

PHILOLOGY OF THE EAST

Literature of the peoples of the World

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Литературы народов мира

Научная статья
УДК 82-941

Филологические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1007-1032>

Эволюция сатанологического мифа в коптской литературе

Евгения Борисовна Смагина

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>*

Аннотация. Статья посвящена мифу о Сатане, его формированию в иудаизме и раннем христианстве, библейским источникам мифа и его вариантам в коптской литературе. Основу его составляет история падения верховного ангела и превращения его в духа зла. Засвидетельствованы два варианта мифа под условными названиями: 1) «Гордец», или иначе «Легенда о Люцифере» (Сатана пожелал стать выше Бога или наравне с Ним, и был низвержен за гордыню), 2) «Завистник» (Сатана низвержен за отказ поклониться Адаму). «Легенда о Люцифере» восходит к некоторым разделам в пророческих книгах и к дохристианской экзегезе. Легенда об отказе отчасти основана на Книге Иова и могла сложиться на стыке двух отдельных мотивов в иудейских и раннехристианских толкованиях. Оба эти варианта подробно разработаны в коптских текстах, включая магические. Библейская основа мифа здесь несколько расширена. Засвидетельствован и составной сюжет, где обе линии объединены. Сатанологический миф, как и прочие апокрифические легенды об ангелах и демонах на библейской основе, разрабатывается в коптской литературе двумя путями: 1) гипостатизация абстрактных понятий и свойств, 2) аллегорическое толкование повествований о библейских персонажах как легенд об ангелах или демонах.

Ключевые слова: апокрифы; Библия; Книга Бытия; демонология; коптские тексты; магия; псевдоэпиграфы; Сатана

Для цитирования: Смагина Е. Б. Эволюция сатанологического мифа в коптской литературе. *Ориенталистика*. 2021;4(4):1007–1032. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1007-1032>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1007-1032>

The Satanological Myth in the Coptic literature and its development d the 19th century and the present situation in our branch of scholarship

Evgenia B. Smagina

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>*

Abstract. The article deals with the satanic myth, its Biblical genesis and further development in Judaism and early Christianity as well as its variants in Coptic literature. The myth is based on the story about the fall of the Supreme Angel and his subsequent transformation into an evil spirit. Two versions of the myth are known conventionally called “The proud man” and the “Envious man”. The first is the “legend of Lucifer” when Satan wished to become higher than God or equal to Him and was cast down. This legend goes back to the Biblical prophets as well as the pre-Christian exegesis. The second version describes how Satan was cast down for refusing to worship Adam. This legend is partly rooted in the book of Job and could have developed as a result of two coexisting, however, separate motives were found in the Jewish and early Christian exegesis. Both variants occur in great detail in various Coptic texts, including magical ones. The Biblical basis of the myth enlarged by various additions. Besides, there is also a version, which comprises details from both legends. The Satanological myth, like other apocryphal legends about angels and demons based upon the Biblical narrative in Coptic literature is developed in two ways: 1) personification of abstract concepts and properties, 2) allegorical interpretation of stories regarding Biblical characters as legends about angels or demons.

Keywords: apocrypha, Bible; Genesis, Book of; demonology; literature, Coptic; divination; pseudoepigrapha; Satan

For citation: Smagina E. B. The Satanological Myth in the Coptic literature and its development. *Orientalistica*. 2021;4(4):1007–1032. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1007-1032>.

Введение: предмет и задачи статьи

Цикл легенд о происхождении, падении и последующих кознях дьявола (Сатаны) тесно связан с апокрифами об Адаме и Еве и отчасти составляет с ними единство. Эта апокрифическая сюжетная линия отвечает на один из самых важных вопросов монотеистического учения, где наличие злых божеств изначально исключено, – проблему происхождения зла в мире.

Важное место занимает миф о Сатане в апокрифических толкованиях на Бытие.

В литературе по этой теме выделяются два основных варианта мифа и две причины последующей кары:



1. «Гордец» – Сатана возгордился и возомнил себя равным Богу или даже выше Его.

2. «Завистник» – Сатана отказался поклониться Адаму.

С некоторого периода ортодоксальным стал считаться первый вариант, так называемая легенда о Люцифере, а второй осуждался у ряда авторов, в том числе коптских, как еретический [1, с. 402–403; 2].

На взгляд автора данной статьи, варианты мифа о Сатане в коптских источниках еще недостаточно исследованы. Между тем среди коптских писаний засвидетельствован и первый, и второй варианты, а также полемика с легендой о «завистнике» и составной вариант, где соединены оба мотива.

Цель и задачи статьи состоят в том, чтобы рассмотреть, как тракуются основные формы и детали мифа в коптской литературе, к каким источникам предположительно восходят коптские версии, каковы специфические черты и подробности легенды о Сатане у коптов. Это позволяет сделать некоторые выводы и по более общим вопросам, касающимся формирования данного мифа.

Вариант первый – «Гордец»

Этот вариант выводится из мидрашей на два раздела пророческих книг Библии: обличение царя Вавилона (так называемая легенда о Люцифере), Ис 14:13–21, и обличение царя Тира, Иез 28.

Не случайно миф разработан на основе именно этих двух глав. Здесь образы языческих царей и их престолов приобретают сверхъестественные черты:

Ис 14:12–13 Вот и пал ты с небес,

звезда рассветная, сын зари!

(...)

Ты думал: «Взойду на небо,

выше звезд Божьих поставлю престол свой» [3, с. 736]¹.

Еще более заметно это проявляется в другой пророческой книге, инвективе другому земному владыке – царю Тира:

Иез 28:2 ...вот, ты возгордился и говоришь: «Я – бог, я восседаю

на божественном престоле среди моря!» [3, с. 919]

Далее в той же главе царь предстает как «сверкающий херувим», исполненный совершенства, мудрости и красоты.

¹ Русский перевод Танаха здесь и далее цитируется по изданию Российского Библейского Общества [3]. Цитаты из Нового Завета и второканонических книг даются в синодальном переводе. В остальных случаях, кроме тех, где это специально оговаривается, русский перевод источников мой. – Е. С.



Ты жил в Эдеме, в саду Божьем. (...) Тебя, сверкающего херувима с осеняющими крылами, Я поселил на святой горе Божьей. Там ты жил – и ходил среди огненных камней. Безупречны были твои поступки с самого дня сотворения твоего, но прошло время – и обнаружилось в тебе зло. (...) И Я низверг тебя с горы Божьей, о херувим с осеняющими крылами, положил конец твоему пребыванию среди огненных камней. Ты возгордился из-за своей красоты и растерял свою мудрость из-за блеска своего. Я низверг тебя на землю (Иез 28:12–17) [3, с. 919].

Не случайна также параллель между обличениями царя Вавилона и правителя Тира: подчеркнута их гордыня и властолюбие, обусловленные богатством и благоденствием и приведшие к падению. Отсюда и структурное сходство обоих эпизодов. Вполне закономерно, что эти качества послужили основой для мифа об ангеле, падшем из-за своей гордыни.

В обоих случаях толкования, приведшие к преобразованию обличения земных правителей в сатанологический миф, идут тем же путем, каким выстраивалась сложная система эманаций в гностических учениях начиная со II в.: путем демонологизации библейских персонажей, в данном случае – языческих царей. Иначе и не могло быть, поскольку создатели мифа могли строить его только на основе текстов Танаха.

Библейские свидетельства дополнены и развиты в апокрифических текстах. Так, в книге «Пещера сокровищ»² подчеркивается гордыня Хирама. Составитель апокрифа не обожествляет этого царя, но представляет обожествляющим себя:

Соломон любил Хирама, царя Тира. Хирам пятьдесят лет царствовал в Тире, от дней царствования Давида до царствования Седекии. И все цари Израиля были введены в заблуждение им³, ибо он был человек и кошунствовал, говоря: «Я бог, на престоле Божьем сижу в сердце моря». Царь⁴ Навуходоносор убил его [4, ch. 35.26].

Царь Вавилона и правитель Тира в этой легенде объединены, хотя и не отождествляются. Возможно, вариант «Пещеры сокровищ» отражает промежуточную стадию между экзегезой Иез 28 и сатанологическим мифом.

Кроме того, одной из составляющих легенды послужили мотивы Книги Иова: пролог, где, собственно, действует Сатана (Иов 1:6–2:7), и описание Бегемота (Иов 40, особенно 40:14). Как будет показано ниже, книгу Иова – во всяком случае, пролог, откуда и взято имя Сатана, – следует скорее причислять к источникам второго варианта мифа.

