



# Византийское “Сказание отца нашего Агапия”: греческий текст и славянский перевод\*

**Дарья Сергеевна Пенская**

Православный Свято-Тихоновский  
гуманитарный университет  
Москва, Россия

# The Byzantine *Narration of Our Father Agapius and Its Slavonic Translation*

**Daria S. Penskaya**

St. Tikhon's Orthodox University  
Moscow, Russia

## Резюме

Статья вводит в научный оборот византистики и славяноведения греческий оригинал известного на Руси византийского агиографического памятника “Сказание отца нашего Агапия” (СА, предпол. V–VI вв.), восполняя двойную лакуну: греческий текст СА до сих пор практически не известен византистам и не принимается в расчет при обсуждении славянской традиции памятника. Статья состоит из двух разделов. Первый на основе подготовленного автором статьи критического издания греческого текста СА характеризует особенности греческой рукописной традиции, описывает характер лагун. Во многом более точная афинская рукопись СА содержит ряд дефектов — пространную лакуну на месте первой из двух кульминаций, описании теофании в райском саду, и “редактуру” сцены воскрешения, показавшуюся благочестивому христианину слишком сходной с магическим действием. Петербургская рукопись во второй части произведения уступает афинской, сокращая пространные описания — слова молитв и детали обряда. Сравнение греческих рукописей выявило яркую фольклорную и евангельскую

---

\* Статья подготовлена в 2016 г. в рамках проекта “Становление жанров христианской литературы в I–IX вв.” при поддержке Фонда развития ПСТГУ, проект № 06-0416/КИП 2. Благодарю своих наставников — Н. В. Брагинскую, А. Ю. Виноградова и Р. Поупа, без которых мне не довелось бы заниматься текстом СА.

образность оригинала, затемненную ошибками писцов. Во втором разделе греческий оригинал СА сопоставляется со славянским переводом — преимущественно по тексту Успенского сборника, но с учетом других рукописей южно- и восточнославянской традиции. Перевод исключил ряд основных элементов оригинала: повествование от первого лица (а вместе с ним и удивительную деталь, когда о своей кончине сообщает сам герой), имена райских докусов, богословские рассуждения, наставления, пространные описания. Выверенная символическая структура оригинала, в которой проведена важнейшая в СА идея (превосходство отшельнического образа жизни над киновиальным) и явлен духовный путь героя (путь постижения божественной премудрости, преображение из миста в мистагога) нивелируется в славянском переводе, и текст все больше уподобляется сказке.

#### Ключевые слова

византийская литература, славянская литература, агиография, апокриф, фольклор, “Сказание отца нашего Агапия”, “Хождение Агапия в Рай”

#### Abstract

The paper introduces the Greek original of the hagiographic text *The Narration of Our Father Agapius* (presumably from the 5th–6th centuries), which was widely known in Slavonic tradition but remains almost unknown neither to historians of Byzantine culture and to Slavists. The paper consists of two parts. Drawing upon the critical edition of the text, the first part discusses the peculiarities of the Greek tradition. The manuscript from Athens is much more accurate than the second of the two existing Greek manuscripts, from St. Petersburg. Nevertheless, in some cases the Athenian manuscript is defective. Thus, the first culmination of the narrative, the description of the theophany in the Garden of Paradise, is absent. The episode of the raising of the dead son of a widow is also reduced, probably due to its somewhat magical flavor. However, the manuscript from St. Petersburg in its second part is inferior to the Athenian manuscript reducing vast descriptions—prayers and various details of the rites. A comparison of the two Greek manuscripts reveals vivid folkloric and evangelic images of the Greek original that were concealed by various mistakes made by scribes. The second part of the article compares the Greek original of the *Narration* with the Slavonic translation. The text from the *Uspenskij Sbornik* is the main focus of the comparison, but other evidence from the South and East Slavonic traditions are also taken into account. The translation eliminated quite a few major traces of the Greek original. Thus, an intimate first-person narration and a striking detail in which the main character himself tells about his death are eliminated. The names of Paradise sites, theological discourses, exhortations, any vast descriptions disappear. The adjusted symbolic structure of the *Narration* that reveals the transformation of the character from myst to mystagogue is eliminated in the Slavonic tradition and the main idea of the Greek text—the idiorythmia predominating over the koinobion—is scarcely readable. In the Slavonic tradition the text becomes more and more similar to a fairytale.

#### Keywords

Byzantine literature, Slavonic literature, hagiography, apocryphon, folklore, *Narratio Agapii*

Апокриф *Сказание отца нашего Агапия* (ВНГ 2017)<sup>2</sup> (далее СА) — памятник, широко известный в славянской традиции. Славянский перевод СА (ранний, домонгольского времени) был чрезвычайно популярен, и СА продолжали читать и переписывать вплоть до начала XX в.<sup>3</sup> Между тем о бытовании СА в греческом и вообще восточнохристианском мире не сохранилось никаких сведений.

СА рассказывает о путешествии в Рай некоего Агапия, монаха и настоятеля монастыря, за ответом на вопрос: зачем, ради чего должно оставить мир и последовать за Христом? Помимо СА, до нас дошло несколько ранневизантийских хождений в Рай, к Раю или в удел блаженных, однако собственно Рая ни один из героев не достигает<sup>4</sup>. В этом отношении побывавший в Раю и вернувшийся оттуда земным путем герой — фигура исключительная, и сам мотив достижения иного мира и возвращения — скорее фольклорный, нежели агиографический.

С религиозной точки зрения, СА — сочинение дерзкое: вернувшись из Рая, герой способен совершать чудеса, подобные тем, что совершали апостолы и сам Иисус. Новозаветные модели в СА не просто соседствуют с фольклорными мотивами и сюжетами, но буквально проникают друг в друга. Вместе с тем СА — сочинение благочестивое, утверждающее смысл и ценность монастырской жизни. Автор соединяет яркий вымысел со стремлением придать ему вид точного, детального “травелога”, отчета участника событий, побывавшего в Раю и беседовавшего там с самим Господом.

Греческий оригинал памятника совсем недавно попал в поле зрения исследователей. В 1961 г. краткая статья об Агапии вошла в состав словаря “*Bibliotheca sanctorum*” со ссылкой на единственную известную тогда афинскую рукопись J [BS, 1: 305–306]<sup>5</sup>. 23 года спустя, в 1984 г., эту рукопись опубликовал канадский исследователь Ричард Поуп [POPE 1984–1985: 233–260], славист по специальности. Впоследствии, во время своего приезда в Россию в 1991 г., он познакомился и с другой, обнаруженной в С.-Петербурге греческой рукописью СА, — R. В 1990-х гг. Р. Поуп подготовил описание большинства славянских рукописей, сопроводив их критическим изданием и реконструкцией славянского архетипа, но это исследование, как и результаты работы со вторым греческим списком СА, не были опубликованы. Черновой вариант своей книги Р. Поуп великодушно предоставил в наше распоряжение, и на

<sup>2</sup> Ссылки на [ВНГ, 1–3] приводятся здесь и далее в основном с указанием на номер текста.

<sup>3</sup> Полная версия текста сохранилась более чем в 100 рукописях кон. XII – нач. XX в.

<sup>4</sup> См. Vita s. Zosimi (ВНГ 1889–1890d); Vita s. Macarii Romani (ВНГ 1004–1005p).

<sup>5</sup> См. список сиглов в конце статьи.

результаты его исследования славянской рукописной традиции мы, с позволения автора, опираемся. Среди прочего Р. Поуп отмечал точки расхождения греческого оригинала с наиболее древними южно- и восточнославянскими рукописями<sup>6</sup>. Для Р. Поупа греческая традиция была вспомогательной в работе со славянскими рукописями, и к петербургской **Р** автор обращался только в случае необходимости восполнить лакуны афинской **Ј**. Издание афинской редакции СА сопровождало краткое предисловие, где высказаны предположения относительно датировки памятника и его ближайшего литературного окружения. Исследования Р. Поупа дали основу для изучения греческой традиции, для сопоставления ее со славянским переводом, однако греческий оригинал СА по сей день остается практически не известен ни византинистам, ни славистам.

Помимо исследования Р. Поупа, которое ждет публикации, изучение славянских версий памятника насчитывает более полутора веков. Первоначально в славяноведении СА упоминалось в связи с “Посланием о Рае” новгородского архиепископа Василия Калики тверскому епископу Феодору Доброму (XIV в.), где рассказ Агапия служил одним из вернейших подтверждений земного расположения Рая [ПСРЛ, 6: 87–89]. Работы А. Н. Веселовского, посвященные “Посланию о Рае”, вывели обсуждение за пределы древнерусской литературы и выявили параллели СА с немецкими и ирландскими сказаниями [ВЕСЕЛОВСКИЙ 1875; ИДЕМ 1891: 90–104]. Так была намечена методология, необходимая для исследования близких фольклору христианских памятников, в частности повествований о странствии в мир иной, Рай и землю блаженных.

Во второй половине XIX в. вслед за публикацией некоторых славянских списков стали появляться отдельные заметки, исследования, посвященные СА [ПЫПИН 1862: 134]. С самого начала СА рассматривали в корпусе византийских переводных сказаний, в одном ряду с “Житием Макария Римского” и “Хождением Зосимы к рахманам”. В работах В. А. Сахарова и Н. С. Тихонравова были обозначены важнейшие особенности повествований о Рае и их героев, путешественников в райские места [САХАРОВ 1879: 248, 223, 237, 239; ТИХОНРАВОВ 1898: 200; 223]. С середины XX в. внимание сосредоточилось на особенностях структуры, стиля, идейного содержания СА [АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ 1941: 82–83; БЕЛОБРОВА, ТВОРОГОВ 1970: 151–154]. Эту линию исследований продолжила М. В. Рождественская, определившая СА как народно-христианскую легенду с чертами жития, в которой христианская символика соединяется

<sup>6</sup> В южнославянской традиции это **Н** нач. XV в.; в восточнославянской **U** кон. XII – нач. XIII в. [POPE ined.: Recensio I.1–2]. К **U** в большинстве случаев отсылаем и мы при сопоставлении греческой и славянской традиции, при необходимости учитывая свидетельства и других рукописей.

со сказочными мотивами [Рождественская 1980: 154–165; 650–651]<sup>7</sup>. Символическая природа памятника точно определена В. В. Мильковым. Он объясняет семантику некоторых образов СА (орла, морского залива, ребенка, переправы, цветущего сада, райских птиц и др.) в фольклоре и христианской традиции, отмечает особенности аллегорического повествования и впервые в символической ткани памятника различает реалии монашеской жизни [Мильков 1997: 125–132]. Однако ни один из существующих комментариев не учитывает греческого оригинала памятника.

С кон. 80-х – нач. 90-х гг. XX в. появляются первые исследования эволюции рукописной традиции СА. К ним относится и неопубликованное исследование Р. Поупа, о котором упоминалось выше. Другая работа – диссертация В. М. Хачатурян – анализирует русскую рукописную традицию СА, содержание и характер изменений первоначального текста. Среди русских рукописей СА выделены две редакции: первая в основных чертах близка наиболее раннему славянскому списку СА **U**, она сохраняет исходный символический смысл. Вторая складывается в XVII в., и в ней текст постепенно утрачивает символическое значение, обретая черты сказочности и занимательности [Хачатурян 1984].

Единственной попыткой обсуждения проблемы взаимодействия фольклорной основы памятника с христианским содержанием, основанной на семантическом анализе основных образов и мотивов СА, является диссертация С. В. Селивановой [1992]. Работа эта, структуралистски заточенная, высказывая верную, но тривиальную мысль о том, что фольклорный и христианский пласты памятника объединяет идея смерти и воскресения, в одном случае понимаемая буквально, в другом символически, вносит больше путаницы, нежели ясности. Так, отбор мотивов и образов СА в работе С. В. Селивановой не обоснован, как и последовательность их рассмотрения, при этом и сами образы и мотивы друг от друга четко не отделены. Более того, вместо образов греческого оригинала СА, которые отражает Успенский сборник, а также последующие, близкие ему рукописи, Селиванова разбирает образы, внесенные в текст переписчиками и редакторами славянского текста, в результате чего происходит подмена не только оригинального текста переводным, но и значения символа или образа в тексте СА значением его в других христианских текстах.

---

<sup>7</sup> В 2002 г., предполагая познакомить читателя с наиболее яркой из известных фольклорных обработок памятника, М. В. Рождественская подготовила перевод рукописи из Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН (Древлехранилище, собрание В. Н. Перетца, № 500, сборник нач. XVIII в.), предисловие к которой в общих чертах повторяет публикацию 1980 г. [Рождественская 2002: 173–178; 232–233].

Как видно, бытование СА на славянской почве изучено немало. Между тем представление о бытовании переводного памятника на новой культурной почве остается неполным без обращения к тексту оригинала и понимания его прагматики и проблематики в исходном культурном контексте. Изучение греческого оригинала СА дает сведения об идеях, лежащих в основе раннего монашества, а изменения оригинала в славянских версиях — об отличных от первоначальных ценностях и представлениях средневекового переводчика.

Настоящая статья в некоторой мере восполняет эту лакуну, связывая славянскую традицию памятника с греческой. Статья состоит из двух разделов: первый характеризует особенности греческих версий СА, второй сопоставляет греческий оригинал со славянскими версиями и прежде всего — с самым древним славянским списком Успенского сборника — **У**.

## 1. Греческая традиция СА

### 1.1. Характеристика греческих рукописей

Обе известные рукописи памятника относятся к поздне- и поствизантийскому времени: афинскую рукопись (**Ж**) датируют XV–XVI вв.<sup>8</sup> [ВНГ, 3: 6–7], петербургскую **Р** — XVI–XVII вв.<sup>9</sup> Почерк писца **Ж** аккуратный (особенно в начале текста), ровный, убористый, тогда как почерк в **Р** более небрежен, и сама рукопись содержит немало помарок и исправлений.

