

Пенская Дарья Сергеевна

ГРЕЧЕСКОЕ «СКАЗАНИЕ ОТЦА НАШЕГО АГАПИЯ»:  
БОГОСЛОВСКИЙ ДИСПУТ В СКАЗОЧНОМ НАРРАТИВЕ

Специальность 24.00.01– Теория и история культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени  
кандидата культурологии

Москва 2017

Работа выполнена в Институте высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского федерального государственного бюджетного учреждения высшего образования «Российский Государственный Гуманитарный Университет» (РГГУ)

Научный руководитель: доктор исторических наук  
Брагинская Нина Владимировна

Официальные оппоненты: доктор филологических наук, профессор  
Милена Всеволодовна Рождественская  
профессор кафедры истории русской литературы  
Филологического факультета СПбГУ

доктор исторических наук, профессор  
Александр Васильевич Подосинов  
главный научный сотрудник Института всеобщей  
истории РАН

Ведущая организация: Институт мировой литературы  
имени А.М. Горького РАН

Защита состоится «11» декабря 2017 г. в 16 часов на заседании совета Д 212.198.06, созданного на базе РГГУ по адресу: 125993, Москва, ГСП-3. Миусская площадь, д. 6.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке РГГУ по адресу: 125993, Москва, ГСП-3. Миусская площадь, д. 6 и на официальном сайте РГГУ по адресу: [http://www2.rsuh.ru/binary/object\\_23.1499334939.58357.pdf](http://www2.rsuh.ru/binary/object_23.1499334939.58357.pdf)

Автореферат разослан «    » октября 2017 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
кандидат исторических наук

Захарченко И.Н.

## **Общая характеристика работы**

**Актуальность темы исследования.** Апокриф Сказание отца нашего Агапия (ВНГ 2017) (далее СА) – памятник, широко известный в славянской традиции. Текст был переведен на славянский с греческого, однако, до настоящего времени исследований греческого оригинала не существует, за исключением краткого введения к изданию текста 1984 г., основанному на одной из двух дошедших рукописей.

Зародившись в IV в. в Египте, монашество стремительно распространилось внутри Египта и по окрестным областям – Палестине, Сирии, Малой Азии, а вскоре и по другим территориям Восточной и Западной Римской Империи. С первых десятилетий сложилось два пути, две формы аскезы: отшельничество, одиночный подвиг в пустыне, и жизнь в киновии – совместный подвиг внутри общины монастыря. Вместе с тем в Нитрийской пустыне и Келлиях наметился третий, промежуточный путь, совмещавший отшельничество с собранием монахов на субботнюю и воскресную службы, – что впоследствии, в V в., получило развитие в Палестине. Теорию раннего монашества фиксируют сочинения разных жанров: монашеские уставы и наставления, письма, пространные и краткие жития, сборники монашеских историй и многие другие тексты, в простой форме, зримо утверждавшие ценности монашества. Как известно, в исторической перспективе возобладает киновиальная форма монашеского подвига, но постоянной темой с первых веков существования монашества был то явный, то скрытый спор о превосходстве той или другой формы аскезы, и жизнь в пустыне навсегда осталась высшей, нередко недостижимой ступенью, поскольку именно таким представлялся путь возвращения к жизни до грехопадения. Сохранилось немало ранних коптских и греческих житий с рассказами о путешествиях по пустыне: «Житие св. Марии Египетской», «Житие апы Кира», «Житие апы Памбо», «Житие св. Онуфрия Великого» и др. Множество памятников изображает пустыню полной мифических опасностей и в то же время вместилищем земного Рая. Сюжет о попадании героя, не только монаха, в Рай присутствует в ярких фольклорно-мифологических произведениях и прочих «райских» текстах византийской агиографии вплоть до XI в. «Сказание отца нашего Агапия» является центральным произведением такого рода и в диссертации рассматривается в контексте подобных памятников византийской литературы.

О судьбе СА в греческом и вообще восточнохристианском мире не сохранилось никаких сведений, но среди славян текст оказался чрезвычайно популярен. Славянский перевод СА был сделан в раннее домонгольское время, и памятник продолжали читать и переписывать вплоть до начала XX в. Изучение славянской традиции памятника имеет полуторавековую историю, тогда как греческий его оригинал лишь недавно попал в поле зрения исследователей. 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 о важнейших идеях и представлениях, лежащих в основе раннего монашества, а изменения и сокращения оригинала в славянских версиях – об отличных от названных ценностях и представлениях средневекового переводчика. Тем самым мы обращаемся к исследованию механизма культурной динамики, рассматривая, как одни и те же сюжеты и мотивы оказываются наполнены принципиально разным смыслом и служат принципиально разным задачам. Настоящее диссертационное исследование представляет собой первый комплексный анализ СА, ранневизантийского памятника, лежащего на пересечении агиографической и фольклорной традиций.

**Объектом исследования** являются фольклорно-мифологические произведения о путешествии в мир иной и «райские» тексты византийской агиографии. «Сказание Агапия» является центральным произведением такого рода, но рассматривается в контексте подобных памятников византийской литературы.

**Предметом исследования** является механизм преобразования фольклорно-мифологической схемы в агиографическом произведении.

**Цель исследования** – выяснить, во-первых, почему и при каких условиях теоретический богословский вопрос о смысле монашеской жизни и превосходстве отшельничества над киновием обретает не теоретический дискурсивный, а нарративный ответ, и, во-вторых, описать, какого рода сочинение возникает в результате подобной нарративной демонстрации.

**Задачи работы.** Для достижения указанной цели мы решаем следующие задачи:

1. Проанализировать сюжетно-композиционную структуру памятника; систему персонажей, пространство и локусы, время и числовую символику; идейное содержание и новозаветные модели, на которые опирался автор.
2. Сравнить памятник с византийскими житиями, повествующими о путешествии в Рай, видении Рая или подобных Раю мест. Проведенный анализ позволит определить черты общие у СА и соответствующих сочинений, выделить особенности СА, высказать предположения относительно историко-культурных обстоятельств, послуживших толчком к написанию СА, а также относительно датировки и места его создания.
3. Рассмотреть образы и мотивы памятника на фоне мировой фольклорной и мифологической традиции.
4. Сопоставить СА с литературными памятниками, которые, предположительно, могли быть прямо или опосредованно связаны с СА, выступив

«донорами» или «реципиентами» его идей, сюжетных ходов, элементов, образов и мотивов или разделяющих с ним общий символический и мотивный репертуар.

Проделав анализ СА, мы пытаемся объяснить выявленные странности, как то: двойную кульминацию композиции; мотив достижения героем Рая, необычный для византийской агиографии, и некоторые другие. Мы выдвигаем гипотезу, согласно которой композиция СА с двумя кульминациями укоренена в прагматике, в исторических обстоятельствах устройства первых киновиальных монастырей, в дискуссии о пустынноческом и общежительном монашестве. Исходя, в частности, из этого, мы предлагаем считать памятник символической повестью, ставящей перед собой конкретную идейную задачу. По нашему предположению, символическая повесть, которая в случае СА дает «нарративный ответ» на важный для автора вопрос о смысле и сути монашеской жизни, возникает в результате преобразования фольклорно-мифологической схемы в агиографическое произведение.

**Теоретические и методологические основания исследования.** Исследование апокрифического памятника как представителя агиографии и фольклора одновременно и вместе с тем как исторического источника по необходимости является междисциплинарным. В нем использованы методы критической агиографии, текстологии, сравнительной мифологии, фольклористики и культурологии, структурного, филологического и лингво-стилистического анализа.