² Апокриф на сирийском языке, основан на Книге Бытия, приписывается Ефрему Сирину, но составлен, по-видимому, в VI или VII в. Дошли также фрагменты на коптском языке.

³ В другой рукописи: И всех сынов Израиля он ввёл в заблуждение.

⁴ В другой рукописи: царь Вавилона.



О гордыне действительно идет речь в последних главах книги, но это свойство приписывается не Бегемоту, а второму гигантскому существу – Левиафану: «всем сынам гордости он царь» (Иов 41:26). Притом такое чтение содержится в масоретской Библии и Вульгате, а в соответствующих стихах Септуагинты и Пешитты упоминаний о гордости нет: Септ «он царь над всеми, кто в водах», Пешитта «он царь над всеми пресмыкающимися». Это дополнительная причина отнести вариант «Гордец» к дохристианской экзегезе.

Уже самые ранние христианские авторы повторяют и развивают это толкование библейских обличительных разделов. В III в. Ориген («О началах», I, 5, 4–5) соединяет экзегезу на Ис 14 (о царе Вавилона), Иез 28 (о князе Тира) и Иов 40–41 (о Левиафане) в связный рассказ о свойствах и происхождении дьявола, решительно отрицая, что в пророческих книгах речь идет о земных царях. Притом он излагает и второй вариант мифа, «Завистник», ссылаясь на мнение некоторых авторитетов.

К образу Бегемота возводят и такое наименование дьявола, как «Первосотворенный, первое творение» [1, с. 402]. Представление о том, что Сатана (Сатанаил) первоначально был не только верховным ангелом, но и первым творением Бога («первым из ангелов»), берет начало в библейских апокрифах древности и распространено в апокрифических писаниях последующих периодов [5, VII, с. 84, п. 7]. Определение «Первосотворенный, Первосотворенный» особенно популярно в коптской литературе [2, с. 39, п. 18] и засвидетельствовано в целом ряде коптских текстов, включая магические [6, с. 37]⁵.

Действительно, вполне вероятно, что это определение восходит к описанию Бегемота в Иов 40, где он назван «началом творения Господа». В данном случае может быть важно, что в масоретском тексте и Септуагинте этот стих заметно различается:

(Мас, Иов 40:14) Вот оно, начало путей Божьих! Лишь Творец его Свой меч к нему приблизит [3, с. 574].

(Септ, Иов 40:19) Это начало творения Господа, созданное на потеху ангелам Его [8, II, с. 339–340].

Возможно, упоминание о мече породило толкование, по которому Сатанаил первоначально был архистратигом небесных сил.

Представление о чудовищном творении как «потехе» или игрушке Бога можно найти и в тексте Псалтири по Септуагинте: «тот дракон, которого Ты сотворил, чтобы играть им» (Пс 103:26) [8, II, с. 113].

Вульгата и, в общих чертах, Пешитта (Иов 40:14; отступление в одном слове, «начало всех творений Божьих») следуют масоретскому варианту. В коптской гомилии, приписываемой Григорию Назианзину

⁵ Автор приводит ссылки на целый ряд референтных текстов.



(ок. 329–390), обыгрывается именно вариант Септуагинты [7, т. 22, л. 9v, 11v col. i]. Более того, ирония в описании дьявола усиливается тем, что он с самого начала счел себя ровней Троице:

А первое творение, которое Он сотворил, – это дьявол, которого Он сотворил на потеху ангелам. Он сотворил его первым из них всех в творении. И когда увидел дьявол в час, как сотворил его Бог, что никого нет – ни ангелов, ни архангелов, ни властей, ни сил, ни господств, кроме святой Троицы, Отца, Сына, и Святого Духа, – «И я с ними», сказал он, «я и сам бог, как святая Троица». (...) «Я сяду здесь, ведь я тоже бог и первое из всего творения, которое Бог создал».

Я. Доххорн видит здесь «гностическую реминисценцию» [6, с. 41], сопоставляя эту деталь с распространенным в гностических космогониях эпизодом, когда низший Демиург по незнанию объявляет себя богом. Действительно, в гностической мифологии есть такое представление: согласно ему, Бог Пятикнижия есть на самом деле верховный архонт материальных миров, по незнанию и гордыне провозгласивший себя единым Богом. Но в гомилии Псевдо-Григория это может быть не гностическая реминисценция, а наоборот – след раннего толкования, впоследствии развившегося в концепцию Демиурга у гностиков:

Апокриф Иоанна, НХ II 11, 6–8: Ибо он (верховный архонт Иалтабаот-Сакла-Самаил) сказал: «Я бог, и нет другого бога, кроме меня», – будучи в неведении о своей силе, месте, из которого он произошел [9, с. 71].

Возможно, главная причина именовать Сатану «первотворением» – не столько идентификация с Бегемотом, сколько обоснование могущества зла в земном мире, о чем говорилось выше. Не случайно в гомилии Псевдо-Григория Назианзина на сюжете противодействия Сатаны Богу строится фактически вся ранняя священная история.

В коптской «Книге поставления Михаила»⁶ сопоставление с Бегемотом расширено. В сцене падения Сатаны присутствует следующая деталь⁷:

Отец мой дал приказ одному из херувимов, тот сломал ему одно из крыльев и низверг его на землю. Тотчас он испустил рев из носа своего. Отец мой вознегодовал на Своем престоле, и всё ангельство заплакало. (...) Отец отпускает грехи каждому⁸, кроме того, кто испустит рев из носа своего, ибо он сказал в

⁶ Текст представляет собой обоснование культа архангела Михаила, особенно почитаемого у коптов. Дошел в рукописи IX в., М 593 библиотеки Пирпонта Моргана.

⁷ Приводится версия на саидском диалекте. Разночтения даются по версии на файюмском диалекте, рук. М 614 того же собрания.

⁸ В файюмской версии: «отпускает все грехи людям».



лицо Отцу моему⁹: «Дыхание Твоё¹⁰, что Ты мне дал, не нужно мне» [10, fol. 5v–6r].

Можно заметить, что влияние Книги Иова на формирование мифа о Сатане в данном случае не ограничивается аналогией с Бегемотом. Эпизод, где фигурирует нос «Первосотворенного» и дыхание (рев) из носа, выглядит аллюзией на описания сразу нескольких могучих и устрашающих творений Божьих в последних главах Книги Иова:

«Храпение ноздрей его – ужас» (Иов 39:20, о боевом коне);
«Возьмет ли кто его в глазах его и проколет ли ему нос багром?» (40:19, о Бегемоте);
«от его чихания показывается свет» (41:10), «вденешь ли кольцо в ноздри его?» (41:21), «из ноздрей его выходит дым» (42:12), о Левиафане.

Связь «дыхания из ноздрей» с неотпущением грехов также можно возвести к библейским первоисточникам, причем не только к Книге Иова. Это представление исходит, прежде всего, из Быт 2:7, где сказано, что Бог вдохнул Адаму дух жизни именно в ноздри. Так в масоретском тексте; Септуагинта и Вульгата переводят «в лицо», в Пешитте *ܡܘܨܦܐ* может означать *ноздри его* и *лицо его*, как и *ܢܦܝܚ* в масоретском оригинале. Но в других случаях, когда речь идет о дыхании, Септуагинта переводит «ноздри»: «Доколе еще дыхание моё во мне и дух Божий в ноздрях (ἐν ῥίσι) моих» (Иов 27:3), «которого дыхание в ноздрях (ἐν ρικτηῖρι) его» (Ис 2:22) [8, II, 314, 569].

Следует также отметить, что в легенде о происхождении «первосотворенного» Сатаны прослеживаются две версии: 1) это первый из ангелов, 2) это персонаж, сотворенный «на потеху» ангелам и Богу. Легко заметить, что вторая версия согласуется только с вариантом «Гордец». Эпизод с отказом поклониться Адаму предполагает, что Сатана стоял в одном ряду с другими небесными силами.

Таким образом, можно констатировать, что коптские тексты предлагают расширенный вариант первоосновы этого мифа.

В Библии существует прямое описание падения ангелов, которое явилось причиной Потопа: их браки с женщинами, последующее растление человечества и кара (Быт 6:1–4). Но, как убедительно доказывает Доххорн, библейская история о падении ангелов и миф о падении Сатаны существовали параллельно и не соприкасались близко [11, с. 479–482], так что не следует возводить миф к этому источнику.

Близкой параллелью может служить мотив получения знаний. Но в исследуемом мифе Сатана всего лишь подстрекает людей к получению

⁹ В файюмской версии: «сказал Отцу моему».