Обе рукописи изобилуют типичными орфографическими ошибками. В предисловии к изданию греческого текста Р. Поуп кратко описал особенности орфографии **Ж**: смешение гласных и дифтонгов, передающих

<sup>8</sup> Помимо СА, которое завершает сборник, в состав кодекса входят: отрывок Мученичества св. Евсигния; отрывок слова св. Иоанна Златоуста на рождество Иоанна Крестителя; отрывок чудес св. Феодора Стратилата; отрывок слова св. Иоанна Златоуста о десяти девах; отрывок жития св. Марии Египетской; житие св. Марка Афинского; мученичество св. Евстафия; мученичество св. Феодора Тирона; отрывок слова св. Иоанна Златоуста во святой и великий вторник [ЕНГНАРД 1952: 851–852].

<sup>9</sup> СА входит в состав так называемого Сборника поучительных слов, где кроме нашего текста присутствуют фрагменты Вопросоответов; душеполезное слово об императоре Феофиле; отрывок из “Физиолога” о льве; рассказ из “Луга духовного” о послушании сына отцу; рассказ о св. Феодоре, который непосредственно предваряет СА; житие Алексия человека Божия, следующее за СА; рассказ Макария Египетского; отрывок Слова о посте и грядущем суде, Слово о покаянии и суде, Слово о покаянии душеполезное Ефрема Сирина; О нестяжании и сребролюбии; Об авве Макарии; фрагмент из Геронтикаона; о преп. Герасиме; несколько разбросанных по рукописи выписок из Патерика; об авве Павле; о монахе Евлогии; фрагменты поучительных слов без указания автора; Наставления ученикам Феодора Студита; выписки из творений св. отцов с молитвой св. Марка Молчальника; выписки из книг Исаака Сирина [ЛЕБЕДЕВА, ГРАНСТРЕМ 1973: 104–107].

звуки [e] и [i]: ε-αι; ι-ει-η-οι-υ; смешение ο и ω; υ и β; написание одинарных согласных на месте двойных [Pore 1984–1985: 234–235]. Добавим, что те же неточности свойственны и **R**.

## 1.2. Лакуны

Лакуны бывают случайные и необъяснимые, но иногда они обладают некоторой последовательностью, напоминающей “цензуру” или показывающей вкусы и предпочтения более поздних времен. Далее мы постараемся осмыслить различие текстов в тех случаях, когда это представляется возможным.

### Лакуны J

#### Лакуна 1 (4.9–4.23)

**J** содержит несколько разных по объему лакун<sup>10</sup>. Лакуна 1 является самой крупной в **J** (fol. 218–218v). Отсутствует фрагмент текста, где Господь объясняет произошедшее, открывает, куда герою предстоит отправиться, и дает наставления в путь. Лакуна представляет собою пустые листы. Это не совсем обычно. Переписчик знал, что он выпускает фрагмент текста. Либо пропуск был в его оригинале, но писец оставил место, чтобы вписать отрывок из другой рукописи, либо он испытывал сомнения в том, нужно ли переписывать этот фрагмент, и отложил дело, чтобы спросить благословения. Весь опущенный отрывок позволяют восстановить вторая греческая рукопись **R** и славянская **U**. Можно предположить, что поводом исключить фрагмент, известный по **R**, стало его необычное содержание: герой запросто беседует с самим Господом, который выполняет функцию сказочного помощника.

Прочие лакуны **J** более мелкие и возникли, вероятно, по невнимательности переписчика. Ни в одном из случаев места для их восполнения не оставлено.

#### Лакуна 2 (9.4)

В момент прощания у врат Богзданья-Феоктиста Илия напутствует героя словами: “Мир тебе, Агапий. Отправляйся по пути Господнему, благоволимый Им”:

**J:** καὶ οὕτως εἶπεν Ἰηλίας < — >

**R:** καὶ τότε λέγει μοι ὁ εὐλογημένος ἐκεῖνος· Εἰρήνη σοι, Ἀγάπιε. Πορεύου τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου εὐδοούμενος παρ’ αὐτοῦ. Ἐγὼ δὲ προσκυνήσας. . .

**U:** И рече ми Илия: Миръ ти боуде, Агапие, иди въ поути Господна и Господь Богъ съ тобою. Азъ же поклонивъса. . .

<sup>10</sup> В первом издании греческого текста Р. Поуп восстановил некоторые лакуны **J** по **U**, в неопубликованной книге он обращался также к **R**, которой пользовались и мы при подготовке критического издания СА.

**Crit. Ed.:** καὶ οὕτως εἶπεν Ἡλίας· Εἰρήνη σοι, Ἀγάπιε. Πορεύου τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου εὐδοούμενος παρ' αὐτοῦ. Ἐγὼ δὲ προσκυνήσας. . .<sup>11</sup>

**Ј** содержит слова “и так сказал Илия”, за которыми, очевидно, должна была следовать реплика Илии, однако реплика эта пропущена, возможно, по невнимательности копииста; и вслед за тем сразу сказано, что Агапий вышел из Рая. Речь Илии сохраняет **Р**, что находит подтверждение и в славянском тексте **У**.

Две другие лакуны в **Ј** неочевидны.

Лакуна 3 (6.7)

После поклонения кресту, вслед за первым наставлением в начале беседы, Илия обращает к Агапию череду вопросов. В **Ј** вопросов три: “Как обстоят дела в мире человеческом? Почитаются ли эти догматы веры? Как правят прочие власти?”

**Ј:** Πῶς ὁ κόσμος τῶν ἀνθρώπων συνίσταται; Ἦγοῦνται τὰ δόγματα τάδε τὰ τῆς πίστεως; Πῶς πολιτεύεται τὸ λοιπὸν ἐξουσιῶν;

**Р:** Πῶς ὁ κόσμος συνίσταται τῶν ἀνθρώπων; — τούτου δὲ τὸ λεγόμενον. — Ἐν ποίοις πράγμασιν αἱ προαιρέσεις τῶν βασιλέων συνίστανται; Ἦγουν τὰ τούτων δόγματα τάδε τὰ τῆς πίστεως; Πῶς πολιτεύεται τὸ λοιπὸν ἐξουσιῶν;

**У:** —

**Crit. Ed.:** Πῶς ὁ κόσμος τῶν ἀνθρώπων συνίσταται; Ἐν ποίοις πράγμασιν αἱ προαιρέσεις τῶν βασιλέων συνίστανται; Ἦγοῦνται τὰ δόγματα τάδε τὰ τῆς πίστεως; Πῶς πολιτεύεται τὸ λοιπὸν ἐξουσιῶν;

Весь отрывок отсутствует в славянской традиции. Предположить пропущенный вопрос позволяет местоимение “прочие” в словосочетании τὸ λοιπὸν ἐξουσιῶν ‘прочие власти’, которое в **Ј** оказывается лишним, ни с чем не соотносясь в предыдущих вопросах, тогда как в **Р** появляется вопрос о намерениях царей, к которому в таком случае и отсылает местоимение “прочие”, — что позволяет достроить полный список вопросов. Помимо этого, между первым и вторым вопросами появляется авторская ремарка: “Как обстоят дела в мире человеческом? — в о п р о - ш а л о н. — Каковы намерения царей? [букв.] Вернее, [каковы] их догматы веры? Как правят прочие власти?”

Лакуна 4 (14.9)

Сцена воскрешения сына вдовы в **Р** подробно перечисляет детали обряда: “. . . и, сотворив молитву, я вынул часть хлеба, которую дал мне Илия, и положил ее на лицо умершего, и, взяв его за руку, я отдал его матери, славящей Бога”:

<sup>11</sup> Мы отсылаем читателя к подготовленному нами критическому изданию греческих версий СА, пока неопубликованному: [Пенская 2017: 296–315].

**J:** καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἔδωκα αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.

**R:** καὶ ποιήσας εὐχὴν ἐξήνεγκα τὴν μερίδα, ἣν ὁ Ἥλιος μοι δέδωκε καὶ καθέστησα ἐπὶ τῷ προσώπῳ τοῦ νεκροῦ καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἔδωκα ζῶντα αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.

**U:** и сътворивъ молитвою, и възъ оукроухъ, иже кму дасть Илиа, и положи на лица юго. И съде отрочищи на одрѣ. И имъ и за роукоу въдасть матери.

**Crit. Ed.: = R**

Чтение **R** подтверждает **U**, и мы полагаем его первоначальным, при этом во второй части фразы мы сохраняем чтение **J**: “. . . отдал его матери его”, — где содержится библейская цитата (ср. Лк 7:14–15, 3 Цар 17:21–23) вместо чтения **R**: “. . . отдал его живым матери его”. **J**, намеренно или нет, опускает детали, за счет которых сцена **R** уподобляется некоему магическому ритуалу, и в целом все описание **J** следует лаконичной схеме евангельских воскрешений, совершаемых Христом (ср. Мк 5:41, Мф 9:25, Лк 8:54)<sup>12</sup>.

“Ретуширование” лакуны в R (11.2–11.3)

На обратном пути, вновь очутившись на берегу моря, герой видит корабль с моряками: “И когда они приблизились ко мне, я сказал им: «Доброй дороги и да будет благим ваш путь»”. Следующую фразу вводят авторские слова, слова самого Агапия: “И в о т в е т я сказал им: «Возьмите меня на корабль»”, — которые предполагают некий ответ моряков, звучащий между двумя репликами героя:

**J:** καὶ ὅτε ἤγγισαν πρὸς με εἶπον αὐτοῖς· καλῶς πορεύεσθε καὶ ἀγαθὴ ἡ ὁδὸς ὑμῶν ἐστίν. Ἀποκριθέντος δὲ εἶπον αὐτοῖς· λάβετε με ἐν τῷ πλοίῳ.

**R:** καὶ ἤγγισαντες πρὸς με εἶπον αὐτοῖς· καλῶς πορεύεσθε καὶ ἀγαθὴ ἡ ὁδὸς ὑμῶν. λάβετε δέ με πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ πλοίῳ.

**U:** И югда приближиша са къ мнѣ, глаголахъ имъ: Добрѣ ходите и добръ вы боуди поуть. Отвѣщаша и рекоша: Послушаи тебе Богъ твой, добрыи старъче. Агапии же рече къ нимъ: Възмѣте ма съ собою въ корабль. . .

**Crit. Ed.:** καὶ ὅτε ἤγγισαν πρὸς με εἶπον αὐτοῖς· καλῶς πορεύεσθε καὶ ἀγαθὴ ἡ ὁδὸς ὑμῶν ἐστίν. Ἀποκριθέντων δὲ [τούτων· Ἀκουσάτω σου ὁ Θεός σου, ἀγαθὲ γέρον], εἶπον αὐτοῖς· Λάβετε με πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ πλοίῳ.

Ответ моряков сохраняет славянский текст, близкий к **J**. **R** соединяет две реплики героя в одну. В критическом издании мы придерживаемся чтения **J**, реконструировав ответ моряков по славянской рукописи: “[А когда они ответили: Да услышит тебя твой Бог, добрый старче], я сказал им: Возьмите меня на корабль. . .”

<sup>12</sup> Чтение **R** имеет соответствие в славянском тексте, за исключением одной детали — упоминания о том, что отрок, воскресши, сел на постели (точно так, как это описывает евангельский эпизод воскрешения сына Наинской вдовы), после чего Агапий взял его за руку и передал матери (ср. Лк 7:11–17).

## 1.3. Предпочтительные чтения R

В некоторых случаях **R** позволяет уточнить или исправить чтения **J**:

В **J** фраза, предваряющая рассказ об отправлении корабля в путь, содержит слово εἶπον ‘я сказал’, которое должно было вводить прямую речь (12.9–13.1). Однако прямая речь отсутствует, и за εἶπον следует череда причастных оборотов: “И когда они собрались переплыть морские глубины, я сказал корабельщикам: [букв.] Подняв паруса. И когда они взошли на корабль, налетел ветер. . .”:

**J:** Καὶ μέλλοντες διαπλεῦσαι τὸ βάθος τῆς θαλάσσης, εἶπον τοῖς ναυτικοῖς: ἀναβάσαντες τὰ ἱστία. Καὶ ἀναβιβάσαντες, ἐλθὼν ἄνεμος. . .<sup>13</sup> (то же чтение в [POPE ined.: 101]).

**R:** Καὶ μέλλοντες διαπλεῦσαι διὰ τὸ βάθος τῆς θαλάσσης, εἶπον τοῖς ναυτικοῖς: ἀναβιβάσατε τὰ ἱστία, ὅπερ ποιήσαντες, καὶ γενομένου ἀνέμου. . .

**U:** Агапии же рече: Боуди волѧ Господнѧ. И рече корабльникомъ: Поставите вѣтрила. Они же поставиша. Приде же вѣтръ. . .

**Crit. Ed.:** Καὶ μέλλοντες διαπλεῦσαι τὸ βάθος τῆς θαλάσσης, εἶπον τοῖς ναυτικοῖς: Ἀναβιβάσατε τὰ ἱστία. Καὶ ἀναβιβάσαντες, ἐλθὼν ἄνεμος. . .

Славянский текст не вполне соответствует греческому оригиналу. Речь героя начинается словами: “Боуди волѧ Господнѧ”, — в соответствии с чем в первом издании греческого текста **R**. Поуп достраивает реплику героя: “γενέσθω τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου”, — сохраняя дальнейший набор причастий. Следов этого выражения нет ни в **J**, ни в **R**, но **R** сохраняет формы прямой речи, что отражает **U**. В неопубликованной книге Р. Поуп вернулся к первоначальному чтению **J**, мы же придерживаемся чтения **J**, уточненного на основе **R**.

