Пенская Дарья Сергеевна

(ПСТГУ, РГГУ)

Греческий оригинал и славянская традиция «Сказания отца нашего Агапия»

«Сказание Агапия» (далее СА) – памятник до сих пор практически неизвестный византинистам. Сохранилось две греческих рукописи СА [1] и более сотни славянских списков [2]. Последние в значительной мере описаны, однако, исследование традиции, воспринявшей текст, было бы неполным без обращения к оригиналу[3].

---

[1] Греческий оригинал СА лишь 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 рукопись (ms. E. B. E. 2634 Афинской Национальной Библиотеки), опубликованную в 1984 г. Р. Поупом. См. Bibliotheca sanctorum. Vol. 1. Roma, 1961. P. 305-306; Pope R. The Greek Text of the «Narration of Our Father Agapios the Syrian» // Cyrillomethodianum 8-9, Thessalonique, 1984-85. P. 233-260. В 1991 г. Р. Поуп познакомился и со второй греческой рукописью СА (БАН РАИК №160), хранящейся в Санкт-Петербурге. В 1990-х гг. Р. Поуп подготовил критическое издание большинства славянских рукописей, сопроводив их 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 мы, с позволения автора, обращаемся к его исследованию. Среди прочего Р. Поуп отмечал точки расхождения греческого оригинала с наиболее древними южно- и восточнославянскими рукописями.

[2] При сравнении мы прежде всего будем обращаться к тексту Успенского сборника кон. XII-XIII вв. (ms. U) Первые издания славянских списков СА появились во второй половине XIX в. См. Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб, 1862. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным. С. 443-452; издание Успенского сборника, подготовленное А.Н. Поповым: Библиографические материалы // Чтения в обществе истории и древностей российских. Кн. 1. СПб, 1879. С. 41-47. На сегодняшний день существует три комментированных издания текста: Сказание отца нашего Агапия/подг. текста, пер. и ком. М.В. Рождественской // ПЛДР. XII век. 1980. С. 154—165; 650—651; Апокрифы Древней Руси / Сост. и предисл. М.В. Рождественской. СПб, 2002. С. 173-178; 232-233 (по рукописи из ИРЛИ, собр. Перетца, №500, нач. XVIII в.); Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования / Рос. акад. наук. Ин-т философии; Отв. ред. и сост. В.В. Мильков. М.: Наука, 1997. С. 125-132. В книге приведен комментарий к переводу рукописи из собр. Попова (XV в.; РГБ, Ф. 236, №56. Л. 104 об.-115). Ни один из существующих комментариев, не учитывает греческого оригинала памятника. Об эволюции русской ветви славянской рукописной традиции памятника см. Хачатурян В.М. «Русские редакции эсхатологических апокрифов (кон. XV-XVIII вв.) / Дисс. на соиск. уч. ст. канд. фил. н-к. М., 1984. С. 18-42. Первой и, в сущности, единственной попыткой описания особой природы СА на пересечении фольклора и литературы стала диссертация С.В. Селивановой. См. Селиванова С.В. Проблема фольклорной основы литературного текста. Апокриф «Сказание отца нашего Агапия» / Дисс. на соиск. уч. ст. канд. фил. н-к. М., 1992. Автору известно о существовании греческого текста, изданного Р. Поупом в 1984 г., а также второй греческой рукописи, хранящейся в БАН, автор ограничивается анализом славянской традиции памятника. Недавно появилась первая статья, в которой один из славянских списков памятника (единственный известный список новоболгарского перевода СА в Берлинском дамаскине кон. XVIII–нач. XIX вв.) сравнивается со славянской

Греческий текст СА написан несложным языком, имеет узнаваемую полусказочную форму. Однако за внешней простотой скрывается насыщенное символическим смыслом произведение. Занимательная история о путешествии в Рай описывает путь, на котором из миста, постигающего суть христианской и монашеской жизни, герой становится мистагогом и наставником в евангельской любви.

За исключением введения (1.1-1.10) в обеих греческих рукописях рассказ ведется от первого лица, в славянских же о путешествии Агапия рассказывает некий сторонний, не обнаруживающий себя повествователь. В редких случаях повествование без видимых причин сбивается на первое лицо: *Поимъ же мя человѣкъ старый приведе къ хрѣсту <…>. И поклониста ся прѣдъ крьстомъ и сътвориста молитву*. Рассказ от первого лица в оригинале предстает интимным, личным свидетельством конкретного человека, тогда как славянское повествование имеет характер более отстраненного рассказа о событиях, имевших место в неопределенном, «эпическом» пространстве и времени[4].

