

Е. С. Кальченко

К вопросу о времени появления коптских апокрифов с темой небесного восхождения и открытия божественных тайн: проблемы и новые наблюдения

Христианская каноническая и апокрифическая литература изобилует сюжетами, повествующими о смертном герое, который совершает небесное путешествие или возносится в духе с целью познания божественных тайн. Появление этих христианских сочинений с апокалиптической тематикой неразрывно связано с иудейской традицией, в частности с текстами Священного Писания, где говорится о вознесении пророка Илии (4 Цар 2: 1–12), а также о «взятии» Богом патриарха Еноха (Быт 5: 21–24; ср. LXX: μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεός — «Бог переместил его»). При этом в последнем случае нет никаких прямых указаний на то, что Енох был взят, или перемещен, именно на небо, что отразилось уже в последующей апокрифической традиции¹, в которой выделяется так называемая «енохическая» литература, повествующая о восхождении на небеса ветхозаветного патриарха². На коптском языке сохранились отрывки Первой книги Еноха, а также Второй, известной до недавнего времени лишь на славянском языке³.

Среди других текстов, дошедших до нашего времени главным образом на коптском языке, можно выделить группу апокрифов, в которых затронута тема небесного путешествия, совершаемого апостолами или одним из них: «Тайны Иоанна, апостола и святого девственника», «Введение в чин Архангела

Михаила», «Об Иоанне Крестителе» и «О Воскресении». К этой же группе можно отнести сочинение под названием «Введение в чин Архангела Гавриила», тесно связанное на структурно-тематическом и лексико-грамматическом уровне с «Тайнами Иоанна, апостола и святого девственника» и «Введением в чин Архангела Михаила», а также Апокриф из Берлина и Страсбурга, повествующие об открытии небес и божественных тайнах без вознесения апостолов на небеса. Все наиболее полные версии текстов на саидском диалекте коптского языка сохранились в поздних списках IX–XI вв.⁴ Именно в этот период, когда коптский язык окончательно уступает место арабскому как в повседневном обиходе, так и в официальном делопроизводстве, в монастырях Египта продолжается перепись рукописного наследия прошлого, благодаря чему до нас дошли произведения христианской литературы, оригиналы и более ранние списки которых были утрачены⁵.

Стоит отметить, что предложенные к рассмотрению коптские тексты, связанные с получением откровения апостолами, главным образом в ходе их небесного путешествия, относятся к более широкой группе произведений, о которых впервые говорил Т. Орланди⁶, и затем упоминал в своих работах Й. Л. Хаген⁷. В свою очередь, А. Сучиу весьма точно определяет их как «диалоги откровений»⁸, указывая таким образом на форму повествования и его содержательную характеристику. Вместе с тем автор дает и другое определение, называя эту группу текстов «псевдоапостольскими воспоминаниями» (pseudopostolic memoirs)⁹, вероятно, по аналогии с Й. Л. Хагеном, который говорит об этих произведениях как об «апостольских книгах» (Apostelbücher)¹⁰. При этом в рамках данных определений выделяют самодостаточные «псевдоапостольские воспоминания» или же «апостольские книги», написанные от имени апостолов, а также те, которые были включены в проповеди, приписываемые отцам Церкви. К последним, например, относится псевдоэпиграфический текст «Об Иоанне Крестителе», авторство которого приписывается Иоанну Златоусту: во второй части этого произведения повествуется о небесном восхождении апостолов с посещением третьего неба, где пребывает Иоанн Креститель вместе со своими родителями, Захарией и Елисаветой. К этой же подгруппе относится и составленная Псевдо-Кириллом Иерусалимским гомилия «О жизни и страстях Христа», где в одном из эпизодов, сравнимом с Апокрифом из Берлина и Страсбурга и с текстом «О Воскресении», упоминается о Вознесении Христа, за чем наблюдают находящиеся на Масличной горе апостолы¹¹. В свою очередь, и в той, и в другой подгруппе можно выделить те тексты, где откровение, получаемое апостолами, осуществляется посредством их восхождения на небо, и те повествования, в которых отсутствует тема небесного путешествия, а тайны постигаются через видения на земле.

Особый случай представляет Апокриф из Берлина и Страсбурга ввиду фрагментарной сохранности рукописей произведения, начало и конец которого утеряны. После ряда отрывков и лакун с утраченными вопросами апостолов

и ответами Спасителя следует часть, где Иисус предрекает, что Он будет предан, а апостолы покинут Его, и объясняет большое значение жертвенного служения перед лицом Бога Отца. Уже в новом разделе Спаситель находится вместе с учениками на горе — возможно, Масличной, по аналогии с другими текстами, — откуда Он возносится на небо (очевидно, еще до момента своей смерти и Воскресения), а апостолы созерцают божественные тайны вплоть до седьмого неба. При этом, когда Спаситель предстает перед престолом Бога Отца, повествование ведется от лица апостолов, которые, согласно предположению А. Сучиу, могли видеть происходящее на открывшихся им небесах, оставаясь все же на горе¹². Вслед за следующим эпизодом, в котором предвосхищаются события после Воскресения, сохранившаяся часть повествования фактически завершается так называемым «Гимном Кресту», представляющим собой пение и танец Спасителя вокруг Креста¹³.