В **J** за описанием райских стен: “. . . стены высились от земли до неба, — следует замечание: и с п о л н е н н ы й всяческого благолепия. И далее: В самом деле, благодать Божия явила мне <все>, как было обещано” (5.2–5.3):

**J:** Τὰ τεῖχη ἴσταντο ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τοῦ οὐρανοῦ. Πάσης εὐπρεπείας πεπληρωμένος, ἡ γὰρ τοῦ Θεοῦ χάρις ὑπέδειξέν μοι κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν αὐτοῦ.

**R:** Τὰ τεῖχη ἴσταντο ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, πάσης εὐπρεπείας πεπληρωμένα, καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ χάρις ὑπέδειξέν μοι κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν αὐτοῦ.

**U:** —

**Crit. Ed.:** Τὰ τεῖχη ἴσταντο ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, πάσης εὐπρεπείας πεπληρωμένα, ἡ γὰρ τοῦ Θεοῦ χάρις ὑπέδειξέν μοι κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν αὐτοῦ.

Рукописи предлагают разное прочтение отрывка: “исполненный (πεπληρωμένος) всяческого благолепия” (**J**) — в этом случае сам герой

<sup>13</sup> ναυτικοῖς ] γενέσθω τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου [POPE 1984–1985: 256].

исполняется благолепием, то есть красотой<sup>14</sup>; и “исполненные (πεπληρωμένα) всяческого благолепия” (**R**). Фраза **J** дефектна грамматически, к тому же приведенное следом пояснение не имело бы смысла. В критическом издании мы принимаем чтение **R**, где причастие πεπληρωμένα согласовано с τὰ τείχη ‘стены’ и причастный оборот связан с предыдущим предложением.

В **J** Илия укоряет людей в том, что они отпали от Бога: “Но мы бессердечны, беспощадны, отпали [от Бога] (?), род строптивый, развращенный и прелюбодейный” (6.14):

**J:** ἀλλ’ ἡμεῖς ἀκάρδιοι ἐσμεν καὶ ἄσπλαγχνοι καὶ ἀποθεῖς, γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη καὶ μοιχαλῖς.

**R:** ἀλλ’ ἡμεῖς ἀκάρδιοι ἐσμεν καὶ ἄσπλαγχνοι καὶ ἀπειθεῖς, γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη καὶ μοιχαλῖς.

**U:** —

**Pope 1984–1985:** ἀλλ’ ἡμεῖς ἀκάρδιοι ἐσμεν καὶ ἄσπλαγχνοι καὶ ἀπόθει, γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη καὶ μοιχαλῖς [POPE 1984–1985: 248].

**Crit. Ed.:** ἀλλ’ ἡμεῖς ἀκάρδιοι ἐσμεν καὶ ἄσπλαγχνοι καὶ ἀπειθεῖς, γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη καὶ μοιχαλῖς.

Чтения рукописей разнятся: **J** содержит форму ἀποθεῖς (досл. ‘отложивший’ — Partic. Aor.Act., m., N.Sg. от ἀποτίθημι), вместо которой Р. Поуп предлагает редкое прилагательное ἀπόθει ‘безбожные’. В критическом издании мы придерживаемся лучшего чтения **R**, где использовано прилагательное ἀπειθεῖς ‘непокорные’ (**R**), известное и в Септуагинте, и в близких новозаветных контекстах, где речь идет о непокорности Богу (Числ 20:10, Лк 1:17, Тит 1:16, 3:3).

#### 1.4. Равноправные чтения

Незначительные различия между двумя рукописями могут затрагивать порядок слов, например:

**J:** τὰ ἐλέη αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἐλπίζοντας εἰς τὴν ἐκείνου παρουσίαν / τὴν παρουσίαν ἐκείνου **R** “милости Его для чающих пришествия Его” (6.12).

**U:** —

**Crit. Ed.:** = **J**

**J:** Αὕτη δὲ κλίνη καὶ ἡ τράπεζα ποίημά ἐστιν τῶν χειρῶν τοῦ Κυρίου / τῶν χειρῶν τοῦ Κυρίου ἐστὶ **R** “А это ложе и стол есть творение рук Господа” (8.8).

**U:** Сь же одръ и трыпеза творенк роукоу Господню.

**Crit. Ed.:** = **J**

<sup>14</sup> Так понимает фразу и Р. Поуп: “I was filled with all the beauty, for the grace of God. . .” [POPE 1984–1985: 244].

В ряде случаев **J** и **R** используют синонимичные слова и выражения, что не влияет на общий смысл фраз:

**J:** Τί σοι τὸ ὄνομά μου εἶπεν / ὑπέδειξεν **R**, καὶ πόθεν με ἐπιγινώσκεις / γνωρίζεις  
**R:** “Кто назвал / указал **R** тебе мое имя и откуда знаешь меня?” (2.9).

**U:** Къто ти има мое повѣда, како ли ма знаеши?

**Crit. Ed.:** Τίς σοι τὸ ὄνομά μου εἶπεν καὶ πόθεν με ἐπιγινώσκεις;

**J:** Ἐμοῦ δὲ πρὸς τοῦτο ἀποβλέποντος καὶ δοξάζοντος τὸν Κύριον ἐπὶ τῷ αὐτῷ χαρᾷ. . . “Когда я посмотрел на это и восславил Господа за такую радость” (7.5).

**R:** Ἐμοῦ δὲ μετὰ πολλῆς τῆς χαρᾷς θαυμάζοντος καὶ δοξάζοντος τὸν Κύριον. . . “Когда я удивился и с великой радостью восславил Господа”.

**U:** —

**Crit. Ed.:** = **J**

В других случаях теоретически равно возможные чтения **J** и **R** не являются тождественными по смыслу. На поучение Илии герой отвечает фразой, которую греческие рукописи передают по-разному (7.6):

**J:** Μακάριος ἦμην, ὅτι ἠξιώθην ἐκεῖσε ἐν τῇ γῆ ταύτῃ· ὁρῶ γὰρ ἐν τῇ μερίδι τῶν δικαίων ἐν αὐτῷ / ἐμαυτῷ [POPE 1984–1985: 249].

**R:** Μακάριν ἦν εἰ ἠξιώθην οἰκεῖσαι ἐνταῦθα, ὁρῶ γὰρ ἐν μέρει τῶν ἀγαθῶν τῶν δικαίων.

**U:** —

**Crit. Ed.:** Μακάριος εἶην, εἰ ἠξιώθην οἰκῆσαι ἐνταῦθα· ὁρῶ γὰρ ἐν μέρει τῶν δικαίων ἐμαυτόν.

Во фразе **J**: “Блажен я, что сподобился оказаться в этой земле, ибо вижу себя в уделе праведников”, — герой, исполнившись радости от увиденного, решает, что, очутившись в райском саду, и он вошел в число блаженных. В этом случае весь отрывок перекликается с мыслью Агапия о том, что Господь предназначал ему построить в Раю келью и жить в ней до самой смерти (3.6–3.7). Фраза **R**: “Блажен был бы я, если бы удостоился здесь поселиться, ибо вижу, что нахожусь в уделе благих праведников”, — вторит просьбе героя ко Господу позволить ему скончать жизнь в Раю (4.18), а упоминание о “благах” (τὰ ἀγαθὰ) соответствует прежним словам Илии: “Блаженны все чающие грядущего Господня человеколюбия, ибо блага Его, коих мир недостойн, велики и неизреченны” (6.11).

Завершив наставления, Илия замечает, что, кроме Агапия, никто из людей не видел райских мест (7.12):

**J:** Ἐτι νῦν ἄνθρωπος οὐκ ἐγνώσθη ἰδεῖν τὸν τόπον τοῦτον, εἰ μὴ σὺ μόνος.

**R:** διότι οὐχ ἑώρακέν τις τῶν ἀνθρώπων μετὰ σώματος ταῦτα ὡς σὺ.

**U:** —

**Crit. Ed.:** = **R**

Илия повторяет сказанное Агапию при встрече. Чтения рукописей разнятся: “Никто до сего дня не знает ни одного, кроме тебя, человека, кто бы видел это место” (**J**). В критическом издании мы принимаем чтение **R**: “Поскольку никто из людей, <пребывая> в теле, не видел того, что ты”, — которое имеет параллель в словах приветствия Илии: “<пребывая> в теле человек никогда мест здешних не видел, да и после тебя никто сюда не придет (ἄνθρωπος γὰρ μετὰ τοῦ σώματος τὰ ἐνταῦθα οὐδέποτε εἶδεν οὐδὲ μετὰ σὲ ἐλεύσεται)” (5.10). Думается, что есть основания как для точного повтора, так и для варьирования. Трудно, однако, представить себе, что переписчики, имея текст **J**, стали бы заменять его на текст **R**, что было бы процедурой, требующей сверки, хотя и небольшого отрезка текста. Более вероятной кажется небольшая текстуальная вариация, в результате которой была опущена важная деталь — совершение путешествия во плоти, в т е л е.

#### 1.5. Сокращения в R по сравнению с J

Преимущественно во второй половине **R** возникают сокращения текста **J**. Появление купюр во второй части произведения — не редкость. Копиисты сменяют друг друга, по-разному работают с текстом. Предвидя конец, переписчик спешит завершить текст, и с этим неизбежно связаны помарки и сокращения. В случае СА **R** написана одной рукой и, возможно, причина та же — к концу переписчик стал торопиться, отчего и появились некоторые пропуски, если предполагать список **J** в целом более близким к архетипу. О причинах остается гадать. В **R** характер почерка, и без того не слишком аккуратного, насколько можно различить, практически не меняется к концу текста. Единственное, что нам доступно, — проследить характер самих сокращений и выявить некоторые общие тенденции.

Так, в **R** опущены отдельные слова — артикли, союзы, частицы, например:

**J**: εἰσελθε δοῦλε τοῦ Θεοῦ εἰς ἡμᾶς καὶ ἐὰν ἔχῃς τροφήν μετὰ σου “взойди к нам, раб Божий, если уж у тебя есть еда” (11.10).

**R**: εἰσελθε δοῦλε τοῦ Θεοῦ εἰς ἡμᾶς ἐὰν ἔχῃς τροφήν μετὰ σου.

**Crit. Ed.**: = **R**

В данном случае чтение **R**, где опущен союз *καὶ* ‘и’, представляется более уместным, поскольку сочетание *καὶ ἐὰν* как правило имеет устойчивое усилительное значение ‘и если даже’ [LSJ, s.v. *καὶ*], не подходящее здесь по смыслу.

**R** упрощает плеонастичные конструкции **J** — описание облика Илии:

**R, Crit. Ed.:** ἔπεσον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὑπὸ τῆς ἐν αὐτῷ πολλῆς καὶ καλῆς λαμπρότητος “я упал к его ногам из-за яркого и чудного сияния его светообразного вида” (5.7).

**J:** ἔπεσον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὑπὸ τῆς ἐν αὐτῷ πολλῆς καὶ καλῆς λαμπρότητος φωτομόρφου θεάματος ἐκείνου.

**U:** —

**Crit. Ed.:** = **R**

В корпусе [TLG] слово φωτόμορφος ‘светообразный’ встречается всего семь раз, наиболее раннее датированное употребление — у Льва Хирсофакта (ок. 865 г.), где оно выступает определением божественной сущности: “Поклоняйся, таинник, Богу, природой единому [. . .], во главе мира Он поставил на воеводство невестественное светообразное естество (Λάτρευε, μύστα, τῷ φύσει θεῷ μόν[ω] [. . .] ὃς τὴν ἄυλον φωτόμορφον οὐσίαν ἴστησιν ἀρχικόσμον εἰς στρατηγίαν)” (1–11, опубликовано в [VASSIS 2002: 71–153], цит. по [TLG]), все остальные случаи относятся ко времени более позднему — IX–XIV вв. Особенно близок СА контекст из речи византийского богослова Иоанна Кипариссиота (XIV в.), сторонника Варлаама Калабрийского и противника Григория Паламы, против приверженца исихазма императора Иоанна VI Кантакузина, где речь идет о том, что если бы дьявол прежде своего падения увидел Бога “в [. . .] светообразном сиянии (ἐν [. . .] φωτομόρφῳ θεάματι), доступном чувственному восприятию, он бы не смог усомниться в том, что Христос — Бог” (31.3, текст опубликован в [POLEMIS 2012: 55–323], цит. по [TLG]). Слово, как видно, встречается исключительно в богословских контекстах для описания божественной сущности и божественной природы. Перед нами несколько возможностей: если верны наши предположения о ранней датировке СА V веком и если полагать, что рукописная традиция шла в данном случае по пути редукции сложного образа, то СА дает первое употребление слова φωτόμορφος. Другая возможность — считать изначальным близкое фольклору описание более поздней **R**, в которое на определенном этапе, под влиянием ли Иоанна Дамаскина, или Иоанна Кипариссиота, или исихастских споров, переписчик внес богословский термин. Вопрос останется открытым. В критическом издании мы условно придерживаемся второй возможности, сохраняя образ **R**. Славянская традиция вовсе не описывает облик старца Илии, еще более сокращая исходное описание.