Символическая ткань оригинала сплетена весьма искусно. Ступени духовного восхождения героя явлены в параллелизме отдельных эпизодов, сюжетных ходов, мотивов и образов, повторяющих прежние с небольшими значимыми изменениями. Некоторые из этих деталей перевод нивелирует, но правка далеко не всегда последовательна. Так, в переводе не упоминается о том, что герой стал игуменом монастыря (1.2-3), при этом дальнейший сюжет о поставлении Агапием преемника сохранен и в славянской традиции возникает неожиданно.

традицией и греческим оригиналом: см. Младенова О.М. «О версии «Слова преподобного отца нашего Агапия» в новоболгарском берлинском Дамаскине / Уред. Пипер Предраг и Љубинко Раденковић // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика – У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. С. 265-282.

[3] Насколько нам известно, на сегодняшний день единственная работа, посвященная новоболгарскому списку СА, использует греческий оригинал. При сравнении мы прежде всего будем обращаться к самому раннему восточнославянскому списку СА ms. U, помимо него в редких случаях - к ms. N, одной из древнейших южнославянских рукописей нач. XV в., приведенной Р. Поупом, наряду с текстом ms. U. Ms. N - Neamt Monastery, Library of the Romanian Academy of Sciences in Bucharest, Slavic MS No. 135 (Neamt Monastery Collection, No. 33).

[4] Необходимо сделать оговорку: очевидно, что перед славянским переводчиком лежал греческий текст, отличиный от имеющегося в нашем распоряжении. Обсуждая стратегии славянского переводчика, мы, конечно, сильно рискуем, так как имеющиеся отступления от греческой традиции могли содержаться в оригинале ms. 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: 1) славянский перевод доносит свидетельства о несохранившейся греческой традиции памятника и 2) славянский текст свидетельствует о стратегии переводчика, мы избираем вторую как более осмысленную.

Духовный путь греческий оригинал описывает как путь последовательного умудрения героя. Постижение божественной премудрости проявляется физически как постижение света. Пребывая в ином, райском пространстве, герой прозревает, и вместо прежнего обретает новое сакральное зрение. Всмотревшись в прекрасного отрока *лет десяти*, Агапий вдруг различает сияющий крест на его челе (2.6). Упоминание о таинственном знаке вместе с указанием на возраст отрока и описанием его внешности отсутствует в переводе, и первая, приуготовительная ступень на пути мудрости, когда герой прозрел, но до поры знания не обрел, и смысл знака остается ему неясен, не отражена в славянской традиции.

Следуя в Рай, герой удостоверяется в одной из важнейших христианских истин, - Господь никогда не отступает от человека, но, представая в разных обличиях, ведет по Своему пути. Этот урок Агапий «усваивает», о чем в оригинале говорит троекратное изъявление веры. Два раза герой свидетельствует о ней Самому Господу, Которого он не узнает ни в отроке, ни в муже, в первый раз говоря не вовсе уверенно: *Куда иду, не знаю, но путь мой – Господь Бог* (2.15); во втором без всякого сомнения: *Путь мой – Господь Бог* (4.4). В первом эпизоде эта фраза открывает Агапию вход на корабль, который перенесет его в чудесную страну, во втором предваряет обретение божетвенного знания. В промежутке между двумя теофаниями, обнаружив себя в Раю, герой еще раз произносит ту же фразу: *Так вот уверился я, что путь мой – Ты, Господи* (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, Господу-мужу и старцу Илии: *И изиде къ нему человѣк и рече ему: “Чьто есть путь твои?” - Агапии же рече: “Богъ тъ мои путь есть”*. 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.

Продвигаясь по Раю, герой с неожиданной точностью сообщает, что в пути он провел семь дней, *а на восьмой день <…> в третий час дня святого воскресения* (5.2-5), достиг *некоего места, называемого Богозданье* (5.2). Все эти детали отсутствуют в славянском переводе. Среди прочего исключен и единственный топоним, Богозданье-Феоктист [5]. Название, заложенное в самую сердцевину пространства мира иного, свидетельствует о том, что по неизвестной нам причине, оно представлялось важным автору, переписчикам и читателям СА. Мы предполагаем, что упоминание Богозданья-Феоктиста, возможно, связано

[5] В тексте встречается и второй топоним – гора Петрица, Каменная гора, где герой отдыхает и вкушает хлеб на обратном пути (гл. 10).