За последние десятилетия в научной литературе, связанной с изучением этого апокрифического текста, высказывалось несколько предположений относительно того, когда он мог быть составлен. В частности, П. Нагель приводит сравнение одного из отрывков P. Berol. 22220 с гомилией апы Шенуте, где Христос назван Царем и в то же время Сыном Царя, а также сопоставляет фразу из P. Berol. 22220 с изречением Шенуте о божественности Спасителя, который стал человеком, что, по мнению исследователя, может указывать на происходившие в V в. споры относительно природы Христа¹⁴.

Вместе с тем на основании предложенных аргументов не приходится говорить о проявлении как таковой миафизитской доктрины, поставившей Церковь Египта в оппозицию после 451 г. и отразившейся в последующих текстах с антихалкидонской полемикой¹⁵. Приведенное П. Нагелем изречение о божественности Спасителя, ставшего человеком: **тнїтнoуте їпєнсoтнр аѡ хє аѡррoмє**¹⁶, — согласуется с представлениями Александрийской богословской школы в целом, о чем пойдет речь далее. Шенуте, в свою очередь, имел весьма спорное отношение к христологическому расколу середины и второй половины V в.: в отличие от имеющихся свидетельств об участии прославленного апы в Эфесском соборе в 431 г.¹⁷, нет никаких источников, которые указывали бы на его позицию по решениям Халкидонского собора 451 г. Более того, существует мнение, что Шенуте вовсе не углублялся в тонкости отвлеченных вопросов богословия, связанных с христологией¹⁸.

Согласуя свое мнение о датировке Апокрифа из Берлина и Страсбурга с позицией П. Нагеля, А. Сучиу отмечает, что и другие выделенные им «псевдо-апостольские воспоминания» отражают черты христологических споров V в.: в некоторых заведомо поздних текстах (составленных в форме псевдоэпиграфической проповеди) исследователь видит указания на миафизитскую позицию, проявившуюся в полной мере после 451 г.¹⁹ Отсюда делается вывод о том, что данная группа текстов составлялась уже после Четвертого Вселенского собора, который привел к разделению на халкидонские и миафизитские церк-

ви по вопросу о природе Христа. При этом в отношении «Истории Иосифа Плотника» данное наблюдение А. Сучиу можно подвергнуть критике, так как отрывок из этого текста, приведенный в качестве аргумента (см. ниже), не противоречит Халкидонскому оросу, согласно которому две природы Христа (божественная и человеческая), существующие нераздельно и неслитно, сходятся в одно Лицо²⁰ (т. е. разный характер природ сохраняется при их соединении): ср. «Ты — Иисус Христос, воистину Сын Божий и в то же время Сын Человеческий» (Hist. Joseph 17.17)²¹.

Соответственно, миафизитская доктрина предполагает существование одной природы Бога Сына после воплощения²², что подводится под тезис «одна (единая) природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), неоднократно упоминаемый Кириллом Александрийским, который также писал о едином Христе «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων)²³: так, в первом случае богослов имел в виду единство Лица, двух его составляющих (божественного и человеческого)²⁴, четко не разделяя оформившиеся позже понятия «лицо», «природа», «ипостась» в их христологическом аспекте²⁵. Такая амбивалентная терминология, безусловно, порождала противоречия в понимании слов святителя, однако для него, как и для других представителей Александрийской богословской школы в целом, была характерна так называемая «христология сверху» — подход, согласно которому подчеркивается божественность Христа, ставшего человеком²⁶. Подобные представления, по мнению их наиболее ревностных приверженцев, контрастировали с прописанной впоследствии в Халкидонском оросе формулировкой «в двух природах» (ἐν δύο φύσιν), в которой делается больший акцент на двойственности природы Христа²⁷, и преуменьшается, по мнению миафизитов, его божественная сущность вплоть до того, что это напоминало им несторианское положение о двух разных лицах во Христе.

В отношении некоторых текстов с темой восхождения и открытия божественных тайн примечательна одна деталь. В гимнической части Апокрифа из Берлина и Страсбурга, в тексте «О Воскресении» и во «Введении в чин Архангела Михаила» Христос назван Царем и Сыном Царя, что, очевидно, является аллюзией на Пс 71: 1, как указывает А. Сучиу²⁸. Ссылаясь на П. Нагеля, исследователь полагает, что частую отсылку к «царственности» Спасителя в коптских текстах можно соотнести с происходившими в V в. христологическими спорами и интерпретировать в качестве указания на Христа как на Бога (Царя) и в то же время Сына Бога (Сына Царя)²⁹. При этом исследователь помещает Апокриф из Берлина и Страсбурга и, вероятно, сопоставляемые с ним повествования в контекст событий, происходивших после Халкидонского собора³⁰, устанавливая тем самым *terminus post quem* для составления рассматриваемых текстов.

Вместе с тем данному предположению можно противопоставить ряд контраргументов. Сам А. Сучиу отмечает, что первая, по его словам, интерпретация христологии в Пс 71: 1 принадлежит перу Оригена³¹, что относится ко времени

задолго до догматических споров V в. Таким образом, данное истолкование могло войти в богословскую традицию значительно раньше, в первой половине III в., и затем продолжало бытовать в неканонической литературе, возможно, и после официального осуждения Оригена при императоре Юстиниане в середине VI в.: как известно, в папирусном собрании из Туры были обнаружены списки трудов Оригена VI–VII вв.³² Более того, самое раннее из известных толкований псалма 71 с точки зрения христологии представлено в апологетическом произведении «Диалог с Трифоном Иудеем»³³ Иустина Философа, т. е. примерно еще на полвека раньше Оригена.