**R** сокращает подробное в **J** описание того, как герой раздавал морякам хлеб, в том числе слова молитвы Агапия, совершенной после причастия:

**J:** καὶ νῦν [. . .] ἐπὶ τοῦτον τὸν ἄρτον καὶ εὐδόκησον τοῦ πληθῦναι αὐτόν, ἵνα χορτασθῶσιν οἱ μεταλαμβάνοντες ἐξ αὐτοῦ, ὅπως δοξασθῇ καὶ δι’ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸ πανάγιον καὶ ὑπερένδοξον ὄνομα τῆς σῆς θεότητος. Τότε λαβὼν

τὸ κλάσμα τοῦ ἄρτου καὶ διανείμας ἐξίσου τοῦ ἄρτου τοῖς πᾶσιν καὶ τὸ ἐπιλαχόν μοι μέρος κλάσμα ἀποθέμενος εἰς τήρησιν ἀγαθῶν, εἶπον πρὸς αὐτούς· Νῦν μεταλαμβάνοντες δοξάσωμεν τὸν καλὸν ἡμῶν δεσπότην (12.2–12.4).

**R:** εὐδόκησον πλησθῆναι καὶ νῦν τὸν ἄρτον τοῦτον ἵνα χορτασθῶσιν οἱ μεταλαμβάνοντες ἐξ αὐτοῦ μετ' ἐμοῦ, ὅπως δοξασθῇ τὸ πανάγιον ὄνομα τῆς θεότητός σου καὶ παρ' ἡμῶν ἀναξίων δούλων σου. Τότε μεταλαμβάνοντες ἐξ αὐτοῦ καὶ χορτάσαντες καὶ μέρος ἀφήσαντες, εἶπον πρὸς αὐτούς· Δοξάσωμεν τὸν Θεόν.

**U:** —

**Crit. Ed.:** = **J**

**В J** подробно перечислены все действия, предваряющие вкушение хлеба:

... ныне же [призри] на этот хлеб и благоволи умножить его, да насытятся вкушающие от него, чтобы и через нас грешных прославилось пресвятое и преславное, божественное имя Твое". Тогда, взяв кусок хлеба и раздав его всем поровну, я отложил причитающуюся мне часть, чтобы сберечь добро, и сказал им: "Получив <каждый> свою долю, восславим теперь нашего доброго Владыку".

**R** сокращает Агапиеву молитву, исключая синонимичные однородные члены. После молитвы отсутствует все описание действий, предварявших причастие:

... благоволи умножить и ныне этот хлеб, да насытятся вкушающие от него вместе со мной, чтобы и мы, недостойные рабы Твои, прославили пресвятое имя Твое". Когда они получили <свою долю> хлеба и насытились и часть оставили, я сказал им: "Восславим Бога".

Отсутствует и важнейшая для **J** таинственная подробность о том, что герой сохраняет свой кусок, чтобы сберечь добро, — часть, необходимую для восстановления целого. В **R** часть хлеба оставляют сами корабельщики, и речь идет не столько о неубывающем благе, как в **J**, сколько о насыщении множества людей малым количеством пищи, в результате чего весь эпизод оказывается выстроен по евангельскому образцу (ср. Мф 14:20, Мк 6:42–43, Лк 9:17, Ин 6:11–13). В критическом издании мы принимаем более подробное и близкое сказке чтение **J**, тогда как **R** полагаем правкой текста в соответствии с Евангелием.

**R** сокращает отрывок, в котором Илия открывает себя герою:

**J:** ἐγὼ εἰμι Ἡλίας ὁ Θεσβίτης, ὄνπερ ἤγαγον ἵπποι πύρινοι ἐν τῷ ἄρματι τῷ πυρίνῳ καὶ ὁ Κύριος εὐλόγησέν μοι. Κύριος τοῦ οὐρανοῦ ἐνθάδε με κατέστησε ὡς ζῆσαι ἕως τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ (8.4–8.5).

**R:** ἐγὼ γάρ εἰμι Ἡλίας ὁ Θεσβίτης ὁ ἐν πυρίνῳ ἄρματι ἀναληφθεὶς καὶ εὐλογηθεὶς παρὰ Κυρίου καὶ ἐνθάδε κατασταθεὶς παρ' αὐτοῦ.

**U:** Азъ ксѣмъ Илиа Тезвитѣнинъ, егоже възнесоша колесница огньны и коник огньни, и Господь благослови ма подь небесьмь. И съниде и посади ма съде, и съде живоу до вѣтораго пришьствия Господна.

**Crit. Ed.:** = J

Фраза **J** пространна: “Я — Илия Фесвитянин, которого унесли огненные кони на огненной колеснице, и Господь благословил меня. Господь неба назначил мне жить здесь до пришествия Христова”. Чтению **J**, которое мы приняли в критическом издании, в основных чертах соответствует и славянский перевод, где речь идет об огненных конях и колеснице. В **R** сказано более кратко: “Я — Илия Фесвитянин, который был вознесен в огненной колеснице, и <меня> благословил Господь и водворил <меня> сюда”. Отсутствует упоминание об огненных конях, впряженных в колесницу, и данное Господом повеление жить в Раю вплоть до пришествия Христа.

Описывая увиденное в Раю, герой сообщает о райской пище:

**J:** Εἶδον δὲ ἑτέραν τροφήν, ἣστινος τὴν ἡδύτητα οὐκ ἰσχύει τις διηγῆσασθαι· οὐκ ἔστιν γὰρ ὁμοιον αὐταῖς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, ἣστινος τὴν ἡδύτητα καὶ τὴν εὐοσμίαν ἀνθρώπων στόμα οὐκ ἰσχύει διηγῆσασθαι. Εὐτελεστέρα τροφή ἦν ὡσπερ γάλα καὶ μέλι (8.11–8.12).

**R:** Εἶδον ἑτέραν τροφήν, ἣστινος τὴν ἡδύτητα νοῦς ἀνθρώπων διηγῆσασθαι οὐ δύναται.

**U:** Видѣхъ же и ина брашьна, ихъ же сласти нѣсть оудобъ съказати, нѣсть бо имъ притѣча на семь свѣтѣ. Ихже бо сласти и вонѣ чловечьска оуста не могуть исповѣдати. Простаа же ядь яко и млѣко и медъ.

**Crit. Ed.:** = J

В **J** фраза плеонастична: “Увидел я и другие яства [букв. ‘другую пищу’ — *Д. П.*], о сладости которых никто не может рассказать, ибо в этом мире нет им подобия, и уста человеческие не могут рассказать об этой сладости и об этом благоухании. Более простая пища была подобна молоку и меду”. Описанию **J** близок славянский перевод, и это чтение сохранено в критическом издании. **R** сокращает громоздкую фразу **J**, убирая повторы в словах и оборотах: “Я увидел другую пищу, о сладости которой разум человеческий не может рассказать”.

В Раю на глазах героя совершается чудо восстановления хлеба:

**J:** . . . καὶ εἶδον τὸν ἄρτον καὶ ἦν ὅλος, πλήρης, ὀλόκληρος, ὡς ἦν ἀπ’ ἀρχῆς σῶος, ὡς ἐμοὶ ὑπέδειξε πάντα, ἅπερ οὐκ ἔξεστι διηγῆσασθαι τινι (9.2).

**R:** . . . καὶ εἶδον τὸν ἄρτον ὀλόκληρον, ὡς ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, εἶδον δὲ πράγματα ἅπερ οὐ δύναμαι διηγῆσασθαι τινι.

**U:** И видѣхъ хлѣбъ цѣлъ и яко не оуломлено утѣ нкго ничьтоже. Илиа же съказа ми вса, ихъже не оудобъ съказати никому же.

**Crit. Ed.:** = J

**Ж** пространно описывает чудо, и это полное описание мы сохраняем в критическом издании текста: “. . . и увидел хлеб, и он был целый и невредимый — целиком сохраненный, как прежде был нетронутый, когда [Илия] мне изъяснил все то, о чем рассказать никому нельзя”. **Р** сокращает начало фразы **Ж**, убирая эпитеты, упрощает вторую часть фразы, не упоминая о пояснениях Илии, а место запрета разглашать непосвященным детали таинства занимает топос невозможности описать земными словами райские блага, иные, чем Агапий видел прежде: “. . . и увидел хлеб невредимым, как он был прежде, и увидел то, о чем не могу никому рассказать”. Фраза славянского перевода близка **Ж**, хотя, как и **Р**, упрощает ряд эпитетов.

После причащения моряков и восстановления хлеба Агапий проповедует морякам божественную любовь:

**Ж**: . . . ἡ γὰρ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη δευτέρα ἐστὶν ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ, ἣτις καταλογισθήσεται εἰς αὐτὸν τὸν Κύριον (12.8).

**Р**: ἡ γὰρ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη δευτέρα ἐστὶν ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ.

**U**: —

**Crit. Ed.**: = **Ж**

В **Ж** герой поясняет, что для Господа любовь к ближнему тождественна любви к Нему: “. . . ибо любовь к ближнему — это вторая заповедь Божия, которая будет зачтена как любовь к Самому Богу”. **Р** опускает вторую часть фразы, где речь идет о воздаянии за любовь. Более пространное чтение **Ж** представляется нам сюжетно необходимым и оправданным: герой, вняв наставлениям Илии в СА 6.13–7.7, 7.9, здесь, в 12.8, представит проповедником божественной любви, тем самым подтверждая и оправдывая свое имя, — и его мы принимаем в критическом издании за основное.

1.6. Добавления в **Р** по сравнению с **Ж**

В некоторых случаях добавления в **Р** незначительны, фразу **Р** отличает от **Ж** наличие частицы или местоимения:

**Ж**: ἀλλὰ Κύριος ὁ Θεὸς ἐστὶν ἡ ὁδὸς μου “но путь мой — Господь Бог” (2.14).

**Р**: ἀλλὰ Κύριος ὁ Θεὸς αὐτός ἐστὶν ἡ ὁδὸς μου “но путь мой — сам Господь Бог”.

**U**: нь Господь Богъ мои поуть ксть.

**Crit. Ed.**: = **Ж**

Оригинальность чтения **Ж** подтверждает **U**. Иногда **Р** расширяет описание **Ж**, добавляя однородный член:

**Ж**: ἔφθασα εἰς τόπον τινὰ Θεόκτιστον οὕτω καλούμενον “достиг я некоего места, называемого Богозданье” (5.2).

**R:** ἔφθασα εἰς τόπον τινὰ Θεόκτιστον οὕτω καλούμενον καὶ κεκοσμημένον “достиг я некоего прекрасного места, называемого Богозданье и украшенного”.

**U:** —

**Crit. Ed.:** = J

Изредка добавления **R** уточняют текст **J**:

**J:** με ἐξήγαγεν διὰ τῆς θύρας “он вывел меня через дверь” (9.3).

**R:** ἐξήγαγέν με διὰ τῆς θυρίδος ἐκείνης δι’ ἧς εἰσῆλθον τὸ πρότερον “он вывел меня через ту же дверцу, через которую я прежде вошел”.

**U:** И изведе ма изъ окънца.

**Crit. Ed.:** = J

**R** добавляет художественный повтор, напоминание читателю. В критическом издании мы придерживаемся чтения **J**, которое присутствует и в славянской традиции.

В отдельных случаях добавление **R** проясняет **J**, изменяя первоначальный смысл. В **J** Илия говорит Агапию о великой милости и человеколюбии Божиим, которые человечество не в силах оценить, оставаясь бессердечным и развращенным: “Всякий день мы гневим Бога. . .”:

**J:** . . . ὑστεροῦντες ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν “. . . лишая себя <Его> благ” (6.14).

**R:** . . . ὑστεροῦντες ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν ἔργων “. . . медля творить благие дела”.

**U:** —

**Crit. Ed.:** = J

В критическом издании мы придерживаемся чтения **J** как *lectio difficilior*. Первое понимание опирается на слова Павлова завета евреям (Евр 12:15). В **R** значение иное — воспринимая τῶν ἀγαθῶν как эпитет ‘благой’, переписчик добавляет ἔργων ‘дела’.

Текстологическое сопоставление двух греческих рукописей, единственных на сегодня имеющих в нашем распоряжении свидетельств на языке оригинала, позволяет сделать несколько фактических замечаний о соотношении рукописей между собой и высказать предположения, которые так и останутся предположениями, пока в оборот не будут введены новые источники.

В результате сопоставления, привлекая славянскую традицию, мы предложили реконструкцию текста оригинала, восстановив его в наиболее полном виде, и дали объяснения при выборе тех или иных чтений.

Лакуны в **J** затрагивают общий смысл отрывков. Самый крупный пропуск (4.9–4.23), по неизвестным причинам так и не восполненный писцом, нарушает всю логику повествования, и первая из двух кульминаций фактически сведена на нет. Что побудило писца оставить пустым заготовленное пространство — глубокая ли причина, связанная с

исключительным содержанием отрывка, или попросту технический сбой — не узнать. В остальном заметны две тенденции: чаще всего это небрежность, невнимательность самого переписчика **J** или его протографа (9.4, 6.7 и др.), но в одном случае — то, что можно было бы назвать осторожным отношением к содержанию памятника, когда лаконичный евангельский образец замещает собой детали, которые, хотя и имеют некоторые параллели в Ветхом Завете, несут на себе оттенок магического действия, что могло вызвать некоторые сомнения в “каноничности” описания у осторожного благочестивого христианина (14.9).

В целом нередко более точная **R** начинает уступать **J** во второй части текста, где происходит вещь обычная при копировании, когда ближе к концу писец торопится завершить работу, сокращая текст протографа. В результате из **R** уходят отдельные декоративные элементы (например, пространные эпитеты) и некоторые детали (5.7, 8.4–8.5, 8.11–8.12). Вместе с тем сокращению подвергаются и слишком подробные описания — исключаются слова молитв и детали обряда (9.2, 12.2–12.4).