с именем одного из палестинских аскетов V в., Феоктистом, ближайшим другом св. Евфимия Великого. Феоктист основал киновий в Палестине, в вади Мукаллик (Deir al-Mukallik), неподалеку от которого ок. 428 г. св. Евфимий воздвиг лавру [6], многое заимствовав из Египта и среди прочего обычай не принимать безбородых юнцов, но прежде отправлять их на испытание в киновий Феоктиста. Киновий и лавра, таким образом, представляли собой единую двухступенную систему, где жизнь в общежительном монастыре приуготовляла монаха к высшему подвигу отшельничества. Если упомянутое в СА место Феоктист отсылает к палестинскому монастырю св. Феоктиста, текст 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.)[7] до момента ее преобразования в киновий (7 мая 482 г.) [8]. Новое прочтение в таком случае обретает и весь текст СА. Земной путь Агапия начальной точкой имеет монастырь, конечной – отшельническую келью на берегу моря. Получила бы объяснение и странная композиция СА с двумя кульминациями, где герой, достигнув, казалось бы, высшей точки и встретив Господа, должен продолжить путь и отправиться к Илие Пророку, архетипическому отшельнику, который и причащает его божественной премудрости[9]. Если наши предположения верны, первоначальная задача памятника – дать символическое обоснование системе посвящения аскетов, осталась невостребованной при переводе.

Греческий текст внимателен к деталям обряда. 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, 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

---

[6] Khan el Ahmar. См. Binns J. Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314-631. Oxf.; N. Y., 1994. P. 79; о красоте этой равнины см. Cyrillus. Vita Euthymii. 23-24.

[7] См. Hirschfield Y. Euthymius and his monastery in the Judean Desert // Liber Annus, 43 (1993). P. 344; Hirschfield Y. The monasteries of Palestine in the Byzantine Period // Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 5. Ed. by Limor O., Stroumsa G.G. Turnhout, 2006. P. 407

[8] См. Hirschfield. Euthymius… P. 450.

[9] Об Илие как образцовом пустыннике для отцов египетского монашества и отцов Церкви см. Frankfurter D. Eliah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity. Minneapolis, 1992; Poirot É. Élie, archétype du moine. Pour un ressourcement prohétique de la vie monastique. Abbay de Bellefontaine, 1995; Poirot É. Les Prophètes Élie et Élisée dans la littérature chréétienne ancienne (Collection monastica). Turnhout - Bégrolles-sur-Mauge, 1997. P. 395-411.

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 – изображен либо совместный поклон и молитва Агапия и Илии[10]; либо, как в ms. N и некоторых других южнославянских рукописях, поклон и молитва одного Илии[11].

Помимо тонких символических построений из перевода уходит большинство наставлений: беседа Илии о человеколюбии Господа; о любви ко Господу; заповеди блаженства, в которых Илия величает верных Господу (6.5-6.14; 7.5-8.1); после – наставления в божественной любви Агапия морякам (12.8).

Перевод упрощает сложные мистериальные образы. В Раю герой видит *источник воды, который сверкал и красовался в тихом и прекрасном месте, полном ангельского утешения* (πηγὴν ὕδατος ἐξαστράπτουσαν καὶ καλλωπισμένην ἐν πολλῇ ἀσφαλείᾳ καὶ εὐπρεπείᾳ καὶ τέρψει ἀγγελικῇ) (7.1). В греческом тексте источник, водой которого впоследствии причастится Агапий, описан в мистериальном ключе – источник находится в укромном, прекрасном месте; как и от остальных райских предметов, от него исходит сияние, упоминание же о том, что место было полно *ангельского утешения*, перекликается с дальнейшими объяснениями Илии о том, что это источник возрождения и пьют из него апостолы и праведники (8.6; 8.10). Славянский текст мистериальное описание заменяет кратким упоминанием о том, что вода источника была *бѣлѣи млѣка и слажьи меду*, которое соотносится как с ветхозаветными характеристиками Земли Обетованной, земли, где течет молоко и мед[12], так и со сказочными молочными реками.

Насколько возможно судить, перевод последовательно исключил множество деталей греческого текста, уточнявших и без того скупое на конкретику повествование. Исключается дидактический элемент, выраженный напрямую в форме богословских рассуждений и наставлений. Уходят детали ритуала. Перевод практически лишен описаний, сложных мыслей, культурного багажа позднеантичной или ранневизантийской эпохи, отступлений. Славянский текст более динамичен, представляя собой последовательность действий героев.

---

[10] Такое прочтение, возможно, обусловлено продолжением фразы в греческом: «когда мы встали после молитвы», «ἀναστάντων ἡμῶν ἀπὸ τῆς προσευχῆς» (6.5).

[11] Деталь присутствует в южнославянских ms. I, A. См. Pope. Variorum Edition. P. 68-69. Таким же образом уходят детали другого, подробно описанного в греческом тексте CA ритуала - о преломления хлеба на корабле, из перевода исключены слова молитвы героя и подробности о том, как хлеб был разделен (12.2-3).

[12] См. Исх. 3, 8; 17; Втор. 8,7-9.

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, - эррозию 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).