

Е. Н. СЫРЦОВА

АПОКАЛИПСИС БОГОРОДИЦЫ И ВОПРОС О МИЛОСЕРДНОЙ ЭСХАТОЛОГИИ ВО II–V ВВ.

После первых публикаций греческих и славянских версий Апокалипсиса Богородицы в середине XIX в.¹ и в особенности после появления комментария греческого текста апокрифа М. Р. Джеймса среди исследователей установилась довольно устойчивая традиция рассматривать этот апокриф как поздний²,

¹ См.: Срезневский 1863, 551–578: греческая рукопись: Cod. Vindobonens. theol. 333 (Lamb 337) параллельно со славянской рукописью: Москва. РГБ. Собр. Троице-Серг. Лавры, 12 (греческий текст подготовил к печати Г. С. Дестунис). Это первое издание греческой версии Апокалипсиса Богородицы не упоминается ни в *Bibliotheca Hagiographica Graeca* [ВНГ 1957 (ВНГ 1050)], ни в изд.: Geerard 1992, 211–212 (CANT, 327). Издания других рукописей см.: Tischendorf 1866, XXVII–XXX: фрагмент начала по рукописи: Cod. Bodl. Misc. gr. 77; Cod. Vindobonens, 337; Cod. Venet. Marc., VII, 48; *Gidel* 1871, 92–113: Cod. Parisin., BN gr. 390; James 1893, 109–126: Cod. Bodl. Misc. gr. 77; Pernot 1900, 233–257: Cod. Parisin. BN Suppl. gr. 136; Cod. Parisin. BN gr. 390; Cod. Parisin. BN gr. 395; Cod. Ryrghi de Chio; Vassiliev 1893, 125–134: Cod. Cassanatens., G VI.7; Delatte 1927, 272–288: Cod. Athen. (356 et 352); Dawkins 1928–1930, 258–259, 300–304: a Cretan Apocalypse of the Virgin. Из неопубликованных греческих рукописей С. С. Mimouni называет Bodl. Misc. gr. 142 и дает подборку ссылок на ВНГ 1050b, 1050c, 1054f, 1054g, 1054h, 1054k, 1054m, 1054u, 1054v, 1054w, а также ВНГа 1050b, 1050d, 1053, 1054b, 1054c, 1054h, 1054j, 1054m, 1054n, 1054u, 1054w. Кроме указанных греческих рукописей Апокалипсис Богородицы в отдельном виде известен также в грузинской и армянской традициях [ВНО 646–652], см.: Хрестоматия 1946: рук. А–70; Н–1432; Марр 1892. Библиографию относительно славянских редакций см.: Charlesworth 1987, 413–415; Santos Otero 1978, 188–195; Thomson 1980, 260–270; Mimouni 1993, 103–115. В румынской версии по спискам XVI–XIX вв. Апокалипсис опубликован: *Dima* 2012.

² М. Р. Джеймс и Л. Мюллер датировали его IX в., С. Жидель и Х. Перно — VIII–IX вв. Кроме цитированных выше источников, см.: Müller 1961, 27.

вторичный сравнительно с Апокалипсисом Павла³ и малоинтересный в литературном аспекте⁴.

Вместе с тем уже И. Франко допускал, что данный апокриф появился не позднее VII–VIII вв. [Апокрифи 1906, VIII]. V–VI вв. датировал Апокалипсис Н. С. Бокадоров [Бокадоров 1904, 48–49]. Датировку VI в. принял и Р. Бакэм [Bauckham 1992, 856]. Интересную аргументацию для уточнения даты появления Апокалипсиса и отнесение ее к концу V или началу VI в. представил С. Мимунни, отметив, в частности, что в одном из кодексов, описанных А. Венжером (Vlat. 4), Слово Иоанна Фессалоникийского помещено под таким названием: «Αὐτὴ ἡ βίβλος τῆς ἀναπαύσεως Μαρίας καὶ ὅπερ αὐτῇ ἀπεκαλύφθη ἐν πέντε γράμμασιν» («Это книга покоя Марии и что было ей открыто в пяти книгах»⁵). Но, как заметил этот исследователь, «существует сирийское Успение Марии, так называемые “Пять книг”, и сирийское Успение под названием “Шесть книг”, причем оба Успения завершаются Апокалипсисом Марии. Следовательно можно предположить, что сначала апокриф, которым воспользовался Иоанн Фессалоникийский, включал также Апокалипсис Марии. Но, тогда как в сирийской традиции Апокалипсис остается всегда объединенным с Успением, в греческой традиции он выделяется в самостоятельный текст. В таком случае сирийские тексты сохранили то состояние текста, которое не существует более на греческом языке» [Mimouni 1992, 261]. Приведенное наблюдение требует, однако, дальнейшего рассмотрения, поскольку процитированное название Слова на Успение Иоанна Фессалоникийского, в котором упоминается «пять книг» может свидетельствовать скорее в пользу существования не позднее V в. второго греческого Апокалипсиса, очевидно, соединенного с Успением, с которого сирийский Апокалипсис соединенный с Успением в составе «Шести книг» и «Пяти книг», как раз и был переведен. В тексте «Шести книг» и «Пяти книг» содержатся относительно такого перевода с греческого, сделанного, как сказано, в Эфесе, довольно определенные указания [Wright 1865, 133; Smith-Lewis 1908, 15; Schoemaker 2002, 32–34]⁶. Исходя из этого, можно думать,

³ См., в частности: Mimouni 1993, 107; Бокадоров 1904, 49. Этот взгляд является общепринятым и приводится всеми апокрифологическими изданиями.

⁴ См.: James 1893, 111. Bauckham 1990, 182–183: «It is one of the least interesting of the series of apocalypses which feature the seer's prayers for mercy for the damned» («Это один из наименее интересных среди Апокалипсисов, в которых представлены молитвы о милосердии к осужденным»).

⁵ Здесь и далее, если не указано иное, переводы с греч. и других языков принадлежат автору статьи.

⁶ См.: ВНО 624–625, ВНО 630.

что сирийские тексты в самом деле сохранили перевод того соединенного с Успением Апокалипсиса Богородицы, который не сохранился в греческой версии.

Что касается греческого Апокалипсиса Богородицы, который сохранился во многих списках, а также в армянских, грузинских и славянских версиях, и который теперь следует обозначить как A1, то он по смыслу существенным образом отличается от гипотетического греческого Апокалипсиса A2, который сохранился в сирийском и производных от него эфиопском и арабском переводах (ВНО 637–638).

Одним из важнейших отличий между этими двумя Апокалипсисами (A1 и A2) является отличие представлений о потусторонней судьбе умерших и о предназначенных для грешников наказаниях на том свете. Концепции обоих Апокалипсисов являются довольно древними и были известны у иудеев уже в первые века христианства. Одна, вероятно, связанная с ессеями, предусматривает, что наказания грешников начнутся лишь после Страшного суда и, соответственно, допускает существование разных мест промежуточного пребывания душ до его начала. Другая же концепция, которую связывают со средой эллинизированных евреев Александрии, допускает начало наказаний грешников сразу после смерти [см.: Puech 1993].

В греческом Апокалипсисе Богородицы (A1) речь идет о наказаниях, которые начинаются сразу после смерти, еще до Страшного суда. В сирийском Апокалипсисе (A2) речь идет о переходном «промежуточном» состоянии грешных до начала наказаний: «И люди стояли по эту сторону тьмы и плакали от печали, и они стояли на расстоянии и с этого расстояния они наблюдали наказания, которые их ожидают в последний день, поскольку тот день суда еще не пришел, когда они должны наследовать тьму... и принять мучения в этой геенне» [Wright 1865, 159; Smith-Lewis 1908, 66–67].

Цитированный фрагмент показывает, что несмотря на замечание М. ван Есбрука, что «Дева осматривает ад (очень непродолжительно) и получает временное отдохновение для грешников» («Puis la Vierge voit l'enfer (très brièvement) et obtient une trêve pour les réprouvés») [Esbroeck 1981, 274], в соответствии с этой сирийской версией, Мария не могла добиться ослабления мучений для грешных, поскольку мучения ко времени ее прихода в ад еще не начались. В соответствии с сирийским Апокалипсисом в составе «Шести книг» (A2), Мария просила Бога быть милосердным ко грешникам во время будущего конца мира и Страшного суда [Wright 1865, 159; Smith-Lewis 1908, 67].

Отмеченное отличие давних представлений о потусторонней судьбе грешников и начале наказаний в сирийском и греческом Апокалипсисах позволяет

увидеть, что речь идет не о двух разных редакциях одного и того же Апокалипсиса (на самом деле в них нет ни одного схожего по смыслу описания), а о двух разных по происхождению Апокалипсисах Богородицы. Соответственно, не только появление, но и распространение их просходило вероятнее всего независимо друг от друга.