**Источники.** Корпус источников условно можно подразделить на несколько групп – библейские и околобиблейские тексты; византийские «райские» тексты, а также некоторые другие византийские агиографические памятники; фольклорно-мифологические источники, ритуал и обряд. Ниже дана более подробная характеристика каждой из групп источников в соответствии с логикой построения диссертации.

*Первая глава* посвящена внутренним особенностям СА, что потребовало привлечения лексикографических источников, словарей древнегреческого языка и библейских словарей, а также электронных тезаурусов греческой словесности. В разделах об упоминаемых локусах использован круг византийских и античных источников, позволяющих пролить свет на место создания и бытования СА. В разделе о календаре и числовой символике СА привлечены соответствующие источники, позволяющие понять семантику числа дней, дат и пр. В разделе, где рассматриваются библейские модели образов, мотивов и отдельных эпизодов СА, источниками выступают Ветхий и Новый Завет (преимущественно Псалтирь, Книга пророка Исаяи, Четвероевангелие, Деяния апостолов, апостольские Послания).

*Во второй главе* раскрыты особенности СА в сопоставлении с большинством известных на данный момент памятников византийской агиографии, где герой в результате путешествия

или во время сонного видения попадает в Рай или подобные райским места: «Житием Макария Римского» (далее ЖМР) (ВНГ 1004-1005), «Сказанием Зосимы» (в славянской традиции «Хождение Зосимы к рахманам») (далее СЗ) (ВНГ 1889-1890d), рассказом о видении Патермуфия из «Истории египетских монахов» (далее ВП) (ВНГ 2083), «Житием повара Евфросина» (далее ЖЕП), «Житием Павла Послушливого» (далее ЖПП), «Житием Филарета Милостивого» (далее ЖФМ) (ВНГ 1511z-1512a), «Видением монаха Косьмы» (далее ВМК) (ВНГ 2084-2086 / W038), «Житием Андрея Юродивого» (далее ЖАЮ) (ВНГ 115z-117z), «Житием Нифонта Константианского» (далее ЖНК) (ВНГ 1371z) и «Житием Василия Нового» (далее ЖВН) (ВНГ 264-264f). В некоторых случаях привлечены данные ранних патериков и рассказов о путешествиях к отцам-пустынникам.

*В третьей главе* фольклорная основа СА выявлена на фоне свидетельств мирового фольклора и мифологии, волшебных сказок и народных легенд, для чего использованы указатели сюжетов и мотивов мирового фольклора.

*В четвертой главе* источниками выступают произведения, содержащие яркие параллели с СА: иудео-эллинстический роман «Иосиф и Асенет» (предположительно II в. до н. э.), апокрифические «Деяния Андрея и Матфия в стране людоедов» (далее ААМт) (IV в.), а также памятник ирландской монашеской культуры «Плавание св. Брендана» (IX-X вв.).

**Степень изученности.** Описать степень изученности СА не так сложно. Сочинение стало предметом интереса исследователей из разных областей гуманитарного знания – лингвистов, литературоведов, историков, историков религии и культуры, однако в византистике и славистике памятник изучен далеко не в равной степени. Славянская традиция СА является объектом научного внимания с начала XIX в. Первоначально памятник упоминали в связи с «Посланием о Рае» (1347 г.) Василия Калики, архиепископа новгородского 1331-1352 гг., где история Агапия приведена как вернейшее подтверждение земного расположения Рая (В.Н. Татищев, Н.М. Карамзин, Н.А. Руднев и др.).

Со второй половины XIX в. начинается публикация славянских списков СА. В 1862 г. А.Н. Пыпин издает СА по списку XIII в., чуть позже выходит издание А.Н. Поповым Успенского сборника кон. XII-нач. XIII вв., после чего в научной литературе появляются первые упоминания собственно об СА. Постепенно в славистике был выделен корпус византийских переводных сказаний, повествующих о стране блаженных или Рае, – главным образом речь шла о трех текстах – ЖМР, СА и СЗ. Исследователи отмечали общую структуру и мотивы текстов, причем, ближайшим СА памятником практически сразу был назван СЗ (В.А. Сахаров), обнаружили сложную природу памятников с чертами христианских, иудейских и, условно говоря, языческих верований (Н.С. Тихонравов). Уже в XX в. в самом СА справедливо

распознали и примитивно-наивный, трогательный характер, и фольклорную основу (В.П. Адрианова-Перетц, О.А. Белоброва, О.В. Творогов), и символический характер текста, где христианская символика соединяется с фольклорными, особенно сказочными мотивами, соответственно, была определена специфика СА, ЖМР и СЗ – все они, по природе своей символические, фольклорными средствами обсуждают христианскую проблематику, утверждая ценность пути монашества и аскезы. С жанровой точки зрения СА описывают как народно-христианскую легенду с чертами жития, построенную как развернутый в нарратив ответ на заданный в начале текста вопрос (М.В. Рождественская). С 1990-х гг. появляются работы, дающие семантическое толкование образам СА, ЖМР и СЗ, в частности, различающие монашеские реалии в образах и мотивах памятников: по-сказочному буквальный уход из мира символизирует уход в монастырь, все герои, как странники, так и те, кого они встречают в землях блаженных, несут в себе черты монахов, и на символическом уровне тексты выражают мысль: Рай и монастырь суть одно. Основная же идея памятников такова: путь в Рай – это путь аскезы, который лежит через монастырь и подвиг отшельничества (В.В. Мильков). В конце 1980-х–начале 1990-х появляются работы, где СА – один из центральных или центральный объект исследования. В русской рукописной традиции СА XVI-XIX вв. выделены две редакции: одна, близкая наиболее раннему списку СА из Успенского сборника (кон. XII–нач. XIII в.), вторая, возникшая во второй половине XVII в., вносит изменения в первоначальный перевод, усиливая сказочную, занимательную сторону повествования (В.М. Хачатурян). Помимо изучения текстологии, СА предлагали исследовать как своего рода репрезентативный образец памятников древнерусской литературы, подобно СА, имеющих природу, лежащую на пересечении фольклора и христианской литературы. В соответствии с этим реконструирована архаическая основа текста – сюжет о временной смерти и воскресении героя, и показано, что все мотивы и образы памятника амбивалентны и относятся к архаическому комплексу смерти-воскресения. Анализ христианской составляющей апокрифа привел к выводу, что все пласты текста – образы, мотивы и сюжет – объединяет тема воскресения (С.В. Селиванова).

Греческий оригинал СА по сей день находится вне поля зрения византинистов, хотя греческие оригиналы текстов, наиболее близких СА, – ЖМР и СЗ – вниманием ученых не были обделены. В сущности, единственным человеком, который работал с греческим оригиналом СА, был канадский исследователь, славист по специальности, Р. Поуп. В 1983 г. вышла статья Р. Поупа, содержащая систематизацию и краткое описание 81 славянской рукописи СА. Поуп предположил, что текст СА был переведен на славянский один раз, в Болгарии, в X в. и первоначально был написан глаголицей. Перевод нивелировал или в значительной мере изъяснял незнакомые славянскому читателю реалии и христианскую назидательность греческого

оригинала, прочие же детали остались точно воспроизведены. Р. Поуп отнес СА к жанру апокрифического апокалипсиса, изобилующего сказочными мотивами. В фольклорной природе СА Поуп видит причину ограниченного распространения сказания в греко-латинском мире и, напротив, популярности среди славян. Распознав в СА апологию монашества, Поуп впервые высказал предположение о времени создания, авторе и адресатах греческого текста: по его мнению, СА возникло в монашеской среде в тот же период IV-V вв., что и два других текста, ЖМР и СЗ, и было написано для духовного укрепления монахов. В 1984 г. Р. Поуп опубликовал единственную известную в течение многих лет греческую рукопись СА (ms. E.V.E. 2634 Афинской Национальной Библиотеки). Впоследствии 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 (БАН РАИК №160) не были опубликованы. В первом издании памятника и неизданной книге Р. Поуп заложил основу для сопоставления греческого текста со славянской традицией, отметив, но не проанализировав, некоторые фрагменты оригинала, которые не имеют соответствия в славянской традиции. Все прочие работы, которые послужили методологической основой анализа, подробно рассматриваются во Введении к диссертации, однако собственно СА не затрагивают.