Наряду с этим для шести предложенных к рассмотрению текстов характерно отсутствие указаний на миафизитскую доктрину либо, наоборот, терминологии Халкидонского ороса³⁴, что позволило бы установить надежный *terminus post quem*. Фрагмент, который представлен в Апокрифе из Берлина и Страсбурга: «Я не остаюсь один, ибо мой Отец пребывает со мной. Я и мой Отец, Мы — одно», — не противоречит Халкидонской христологической формуле и согласуется со словами Спасителя в Евангелии от Иоанна (Ин 10: 30; 16: 32)³⁵.

Единственное возможное указание на догматику относится к принятому во время первых Вселенских соборов положению о единстве и равноправии трех ипостасей Святой Троицы: в пяти из шести текстов многократно упоминаются Бог Отец, Сын и Святой Дух³⁶. Примечательно также то, что важнейшая характеристика «единосущный» (греч. ὁμοούσιος) связана в одном из текстов (ϩομοοὔσιον во «Введении в чин Архангела Гавриила», f. 50r) со Святым Духом, вопреки ожидаемому отношению между Богом Отцом и Сыном, который назван «единосущным Отцу» в Никео-Константинопольском Символе веры. Вместе с тем это важное наблюдение можно рассмотреть через призму уточнения и утверждения догмата о равноправии Святого Духа Богу Отцу и Сыну на Втором Вселенском соборе (381 г.), на котором были осуждены ереси македониян, отвергавших божественную сущность Святого Духа и термин «единосущие» как таковой, а также Маркелла, не признававшего триипостасного бытия Бога единого, в том числе особой ипостаси Святого Духа³⁷. Этому предшествовали также малые поместные соборы: в Александрии (362 г.) и Иконию (376 г.), осудившие духоборческое лжеучение.

Таким образом, можно предположить, что многократное упоминание о триединой сущности Бога, встречающееся в исследуемых текстах, соответствует духу противоборства арианским идеям, развившимся и получившим широкое распространение в IV в. Такие видные богословы этого времени, как Афанасий Александрийский, Кирилл Иерусалимский и великие каппадокийцы, выступали против арианства в защиту равнозначной по своей божественности трех ипостасей Троицы. Основные положения арианской ереси, как красноречиво пишет о них Григорий Нисский³⁸, заключались в субординационизме, соподчиненности лиц Троицы. Считалось, что Бог Отец занимает главенствующее положение, поскольку является несотворенным и нерожденным. Его Сын

представлялся как сотворенный в определенный момент из небытия (ἐξ οὐκ ὄντων), подобно другим творениям, и, таким образом, получалось, что Он не существовал предвечно, как Отец. Из всего этого следовало, что Сын неравен Отцу, ибо не является подобным Ему по абсолютной божественной сущности. В свою очередь, Святой Дух мыслился как творение Бога Слова, на основании чего стало возможным развитие других еретических идей, согласно которым отвергалась божественность третьей ипостаси Троицы.

В противовес этому особо отмеченную характеристику Святого Духа во «Введении в чин Архангела Гавриила» можно рассматривать как своеобразную реакцию против духоборчества, получившего распространение во второй половине IV в. Вместе с тем нельзя исключать, что термин «единосущный» по отношению к третьей ипостаси Святой Троицы мог являться более поздней вставкой, сделанной предположительно в первой половине V в. в связи с вышеупомянутыми тринитарными спорами IV в.

Так, для близких повествований, следующих друг за другом в кодексе М593 из Библиотеки Пирпонта Моргана — «Введение в чин Архангела Михаила» и «Введение в чин Архангела Гавриила», сюжет которых выстроен в хронологическом порядке³⁹, — в качестве условной датировки гипотетически выступают IV–V вв. Вероятно, примерно так же следует датировать текст «Тайны апостола Иоанна», для которого, с учетом наличия значительного количества отсылок к традиционным представлениям⁴⁰, нельзя исключать и более раннюю датировку: III–IV вв.

Более поздняя датировка — у гомилии (или энкомия, как определяет свое сочинение сам автор) «Об Иоанне Крестителе», написанной от имени Иоанна Златоуста. В этом псевдоэпиграфе история о посещении апостолами третьего неба, дарованного Иоанну Крестителю, не входит в повествовательную структуру основной части сочинения, но представлена как самостоятельный рассказ, дополняющий проповедь, посвященную этому святому. Факт нахождения в библиотеке Иерусалима рукописи с данным текстом, составленной, по словам Псевдо-Иоанна Златоуста, апостолами, представляет собой распространенный прием⁴¹ для подтверждения аутентичности источника, который, в свою очередь, призван придать большую легитимность всему произведению. Сама гомилия, как гласит пролог, произносится как развернутый комментарий на относящиеся к Иоанну Крестителю слова из двух синоптических Евангелий: «что смотреть ходили вы в пустыню?» (Мф 11: 7; Лк 7: 24), — с многочисленными отсылками к евангельским сюжетам⁴² и их толкованиями от имени Псевдо-Иоанна Златоуста. Упоминание о местонахождении текста (в данном случае второй, отличающейся по стилистике и манере изложения части о путешествии апостолов по небесам) характерно и для других поздних апокрифов. Например, в «Похвальном слове Аббатону, ангелу смерти»⁴³ Псевдо-Тимофей Элур указывает, что обнаружил соответствующую рукопись об Аббатоне в библиотеке во время своего паломничества в Иерусалим⁴⁴. Как отмечает Х. Лундхауг⁴⁵,

ранние коптские апокрифы, составление которых приписывается апостолам — в данном случае это «Введение в чин Архангела Гавриила», «Введение в чин Архангела Михаила», «Тайны апостола Иоанна» (последние два связаны с именем Иоанна Богослова), а также текст «О Воскресении», где повествование ведется от имени апостола Варфоломея, который становится хранителем тайн Сына Божия при распределении обязанностей между апостолами на небесах, — сменяется со временем более поздней традицией псевдопатристических проповедей, приписываемых значимым фигурам Церкви IV–VI вв. Если это наблюдение верно, то появление второй группы текстов, к которой относится гомилия «Об Иоанне Крестителе» от имени Псевдо-Иоанна Златоуста, можно условно датировать VII–VIII вв. При этом не следует отрицать вероятность того, что исследуемая часть о восхождении апостолов на небо возникла раньше как самостоятельное повествование и была инкорпорирована в указанный псевдопатристический дискурс позднее.

