

---

Олена  
Сирцова

## АПОКРИФІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ І ФІЛОСОФСЬКИЙ ТРАКТАТ «ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ» ОРИГЕНА

---

Згідно з Євангелієм від св. Іоана, «Слово стало плоттю (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο)» (Ів. 1: 14) [Novum Testamentum, 1984]. Ці слова визначають головну ідею християнської концепції втілення. Іншою, не менш істотною для цієї концепції, формулою, є слова, вимовлені Ісусом Христом на Таємній вечері, коли він подавав апостолам хліб: «Прийміть, споживайте, це — тіло Моє (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου)» (Мт. 26: 26). У першій з наведених містичних формул вжито поняття «плоті (ἡ σὰρξ)», у другій — поняття «тіла (τὸ σῶμα)». Це євангельське розрізнення понять простежуємо і в посланнях апостолів. Дослідження контекстів показує, що поняття «плоть» вживають, зокрема, тоді, коли йдеться про входження Бога-Сина в космос і Його становлення людиною («в-люднення»). Коли ж йдеться про Його прощання з апостолами і земним життям, про його містичну жертву людству і його пам'ять, то вживають поняття «тіло». Це дає змогу вважати, що поняття «тіло» є в містичному обсязі відносно ширшим за близьке до нього поняття «плоть», оскільки поняття «плоть» відповідає лише земному і влюдненому існуванню Бога, натомість поняття «тіло» включає також значення, пов'язані з його містичною присутністю з-поміж християн після закінчення його земного життя.

Певну відповідність до вживання понять «тіло» і «плоть» стосовно Ісуса Христа простежуємо й у вживанні цієї ж пари понять у ранньохристиянських

---

© О. СИРЦОВА,  
2014

текстах і стосовно тіла людини. Так, у характерній формулі відділення душі від тіла в апокрифічних Апокаліпсисах вжито грецьке поняття «τὸ σῶμα» (тіло), тобто йдеться саме не про відокремлення душі від «плоті», а про відокремлення її від «тіла». Водночас там, де в апокрифах мовиться про воскресіння, також завжди говориться саме про «тіло», а не про «плоть». Отже, можна бачити, що і стосовно людини у вживанні наведених понять у ранньохристиянських текстах простежуємо ту саму тенденцію, що й при вживанні їх там, де йдеться про Бога-Сина: поняття «тіло» описує існування людини не лише в цьому досмертному світі, а й пов'язане з її майбутньою долею після смерті, натомість поняття «плоть» належить лише до цього тлінного світу. У Посланні апостола Павла сказано ясно: що «тіло і кров посясти Божого Царства не можуть» і що «тління нетління не посяде» (1 Кор. 15: 50). Відношення в цих текстах поняття «тіло» до двох світів, тлінного і нетлінного, а поняття «плоть» лише до тлінного світу характеризує антропологічну якість тіла в цьому світі як тілесність, яка включає плотть, а якість тіла потойбічного як тілесність, яка плоті позбавлена, тобто дає змогу говорити про «тіло плотське» і «тіло безплотне». Таким чином, якщо казати «безплоті», то це ще не означає «без тіла». Водночас, якщо казати «без тіла», то це з необхідністю означає «безплоті». Згідно з концепцією, репрезентованою в Першому посланні до коринтян апостола Павла, тіло, яке вмирає, — це тіло, ще від народження людини пов'язане з «душею», «тіло душевне (σῶμα ψυχικόν)». Тіло, яке воскресне, — це тіло, що буде пов'язане лише з духом людини, «тіло духовне (σῶμα πνευματικόν)». Тіло духовне не має плоти (1 Кор. 15: 44).

Виходячи з наведених розрізень у концепції апостола Павла, неважко зрозуміти, що Ориген, який заперечував воскресіння «плоті і крові», був набагато ближчим до духу і букви Святого Письма, ніж його пізніші критики. Розвиваючи думку апостола Павла, Ориген писав, що «наші тіла, як зерна, падають по смерті в землю, але в них присутній відбиток ума, що міститься в тілесній субстанції. Саме цей відбиток ума, який завжди зберігається в тілесній субстанції, по слову Божому підніме із землі, оновить і відтворить тіла, незважаючи на те, що вони вмерли і розпалися, — він їх відновить, подібно до того, як сила, яка є притаманною пшеничному зерну, після його смерті оновлює і відновлює зерно в тілі стебла і в колосі. Таким же чином тим, хто буде гідний піти до царства небесного, ця сила по велінню Божому із земного і душевного тіла відновить тіло духовне, здатне жити на небесах. Для тих, хто буде гідний гадесу... буде дана гідність тіла відповідно до гідності життя і душі кожного, причому навіть у тих, які повинні бути засуджені на вічний вогонь чи муку, воскресле тіло через саму зміну через воскресіння стане нетлінним такою мірою, що не буде руйнуватися і розпадатися навіть від мук» (Orig. De princ. 2, X. 3) [Origène, 1978; Ориген, 2007].