Текст Успения Богородицы Псевдо-Иоанна в греческой версии, датируемой IV в. и опубликованной К. Тишендорфом, содержит молитву Матери Божьей за весь мир. Господь в ответ обещает ей не оставить без милости всякую душу, которая будет призывать ее имя, и в этом мире, и в будущем [Tischendorf 1866]. То, что эта формула не означает милосердия для грешников в аду, можно видеть, сравнив соответствующий текст Успения с аналогичным обещанием в Апокалипсисе Богородицы (A1). Так, в ответ на настоятельные молитвы Богородицы помиловать грешников Господь говорит ей, что Он не оставит без своей опеки тех, кто будет вспоминать ее имя, ни на небе, ни на земле. Богородица воспринимает эти слова как отказ облегчить судьбу грешников и возобновляет свои просьбы (АБ ХХІХ–ХХХ) [Сирцова 2000, 268–273]⁷. Очевидно, формула «ни на небе, ни на земле» не включала в себя пространство ада (шеола), которое в соответствии с ветхозаветными представлениями находится «ни на небе, ни на земле».

Тема заступничества Богородицы даже за тех, кто еще находится на земле, целиком отсутствует в другой греческой версии Успения Богородицы, входящей, по видимому, к II–III вв.⁸, как и в латинской версии Успения Псевдо-Мелитона. Содержание обращения Богородицы к Богу здесь состоит в просьбе защитить ее от власти ада, чтобы она не увидела начальника тьмы [James 1924, 210–211]⁹. Такое обращение заметно контрастирует с Апокалипсисом

⁷ Здесь и дальше ссылки на главы Апокалипсиса Богородицы даются соответственно их распределению и нумерации в разделе «Тексты» книги: Сирцова 2000, 221–281, где впервые издан указанный список греческого Апокалипсиса из собрания Ватиканской апостолической библиотеки (BAV) с параллельными местами из ряда других списков. Нумерация глав с изданиями Джеймса, Перно, Срезневского не совпадает.

⁸ Датировка этого Успения («Palme d'or») продолжает оставаться дискуссионной. Ко II в. его происхождение относят М. Валечилло [Vallecillo 1972, 187–260], Б. Багатти [New Discoveries 1975], М. Ван Эсбрук [Esbroeck 1981, 265], Е. Теста [Testa 1983, 249–262], Ф. Маннс [Manns 1989]; к II–III вв. — Е. Котэнэ [Cothenet 1961, 144–145]; к III в. — Е. Н. Сырцова [Сирцова 2000, 131]; к III–IV вв. — Ст. Шумаер [Shoemaker 2002, 254]; к IV в. самое позднее — Р. Бакэм [Bauckham 1998, 344–360]; к V–VI вв. — А. Венжер [Wenger 1955–2010, 61–67], С. К. Мимуни [Mimouni 2011, XI].

⁹ М. Клейтон в этой связи отметила, что в особой сирийской версии Успения, так же как в большинстве греческих, латинских, староирландских текстов (CANT № 177) и в Liber

Богородицы (A1), где она просит повести ее в ад, а после обзора мучений и напрасных обращений о помиловании, даже разрешить ей принять мучение вместе с обреченными¹⁰.

Сравнение концепций умеренного и ограниченного милосердия в греческом Успении, опубликованном К. Тишendorфом, не говоря уже о полнейшем отсутствии темы заступничества Богородицы в греческом Успении, опубликованном А. Венжером, как и в его латинской версии, с идеей неограниченного милосердного сочувствия к обреченным в греческом Апокалипсисе A1 дает основания считать, что апокрифические Успения и Апокалипсис происходят из разных сред, и что гипотеза С. Мимуни об исходной связи между такими апокрифическими текстами, как греческое Успение и греческий Апокалипсис A1 в этом аспекте не находит своего подтверждения.

Вместе с тем, гипотеза С. Мимуни относительно возможной связи между греческим Апокалипсисом Богородицы и рассказами о ее Успении находит другое подтверждение, по крайней мере, в одной из известных рукописей. Но речь идет не о включении Апокалипсиса в текст Успения, как предположил исследователь, а, наоборот, о включении короткой особой версии Успения в текст Апокалипсиса (A1). Именно такой вариант содержательной взаимосвязи между двумя мариологическими сюжетами сохранился в римском кодексе XVI в., опубликованном А. Васильевым [Vassiliev 1893, 125–134]¹¹. В соответствии с текстом этой рукописи, после посещения Богородицей мест наказаний и ее заступничества за грешников перед Господом, благодаря которому они получают временный покой, архангел Михаил ведет ее к Раю, предназначенному для праведников. Во время посещения Рая Богородица снова обращается к Богу, прося у Него помиловать грешных и освободить их от мучений полностью. Но в ответ она слышит, что в аду нет ни сочувствия, ни покаяния для грешников. По этой причине по возвращении из потустороннего мира Богородица спускается с Елеонской горы очень огорченная судьбой обреченных, которым не была дана надежда на помилование. Безутешная, она молится и постится

Requie (эфиопской CANT № 154), «мотив победы» тесно связан с мотивом страха Марии перед смертью [Bulletin 1998, 7–8].

¹⁰ См. Апокалипсис Богородицы, XXVIII: «Καὶ εἶπεν ἡ Παναγία Δεομαί σου μίαν αἴτησιν αἰτοῦμαι παρὰ σου, ἵνα εἰσέλθω καὶ κολάζομαι καὶ μετὰ τῶν χριστιανῶν, ὅτι τέκνα τοῦ υἱοῦ μου εἰσίν» [Сирцова 2000, 266–267] («И сказала Всесвятая: “Обращаюсь к тебе с единственной просьбой, прошу тебя, чтобы и я вошла и приняла кару с христианами, ведь они дети сына моего”»).

¹¹ Это издание, которое не упоминается ни в индексе CANT № 326 [Geerard 1992, 211–212], ни в исследовании С. Мимуни, видимо, осталось без внимания последнего.

все время и из-за этого становится такой слабой, что не может даже протянуть руку, чтобы выпить воды. В такой печали и слабости она и засыпает ангельским сном. Тогда Сын спускается, чтобы взять ее святую душу, а через три дня — и тело [Vassiliev 1893, 133].

Репрезентация Апокалипсиса А1 и краткой версии Успения Богородицы в римской рукописи, таким образом, своей особой интонацией печали и контрастом между сочувствием Богородицы к тем, кого она увидела в мучениях, и строгим приговором Сына, придает описанию ее отхода из этого мира тональность глубокой христианской скорби и оказывается очень далекой от гармонической и победной тональности или мотива страха перед лицом собственной смерти как сирийского, так и обоих греческих Успений, надписанных именем Иоанна Богослова, да и вообще от всей более поздней традиции этого апокрифа.

Приведенная версия, которая объединяет Апокалипсис Богородицы и ее Успение в одно сюжетное целое, представляется одним из возможных подтверждений того, что главная идея этого греческого Апокалипсиса А1 состояла не в получении для грешников временного покоя, а в полном прекращении мучений и в том, что временный покой, предоставленный грешникам Господом в конце большинства списков этого апокрифа, был, вероятно, по мнению его редакторов и читателей, лишь компромиссным, умеренным решением мучительно обостренного в сюжете противоречия между справедливостью и милосердием.

Вторичность Апокалипсиса Богородицы относительно Апокалипсиса Павла издавна является до такой степени общепринятым мнением, что никто даже не пытался его обосновывать, так как никто не ставил его под сомнение.

Чтобы положить начало такому сомнению заметим, что определенные параллели между описаниями мучений в Апокалипсисе Павла и в Апокалипсисе Богородицы совпадают с соответствующими сценами в Апокалипсисе Петра (который датируется 132–135 гг.) и могут быть производными от этого общего источника¹².

Вместе с тем Апокалипсис Богородицы и Апокалипсис Павла содержат ряд сюжетных корреляций, которые указывают на очередность пребывания сначала Марии Богородицы, а потом уже Павла в аду соответственно тексту обоих

¹² Параллели между тремя Апокалипсисами проведены в изд.: James 1893, 115–126. О параллелях между Апокалипсисами Петра и Павла см. также: Vauckham 1988, 4712–4750; Buchholz 1988. Напомним также, что в п. 71 Канона Муратори речь идет о приемлемости лишь Апокалипсисов Иоанна и Петра (*tantum recipimus*), из чего можно сделать вывод о существовании к тому времени и «других произведений этого типа». См.: *Apokryfy Novego Testamentu* 1980, 38, п. 9.