Сопоставление греческих рукописей позволило “расчистить” как евангельскую образность, затемненную орфографическими ошибками, возникшими на определенном этапе и приведшими к изменению смысла отдельных выражений (6.14, 7.7, 7.8), так и фольклорную образность, которая по тем же причинам в некоторых случаях была не совсем очевидной (2.5, 5.2–5.3).

## 2. Греческий оригинал и славянская традиция

Описание наиболее репрезентативных рукописей южно- и восточнославянской традиции сделано Р. Поупом в 1983 г. [Pope 1983], полное описание большинства доступных рукописей (122) ждет публикации [IDEM ined.: *Recensio III; Variorum edition*]. Опираясь на вывод Р. Поупа о том, что **U** — *codex optimus*, мы прибегаем прежде всего к нему, а в отдельных случаях — к древнейшей и, согласно выводу Р. Поупа, наиболее близкой оригиналу южнославянской рукописи **N**.

Прежде всего следует отметить важнейшее отличие между оригиналом и переводом: в обеих греческих рукописях все повествование, за исключением введения (1.1–1.10), исходит из уст самого героя, это *Ich-Erzählung*, тогда как в славянских рукописях о путешествии Агапия рассказывает некий сторонний, не обнаруживающий себя повествователь. В редких случаях повествование без видимых причин сбивается на первое лицо, хотя обороты, вводящие прямую речь, отсутствуют:

и имъ за роукоу Агапиѧ проведе и стѣны [. . .] Поимъ же ма челоуѣкъ старыи приведе къ хръсту, югоже баше высота до небесе и бльщаше са паче сълныца. И поклониста са прѣдъ крѣстомъ и сѣтвориста молитвоу.

Рассказ от первого лица в греческом несет очень интимный оттенок, представая личным свидетельством конкретного человека, с которым произошли эти удивительные события. Славянское повествование является более отстраненным рассказом о событиях, имевших место где-то и когда-то, в неопределенном, “эпическом” пространстве и времени.

Необходимо сделать оговорку: очевидно, что перед славянским переводчиком лежал греческий текст, отличный от имеющегося в нашем распоряжении. Обсуждая стратегии славянского переводчика, мы, конечно, сильно рискуем, так как имеющиеся отступления от греческой традиции могли принадлежать оригиналу **U**. Между тем две греческие рукописи содержат очень близкие редакции текста, и отличия между ними не так радикальны, как отличия их обеих от славянского перевода. Поэтому из двух возможностей: славянский перевод передает несохранившуюся греческую традицию памятника или славянский текст свидетельствует о стратегии переводчика, — мы избираем вторую как более осмысленную, что подтверждает и текстологическая работа Р. Поупа по реконструкции славянского архетипа СА [Роре ined.: *Critical edition* 16–42].

### 2.1. Сокращения

Славянские рукописи содержат ряд сокращений, опуская различные детали греческого текста СА. Изредка сокращения минимальны и незначительны, когда отсутствует одно или несколько слов оригинала. Например, вот как Агапий описывает райский сад:

**Crit. Ed.:** ἀπῆλθον εἰς τόπους ἀγνώστους καὶ ἀκατανοήτους “я зашел в места неведомые и непостижимые” (3.2).

**U:** приде въ мѣста нѣкаѧ невѣдома.

В греческом оригинале сказано о местах, в которых человек никогда не был и чей вид превышает человеческое разумение. Славянский перевод исключает более сложный для понимания эпитет.

Произошедшее при переводе изменение иллюстрирует разницу в восприятии христианского Рая и фольклорной чудесной земли. Сказочный герой проходит этой дорогой впервые, оттого и незнакомой, но в нужный момент он обретет либо проводника, либо волшебный предмет, который укажет путь. Для героя христианских текстов знание пути превышает человеческое разумение, именно поэтому он продвигается с молитвой, полагаясь на Божью волю, и молитва звучит на протяжении всего пути.

В большинстве случаев сокращения в славянской традиции затрагивают более крупные пласты текста. Перевод нивелирует различные

детали, и правка эта далеко не всегда последовательна. Так, покинув мир, Агапий стал игуменом монастыря:

**Crit. Ed.:** ἀπῆλθεν ἐν μοναστηρίῳ καὶ ἦν ἐν αὐτῷ ἡγούμενος. Ἐν δὲ τῷ αὐτῷ μοναστηρίῳ ἐποίησεν χρόνους τριάκοντα πέντε δεόμενος τῷ Κυρίῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας “удалился в монастырь и стал там игуменом. В этом монастыре он провел тридцать пять лет, днем и ночью моля Бога” (1.2–1.3).

**U:** и тако изиде въ манастырь, и прѣбысть въ манастыри шесть на десате лѣтъ мола сѧ Господоу день и ноць.

Славянский текст опускает упоминание о том, что герой стал игуменом монастыря, отчего весь последующий сюжет о поставлении Агапием преемника в славянской традиции возникает неожиданно. Меняется и число лет: **U**, как и **N**, говорит о шестнадцати годах, которые герой провел дома, и о шестнадцати годах в монастыре [Pore ined.: *Variorum edition*, 5]. Таким образом, славянская традиция сохраняет общий хронологический принцип, упоминая о равных временных отрезках, проведенных героем в миру и в монастыре. Славянские рукописи изменяют также упоминание о тридцати последних годах, которые герой, согласно греческому тексту, прожил в келье у моря (CA 16.1). В славянской традиции до смерти героя проходит сорок лет [IBID: 123], и в этом случае числовая символика оригинала, когда Агапий в сумме проживает сто лет — век праведника, в славянском переводе заменяется более реалистичным числом, соответствующим сроку человеческой жизни.

Духовный путь героя греческий оригинал описывает как путь последовательного умудрения. Постигание божественной премудрости проявляется физически как постижение света. Пребывая в ином, райском, пространстве, герой видит его сияние, сияние его обитателей, их лиц, фигур, одежд, на время слепнет и потом прозревает, вместо прежнего, земного, обретя новое сакральное зрение.

Славянский перевод исключает практически все описания внешности персонажей, присутствовавшие в тексте оригинала. Так Агапий описывает героев-помощников, в том числе и отрока-корабельщика:

**Crit. Ed.:** . . . εἶδον ἐν τῷ πλοίῳ παιδίον ὡς ἐτῶν δέκα καὶ δύο ἄνδρας μεγαλείους ὡς ὑπελάμβανον ἀλιεῖς εἶναι. Τὸ δὲ παιδίον ἦν ξανθόν, εὐπρόσωπον, περικαλλές, ἀστεῖον εἰς ὑπερβολὴν τῇ τε ὀμιλίᾳ καὶ τῇ κινήσει ὅτινι προσέσχον ἐπὶ τοῦ μετώπου τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ “. . . я увидел на корабле дитя лет десяти и двух рослых мужей — как я подумал, моряков. Мальчик был белокур, миловиден и вообще хорош собой; речь и движения его были весьма изящны; на лбу у него я заметил знак креста” (2.5–2.6).

**U:** И видѣ въ корабли дѣтиць и дѣва мужа велика.

Упоминание о таинственном знаке вместе с указанием на возраст отрока и описанием его внешности отсутствует в переводе, поэтому в

славянской традиции не отражена первая, приуготовительная ступень на пути мудрости, когда герой прозрел, но до поры знания не обрел.

Из стен Рая к Агапию выходит светозарный старец:

**Crit. Ed.:** Μετὰ δὲ ταῦτα ἦλθεν τις ἀνὴρ τὸ σχῆμα καὶ τὴν στολὴν ἔντιμος ὑπάρχων, ἰλαρὸς τὸ πρόσωπον, ῥάβδον ἐν χερσὶν κατέχων, πλήρης εὐωδίας πεπληρωμένος ὢν. Ἀνοίξαντος δὲ αὐτοῦ τὴν θύραν εὐθέως ἔπεσον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὑπὸ τῆς ἐν αὐτῷ πολλῆς καὶ καλῆς λαμπρότητος φωτομόρφου θεάματος ἐκείνου. Ἐκεῖνος δὲ προκύψας ἤγειρέν με λέγων “И тогда вышел некий муж почтенного облика, в облачении драгоценном и с ясным лицом; он держал в руках посох и распространял кругом сильное благоухание. Едва он отворил дверь, я упал к его ногам из-за яркого и чудного сияния его светообразного вида. А он наклонился и поднял меня со словами” (5.6–5.8).

**U:** И изиде къ немуо челоуѣкъ и рече кмоу.

В греческом тексте эпизод частично повторяет схему предыдущего эпизода теофании (СА 4.1–4.23): дальнейшей беседе, посвящению предшествует описание облика, сияния, исходящего от персонажа, что прежде слов открывает его принадлежность миру иному и святую природу; увидев сияние, герой пал ниц и лежал так, пока Илия его не поднял. Славянский перевод не сохраняет ни одной из этих деталей, кратко сообщая, что старец вышел на стук Агапия. Вместе с сокращением текста оригинала стерта еще одна ступень постижения героем света мира иного.

Из перевода уходит и райская “хронология”. Продвигаясь по райскому пространству, герой неожиданно сообщает, сколько дней он провёл в пути, в какой день недели и в котором часу достиг цели, сообщает и название места, куда он пришел:

**Crit. Ed.:** Διοδεύσας οὖν τὰς πάσας ἡμέρας, τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ καὶ τῇ τοῦ Κυρίου δυνάμει ἔφθασα εἰς τόπον τινὰ Θεόκτιστον οὕτω καλούμενον, οὗ καὶ τὰ τεῖχη ἴσταντο ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τοῦ οὐρανοῦ “Шел я день за днем и на восьмой день с помощью Господней достиг я некоего места, называемого Богозданье, стены его высились от земли до неба” (5.2); Ἦν δὲ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας, ἥπερ ἦν ἁγία Κυριακὴ “А было это в третий час дня святого воскресения” (5.5).

**U:** шьдъ много ѡбрѣте стѣноу, ꙗже стоить до небесе.

Неожиданная точность в указании дней пути, упоминании восьмого дня, в который герой достигает цели, и уточнения, что день это был воскресный, название места, куда герой пришел — все эти детали отсутствуют в славянском переводе. Между тем в оригинале эти подробности не случайны, каждая из них имеет свое значение в символической ткани памятника. Среди прочего исключен и один из двух встречающихся в тексте топонимов — Богозданье-Феоктист. Название, заложенное в самую сердцевину пространства мира иного, свидетельствует о

том, что по не известной нам причине оно представлялось важным автору, переписчикам и читателям СА, тогда как славянскому читателю ни о чем не говорило<sup>15</sup>.

Из перевода уходит и упоминание второго топонима — горы *Петрица* (Πετριτζι, согласно **Ј**) или *Каменной* или *Скалистой горы* (Πετριτῆς ὄρος, согласно **Р**), где герой отдыхает на обратном пути и впервые вкушает райский хлеб (10.1–10.4)<sup>16</sup>. Ни в одной из изученных Р. Поупом славянских рукописей нет свидетельств о промежуточной остановке героя на пути из Рая к берегу моря. Отсутствие эпизода может иметь несколько объяснений: либо главу с неизвестным ему, как и нам, топонимом исключил переводчик, либо отрывок отсутствовал уже в греческой рукописи, с которой был сделан перевод. Однако есть и третья возможность: отрывок появился в греческой рукописной традиции позже, чем был сделан славянский перевод. Действительно, предсказывая герою дальнейший путь, Христос говорил не о горе, но об острове, где Агапий должен был встретить моряков, и о промежуточных остановках между Раем и морем сказано не было (СА 4.22). Мы признаем, что этот аргумент не бесспорен: с одной стороны, присутствие эпизода нарушает строго выверенную композицию СА<sup>17</sup>, с другой — как нам представляется, сама сцена сюжетно оправдана, давая завершающую ступень посвящения героя в таинства божественной премудрости, когда после вкушения в Раю воды (СА 8.13), уже после выхода из Рая, но еще в некоем промежуточном околорайском пространстве Агапий обретает способность вкушать пищу твердую (ср. завет апостола Павла в Евр 5:12 и 1 Кор 3:2–3)<sup>18</sup>.

Греческий текст внимателен к деталям обряда. Войдя в Богозданье-Феоктист, Агапий поклоняется кресту:

**Crit. Ed.:** Καὶ προσεκύνησα ἐνώπιον τοῦ σταυροῦ καὶ ἐποίησεν εὐχὴν ἐβραϊκοῖς ῥήμασιν, ὧν τινῶν ἄγνωστος ὑπῆρχον. Παραχρῆμα δὲ ῥίψας ἑαυτὸν ἐπὶ πρόσωπον ἐδόξασα τὸν Θεόν, καὶ οὕτως ἠρξάμην βασιτάζειν τὸ φῶς ἐκεῖνο “Я пал на землю

<sup>15</sup> Мы полагаем, что упоминание Богоздания-Феоктиста может являться ключом к установлению датировки памятника, географической привязки и различению в символическом описании его исторической основы. Если предположить, что топоним *Феоктист* отсылает к палестинскому монастырю св. Феоктиста, текст СА обретает топографическую привязку (Палестинская пустыня), а датировка может быть ограничена промежутком около 60 лет: от даты основания лавры Евфимия в 420-х гг. (освящение церкви лавры состоялось 7 мая 428 г.) до момента ее преобразования в киновию (7 мая 482 г.). Подробнее о монастыре см. [HIRSHFIELD 1993: 344; IDEM 2006: 405–407].

<sup>16</sup> Подробнее о топонимах в СА см.: [Пенская 2017: 71–75]. Толкование топонима и обоснование перевода Πετριτζι / Πετριτῆς как “Скалистая гора” см. в [ibid.: 74–76].

<sup>17</sup> Подробнее о композиции текста и ступенях инициации, которые проходит герой, см. в [Пенская 2017: 52–57].