Однозначно более раннему времени принадлежат тексты «Введений» и «Тайны апостола Иоанна». Более того, относительно «Введения в чин Архангела Михаила» существует определенный *terminus post quem non*, благодаря проповеди Иоанна, епископа Паралосского⁴⁶, «Против еретических книг». В данном источнике критике подвергается ряд апокрифических произведений, включая «Введение в чин Архангела Михаила», которые, по словам архиерея, читаются клириками по всему Египту, однако описывают детали, не упомянутые в канонических книгах⁴⁷. Поэтому епископ порицает распространение этих текстов в церковной среде. Весьма ценное замечание относится к «Введению в чин Архангела Михаила», против которого особенно активно выступает Иоанн, поскольку данный текст использовался при проведении литургии и читался вслух в памятные и праздничные дни, посвященные святому Архангелу⁴⁸. Обличительное слово ревнителя чистоты учения выходит в свет на рубеже VI–VII вв.⁴⁹; соответственно, сам текст «Введения в чин Архангела Михаила», очевидно, был создан и получил широкое распространение до этого времени. Стоит также отметить, что нападки Иоанна не произвели желаемого результата, о чем свидетельствует наличие более поздних списков «Введения», один из которых по иронии происходит из того же Белого монастыря, где хранилась единственно известная рукопись с проповедью епископа⁵⁰. Более того, известно, что взгляды Иоанна не всегда находили отклик даже у самих коптских иерархов⁵¹.

Общее наблюдение относительно датировки «Введения в чин Архангела Михаила» можно экстраполировать и на другие рассматриваемые апокрифы, приписываемые апостолам и, как говорилось, предшествующие по времени создания псевдопатристическим сочинениям в виде проповеди («Об Иоанне Крестителе»). Так, предполагаемый *terminus post quem non* для этих текстов — VII в. Вместе с тем, учитывая упомянутые Иоанном из Паралоса широкие масштабы распространения нежелательных, по его мнению, произведений,

можно де-факто говорить о довольно длительной традиции создания, бытования и укоренения этих и схожих апокрифов в церковной среде христианского Египта, что, очевидно, длилось не одно столетие.

Заключение

В итоге была проведена попытка пересмотреть предложенный А. Сучиу *terminus post quem* для ряда произведений из обширного корпуса текстов, именуемых «псевдоапостольскими воспоминаниями». Попытку исследователя соотнести указания на «царственность» Христа в Апокрифе из Берлина и Страсбурга и связанное с ним христологическое толкование на Пс 71: 1 с представлениями о единой природе Спасителя⁵² и, соответственно, миафизитской доктриной можно подвергнуть определенной критике. Более того, в рассматриваемых произведениях, в частности в Апокрифе из Берлина и Страсбурга, всесторонне изученного А. Сучиу, отсутствуют какие-либо прямые отсылки к миафизитской христологии, на основании чего можно было бы утверждать, что эти тексты были созданы однозначно после Халкидонского собора 451 г. Вместе с тем в источниках, составляющих основу настоящего исследования и образующих единую группу с учетом специфики представленной в них темы, можно обратить внимание на богословские положения, актуальные для более раннего периода церковных споров. Рассмотрение чрезвычайно важного вопроса времени создания произведений будет способствовать пониманию историко-религиозного контекста изучаемых текстов и их значения для духовной жизни Коптской Церкви.

¹ Tabor J. D. Heaven, Ascent to // The Anchor Bible Dictionary / D. N. Freedman. New York, 1992. Vol. III. P. 91.

² Подробнее об этом см.: Nickelsburg G. W. E. Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction. Minneapolis, 2005. P. 43–53.

³ Важное открытие, связанное с обнаружением и введением в научный оборот фрагментов Второй книги Еноха на коптском языке, было сделано Й. Л. Хагеном: Hagen J. L. No Longer “Slavonic” Only: 2 Enoch Attested in Coptic // New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only / A. A. Orlov, G. Voccaccini, J. M. Zurawski. Leiden; Boston, 2012. P. 7–34.

⁴ «Введения в чин» Архангелов Михаила и Гавриила — М593 (892/893 г.); «Тайны апостола Иоанна» — BL Or. 7026 (1005 г.); «Об Иоанне Крестителе» — BL Or. 7024 (987 г.). Четыре версии текста «О Воскресении», ни одна из которых не сохранилась полностью, датируются временем не ранее X в.: Suci A. The Recovery of the Lost Fragment Preserving the Title of the Coptic Book of Bartholomew. Edition and Translation of Cornell University Library, Misc. Bd. Ms. 682 // Apocrypha. International Journal of Apocryphal Literatures. 2015. Vol. 26. P. 244. Для фрагментов Апокрифа из Берлина и Страсбурга датировка,

основанная на данных палеографии и внешних особенностях двух рукописей, варьируется: P. Berol. 22220, кон. VII — нач. VIII в.; Strasbourg Copte 5–7, V–VI вв. (*Suciu A.* Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). Reedition of P. Berol. 22220, Strasbourg Copte 5–7 and Qasr el-Wizz Codex ff. 12v–17r with Introduction and Commentary: PhD thesis. Québec, 2013. P. 18–19, 29–30. URL: <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=9342ab38f8dce5dc4e3988d2c9c1b9d0d28bb893> (дата обращения 23.11.2023).

