічно-практичному універсумі нашої планети. Людина, що осягає своє призначення в цьому світі, стикається з безоднею варіантів тлумачень, де священним нарatively, за допомогою недостямних теорій та інструментаріїв, нав'язуються значення і смисли, чужі їм за багатьма параметрами. У підсумку мереживо творіння постає перед запитувачем – пошматованим, а “клаптиковість” набуває статусу повноти, завершеності та кінченості. Фрагментарність і уривчастість, що підривають довіру до реальності, сприймаються необхідними і неминучими складовими нашого буття. З чого випливає, що “побачити” цілісність і єдність усього сущого, пов'язаність його елементів, можливо лише в межах, встановлених герменевтичними склепіннями з різних галузей сучасного світопізнання. Зрозуміло, подібні “лещата” люциферівської пневматології не залишають шансів мешканцям землі знайти цілісний погляд на істинний стан речей, адже поза контекстом

⁷⁸ Цікаву дискусію про буття диявола у світлі онтологічних та етико-богословсько-дедуктивних аргументів, а також імовірнісних аргументів від зла, див. у Wilberforce Mundia, “The existence of the devil” (PhD diss., Boston University, 1994). Захопливу, але подекуди суперечливу роботу про взаємодію демонів зі світом людини, див. у Guthrie Lou, “A new metaphysics for Christian demonology: psychodynamic immaterialism” (PhD diss., Manchester Metropolitan University, 2015).

первісного космологічного конфлікту втілити подібне схоже на сізіфову працю. Але тим, хто, наслідуючи прозорливця Йоанна, обрав Божественне об'явлення у Христі Ісусі єдиним світоглядним арбітром (Об. 1:10-19), не загрожує небезпека нескінченного блукання лабіринтами фіктивної духовності та псевдорелігійних систем у пошуках монолітної системи поглядів щодо причин, умов та мети їхнього часу, проведеного на Землі. Завдяки впливу Святого Духа їх ніколи не буде переслідувати ні полярність, ні амбівалентність смислів. Їм знайомий їхній особистий, і вже Христом переможений ворог, наміри якого їм “не без відома” (2 Кор. 2:11).

Список літератури

- Греймас, Альгирдас. *Структурная семантика: Поиск метода*. М.: Академический проект, 2004.
- Ибрагимович, Тугуз. “Полемология и этнополитология: науки о войне и мире”. *Вестник Адыгейского государственного университета* (2006): 128–135.
- . “Полемология: новая попытка решить старую проблему”. *Философия и общество* (1999): 98–109.
- Ивлев О. Ю., Э. В. Романов. “Что хорошего в войне”. *Вопросы науки и образования* (2018): 70–71.
- Кáрпава, А., Р. Мóя Торрес. “Иренология и состояние изучения интеркультурного мира”. *Вестник Удмуртского университета* Т. 26, вып. 4. (2016): 74–85.
- Райт, Том. *Тайна зла. Откровенный разговор с Богом*. М.: Эксмо, 2010.
- Ян, Моррис. *Война! Для чего она нужна?: Конфликт и прогресс цивилизации — от приматов до роботов*. М.: Кучково поле, 2016.
- Акра, Michael. “The Identity and Role of Michael in the Narrative of the War in Heaven: An Exegetical and Theological Study of Revelation 12:7–12.” PhD diss., Adventist International Institute of Advanced Studies Theological Seminary, 2007.
- Albert, Weaver. “Colossians 1.15–20 and its Function in the Letter.” PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1982.
- Aune, David. *Revelation 6–16 WBC 52B*. Nashville: Thomas Nelson, 1998.
- Ballentine, Debra. *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*. Oxford University Press, 2015.
- Barr, David. “Narrative Technique in the Book of Revelation.” In *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* ed. Danna Fewell, 376–386. Oxford University Press, 2016.
- Bauckham, Richard. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Beale, Gregory. *The Book of Revelation*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Beckerleg, Catherine. “The ‘image of God’ in Eden: The creation of mankind in Genesis 2.5–3.24 in light of the *mīs pī*, *pīt pī*, and *wpt-r* rituals of Mesopotamia and ancient Egypt.” PhD diss., Harvard University, 2009.
- Bertoluchi, Jose. “The Son of the Morning and the Guradian Cherub in the context of the controversy between good and evil (Origin Satan, Isaiah, Ezekiel).” ThD diss., Andrews University, 1985.