<sup>18</sup> Подробнее об этом см. в [Пенская 2017: 70–71].

перед крестом, а он сотворил молитву еврейскими словами, — а я их не знал. Тот же час я пал ниц и восславил Господа, и так стал переносимым для меня тамошний свет” (6.3–6.4).

**У:** И поклониста са прѣдъ кръстьмъ и сътворииста молитвою. И тако начатъ Агапии тѣрьпѣти свѣтъ.

**Н:** и поклонше се кръстоу. и сътворише молитвою.

В эпизоде, где совершается райская мистерия, структура ритуала отчетливо обозначена. Войдя в Рай, Агапий и Илия прежде беседы подходят к кресту высотой от земли до неба (6.2), перед которым герой падает ниц, а Илия возносит молитву, причем Илия, пророк ветхозаветный, “сотворил молитву еврейскими словами”, которых Агапий не знал, но, услышав, пал ниц и восславил Господа. Молитва и поклон героя имеют немедленные последствия: Агапий обретает зрение в райском пространстве и может взирать на свет “всемеро светлее нашего” (6.1), невыносимый для человеческих глаз (6.1–6.3). Роли четко распределены: Агапий — мист, Илия — мистагог. Начало и конец обряда отмечены поклоном героя; в середине совершается молитва, в которой Агапий не принимает участия, причем подчеркнуто его положение как непосвященного: молитва звучит на незнакомом ему языке. В славянской традиции многие из этих деталей уходят, разрушая строгую последовательность действий: изображены либо совместный поклон и молитва Агапия и Илии<sup>19</sup>, либо, как в **Н** и некоторых других южнославянских рукописях, поклон и молитва одного Илии<sup>20</sup>.

Перед тем как преломить чудесный хлеб и напитать им моряков, Агапий возносит молитву:

**Crit. Ed.:** καὶ ἐπάρας τὸ κλάσμα τοῦ ἄρτου, ὃν δέδωκέ μοι Ἡλίας ἐν τῷ παραδείσῳ καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπον· Ὁ διὰ τῶν πέντε ἄρτων καὶ τῶν δύο ἰχθύων πεντακισχιλίους ἄνδρας χορτάσας χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων καὶ νῦν καὶ ἐπὶ τοῦτον τὸν ἄρτον καὶ εὐδόκησον τοῦ πληθῦναι αὐτόν, ἵνα χορτασθῶσιν οἱ μεταλαμβάνοντες ἐξ αὐτοῦ, ὅπως δοξασθῆ καὶ δι’ ἡμῶν τῶν ἀμαρτωλῶν τὸ πανάγιον καὶ ὑπερένδοξον ὄνομα τῆς σῆς θεότητος. Τότε λαβὼν τὸ κλάσμα τοῦ ἄρτου καὶ διανείμας ἐξίσου τοῦ ἄρτου τοῖς πᾶσιν. . . “и, отломив кусок хлеба, который дал мне Илия в Раю, [я] воззрел на небо и сказал: «Пятью хлебами и двумя рыбами Ты насытил пять тысяч голодных мужей, не считая женщин и детей, ныне же призри на этот хлеб и благоволи умножить его, да насытятся вкушающие от него, чтобы и через нас грешных прославилось пресвятое и преславное божественное имя Твое». Тогда, взяв кусок хлеба и раздав его всем поровну. . .” (12.2–12.3).

<sup>19</sup> Такое прочтение, возможно, обусловлено продолжением фразы в греческом: ἀναστάντων ἡμῶν ἀπὸ τῆς προσευχῆς “когда мы встали после молитвы” (6.5).

<sup>20</sup> Деталь присутствует в южнославянских **А** и **И** [POPE ined.: Variorum edition, 68–69].

**U:** възда оукроухъ иже кмоу дасть Илица въ рай, и прѣломи и на четыре части, и хвалоу въздавъ, въздасть и вѣ те мужема.

В греческом тексте подробно описаны все действия героя, предшествующие причастию, в том числе приведена и молитва, которую возносит герой. Славянский же текст не упоминает ни о молитве, ни о том, что после нее герой всем поровну раздал хлеб, ни о том, что свою часть Агапий отложил, ни о причине этого действия. Таким образом, в переводе вновь опущены все, в том числе и чудесные, близкие магическим, детали обряда.

Греческий оригинал подробно описывает райский ландшафт. Так, Агапий рассказывает обо всех деталях сада, где обитал Илия:

**Crit. Ed.:** Εἶτα ὑπέδειξέν μοι πηγὴν ὕδατος [. . .] καὶ δύο φοίνικας ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων αὐτῆς πλήρεις ὄντας εἰς βρῶσιν. Εἶδον δὲ καὶ ἄμπελον, ἣτις ἦν πλησίον τῆς πηγῆς σφόδρα κατάκαρπον καὶ εὐθαλῆ καὶ πολυειδῆ τὸν καρπὸν αὐτῆς, ἧστινος τὴν χάριν καὶ τὸ εὐπρεπὲς οὐκ ἐφικνοῦμαι διηγήσασθαι, πολλὴ γὰρ τις καὶ ἀνείκαστος εὐωδία ἐν ὅλῳ τῷ τόπῳ ἐκείνῳ ἐτύγγανεν. Ἦν δὲ ὑπὸ τὴν ἄμπελον κλίνη ἔντιμος, ἦντινα οὐκ ἐγίνωσκε τις καὶ ποταπὴ ἦν· πάντα γὰρ τὰ ἐκεῖσε λευκότερα χιόνος ἐδείκνυντο. Πλησίον δὲ τῆς κλίνης τράπεζα ἴστατο ἐκ λίθου τιμίου καὶ ἦν ἐπ’ αὐτῇ ἄρτος παμμεγέθης ἐπικείμενος, καὶ αὐτὸς ὅμοιος χιόνος “Затем он показал мне источник воды [. . .]; справа и слева от него росли две пальмы, отягощенные сладкими плодами. А еще я увидел виноградник рядом с источником, пышно разросшийся, богатый разнообразными гроздьями, чью прелесть и красоту мне не передать, ибо повсюду там было разлито некое сильное и ни с чем не сравнимое благоухание. Под виноградными лозами стояло драгоценное ложе, никому не ведомо, что оно такое и откуда, ибо все там казалось белее снега. Рядом с ложем стоял стол из драгоценного камня, на нем лежал огромный хлеб, и сам он тоже подобен снегу” (7.1–7.4). **U:** И поимъ приведе и иде же стоаше одръ кму и трыпеза оукрашена ѿть камениа драгаго. И лежаше хлѣбъ на нки бѣлѣи снѣга, видѣхъ бо оу одра кладазь [. . .]. Виногради же стоахоу различьно имоуще гръздовиѣ [. . .] и цвѣтыци и житикъ, егоже не видѣ никътоже.

Славянский перевод изменяет порядок элементов: в греческом речь идет об источнике — пальмах с плодами — винограднике — ложе — столе — хлебе; в славянском о ложе — столе — хлебе — колодце или источнике — винограднике. Густоту описания оригинала славянская традиция прореживает, опуская ряд деталей. Вовсе не говорится о пальмах. Уходит конкретизация пространства — не сказано о том, что виноградник находился рядом с источником<sup>21</sup>. Исключены и чудесные подробности —

<sup>21</sup> Слово εὐθαλής имеет значение как ‘пышно разросшийся’, так и ‘цветущий’ [LSJ, s.v.]. В нашем переводе мы используем первое значение, тогда как славянский переводчик использовал второе из них, воспроизведя картину райского изобилия и одновременно происходящих в Раю природных процессов — цветения и плодоношения.

не упомянуто благоухание удела праведников и белоснежный вид то ли всех райских предметов, то ли ложа, которое находилось под виноградником, неизвестность его происхождения, исключительный размер хлеба.

Помимо тонких символических конструкций, из перевода уходит большинство назиданий. Слова Илии о человеколюбии Господнем, расспросы о том, как обстоят дела в мире людей и почитаются ли догматы веры, как правят светские власти, похвала Агапия устроению дел веры и критика в адрес земных владык, заповеди блаженства, в которых Илия величает верных Господу (6.5–6.14), и вторая часть проповеди Илии, превозносящая любовь ко Господу и сулящая за нее награду (7.5–8.1) — все это вовсе отсутствует в славянском тексте. Кроме того, не слишком лояльный по отношению к властям ответ героя (6.8) одному из переписчиков греческого текста или славянскому переводчику мог показаться опасным.

Среди прочего уходят и Агапиевы слова, обращенные к морякам:

**Crit. Ed.:** Εἶπον δὲ αὐτοῖς· Ἐὰν ἔχωμεν, ἀδελφοί, τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀγάπην ἀνυπόκριτον, δωρήσεται ἡμῖν ὁ Κύριος τὸν παρ' αὐτοῦ ἀδαπάνητον ἀγαθόν, ἡ γὰρ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη δευτέρα ἐστὶν ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ εἴ τις καταλογισθῆσεται εἰς αὐτὸν τὸν Κύριον “А я сказал им: «Братья, если есть у нас друг к другу любовь нелицемерная, дарует нам Господь Свое неистощимое благо, ибо любовь к ближнему — это вторая заповедь Божия, и будет зачтена она как любовь к Самому Богу»” (12.8).

**U:** —

Как и большинство дидактических отрывков греческого оригинала, в которых выражена важнейшая идея апокрифа о любви человека к Богу и Бога к человеку, о том, что Господь неотступно ведет по Своему пути, наставление Агапия морякам отсутствует в славянском тексте.

## 2.2. Изменения

Славянский перевод не только сокращает, но и вносит различные изменения в текст оригинала. Иногда перемена затрагивает одну из деталей описания, и о причинах этого мы выскажем предположения.

Оказавшись в Раю, герой собирается там поселиться, решив, что в этом и состояло Божье устроение:

**Crit. Ed.:** Διὰ τοῦτο ὁ Κύριος καὶ Θεός μου ὁδήγησέν με ἐνθάδε, ἀλλ' ἵνα εὔρω τόπον ἐπιτήδειον καὶ ποιήσω ἑμαυτὸν κελλίον καὶ ἐν αὐτῷ διατελέσω τὴν ζωὴν μου “Для того Господь Бог мой и привел меня сюда, чтобы я нашел здесь подходящее место, устроил себе келью и в ней окончил жизнь” (3.6).

**U:** Сего ради Господь Богъ мой привелъ ма късть сѣмо и не имамъ ѡтити ѡт-сюдоу нъ обрящю си мѣсто подобно, идеже въртоградъ сътворивъ, и съде животь свои съконъчаю.

Агапий в буквальном смысле слова готов обосноваться в Раю, и жилище, которое он собирается соорудить, в греческом названо словом *κελλίον* “келья”. **U** сообщает, что герой намеревался устроить *вѣртоградъ*, но этим словом обычно передают греческое *κῆπος* [СРЕЗНЕВСКИЙ, 1: 463–464], поэтому не исключено, что именно *κῆπος* стояло в греческом тексте, с которого был сделан перевод. В равной степени вероятно, что образ переосмыслили славяне, приписав Агапию не просто намерение поселиться в сени райских деревьев, но огородить и возделывать в Раю отдельный участок, тогда как в оригинале был образ монастырской келии.

В Раю Агапий видит чудесных птиц:

**Crit. Ed.:** *καὶ ἦν ἐν αὐτοῖς χρυσόπτερα, ἄλλα δὲ πορφυρᾶ, καὶ ἕτερα πάλιν ἀληθινά, ἄλλα δὲ κόκκινα καὶ ἄλλα πράσινα, καὶ ἕτερα λευκὰ ὡσεὶ χιῶν* “одни из них были золоткрылые, другие багряные, а третьи пурпурные; иные красные, иные зеленые, а иные белые, как снег” (3.3).

**U:** Овѣмъ баше тако злато перикъ, а друугымъ багърано, инѣмъ чървлено, а друугымъ синк и зелено [. . .] Друугыа же бѣлы тако и снѣгъ.

В греческом цвета птичьего оперения — золотой, багряный, пурпурный, красный, зеленый, белый. Славянская традиция не переводит трудное для понимания прилагательное *ἀληθινά* (букв. ‘подлинные’, что значит ‘настоящие пурпурные’ — *terminus technicus* для подлинного красителя из моллюска, т. е. чистого, истинно пурпурного цвета [LSJ], s.v. *ἀληθινός* 2]), но сохраняет последовательность из шести цветов, после красного добавляя новый цвет — синий.

Перевод проясняет некоторые чудесные детали оригинала, давая им более “правдоподобное” или бытовое объяснение. Из греческого следует, что Агапий, сам того не заметив, прошел вслед за орлом по морю и очутился *ἐν νησίῳ* ‘на островке’:

**Crit. Ed.:** *καὶ ὠδήγησέ με ὁ ἀετὸς ἐν τῇ θαλάσῃ ἐν νησίῳ* “и привел меня орел на островок в море” (2.2).

**U:** И доведе и орль морьскыа лоукы.

Большинство славянских рукописей предлагает более реалистическую и тем самым упрощенную трактовку: за орлом герой следует до *морьскыа лоукы*, т. е. до берега моря [СРЕЗНЕВСКИЙ, 2: 50]; упоминание же об острове — *отокъ* [Ibid.: 759] — сохранила только южнославянская I [POPE ined.: Variorum edition, 15].

В обеих греческих рукописях, услышав, что отрок пребывал рядом с монастырем героя, а монахи — его братья, Агапий восславил Господа:

**Crit. Ed.:** *Εὐχαριστῶ σοι, Κύριε ὁ Θεός μου, ὅτι κατηξίωσάς με εὐρεῖν ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ ἄνθρωπον ἅγιον καὶ ἐν τῷ πέραν τῆς θαλάσσης* “Господи Боже

мой, благодарю Тебя, что Ты сподобил меня обрести святого человека даже в этой пустыне за морем” (2.13).