- ⁵ *Orlandi T.* Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / B. A. Pierson, J. E. Goehring. Philadelphia, 1986. P. 80; *Emmel S.* Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic World // Egypt in the Byzantine World, 300–700 / R. S. Bagnall. Cambridge, 2007. P. 83–84.
- ⁶ *Orlandi T.* Gli apocriphi copti // Augustinianum. 1983. Vol. 23. P. 57–71.
- ⁷ Ссылки на публикации приводит А. Сучиу: *Suciu A.* Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). P. 71.
- ⁸ *Ibid.* P. 71.
- ⁹ *Ibid.* P. 4–5, 72–73.
- ¹⁰ *Hagen J. L.* Ein anderer Kontext für die Berliner und Straßburger „Evangelienfragmente“. Das „Evangelium des Erlösers“ und andere „Apostel­evangelien“ in der koptischen Literatur // Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen / J. Frey, J. Schröter. Tübingen, 2010. S. 348–350.
- ¹¹ *Suciu A.* Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). P. 76–78.
- ¹² *Ibid.* P. 38–39.
- ¹³ Краткая версия этого гимна представлена во фрагментах кодекса Каср эль-Визз. Ср. «Гимн Христа» в «Деяниях Иоанна» (Acta Johannis) — входит в раздел 87–105, происходящий, по мнению многих исследователей, из другого источника (*Elliott J. K.* The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Oxford, 1993. P. 303–310, 316–322).
- ¹⁴ *Nagel P.* »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern von der Auferstehung« — zur Herkunft und Datierung des »Unbekannten Berliner Evangeliums« // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. 2003. Bd. 94. S. 240–243.
- ¹⁵ *Johnson D. W.* Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451–641 // The Roots of Egyptian Christianity / B. A. Pearson, J. E. Goehring. Philadelphia, 1986. P. 220–225.
- ¹⁶ *Nagel P.* »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern von der Auferstehung«. S. 242.
- ¹⁷ *Kuhn K. H.* Shenute, Saint // The Coptic Encyclopedia / A. S. Atiya. New York; Toronto, 1991. Vol. VII. P. 2131b–2132a.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 2132a, b.
- ¹⁹ *Suciu A.* Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). P. 121–123.
- ²⁰ *Denzinger H., Hoping H., Hünermann P.* Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / 42. Auflage. Freiburg; Basel; Wien, 2009. S. 174–175. § 301–302.
- ²¹ *Suciu A.* Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). P. 123. Эта фраза взята, вероятно, из позднего списка на бохайрском (Vat. copt. 66, 11), который, как и многие рукописи с рассматриваемыми произведениями, относится к IX–XI вв.: **ⲛⲟⲟⲕ ⲡⲉ ⲛⲟⲩⲟⲩⲥ ⲡⲭⲣⲓⲥⲟⲤ ⲡⲞⲩⲣⲓ ⲛⲓⲤⲛⲟⲩⲦ Ⲩⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲛⲛⲓ ⲟⲩⲟⲢ ⲡⲞⲩⲣⲓ ⲛⲓⲤⲛⲟⲩⲦ ⲉⲩⲟⲤⲛ** (*Lagarde P., de.* Aegyptiaca. Göttingen, 1883. P. 18).
- ²² По сути, особенность заключается в том, как понимается понятие «природа» и соотношение божественного и человеческого: миафизитская доктрина не допускает какой-либо автономии и спонтанности в проявлении человеческой природы Христа (*Price R., Gaddis M.* The Acts of the Council of Chalcedon. Liverpool, 2005. Vol. III. P. 208–209).
- ²³ См. Защищение «12 глав» против восточных епископов; «О правой вере к царевнам»; Послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому (Ер. 45, 46): АСО I, 1, 5–7. В первых двух работах при упоминании фразы о «единой природе...» Кирилл Александрийский ссылается на Афанасия Великого, в частности на приписываемое ему «Слово о воплощении», что, как известно, является аполинарианским подлогом.