**Научная новизна исследования.** Диссертация является первым в отечественной и зарубежной науке комплексным исследованием греческого оригинала СА. Впервые византийские агиографические тексты, изображающие Рай или удел блаженных, куда герой попадает в путешествии или в результате сонного видения, осмыслены и проанализированы как единый корпус. Впервые высказана гипотеза об историко-культурном контексте создания повести – обиходе палестинских обителей св. Евфимия Великого и Феоктиста. Впервые композиция СА с двумя кульминациями получает объяснение из исторического контекста. Впервые образы СА сопоставлены с иудео-эллинистическим романом «Иосиф и Асенет», «Деяниями Андрея и Матфия» и ирландским «Плаванием Брендана». Впервые подготовлено критическое издание греческого текста. Впервые последовательно рассмотрены отличия славянских версий от греческих и дана интерпретация тенденции переводчиков и переписчиков.

**Основные положения, выносимые на защиту.** На защиту выдвигаются следующие положения, впервые высказанные автором исследования:

1. Путем анализа внутренних данных мы предполагаем, что СА написано неким монахом в Палестине, в V-VI вв. в кругах лавры Саввы Освященного. В качестве гипотезы мы предлагаем и более узкую датировку – V в., между 428 и 482 гг., и



историческую привязку – круги киновиального монастыря Феоктиста и лавры Евфимия Великого.

2. Религиозное содержание реактуализирует мифологические смыслы, и СА представляет собой вторичный литературный архетип, который использует фольклорно-мифологическую схему похода за бессмертием, а также инициационную схему для создания порожденного авторской волей литературного произведения.

3. Вторичный литературный архетип воспроизводит тезаурус исконно традиционный для мифологии и фольклора, но выстраивает и модифицирует его согласно своим задачам. По нашему предположению, в СА ряд сменяющихся на пути проводников героя в совокупности выстраивается в символический образ Святой Троицы. Мотив возвращения из мира иного с чудесным предметом представлен как возвращение с чудесным неубывающим хлебом – Самим Христом. Мотив обратного пути из мира иного, отличного от пути в мир иной, в сказке при благополучном раскладе повторяющего путь в мир иной и отличающегося от него в случае непредвиденных трудностей, использован в СА для описания благополучного, легкого возвращения, исходя из задачи автора представить путь главного героя путем от киновиального монашества к отшельничеству, а вместе с тем как путь умудрения и обретения качеств наставника в божественной любви и чудотворца.

4. Воплощение в нарративе – через систему персонажей, сюжет и композицию – идеи любви человека к Богу и Бога к человеку, лежащей в основе монашеского пути и христианства, и пути любви как пути постижения божественной Премудрости, а также представлений о превосходстве анахорезы над киновиальным образом жизни, по нашему предположению, позволяет рассматривать СА как византийский образец жанра, который А.И. Шмаина-Великанова и Н.В. Брагинская предлагают именовать «символической повестью».

**Теоретическая и практическая значимость исследования.** В ходе диссертационного исследования предложена историко-культурная атрибуция памятника, греческий оригинал которого до сих пор оставался вне поля зрения исследователей. Применительно к СА апробировано новое жанровое определение «символической повести». Показано, как традиционные фольклорно-мифологические образы и мотивы на основе библейских и, прежде всего, новозаветных образов, переосмысляются христианским автором в соответствии с его определенной задачей и как при переносе текста на новую культурную почву происходит «рефольклоризация» текста. Проанализировано, как архаические образы и мотивы мифа,

фольклора и ритуала оказываются переосмыслены в религиозной литературе, в христианских текстах, и применительно к СА участвуют в формировании символического произведения.

Результаты исследования могут быть использованы в учебных целях: курсах по византийской и древнерусской литературе, агиографии, а также, благодаря сравнительному и историко-культурному подходу к СА, в курсах более общих, к примеру, по теории и истории культуры. Материалы диссертационной работы могут служить источником для написания учебников и учебных пособий. Кроме того, диссертация может стать основой для дальнейших филологических и культурологических исследований. В будущем проведенное исследование может быть расширено, и разработанные методы применены для системного сопоставительного изучения национальных форм агиографических традиций.

**Апробация исследования.** Диссертация обсуждена, одобрена и рекомендована к защите на заседании Института высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского. Идеи и выводы диссертации отражены в опубликованных автором работах, список которых приведен в конце автореферата, а также были представлены в качестве докладов на российских и международных конференциях в 2011-2016 гг.:

1. 27-29 января 2011 г. – доклад «“Хожение отца нашего Агапия в Рай” в контексте византийской агиографии» на XIX Всероссийской научной сессии византистов «Русское византиноведение: традиции и перспективы» (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва).

2. 26-27 апреля 2011 г. – доклад «Образ рая: греческое Хожение в рай Агапия и Страсти Перпетуи и Фелицитаты» на международной конференции «Христианская культура: библистика, богословие, философия, литература, искусство. Памяти Сергея Сергеевича Аверинцева» (РГГУ, Свято-Филаретовский православно-христианский институт, Москва).

3. 22-27 августа 2011 г. – доклад «“The Narration of Our Father Agapius” and Visions of the Paradise in the Byzantine Hagiography» на XXII Международном Конгрессе византиноведческих исследований «Византия без границ» (Ин-т св. Климента Охридского, София, Болгария).

4. 28 апреля-2 мая 2012 г. – доклад «Загадка одного христианского «орлиного» сюжета» на XII Международной молодежной научной школе «Междисциплинарные подходы и инновационные методы в фольклористике. Фольклористика и культурная антропология сегодня» (РГГУ, Москва-Переславль Залесский).

5. 4-7 июня 2012 г. – доклад “Paradise and the Land of Blessed: in Monastic Literature: Irish and Byzantine Traditions” на международной конференции 6<sup>th</sup> Nordic-Celtic-Baltic folklore symposium “Supernatural Places” ( Ун-т г. Тарту, Эстония).

6. 12-14 ноября 2012 г. – доклад «Рай в византийской агиографии» на международной конференции «Византийская агиография: темы, тексты и проекты» (ПСТГУ, Москва).

7. 3-6 июня 2013 г. – доклад «Хождение в Рай и странствие по пустыне в ранневизантийской литературе» на XX Всероссийской научной сессии византистов «Византия и византийское наследие в России и в мире» (МГУ, Москва).

8. 24-26 июня 2013 г. – доклад «Ирландское «Плавание Брендана» и византийское «Сказание отца нашего Агапия»: возможные точки пересечения» на международной конференции «Индоевропейское языкознание и классическая филология–XVII (чтения памяти И.М. Тронского)» ( ИЛИ РАН, Санкт-Петербург).

9. 20 ноября 2013 г. – доклад «Реализованная метафора. Путь Господень в ранневизантийской монашеской литературе» на XXIV Ежегодной Богословской конференции ПСТГУ, секция «Генезис жанров христианской литературы в I-XI вв.» (ПСТГУ, Москва).