¹⁰ В файюмской версии: «дух Твой».



запретного знания и к греху. А в расширенном повествовании об ангелах-Стражах¹¹, наиболее пространно изложенном в 1-й Книге Еноха, падшие ангелы оказываются своего рода «культурными антигероями», то есть сами обучают людей вредоносным умениям: изготовлению оружия, колдовству, искусству оболыщения и т.п.¹²

Правда, в главе 18 2 Еноха князь падших Стражей (в книге они именуются «Григорьи», из греч. Ἐυρήγοροι *Бодрствующие, Стражи*) носит имя Сатанаил [12, с. 86]. Но это может быть результатом конвергенции, когда имя из одного мифа о падении ангелов переходит в другой.

Самое раннее свидетельство варианта «Гордец» содержится, вероятно, в гл. 29.4–5 пространной редакции 2-й Книги Еноха [13, т. I, с. 63, п. 35]. Здесь падение Сатаны связывается с его ревностью к Богу, желанием поставить свой престол выше облаков и сравняться с Богом (Ис 14) [14, строки 22–26].

Что касается коптских источников, то в чистом виде эта тема отражена в одном из разделов коптского апокрифа «Вопросы Феодора» (рук. 605 собрания Пирпонта Моргана, книга жанра «вопрос – ответ», написана не ранее второй половины VII в.). Оригинальной чертой представляется то, что, помимо гордыни, причиной падения здесь названа «ересь» дьявола, его идолопоклонство:

Сказал пресвитер:

– Разве не Бог сотворил дьявола?

Сказал архиепископ:

– Да. Но в то время, когда Он сотворил его, тот был архангелом, как Михаил, и Гавриил, и все остальные ангелы, как сказал Давид: «Тот, кто сотворил ангелов Своих, духов, служителей Своих, пламя огненное»¹³. Или ты видел огонь, в котором материя¹⁴? Нет, огонь сжигает всякую материю. Но знай, что в то время Он сотворил его святым, как остальные его собратья-ангелы.

Сказал пресвитер:

– Как он стал дьяволом?

Сказал архиепископ:

– Так как Бог возвысил его более всех остальных его братьев-ангелов, потому что он был первым, кого Бог сотворил, – итак, когда он увидел, что Бог возвысил его более всех ангелов, он превознесся и сказал в гордыне своей: «Если я поклонюсь

¹¹ В Библии это слово применяется к ангелу в Книге Даниила: «спускается с неба Святой Страж» Дан 4:10. В 1-й Книге Еноха это постоянное определение ангелов.

¹² 1 Енох 69:1–12.

¹³ Пс 103:4.

¹⁴ Употреблено греческое заимствование: ἄλν, из греч. ὕλη. Возможно, здесь содержится намек на первоначальное значение этого слова: *лес, древесина, дрова*.



богам, я уподоблюсь Тому, Кто меня создал». И тотчас слово живое исполнилось над ним: «Кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится»¹⁵. И тотчас он был низвержен с неба за свою гордыню.

А Михаил был превознесен более всех ангелов, потому что возлюбил смирение. Он стал смиренным, боясь Бога, Который его создал. Поэтому Бог превознес его и прославил его. И слово написанное исполнилось над ним: «Кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится». Еретические речи дьявола низвергли его в бездну.

Потом, когда увидел, что не справится с небесными, он занялся земными.

И когда он увидел человека, что тот – творение Божье, он стал воевать с ним, ибо тот – творение Божье, по подобию Его и образу Его, Его же слава во веки веков, аминь [7, т. 55, fol. 25r col. i – 26r col. i].

Вариант второй – «Завистник»

Вкратце легенду можно изложить следующим образом. Сотворив Адама, Господь показал его ангелам и велел поклониться сотворенному человеку. Сатанаил и подчиненные ему ангелы отказались, сочтя ниже своего достоинства кланяться младшему творению, созданному из глины. За это они свергнуты с небес.

Эпизод отказа поклониться Адаму дошел до нас в раннехристианских текстах на целом ряде языков.

Есть гипотеза, что эта легенда происходит из мидраша на стих Пс 96:7 «Поклонитесь Ему, все ангелы Его» [2, с. 46]. Это вариант Септуагинты. В масоретском тексте стих выглядит несколько иначе: «Поклонитесь перед Ним, все боги» (Пс 97:7). Другие ранние версии поддерживают вариант Септуагинты – так переведено и в Пешитте, и в Вульгате (*Adorate eum omnes angeli ejus*).

В псалме объектом поклонения выступает Бог, а не Адам, но в христианстве есть толкования, где это относят к воплощенному Христу. Ср. параллель между Христом и Адамом, нередко в святоотеческой литературе; так, Север Антиохийский, очень почитаемый в коптской церкви как поборник монофизитской веры, именует Христа «вторым Адамом» [15, с. 38]. Можно из этого сделать вывод, что легенда об отказе сформировалась на раннехристианской почве, причем в основе его могли лежать и греческие, и сирийские источники; не случайно один вариант легенды ближе к греческой, а другой – к сирийской версии псалма. Не исключено влияние какого-либо раннего таргума или мидраша (в таргуме Псалмов ангелы не упоминаются). Толкование, что

¹⁵ Мф 23:12.



объектом поклонения здесь служит человек, заставляет думать, что легенда об отказе поклониться Адаму сформировалась на христианской почве – через образ воплощенного Сына человеческого. В Евр 1:6 эта цитата однозначно отнесена к Христу.

Но исходной почвой для подобной легенды могли быть иудейские толкования Бытия. Через них проходит мысль о том, что ангелы противились сотворению человека и даже ревновали Бога к Адаму. Еще Л. Гинзберг опровергает мнение, что легенда о падении Сатаны заимствована в иудаизм из христианства или ислама, и перечисляет свидетельства о ней в целом ряде раввинских и псевдоэпиграфических писаний [13, т. 5, с. 84–85].

При подробном рассмотрении становится ясно, что пролог книги Иова (Иов 1:6–11 и далее) послужил одним из прототипов темы «завистника»: небесные силы предстают перед Богом, и один из них пытается опорочить человека в глазах Бога. Побудительной причиной служит зависть или, во всяком случае, скептическое отношение к человеческой праведности, но никак не гордыня.

О дохристианском происхождении легенды может говорить и концовка главы 2 второканонической книги Премудрости Соломона, написанной на греческом языке не позднее середины I в. н. э.:

Бог создал человека для нетления
и соделал его образом вечного бытия Своего;
но завистью дьявола вошла в мир смерть (Прем 2:23–24)
[8, с. 348]¹⁶.

Здесь явно имеется в виду зависть дьявола к Адаму. Трудно было бы найти здесь хотя бы намек на отказ поклониться Адаму, но, во всяком случае, зависть дьявола к человеку названа побудительной причиной для искушения.

Эти стихи, очевидно, следует понимать и как истолкование фразы в Книге Бытия о последствиях нарушения запрета о древе познания: «ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2:17. В Септуагинте множ. ч.: «вкусите... умрете»). Разумеется, экзегеты понимали, что это не может означать немедленную смерть (что было бы просто обманом). В святоотеческой литературе и апокрифах эта фраза получала разные объяснения. В Прем 2 имеется в виду самое очевидное толкование – вкусив от него, люди станут смертными¹⁷.

Мотив изначальной зависти одних творений к другим присутствует уже в ранней иудейской экзегезе первых стихов Бытия. Так, в мидраше

¹⁶ Цитируется в синодальном переводе.

¹⁷ Выражаю благодарность Михаилу Георгиевичу Селезневу, чей первоначальный вариант перевода Книги Бытия для издания РБО навел меня на эту мысль.



на Бытие «Берешит Рабба»¹⁸ фраза «земля была *тоху ва-боху* (пуста и безвидна)» несколько видоизменяется, вследствие чего меняется и смысл – земля была *тоха ва-боха*, то есть «в отчаянии и тревоге», так как завидовала творениям горнего мира:

Р. Аббаху¹⁹ сказал: – Так пребывала земля *тоха ва-боха*, говоря: «Верхние и нижние сотворены одновременно; (но) высшие питаются от сияния Шехины, а нижние, если не трудятся, не едят» [16, II:II].

В мидрашах засвидетельствованы и ревность ангелов к Адаму, и сцена их поклонения Адаму, восходящая, очевидно, к цитированному выше стиху Пс 97:7. Любопытно при этом, что в сцене поклонения мидраш имеет в виду именно ангелов и человека, то есть толкование оказывается ближе к Септуагинте и другим версиям Пс 96:7. Возможно, ранние толкования стиха Псалтири в духе этой легенды повлияли на перевод «ангелы» в Септуагинте и Пешитте.