**У:** Прославлю та, Господи, яко съподобилъ ма кси, Господи, обрѣсти чловѣка своего племеньника.

В греческом оригинале отрок именуется “святым человеком” (ἅγιον ἄνθρωπον). В славянском переводе стоит слово *племеньникъ*, т. е. ‘родственник’ [СРЕЗНЕВСКИЙ, 2: 959]. В обоих случаях герой, очевидно, не распознает Господа, представшего в виде ребенка. В греческом тексте герой видит в Нем праведника, живущего в согласии с Богом, в славянском, судя по всему, Агапий отзывается на слова отрока и имеет в виду некое родство (по крови или духовное родство во Христе — неясно). Согласно словарю, *племеньникъ* не имеет другого, более широкого значения, но, исходя из контекста, вероятнее всего, переводчик имел в виду, что герой встретил “своего” человека — родного, из его мест, родню его монахам, а значит, и ему самому.

Перевод упрощает сложные мистериальные образы. Например, в Раю Илии герой видит источник:

**Crit. Ed.:** ὑπέδειξέν μοι πηγὴν ὕδατος ἐξαστράπτουσαν καὶ καλλωπισμένην ἐν πολλῇ ἀσφαλείᾳ καὶ εὐπρεπείᾳ καὶ τέρφει ἀγγελικῇ “источник воды, который сверкал и красовался в тихом и прекрасном <месте, полном> ангельского утешения” (7.1).

**У:** видѣхъ бо оу одра кладазь бѣлѣи млѣка и слажьи медуу.

В греческом тексте источник, водой которого впоследствии причастится Агапий, описан в “терминах” мистерии: он находится в укромном, прекрасном месте, как и от прочих райских предметов, от него исходит сияние. Замечание же, что место было полно “ангельского утешения” (τέρφει ἀγγελικῇ), перекликается с дальнейшими объяснениями Илии: это источник возрождения и пьют из него апостолы и праведники (СА 8.6; 8.10). Славянский текст мистериальное описание заменяет кратким упоминанием о том, что вода источника была “белее молока и слаще меда”, что перекликается как с ветхозаветными характеристиками земли обетованной — земли, где течет молоко и мед (Исх 3:8, 17, Втор 8:7–9), так и с образом сказочных молочных рек, и повторяет дальнейшую характеристику райской еды: “Простаѧ же ѧдь ѧко и млѣко и медъ”.

Среди дальнейших объяснений Илия открывает герою и подлинный смысл текущего в Раю источника:

**Crit. Ed.:** Αὕτη δὲ ἡ πηγὴ τῆς ἀναγεννήσεως λέγεται καὶ ἐξέρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ παραδείσου “А этот источник называется источником возрождения, он течет в райские пределы” (8.6).

**У:** Съ же кладазь порода са наричь и исходить въ дрѣва раискаѧ.

Славянский перевод упрощает мистический образ греческого текста, не передавая стоящее в оригинале выражение “источник возрождения”, но говоря только о том, что источник “райский”<sup>22</sup>.

Прочие изменения затрагивают более крупные пласты текста. Так, греческий текст рисует полусказочную, таинственную картину: сидя у торной дороги, Агапий видит двенадцать идущих ему навстречу лучезарных мужей, среди которых чуть позже различает тринадцатого:

**Crit. Ed.:** . . . καὶ ἐχάρην χαρὰν μεγάλην σφόδρα. Καὶ ὅτε ἐπλησίασα αὐτοῖς εἶδον τρεῖς καὶ δέκα ἄνδρας, καὶ ἦν ἐν αὐτοῖς ὠραῖος, καὶ ἦσαν ἐν δόξῃ πολλῇ. “тогда я возрадовался радостью весьма великой, приблизился к ним и увидел тринадцать мужей. И был среди них <один> прекрасный, и были они в славе великой” (4.2).

**U:** . . . и оузърѣ идоуща вѣ моужа вѣ бѣлахъ ризахъ, идоуща къ себѣ поутьмь. Въздрадова са радостию великою. И кгда приближи са къ нѣмоу, оузърѣ Иисуса вѣ славѣ велицѣ.

Оригинал текста отражает разницу между профанным и сакральным видением, когда центрального персонажа, Господа, герой замечает не сразу, но лишь некоторое время спустя, при этом тринадцатого мужа, как и его спутников, греческий текст не раскрывает, и до поры сам герой и читатель вместе с ним пребывают в неведении. Славянский перевод снимает загадку и недосказанность оригинала, сразу вводя тринадцатого персонажа и сообщая о том, кто он. При этом “светозарный муж” в славянском назван Иисусом, тогда как в греческом ни разу на протяжении всего текста не упоминается Иисусово имя, но речь идет только о Боге и Господе.

Символический рельеф оригинала, выстроенный тонко и искусно, в переводе укрупняется. Следуя в Рай, герой удостоверяется в одной из важнейших христианских истин: Господь никогда не отступает от человека, но, предстывая в разных обликах, ведет по Своему пути. Этот урок Агапий “усваивает”, о чем в оригинале говорит троекратное изъяснение веры. Два раза герой свидетельствует о ней Самому Господу, Которого он не узнает ни в отроче, ни в муже, в первый раз говоря не вовсе уверенно: “Куда иду, не знаю, но путь мой — Господь Бог (Οὐδὲ ἐγὼ γινώσκω ποῦ ἀπέρχομαι, ἀλλὰ Κύριος ὁ Θεός ἐστιν ἡ ὁδός μου)” (2.15); во втором без всякого сомнения: “Путь мой — Господь Бог (Κύριος ὁ Θεός ἐστιν ἡ ὁδός μου)” (4.4). В первом эпизоде эта фраза открывает Агапию вход на корабль, который перенесет его в чудесную страну, во втором предвещает обретение божественного знания. В промежутке между двумя теофаниями, обнаружив себя в Раю, герой еще раз произносит ту

<sup>22</sup> Слово *πόροδα* означает ‘рай, райское блаженство’ [Срезневский, 2: 1208–1209].

же фразу: “Так вот уверился я, что путь мой — Ты, Господи (Ἐν τούτῳ ἔγνωνκα ὅτι σὺ Κύριε ἡ ὁδός μου)” (3.1). Таким образом, оригинал дает три стадии духовного пути: изъявление веры, так сказать, наугад, обретение уверенности и уверенное произнесение ключевой фразы. В славянской традиции промежуточное упоминание отсутствует, но о вере герой свидетельствует трем помощникам — Господу-отроку (“Не вѣмъ мѣста ни нарока, камо хоцю ити нѣ Господь Богъ мой поуть кѣтъ”), Господу-мужу (“Господь Богъ мой поуть кѣтъ”) и старцу Илии (“Богъ тѣ мой поуть кѣтъ”) (U). Мотив умудрения, рельефно очерченный в греческом тексте, в переводе затушеван и в большей степени, чем в оригинале, принимает фольклорную форму верного ответа на вопрос в испытании-выспрашивании.

Агапий дважды пытается поприветствовать Господа (отрока и мужа), но оба раза Иисус его упреждает, и лишь в третий раз, на обратном пути, встретив моряков, герою удается произнести заготовленное приветствие:

**Crit. Ed.:** 1. Καλῶς πορεύεσθε καὶ ἡ ὁδὸς ὑμῶν καλὴ γένηται “Доброй дороги и да будет добрым ваш путь” (2.7); 2. Εὐθεῖα ἡ ὁδὸς ὑμῶν γένηται “Да будет прямым ваш путь” (4.3); 3. Καλῶς πορεύεσθε καὶ ἀγαθὴ ἡ ὁδὸς ὑμῶν ἐστὶν “Доброй дороги и благ ваш путь” (11.2).

**U:** 1. Добрѣ ходите и добрѣ вы поуть боуди; 2. Добрѣ вы боуди поуть; 3. Добрѣ ходите и добрѣ вы боуди поуть.

В греческом оригинале два произнесенных и последнее произнесенное приветствие героя выстраиваются в единую последовательность, которая свидетельствует, как и другие детали, с одной стороны, о пройденном пути умудрения, а с другой — о новой роли героя, когда из миста он сам становится мистагогом (две первые реплики — в сравнении с третьей)<sup>23</sup>. Славянские рукописи не отражают этих перемен в приветствии героя, но передают его одними и теми же словами, и происходящие с Агапием изменения зафиксированы не в мелких деталях, как в греческом тексте, но в более крупных слоях текста, на уровне эпизодов.

На корабле Агапий причащает моряков неубывающим хлебом:

**Crit. Ed.:** Ἐγὼ δὲ εἰσῆλθον πρὸς αὐτοὺς καὶ εἶδον πάντας ἀδυνατοῦντας σφόδρα καὶ ἐσπλαγγνίσθην ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ποιήσας εὐχὴν ἐκάθησα μετ’ αὐτοὺς καὶ ἀπάρας τὸ κλάσμα τοῦ ἄρτου, ὃν δέδωκέ μοι Ἡλίας ἐν τῷ παραδείσῳ [. . .] εἶπον πρὸς αὐτούς· Νῦν μεταλαμβάνετε δοξάσωμεν τὸν καλὸν ἡμῶν δεσπότην. Μετασχόντες οὖν τῆς τρυφῆς καὶ τοῦ ἄρτου εἰς κόρον ἰδοὺ τῆς ἐμῆς μερίδος τὸ κλάσμα γενόμενον ὀλόκληρον οἷον ἦν τὸ πρότερον “Взойдя к ним, я увидел, как они все ослабели, и пожалел их и, сотворив молитву, сел с ними и, отломив кусок хлеба, который

<sup>23</sup> Подробнее о мистериальном смысле, скрытом в трех приветствиях, см. в [Пенская 2017: 61–63].

дал мне Илия в Раю [. . .] и сказал им: «Получив свою долю, восславим теперь нашего доброго Владыку. Смотрите, когда мы причастились сладости и хлеба наелись досыта, остаток моей доли стал опять целым, как был хлебом» (12.1–12.4).

**U:** Агапии же въниде къ нимъ и видѣвъ ꙗко зѣло немощни соуть и мило-сърьдовавъ о нихъ, сътвори молитвоу. И посадивъ ꙗ въ корабли възъ оукроухъ иже къму дасть Илия въ рай, и прѣломи и на четьри части, и хвалоу въздавъ, въздасть и ѿ те моужема. И ѣша и насытиша са и четвъртоую часть юже остави, цѣла бысть паки, ꙗко и не оуломлено ѡтъ неѧ ничьтоже.

Славянский текст в настоящем отрывке содержит ряд модификаций. В греческом оригинале Агапий сел с моряками на корабль — славянский перевод в этом месте чуть меняет образ, говоря, что сам Агапий посадил моряков на корабль. В греческом Агапий отломил кусок от ломтя, данного Илией, славянский текст сообщает точнее — герой разломил кусок на четыре части. Благодарственная молитва Агапия, в которой он призывает, причастившись, восславить Христа, отсутствует в славянском, сохранено лишь упоминание о вознесенной хвале. В греческом вкушение хлеба не описано, о нем сказано лишь как о свершившемся в прямой речи Агапия (равно как и о восстановлении хлеба), славянский же текст пересказывает последовательность действий: когда Агапий раздал мужам хлеб, они ели и насытились. Как видно, изменения текста оригинала различны по своей природе, но в этих изменениях заметны все те же тенденции — нивелированы детали ритуала. В данном случае сохраняется лишь краткое упоминание о них.

Увидев неубывающий хлеб, моряки просят Агапия не оставлять их:

**Crit. Ed.:** Νομίσαντες δὲ οἱ ἄνδρες, ὅτι τὸ χάρισμα ἰδίον μου ἐστὶν παρεχάλου λέγοντες· Ἀχώριστος ἔσω ἀφ’ ἡμῶν ἀπὸ τοῦ νῦν, ἵνα ἐτέρου ἄρτου μὴ ποιούμεθα χρεῖαν, ἀλλὰ διὰ τῆς σῆς παρουσίας ἔχομεν εἰς ἀδιάλειπτον ἄρτου, ἐπέγνομεν δὲ ὁ εἰργάσω ἐν ἡμῖν ἀγαθῶν ἔργων. [. . .] Καὶ μέλλοντες διαπλεῦσαι τὸ βάθος τῆς θαλάσσης, εἶπον τοῖς ναυτικοῖς· Ἀναβιβάσατε τὰ ἰστία “Посчитав, что мне дана особая благодать, они стали просить: «Не уходи от нас, чтобы не было нужды у нас в ином хлебе, ведь при тебе хлеб у нас не иссякнет, мы узнали теперь, что за добрые дела ты сотворил у нас». [. . .] И когда они собрались переплыть морские глубины, я сказал корабельщикам: «Поднимите паруса»” (12.7–12.9).

**U:** Видѣвъше же корабльници Славоу Божию, възъпиша къ Агапию глаголюще: Рабе Божии, помилоуи ны, не ходи ѡтъ насъ, да о оукроусѣ семь плаваемъ глѡубины морьскыѧ. Агапии же рече: Боуди воля Господна.

В греческом тексте моряки изображены несмышленими, как станет ясно из их дальнейших слов, не готовыми воспринять высшее божественное знание, и вводная конструкция *Посчитав, что мне дана особая благодать* это поясняет, тогда как славянский текст не передает этих

оттенков, и моряки предстают постигшими славу Господню. Просьба героев в греческом пространна и детализирована: они просят Агапия не уходить, с его присутствием связывая чудеса и неубывание хлеба, славянский перевод сглаживает эту дерзкую мысль, называя Агапия рабом Божиим и не представляя его виновником произошедшего чуда.