10. 20-21 мая 2015 г. – стендовый доклад «The Narration of Our Father Agapius: An unknown Greek original of a widely known Slavonic text» на международной конференции «Late antique hagiography as literature» (Эдинбург, University of Edinburgh).

11. 5 октября 2015 г. – доклад «Историческая модификация мифологического сюжета в “Сказании отца Агапия”» на VII Мелетинских чтениях «Десять лет без Е. М. Мелетинского» (РГГУ, Москва).

12. 22-27 августа 2016 г. – доклад «“Navigatio Brendani” and “Narratio Agapii”: possible interconnections» (Belgrade, Serbia) на международном конгрессе “23<sup>rd</sup> International Congress of Byzantine Studies”.

**Структура работы.** Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, библиографического раздела и трех приложений.

**Основное содержание работы.** Во **Введении** дана общая характеристика исследования, указана степень изученности и научной актуальности избранной темы, описаны объект и предмет исследования, сформулированы цель, задачи и проблема исследования, определены методы работы и по главам охарактеризован корпус использованных источников.

**Первая глава – «“Сказание Агапия” как символическая повесть»** рассматривает памятник как таковой, не прибегая к внешним источникам, с целью обнаружить, как устроена

его структура и композиция, система персонажей, образов, мотивов, каковы особенности организации пространства и времени.

Первый параграф (§1 **Сюжет фактический и сюжет символический**) рассматривает композицию СА; развитие основной темы СА, темы пути, в плане фактическом и символическом, когда отрезки пространственного пути на символическом уровне соответствуют этапам инициации героя в первой части произведения и ступеням на пути наставничества и чудотворства во второй, таким образом, герой выступает сначала мистом, затем мистагогом. Обсуждаются приемы, с помощью которых обнажается символический смысл и две важнейшие в СА идеи: Господь неотступно ведет человека по Своему пути, а истинный путь есть путь любви ко Господу, – в частности, важнейший из приемов – небуквальные повторы и переключки между сценами.

Второй параграф (§2 **Пространство**) рассматривает особенности топографии СА. Земное пространство едва намечено, однако, в описании райских пределов и самого Раю присутствуют два названия, топонима, - Богозданье (Θεόκτιστος / Θεόκτιστον) и гора Петрица. Топоним Θεόκτιστος / Θεόκτιστον, несомненно обладающий в СА символическим смыслом, предлагается рассматривать как ключ к датировке памятника и объяснению композиции памятника с двумя кульминациями (подробнее см. в описании Заключения).

Третий параграф (§3 **Время**) исследует внутреннюю хронологию памятника. Анализ показал, что большинство временных вех в СА наделено символическим смыслом: вся земная история героя разделена на крупные примерно равные отрезки, которые в сумме составляют сто лет, таким образом, вся история героя складывается в рассказ о веке жизни человека, монаха. В мире ином, в Раю хронология исчезает, даны лишь важнейшие временные вехи – восьмой день, третий час дня, в чем, возможно, скрыта отсылка к реалиям монашеского обихода – воскресному часу, в который монахи собирались для причастия, что и происходит в СА.

Четвертый параграф (§4 **Действующие лица**) показывает, сколь продумана система персонажей в СА: индивидуальных и коллективных персонажей равное число – шесть и шесть, при этом все, за исключением Агапия и Илии Фесвитянина, безымянны. Имя Христа в СА не звучит. Функции трех персонажей – Господа, Илии и Агапия – повторяются друг в друге: Господь – помощник и проводник, наставляющий героя; также и Илия; впоследствии помощником, проводником и наставником в божественных таинствах станет сам герой. Господа в СА отличает полиморфизм. Облики выстроены в жесткую последовательность – птица, отрок, говорящий о своем отце, и муж, – что, как нам представляется, в совокупности дает символ Троицы, фольклорными средствами заложенный в текст СА. Основная черта

Господа, которую подчеркивает неизвестный автор СА: любовь Господа к человеку. Господь отвечает на молитву героя, идет ему навстречу, ведет по Своему пути – и в СА в нарратив развернута история любви, когда Агапий, сама любовь во плоти, о чем свидетельствует его имя, идет к Богу. Мы показываем, что фигура главного героя наделена символическим смыслом и едва ли имеет реальный прототип.

Последний, пятый параграф (§5 **Библейское слово**) обсуждает роль в повествовании библейской цитаты. В большинстве случаев Библия дает не просто риторическую формулу, но форму, которую автор СА наполняет новым смыслом, в соответствии с замыслом произведения. Важнейший прием, использованный в СА, – реализация библейской, прежде всего, новозаветной метафоры. Библейская метафора, воспринятая автором наивно и буквально, встраивается в фактический сюжет СА, восстанавливая свое метафорическое значение на символическом уровне. Источник образности СА, евангельский текст, являет точное, «след в след» исполнение Христовой заповеди (до конца жизни герой питается хлебом, плотью Христовой (ср. Мф. 26,26; Мк. 14,22; Лк. 22,19). Символическая линия «воспроизведения» Христовых действий проявляется в спасении моряков, насыщении хлебом, воскрешении умершего и достигает высшей точки, когда и свою смерть (СА 16.1) герой описывает теми же словами, что в Евангелии описана смерть Христа (ср. Ин. 19,30). Во второй половине произведения Новый завет становится источником некоторых сцен СА: плавание по бурному морю (СА 11.5-13.1) содержит аллюзии на евангельскую сцену чудесного спасения на Тивериадском озере (Мф. 8,23-27); кормление чудесным хлебом (СА 12.2-12.6) имеет прототипом евангельские хлеба, которыми Христос питает пять тысяч голодных (Мф. 14,20; Мк. 6,43; Лк. 9,17; Ин. 6,11-13) и др. Мы показываем, однако, что сцена в СА не буквально следует Евангелию, но имеет сказочную форму.

Главы вторую и третью, связанные между собой единой линией анализа, уместно охарактеризовать вместе. Во **второй главе** – «**“Сказание Агапия” и византийские райские тексты**» СА сопоставлено с «райскими» текстами византийской агиографии IV-XI вв. («Видение Патермуфия», «Житие Макария Римского», «Сказание Зосимы», «Житие Филарета Милостивого», «Видение монаха Косьмы», «Житие Андрея Юродивого», «Житие Василия Нового», «Житие Нифонта Константианского», «Житие Евфросина Повара», «Житие Павла Послушливого»), где герой в путешествии или во время сонного видения попадает в Рай и подобные райским места. **Третья глава** – «**Фольклорно-мифологическая основа “Сказания Агапия”**» рассматривает СА на фоне фольклорно-мифологических повествований, среди них в первую очередь тех нарративов, в основе которых, как и в СА, лежит мотив пути – мифологических рассказов о путешествии, уходе или умыкании героя в подземное царство и

благополучном или, напротив, неудачном возвращении на землю богов и людей; мифов о деяниях культурных героев; волшебной сказки. К сравнению также привлечены обряды инициации, переходные обряды жизненного цикла и нарративы, подкрепляющие обрядовое действие. Мы показали, что пятичастная структура СА (вступление; путь в Рай; странствие по райским землям; обратный путь; возвращение в мир людей, тайный из него уход и смерть) находит ближайшее соответствие в структуре ранних «райских» текстов, ЖМР, и особенно СЗ, испытывающих, возможно ли достичь Рая или удела праведников земным путем, во плоти.

Далее вкратце приведены результаты сравнения основных мотивов и образов СА с соответствующими мотивами и образами фольклорно-мифологических повествований и византийских «райских» текстов.