- ²⁴ Так называемая умеренная кириллианская христология согласуется с Халкидонским оросом (*Price R., Gaddis M.* The Acts of the Council of Chalcedon. Vol. I. P. 64–71, 74).
- ²⁵ *Quasten J.* Patrology. Vol. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Westminster, 1986. P. 139–140.
- ²⁶ *Price R., Gaddis M.* The Acts of the Council of Chalcedon. Vol. I. P. 60–62.
- ²⁷ Данная формулировка и дополнительное пояснение о двух природах появились в заключительной редакции ороса по настоянию представителей императора Маркиана и папских легатов, стремившихся избежать двусмысленности при утверждении о двух естествах во Христе (*Price R., Gaddis M.* The Acts of the Council of Chalcedon. Vol. I. P. 46–47, 69, 74; Vol. II. P. 188–190).
- ²⁸ *Suciu A.* Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). P. 123–125.
- ²⁹ *Ibid.* P. 126–127.
- ³⁰ *Ibid.* P. 128–129.
- ³¹ *Ibid.* P. 127, 209.
- ³² *Martinez D. G.* The Papyri and Early Christianity // The Oxford Handbook of Papyrology / R. S. Bagnall. Oxford, 2009. P. 599.
- ³³ *Dial.* 34, цит. по: Св. Иустин, Философ и мученик. Творения / репр. изд. 1892 г.; пер. прот. П. Преображенского. М., 1995. С. 184–186.
- ³⁴ См.: *Dekker R.* Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt: Bishops of the Theban Region at Work: PhD thesis. Leiden, 2017. P. 76. URL: <http://hdl.handle.net/1887/58727> (дата обращения: 23.11.2023); *Denzinger H., Hoping H., Hünermann P.* Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. S. 173–175. § 300–303.
- ³⁵ *Suciu A.* Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). P. 182–183.
- ³⁶ Исключение составляет Апокриф из Берлина и Страсбурга, где нет упоминания о Троице: в тексте фигурируют только Бог Отец и Сын.
- ³⁷ *Саввин А. В.* Богословские проблемы II Вселенского собора Константинопольского // Вестник АГТУ. 2006. № 5 (34). С. 26–27.
- ³⁸ Богослов с негодованием отмечает, как простые обыватели активно обсуждали арианские идеи, в сути которых они были малосведущими: «Ты спросишь об оволах, а он любодруствует тебе о Рожденном и Нерожденном. Хочешь узнать о цене хлеба, а он отвечает тебе, что Отец больше, а Сын у Него под рукою; если скажешь, что пригодна баня, решительно говорит, что Сын из ничего. Не знаю, как надлежит назвать это зло, бредом или сумасшествием и такой повальной болезнью, которая производит помешательство в рассудке» («Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму», цит. по: Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 377). При этом следует отметить, что арианская доктрина давала рационалистически более простое объяснение отношений между Богом Отцом и Сыном и их сущностных характеристик, что привлекало многих к этому еретическому учению (*Quasten J.* Patrology. Vol. III. P. 8).
- ³⁹ Действие «Введения в чин Архангела Михаила» разворачивается до момента Вознесения Спасителя, которое совершается лишь в конце «Введения в чин Архангела Гавриила».
- ⁴⁰ *Kalchenko E. S.* “Mysteries of John, the Apostle and Holy Virgin”: Reflection of Ancient Traditions in the Coptic Narrative // Vestnik drevnei istorii. 2021. Т. 81, no. 4. P. 915–920.
- ⁴¹ *Lundhaug H.* The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries // Coptic Literature in Context (4th–13th cent.): Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology: Proceedings of the Third Conference of the ERC Project “Tracking Papyrus and Parchment Paths: An Archaeological Atlas of Coptic Literature: Literary Texts in their Geographical Context” (‘PAThs’) / P. Buzi. Rome, 2020. P. 216, 219.
- ⁴² Последовательно рассматриваются следующие эпизоды: наречение имени отцом Крестителя Захарией (Лк 1: 63); история на пире Ирода и казнь Иоанна (Мф 14: 6–12; Мк 6: 21–30); последующее удаление Христа в пустыню, где совершается чудо умножения хлебов и рыбы (Мф 14: 13–21); вопрошание Крестителя об Иисусе Христе и ответ Христа (Мф 11:

- 3–6; Лк 7: 19–20, 22–23); обращение Христа к народу (Мф 11: 7–11; Лк 7: 24–28); рождение Иисуса Христа и бегство Святого Семейства в Египет (Мф 2: 1, 13, 14). Последующий фрагмент о бегстве Елисаветы с маленьким Иоанном в пустыню от преследования Ирода и о пребывании там в скальном убежище согласуется с апокрифическим преданием, изложенным в Протоевангелии Иакова (глава 22: *Elliott J. K. The Apocryphal New Testament*. P. 65–66), а также с литургической традицией Коптской Церкви в целом: в составленном позднее копто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.) говорится о том, как ангел уносит маленького Иоанна в пустыню, скрывая от воинов Ирода (*Forget J. Synaxarium Alexandrinum. Pars posterior*. Louvain, 1926 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; vol. 90). P. 195).
- ⁴³ Перевод этого текста на русский язык был выполнен Е. Б. Смагиной: [*Смагина Е. Б.*] Похвальное слово Аббатону, ангелу смерти (перевод с коптского и комментарии) // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2, № 4. С. 1038–1060.
- ⁴⁴ *Budge E. A. W. Coptic Matrydoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*. London, 1914. P. 226, 475; [*Смагина Е. Б.*] Похвальное слово Аббатону, ангелу смерти. С. 1040.
- ⁴⁵ *Lundhaug H. The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries*. P. 219.
- ⁴⁶ Копт. *παρραλιος*, араб. Эль-Буруллус: *Timm S. Das Christlich-Koptische Ägypten in Arabischer Zeit. Eine Sammlung Christlicher Stätten in Ägypten in Arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mīna), der Skētis (Wādī N-Naṭrūn) und der Sinai-Region. Teil 1 (A–C)*. Wiesbaden, 1984. S. 450–455.
- ⁴⁷ *Bull C. H., Jenott L. John of Parallos, Homily Against Heretical Books: An Introduction and Translation // New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures / T. Burke. Grand Rapids, 2020. Vol. 2. P. 553.*
- ⁴⁸ *Ibid.* P. 553.
- ⁴⁹ *Lundhaug H. The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries*. P. 213–214.
- ⁵⁰ *Ibid.* P. 214.
- ⁵¹ *Müller C. D. G. John of Parallos, Saint // The Coptic Encyclopedia / A. S. Atiya. New York; Toronto, 1991. Vol. V. P. 1368a.*
- ⁵² *Suciu A. Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior)*. P. 123–127.