апокрифов. Так, в частности, в гл. V греческого Апокалипсиса Богородицы грешники, к которым приходит Всесвятая, говорят ей, что ни ее Сын во время прихода на землю, ни праотец Авраам, ни Иоанн Креститель, ни пророк Моисей, ни апостол Павел их не посетили. В приведенном перечне названы те святые, под чьими именами известны Апокалипсисы в ранней апокрифической литературе [Tischendorf 1866]¹³. Если верить свидетельству грешников, то из него можно сделать вывод, что автору Апокалипсиса Богородицы во время его написания был уже известен какой-то Апокалипсис Павла, в котором, однако, не было упоминания о его посещении грешников в аду, не говоря уже о сочувствии и заступничестве за обреченных.

В соответствии с прологом Апокалипсиса Павла в известной редакции, которая включает его визит в ад, этот Апокалипсис был найден в Тарсе при консульате Феодосия, т. е. до 395 г. (даты смерти Феодосия). Таким образом, утверждения грешников о том, что апостол Павел к ним не приходил и не посочувствовал им, после этой даты вероятно не должны были бы появиться в Апокалипсисе Богородицы, который считается более поздним, тем более что образцом для него предполагается именно Апокалипсис Павла и, в частности, та его часть, где речь идет о визите в ад. Вместе с тем, именно такие слова грешников могут быть дополнительным аргументом в пользу концепции двух ранних редакций Апокалипсиса Павла. Существующая концепция двух последовательных изданий Апокалипсиса Павла была в свое время обоснована Р. П. Кази, который заметил, что описание отделения души от тела в этом апокрифе было использовано у Оригена (*Orig. Sel. in Ps. Hom. in Ps. XXXVI V.7, PG 12, 1366BC*) [Casey 1933, 126–128]. Исходя из этого наблюдения, он выдвинул предположение, согласно которому первое издание Апокалипсиса Павла появилось в 240–250 гг. и было вытеснено новым изданием, «найденным в Тарсе» в конце IV в. или даже около 430–431 гг. Вместе с тем, Р. П. Кази, равно как и последующие исследователи, которые разделяли идею двух изданий и датировку первого издания серединой III в., полагали, что это гипотетическое первое издание должно было заканчиваться 44 главой, где речь идет о сочувствии апостола Павла грешникам и о покое от мучений в День Господний («Кириаке»), который предоставил им Господь в ответ на обращение апостола [см.: Casey 1933; Silvershtein 1962]¹⁴.

¹³ Из канонических упоминаний о хождении Иисуса Христа в ад (Мф. 27:52 и далее; Деян. 2:24,31; Евр. 2:14; Еф. 4:9; Апок. 1:18; 20:13) лишь 1 Пет. 3:19 содержит определенный намек на возможное общение Христа с грешными душами в потустороннем заключении.

¹⁴ О славянских редакциях Апокалипсиса Павла см.: Шепелевич 1892; Turdeanu 1956, 401–430. Опровергая логику двух последовательных изданий, П. Пиованелли развил аргументацию

Лингвистические наблюдения над лексикой Апокалипсиса Павла позволяют, однако, заметить, что, в отличие от концептуального употребления понятия души в первой части, где речь идет об отделении души от тела и общении ее с ангелами (гл. 1–30), во второй части текста, где описывается пребывание апостола в местах мучений и раю, понятие души встречается лишь несколько раз в самом начале как сборное определение отдельных категорий мучеников. Наряду с некоторыми другими лексическими и стилистическими отличиями эти наблюдения дают возможность уточнить гипотетическую границу первого издания Апокалипсиса Павла вдоль текстуального шва, который предшествует хождению апостола в места мучений. В таком случае, главы хождения Павла в ад (с 44 главой включительно) могли появиться вероятнее всего во втором издании Апокалипсиса в конце IV в., тогда как главы, где речь идет о разлучении души с телом и пребывании на третьем небе, содержались уже в первой редакции.

Другой аспект взаимной корреляции ролей Богородицы и апостола Павла в апокалиптическом пространстве ранних апокрифов проясняется тогда, когда Мать Божья в конце Апокалипсиса Богородицы созывает апостолов, пророков, святых и среди них апостола Павла на потустороннюю ектению за упокой грешников, которые страдают от мучений. Таким образом, в Апокалипсисе Богородицы дважды ясно говорится о приоритете и во времени, и по статусу именно заступничества Богородицы за грешников сравнительно с апостолом Павлом.

В свою очередь в Апокалипсисе Павла Богородица упоминается в греческой (§ 41, 47), латинской (§ 41, 46), коптской (§ 16, 20) и армянской (IV, § 35) версиях. Отметим, что отсутствующее ранее в армянской традиции Апокалипсиса Павла упоминание о Богородице появляется в ней лишь в четвертой редакции (форма IV) в контексте, особенно важном для концепции заступничества за грешников: «Тогда Бог милосердный повелел: в ответ на моление Богородицы и моего любимого Павла освободить всех грешников, и разрушить места их мучений, и проповедовать людям, чтобы они больше не грешили» (§ 31) [Apcocalypse de Paul 1980, 171–172]. Одновременное появление такого особого финала, отсутствующего в других версиях Апокалипсиса Павла, и упоминания о Богородице, также отсутствующего в других армянских редакциях, может

в пользу когерентной структуры произведения, которое впервые появилось, по его мнению, в монастырской среде около 395–416 гг. [Piovanelli 1993, 25–64]. Обсуждение проблемы, в ответ на аргументацию П. Пиованелли, продолжил К. Кароцци [Carozzi 1994]. Здесь и далее ссылка на главы Апокалипсиса Павла даются в соответствии с делением, принятым в издании К. Тишендорфа.

указывать на определенную связь между образом Богородицы и беспрецедентной для других версий Апокалипсиса Павла радикализацией идеи заступничества за грешных.

Кроме того, в гл. 41 греческого и латинского текстов Апокалипсиса Павла речь идет об одной из категорий грешников, которые не признавали, что святая Мария является Богородицей. Это соответствует гл. IV Апокалипсиса Богородицы. Появиться в Апокалипсисе Павла такая категория грешников могла вероятно в контексте развертывания соответствующих мариологических дискуссий в связи со значительным возрастанием богословского статуса Богородицы Марии и вероятным появлением ряда апокрифических текстов, связанных с ее образом.

Относительно имени ἡ Θεοτόκος и признания Марии Богородицей существует довольно распространенное мнение, что само наличие в недатированном тексте этого имени не позволяет считать текст появившимся до 431 г., когда Собор в Эфесе санкционировал данное именование¹⁵. Приведенное мнение подразумевает, что авторы апокрифических текстов руководствовались решениями Соборов. Однако подобные соображения противоречат как факту существенных расхождений между апокрифами и решениями Соборов, так и пониманию «апокрифических» текстов как «неканонических». Кроме этого сугубо логического аргумента, существуют также лексикологические наблюдения, которые удостоверяют употребление имени Феотокос (Богородица) задолго до соответствующих решений Ефесского Собора. Так, хотя в Лексиконе Лэмпа отмечается, что к V в. это слово употреблялось обычно как эпитет в форме прилагательного, тем не менее этот же Лексикон приводит несколько случаев употребления слова Θεοτόκος как субстантива уже Оригеном и ряд случаев употребления этого имени авторами IV в.¹⁶

В то же время и эпитет, и субстантив Θεοτόκος отсутствуют у Климента Александрийского и в «Протоевангелии Иакова»¹⁷. Это позволяет предполагать,

¹⁵ См. одно из напоминаний об этом аргументе: L'Évangile de Barthelmy 1993. В комментарии к переводу Книги Воскресения Иисуса Христа говорится, что «тител "Богородица" отсылает нас к дате более поздней чем Собор в Эфесе (431), который провозгласил поклонение Марии как Богородице» [L'Évangile de Barthelmy 1993, 170].

¹⁶ См.: Lampe 1989, 636: Orig. *Sel. in Dt.* 22.23; Orig. *Ps.* 21.21 (if authentic); Orig. *Hom. VII in Le.* 7; Eus. *N. C.* 3.43; Eus. *Qu. Marin.* 2.5; Eus. *Marcell.* 2.1; Didym. *Trin.* 1.31, 2.4, 3.6; Chrys. *Ador.* 1.4; и т. д. К ссылкам Лэмпа можно добавить: Orig. *Fr.* 26, 41, 80 in Lc. (GCS 9) [Origenes 1959, 227–336]; Orig. *Schol. in Lc.* 1 (PG 17, 321A); Eus. *Suppl. Qu. ad Steph.* 13 (PG 22, 972D); Greg. Nyss. *Occurs. Titulus* (PG 46, 1152).