Первый параграф глав II и III (§1 «**Исходная ситуация – причина и цель пути. Повеление отправиться в путь**») показывает, что мотив в СА имеет форму, известную мифу и фольклору, – изначальная незначительность, обусловленная не внешними, но внутренними причинами – волей самого героя, жаждущего получить ответ на вопрос, обрести знание (АТ Н1220-1229). Однако там, где фольклорные нарративы, как правило, не сводят воедино отправление в путь по собственному желанию (АТ Н1220-1229) и по велению (АТ Н1210-1219), христианские «райские» тексты, СА в их числе, оба мотива совмещают: в путь герой отправляется в соответствии со своим желанием, но не прежде, чем получит Господне повеление, благословение. Многообразие вариантов зачина в фольклорно-мифологических повествованиях в христианских «райских» текстах в основном сводится к единственной форме – изначальный вопрос, разрешить который можно только путешествием или видением мира иного. В отличие от преимущественно конкретных вопросов в фольклорных нарративах и византийских «райских» текстах, в СА вопрос героя сродни мифу, космического масштаба, им испытывается самая основа монашества и христианства. От других «райских» текстов СА отличает несколько особенностей: Агапий изначально представлен исключительным героем, на его просьбу отвечает Сам Господь, тогда как в других текстах, где присутствует мотив, повеление герою как правило передает повеление посредник, ангел.

Второй и третий параграфы глав II и III (§2 «**Локализация мира иного и структура сакрального пространства**» и §3 «**Путь героя**») демонстрируют, что мотив пути в мир иной представлен только в ранних византийских «райских» текстах – СЗ и ЖМР, к которым примыкает и СА, тогда как прочие «райские» тексты, поздние прежде всего, представляют единственную возможность – попасть в мир иной посредством сонного видения. Ближайшим СА текстом является СЗ, где путь героев лежит через неопределенное пространство, намеченное штрихом, тогда как все внимание сосредоточено на остановках, встречах, беседах.

Но в СА, как упоминалось, дважды это условное пространство прерывается географическими названиями, причем оба топонима характеризуют не земное пространство, а райское. СА, ЖМР и СЗ воспроизводят архаическую структуру мира иного, разделенного границами на определенные «зоны». В СЗ и СА граница между мирами обозначена четко – архаическим образом водного пространства, в первом случае реки, во втором – моря. Последний типичен для фольклорно-мифологических повествований, но в византийских «райских» текстах не встречается. Из «райских» текстов только в СА проникновение в мир иной оформлено как плавание. Несмотря на возможную зависимость СА от ААМт («Деяний Андрея и Матфия в городе людоедов»), постулируемую А.Ю. Виноградовым, мы показываем, что мотив, как и все прочие в СА, дающие повод предполагать пересечения между двумя текстами, имеет самостоятельное оформление, и фольклорная форма, в которую облечен религиозный замысел автора, в СА первична. В СА и СЗ мотив трудного пути и мотив опасностей на пути редуцирован, оба текста содержат мотив чудесно скорого перенесения (как и чудесного в мгновение ока возвращения в земной мир). Мы подчеркиваем, что образ пути как инициации отличает СА от византийских «райских» текстов, в том числе, от ЖМР и СЗ, где герои, побывав в мире ином, не претерпевают внутренних изменений, выступая безликими посредниками между мирами.

Четвертый и пятый параграфы глав II и III (§4 «Испытание» и §5 «Чудесный помощник») анализируют, как представлены соответствующие образы и мотивы в фольклоре, византийских «райских» текстах и СА. Все «райские» тексты, воспроизводя архаические представления об утрате героем в мире ином земных качеств – силы, знания, – содержат образ чудесного помощника. В отличие от прочих «райских» текстов, где его функция зачастую сводится к изъяснению того, что видит герой, ЖМР, СЗ и СА воспроизводят архаическую фольклорно-мифологическую модель: помощника – не экзегета, но проводника, нередко представленного в образе животного, герой обретает через преодоление некоего испытания в пути. В ЖМР и СЗ мотив испытания редуцирован и имеет единственную форму молитвы ко Господу при всяком затруднении. В СА мотив оформлен как известное мифу и фольклору троекратное выпрашивание. Проводники сменяют друг друга у очередной границы. СА содержит вариации мотива: птица, ведущая через море; помощь, полученная от малого и слабого – ребенка; и встреча с помощником-экзегетом, который откроет, как обрести то, ради чего предпринят путь. В ЖМР и СЗ мотив чудесной помощи представлен в чистом виде, в СА же модифицирован: в образе трех помощников кроется один – Господь, и, как представляется, в фольклорный по форме мотив заложен христианский образ Троицы. Оформление мотива обнаруживает важнейшую в СА идею – неотступной помощи Господа.

Шестой и седьмой параграфы глав II и III (§6 «Сон, обморок, экстаз» и §7 «Вкушение пищи и питья мира иного») обсуждают мотивы сна, а также вкушения пищи и питья на границе миров. Мотив сна в СА неразрывно связан с мотивом переправы через границу миров. В ЖМР, СЗ и СА сон является неременным этапом пути в мир иной, совершаемого во плоти, но семантическое значение мотива различается: СЗ сохраняет фольклорно-мифологическую семантику мотива, в соответствии с которой преодоление сна тождественно преодолению смерти и имеет функцию, как и вкушение пищи и питья мира иного, приобщения героя к миру иному, тогда как в ЖМР и СА на первый план выступает семантика сна как пути. Мотив вкушения пищи, устойчивый в фольклорно-мифологическом материале, встречается в ЖМР и СЗ, а из поздних «райских» текстов только в ВМК. Этот мотив имеет либо отчетливую христианскую семантику (возвращение к жизни со вкушением причастного хлеба в ВМК), либо фольклорную (в ЖМР вкушение пищи и питья дает возможность продвигаться по пространствам мира иного). В СА мотив вкушения пищи, райских плодов (СА 3.6 сл.), тождествен фольклорному, тогда как вкушение воды из райского источника (СА 8.13) и впоследствии на обратном пути вкушение хлеба (СА 10.4) имеют христианскую семантику и носят мистериальный характер. Во вкушении сначала воды, а затем хлеба, возможно, явлен путь умудрения, о котором иносказательно говорит апостол Павел, упоминая последовательность мягкой и твердой пищи (Евр. 5,12; 1 Кор. 3,2-3).

Восьмой параграф глав II и III (§8 «*Locus amoenus*») рассматривает устойчивые мотивы описания чудесных земель. Во всех византийских «райских» текстах для описания Рая использована традиционная фольклорно-мифологическая модель *locus amoenus*: пространства благоуханны, залиты светом, райские земли плодородны, изобильны и пр. Наряду с ЖМР и СЗ, СА воспроизводит архаическое представление о том, что сияние мира иного невыносимо для человеческих глаз. Оно ослепляет, лишает зрения. В ЖМР, СЗ, а из поздних текстов только в ЖАЮ мотив оформлен единообразно: увидев сияние обитателя мира иного, герой падает ниц. В СА мотив повторяется трижды (СА 4.1; 5.6-5.7; 6.1), причем обретение нового зрения, понимаемое архаическим сознанием «буквально», СА облекает в христианскую форму: герой прозревает после посвящения – совершенной над ним молитвы у креста. И в целом с мотивом сияния (поначалу явленного не в полную силу, а затем слепящего (СА 4.5-4.6) или же видного сразу и сразу слепящего (СА 5.7; 6.1)), в СА связан мотив прозрения. На символическом уровне оно понимается как постепенное постижение божественной премудрости. Как и в фольклорно-мифологических повествованиях, сад, луг в СЗ и СА, является местом иерофании, но в СА картина райского сада отмечает две кульминационные точки повествования. В одном случае описание строится по модели Рая-сада и воспроизводит фольклорную модель (СА 3.1-3.6). Во



втором оно насыщено христианской символикой, совмещает в себе две парадигмы – сад и град, причем здесь в символическом описании прочитывается реальный прототип – образ монастыря, храма и монастырской келии (СА 5.2-5.4; 6.1-6.2; 7.1-7.4). Мы показали, что по сравнению с другими «райскими» текстами, в СА представлена редкая модель теофании: Господь движется к человеку, в чем, как кажется, выражена основная мысль апокрифа о любви Бога к человеку, близости к нему и неотступной ему помощи. В СА присутствует и метафора любовного сюжета, в мифологии и фольклоре устойчиво связанного с *locus amoenus*. Рождение новой жизни, которое миф и сказка являют в истории любви мужчины и женщины, в СА трактовано метафорически, и описано перерождение духовное. В райский сад приходит символический персонаж – буквально его имя «Агапий» означает, Любящий – и там, среди цветов и благоухания вершится торжество любви человека к Богу и Бога к человеку.