References

- ACO — *Acta Conciliorum Oecumenicorum* / E. Schwartz, J. Straub. Strassburg, Berlin, Leipzig, 1914–1984. T. I–IV.
- BUDGE E. A. W. *Coptic Matrydoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*. London, 1914.
- BULL C. H., JENOTT L. *John of Parallos, Homily Against Heretical Books: An Introduction and Translation // New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures / T. Burke. Grand Rapids MI, 2020. Vol. 2. P. 553–558.*
- DEKKER R. *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt: Bishops of the Theban Region at Work*: PhD thesis. Leiden, 2017. URL: <http://hdl.handle.net/1887/58727> (date of access 23.11.2023).
- DENZINGER H., HOPING H., HÜNERMANN P. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* / 42. Auflage. Freiburg; Basel; Wien, 2009.
- ELLIOTT J. K. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford, 1993.
- EMMEL S. *Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic World // Egypt in the Byzantine World, 300–700 / R. S. Bagnall*. Cambridge, 2007. P. 83–102.
- FORGET J. *Synaxarium Alexandrinum. Pars posterior*. Louvain, 1926. (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; vol. 90).
- HAGEN J. L. *Ein anderer Kontext für die Berliner und Straßburger „Evangelienfragmente“. Das „Evangelium des Erlösers“ und andere „Apostevangelien“ in der koptischen Literatur // Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen / J. Frey, J. Schröter. Tübingen, 2010. S. 339–371.*

HAGEN J. L. *No Longer "Slavonic" Only: 2 Enoch Attested in Coptic* // *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* / A. A. Orlov, G. Boccaccini, J. M. Zurawski. Leiden; Boston, 2012. P. 7–34.

JOHNSON D. W. *Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451–641* // *The Roots of Egyptian Christianity* / B. A. Pearson, J. E. Goehring. Philadelphia, 1986. P. 216–234.

KALCHENKO E. S. "Mysteries of John, the Apostle and Holy Virgin": *Reflection of Ancient Traditions in the Coptic Narrative* // *Vestnik drevnei istorii*. 2021. T. 81, no. 4. P. 914–921.

KUHN K. H. *Shenute, Saint* // *The Coptic Encyclopedia* / A. S. Atiya. New York; Toronto, 1991. Vol. VII. P. 2131a–2133b.

LAGARDE P., de. *Aegyptiaca*. Göttingen, 1883.

LUNDHAUG H. *The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries* // *Coptic Literature in Context (4th–13th cent.): Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology: Proceedings of the Third Conference of the ERC Project "Tracking Papyrus and Parchment Paths: An Archaeological Atlas of Coptic Literature. Literary Texts in their Geographical Context ('PATHs')"* / P. Buzi. Rome, 2020. P. 213–227.

MARTINEZ D. G. *The Papyri and Early Christianity* // *The Oxford Handbook of Papyrology* / R. S. Bag-nall. Oxford, 2009. P. 590–622.

MÜLLER C. D. G. *John of Parallos, Saint* // *The Coptic Encyclopedia* / A. S. Atiya. New York; Toronto, 1991. Vol. V. P. 1367b–1368b.

NAGEL P. »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern von der Auferstehung« – zur Herkunft und Datierung des »Unbekannten Berliner Evangeliums« // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*. 2003. Bd. 94. S. 215–257.

NICKELSBURG G. W. E. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. Minneapolis, 2005.

ORLANDI T. *Gli apocrifi copti* // *Augustinianum*. 1983. Vol. 23. P. 57–71.

ORLANDI T. *Coptic Literature* // *The Roots of Egyptian Christianity* / B. A. Pierson, J. E. Goehring. Philadelphia, 1986. P. 51–81.

PRICE R., GADDIS M. *The Acts of the Council of Chalcedon*. Liverpool, 2005. Vol. I–III.

QUASTEN J. *Patrology*. Vol. III: *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Westminster, 1986.

SAVVIN A. V. *Bogoslovskie problemy II Vselenskogo sobora Konstantinopol'skogo* [Theological problems of the Second Ecumenical Council of Constantinople. In Russ.] // *Vestnik AGTU*. 2006. No. 5 (34). P. 24–33.

SMAGINA E. B. *Pokhval'noe slovo Abbatonu, angelu smerti (perevod s koptskogo i kommentarii)* [A Eulogy to Abbaton, the Angel of Death (translation from Coptic language and comments). In Russ.] // *Orientalistica*. 2019. Vol. 2; no. 4. P. 1038–1060.

SUCIU A. *Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). Reedition of P. Berol. 22220, Strasbourg Copte 5–7 and Qasr el-Wizz Codex ff. 12v–17r with Introduction and Commentary*. PhD thesis. Québec, 2013. URL: <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=9342ab38f8dce5dc4e3988d2c9c1b9d0d28bb893> (date of access 23.11.2023).

SUCIU A. *The Recovery of the Lost Fragment Preserving the Title of the Coptic Book of Bartholomew. Edition and Translation of Cornell University Library, Misc. Bd. Ms. 682* // *Apocrypha*. International Journal of Apocryphal Literatures. 2015. Vol. 26. P. 239–259.

