

Пелешенко О. Ю.

## ДО ОБРАЗУ АГАПТА ПЕЧЕРСЬКОГО В УКРАЇНСЬКИХ СПИСКАХ «ХОДІННЯ АГАПІЯ ДО РАЮ» XVI–XVII СТОЛІТЬ

У статті зроблено спробу окреслити механізми рецепції апокрифічного «Ходіння Агапія до раю», візантійський протограф якого датують V–VI ст., в українській літературі доби Середньовіччя та раннього Модерну. Описано національні відмінності між грецькою версією пам'ятки, Успенським збірником XII–XIII ст. та пізніми списками тексту з українських рукописів XVI–XVII ст. Особливу увагу надано перекладацьким та інтерпретаційним стратегіям переписувачів Успенського збірника, Білоруського рукопису Чудового монастиря XVI ст. та рукопису Степана Комаревського XVII ст. Висловлено гіпотезу, що перетворення Агапія-паломника на Агапіта-цілителя в українських списках XVI–XVII ст., так само, як і докорінно переписаний фінал версії апокрифу у складі Білоруського рукопису Чудового монастиря, сталося під впливом оригінальної літератури Київської держави, а саме «Києво-Печерського патерика» та місцевого авторитету св. Агапіта Печерського.

**Ключові слова:** середньовічна література, апокрифи, протограф, переклад, «Ходіння Агапія до раю», «Києво-Печерський патерик», св. Агапіт Печерський.

«Ходіння Агапія до раю» разом із «Повістю про Макарія Римлянина» та «Ходінням Зосими до рахманів» належить до апокрифічного корпусу, укладеного у Візантії не пізніше V–VII ст., уповні засвоєного українською культурною традицією за доби пізнього Середньовіччя та присвяченого добровільній подорожі праведника до чуттєво осяжного земного раю. Впізнавані особливості поетики та морфології цих текстів, сповнених фантастичних подробиць, постали внаслідок постійного взаємонакладання різних культурних кодів: 1) власне ходіння, зіпертого на топос шляху; 2) утопії, базованої на античних і середньовічних географічних трактатах, «індійських текстах», біблійному описі Едему (Бут. 2:8) та східних патериках [11, с. 17]. Так чи так, дескриптивні практики обох частини *анфіладної структури* [8, с. 253] ходіння до раю згодом почали сприйматися середньовічними скрипторами й читацькими спільнотами як невід'ємні складники однієї літературної таксономічної одиниці.

Складно оцінити, наскільки ходіння до раю були популярними в середньовічному християнському світі. Жак Ле Гофф, оглядаючи усю множину текстів, присвячених подорожам до Іншосвіття на території Західної Європи, виокремив три окремі сюжетні лінії: 1) античну (сходження до підземелля Енкиду в епосі про Гільгамеша, відвідини Енеєм Аїду в VI книзі «Енеїди» Вергі-

лія); 2) вкорінену в юдео-християнську апокаліптику (від «Книги Єноха» до «Видіння апостола Павла» й «Божественної комедії» Данте Аліг'єрі); 3) традицію т. зв. варварських творів, здебільшого ірландських, у яких головний герой мандрує до Потоїбччя [7, с. 109] цілком земним географічним простором. Як бачимо, у класифікації французького медієвіста немає навіть згадки про ходіння до земного раю. Проте східні ходіння до раю структурно й типологічно дуже подібні до третьої групи оповідей, виокремлених Ле Гоффом і вкорінені у кельтську (на противагу греко-римській) міфологію. Як і їхні візантійські аналоги, ірландські імрами (давньоірл. *immram*, від *imb-*, *imm-* – «довкола» й *-rá(id)* – «пливти», «гребти») жилися геософією середньовічної людини, для якої Едемський сад, недоступний унаслідок гріхопадіння Адама і Єви, не зник, а й далі існував на карті світу десь на периферії християнської Ойкумени [5, с. 13]. Одним із найяскравіших прикладів середньовічних текстів, похідних від традиції імравів, є латиномовний твір «Плавання святого Брендана» (*Navigatio Sancti Brendani*). Якщо апокрифічні Зосима та Макарій Римлянин віднаходять земний рай у пустелі, то Агапій, як і Брендан, за висловом Ж. Ле Гоффа, «блукає різними островами [...], зустрічає там чудовиська й чуда, уникає острів Пекла й врешті-решт причаплює до острова Раю» [7, с. 72].