Девятый параграф глав II и III (§9 «Достижение цели») рассматривает мотивы и образы конечного этапа странствий героя по миру иному. В СА и СЗ, как бывает и в фольклоре, не только исполнена изначальная задача (в СА, как и в СЗ, получен ответ на вопрос, получено знание), но получен и дар, превышающий то, за чем Агапий отправился в путь, а именно чудесный хлеб. В СА мотив неубывающего хлеба имеет фольклорное соответствие – обретение чудесного предмета, неиссякающего блага, еды или питья (АТ D1652.1-1652.5.11) и предмета, дарующего бессмертие (АТ D1346.7-14). Однако как и большинство других образов, образ СА символичен: хлеб – символ Христа, бессмертия и вечной жизни. Таким образом, в христианском СА совмещено несколько фольклорных мотивов – обретение ответа на вопрос, обретение мудрости, неубывающего чудесного предмета и бессмертия. Причем, если в мифе и сказке сюжет об отправлении в путь за бессмертием, как правило, оборачивается неудачей, то в СА, напротив, добыв бессмертие, герой приносит его на землю, людям, по своей роли сближаясь с героем мифологических повествований, поскольку обретенное в мире ином предназначено всему человечеству.

Десятый параграф главы II (§10 «Возвращение в мир») показывает, что в сравнении с мифом и фольклором, а также с другими «райскими» текстами, в СА происходит возвращение иным путем, не к исходной точке странствий героя. То, что обратный путь происходит без затруднений, как нам представляется, открывает задачу произведения – утвердить превосходство аскезы над киновиальным образом жизни.

**В Главе IV ««Сказание Агапия» в свете иудейской, ранневизантийской и средневековой кельтской традиции»** дано сравнение СА с тремя текстами – иудео-эллинистическим романом «Иосиф и Асенет» (далее ИА) (II в. до н.э.), греческим апокрифом «Деяния апостолов Андрея и Матфия в городе людоедов» (IV вв.) и ирландским «Плаванием

Брендана» (далее ПБ) (IX в.).

Первый параграф главы IV (§1 «**“Сказание Агапия” и иудео-эллинистический роман “Иосиф и Асенет”**»)) анализирует сцены посвящения в ИА и СА, сцены сами по себе типологичные, имеющие, однако, исключительную точку пересечения в образе центрального предмета мистерии – неубывающего, белого, снегу подобного медового сота в ИА (ИА 16,8-16,10 и 16,16х) и белоснежного, неубывающего хлеба в СА (СА 7.4 и 9.2), образа не вовсе уникального, но редчайшего в византийской агиографии: сот, ставший для Асенет «хлебом жизни» и «чашей бессмертия» (ИА 16,16), находит параллель во вкушении воды – Христовой мудрости, самого Христа (СА 8.13) и вкушении артоса-Христа (СА 10.1 и сл.). Остальные замеченные нами параллели: наставление, полученное героем от светозарного мистагога и облеченное в форму заповеди блаженства, восхваляющей подобных герою праведников (ИА 16,14; СА 7.7–7.9); мистериальная обстановка – *locus amoenus* с чертами обнесенного стеной града и замка (ИА 2.10; СА 7.1–7.3), – поодиночке вовсе не уникальные, но в свете упомянутой редчайшей параллели в совокупности дают весомое основание предполагать взаимосвязь двух текстов.

Второй параграф главы IV (§2 «**“Сказание Агапия” и “Деяния Андрея и Матфия”**»)) сопоставляет СА с первой и второй редакциями ААМт. Основные параллели СА и ААМт в особенных, уникальных деталях сосредоточены в сцене встречи с Господом, представшим отроком-кормчим, и двумя мужами-корабельщиками (ААМт 4-16; СА 2). Что касается первой редакции, несмотря на общие сходства канвы соответствующих сцен, мы показали, как по-разному ААМт и СА трактуют сходные мотивы и образы: в СА отправление в путь желанно для героя (СА 1.3) – герой ААМт отправляется в путь вопреки собственному желанию, поначалу противясь Господнему повелению (ААМт 4,2); предписания Господа перед началом пути (ААМт 4.3), в СА касаются обратного пути, на котором герой самого Господа уже не встретит, но будет выступать Его посланцем и «двойником» (СА 4.22). Уникален образ Господа-кормчего, однако сами ситуации различны: в СА Господь вызволяет героя из опасности (СА 2) – в ААМт Андрею ничего не грозит (ААМт 5 и сл.), и корабль появляется по предсказанию Господа. Метаморфозы обликов Господа, в которых предстает герою Господь, объединяют СА и ААМт. Но, во-первых, не все облики совпадают, во-вторых, в СА орел (СА 2.1-2.2) – отрок (СА 2.5 и сл.) – муж (СА 4.2 и сл.), – выстроенные в строгую последовательность и наполненные богословской символикой фольклорные образы – представлены в ААМт, где образы появляются как *disiecta membra* связного построения СА. Во всех эпизодах: разговора у корабля (СА 2.14-2.16; ААМт 6,2-6,3); плавания по морю (СА 2 и 11-13 и ААМт 5-16) – в ААМт и фольклорная форма, и символизм затушеваны, тогда как в СА представлены выпукло. Рассказ о

проповеди и причастии на корабле резко отличает СА и ААМт. В первой редакции ААМт сцена уникальная и комическая: герой проповедует Евангелие Самому Христу (ААМт 8,1-15,1), и присутствует пародия на причастие (ААМт 7,2). В СА же сам герой на обратном пути выступает мистагогом, точно следуя евангельскому образцу и наставляя в действительности неверующих (СА 12.2-12.8). Образ пути в мир иной в обоих текстах имеет символический смысл – это путь умудрения, который проходит главный герой. Но на месте урока частного характера, в котором отчетливы докетические представления о призрачности Христа, в СА находим жесткую каноническую линию и обретение знания космического масштаба. Мы полагаем, что вопрос о том, кто донор, а кто реципиент в случае ААМт и СА, едва ли может быть решен. Если соответствующие эпизоды были восприняты СА, неизвестный автор произвел очень масштабные и осмысленные преобразования, результатом которых стала бóльшая, чем в гипотетическом источнике, связность и последовательность. В СА, как мы показали, очень сильна фольклорная основа, тогда как в ААМт находим в первую очередь апокрифический тезаурус и работу с идеей докетизма. Вторая редакция ААМт дает детали близкие СА в тех местах, где сходство с первой редакцией слабее: упоминание о красоте корабельщика (ср. ААМт2 4 и СА 2,6); причастие не убывающими хлебом и водой на борту корабля (ААМт2 4-7 и СА 12.1-12.4) – однако дать ответ об отношении между двумя текстами, возможно, удастся в результате дальнейших исследований.