Остання фраза Оригена, напевне, призначена пояснити, як тяжкі покарання в гадесі, що їх описано в апокрифічних Апокаліпсисах, можуть

тривати довгий час без руйнації тієї субстанції, що підпадає тортурам. Водночас це роз'яснення не вельми узгоджується з текстами апокрифічних Апокаліпсисів, з яких видно, що на муку душі відправляються після відокремлення від тіла земного й до того, як вони одержать свої тіла у час воскресіння. Така розбіжність, ймовірно, вказує на те, що за доби Оригена існували різні версії християнського гадесу, що відрізнялися між собою загальними концептуальними засадами. Так, зокрема, згідно з одними поглядами муки починалися одразу після смерті, згідно з іншими — лише після воскресіння і Страшного Суду.

Припущення, що воскреслі духовні тіла призначені для прийняття мук у гадесі (навіть якщо не заторкувати тут питання про їхню безконечність чи конечність), в есхатологічній перспективі апокатастасиса не виглядає когерентним, адже тіло духовне — це вже тіло, очищене від гріха завдяки по смертному розпаду на стихії. Який сенс піддавати покаранням за попередні гріхи чисте духовне і нетлінне тіло, яке до цих гріхів не має вже прямого стосунку? Це очищене й оновлене тіло радше може бути призначеним для тих грішних душ, які свою міру покарання вже прийняли в гадесі до Страшного Суду й увірували, оскільки Суд, який настане після другого пришествя Христа, — це «Суд — світло» (Ів. 3: 19), Суд — просвітлення, повернення у Світло й «остаточна криза» остаточного оновлення. Після нього ідея гадесу, мук і покарань, схоже, втрачає сотеріологічний сенс. Воскреслі тіла будуть уже чисті від гріха. Душі — очищені в гадесі й просвітлені Судом.

Навіть якщо не всі душі будуть просвітлені на Суді і їм доведеться ще якийсь час помучитися до спасіння в еоні, як, скажімо, дияволу, змієві і лжепророкові, допускати, що оновленим духовним тілам доведеться ще йти на муку і покарання, значить заперечувати саму містичну суть перевдягнення людей з тління в нетління, із смерті — в безсмерття, з тіл душевних — в тіла духовні.

В цьому аспекті апокрифічні Апокаліпсиси, які попри всю «тілесність» описів мук розглядають їх як такі, що відбуваються до воскресіння і трансформування тіл, виявляються ближчими до містики Оригенової ідеї апокатастасису, ніж ті рядки Оригена, де він тлумачить нетлінні духовні тіла як догідні через свою неруйнівність для мук у гадесі.

На відміну від Апокаліпсиса Богородиці, в Апокаліпсисі Павла поняття душі вживано (в першій його частині) дуже часто. Згідно з концепцією цього Апокаліпсиса у тому вигляді, в якому він уперше з'явився і став поширюватися, відхід душі з цього світу відбувається за певним ритуалом. У смертний час перед людиною постає вся картина її минулого життя — діла праведні та грішні. Коли помре праведник, на нього чекає добрий ангел, який спостерігає за тим, як душа виходить із тіла. Тоді ангел бере цю душу і тричі каже їй: «Душе, пізнай своє тіло, з якого ти вийшла, бо тобі доведеться знову повернутися в твоє тіло в день воскресіння». Таке запам'ятовування душею тіла, яке від неї відокремлюється після смерті і має воскреснути для майбутнього

Суду, було осмислене в концепції Григорія Ниського як наявність і збереження в душі певного коду-відбитка, за яким елементи, що на них розпадається тіло після смерті, мають повернутися в належний час на своє, Богом встановлене, місце. Силу і значення такого коду пам'яті для відтворення тіла людини Григорій Ниський розглядає як природну схильність саме до своєї, Богом призначеної, тілесності: «Оскільки особливий вид, подібно до відбитка печатки, залишається в душі, вона з необхідністю знає те, що відобразило в печатці ці риси, і в час оновлення знов приймає його на себе як відповідне рисам цього особливого виду» (Gr. Nyss. De hom. opif.) [Gregorius Nyssenus, col. 228 B]. Мова йде, ймовірно, про те, що душа як певний код-відбиток здатна із суміші стихій, на які розпадається тіло, знову притягти до себе споріднені елементи.