¹⁷ Специальные исследования особенностей и частоты употребления некоторых понятий в ранней патристике и, в частности, слова ἡ Θεοτόκος были начаты с помощью возможностей

что именно к середине III в. слово θεοτόκος начинает употребляться в книжной христианской лексике в значении как эпитета, так и субстантива, что, вероятно, было связано с появлением и распространением ранних апокрифических текстов, которые отвечали потребностям формирования культа Марии как Матери Божьей. Апокалипсис Богородицы мог сначала иметь в заголовке имя Марии Богородицы (сохраненное в некоторых более поздних списках) или наиболее употребительное в апокрифе имя ἡ Παναγία, которое позднее было заменено в титуле на ἡ Θεοτόκος. Кроме того, поскольку именование Марии Богородицей встречается в Апокалипсисе Павла в контексте описания мучений одной из категорий грешников (гл. 41), это не может свидетельствовать в пользу появления соответствующей греческой редакции этого апокрифа лишь после 431 г. и опровергать датировку Апокалипсиса Павла концом IV в. Также и наличие такой же категории грешников в Апокалипсисе Богородицы не обязательно означает, что он мог появиться лишь в V в., поскольку о докетизме писали уже Климент Александрийский и Ипполит Римский, а в «Панарионе» Епифания (Epirh. *Panar.* 26.10) можно встретить обвинение гностиков, которые отстаивали представление, согласно которому Иисус Христос «появился» через Марию, а не «был рожден ею»¹⁸. В письме III Григория Нисского полемически упоминаются те, кто осмелился (Диодор Тарский) называть Святую Деву Богородицу (ἡ Θεοτόκος) человекородицею (ἡ ἀνθρωποτόκος) (Greg. Nyss. *Ep. ad Eus.* 3; PG 46, 1024A). Употребление обращения Θεοτόκε в христианских молитвах III–IV вв. удостоверяет и папирусный фрагмент из собрания John Rylands Library № 470 [Roberts 1938].

Вероятность появления апокрифов, связанных с образом и именем Марии Богородицы, уже во второй половине III–IV вв. не исключает, однако, что после дискуссий, которые поднялись в V в. вокруг учения Нестория, упоминания о тех, кто не признавал, что Дева Мария была Богородицей, начали связываться

и научно-технических средств, предоставленных Институтом исследований истории текстов (I.R.H.T) в Париже, сотрудником которого автор этой работы высказывает свою признательность. Кроме шести случаев у Оригена слово θεοτόκος во II–III вв. отмечено в эл. выборке TLG 13 раз, в том числе 9 раз у Георгия Тауматурга (Чудотворца), в IV в. у Григория Нисского — 12 раз, у Григория Богослова — 84 раза, у Афанасия Александрийского — 51 раз, у Иоанна Златоуста — 28 раз, у Ефрема Сирина — 55 раз, а также у ряда других авторов. Всего во II–IV в. — 376 случаев, если учитывать лишь опубликованные тексты.

¹⁸ Epirh. *Panar.* 26.10: «καὶ Ἰησοῦν φασὶ μὴ εἶναι δε αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας δεδεγμένον σάρκα δε αὐτὸν, μὴ εἶναι εἰληφέναι ἀλλ' ἢ μόνον δοκῆσαι». Эортологический аспект проблемы находит свое отражение в том, что праздник Богоявления известен с III в., тогда как праздник Рождества Христова — лишь с IV в.

прежде всего с Несторием и его адептами. Это удостоверяет одна из давних редакций Апокалипсиса Богородицы в украинском списке XVIII в., где среди грешников «царів плохих», таких как Нерон, Декий, Диоклетиан, Максимиан, Пилат, Каиафа, Анна, называется и «Несторій». Обращает на себя внимание отсутствие в этом перечне имени Юлиана Отступника, а также беспрецедентная для других известных списков атрибуция апокрифа Иерониму: «от Геронима Визнавца» [Апокріфи 1906, 135, 140–141].

В 46 главе греческого и латинского текстов Апокалипсиса Павла, а также в конце коптской версии апостол Павел видит Богородицу в раю. Это могло произойти лишь после визита Богородицы в ад. Появление Богородицы в финале коптского текста Апокалипсиса Павла сопровождается появлением в нем счета дней покоя грешников в аду идентичном продолжительности покоя, который предоставляется грешникам в конце Апокалипсиса Богородицы [Geerard 1992, 212]. Наконец в эфиопской версии Апокалипсиса Павла можно видеть, что он, собственно, является не чем иным, как Апокалипсисом Богородицы. Богородица в этом тексте рассказывает апостолу Павлу все, что соответствует главам 12–16, 19–20, 23–31, 34–41, 43–44 [Piovanelli 1993, 37]¹⁹. Вместе с тем в одной из древнейших, сирийской версии Апокалипсиса Павла (восходящей вероятно к древнейшей греческой) упоминание о предоставлении грешникам отдохновения от мук в 44 главе отсутствует, что позволяет скорее не исключать отсутствие такого упоминания и в исходной греческой версии, чем предполагать менее вероятное изъятие его из сирийского перевода вследствие позднейшего критического отношения к идее отдохновения грешников от мук, как предположил исследователь сирийской версии Г. Риччотти [Ricotti 1932, 73–74]. Сопоставления указанных элементов в Апокалипсисе Павла и Апокалипсисе Богородицы свидетельствует в пользу существования в раннем христианстве представлений о вторичности посещения апостолом Павлом ада и его заступничества за грешников сравнительно с визитом и заступничеством Богородицы.

Если даже просто сравнить текст заглавий Апокалипсиса Павла и Апокалипсиса Богородицы, сохранных в греческих списках, то можно заметить, что в заглавии Апокалипсиса Павла упоминается лишь визит апостола на третье небо и в рай, как места назначения его апокрифического маршрута

¹⁹ На основании этого верного наблюдения Клод-Клэр Каплер и Рене Каплер, судя по всему, просто незнакомые с греческим текстом Апокалипсиса Богородицы A1, пришли к ошибочному выводу о том, что Апокалипсис Богородицы будто бы «является фактически эфиопской версией Апокалипсиса Павла» («L'Apocalypse de la Vierge est, en fait, une version éthiopienne de l'Apocalypse de Paul») [Apocalypse de Paul 1997, 779].

и ничего не говорится об аде: «Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἄπερ αὐτῷ ἀπεκαλύφθη ἥνικα ἄνεβη ἕως τρίτου οὐρανοῦ καὶ ἤρπαγεν εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα» («Апокалипсис святого апостола Павла, как было ему открыто, когда он был вознесен до третьего неба, и восхищен в рай, и услышал слова неизреченные») [Tischendorf 1866, 34]. Вместе с тем ряд заглавий Апокалипсиса Богородицы свидетельствуют об объявлении ей именно о наказаниях грешников в аду: «Ἀποκάλυψις τῆς ἁγίας Θεοτόκου περὶ τῶν κολάσεων» («Апокалипсис святой Богородицы о наказаниях») ²⁰.

Сравнение доктринального аспекта описания адских мучений в Апокалипсисе Богородицы и Апокалипсисе Павла показывает, что интерпретация в них темы наказаний характеризуется определенными отличиями во взглядах на возможность милосердия к обреченным на ад. Это можно заметить, обратив внимание на такие моменты:

1. Имеющийся в тексте Апокалипсиса Павла значительный акцент на недопустимости противопоставлять свое сочувствие справедливости Господней, поскольку такое подчеркнутое сочувствие к грешникам может означать тенденцию показать себя милосерднее Господа (гл. 33, гл 40).

2. Представление в Апокалипсисе Павла проайретических аргументов, которые оправдывают суровость inferнальных наказаний свободой воли, данной Господом человеку, и отказом воспользоваться предоставленной возможностью своевременного покаяния (гл. 44).

3. Использование автором Апокалипсиса Павла для того чтобы усилить звучание идеи справедливого воздаяния и вечных наказаний, таких эмоциональных средств, как, например, просьба маленьких детей продолжать истязание их жестоких родителей (гл. 40).

4. В Апокалипсисе Павла апостол лишь плачет и огорчается судьбой грешников, тогда как в Апокалипсисе Богородицы Мать Божья умоляет о помиловании для грешников и аргументирует свое обращение, ссылаясь на Евангелие и послание апостола Павла.

5. Предоставленный Господом покой для грешников в аду во всех версиях, кроме эфиопской, редуцирован к покою «в День Господень», тогда как в Апокалипсисе Богородицы речь идет о покое от пасхальных дней до святой Пятидесятницы (при некотором отличии счета в разных списках).