Третий параграф главы IV (§3 «**“Сказание Агапия” и ирландское “Плавание Брендана”**»)) посвящен сравнению СА с ПБ, памятником, отстоящим от СА как по культурной «локализации», так и по времени создания. Мы выдвигаем гипотезу о том, что СА могло войти в число непосредственных или опосредованных другими текстами источников ПБ, почвой для чего, возможно, стали как контакты ирландцев с восточными христианами, так и редкий для византийских «райских» текстов мотив путешествия по морю к берегам чудесной страны. Эпизоды, мотивы и образы, которые, как кажется, могут свидетельствовать о знакомстве ирландского автора с греческим СА – отправление в путь, когда настоятель покидает свой монастырь (СА 1.6-1.10 и ПБ сар. 3); цель, ради которой путь предпринят (СА 1.3 и ПБ сар. 3); пребывание в сакральном пространстве и *locus amoenus* (СА 3; 5-7 и ПБ сар. 16-19); белоснежный хлеб (СА 7.4 и ПБ 18); мнимая задержка (СА 4.18-4.19 и ПБ сар. 1; 37; сар. 19); чудесные помощники и проводники – Господь-кормчий (СА 2.5-2.18 и ПБ сар. 5) и метаморфоза отрок-муж (СА 2.8; 4.3 и ПБ сар. 37), а также откровение о райских таинствах (СА 4.7-4.17 и ПБ сар. 1). Если наша гипотеза хотя бы отчасти верна, сравнение обнаруживает общую тенденцию при адаптации гипотетического источника. На месте уникальных мотивов, образов, замешанных на христианской символике, живой мифологии и фольклоре, не имеющих

близких аналогов в византийской литературе, в ПБ – образы, устойчивые в фольклорной традиции, и там, где в СА белоснежный хлеб, символ Христа и сам Христос, – важная деталь мистериального действия (СА 7.4), в ПБ – это чудесная пища монахов, последователей св. Албея (ПБ сар. 18). Новозаветные же метафоры, реализованные в тексте СА (СА 2.5-2.18), в ПБ предстают в виде метафор, и Господь, «во плоти» ведущий корабль к берегам Рая, в ПБ – незримый помощник и лоцман (сар. 5) – распространенная метафора христианской литературы.

В **Заключении** представлены основные выводы исследования (мы приводим здесь общие выводы, не повторяя частных, относящихся к отдельным главам диссертации).

Одним из результатов диссертационной работы является предложенная нами гипотеза, уточняющая датировку памятника, который Р. Поуп отнес к V-VI вв.

1. Греческие рукописи СА датированы XV-XVII вв.;
2. Самый ранний славянский список СА содержится в Успенском сборнике (кон. XII-XIII вв.).

Все остальные предположения относительно датировки памятника строятся на соображениях внутреннего характера.

3. Правило Двукратного собора 861 г. запрещает самовольный уход монахов из монастыря: игумену, не отыскавшему ушедшего монаха, грозит отлучение от таинств;

4. Образ светового креста в СА высотой от земли до неба заимствован, по всей видимости, из «Деяний Иоанна» (сер. II в.), запрещенных VII Вселенским собором 787 г.;

5. СА сближается с ЖМР и СЗ (V-VI вв.);

6. В тексте упоминается Иерусалимский патриарх. Известно, что патриархат в Иерусалиме был учрежден в 422 г., и первым иерусалимским патриархом стал Ювеналий I;

7. В тексте присутствуют параллели с ААМт (2-я треть IV вв., согласно последней датировке А.Ю. Виноградова), которые, впрочем, не дают нам однозначно заключить, заимствованы ли эти детали в СА из ААМт, шло ли заимствование в обратном направлении, или между этими текстами стоял некий промежуточный, неизвестный нам посредник;

8. В тексте содержится внутренняя самодатировка эпохой правления императора Константина или периодом вскоре после его смерти: *Немного времени прошло с тех пор, как иже во Господе честной царь Константин уничтожил эллинские обряды и сам поклонился Божественной и Пресвятой Троице* (СА 6.8).

9. Текст содержит отсылку к Никео-Цареградскому Символу веры, утвержденному Вторым Вселенским Собором 381 г., где впервые сочетаются воедино определения Бога в СА: «сотворивший небо и землю и всякое творение видимое и невидимое» (СА 4.11).

10. Возможные параллели с ИА (II в. до н.э.) в сцене причастия героини ИА белоснежным неубывающим медовым сотом и причастия героя СА водой из источника, а после вкушения белоснежного неубывающего хлеба.

Основная же наша гипотеза относительно датировки памятника отталкивается от названия, которое имеет Рай Или в СА – Θεόκτιστος или Θεόκτιστον. Исходя из того, что прилагательное, насколько нам известно, в текстах не выступает топонимом, между тем как в СА оно – отчетливый элемент «райской» топографии, мы предлагаем связать его с общежительным монастырем Феоктиста, ближайшего друга и сподвижника св. Евфимия Великого. После того, как отшельничество обернулось созданием общины, Феоктист остался игуменом сложившегося монастыря, киновия, который располагался в Палестине, в вадии Мукаллик, на скале, неподалеку от дороги Иерусалим-Иерихон. Евфимий же продолжил отшельническую жизнь, и через несколько лет основал лавру, в которую принимал не прежде, чем юноша проходил «испытание» жизнью киновияльной в монастыре Феоктиста. В такой связке монастыри просуществовали недолгое время, и через десять лет после смерти Евфимия, эта связка распалась. Нам известна дата освящения церкви лавры – 7 мая 428 г., и дата преобразования лавры в киновий – 7 мая 482 г. Соответственно, мы выдвигаем предположение, что СА так или иначе связано с монастырями Феоктиста и Евфимия.

Изучение, пусть и комплексное, одного памятника – разумеется, сюжет частный в масштабе крупных историко-культурных исследований. Однако поле исследований византийской культуры пополнилось новым памятником, отражающим, как нам представляется, важнейшие идеи раннего монашества, памятником исключительным, греческий оригинал которого прежде практически не был известен ни византинистам, ни славистам. Идея того, что жизнь в пустыне – приближение к Раю, а сама пустыня – фактически и есть Рай присутствует во многих, в частности, монашеских текстах, но, пожалуй, ни один из византийских «райских» текстов, повествующих о путешествии в чудесную страну или видении Рая, которые среди прочего и являлись объектом настоящей работы, несмотря на определенную близость СА, не являет столь наивной веры в то, что человек, монах, следуя за Христом, может достичь и достигает Рая земным путем, во плоти, а достигнув, возвращается обновленным, исполненным высшего знания, передает его людям и становится отшельником. Каждый из «райских» текстов имеет определенную задачу – обнаружить участь и меру