Так, в «Берешит Рабба» ангелы служения спорят, создавать или не создавать человека. Пока они спорили, Бог сотворил человека. Далее есть сцена поклонения – правда, это результат ошибки ангелов: видя лучезарный облик Адама, они приняли его за божество [16, VIII:X]. То же видим в «Пирке де-Рабби Элиэзер»²⁰, гл. 11: все живые творения решили, что Адам и есть Творец, и хотели поклониться ему, но он не позволил, и они поклонились Богу. Там же, гл. 16, есть сцена, где Бог и ангелы «воздали милость» (תן מלל) Адаму и его помощнице. Там же, гл. 17:

В семь часов дня (кануна Субботы) вошел первый человек в сад Эдем, и ангелы служения прославляли его [17, ch. 16, 17].

Но, как можно заметить, в иудейской экзегезе отдельно присутствуют два мотива: неприятие или зависть ангелов к человеку, в частности к Адаму, и поклонение ангелов Адаму²¹. Легенда об отказе поклониться Адаму могла сложиться на стыке этих двух мотивов.

В коптском манихейском трактате «Кефалайа» («Главы»), где даются подробные толкования на многие положения манихейской доктрины, есть глава «О зависти Материи» [18, гл. 73, с. 178–180. Русский перевод см. 19, с. 198–199]. Это положение может восходить к мифологеме о зависти дьявола (Материя в манихействе – персонификация и активный

¹⁸ Содержит цитаты из толкователей начиная со II в. Традиция приписывает составление автору III в., время окончательной редакции и кодификации предположительно VIII в.

¹⁹ 2-я половина III в.

²⁰ Аггадический мидраш конца IX в., содержит цитаты из гороаздо более ранних экзегетов.

²¹ Подробное перечисление источников по этим темам см.: [19, с. 160–162; 5, с. 69–70].



элемент темного начала) или о зависти «нижних» к «верхним», как сформулировано в «Берешит Рабба», II:II, но не к легенде об отказе. Притом здесь ясно прослеживается преемственность с легендой о зависти к Адаму: Материя позавидовала Первочеловеку, божеству, образ которого восходит к образу Адама до грехопадения [20, с. 159–163], затем позавидовала земному Адаму и с тех пор старается совращать людей и уводить их от истинной веры.

Как полагает Ж. Ван дер Флит, коптские источники, следуя за ранними иудейскими писаниями, возводят миф о падении Сатаны к первичному ангелологическому мифу [1, с. 403]. Но вряд ли коптские авторы непосредственно обращались к библейской экзегезе: должны существовать какие-то источники – возможно, общие для иудаизма и христианства, – где первоначально сформировался этот миф.

Правда, сохранился письменный памятник дохристианского происхождения, где засвидетельствован вариант с отказом. В латинской версии «Жизни Адама и Евы» (псевдоэпиграф предположительно I в. н. э.), а также в армянской и грузинской версиях, вражда дьявола к человеку объясняется именно этой причиной: он низвержен за отказ поклониться Адаму. Первый вариант легенды, «Гордец», преподносится здесь как производное от второго (см. стих 15:3 в нижеследующей цитате). Вот как выглядит этот эпизод в латинской версии:

(11:2) И (Адам) воскликнул:

– Горе тебе, диавол! Что ты противоборствуешь нам зря? Что тебе до нас? Или что мы тебе сделали, что ты коварно преследуешь нас? Или почему нас постигает злоба твоя? (11:3) Или мы когда отобрали у тебя славу или сделали так, что ты без чести? Что ты преследуешь нас, недруг, до самой смерти, нечестиво и завистливо?

(12:1) И стеная, сказал диавол:

– О Адам, вся вражда моя, и зависть, и горе против тебя — оттого, что из-за тебя я изгнан и отлучен от славы моей, которая была у меня на небесах среди ангелов, и из-за тебя низвержен на землю.

(12:2) В ответ Адам спросил:

– Что я тебе сделал? (12:3) Или какая моя вина перед тобой? Ведь не было тебе ни вреда, ни ущерба от нас, почему ты нас преследуешь?

(13:1) Отвечал диавол:

– Адам, что ты мне говоришь? Из-за тебя я низвергнут оттуда.

(13:2) Когда ты был сотворен, я низвержен был от лица Божия и выслан прочь из сонма ангелов. Когда вдохнул Бог дух жизни в тебя и были сотворены твой лик и подобие по образу Божию, привёл тебя Михаил и заставил поклоняться перед лицом Божиим; и сказал Господь Бог: «Вот, Адам, сотворил Я тебя по



образу и подобию Нашему». (14:1) И вышел Михаил, и позвал всех ангелов, говоря: «Поклонитесь образу Господа Бога, как велел Господь Бог». (14:2) И сам Михаил первый поклонился, и позвал меня, и сказал: «Поклонись образу Бога Иеговы». (14:3) А я отвечал ему: «Я не намерен поклоняться Адаму». А когда Михаил стал заставляя меня поклониться, я сказал ему: «Что ты меня заставляешь? Не поклонюсь тому, кто ниже и позже меня. В творении я старше его. До того, как он появился, я уже был сотворен. Это он должен мне поклониться». (15:1) Слыша это, и другие ангелы, которые были под моим началом, не захотели поклониться ему. (15:2) И сказал Михаил: «Поклонись образу Божию. А если не поклонись, прогневется на тебя Господь Бог». (15:3) А я сказал: «Если Он прогневется на меня, я поставлю престол свой над звездами небесными и буду подобен Всевышнему». (16:1) И прогневался на меня Господь Бог, и отослал меня и ангелов моих прочь от славы Своей, и из-за тебя мы изгнаны в этот мир из обителей наших и низвержены на землю. (16:2) И сразу оказались в горести, лишившись столь великой славы, и горевали, видя тебя в столь великой радости и уладах. (16:3) И хитростью я провел жену твою и устроил так, что ты из-за нее изгнан от радости улад твоих, как я изгнан от славы моей [21, р. 13–18] (русский перевод см.: [22, с. 243–244]).

В общем и целом здесь изложен второй вариант мифа – «Завистник», но присутствует и деталь первого – намерение вознести свой престол выше звезд и уподобиться Богу (15:3). В армянской и грузинской версиях эта деталь отсутствует, что позволяет предполагать в ней позднейшую интерполяцию в латинскую версию.

Можно было бы на этом основании приписывать и варианту «Завистник» дохристианское происхождение. Но в греческой версии псевдоэпиграфа нет эпизода отказа поклониться Адаму, в связи с чем возникает вопрос: представляет ли он в латинской, армянской и грузинской версиях позднейшую вставку или, напротив, греческий текст сокращен по сравнению с предполагаемым семитоязычным (?) оригиналом. Вполне возможно, верен второй ответ: эпизод поддерживается тремя версиями, причем маловероятно, чтобы переводы на языки Закавказья были выполнены с латинского. Но, во всяком случае, «Жизнь Адама и Евы» не дает окончательного ответа на вопрос о первичности эпизода с поклонением Адаму.

Эта же легенда на греческом языке изложена в другом апокрифе – в греческих «Вопросах Варфоломея». Спор дьявола с Михаилом, пересказанный от лица дьявола, представляет собой очень близкую параллель к рассказу из «Жизни Адама и Евы»:



Мне, пришедшему из пределов, говорит Михаил: «Поклонись образу Божьему, что Он сотворил по подобию Своему». А я сказал: «Я, огонь от огня, был первым сотворенным ангелом – и должен кланяться глине и материи?» И говорит мне Михаил: «Поклонись, а то – как бы Бог не прогневался на тебя». А я сказал ему: «Не прогневается Бог на меня, но я поставлю престол свой напротив престола Его и буду, как Он». Тогда Бог, разгневавшись на меня, повелел открыться затворам небесным и низверг меня. Когда я был низвержен, Он спросил также тех шестьсот, что под моим началом, хотят ли они поклониться. А они сказали: «Как мы видели первого (из нас), так и мы не станем кланяться тому, кто меньше нас». Тогда и те шестьсот, что со мной, были низвержены [23, с. 19–20].

Совпадение конкретных деталей в текстах позволяет думать о преемственности. Возникает вопрос: в каком из письменных памятников этот эпизод первичен, а в какой заимствован? Во всяком случае, наличие греческой версии подкрепляет предположение, что этот монолог дьявола изначально присутствовал также в греческой версии «Жизни Адама и Евы». Некоторые поздние черты языка в тексте «Вопросов Варфоломея», входящем в *Anecdota Graeco-Byzantina*, позволяют сказать, что легенда об отказе не была забыта и в позднейшее время.