6. В соответствии с контекстом и общей тенденцией Апокалипсиса Богородицы, Мать Божья не была целиком утешена предоставлением грешникам

²⁰ См.: Cod. Ottob. gr. 1; Cod. Vind. theol. gr. 333 (V. 337); Cod. Bodleian. Misc. 77; Cod. Parisin. gr. 395; Cod. Parisin. gr. Suppl. 136.

временного покоя, так как надеялась на полное прекращение мучений в аду (что удостоверяет Cod. Cassanatens. G. VI. 7).

7. Покой, который предоставляется грешникам в Апокалипсисе Павла, представлен в нем как один из эпизодов пребывания апостола в потустороннем мире, тогда как в Апокалипсисе Богородицы идея покоя грешников подается как основная и представлена как смысл всей композиции произведения.

Приведенные сопоставления интерпретации темы наказаний грешников и заступничества за них перед Богом в Апокалипсисе Богородицы и в Апокалипсисе Павла позволяют заметить, что в последнем тема заступничества не только выражена значительно слабее, но и даже представлена в полемической форме относительно основной идеи Апокалипсиса Богородицы. Это дает основания гипотетически рассматривать версию хождения апостола Павла в ад как несколько более позднюю апокрифическую версию заступничества, направленную на компромиссное «смягчение» последовательно выраженное в Апокалипсисе Богородицы отрицательного отношения к идее «вечности мучений».

Если в первом издании Апокалипсиса Павла 240–250 гг., в соответствии с приведенными выше наблюдениями, описания хождения апостола в ад, очевидно, еще не было, то в издании конца IV в. такое описание могло быть включено с учетом развития темы наказаний как в Апокалипсисе Петра, так и в Апокалипсисе Богородицы.

Доктринальные импликации вышеприведенных отличий между Апокалипсисом Павла и Апокалипсисом Богородицы становятся более понятными при соотнесении их с теологией III–IV вв. Именно в это время представления о продолжительности потусторонних наказаний стали темой доктринальных дискуссий между ведущими христианскими мыслителями. Своим выразительно отрицательным отношением к идее бесконечных наказаний, предназначенных для грешников в аду, Апокалипсис Богородицы находит определенные моральные и аналогичные параллели с концепцией апокатастасиса Оригена, согласно которой мучениям грешных на том свете может настать конец, и одновременно проявляет свою откровенную оппозиционность идее вечности (бесконечности) наказаний, в чью пользу в IV в. великий каппадокиец Василий Кесарийский мог привести лишь софистический аргумент, согласно которому, если может настать конец вечным мучениям, то должен настать конец и вечной жизни (Bas. Magn. Reg. br. tract., PG 3, 1265A), тогда как его брат Григорий Нисский откровенно (хотя и с некоторыми оговорками) поддерживал в этом вопросе Оригена и его идею восстановления грешных в первоначальное совершенство и, соответственно, прекращения «вечных мучений» после длительного,

но все же не бесконечного наказания и очищения их в аду (Greg. Nyss. *Or catech. magn.* 26, PG 45, 33A–36CD).

Представления о возможности прекращения в вечности потусторонних наказаний опирались на веру в то, что власть зла в мире не является непобедимой, и что Христова жертва предвестила надежду на окончательную победу над смертью, грехом и злом. Онтологическим основанием для таких представлений, как простосердечных, так и богословско-экзегетических, служило осознание того, что зло не было создано Богом и не имеет в нем сущностной основы, а возникает через разлад, затемнение, искажение Света и Блага, производного от Бога, который есть Вечное Благо. Вера в то, что зло, как бесосновное, может исчезнуть перед победной силой Божьего Света и Блага, совпадала в раздумьях христианских мыслителей с идеей единства надежды, любви, прощения Божьего, исправления и просветления Богом грешников, которые уклонились от Блага. Именно через любовь, согласно Клименту Александрийскому, восстанавливается надежда человечества на покой у Бога: «Δι' ἡν ἀγάπην καὶ εἰς τὴν ἐλπίδα ἀποκατάστασις, ἣν ἀνάπαυσιν ἀλλαχοῦ λέγει ἀπόκεισθαι ἡμῖν» («Через любовь и восстановление надежды покой на том свете нам уготовлен») (Clem. Alex. *Strom.* II.22.134). Ссылаясь на апостола Павла, Климент Александрийский развивает такую идею вечной жизни, которая опирается на содержательное единство понятий апокатастасиса, покоя и восстановления надежды на достижение покоя в Боге. Основу богословия надежды, как и веры в Бога, составляет уверенность в том, что реализация онтологического ожидания предусматривает, прежде всего, веру и надежду на возможность такой мистической реализации, поскольку реальность духовного пребывания в вере и реальность пребывания в Боге принадлежит к единому христианскому типу континуального пребывания в реальности Сущего. В этой реальности, где грешникам надлежит принять мучение в аду, их спасение обусловлено, кроме их собственного запоздалого покаяния, еще и тем, что кто-то чистый от греха и праведный верует в возможность достижения ими апокатастасиса и покоя у Господа; что тот, кто принял мучение, горе и пережил смерть собственного ребенка, вызванную злом этого мира, может простить их и просить Господа об их помиловании; что та, кого этот мир не пожалел, способна пожалеть безжалостных и злых. Такое сочувствие, вера и надежда на просветление всех злых и грешных оказывается той большой силой, которая способна победить такое зло и такой грех, которые ни справедливое воздаяние, ни наказание, ни месть не могли бы никогда победить. В этом смысле мера сочувствия Богородицы ко грешникам в аду проявляет себя как сущностная сила онтологического апокатастасиса мира в тотальности покоя Божьего.

Древнейшую репрезентацию апокалипсической темы надежды на конечное спасение грешников, терпящих мучения в аду, вероятно, можно усмотреть в соответствующих мотивах, имеющих уже в Апокалипсисе Петра. Этот апокриф Климент Александрийский вспоминает в *Eclogae propheticae* 41.48. В эфиопском Апокалипсисе Петра после описания наказаний, которые сами грешники признают справедливыми, Бог говорит: «И тогда я дам моим избранным и моим праведникам то, о чем они меня попросят, и не будет наказаний. И я дарую им драгоценное крещение во спасение»²¹.

Из этого фрагмента финала Апокалипсиса Петра в эфиопской версии можно понять, что главным откровением, которое получил Петр, было знание о том, что после будущих жестоких истязаний грешников ожидает милосердие Бога.

Таким образом, эфиопский Апокалипсис Петра можно рассматривать как определенный доктринальный компромисс между давней идеей спасения избранных, воспринятой гностиками, и новой идеей универсального спасения всех. В конце концов, как было открыто Петру, грешники, приняв надлежащую меру наказаний, получают помилование, но они не должны до тех пор знать об этой эсхатологической перспективе, поскольку, не имея страха перед вечностью потусторонних наказаний, будут грешить еще больше. Ведь спасение, в соответствии с концепцией апокрифа, ждет всех, тогда как знание об этом спасении может быть доступно лишь избранным.

В общечеловеческом мировоззренческом аспекте, по всей видимости, основной вопрос этого Апокалипсиса мог состоять в выяснении того, что же является более существенным для окончательной победы над злом в мире: страх перед божественным наказанием или надежда на эсхатологическое милосердие Божье, знание о неизбежном воздаянии или надежда и вера в безграничное сочувствие Сына Божьего к человечеству, идея абсолютного наказания или идея прощения, вечная смерть во зле для неисправимых или апокатастасис в вечности для всех? На уровне онтологических начал этот же вопрос читается как вопрос о признании единого благого начала в сущем или двух извечных принципов добра и зла. Но если наказание и смерть грешных вечны, то и злое начало в их душах и телах вечно. Поэтому идея вечных (бесконечных) наказаний на том свете отвечает именно онтологии двух вечных начал.

²¹ Текст согласно греческому Rainer фрагменту (Апокалипсис Петра 14, 1–5) во франц. переводе П. Маррасини: «À ce moment là, j'accorderai à mes élus et à mes justes ce qu'ils me demanderont, sans qu'il y ait châtement. Et je leur donnerai un précieux baptême pour le salut...» [Apocalypse de Pierre 1997, 770–771]. Более детально об эфиопской версии Апокалипсиса Петра см.: Marrassini 1994, 171–232.