святости праведника, раскрыть сокровище Библией, наконец, попросту удовлетворить своего рода «географическое» и «культурное» любопытство. Вместе с тем, как отмечали и прежние исследователи, по крайней мере два из них, которые, как мы показали, особенно близки СА – ЖМР и СЗ, – рассказывая историю хождения к пределам Рая или в землю блаженных, как и СА, путем нарративной демонстрации утверждают ценность монашеской жизни и аскезы. Но такого масштабного теоретического вопроса, как в СА – зачем должно оставить все и последовать за Христом, – ответ на который, обретенный в Раю, спасителен и для монашества, и для человечества в целом, ни один из «райских» текстов не ставит, хотя подспудно и ЖМР, и СЗ решают сходные проблемы, утверждая ценность монашеского подвига. Диссертационная работа имела целью выявить те идеи, которые были заложены в СА изначально, предложить их историко-культурную атрибуцию, а также, восполнив лагуну, зияющую в славяноведении, обнаружить изменения, произошедшие с памятником на славянской почве, что отражало иные, по сравнению с исходными, смыслы, привнесенные в СА славянскими переводчиками для славянского читателя. Важнейшая, основополагающая для христианства идея, скрытая в рассказе о путешествии Агапия в Рай, такова: Господь любит любящих Его и, ведя Своим путем, ни на миг не отступает от человека. Вместе с тем мы предполагаем, что история Агапия имела и более определенную задачу, не просто определяя смысл монашеской жизни, но давая обоснование превосходству отшельнического подвига над киновиальным. Как сказано выше, мы соглашаемся с датировкой СА V-VI вв., предложенной первым издателем греческого текста СА Р. Поупом, но в качестве гипотезы предлагаем и более узкую датировку – вторая-третья четверть V в. – связывая СА с кругами существовавших в единой системе киновиального монастыря Феоктиста и лавры св. Евфимия Великого, где жизнь насельников воплощала идеал анахорезы и жизнь киновиальная служила подготовкой к высшей форме аскезы – отшельничеству. Таким образом, как кажется, получает подтверждение мысль Н.В. Брагинской и А.И. Шмаиной-Великановой о том, что СА принадлежит к жанру символической повести. Путем нарративной демонстрации в СА обоснована иерархия разных форм монашеской аскезы. Изучение особенностей СА показало, сколь продумана его, на первый взгляд, незамысловатая структура, в основе которой лежит концентрический хиазм, а небуквальные повторы между сценами подчеркивают стадии духовного пути героя и ступени постижения божественной премудрости. Символична пространственно-временная организация СА. Символическим смыслом наделены и фигуры героев, прежде всего, самого Агапия – любви к Богу во плоти. Основу СА составляют традиционные фольклорно-мифологические образы и мотивы, переосмысленные в соответствии с определенной задачей неизвестного христианского автора на основе библейских и, прежде всего, новозаветных мотивов и образов. При переводе и

переписывании текста на славянской почве происходит «рефольклоризация» текста. Конкретное идейное содержание, символический нарративный ответ на важный для автора и первых читателей СА вопрос о монашеской жизни и иерархии разных форм монашеской аскезы не исчез из переводного СА, как не исчез и из всех переводных апокрифов «райского» цикла, но символическая насыщенность уступила место фольклорной занимательности рассказа.

Культура живет переосмыслением, и новое в ней – а новым было и христианство, и монашество – пользуется архаичными образами и мифа, и ритуала, чтобы выразить новые мысли, не имеющие еще адекватного понятийного выражения. Как и метафора, образ обладает когнитивной силой и создает новые понятия. СА оказывается средоточием общей историко-культурной проблематики своего времени, оставаясь во многом уникальным, показательным же с точки зрения проблематики и идей оно оказывается не за счет тривиальности, «механического» воспроизведения фольклорно-мифологического и христианского тезауруса, а за счет переплавления образов древних и новых в котле символичности.

Диссертационное исследование содержит три **Приложения**.

**В Приложении I «Парадокс рукописной традиции “Сказания Агапия”»** впервые производится сопоставление греческих рукописей, а также сравнение греческой и славянской рукописных традиций памятника. 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. В целом, как мы показали, заметны две тенденции: чаще всего невнимательность копииста ms. J или его протографа (9.4; 6.7 и др.) и – в одном случае – то, что нам представляется 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 ms. R начинает уступать ms. 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 ms. 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, произошедшими 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).

Вторая часть сравнения в значительной мере обязана подготовленной к изданию, но неопубликованной работе Р. Поупа, посвященной славянской традиции СА. Насколько возможно судить, перевод последовательно исключил множество деталей греческого текста, уточнявших и без того скупое на конкретику повествование. Место перволичного повествования занимает рассказ от третьего лица. Среди прочего исчезают и топонимы греческого оригинала. Исключается дидактический элемент, выраженный в форме богословских рассуждений и наставлений. Уходят детали ритуала. Перевод практически лишен описаний, сложных мыслей, отступлений. Славянский текст более динамичен, 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, – эррозию символической основы и все большее уподобление СА сказке. Вместе с этим исключается и поразительное по вере и наивности сообщение Агапием о своей кончине.

**В Приложении II «Критическое издание греческого оригинала “Сказания Агапия”»** приведено впервые подготовленное автором работы критическое издание греческого оригинала СА.

**В Приложении III «Коммертированный перевод “Сказания Агапия”»** – его комментированный перевод.



**Основные положения диссертации отражены в следующих работах автора:**

*Статьи в изданиях, рекомендованных ВАК:*

1. Жизнь и мученичество святых мучеников Галактиона и Эпистимы. Вступительная статья, перевод с древнегреческого, комментарий, критическое издание греческого текста и исследование «Галактион и Эпистима: Роман-Житие-Passio» Анонима Миусского // Вестник Древней истории 3. – 2009. – С. 210-235. (В соавторстве под коллективным псевдонимом Аноним Миусский).

2. Жизнь и мученичество святых мучеников Галактиона и Эпистимы. Вступительная статья, перевод с древнегреческого, комментарий, критическое издание греческого текста и исследование «Галактион и Эпистима: Роман-Житие-Passio» Анонима Миусского // Вестник Древней истории 4. – 2009. – С. 269-291. (В соавторстве под коллективным псевдонимом Аноним Миусский).

3. Жизнь и мученичество святых мучеников Галактиона и Эпистимы. Вступительная статья, перевод с древнегреческого, комментарий, критическое издание греческого текста и исследование «Галактион и Эпистима: Роман-Житие-Passio» Анонима Миусского. // Вестник Древней истории. - 2010. - 1. - С. 241-266. (В соавторстве под коллективным псевдонимом Аноним Миусский).

4. Жизнь и мученичество святых мучеников Галактиона и Эпистимы. Вступительная статья, перевод с древнегреческого, комментарий, критическое издание греческого текста и исследование «Галактион и Эпистима: Роман-Житие-Passio» Анонима Миусского. - Вестник Древней истории. - 2010. - 2. – С. 232-250. (В соавторстве под коллективным псевдонимом Аноним Миусский).

5. Пенская Д.С. Ирландское «Плавание Брендана» и византийское «Сказание отца нашего Агапия»: возможные точки пересечения // Индоевропейское языкознание и классическая филология-ХVII (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 24-26 июня 2013 г. / Отв. редактор Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. – С. 697-716.

6. Пенская Д. С. Плавание со Христом. «Деяния Андрея и Матфия» как один из источников «Сказания отца нашего Агапия» / Вестник ПСТГУ. Филология 4 (44). – 2015. – С. 35-49.

*Статьи в других научных изданиях:*

1. “The Narration of Our Father Agapius” and Visions of the Paradise in the Byzantine Hagiography / Proceedings of the 22gd International Congress of Byzantine Studies.

Abstracts of free Communications. – Sofia, 2011. – P. 161-162.

2. Пенская Д.С. Загадка одного христианского «орлиного» сюжета / Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Международной школы-конференции – 2012 / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. – М.: РГГУ, 2012. – С. 102-110.

3. Пенская Д.С. Путешествие в Рай и странствие по пустыне в ранневизантийской литературе // Византия и византийское наследие в России и в мире. Тезисы докладов XX Всероссийской научной сессии византинистов / Под ред. М.В. Грацианского, П.В. Кузенкова. – М.: Издательство Московского университета, 2013. – С. 209-212.

4. Пенская Д.С. Греческий оригинал и славянская традиция «Сказания отца нашего Агапия». – 2015. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.hse.ru/data/2015/10/01/1074498507/Пенская%20Д.С.pdf>