Розмірковуючи про душу, Ориген нагадує, що, згідно з доктриною апостола Павла, «людина душевна» (ψυχικός) не могла б сприйняти те, що йде від Духа Божого (1 Кор. 2: 14) і пізнати речі духовні. За словами апостола, саме «дух» і «ум», «пневма» і «нус» є придатнішими для сприйняття Духу, ніж душа: «Буду молитися духом (τῷ πνεύματι), і буду молитися й умом (τῷ νοῷ), співатиму духом, і співатиму й умом» (1 Кор. 14: 15). На розвиток цих ідей Ориген формулює свою гіпотезу, згідно з якою (за версією Руфіна) ум людини внаслідок відхилення від свого стану зробився і був названий «душею», і душа в разі відновлення і виправлення знову стане «умом». Або за версією Юстина: «Душа, що нині існує, виникла внаслідок відпадиння і охолодження до духовного життя, але вона може повернутися до того, чим вона була спочатку. Це, я думаю, виражається словами пророка “вернися, о душе моя, до свого відпочинку” (Пс. 116: 7), — щоб стати цілком умом. Таким чином, ум зробився душею, а душа, виправившись, стає умом» (Orig. De princ. 2. VIII. 3) [Origène, 1978; Ориген, 2007]. Таке відновлення душі в кондицію розуму збігається, згідно з Оригеном, з її поверненням у спокій.

Концепція душі як стану ума, який відпав від Бога, і відповідно ума як душі, що повернулася до Бога, дає змогу краще зрозуміти деякі доктринальні аспекти не лише ранньохристиянських Апокаліпсисів, а й інших тогочасних апокрифів.

Особливий інтерес становить, зокрема, грецька версія Успіння Богородиці (Vatican gr. 1982) [Halkin, 1957, BHG 1056d], яка була віднесена Мішелем ван Есброком (M. van Esbroek) до сім'ї текстів, названої ним «Palme de l'arbre de Vie», але пізніше з незрозумілих причин була перекодіфкована Симоном К. Мімуні (S.C. Mimouni, 2005, 2011) як G 2 з підзаголовком «Transitus grec R», тоді як під позначенням G 2 М. ван Есброк класифікував інший текст «Transitus de Jean Evangeliste» (BHG 1055, який був виданий К. Тишендорфом (K. von Tischendorf) 1866 року), віднісши його до сім'ї текстів під назвою «Bethléem et encensements» [Esbroek, 1981: p. 265].

Датування цього грецького Успіння Богородиці на сьогодні залишається дискусійним в розбіжності від II сторіччя [Vallecillo, 1972: p. 187—260;

Bagatti, 1976: p. 11—17; Manns, 1989: p. 201—221; Esbroek, 1981: p. 265; Testa, 1983: p. 249—262] до III сторіччя [Cothenet, 1955—1966] або щонайпізніше IV сторіччя [Bauckham, 1998: p. 127—129; Shoemaker, 2002] і нарешті до V—VI сторіч [Wenger, 1955; Assomption, 2005; p. 207 — 211; Mimouni, 2011: p. XI]. У цій статті наведено нові невраховані попередніми дослідниками переважно історико-філософські спостереження і коментарі на користь формування концептуального змісту Успіння G 1 в контексті ідей Оригена та його доби (III сторіччя). Так, зокрема, в цьому Успінні зустрічається образ «лампади з трьома світильниками», якій уподібнюється людина і три її складові — тіло, ум і дух (τὸ σῶμα, ὁ νοῦς καὶ τὸ πνεῦμα) (Vatican, gr. 1982, fol. 186v). А. Венжер, який опублікував цей список, запропонував такий переклад французькою мовою: «le corps, l'âme et l'esprit» (тобто «тіло, душа і дух»). У супровідній ремарці він зазначив: «замість “душа” грецький текст містить “ум”. Схоже, що це помилка» [Wenger, 1955: p. 228 — 229]. Проте контекст показує, що тричленна формула, яка включає «нус» замість «псюхе», не суперечить тій ідеї, яку апостол Петро хотів виразити в своїй промові, коли лампади були запалені біля одра Марії Богоматері. В промові апостола йшлося не про земне життя, а про те, що «кожна діва має свою лампаду на іматеріальному склепінні небесному (ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ τῆ μὴ ἔχοντοι ὕλην)», де зазначені три складові людини будуть сяяти «в істинному вогні (ἐν τῷ ἀληθινῷ πυρὶ)» [Wenger, 1955: p. 229]. Кореляція формули «тіло — ум — дух» з образом істинного вогню на «іматеріальному склепінні небесному» показує, що саме «ум», а не «душа», більшою мірою відповідає загальному спрямуванню апостольської метафори. У цитованому вище розділі Оригена з-поміж іншого міститься роз'яснення, чому згадка про «душу» не була б доречною там, де йдеться про вогонь небесний: «Справді, якщо святе називають вогнем, світлом, полум'ям, то те, що йому протистоїть, називають холодом і кажуть, що любов охолола, через що душу називають по-грецьки ψυχή. Чи не через те, що вона охолола відносно стану божественного і кращого?» (De princ. 2. VIII. 3) [Origène, 1978; Ориген, 2007: с. 153].