В отличие как от гностиков, отрицавших универсальное спасение всех, так и от автора Апокалипсиса Петра, Ориген считал, что в христианстве знание о возможном конечном спасении не должно быть скрыто от верующих. Знание о безграничном милосердии Божьем не может приумножить меру зла и греха в мире, а, наоборот, может раскрыть грешным глаза и обратить их к глубокому покаянию, но не под принуждением страха, а под действием благодати от осознания безграничной любви Божьей к людям. В виду понятого таким образом соответствия представлений о возможности всеобщего спасения логическим основаниям христианского учения и мистической вере в безграничность милосердия Божьего, идея о конечном прекращении вечных мук, на которые обречены грешники, и об их помиловании, преобразении и просветлении получила достаточно заметное распространение в III–IV вв. Об этом свидетельствует то внимание, которое уделил ее известным к тому времени (сочинение писалось с 412 по 426 г.) разновидности Августин в сочинении «О Граде Божиим» (*Aug. De civitate Dei*. XXI.17–23), где он иронически называет достаточно многочисленных, видимо, сторонников таких идей «милосердными», а Оригена из них «наимилостивейшим» («*misericordior*»): «*Nunc iam cum misericordiis nostris agendum esse uideo et pacifice disputandum, qui uel omnibus illis hominibus, quos iustissimus index dignos gehennae supplicio indicabit, uel quibusdam eorum nolunt credere poenam sempiternam futuram, sed post certi temporis metas pro cuius que peccati uantitate longioris siue breuioris eos inde existimant liberandos. Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum atque angelos eius post graniora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis creditit*» («Теперь считаю необходимым обратиться со своей речью и с мирным рассмотрением уже к нашим милостивцам, по мнению которых или все люди, коих правосуднейший Судья найдет заслуживающими гееннского наказания, или же некоторые из них мучиться будут не вечно, а после известного пространства времени, более или менее продолжительного, смотря по свойствам грехов каждого, будут освобождены от этих мучений. В этом случае милостивее других был Ориген, который полагал, что даже сам диявол и его ангелы, после более продолжительных и тяжких наказаний соответственно заслуженному, будут освобождены от этих мук и присоединены к святым ангелам»²²) (*Aug. De civitate Dei*. XXI.17). По сведениям Августина, одни из таких «милостивцев» считали, что вечных мучений избегают только люди, но не ангелы (18); другие — что все люди будут спасены по молитвам и ходатайству святых (18); третьи — что спасение ожидает тех, «которые становятся причастниками»

²² Пер. по изд.: Августин 1998, 478–479 (воспроизводит перевод, сделанный в Киевской духовной академии в конце XIX в.).

Тела Христова, даже если они почтили еретиками (18); четвертые — что от вечных мучений освобождает принадлежность к Церкви, «хотя бы впоследствии они впали в какую либо ересь или даже в языческое идолопоклонство» (20); пятые — что спастись могут все совершавшие дела милосердия, хотя бы они жили «непотребно и нечестиво» (22); наконец, шестые — что спасутся все: и люди, и демоны (23) [Иванов 2001, 42]²³. Отметим, что полемика Августина против «милосердных» нашла свое отражение и в сочинении «Энхиридион», написанном в 421 г., где он утверждал, что «смерть осужденных пребудет постоянной и бесконечной, что бы там ни думали руководимые гуманными порывами, которые говорят о разнообразии наказаний, облегчении и прекращении мук» (Aug. *Enchiridion* 29.112–113). Начата же критика «милосердных» и идеи прекращения вечных мук была еще в его сочинении «О вере и трудах» (*De fide et operibus*) 413 г. [Le Goff 1981, 101]. Свидетельство Августина о разнообразии вариантов, помимо оригеновского, в которых идея прекращения вечных мук грешников распространялась в III–IV вв., указывает не только на существование к этому времени представления о возможности временного облегчения мук, содержащегося в апокрифическом Апокалипсисе Павла, но и веры, что все люди могут быть спасены «по молитвам и ходатайству святых», нашедшей отражение в Апокалипсисе Петра и в настойчивых молитвах и потусторонней ектении за грешных, описанных в греческом Апокалипсисе Богородицы. В связи с этим весьма обобщенное утверждение Р. Бакэма, что и Апокалипсис Павла, и Апокалипсис Богородицы, в отличие от Апокалипсиса Петра, «не предлагают никакой возможности спасения для осужденных» («n’offrent aucune possibilité de salut pour les damnés, contrairement à notre apocryphe (voir 14, 1–2 et la note)» [Apocalypse de Pierre 1997, 749], нуждается в уточнении, поскольку «возможность спасения» для мучающихся действительно не предлагается в Апокалипсисе Павла, тогда как основная идея исходной греческой, нескольких славянских [Syrtsova 1997, 343–349]²⁴ и одной грузинской (A70) [Описание 1903, 68] версии Апокалипсиса Богородицы как раз и состоит в возможности спасения осужденных и полного прекращения мук.

²³ Р. Бакэм и П. Маррасини в связи с Апокалипсисом Петра ошибочно указывают кн. XXII «О граде Божиим» [Apocalypse de Pierre 1997, 770].

²⁴ Ср. суждение Р. Бакэма, который, не зная о появлении в украинских рукописях идеи чистого огня, «чистеца», как чистилища (польск. *czuścic*), утверждал, что идея разрушения ада в армянской редакции Апокалипсиса Павла не имеет ничего общего с идеей апокатастасиса оригеновского типа («of the origenist kind»), так как не основывается на понимании ада как очищающего («since it does not rest on conceiving hell as purificatory») [Bauckham 1990, 192].

Если сравнить развитие темы заступничества Матери Божьей за грешных в Апокалипсисе Богородицы не только с Апокалипсисом Петра и Апокалипсисом Павла, но и с развитием аналогичного мотива в апокрифических Апокалипсисах, связанных с ветхозаветными именами Еноха, Ездры и Седраха (последнее имя считается некоторыми исследователями метатезой имени Ездры), то и здесь можно заметить, что именно в Апокалипсисе Богородицы идея заступничества за грешных имеет наиболее последовательную репрезентацию. Так, в греческом Апокалипсисе Ездры, где приводится несколько сцен наказаний, Ездра так же, как и Всесвятая в Апокалипсисе Богородицы, просит разрешить ему принять мучение с грешными. Есть, однако, основания считать эту просьбу заимствованной из Апокалипсиса Богородицы. Одним из таких оснований является, в частности, наличие в тексте Апокалипсиса Ездры эвфемистического упоминания Богородицы как τὸ τεῖχος τῶν ἀνθρώπων [Wahl 1987, I.20]²⁵. В тексте Апокалипсиса Богородицы Мать Божья называется грешниками τὸ τεῖχος τῶν χριστιανῶν²⁶. Обобщающая замена в приведенном титуле значения «стена христиан» на «стена людей» в Апокалипсисе Ездры является, очевидно, более поздней, чем эпоха раннего христианства, которое подчеркнуто противопоставляло себя другим верованием и, в частности, иудаизму.

В Апокалипсисе Седраха также имеется формула заступничества, которая, однако, не дополняется изображением ужасных истязаний.

В славянской Книге Еноха (II), где, в частности, описывается, как Енох прибывает на второе небо и видит там мучения ангелов, рассказывается также, что Енох им посочувствовал. Но когда ангелы попросили помолиться за них Господу, Енох ответил им: «Кто я такой, человек смертный, чтобы молиться за ангелов? Кто знает, куда я иду, и что ждет меня, и кто помолится за меня?» [Vaillant 1976, 8]. Когда же Енох приходит в места, где принимают мучение грешные люди на третьем небе, то он лишь делает замечание, что это место уготовано

²⁵ Ср.: АБ V.21 [Сирцова 2000, 234]. В упомянутом фрагменте (I.20) после того, как Ездра сравнивается с апостолами Павлом и Иоанном (I.19), удостоенными Апокалипсисов, говорится о «непорочной сокровенности, полноте девственности и стене для людей» («le trésor inviolé, la richesse de la virginité, le rempart des hommes»). В комментарии на это место Д. Эллюль (D. Ellul) справедливо указывает, что все три выражения являются «несколько загадочными» («les trois expressions sont un peu énigmatiques»). Если же предположить, что в продолжение предыдущих сравнений Ездра сравнивается здесь с Богородицей, то логика фрагмента становится значительно более понятной. См.: Apocalypse d'Esdra 1997, 559, n. I.20.

²⁶ Ср. в Акафисте Богородице именование ее «τεῖχος τῶν παρθένων» [Fourteen Early Byzantine Cantica 1968, 37].

им в вечное достояние [Vaillant 1976, 10]. Указанные фрагменты и общий контекст репрезентации темы потусторонних мучений в Книге Еноха не дают оснований рассматривать этого избранника Божьего как настойчивого заступника за грешников. За людей он не молился вообще, а за ангелов помолился, но на милосердии к ним не настаивал. Это позволяет опровергнуть утверждение исследователей, считающих, что то особенное заступничество за грешников, которое мы встречаем в Апокалипсисе Богородицы, является «общим местом», производным от ряда старинных апокрифических Апокалипсисов, среди которых, конечно, называют и книгу Еноха [Bauckham 1990, 188; Apocalypses et voyages 1987].