Ср. также цитируемый ниже раздел «Пещеры сокровищ», где ангелы тоже называют себя «огненными» и противопоставляют человеку, сотворенному из глины и праха.

Псевдоэпиграф «Откровение Седраха» сохранился на греческом языке, обнаруживающем поздние черты (можно предположить оригинал на еврейском), первоначальный текст датируют одним из первых веков н. э. [24, I, с. 606]. Здесь присутствует сцена отказа «первого из ангелов» (5:2):

Говорит Ему Седрах:

– Твоей волей, Владыка мой, был обманут Адам. Ты повелел ангелам Своим поклониться Адаму, а он, первый из ангелов, ослушался Твоего повеления и не поклонился ему, и Ты изгнал его, потому что он преступил Твое повеление и не подошел к творению рук Твоих. Если Ты возлюбил человека, почему не убил дьявола, искусника нечестия? Кто может воевать с незримым духом? А он, как дым, входит в сердца людей и учит их всякому греху; он воюет с Тобой, бессмертным Богом – что же может ему сделать жалкий человек? [25, с. 131].

В этом «Откровении» имеются христианские интерполяции, и не исключено, что данный раздел принадлежит к их числу.

Вариант с отказом обнаруживается в сирийском апокрифе «Пещера сокровищ» [4, I, с. 20–21]:



Восточные рукописи

III. 1. И когда увидел сонм мятежный (ⲕⲓⲁⲓⲛ ⲕⲉⲛⲁⲛⲁ), то есть один из сонма духовных, какое величие дано Адаму, он позавидовал ему с того дня. И сказал один другому: «Нежелаем этого. 2. Ведь мы огненные и не можем поклониться перстному, созданному из праха». 3. И когда мятежный и непокорный решил так по своей воле, он отделился от величия²³. 4. И был низвержен, и пал он и весь его сонм в день пятницы. Во втором часу 5. они пали с неба и были обнажены от своей славы. 6. И названо было имя ему Сатана, потому что он отвернулся, и Дайва, потому что они стали жалкими и утратили одеяние славы своей. 7. И с тех пор и доныне они стали раздетыми, дрожащими, нагими и безобразными на вид.

Западные рукописи²²

1. И когда увидел глава нижнего чина (ангелов), какое величие дано Адаму, то с того самого дня позавидовал ему и не захотел поклониться ему. И сказал он воинству своему: 2. «Не поклоняйтесь ему и не славьте (его) вместе с ангелами! Справедливо было бы, чтобы он поклонился мне, потому что я – огонь и дух, а не чтобы я кланялся глине, слепленной из праха». 3. И, размышляя так, мятежник не оказал послушания и по своей собственной свободной воле отделился от Бога. 4. И был отвержен и пал он сам и весь чин его. В день шестой, во втором часу произошло их падение с неба. 5. И отняты были (у них) одежды их великолепные. 6. И стал он называться «Сатана» – потому что «отклонился», и «Шида» – потому что «был низвергнут», и «Дайва» – потому что «потерял» одеяние славы своей. 7. И вот с того дня и до сих пор он и всё воинство его наги, неукрашены и безобразны.

Следует заметить, что утрата сонмом Сатаны «одеяний славы» здесь явно служит параллелью к другому известному апокрифическому мотиву – утрате Адамом и Евой «одеяний света» или «славы» после грехопадения [20, с. 358–360]. Параллель тем более ясна, что дьявол явился прямым виновником этой утраты.

Коптский энкомий «Хвалебное слово Аббатону»²⁴, лист 16а, содержит пересказ варианта «Завистник» [27, с. 225–249, fol. 16–21], возможно, восходящий к «Жизни Адама и Евы». На это указывает, в частности, одна подробность – дьявол, желая совратить Адама и Еву, говорит: «Ведь меня изгнали из-за них». Ср. «Жизнь Адама и Евы», где дьявол тоже прямо называет Адама причиной своего падения.

²² Русский перевод этого варианта текста принадлежит С. В. Минову [26, с. 18].

²³ Перевод Су Мин-Ри [4, I, с. 10]: *il se sépara des myriades (d'anges)*. Но сир. ⲕⲓⲁⲓⲛ прежде всего означает *величие* [28, II, с. 526 A]. Это заставляет вспомнить, в частности, манихейскую доктрину, где термин *Величие* может обозначать всю совокупность или отдельную группу небесных сил [20, с. 138–139].

²⁴ Текст посвящен ангелу смерти, имя Аббатон происходит из искаж. Αβαδδων, имя «ангела бездны» (Откр 9:11).



Засвидетельствованы в коптской литературе и тексты, где этот вариант сатанологического мифа критикуется и объявляется еретическим. Так, в гомилии, приписываемой Петру Александрийскому (ум. в 311 г.), названы даже имена сочинителей этих еретических писаний:

(с. 47) И он подал мне руку, поднял меня и сказал: «Не бойся, муж желанный Даниил! Господь послал меня к тебе, чтобы поведать тебе всё, о чём ты спрашиваешь²⁵. Я Михаил, архистратиг силы Господней». Вы узнали, что нет более великого, чем Михаил, среди ангелов. Если он архистратиг, стало быть, он самый великий из них всех. Ибо не будем выдумывать слова, как те, что признают «Бытие», которое сочинил Энотес (ενωτnc) в противовес «Бытию» Моисееву, – дескать, дьявол свергнут с неба за зло, которое он сам породил, и посажен Михаил на его место, чтобы предстоять перед Судией истинным и представлять за всё творение, ибо он благ. Что это за слова, которые Сизетес (cιcητnc)²⁶ написал в своем безумии? Дескать, когда Господь сотворил Адама и сказал Сатанаилу: «Приди ты тоже и поклонись делу рук моих», тот сказал: «Не поклонюсь, потому что, кроме Тебя, нет никого больше, чем я», и сказал: «Я и сам хочу стать равным с Творцом моим, будучи подобен ему». Когда обнаружил Бог в нем это зло, Он приказал, чтобы один из этих херувимов извлек его из среды огненных камней и сверг на землю²⁷, так же как и многих ангелов с ним, тех, которых он поработил. Тотчас приказал Бог закрыть место восхождения на долгое время, а также, чтобы и ангелы Божьи не нисходили на землю [29, с. 395–396].

Можно заметить, что здесь объединены оба мотива – отказ поклониться Адаму и гордыня, причем цитируется глава книги Иезекииля (Иез 28), которая, по мнению исследователей, послужила исходным текстом для формирования первого варианта сатанологического мифа, «Гордец». Не случайно этой фразе предшествуют слова о намерении сравняться с Богом.

В гомилии Псевдо-Григория Назианзина (рукопись М 592 из собрания Пирпонта Моргана) Григорий, обращаясь к архимандриту Евсевию Араратскому, критикует и называет еретическим этот вариант мифа. В качестве «правильного» он излагает пространный вариант «Гордец».

²⁵ Ср. слова ангела в видении Даниила (Дан 10:12–13). Но там они принадлежат не Михаилу, хотя он присутствует в этой части книги.

²⁶ В тексте на бохайрском диалекте составитель книг именуется Исидор или icwδnc. Есть причины считать, что бохайрская версия текста первичнее саидской [6, с. 33], а значит, имена собственные в ней менее искажены. Доххори допускает, что это может быть гностик Исидор, упоминаемый в трудах ранних ересиологов [6, с. 34].

²⁷ Ср. Иез 28:16–17, подробность, входящая в состав варианта «Гордец».



Здесь библейские источники представлены шире, чем в других изложениях сатанологического мифа: кроме Ис 14 (пророчество о царе Вавилона, «миф о Люцифере»), составляющей мифа оказываются также выдержки из Ис 10 (пророчество об Ассирии). Присутствуют и элементы легенды о небесной битве из Откровения Иоанна Богослова, в частности, Сатана здесь именуется «драконом», как в Откр 20:2.

В дальнейшем, как заключают исследователи, вариант «Завистник» был окончательно вытеснен вариантом «Гордец», легендой о Люцифере, которая широко распространена в позднейшей религиозной литературе и начиная с III–IV вв. преобладает как «ортодоксальная». Легенда об отказе поклониться Адаму подвергалась критике в коптской литературе вплоть до X в. [1, с. 403].