Загалом читання цього фрагмента Успіння Богородиці у версії G 1 паралельно з розділом «Про душу» твору Оригена «Про начала» залишає враження близьких культурних контекстів у формуванні їхнього антропологічного змісту [Crouzel, 1993: p. 234 — 245; Trigg, 1991: p. 35 — 51; Shoemaker, 2002: p. 218 — 254], який в обох випадках виявляється пов'язаним: 1) з тричленною формулою людського ества: сома — нус — пневма; 2) з інтерпретацією цієї формули в аспекті священного небесного вогню; 3) з поєднанням теми потойбічної єдності тіла, душі і духа з ідеєю небесного спокою. Не виключено, отже, що автор апокрифічного Успіння Богородиці міг бути ознайомлений з твором Оригена «Про начала», звідки саме і могла бути ним запозичена загальна концептуальна схема розглянутої низки метафор у промові апостола Петра. Можна навіть обережно сформулювати питання:

чи не вказує такий очевидний збіг концептуальних схем на додатковий параметр датування для грецької версії Успіння G 1, або чи не є такий збіг принаймні показником характерного образно-лексичного і концептуального поля доби або навіть рівня начитаності автора апокрифа в богословських творах його часу. У цьому випадку можна було б зазначити, що Успіння G 1 навряд чи могло передувати появі твору «Про начала» Оригена, оскільки до Оригена іменування Марії Богородицею не засвідчене в давніх текстах ні у формі епітета, ні тим більше у формі субстантива [Lamre, 1989: p. 636]. Таке іменування цілком відсутнє у Климента Олександрійського чи, наприклад, у «Протоєвангелії Якова». Водночас поява в апокрифі розглянутої вище низки метафор видається більш вірогідною в контексті ідейно доктринальних пошуків і варіативності християнської думки III сторіччя, ніж в ідеологічному контексті наступного сторіччя, коли традиційна формула «тіло — душа — дух» могла здатися вже доречнішою, ніж «помилкова» (як зробив висновок А. Венжер) формула «тіло — ум — дух».

Концепція людського єства за формулою «тіло — ум — дух», відносно якої душа постає як тимчасова форма відпадіння «ума» від Бога, на відміну від формули «тіло — душа — дух», що домінувала в попередні й пізніші часи, дає змогу запропонувати погляд на чотириелементну концепцію людського єства, наведену у першій половині Апокаліпсиса Павла, — «тіло — душа — ангел — дух» [Tischendorf, 1866: p. 34 — 69], як на відображення свого роду перехідного стану в уявленнях про людину та її посмертну долю між концепцією «тіло — ум — дух» і концепцією «тіло — душа — дух». У цьому випадку «ангела» як своєрідну концептуалізацію постійного інформаційного каналу між душею і Богом за життя людини і як представника універсальності постійного знання Божого про своє творіння можна розглядати і як певний еквівалент і частковий функціональний замітник «ума» людини, що є віддзеркаленням Божого ума, і тим «началом» душі, що з'єднує людину з Умом Божим. Таким чином, формула Апокаліпсиса Павла може бути розписана у вигляді: «тіло — душа — ангел (ум) — дух». Це означає, що відпадіння вогненно-світлової іскри ума від Бога й «охолодження» її в «псюхе», яке допускали Ориген і, напевне, автор Успіння Богородиці, ніколи не може бути цілковитим, і «душа» людини, попри все, зберігає певний зв'язок зі світловим Умом Бога, до якого рано чи пізно повернеться. Саме цю космічну форму світлово-іскрового зв'язку душі, тимчасово дистанційованої на землі від небесного ума як свого джерела й творця, й уособлює в апокрифі «ангел-охоронитель». Невдоволеність цього ангела грішною душею є, можливо, найдавнішим апокрифічним відображенням тогочасних уявлень про суперечність між інтенціями тваринно-душевного та умно-душевного начала в єстві земної людини.