Ритмическое обращение Богородицы к Богу с просьбой помиловать грешных и собирание ею на молитву ангелов, пророков, праотцов, апостолов и всех святых в самом тексте Апокалипсиса, в частности, в рассказе о том, что огненные волны реки мучений успокоились по молитве Богородицы и ангелов, называется ектенией: «И после того как сотворили ектению, успокоилось волнение реки» («καὶ μετὰ τὸ ποιῆσαι τὴν ἐκτενὴν ἔπαυσεν ὁ κλύδων τοῦ ποταμοῦ» — АБ XXVI.1) [Сирцова 2000, 262].

Согласно Симеону Фессалоникскому, «ектенией» называлась молитва за верных. В апокрифической интерпретации Апокалипсиса Богородицы речь идет об ектении за грешных в аду, и Богородица, таким образом, выступает в роли Пресвятой Диакониссы, которая правит такую особую ектению в потустороннем мире.

Идея потусторонней апокрифической литургии, сюжетно развитая в Апокалипсисе Богородицы, может читаться, кроме того, и как продолжение земной апостольской миссии Марии в аду. В этом аспекте Апокалипсис Богородицы выступает как апокрифическая конкретизация особой раннехристианской темы схождения апостолов в ад для крещения умерших. Впервые эта тема была подмечена исследователями у Ермы и до сих пор трактовалась, в частности, Жаном Даниэлу, как «странная» («étrange») [Daniélou 1985, 88]. Сопоставление Апокалипсиса Богородицы с текстом Ермы показывает, что идея потусторонней апостольской миссии, целью которой является посмертное отпущение грехов и обращение грешников уже в аду к Богу, имела свои прецеденты в апокрифических текстах, распространявшихся в Риме, по крайней мере, начиная со II в. С другой стороны, наличие указанной темы у Ермы может рассматриваться как дополнительное подтверждение древнего происхождения идеи о возможности конечного помилования грешников, о котором до определенного времени не следует знать никому, кроме избранных.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Apocalypse d'Esdra 1997 — Apocalypse d'Esdra. Apocalypse de Sedrach / Textes traduits, présentés et annotés par D. Ellul // Écrits apocryphes chrétiens. Vol. I / Éd. sous la direction de F. Bovon et P. Geoltran. Paris: Gallimard, 1997.
- Apocalypse de Paul 1980 — Apocalypse de Paul / Avec l'Introduction de L. Leloir // Acta Apostolorum Armeniaca. Écrits apocryphes sur les apôtres. Traduction de l'édition arménienne de Venise. Vol. 1. Turnhout: Brepols Publishers, 1980 (Corpus christianorum. Series apocryphorum, 3).
- Apocalypse de Paul 1997 — Apocalypse de Paul / Texte traduit, présenté et annoté par Cl. Claire et R. Kappler // Écrits apocryphes chrétiens. Vol. II / Éd. publiée sous la direction de F. Bovons et P. Geoltrain. Paris: Gallimard, 1997.
- Apocalypse de Pierre 1997 — Apocalypse de Pierre / Texte traduit par P. Marrassini, présenté par R. Bauckham et annoté par R. Bauckham et P. Marrassini // Écrits apocryphes chrétiens. Vol. I / Éd. sous la direction de F. Bovon et P. Geoltran. Paris: Gallimard, 1997.
- Apocalypses et voyages 1987 — Apocalypses et voyages dans l'au-delà / Éd. C. Kappler. Paris, 1987.
- Apokryfy Novego Testamentu 1980 — Apokryfy Novego Testamentu / Pod. red. Ks. Marka Starowieyskiego. T. 1. Ewangelie apocryficzne. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1980.
- Augustinus 1955 — *Augustinus*. De civitate dei. Libri XI–XXII / Ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnhout: Brepols, 1955.
- Augustinus Hipponensis 1865 — *Augustinus Hipponensis*. Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate // Patrologia cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. T. 40. Paris: Migne, 1865. Col. 231–290.
- Bagatti 1975 — New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemane / Ed. B. Bagatti, M. Piccirillo, A. Prodro. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975 (Collectio minor, Studium Biblicum Franciscanum, 17).
- Basilii Magnus 1857 — *Basilii Magnus*. Regulae brevius tractatae // Patrologia cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. T. 31. Paris: Migne, 1857. Col. 1051–1320.
- Bauckham 1988 — *Bauckham R. J.* The Apocalypse of Peter. An Account of Research // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II. Bd. 25/6. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988. P. 4712–4750.
- Bauckham 1990 — *Bauckham R.* The Conflict of Justice and Mercy: Attitudes to the Damned in Apocalyptic Literature // Apocrypha. Vol. 1. 1990. P. 182–183.
- Bauckham 1998 — *Bauckham R.* The Fate of the Dead: Studies in Jewish and Christian Apocalypses. Leiden: Brill, 1998 (Supplement to Novum Testamentum, 93).
- Bauckham 1992 — *Bauckham R.* Virgin, Apocalypse of the // The Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. Vol. 6. New York: Doubleday, 1992. P. 854–856.
- BHG 1957 — Bibliotheca Hagiographica Graeca / Ed. F. Halkin. Vol. I–III. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957.
- BHO 1910 — Bibliotheca Hagiographica Orientalis. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1910 (Subsidia Hagiographica, X).

- Buchholz 1988 — *Buchholz D. D.* Your Eyes will Be Opened: A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter. Atlanta: Atlanta University Press, 1988 (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 97).
- Bulletin 1998 — Bulletin de L'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC). № 8. 1998.
- Carozzi 1994 — *Carozzi C.* Eschatologie et au-déla. Recherches sur l'Apocalypse de Paul. Aix-en-Provence: Publ. de l'Universite de Province, 1994.
- Casey 1933 — *Casey R. P.* The Apocalypse of Paul // Journal of Theological Studies. Vol. 34. 1933. P. 1–32.
- Charlesworth 1987 — *Charlesworth J. H.* A Guide to Publications with Excurses on Apocalypses. Metuchen, New Jersey: The American Theological Library Association, 1987.
- Clemens Alexandrinus 1906 — *Clemens Alexandrinus.* Stromateis / Ed. O. Stählin. Leipzig: Hinrichs, 1906 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 2).
- Cothenet 1961 — *Cothenet É.* Marie dans les Apocryphes // Maria: Études sur la Sainte Vierge. En 7 vol. / Éd. H. du Manoir. T. VI. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1961. P. 143–148.
- Daniélou 1985 — *Daniélou J.* L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle. Paris: Édition du Seuil, 1985.
- Dawkins 1928 — *Dawkins R. W.* A Cretan Apocalypse of the Virgin // Byzantinische Zeitschrift. Vol. 30. 1929/1930. S. 258–259, 300–304.
- Delatte 1927 — Anecdota Athaniensia. T. 1. Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions / Par. A. Delatte. Liège: Société Anonyme; Paris: Libraire-Éditeur, 1927.
- Dima — *Dima C. I.* Apocalipsul Maicii Domnului. Versiuni românești din secolele al XVI-lea – al XIX-lea / Studiu monografic, ediție și glosar. Bucarest: Editura Academici Române, 2012.
- Esbroeck 1981 — *van Esbroeck M.* Les Textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle // Les actes apocryphes des apôtres: christianisme et monde païen / Éd. F. Bovon et. al. Genève: Labor et Fides, 1981. P. 267–289.
- L'Évangile de Barthelmy 1993 — L'Évangile de Barthelmy d'après deux écrits apocryphes. II. Le livre de la Résurrection de Jésus Christ par l'apôtre Barthelmy / Texte présenté et traduit par J.–D. Kaestli et P. Cherix. Turnhout: Brepols Publishers, 1993.
- Epiphanius Constantiensis 1863 — *Epiphanius Constantiensis.* Panarion seu adversus octoginta haereses // PG. T. 41. Paris: Migne, 1863. Col. 173–1200; T. 42. Paris: Migne, 1863. Col. 11–886. Paris: Migne, 1863.
- Fourteen Early Byzantine Cantica 1968 — Fourteen Early Byzantine Cantica / Ed. C. A. Trypanis. Wien: Bevar, 1968. (Wiener Byzantinische Studien, V).
- Geerard 1992 — *Geerard M.* Clavis apocryphorum Novi Testamenti. Turnhout: Brepols Publishers, 1992.
- Gidel 1871 — *Gidel M.* Étude sur une Apocalypse de la Vierge // Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecque en France. Vol. 5. 1871. P. 92–113.
- Grégoire de Nysse 1990 — *Grégoire de Nysse.* Lettres / Introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. Maraval. Paris: Éditions du Cerf, 1990 (Sources Chrétiennes, 363).
- Gregorius Nyssenus 1863 — *Gregorius Nyssenus.* Epistolae // PG. T. 46. Paris: Migne, 1863. Col. 999–1108.