Sv. Iustin, Filosof i muchenik. Tvoreniiia [St. Justin, the Philosopher and Martyr. The Works. In Russ.] / repr. izd. 1892 g.; per. prot. P. Preobrazhenskogo [reprinted edition of the year 1892; transl. by P. Preobrazhenskii]. Moscow, 1995.

TABOR J. D. *Heaven, Ascent to* // *The Anchor Bible Dictionary* / D. N. Freedman. New York, 1992. Vol. III. P. 91–94.

TIMM S. *Das Christlich-Koptische Ägypten in Arabischer Zeit. Eine Sammlung Christlicher Stätten in Ägypten in Arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), der Skētis (Wādī N-Napriān) und der Sinai-Region. Teil 1 (A–C)*. Wiesbaden, 1984.

Tvoreniiia sviatogo Grigoriiia Nisskogo [The Works of St. Gregory of Nyssa. In Russ.]. Part 4. Moscow, 1862.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ

Е. С. Кальченко. К вопросу о времени появления коптских апокрифов с темой небесного восхождения и открытия божественных тайн: проблемы и новые наблюдения // Петербургский исторический журнал. 2024. № 3. С. 198–211

Аннотация: В последние десятилетия наблюдается рост интереса к апокрифическим текстам на коптском языке, которые включают так называемые «псевдоапостольские воспоминания» — псевдоэпиграфические сочинения, повествующие об апостолах и приписываемые им. Среди них, в свою очередь, можно выделить группу текстов, где отразилась тема небесного восхождения и открытия божественных тайн: «Тайны Иоанна, апостола и святого девственника», «Введение в чин Архангела Михаила» и «Введение в чин Архангела Гавриила», Апокриф из Берлина и Страсбурга, «Об Иоанне Крестителе» и «О Воскресении». Все наиболее полные версии этих произведений дошли до настоящего времени в поздних списках IX–XI вв. (датировка фрагментов двух рукописей из Берлина и Страсбурга варьируется на основании данных палеографии и кодикологии: конец VII — начало VIII в. и V–VI вв. соответственно). Среди актуальных исследований по теме весьма заметное место занимает диссертация (и впоследствии монография) А. Сучиу ‘*Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior)*’. В ней автор подробно изучил один из текстов, Апокриф из Берлина и Страсбурга (*Apocryphon Berolinense / Argentoratense*), и предложил отнести его появление ко времени после Халкидонского собора 451 г. Выдвигаемая им гипотеза, согласно которой отсылку в тексте к «царственности» Спасителя и связанное с этим христологическое толкование Пс 71: 1 можно расценивать как указание на миафизитскую доктрину, нуждается в более детальном рассмотрении. В статье предлагается критический взгляд на доводы, приводимые А. Сучиу, и предпринимается попытка предложить новую точку зрения на проблему с учетом свидетельств и источников, освещающих определенные вехи истории раннего христианства.

Ключевые слова: коптские апокрифы, раннее христианство, «псевдоапостольские воспоминания», тринитарные и христологические споры, Халкидонский собор, тема небесного восхождения и открытия божественных тайн.

FOR CITATION

E. S. Kalchenko. Towards the question on the time of appearance of Coptic apocrypha with the theme of heavenly ascent and revelation of divine mysteries: problems and new observations // Petersburg historical journal, no. 3, 2024, pp. 198–211

Abstract: In recent decades, there has been a notable interest in apocryphal texts in Coptic, including the so-called “pseudo-apostolic memoirs”. These are pseudepigraphic works narrating about the apostles and attributed to them. Among these works the following group of texts dealing with the theme of heavenly ascent and divine mysteries can be distinguished: the ‘Mysteries of John, the Apostle and Holy Virgin’, the ‘Investiture of the Archangel Michael’, the ‘Investiture of the Archangel Gabriel’, the Apocryphon from Berlin and Strasbourg (Apocryphon Berolinense / Argentoratense), ‘On John the Baptist’ and ‘On the Resurrection’ (the Book of Bartholomew). The most complete versions of the texts have survived in the late copies of the 9th–11th centuries. The dating of the fragments of two manuscripts from Berlin and Strasbourg is based on palaeography and codicology and thus varies: approximately the end of the 7th to the beginning of the 8th century and the 5th–6th centuries, respectively. One of the most significant studies on the subject is the PhD thesis (subsequently published as a monograph) by Alin Suciuc, entitled “Apocryphon Berolinense / Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior)”. In this work, the scholar conducted a detailed research of one of the texts, the Apocryphon Berolinense / Argentoratense, and argued that it could have been composed after the Council of Chalcedon, which was convened in 451. Yet, his hypothesis, according to which the reference in the text to the “kingship” of the Saviour and the related Christological interpretation of Ps. 71. 1 can be regarded as an indication of the miaphysite doctrine, needs to be examined in more detail. The author of this article presents a critical analysis of the arguments put forth by A. Suciuc and offers a new perspective on the issue, considering the evidence and sources that illuminate pivotal moments in the history of Early Christianity.

Key words: Coptic apocrypha, Early Christianity, *pseudo-apostolic memoirs*, Trinitarian and Christological debates, the Council of Chalcedon, theme of heavenly ascent and revelation of divine mysteries.

Автор: **Кальченко, Евгения Сергеевна** — младший научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия).

Author: **Kalchenko, Evgenia** — junior research fellow at the Oriental Department of the State Hermitage Museum (St. Petersburg, Russia).

E-mail: evg.kalchenko@mail.ru

ORCID 0000-0003-1100-6590