Так чи так, західні й східні життєписи середньовічних мандрівників до раю зазвичай підлаштовувалися під матрицю агіографічного твору, тому прижиттєві відвідини святим Едему, втраченого людством унаслідок гріхопадіння, вбиралися в шати монашого подвижництва. Цим життя Агапія, Макарія, Зосими, Брендана відрізняються від типових для жанру видіння описів потойбічних мандрів, якими рясніють сюжети з юдео-християнської апокаліптики. У ходіннях до раю відвідини потойбіччя – це не отриманий дарунок за добродійність (як у «Заповіті Авраама» чи «Житті Андрія Юродивого») або покарання за гріхи («Чистилище святого Патрика»), а дорога аскета, що входить бурхливими водами чи пісками єгипетської пустелі до сакрального простору Христа складним шляхом пізнання себе й Бога, зреченням від рідного дому й мирських утіх. Важливо, що спершу відлюдництво – надто коли йдеться про західний християнський світ – у своїх пошуках «географічно-духовних пустель» віддавало перевагу саме островам, отже, ландшафт єгипетської пустелі у сакральній середньовічній географії омонімічний морським глибинам [7, с. 79], якими плавав до земного раю Агапій.

У цих координатах вигадані персонажі ходінь до раю, як і східнохристиянські аскети, мали за мету встановити природний стан Адама до гріхопадіння. Для них аскеза, за висловом архиєпископа Ігоря Ісиченка, ставала шляхом до «виправлення хворобливого стану людини, відновлення природної чистоти, а через це – шлях до вічного життя» [6, с. 210]. Недарма зустріч Агапія з Іллею Фесвитянином скидається на спілкування новоприбулого ченця з настоятелем: «И шьдъ много ѡбрѣте стѣноу, яже стоит до небесе. И пришьдъ, обрѣте стѣжицу малоу, и по стѣжици шьдъ обрѣте окънце мало въ стѣнах. И тѣлкъноувъ възъва. И изиде къ немуо чьловѣкъ и рече юму: “Чѣто есть поуть твой?”. Агапий рече: “Богъ то мой поуть есть”» [15, с. 470]. Усередині раю, хоч як це дивно, – типова чернеча келія: «Одрѣ и трѣпеза [...], оукрашена ѡт каменя драгааго. И лежаше хлѣбъ на неи бѣлѣи снѣга. Видѣхъ бо оу одра кладазъ бѣлѣ и млѣка, и слажьи медоу. Виногради же стояхоу различно имоуще гроздовие» [15, с. 471]. Виноград був неземної краси – символ Таїнства Причастя.

Із ходінь до раю найраніше потрапило до східнослов'янської писемності «Слово святого отца нашего Агапия что ради оставляет чьловѣкъ домъ свои, и жену, и дѣти, и род свои и възьметь крѣсть и идет въ слѣд Господа, якоже велить свя-

тоє Еваангеліє»<sup>1</sup> у складі Успенського збірника XII–XIII ст., яке відтворювали у рукописних варіантах аж до XIX ст., щоразу, на перший погляд, лише з незначними змінами. Однак чи справді відмінності між версіями були незначними? І чи могла оригінальна література впливати на перекладацькі та інтерпретаційні стратегії апокрифів грецького походження? Адже середньовічний текст завжди був гранично відкритим – на рівні тексту, образу, сюжету – до сфери значень усього семантичного континууму писемної культури свого часу. Це зумовлено тим, що «чуже слово» в середньовічній літературі часом не маркується, а розчиняється в своєму тексті, і сума значень конкретного мотиву чи теми не лише не вичерпується межами конкретного тексту чи навіть групи текстів, а мандрує з тексту до тексту, акумулюючи ті самі значення. Для порівняння нам доступні варіанти оповіді з Білоруського рукопису Чудового монастиря XVI ст., описаного Андреем Поповим [14, с. 9–10]; Прологу XVI–XVII ст., рукопису Степана Комаревського XVII ст. і рукописної збірки Антонія Петрушевича, упорядкованих Іваном Франком [2, с. 172–178, 462–463].