Но следует заметить, что легенда об отказе обнаруживается и в позднейших письменных источниках, в частности, греческих. Так, цитированное выше «Откровение Седраха» содержится в рукописи XV в. [24, I, с. 605], причем легенда здесь изложена без всякого полемического контекста.

Особую форму приобретает сатанологический миф в коптских магических текстах. Вариант «Завистник» играет в них роль *historiola* – сокращенного повествовательного элемента, который инкорпорирован в заклинание и сам по себе имеет магическую силу [30, с. 458–460]²⁸. Чаще всего *historiola* вводится в исцеляющие заклинания [30, с. 461], но, как будет показано ниже, засвидетельствована и в текстах другого назначения – например, в приворотных заклинаниях. При этом миф приобретает более магическую окраску: вставляются «тайные имена», сглаживается моральная составляющая (рассказ о соращении Евы дьяволом-Мастемой вставлен в приворотное заклинание, где предстает архетипом того действия, которое и служит целью заклинания).

Три «тайных имени» Адама содержит магический текст на бохайрском диалекте, пергамент, датированный 2-й половиной X в. [31, с. 17]:

Я Михаил, я же поставлен над 7 таинствами, что скрыты в сердце Отца, которые Он совершил в день, когда сотворил человека по подобию Своему и образу Своему, когда Он сотворил Фавсиэля (фауснл). Во благо. Я, Михаил, и все, кто следует за мной – мы поклонились Атōрану²⁹, он же дело рук Его. Когда мы поклонились Арōмахриму, он же Адам, не послушался Тебя Сатанаил, Первосотворенный. Ты лишил его Твоей святой славы, сына погибели³⁰, Ты лишил его Твоей святой славы. Ты

²⁸ Доххорн называет ее *mythiola* [6, с. 23].

²⁹ В переводе Кронна: Арторану.

³⁰ Ср. определение «человека греха, сын погибели» в 2 Фесс 2:3, также «Поставление Гавриила», где имя дьявола Саклатавот истолковано как «сын погибели».



сокрушил его основания. Он навел на них великую болезнь, чтобы они творили его волю. Потом он стал губить людей, которых Ты сотворил, потом – до их исцеления³¹.

Далее в заклинании следует просьба об исцелении.

Именование Адама магическими именами – явление уникальное, хотя и закономерное в тексте подобного рода. Первое имя, скорее всего, восходит к засвидетельствованному в Септуагинте (Быт 1:15 и др.) греч. φαῦσις *светильник, светоч*, с добавлением теофорного элемента +н. Ср. первоначальный лучезарный облик Адама, о котором говорят и иудейские, и раннехристианские источники [20, с. 160–162]. Можно сделать предположение о третьем имени, ἀρωμαχρίμ – представляется, что оно составное и восходит к греч. ἄρωμα *благовоние* и χρίμα или χρίσμα *благовонная мазь, умещение*. Иными словами, Адам представлен как помазанник. Ср. первоначальное благоухание и благоуханный покров Адама в «Книге поставления Михаила» [10, fol. 4г и 5г саидской версии, 3г и 3в файумской]. Всё это наводит на мысль, что в перечень сверхъестественных свойств «первого Адама» входило также и благоухание. Возможно, подразумевается также аналогия с магическим именем ακρατσαχατσαρι, распространенным в заклинаниях из Египта, прежде всего в грекоязычных [32, passim].

В коптском приворотном заклинании [33, с. 51–53] магический элемент выражен еще сильнее. Здесь эпизод совращения Евы Мастемой, прямо коррелирующий с назначением заклинания, приобретает вид отравления неким зельем:

Ибо это страсть, которую Мастема провозгласил [криком?]³² и бросил ее в начало четырех рек³³, и омылся³⁴ в нем, чтобы сыны человеческие пили из него и преисполнялись страсти дьявола [33, с. 52].

В другом магическом тексте прямо призывается дьявол, который пришел к источнику рек и наполнил их страстью, пороком и безумием [1, с. 405].

Магические тексты и вообще коптская литература – не единственные источники, излагающие именно этот вариант *historiola*. В греческом апокрифе «Вопросы Варфоломея» [23, с. 10–22] магическая составляющая выражена еще ярче, хотя этот текст не носит характера заклинания и не имел такого назначения. Есть параллели с приведенным выше приворотным заклинанием; более того, описан обряд, известный и доныне

³¹ Перевод Кроппа: Ты их спасешь.

³² Предположительно так можно восстановить лакуну: εη ου[υ]как, хотя Крам считает такое чтение невозможным.

³³ Имеются в виду четыре реки, вытекающие из Эдема (Быт 2:10–14).

³⁴ Крам оставляет слово без перевода. Оно не совсем разборчиво написано, но сохранившиеся буквы и сопоставление с другим магическим текстом, см. ниже, позволяют предположить здесь форму глагола хжкм *мыть, мыться* [34, 763 а–b].



в ряде низовых культур, – приворот с помощью телесных выделений, в данном случае «приворот на пот». Сатана повествует, как решил отомстить Адаму за свое падение:

Я взял чашу в руку, соскоблил пот с груди и волос своих и смыл в истоки вод, откуда текут четыре реки, и когда Ева выпила, страсть поразила ее. Ибо если бы она не выпила той воды, я не смог бы ее обмануть [24, с. 20].

Возникает предположение, что этот эпизод в «Вопросах Варфоломея» восходит к каким-либо магическим поверьям. Это не единственный случай взаимовлияния апокрифической литературы и низовых писаний. По мнению Ж. Ван дер Флита, заклинания формировались на основе литературы образованных кругов [1, с. 418]. Действительно, на определенной стадии развития культуры оказывается, что уже не письменная литература складывается на основе фольклора, а низовая литература, фольклор черпает материал из «высокой» литературы. Возможно, здесь на легенду о соращении с помощью «приворота на пот» как-то повлиял стих о проклятии Адаму за первородный грех: «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт 3:19).

В коптских магических текстах засвидетельствовано заклятие Сатаны – например, в приворотном заклинании:

Сатана, дьявол, что ударяет в землю посохом против Бога живого и говорит: «Я тоже бог» [1, с. 410].

Следует обратить внимание на еще одну примечательную деталь. В славянской версии «Жизни Адама и Евы» засвидетельствована легенда о том, что Адам заключил с Сатаной письменный договор, чтобы иметь право возделывать землю [21, с. 6; 33, с. 63]. Договор расторгается только Иисусом. Предположительно легенда основана на Кол 2:14: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῦς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ «истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту».

Э. Турдеану доказывает, что легенда имеет очень позднее происхождение и, вероятнее всего, возникла в Болгарии [36, с. 115–122]. Но в коптской гомилии на Епифанию, Ис 34:15–16 и Пс 45:1 (рукопись М 611 из библиотеки Пирпонта Моргана, fol. 32v, col. ii), есть отсылка к ней [39, с. 35]. Иисус говорит:

Съев от древа, Адам преступил, а я вкусил горечь из-за него. Я разрываю грамоту о нем³⁵ [7, т. 36, с. 64].

³⁵ Или: против него (ε̅τερο̅ϥ).



Речь идет явно о письменном договоре с Сатаной, который в данном случае также расторгается Иисусом. Это свидетельство противоречит предположению о позднем болгарском происхождении легенды.

В коптских текстах можно обнаружить расхождения в эпизоде свержения Сатанаила-Сатаны: засвидетельствованы три варианта, где главную активную роль играют разные небесные силы. Как можно убедиться, сама сцена в большинстве вариантов совпадает детально, но в определении действующих лиц варианты расходятся.

В «Энкомии четырьмя бестелесным живым творениям»³⁶ свержение Сатаны и интронизацию архангела Михаила совершают четверо «животных» – тетрада зооморфных небесных сил (Откр 4–6), чей культ как нигде более популярен в коптской церкви [7, т. 20, л. 4r кол. li – 4v кол. ii]. В коптском палимпсесте, представляющем собой отрывок текста об архангеле Михаиле, исполнителем кары Сатане представлен «херувим облика львиного» – возможно, также одно из четырех животных [38, с. 263–264]. В хвалебном слове ангелу смерти Аббатону кару совершает безымянный херувим [27, с. 233, fol. 14]. То же видим в «Книге поставления Михаила». В гомилии Псевдо-Григория кару вершит сам Михаил [7, т. 22, л. 14v–15r].

Можно предположить, что здесь сказывается наследие Древнего Египта, с его религиозным плюрализмом, когда не существовало единого канона и в крупнейших религиозных центрах складывались собственные космогонии и теогонии.