Серед істотних з філософського погляду світлових імплікацій метафори апостола Петра в Успінні Богородиці слід також звернути увагу на те, що одним з трьох світильників міфічної лампади назване й тіло. Таким чином,

тіло одразу виводиться за межі контрхристиянських гностичних антитез душі як світла та тіла як темряви, що ув'язнює і поглинає це світло, не даючи іскрі Божій в людині вирватись і повернутися в домівку Спокою. Для апостола Петра, так само як і для Іоана, містичне втілення Христа вочевидь розкрило, що тіло є таким же породженням світлового Логосу, як і дух, і ум, і життя людини. Але стосовно тіла, так само, як і стосовно ума-душі, існують певні космічні градації його стану: це «тіло душевне» і «тіло духовне», як писав апостол Павло (1 Кор. 15: 44). У смертний час душа людини відокремлюється від «тіла душевного», приймає подальшу долю в раю і гадесі у безтілесній формі, а по воскресінні облачається в «тіло духовне». Саме переміна якості й стану тіла з «душевного» на «духовний» підтверджує зв'язок містичної перемини тіла людини в есхатологічній перспективі із визначальною переминою «душевного» стану і виміру ества людського — на «умний», земного — на небесний, тлінного — на нетлінний, смертного — на безсмертний, гріховного — на Божий.

Перспектива есхатологічної трансформації душі в ум, а тіла душевного — в тіло духовне, що була окреслена апостолом Павлом і сприйнята Оригеном, не передбачає одночасну перемену такої істотної складової земного ества людини, як дух, ні з погляду канонічної, ні з погляду апокрифічної християнської антропології. Тобто в час переходу, «перевдягнення» людини з тлінності в нетління, із смертності в безсмертя «дух» її не буде змінений, оскільки він не причетний до холоду тлінності і страху смерті і є тим незмінним, що єднає смертну земну людину з Духом Божим, так само, як і ангел-охоронитель з Апокаліпсиса Павла, який єднає земну душу і ум людини з Умом Божим. Натомість розум людини за життя є змішаним з її земною «вплоченою» душею і може інтелектуально прорватися до Світла Божого Ума лише через ангельський світловий промінь (ангела ума), який дається Богом і Волею Бога протягується й підтримується у свідомості людини, дух людини є космічно незалежним від плоті, вільним ще за життя, як від душі-ума, так і від «тіла душевного». Тому дух людини є богоподібним не лише за світлом, як ум, а й за силою волі. Саме він є сферою свободи волі, яка може діяти всупереч земній душевності і всупереч обтяженому душею уму й не потребує інтелектуального пізнання Бога для наближення до Нього. Адже дух у людині є від самого народження, тобто до будь-якого пізнання.

Сам по собі «шлях ума» — це шлях до Світла, не усвідомленого як Бог, Премудрість і Логос. Тому цей шлях «лише ума» може вести як до Бога, так і від Бога. Оскільки Світло Сушого вливається у частковий ум з усіх боків, оточуючи його як сушого в Сушому, промінь розуму не здатен сам по собі визначити джерело світла, адже промінь ума — це лише квант світла у безодні світла. Визначити напрям до Бога може лише дух людини, оскільки дух не обтяжений ні «тілом душевним», ні «умо-душею» і є не часткою Ума Божого в людині, а часткою в ній Божої Волі. Воля ж — це завжди «воля-до», це воля-прагнення, воля-любов, воля-тяжіння, яка у світлі раю чи

темряві гадеса визначає без ніякого спеціального пізнання-гнозису напрямок безпосереднього волевияву людської істоти «до Бога».