При цьому на медієвіста чигає небезпека неадекватної хронологічної оцінки деяких особливостей українських списків, бо «Ходіння Агапія до раю», збережене у перекладах різними мовами світу XII–XX ст. й популярне на території Київської держави в домонгольську добу, у грецькому письменстві представлено в складі збірників уже поствізантійської доби, зокрема афінського рукопису XV–XVI ст., який описав та видав Річард Поуп [18, pp. 233–260]. Не зберігся не лише грецький протограф V–VI ст., а й навіть перший переклад пам'ятки на болгарському ґрунті (IX–XI ст.) [4, с. 26], який багато в чому, вилучаючи властиві тогочасній візантійській літературі фантастичні деталі [19, р. 225], заклав перекладацькі й інтерпретаційні стратегії «Ходіння Агапія до раю» вже в українській культурі середніх віків і раннього Модерну. Тому висновки про спільне та відмінне в українських списках і протографі слід робити обережно, зважаючи на те, що окремі мотиви, які наявні в грецькому списку і яких немає в українських, можна пояснювати не стільки свідомим їх вилученням руським переписувачем, скільки пізньою інтерполяцією у грецькому тексті. Деякі ж не надто канонічні фрагменти оповіді – як-от розмова

<sup>1</sup> Що треба вважати розгорнутою парафразою формули зразкового християнина за Євангелієм від Матвія: «І хто не візьме свого хреста, і не піде за Мною слідом, той Мене недостойний» (Матвія 10:38).

Агапія з Богом у зав'язці чи воскресіння померлої 18 днів тому дитини Агапієвою молитвою – у грецькому рукописі представлені лакуною, імовірно, з цензурних міркувань [12, с. 103], і тому сюжет треба реконструювати за зіставлення множини перекладів іншими мовами.

Коротко нагадаю фабулу: протагоніст після молитви з Божим благословенням вирушає до раю, що розташований на іншому березі Океану, зустрічає там пророка Іллю, який дарує йому цілющі хліби та супроводжує потойбіччям. Після закінчення мандрівки в апокрифі скупо зазначено, що Агапій тепер пише мемуари про свою мандрівку, щоб передати їх до Єрусалима патріархові [15, с. 473]. Сам же осідає в монастирській келії на березі моря, що також уподібнюється до раю. У останньому реченні, згідно з Успенським збірником, згадано, що там Агапій і помер: «И съдъ написа чътение се, и ѳгда съконча волею Божиєю, привържень бысть вѣтръмъ къ нѳмоу корабль, и излѣзь Агапии вѣдасть корабльникомъ чътение се глагола: “Несъше вѣдадите патриархоу въ Иерусалимѣ. Да не вѣдасть въ вса церкви да не чѣтоуть”. Блаженный же Агапии прѣбысть въ хлѣвиници тои 40лѣтъ, и съконъча животь свои ѱ оукроусѣ, иже ѳмоу дасть Илия. И прѣдаст духъ свои, слава прѣсватоую Троицю, Отца и Сина и Святого Духа нина и присно и въ вѣкъ вѣкомъ. Аминь» [15, с. 473]. У афінському рукописі я-наратор Агапій, наче відсторонено від свого життя, повідомляє про власну смерть.

Ім'я провідника Агапія в тексті є не випадковим, адже це смертний, якого вдруге після Єноха живим узято на небо; подекуди апокрифічна традиція зображувала Іллю мешканцем земного раю. Наскрізним біблійним тематичним ключем до тексту, або ж риторичною фігурою «найвищої теми» [13, с. 437], яка об'єднує всі імпліцитні підтексти події, описуваної наратором, треба вважати мікросюжети з Другої книги Царів.