- Blajer, Piotr. "A Great Sign Appeared in the Sky: Audience-Oriented Criticism of Revelation 12:1–6," *The Biblical Annals* 12/1 (2022): 45–63.
- Brannon, Jeff. "The Heavens" in Ephesians. A Lexical, Exegetical, and Conceptual Analysis." PhD diss., University of Edinburgh, 2010.
- Brayshaw, James. *Satan Christianity's Other God - Legend, Myth, Lore, or Lie*. Litfire Publishing, 2011.
- Brown, Derek. "The Devil in the Details: A Survey of Research on Satan in Biblical Studies," *Currents in Biblical Research* 9/2 (2011): 200–227.
- . "The God of This Age: Satan in the Churches and Letters of the Apostle Paul. PhD diss., University of Edinburgh, 2011.
- Byrley, Christopher. "Eschatology, Cosmic Conflict, and Suffering in 1 Peter." PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2017.
- Capelli, Piero. "Satana e satani nell'Ebrasimo Antico," *Humanitas* 75(3/2020): 329–339.
- Christo, Gordon. "The Battle Between God and Satan in the Book of Job," *Journal of the Adventist Theological Society* 11/1–2 (2000): 282–286.
- Crouch, Carly. *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History*. Berlin: Walter De Gruyter, 2009.
- Da Silva, Romero. *God's Mercy and Justice in the Context of the Cosmic Conflict*. MA thesis, Andrews University, 2019.
- Dagher, Milad. "Sacral war in Israel: Covenantal synthesis of ancient Israelite and prophetic traditions." PhD diss., Dallas Theological Seminary, 2013.
- de Bruin, Tom. "Defence of New Testament Satanologies: A Response to Farrar and Williams" *Journal for the Study of the New Testament* 2022, Vol. 44(3): 435–451.
- de Souza, Elias. "The Heavenly Sanctuary/Temple motif in the Hebrew bible: Function and Relationship to the Earthly counterparts." PhD diss., Andrews University Seminary, 2005.
- Farrar, Thomas. "New Testament Satanology and leading Suprahuman opponents in second temple Jewish literature: A Religion-Historical analysis." *The Journal of Theological Studies*, 70/1 (2019), 21–68.
- . "The Intimate and Ultimate Adversary: Satanology in Early Second-Century Christian Literature." *Journal of Early Christian Studies*, Volume 26, Number 4, (Winter 2018): 517–546.
- . "Talk of the Devi: Unpacking the Language of New Testament Satanology." *Journal for the Study of the New Testament* 2016, Vol. 39 (1): 72–96.
- . "Diabolical Data: A Critical Inventory of New Testament Satanology." *Journal for the Study of the New Testament* 2016, Vol. 39 (1): 40–71.
- Fludernik, Monika. *An Introduction to Narratology*. New York: Routledge, 2009.
- Foster, Robert. "Reoriented to the Cosmos: Cosmology and Theology in Ephesians through Philemon" in *Cosmology and New Testament Theology*, ed. Jonathan T. Pennington and Sean M. McDonough, 107–124. London: Bloomsbury T&T Clark, 2008.
- Gagné, André. "Caractérisation des figures de Satan et de Judas dans le IVe Évangile: stratégie narrative et déploiement des intrigues de conflit," *Science et Esprit* 55/3 (2003): 264–269.

- Gallusz, Laszlo. "The Ark of the Covenant in the Cosmic Conflict Vision of the Book of Revelation," *TheoRhēma* 6.2 (2011): 103–122.
- Gallusz, Laszlo. "The Throne Motif in the Book of Revelation." PhD diss., Károli Gáspár University, 2011.
- Gane, Roy and Constance. "Cosmic conflict and Divine Kingship in Babylonian Religion and Biblical Apocalypses." In *Meeting with God on the Mountains: Essays in Honor of Richard M. Davidson*. ed. Jiří Moskala, 279–305. Old Testament Department Seventh-day Adventist Theological Seminary Andrews University, 2016.
- Garuti, Paulo. "Lettura intertestuale dei simboli di Apocalisse 12. La mulier amicta sole, il bimbo, il drago," *Atti e Memorie* (Modena 2003): 259–287.
- Gathercole, Simon. "Jesus' Eschatological Vision of the Fall of Satan: Luke 10,18 Reconsidered," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche* 94/3–4 (2003): 143–163.
- Glick, Mina. "Herem in Biblical Law and Narrative." PhD diss., University of Pennsylvania, 2007.
- Grabiner, Steven. "The Cosmic Conflict: Revelation's Undercurrent," *Journal of the Adventist Theological Society*, 26/1 (2015): 38–56.
- . *Revelation's Hymns: Commentary on the Cosmic Conflict*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- Greimas, Algirdas. *Sémantique structural, recherche de méthode*. Paris: Larousse, 1966.
- Gulaker, Cato. *Satan, the Heavenly Adversary of Man: A Narrative Analysis of the Function of Satan in the Book of Revelation*. London: Bloomsbury; T&T Clark, 2022.
- Heil, John. *Colossians: Encouragement to Walk in All Wisdom as Holy Ones in Christ*. Society of Biblical Literature, 2010.
- Houwelingen, Rob. "The Air Combat between Michael and the Dragon: Revelation 12:7–12 in Relation to Similar Texts from the New Testament" in *Playing with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*. ed. Koert van Bekkum, Jaap Dekker, Henk R. van den Kamp, and Eric Peels, 151–166. Leiden: Brill, 2017.
- Hutchens, Joshua. "Persecution and Cosmic Conflict in Galatians." PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2018.
- Jordaan, Gert. "Cosmology in the book of Revelation," *die Skriflig/ Luce Verbi* 47(2): 1–8.
- Kang, Sa-Moon. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin: De Gruyter, 1989.
- Kelle, Brad. Frank Richtel Ames. *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*. Society of Biblical Literature, 2008.
- Kitchen, Martin. "The ἀνακεφαλιωσις of all things in Christ: Theology and Purpose in the Epistle to the Ephesians." PhD diss., University of Manchester, 1988.
- Koester, Craig. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* Anchor Bible 38A. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.
- Kovacs, Judith. "Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out": Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12.20-36." *Journal Biblical Literature* 114 (1995): 227–247.
- Kreuzer, Florian. "Der Antagonist: der Satan in der Hebräischen Bibel--eine bekannte Größe?" *Biblica*, 86 no 4 (2005): 536–544.