### 2.3. Уточнения

Перевод содержит и ряд уточнений, природа которых может быть различной — их мы находим в славянских рукописях, однако нельзя исключать, что некоторые из них возникли еще в греческой, не дошедшей до нас традиции.

Чудесные, близкие фольклору детали, а также детали символического ландшафта, подлинное значение которых раскрыто в греческом оригинале и герою, и читателю, в славянском переводе за счет уточнений становятся более “осязаемыми”, при этом, как мы помним, все символические пояснения из перевода уходят. Так, по слову отрока взойдя на корабль, Агапий уснул:

**Crit. Ed.:** Ἐγὼ δὲ εἰσελθὼν ἐν τῷ πορθμείῳ καὶ καθέσθεις ὀλίγον ἀφύπνωσα “И вот я взшел на судно и, немного посидев, заснул” (2.17).

**U:** Агапии же вълѣзъ въ корабль и посѣдѣвъ мало, от поути и от троуда въздрѣмавъ сѧ и оусыпе.

В греческом оригинале приведена последовательность действий: восхождение на корабль — сон. В чистом виде, не требующая никакой мотивации, представлена мифологическая деталь — сон как неперемный элемент приобщения к миру иному; тогда как большинство славянских рукописей реалистически толкует сон героя, поясняя причину: “от поути и от троуда въздрѣмавъ сѧ”. Это пояснение совпадает с последующим, когда герой вкусит плоды райских деревьев: “Агапии же [. . .] напитавъ сѧ ѡтъ овоща и испочивъ от троуда”<sup>24</sup>.

Одна из деталей райского пейзажа — виноградник:

**Crit. Ed.:** Εἶδον δὲ καὶ ἄμπελον [. . .] πολυειδῆ τὸν καρπὸν αὐτῆς “А еще я увидел виноградник [. . .], пышно разросшийся, богатый разнообразными гроздьями” (7.2).

**U:** Виногради же стоѧху различно имоуще гръздовик: ово багърано, ово чървлено, ово бѣло, и овоща имоуща различны, и цвѣтыци и житикѧ, ꙗгоже не видѣ никѣтоже.

<sup>24</sup> Вкушение пищи — неперемный этап приобщения героя к миру иному. В этом случае отдохновение от усталости сопутствует действию, появление которого обусловлено канонами мифа и сказки. Замечание соответствует греческому тексту: Ἐγὼ δὲ Ἀγάπιος [. . .] ἐμπλησθεὶς ἐκ τῶν ὀπωρῶν καὶ ἀναψύξας ἐκ τοῦ κόπου. . . “Я же, Агапий, [. . .] насытившись от плодов и отдохнув от усталости. . .” (3.6).

Греческий текст упоминает о разнообразных плодах винограда; славянская же традиция развивает образ, перечисляя и виды винограда.

Вопреки общей тенденции к сокращению подробностей ритуала, славянский перевод в нескольких случаях вносит небольшие уточнения в краткое описание оригинала. Уходя из монастыря, Агапий поставляет игумена:

**Crit. Ed.:** Ἀγάπιος δὲ ἕστησεν ἡγούμενον αὐτοῖς καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ μοναστηρίου “Агапий поставил им игумена и ушел из монастыря” (1.10).

**U:** Агапии же постави имъ игоумена брата старѣшаго, и оустроивъ ѿ и цѣловавъ ѣ, изиде изъ манастыра.

В греческом тексте весь эпизод ухода Агапия и поставление игумена — неожиданно подробный в пространстве небольшого вступления, где несколько предложений охватывают промежуток в семьдесят лет, сам же момент поставления игумена описан кратко. Славянская традиция распространяет описание, уточняя, что Агапий поставил игуменом “брата старѣшаго” и, оставив в порядке дела, ушел из монастыря.

Выслушав слова отрока, Агапий возносит благодарение Господу, и славянские рукописи уточняют образ, говоря, что во время молитвы герой воздел руки:

**Crit. Ed.:** Ἐγὼ δὲ Ἀγάπιος ἐδεήθην τοῦ Κυρίου “Я, Агапий, помолился Господу” (2.13).

**U:** Агапии же въздѣвъ роуцѣ помоли са Господоу.

Насколько возможно судить, перевод последовательно исключил множество деталей греческого текста, уточнявших и без того скупое на конкретику повествование. Уходят дидактический элемент, выраженный напрямую в форме богословских рассуждений и наставлений, и детали ритуала. Перевод практически лишен описаний, сложных мыслей, культурного багажа позднеантичной или ранневизантийской эпохи, отступлений. Славянский текст выглядит более динамичным, представляя собой последовательность действий героев. В славянской традиции нивелируется символический рельеф оригинала, и уже самые ранние списки обнаруживают тенденцию, которая с течением времени будет все отчетливее проявляться на славянской почве [Хачатурян 1984], — эрозию символической основы и все большее уподобление СА сказке. Сказочный элемент не равен, однако, мистическому. Мистический, напротив, убывает, а вместе с ним уходит и финальный аккорд: сообщение Агапием о своей кончине, напоминающее ветхозаветное сообщение Пятикнижия о затерявшейся могиле Моисея (Втор 34:5–6).

## Библиография

## Рукописи

*Славянские***А**

Национальная библиотека св. Кирилла и Мефодия (София), № 326 (AM326NBKM), Аджарский сборник, втор. пол. XVII в. – нач. XVIII в.

**І**

Национальная библиотека Сербии (Белград), № 104, Сборник, XIV в.

**Н**

Библиотека Румынской академии наук (Бухарест), Slav. № 135 (= Собрание Нямецкой лавры, № 33), Сборник, нач. XV в.

**U**

Государственный исторический музей (Москва), Усп. 4 перг., Успенский сборник кон. XII – нач. XIII в.; цит. по изд.: [Котков 1971: 446–473].

*Греческие***Ј**

Национальная библиотека Греции (Афины), E. V. E. 2634, Сборник житий, XV–XVI вв.

**Р**

Библиотека Российской академии наук (С.-Петербург), РАИК № 160, Сборник поучительных слов, XVI–XVII вв.

## Издания

## Котков 1971

Котков С. И., ред., Князевская О. А., Демьянов В. Г., Ляпон М. В., подгот., *Успенский сборник XII–XIII вв.*, Москва, 1971.

## Мильков 1997

Мильков В. В., отв. ред., сост., *Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования*, Москва, 1997.

## ПСРЛ, 6

*Полное собрание русских летописей*, 6: *Софийские летописи*, С.-Петербург, 1853.

## Пыпин 1862

Пыпин А. Н., *Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко*, 3: *Ложные и отреченные книги русской старины*, С.-Петербург, 1862.

## Рождественская 1980

Рождественская М. В., подг. текста, пер. и коммент., “Сказание отца нашего Агапия”, in: *Памятники Литературы Древней Руси. XII век*, Москва, 1980, 154–165, 650–651.

## ——— 2002

Рождественская М. В., сост. и предисл., *Апокрифы Древней Руси*, С.-Петербург, 2002.

## POLEMIS 2012

POLEMIS J., ed., *Theologica varia inedita saeculi XIV* (= Corpus christianorum. Series graeca, 76), Turnhout, 2012.

## VASSIS 2002

VASSIS I., ed., *Chiliostichos theologia (editio princeps)* (= Supplementa byzantina, 6), Berlin, New York, 2002.

Словари, справочники, каталоги, базы данных

ЛЕБЕДЕВА, ГРАНСТРЕМ 1973

ЛЕБЕДЕВА И. Н., сост., ГРАНСТРЕМ Е. Э., ред., *Греческие рукописи*, Ленинград, 1973.

СРЕЗНЕВСКИЙ, 1–3

СРЕЗНЕВСКИЙ И. И., *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, 1–3, С.-Петербург, 1893.

BS, 1–12

*Bibliotheca sanctorum*, 1–12, Roma, 1961–1970.

BHG, 1–3

HALKIN F., ed., *Bibliotheca hagiographica graeca*, 1–3, 3rd ed., Brussels, 1957.

ЕНРНАRD 1952

ЕНРНАRD A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3/2, Berlin, Leipzig, 1952.

LSJ

*The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. (<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>; last access: 24.12.2017).

TLG

*Thesaurus Linguae Graecae* (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>; last access: 24.12.2017).

Литература

АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ 1941

АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ В. П., “Апокрифы [в переводах XI – начала XIII века]”, in: *История русской литературы*, 1: *Литература XI – начала XIII века*, Москва, Ленинград, 1941, 71–86.

БЕЛОБРОВА, ТВОРОГОВ 1970

БЕЛОБРОВА О. А., ТВОРОГОВ О. В., “Переводная беллетристика XI–XIII вв.”, in: *Истоки русской беллетристики*, Ленинград, 1970, 195–207.

ВЕСЕЛОВСКИЙ 1875

ВЕСЕЛОВСКИЙ А. Н., “Параллели к сказанию о земном рае”, *Филологические записки*, 3, 1875, 1–7.

——— 1891

ВЕСЕЛОВСКИЙ А. Н., *Разыскания в области русского духовного стиха*, 6 (= Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, 53/6), С.-Петербург, 1891.

ПЕНСКАЯ 2017

ПЕНСКАЯ Д. С., “«Сказание отца нашего Агапия»: Богословский диспут в сказочном нарративе” (дисс. [. . .] канд. культурологии, Москва, 2017).

САХАРОВ 1879

САХАРОВ В., *Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи*, Тула, 1879.

СЕЛИВАНОВА 1992

СЕЛИВАНОВА С. В., “Проблема фольклорной основы литературного текста. Апокриф «Сказание отца нашего Агапия»” (дисс. [. . .] канд. филол. наук, Москва, 1992).

ТИХОНРАВОВ 1898

ТИХОНРАВОВ Н. С., *Собрание сочинений*, 1, С.-Петербург, 1898.

ХАЧАТУРЯН 1984

ХАЧАТУРЯН В. М., “Русские редакции эсхатологических апокрифов (кон. XV–XVIII вв.)” (дисс. [. . .] канд. филол. наук, Москва, 1984).

HIRSHFIELD 1993

HIRSHFIELD Y., "Euthymius and His monastery in the Judean Desert," *Liber Annus*, 43, 1993, 339–371.

——— 2006

HIRSHFIELD Y., "The Monasteries of Palestine in the Byzantine Period," in: O. LIMOR, G. G. STROUMSA, eds., *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms, 5: Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout, 2006, 401–419.

POPE 1983

POPE R. W. F., "On the Fate of Utopian Apocryphal Apocalypses among the South and East Slavs: The Narration of Our Father Agapius," *Canadian Slavonic Papers*, 25/1, 1–12.

——— 1984–1985

POPE R., "The Greek Text of the 'Narration of Our Father Agapius the Syrian'," *Cyrrillomethodianum*, 8–9, 1984–1985, 233–260.

——— ined.

POPE R., *The Narration of our Father Agapius* (unpublished book).

## References

Adrianova-Peretts V. P., "Apokrify," in: *Istoriia russkoi literatury*, 1, Moscow, Leningrad, 1941, 71–86.Belobrova O. A., Tvorogov O. V., "Perevodnaia belletristika XI–XIII vv.," in: *Istoki russkoi belletristiki*, Leningrad, 1970, 195–207.Ehrhard A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3/2, Berlin, Leipzig, 1952.Halkin F., ed., *Bibliotheca hagiographica graeca*, 1–3, 3rd ed., Brussels, 1957.Hirshfield Y., "Euthymius and His monastery in the Judean Desert," *Liber Annus*, 43, 1993, 339–371.Hirshfield Y., "The Monasteries of Palestine in the Byzantine Period," in: O. Limor, G. G. Stroumsa, eds., *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms, 5: Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout, 2006, 401–419.Kotkov S. I., ed., Knyazevskaya O. A., Demyanov V. G., Lyapon M. V., *Uspenskii sbornik XII–XIII vv.*, Moscow, 1971.Lebedeva I. N., Granstrem E. E., *Grecheskie rukopisi*, Leningrad, 1973.Mil'kov V. V., ed., *Apokrify Drevnei Rusi: Teksty i issledovaniia*, Moscow, 1997.Polemis J., ed., *Theologica varia inedita saeculi XIV* (= Corpus christianorum. Series graeca, 76), Turnhout, 2012.Pope R. W. F., "On the Fate of Utopian Apocryphal Apocalypses among the South and East Slavs: The Narration of Our Father Agapius," *Canadian Slavonic Papers*, 25/1, 1–12.Pope R., "The Greek Text of the 'Narration of Our Father Agapius the Syrian'," *Cyrrillomethodianum*, 8–9, 1984–1985, 233–260.Rozhdestvenskaia M. V., ed., "Skazanie ottsa nashego Agapiia," in: *Pamiatniki Literatury Drevnei Rusi. XII vek*, Moscow, 1980, 154–165, 650–651.Rozhdestvenskaia M. V., ed., *Apokrify Drevnei Rusi*, St. Petersburg, 2002.Vassis I., ed., *Chilistichos theologia (editio princeps)* (= Supplementa byzantina, 6), Berlin, New York, 2002.

## Acknowledgements

Development Foundation of St. Tikhon's Orthodox University. Project No. 06-0416/KIP 2.

Nina V. Braginskaya

Andrey Yu. Vinogradov

Richard W. F. Pope

**Дарья Сергеевна Пенская**, канд. культурологии

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,

старший преподаватель кафедры древних языков и древнехристианской письменности

127051 Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1

Россия/Russia

d.penskaja@gmail.com

Received December 30, 2016