- Gregorius Nyssenus 1863 — *Gregorius Nyssenus*. Oratio Catechetica Magna // PG. T. 45. Col. 9–106. Paris: Migne, 1863 (GNO. III.4 / Ed. E. Mühlenberg. Leiden: Brill, 1996).
- James 1893 — *James M. R.* Apocrypha Anecdota. Textes and Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1893 (Contribution to Biblical and Patristic Literature, II.3).
- James 1924 — The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other Narratives and Fragments / Newly trans. by M. R. James. Oxford: Clarendon, 1924 (Переиздание: Oxford: Clarendon, 1953).
- Lampe 1989 — *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Le Goff 1981 — *Le Goff J.* La Naissance du Purgatoire. Paris: Gallimard, 1981.
- Manns 1989 — Le Récit de la Dormition de Marie (Vatican grec. 1982) / Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne par F. Manns. Jérusalem: Franciscan Printing Press, 1989 (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior, 33).
- Marrassini 1994 — *Marrassini P.* L'Apocalisse di Pietro // Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci / Ed. Y. Beyene, R. Fattovich, P. Marrassini, A. Triulzi. Naples: Università di Napoli «L'Orientale», 1994. P. 171–232 (Studi africanistici. Serie etiopica, 1).
- Mimouni 1992 — *Mimouni S. C.* Genèse et évolution des traditions anciennes sur le sort final de Marie (la Dormition et l'Assomption). Vol. II. Les traditions littéraires sur le sort final de Marie. [Texte imprimé.] Paris, 1992 (Thèse de doctorat. École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses). (Позднее эта работа вышла под названием: Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes. Paris: Beauchesne, 1995.)
- Mimouni 1993 — *Mimouni S. C.* Les Apocalypses de la Vierge. Etat de la question // Apocrypha. Vol. 4. 1993. P. 103–115.
- Mimouni 2011 — Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie / Études littéraires, historique et doctrinales par S. Cl. Mimouni. Leiden: Brill, 2011. (Supplements to Vigiliae Christianae, 104).
- Müller 1961 — *Müller L.* Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen. Theologische Gehalt und dichterische Form // Die Welt der Slaven. Bd. 6. 1961. S. 26–39.
- Origène 1978 — *Origène*. Traité des Principes / Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction / Éd. H. Crouzel, M. Simonetti. T. I: Livres I et II. Paris: Édition du Cerf, 1978 (Sources Chrétiennes, 252).
- Origène 1980 — *Origène*. Traité des principes / Introduction. Texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction / Éd. H. Crouzel, M. Simonetti. T. III (Livre III et IV). Paris: Éditions du Cerf, 1980 (Sources Chrétiennes, 268).
- Origenes 1959 — *Origenes*. Fragmenta in Lucam (in catenis) / Ed. M. Rauer // Origenes Werke. Vol. 9. 2nd edition. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. S. 227–336 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 35).
- Pernot 1990 — *Pernot H.* Descente de la Vierge aux Enfers d'après les manuscrits grecs de Paris // Revue des études grecques. T. 13. 1900. P. 233–257.
- Piovanelli 1993 — *Piovanelli P.* Les origines de l'apocalypse de Paul reconsidérées // Apocrypha. Vol. 4. 1993. P. 25–64.

- Puech 1993 — *Puech É.* La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. Vol. 2. Paris: J. Gabalda, 1993 (Études bibliques. Nouvelle série, 22).
- Riccotti 1932 — *Riccotti G.* L'Apocalisse di Paolo Siriaca. Vol 1. Intriduzione, traduzione e commento. Vol 2. Cosmologia della Bibbia e la Sua Trasmissione fino a Dante. Brescia: Morcelliana, 1932.
- Roberts 1938 — *Roberts C. H.* Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester. Vol. III: Theological and Literary Texts. Manchester: Manchester University Press, 1938.
- Santos Otero 1978 — *de Santos Otero A.* Die handschriftliche Uberlieferung der altslavischen Apokryphen. Vol. 1. Berlin; New York: De Gruyter, 1978.
- Silverstein 1962 — *Silverstein Th.* The Date of the Apocalypse of Paul // *Medieval Studies.* Vol. 24. 1962. P. 335–348.
- Shoemaker 2002 — *Shoemaker S. J.* Ancient Tradition of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. Oxford: Oxford University Press, 2002 (Oxford Early Christian Studies).
- Smith-Lewis 1908 — *Smith-Lewis A.* Apocrypha syriaca. London : C. J. Clay and Sons, 1902 (Studia Sinaitica, XI).
- Syrtsova 1997 — *Syrtsova O.* L'idée du Purgatoire dans les rédactions ukrainiennes de l'Apocalypse de la Théotokos // *Byzantinoslavica.* T. LVIII. Fasc. 2. 1997. P. 343–349.
- Testa 1983 — *Testa E.* L'origine e lo sviluppo della Dormitio Mariae // *Augustinianum.* Vol. 23. 1983. P. 249–262.
- Tischendorf 1866 — *Tischendorf K.* Apocalypses Apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis item mariae Dormitio. Lipsiae: H. Mendelssohn, 1866.
- Thomson 1980 — *Thomson F. J.* Apocrypha Slavica // *Slavonic and East European Review.* Vol. 58. № 2. 1980. P. 260–270.
- Turdeanu 1956 — *Turdeanu P.* La Vision de Saint Paul dans la tradition littéraire des Slaves orthodoxes // *Die Welt der Slaven.* Bd. 1. 1956. S. 401–430.
- Vallecillo 1972 — *Vallecillo M.* El Transitus Mariae según el manuscrito Vaticano gr. 1982 // *Verdad y Vida.* Vol. 30. 1972. P.187–260.
- Vaillant 1976 — *Vaillant A.* Le Livre des secrets d'Hénoch. Paris: Institut d'études slaves, 1976.
- Vassiliev 1893 — *Vassiliev A.* Analecta graeco-byzantina. Pars prior. Mosquae: Universitas Caesareae, 1893.
- Wahl 1987 — *Wahl O.* Apocalypses Esdra, Sedrah, Visio Esdra. Leiden: Brill, 1987.
- Wenger 1955 — *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du V^e au X^e siècle. Études et documents. Paris: Éditions de Broccard, 1955–2010 (Archives de l'Orient chrétien, 5).
- Wright 1865 — *Wright H.* The Departure of my Lady Mary from this World // *Journal of Sacred Literature and Biblical Record.* Vol. 7. 1865. P. 33–51, 129–160.
- Августин 1998 — *Августин.* Творения. В 4-х т. Т. 4. О граде Божиим. Кн. XIV–XXII. СПб.; Киев, 1998.

- Апокріфи 1906 — Апокріфи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і видав І. Франко. Т. 4. Апокріфи есхатологічні. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1906 (Памятки українсько-руської мови і літератури).
- Бокадоров 1904 — *Бокадоров Н. С.* Легенда о Хождении Богородицы по мукам // Изборник Киевский. Памяти Т. Д. Флоринского. Киев, 1904. С. 44–77.
- Иванов 2001 — *Иванов М. С.* Апокатастасис // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 39–45.
- Описание рукописей 1903 — Описание рукописей Тифлисского церковного музея / Сост. Тедо Жордания. Кн. I. Тифлис, 1903. С. 68–71.
- Март 1892 — *Март Н.* Из летней поездки в Армению // Записки Восточного отделения Императорского Археологического общества. Т. VI. 1892. С. 147–150, 269–270.
- Сирцова 2000 — *Сирцова О.* Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія. З виданням грецького тексту Апокаліпсису Богородиці за рукописом XI ст. *Ottobonianus gr. 1.* Київ: Видавничий дім «KM Academia», Університетське видавництво «Пульсари», 2000.
- Срезневский 1863 — *Срезневский И.* Древние памятники русского письма и языка. Дополнения к Выпискам из памятников XI–XII вв. // Известия Императорской Академии наук по отделению языка и словесности. Т. 10. Вып. 5. СПб., 1863. С. 551–578.
- Хрестоматія 1946 — Хрестоматія історії древнегрузинської літератури складена С. Кубанейшвілі. Тбілісі, 1946 (на груз. мові).
- Шепелевич 1891 — *Шепелевич Л. Ю.* Апокрифическое «Видѣніе св. Павла». Ч. I–II. Харьков, 1891–1892.