- Labahn, Michael. "The Dangerous Loser: The Narrative and Rhetorical Function of the Devil as Character in the Book of Revelation." In *Evil and the Devil*. ed. Ida Frölich and Erkki Koskenniemi, 156–180. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Leithart, Peter. *Revelation 12–22*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2018.
- Lincoln, Andrew. "A Re-Examination of 'The Heavens' in Ephesians," *New Testament Studies* 19 (1973): 468–483.
- Lou, Guthrie. "A new metaphysics for Christian demonology: psychodynamic immaterialism." PhD diss., Manchester Metropolitan University, 2015.
- Mackey, Jason. "The Light Overcomes the Darkness: Cosmic Conflict in the Fourth Gospel." PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2014.
- Magyarosi, Barna. *Holy War And Cosmic Conflict In The Old Testament: from the Exodus to the Exile*. Adventist Theological Society Publications, 2010.
- Malloy, Flory. 'Labored to Give Birth: A Study of the Birth-Pangs Motif in Rev 12 (PhD diss., Catholic University of America, 2014).
- Martin Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven: God As Warrior As God of Heaven in the Hebrew Psalter Ancient Near Eastern Iconography*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Mazzinchi, Luca. "Il Satana e il Diavolo Nei Testi Sapienziali Di Israel," *Studia Universitatis Babeş Bolyai - Theologia Catholica*, Issue No: 1–2, 64 (2019): 46–48.
- McGuire-Moushon, Joni. "Angels and Sub-Divine Supernatural Beings: Their Characteristics, Function, and Relationship to God and Humanity in Deuteronomy-Kings." PhD diss., Andrews University, 2019.
- McMains, Matthew. "Deliver Us from the Evil One: Cosmic Conflict in Matthew's Gospel." PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2018.
- Middleton, Paul. *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2006.
- Millhouse, Roy. "Re-imagining the Warrior: Divine Warrior Imagery in the Book of Revelation." PhD diss., Baylor University, 2012.
- Mindiola, Cristian. "Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 1:12,1–6" en *Encrucijadas teológicas: Ensayos exegéticos, teológicos y misionales desde una perspectiva Interamericana*, ed. Cristian Cardozo Mindiola, , 108–125. Medellín: SEedunac, 2022.
- Monnig, Matthew. "Satan in Lukan Narrative and Theology: Human Agency in the Conflict between the Authority of Satan and the Power of God." PhD diss., Duke University, 2019.
- Moore, Stephen. "Biblical Narrative Analysis from the New Criticism to the New NarratologyI" in *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. ed. Danna Fewell, 27–50. Oxford University Press, 2016.
- Mounce, Robert. *The Book of Revelation*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.
- Mundia, Wilberforce. "The Existence of the Devil." PhD diss., Boston University, 1994.
- Neipp, Daryl. "The Dilemma of Genocide in the Old Testament." PhD diss., Liberty University, 2012.
- Neufeld, Thomas. *Put on the Armour of God: The Divine Warrior From Isaiah to Ephesians*. London: Bloomsbury T&T Clark, 1997.