У своїй полеміці проти філософа Цельса, який говорив, що християни сповідують принцип «віруй, і віра тебе спасе», Ориген зазначав, що віра «у простоті сердечній» є шляхом тих, хто не має можливості досягнути пізнання Бога, але людина освічена зобов'язана присвятити себе християнському гнозису. Власне, Цельс мав рацію, кажучи, що для християнина шляхом до спасіння є саме віра. Але так само мав рацію й Ориген, стверджуючи, що людина, здатна до гнозису, повинна присвятити себе пізнанню Бога. Це пізнання, проте, є істотним не так для власного спасіння християнського гноста, який широко вірує, як для того, щоб сприяти спасінню інших, причому не лише через звертання зі словом Божим до тих, кому християнський гнозис є важкодоступним, чи до тих, хто впав у «без-ум мудрості», противної Богові, а й для звертання з молитвою до Бога про просвітлення, спасіння та помилування всіх, як допускав Ориген, «грішних» і «змучених» на цьому і «тому» світі.

#### ДЖЕРЕЛА

- Ориген*. О началах / Ориген [Предисл. Р.В. Светлова]. — СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. — 458 с.
- Assomption de Marie ou Transitus grec «R»*. Texte traduit, présenté et annoté par S.C. Mimouni // *Écrits apocryphes chrétiens. II* / Éd. publiée sous la direction de P. Geoltrain et J.D. Kaestli. Index établis par J.M. Roessli et S.J. Voicu. — Paris: Gallimard, 2005. — P.205—239.
- Bagatti B.* New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemanie / B. Bagatti, M. Piccirillo, A. Prodromo. — Jerusalem, 1975 (Collectio minor Studium Biblicum Franciscanum, 17).
- Cothenet É.* Marie dans les Apocryphes // *Maria: Études sur la Sainte Vierge en 7 vol.* / Éd. Hubert du Manoir. — Paris: Beauchesne et ses Fils, 1952 — 1966. — T.VI. — P. 127—129.
- Bauckham R.* The Fate of the Dead: Studies in Jewish and Christian Apocalypses / Richard Bauckham. — Leiden: Brill, 1998. — P.344 — 360 (Supplement to Novum Testamentum, 93).
- Crouzel H.* Anthropologie et cosmologie d'Origène et de Plotin // *Studia Patristica*, 26. — 1993. — P. 234—245.
- Erbetta M.* Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / M. Erbetta. — T.1 — 2. — Turin, 1981. — P. 465—474.
- Esbroeck M. van.* Les texts littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle // *Les Actes apocryphes des apôtres: christianisme et monde païen* / Ed. P. Bovon et al. — Genève: Labor et fides, 1981. — P. 267—289.
- Gharib G.* Testi mariani del primo millenio / G. Gharib. — T.I. — Padri e altri autori greci. — Roma, 1988. — P. 893—903.
- Gregorius Nyssenus.* De hominis opificio // *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Ed. J.-P. Migne. — T.44. — Col.125—256.
- Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon / G.W.H. Lampe. — 9 imp. — Oxford: At the Clarendon Press, 1989. — 1568 p.
- Manns F.* Le Récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à études des origines de l'exégèse chrétienne / Frédéric Manns. — Jérusalem, 1989 («Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior», 33).
- Mimouni S.C.* Les traditions anciennes sur la Dormition et Assomption de Marie: études littéraires, historique et doctrinales / Simon Claude Mimouni. — Leiden: Brill, 2011. — 382 p. (Supplements to Vigiliae Christianae, 104).



- Novum Testamentum. Graece et Latine / Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur... — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984. — 27. Aufl. — 810 s.*
- Origène. Traité des Principes / Éd. H. Crousel, M. Simonetti. — Vol.2 (Livres I et II). — Paris: Édition du Cerf, 1978. — 272 p. (SC, 252).*
- Shoemaker S.J. Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption / S.J. Shoemaker. — Oxford: Oxford University Press, 2002 («Oxford Early Christian Studies»). — 460 p.*
- Shoemaker S. J. From Mother of Mysteries to Mother of Church: The institutionalisation of the Dormition // Apocrypha, 22. — 2011. — P. 11–47.*
- Starowieyski M. Apokryfy Nowego Testamentu / M. Starowieyski. — T.I — II. — Lublin, 1986. — P. 552–564.*
- Testa E. L'origine e lo sviluppo della Dormitio Mariae // Augustinianum, 23. — 1983. — P. 249 — 262.*
- Vallecillo M. El Transitus Mariae según el manuscrito Vaticano gr. 1982 // Verdad y Vida, 30. — 1972. — P. 187–260.*
- Wenger A. L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du Ve au Xe siècle. Études et documents / A. Wenger. — Paris: Éditions de Broccard, 1955–2010. — 426 p. («Archives de l'Orient chrétien», 5).*

---

**Олена Сирицова** — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. До сфери наукових інтересів належить історико-філософська проблематика.

---