Выводы и заключения

На основании рассмотренных выше текстов можно сделать вывод, что апокрифическая ангелология и демонология на библейской основе разрабатывается двумя путями: 1) гипостатизация абстрактных понятий и свойств, 2) возведение библейских персонажей в ранг небесных сил или демонов и, соответственно, переосмысление посвященных им эпизодов в легендарном ключе.

Возможно, учение о дьяволе как деградировавшем ангеле стало своего рода компромиссом между дуалистическим представлением (зло есть самостоятельное начало) и монистическим (зло есть просто отсутствие добра). Экзегеты, очевидно, чувствовали, с одной стороны, опасность «скатиться» в дуализм, а с другой – проблему теодицеи (как же всеблагой Бог допустил это?). Сатанологический миф представляет собой выход из положения: зло есть не то и не другое, а результат деградации или искажения некоей силы, изначально не злой. Первотолчком служит грех: в одном варианте – гордыня, в другом – зависть. Есть и вариант с объединением этих двух грехов. Такие компромиссы особенно далеко заходили

³⁶ Рукопись М 612 из библиотеки Пирпонта Моргана.



и подробно разрабатывались в писаниях различных гностических школ начиная со II в.: появление зла у гностиков представлено как результат ошибки младшего божества или следствие несовершенства и невежества низшей небесной силы. В сатанологическом мифе, варианты которого излагаются и во многих коптских текстах, дьявол поначалу не был злым (что исключает дуализм). Более того, в большинстве изложений Сатана-Сатанаил представлен верховным ангелом, сотворенным прежде других и стоящим ближе всех к Богу. Это, во-первых, объясняет не только происхождение зла и злых духов [1, с. 404], но и могущество зла в мире, а во-вторых, постулирует опасность гордыни и зависти – грехов, способных погубить даже самого первого и величайшего из ангелов.

Анализ коптских изложений мифа позволяет сказать, что они восходят не к одному, а к целому ряду источников. Кроме того, вариативность одного из эпизодов наводит на мысль о рудименте древнеегипетского наследия с его вариативностью космогонических учений.

Литература

1. Van der Vliet J. Satan's Fall in Coptic Magic. In: Meyer M., Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power. (Religions in the Graeco-Roman World. Vol. 129.)* Leiden – New York – Köln: Brill; 1995. P. 401–418.
2. Rosenstiehl J. M. La chute de l'Ange. Origines et développement d'une légende, ses attestations dans la littérature copte. Écritures et traditions dans la littérature copte. *Journée d'études coptes. Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la Bibliothèque copte. 1.)* Louvain – Paris: Peeters; 1983. P. 37–60.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, канонические. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество; 2015. 1406 с.
4. *La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques.* = Su-Min Ri (ed.). *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 486–487. *Scriptores Syri*, t. 207–208. Lovanii: Peeters; 1987. 2 vols, ill. 210 + 463 p. (На сир. и франц. яз.)
5. Loos M. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague: Academia, Martinus Nijhoff N. V.; 1974. 397 p.
6. Dochhorn J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur. In: Bumazhnov D. (Hrsg.) *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7–8. Dezember 2007)*. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen: Mohr Siebeck; 2013. S. 23–42. (На нем. яз.)
7. Hyvernat H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I–LVI. Romae: Bibliotheca apostolica Vaticana; 1922. (На копт. яз.)
8. Rahlfs A. (ed.) *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretet*. Stuttgart–Nördlingen: Deutsche Bibelgesellschaft; 1979. 941 p. (На древнегреч. яз.)
9. Waldstein M., Wisse F. (eds) *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; And IV,1 With Bg 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies). Leiden–New York–Köln: Brill; 1995. 262 p. (На копт. яз.)



10. Liber Institutionis Michael. Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel. In: Müller C. D. G. (ed.) *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 225: *Scriptores Coptici*, 31. Louvain: Peeters; 1962. 103 p. (На копт. яз.)

11. Dochhorn J. The Motif of the Angels' Fall in Early Judaism. In: Reiterer F. V., Nicklas T., Schöpflin K. (eds). *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception. (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007)*. Berlin – New York: Walter de Gruyter; 2007. P. 478–495.

12. Macaskill G. *The Slavonic Texts of 2 Enoch*. Leiden – Boston: Brill; 2013. 330 p. (На старослав. яз.)

13. Ginzberg L. *Legends of the Jews*. Vol. I. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America; 1947. 424 p.

14. Vaillant A. (ed.) *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves, 4)*, Paris: Institut d'Études slaves; 1952. 303 p. (На старослав. и франц. яз.)

15. Brière M. (ed.) *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriacque de Jacques d'Édesse. (Homélie LXX à LXXVI). Patrologia orientalis*. Paris: Firmin-Didot; 1919. P. XII:3–163. (На сир. и франц. яз.)

16. Theodor J., Albeck Ch. (ed.) *Midrash Be-reshit Raba*. Yerushalaim: Shalem; 1996. 496 p. (На ивр.)

17. Treitl E. (Hrsg.) *Pirke de-Rabbi Eliezer: Text, Redaction and a Sample Synopsis [in Hebrew]*. Jerusalem: The Hebrew University; 2012. XVII + 445 p. (На ивр.)

18. Polotsky H. J. (ed.) *Kephalaia*. Bd. 1: 1. Hälfte (Lieferung 1–10). *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Stuttgart: Kohlhammer; 1940. 513 S. (На копт. и нем. яз.)

19. Кефалайя («Главы»). *Коптский манихейский трактат*. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указ. Е. Б. Смагиной. М.: Восточная литература; 1998. 512 с.

20. Смагина Е. Б. *Манихейство: по ранним источникам*. М.: Восточная литература; 2011. 519 с.

21. Anderson G. A., Stone M. E. (eds) *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Second Revised Edition. Atlanta: Society of Biblical Literature; 1999. 216 p.

22. Жизнь Адама и Евы. Вступит. ст., пер. с древнегреч. и лат. и коммент. Е. Б. Смагиной. *Вестник Древней Истории*. 2008;1:228–251.

23. *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior*. Collegit, digessit, recensuit A. Vasiliev (Сборникъ памятниковъ Византийской литературы А. Васильева). Mosquae: Sumptibus et typis Universitatis Caesariae; 1893. 345 + II p. (На греч. яз.)

24. Charlesworth J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1–2. New York – London u.a.: Doubleday; 1985. 995 + 1006 p.

25. James M. R. (ed.) *Apocrypha anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments. (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature. Vol. II. No. 3)*. Cambridge: University Press; 1893. 202 p. (На греч. яз.)

26. Минов С. В. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ». *Символ*. Париж–Москва, 2009;55:9–46.

27. Wallis Budge E. A. (ed.) *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt. (Coptic Texts. Vol. IV)*. London: Oxford University Press; 1914. MERC.AC. 523 + II p. (На копт. яз.)



28. Payne Smith R. *Thesaurus Syriacus*. Vol. I–II. Oxford: Clarendon Press; 1903. 2324 p. (На сир. яз.)
29. Crum W. E. Texts attributed to Peter of Alexandria. *Journal of Theological Studies*. London: Macmillan and Co.; 1903;4:387–397. (На копт. яз.)
30. Frankfurter D. Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells. In: Meyer M. and Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power (Religions in the Graeco-Roman World*. Vol. 129). Leiden–New York–Köln: Brill; 1995. P. 457–476.
31. Kropp A. M. *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (vormals P. Heidelberg, Inv. Nr. 1686). Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth; 1966. 111 S. (In Coptic and German)
32. Preisendanz K. (Hrsg.) *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*. Bd. I–II. Stuttgart: Teubner; 1973–1974. 200 + III, 270 + IV p. (In Greek and German)
33. Crum W. E. Magical Texts in Coptic – I. *Journal of Egyptian Archaeology*. London: Egyptian Exploration Society; 1934;XX:51–53. (In Coptic)
34. Crum W. E. *A Coptic Dictionary. Compiled with the help of many scholars by W. E. Crum*. Oxford: Clarendon Press; 1979. 953 p. (In Coptic)
35. Jonge M. de, Tromp J. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Academic Press; 1997. 104 p.
36. Turdeanu E. La Vie d'Adam et d'Eve en slave et en roumain. *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancient Testament (SVTR, 5)*. Leiden: Brill; 1981. P. 75–144, 437–438. (In French)
37. Chapman P., Depuydt L., Foat M. E., Scott A. B., Thompson S. E. (eds); Depuydt L. (general ed.) *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library. I. Five Coptic Homilies attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antioch, Severian of Gabala, and Theopompus of Antioch = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 554: *Scriptores Coptici*. Tomus 47. Lovanii: Peeters; 1993. 153 p. (In Coptic)
38. Lantschoot A. van. Un texte palimpseste de Vat. Copte 65. *Le Muséon*. Louvain, 1947;60:261–268.