- Pagels, Elaine. *The Origin of Satan* (Random House, 1995).
- Peckham, John. *Theodicy of Love - Cosmic Conflict and the Problem of Evil*. Baker Academic, 2018.
- Perry, Katharine. "Cognitive Linguistics and the Demonology of Luke's Gospel." PhD diss., University of Oxford, 2020.
- Petre, Dan-Adrian. "Demonizarea șarpelui și lupta împotriva lui Dumnezeu - Tema conflictului cosmic în Geneza 3," *TheoRhēma* 7.2 (2012): 54–71.
- Ryan, Scott. "Cosmic Conflict and the Divine Warrior in Paul's Letter to the Romans." PhD diss., Baylor University, 2017.
- Saulina, Chakrita. "The Narrative Function(s) of Evil Spirits in the Gospel of Luke." PhD diss., University of Cambridge, 2021.
- Schleifer, Ronald. A. J. *Greimas and the Nature of Meaning: Linguistics, Semiotics and Discourse Theory*. New York: Routledge, 1987.
- Shea, William & Christian, Ed. "The Chiastic Structure of Revelation 12:1–15:4: Great Controversy Vision," *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 38, No. 2 (Autumn 2000): 269–292.
- . "The Parallel Literary Structure of Revelation 12 and 20," *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 23, No. 1, (Spring 1985): 37–54.
- Shirock, Robert. "Release for the Captives. Spiritual Conflict in Luke-Acts." PhD diss., University of Aberdeen, 1992.
- Siew, Tony. *The War Between the Two Beasts and the Two Witnesses*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2005.
- Snyder, Barbara. "Combat Myth in the Apocalypse: The Liturgy of the Day of the Lord and the Dedication of the Heavenly Temple." PhD diss., Graduate Theological Union and University of California, 1991.
- Sungjin, Kim. "The Identity of the Spirit (ruach) in Eliphaz's Vision (Job 4:12–21) and its Significance for Understanding the Book of Job." PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2017.
- Taylor, Deborah. "The Geographical and Adversarial Orientation of the Book of Revelation." PhD diss., Catholic University of America, 2004.
- Tonstad, Sigve. *Saving God's Reputation: The Theological Function of Pistis Iesou in the Cosmic Narratives of Revelation*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- . "Theodicy and the Theme of Cosmic Conflict in the Early Church." *Andrews University Seminary Studies*, Vol.42, No.1, (2004): 169–202.
- Tsumura, David. *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaokampf Theory in the Old Testament*. Pennsylvania State University Press: Eisenbrauns, 2014.
- Valentini, Alberto. "Apocalisse 12: E il simbilosmo della 'donna,'" *Apokalypsi: Percorsi nell'Apocalisse. in onore di Ugo Vanni*, a cura di Elena Bosetti e Angelo Colacra, 417–442. Cittadella Editrice, 1993.
- Vanni, Ugo. *Apocalisse di Giovanni: Introduzione generale e commento*. Cittadella, 2018.
- Villiers, Pieter. "Prime Evil and its Many Faces in the Book of Revelation," *Neotestamentica* Vol. 34, No. 1 (2000): 57–85.
- Wengst, Klaus. "The Devil in the Revelation of St John." In *The Problem of Evil and Its Symbols in Jewish and Christian Tradition*, ed. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman, 68–74. London: Bloomsbury T&T Clark, 2004.

- Winston, David. *The Wisdom of Solomon: A new Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible Commentary 43. New York City: Garden City, 1979.
- Wray, T. J., Gregory Mobley. *Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots: Turning the Devil's Biblical Roots*. St. Martin's Press, 2005.
- Zappia, Dominic. "Demythologizing the Satan Tradition of Historical-Criticism: A Reevaluation of the Old Testament Portrait of *śāṭān* in Light of the Old Testament Pseudepigrapha." *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Vol. 29, No. 1 (2015): 117–134.

Forgetting the Cosmological Origins of Metaphysical Warfare in Rev. 12:7-12: A Dialogue with Cato Gulaker and Peter Leithart

Volodymyr LUKIN
Independent Researcher

ORCID: 0000-0001-7678-4153

Annotation: This article offers an analytical review of two approaches to the interpretation of the metaphysical background of the conflict in Rev. 12:7–12. It presents the distinctive features of each of them and the hermeneutic strategy of their authors. It has been observed that theologians have neglected the unity and inspiration of Scripture, and as a result, their conclusions about the subject matter of the study contradict the theological meanings of the history of man's redemption. The main purpose of this article is not only to point out the complex of problems associated with the rejection of the authenticity of the metaphysical confrontation in these texts. But also for the first time in a theological discussion of this kind, to demonstrate the negative consequences, both for Christian ideology and for humanity as a whole, of rejecting the cosmological cause of the metaphysical war between God and Satan, which took place before the creation of the earth.

Keywords: Cosmic war/conflict, metaphysics, God, Michael, Satan, devil, narrative.

Надійшла до редакції / Received 17.04.2023

Прийнята до публікації / Accepted 27.06.2023