References

1. Van der Vliet J. Satan's Fall in Coptic Magic. In: Meyer M., Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power. (Religions in the Graeco-Roman World*. Vol. 129.) Leiden – New York – Köln: Brill; 1995, pp. 401–418.
2. Rosenstiehl J. M. La chute de l'Ange. Origines et développement d'une légende, ses attestations dans la littérature copte. Écritures et traditions dans la littérature copte. *Journée d'études coptes. Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la Bibliothèque copte. I)*. Louvain – Paris: Peeters; 1983, pp. 37–60.
3. *Bibliya. Knigi Svyaschennogo Pisaniya Vetkhogo I Novogo Zaveta, kanonicheskiye. Sovremenniy pusskiy perevod [Bible. The books of the Holy Scripture, Old and New Testament, canonical. Modern Russian Translation]* Moscow: Russian Biblical Society; 2015. 1406 p. (In Russ.)
4. *La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques.* = Su-Min Ri (ed.). *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 486–487. *Scriptores Syri*, t. 207–208. Lovanii: Peeters; 1987. 2 vols, ill. 210 + 463 p. (In Syrian and French)
5. Loos M. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague: Academia, Martinus Nijhoff N. V.; 1974. 397 p.



6. Dochhorn J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur. In: Bumazhnov D. (Hrsg.) *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7–8. Dezember 2007)*. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen: Mohr Siebeck; 2013. SS. 23–42. (In German)
7. Hyvernat H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I–LVI. Romae: Bibliotheca apostolica Vaticana; 1922. (In Coptic)
8. Rahlfs A. (ed.) *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart–Nördlingen: Deutsche Bibelgesellschaft; 1979. 941 p. (In Greek)
9. Waldstein M., Wisse F. (eds) *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices Ii,1; Iii,1; And Iv,1 With Bg 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies). Leiden – New York – Köln: Brill; 1995. 262 p. (In Coptic)
10. Liber Institutionis Michael. Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel. In: Müller C. D. G. (ed.) *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 225: *Scriptores Coptici*, 31. Louvain: Peeters; 1962. 103 p. (In Coptic)
11. Dochhorn J. The Motif of the Angels' Fall in Early Judaism. In: Reiterer F. V., Nicklas T., Schöpflin K. (eds). *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*. (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007). Berlin–New York: Walter de Gruyter; 2007, pp. 478–495.
12. Macaskill G. *The Slavonic Texts of 2 Enoch*. Leiden–Boston: Brill; 2013. 330 p. (In Slavonic)
13. Ginzberg L. *Legends of the Jews*. Vol. I. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America; 1947. 424 p.
14. Vaillant A. (ed.) *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française* (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves, 4). Paris: Institut d'Études slaves; 1952. 303 p. (In Slavonic and French)
15. Brière M. (ed.) *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. (Homélie LXX à LXXVI)*. *Patrologia orientalis*. Paris: Firmin-Didot; 1919, pp. XII:3–163. (In Syrian and French)
16. Theodor J., Albeck Ch. (ed.) *Midrash Be-reshit Raba*. Yerushalaim: Shalem; 1996. 496 p. (In Hebrew)
17. Treitl E. (Hrsg.) *Pirke de-Rabbi Eliezer: Text, Redaction and a Sample Synopsis* [in Hebrew]. Jerusalem: The Hebrew University; 2012. XVII + 445 p. (In Hebrew)
18. Polotsky H. J. (ed.) *Kephalaia*. Bd. 1: 1. Hälfte (Lieferung 1–10). *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Stuttgart: Kohlhammer; 1940. 513 S. (In Coptic and German)
19. *Kefalaya ("Glavy")*. *Koptskiy manikheyskiy traktat*. Perevod s koptskogo, issledovaniye, kommentarii, glossariy i ukazatel' E. B. Smaginoy. [Smagina E. B. (transl. from Coptic, study, comment., glossary and indexes) *Kephalaia (Chapters)*. *The Coptic Manichaean Treatise*.] Moscow: Vostochnaya literatura; 1998. 512 p. (In Russian)
20. Smagina E. B. *Manikheystvo: po rannim istochnikam*. [Manichaeism: According to Early Sources.] Moscow: Vostochnaya literatura; 2011. 519 p. (In Russian)
21. Anderson G. A., Stone M. E. (eds). *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Second Revised Edition. Atlanta: Society of Biblical Literature; 1999. 216 p.



22. Zhizn' Adama i Yevy. Vstupitel'naya statya, perevod s drevnegrecheskogo i latinskogo i komentarii E. B. Smaginoj [Smagina E. B. (intr., transl. from Greek and Latin, comment.) Life of Adam and Eve. *Vestnik Drevney Istorii*. 2008;1:228–251. (In Russ.)

23. Vassiliev A. (collegit, digessit, recensuit) *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior (Sbornik pamyatnikov vizantiyskoy literatury A. Vassilyeva)* [*Miscellany of Monuments of Byzantine Literature by A. Vassilyev*]. Mosquae: Sumptibus et typis Universitatis Caesareae; 1893. 345 + II p. (In Greek)

24. Charlesworth J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1–2. New York – London u.a.: Doubleday; 1985. 995 + 1006 p.

25. James M. R. (ed.) *Apocrypha anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments. (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature. Vol. II. No. 3)*. Cambridge: University Press; 1893. 202 p. (In Greek)

26. Minov S. V. Adam i Yeva v siriyskoy "Peschere sokrovisch" [Adam and Eve in the Syrian Cave of Treasures]. *Simvol*. Paris–Moscow, 2009;55:9–46. (In Russ.)

27. Wallis Budge E. A. (ed.) *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt. (Coptic Texts. Vol. IV)*. London: Oxford University Press; 1914. MERC.AC. 523 + II p. (In Coptic)

28. Payne Smith R. *Thesaurus Syriacus*. Vol. I–II. Oxford: Clarendon Press; 1903. 2324 p. (In Syriac)

29. Crum W. E. Texts attributed to Peter of Alexandria. *Journal of Theological Studies*. London: Macmillan and Co.; 1903;4:387–397. (In Coptic)

30. Frankfurter D. Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells. In: Meyer M. and Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power (Religions in the Graeco-Roman World. Vol. 129)*. Leiden–New York–Köln: Brill; 1995, pp. 457–476.

31. Kropp A. M. *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (vormals P. Heidelberg, Inv. Nr. 1686). Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth; 1966. 111 S. (In Coptic and German)

32. Preisendanz K. (Hrsg.) *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*. Bd. I–II. Stuttgart: Teubner; 1973–1974. 200 + III, 270 + IV p. (In Greek and German)

33. Crum W. E. Magical Texts in Coptic – I. *Journal of Egyptian Archaeology*. London: Egyptian Exploration Society; 1934;XX:51–53. (In Coptic)

34. Crum W. E. *A Coptic Dictionary. Compiled with the help of many scholars by W. E. Crum*. Oxford: Clarendon Press; 1979. 953 p. (In Coptic)

35. Jonge M. de, Tromp J. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Academic Press; 1997. 104 p.

36. Turdeanu E. La Vie d'Adam et d'Eve en slave et en roumain. *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancient Testament (SVTR, 5)*. Leiden: Brill; 1981, pp. 75–144, 437–438. (In French)

37. Chapman P, Depuydt L., Foat M. E., Scott A. B., Thompson S. E. (eds); Depuydt L. (general ed.) *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library. I. Five Coptic Homilies attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 554: *Scriptores Coptici*. Tomus 47. Lovanii: Peeters; 1993. 153 p. (In Coptic)

38. Lantschoot A. van. Un texte palimpseste de Vat. Copte 65. *Le Muséon*. Louvain, 1947;60:261–268.



Информация об авторе

Смагина Евгения Борисовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, руководитель отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>, e-mail: esmagi54.54@mail.ru

Information about the author

Evgenia B. Smagina – Ph. D (Philol.), Senior Research Fellow, Chef of the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>, e-mail: esmagi54.54@mail.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 11 мая 2021
Одобрена после рецензирования: 25 мая 2021
Принята к публикации: 03 августа 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: May 11, 2021
Approved after peer reviewing: May 25, 2021
Accepted for publication: August 03, 2021
Published: November 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Orientalistica» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.