Зокрема, після зустрічі зі старозавітнім пророком Агапій потрапляє на корабель, де три роки потерпають дванадцять мореплавців (алегорія душі, що гине без святого причастя в морі житейському, спорідненому з пустелею як місцем випробування Мойсея, Іллі та Христа). Агапій рятує екіпаж переломленим на чотири частини хлібцем, що його взяв у раю від пророка Іллі [15, с. 472]. Натомість у Біблії: із двадцяти ячмінних хлібів наказав пророк Єлисей, єдиний очевидець вознесення Іллі, нагодувати людей, на що «слуга його сказав: “Що оце покладу я перед сотнею чоловік?”. Та він відказав: “Дай народові, і нехай їдять” [...]». І вони їли й позоставили, за словом

Господнім» (2 Цар. 4: 43–44). За першої зустрічі з Агапієм пророк Ілля також ділить хліб, але згодом той стоїть цілий, наче й не був переломлений. Фактично, у пам'ятці збережено ритуальну покадрову послідовність Євхаристії: старозавітний пророк спершу розділяє на частини хлібець, частину його з'їдає з долоні сам і потім частує помічника, а решту роздає для розговіння всім присутнім; те саме робить із вином. Із певними похибками в апокрифі роль священнослужителя виконує Ілля Фесвитянин, Агапій є його помічником, а люди на кораблі, що заблукали, – це паства, яка отримує рятівне причастя. Сюжет про воскресіння сина жінки-шунамітянки Єлисеєм за допомогою молитви у Другій Книзі Царів (2 Цар. 4: 32–37) став підтекстом для опису ще одного чуда, вчиненого Агапієм. Бо той чув пророцтво, буцімто як вийдуть йому назустріч містяни, буде з ними й жінка «въ ськвѣрненахъ ризахъ, простовласа» [15, с. 470]. І те, що вона велітиме йому, те й слід робити. Жінка ця, плачучи, просить Агапія повернути до життя її дитину, яка померла 18 днів тому, і Агапій це робить. Мешканці міста вмовляють його лишитись, бо він має «звичай» їх оживляти, коли ті вмирають [15, с. 473]. У Новому Завіті є схожий сюжет про воскресіння Лазаря Христом (Ін. 11: 1–44). Цілком очевидно, що обидва біблійні сюжети про воскресіння мертвих – старий новозавітний – не зводяться суто до медичного дискурсу. Радше «вища сфера значень» у структурно маркованих місцях апокрифа продукувала низку імпліцитних підтекстів твору завдяки невпинному діалогу їхнього безпосереднього контексту та вихідного зразка (Другої книги Царів). Середньовічний реципієнт знав, що ці два смислові рівні є однаково істинними.

Успенський збірник здебільшого складається з перекладів традиційної житійної літератури («Житіє Феодосія Печерського», «Житіє Бориса і Гліба», «Житіє Мефодія Моравського», «Мученіє Ірини», «Мученіє Христофора») ораторської та учительної прози. Ядром його є агіографічні оповіді про святих, життя яких співвідносні з травневими четвями-мінеями, а також бесіди Йоана Златоуста. Трапляються й поодинокі апокрифічні сюжети, як-от про входження Ісайї на небо. «Сказання отца нашего Агапия...» (яке мало б читати 19 травня) ми знаходимо між «Словом Йоана Златоуста про всіх святих» (ст. 282–287) і «Повістю блаженного Єфрема по св. Аврамія» (с. 292–303) [15, с. 9]. Якщо скриптори афінського рукопису чи південнослов'янських списків XV–XIX ст. цілком усвідомлено додають життєпис апокрифічного Агапія серед

інших ходінь до раю (Макарія й Зосими) або текстів т. зв. епопеї пустелі (Жак Ле Гофф) на кшталт життя Марії Єгипетської [12, с. 106], новел із Синайського патерика (зокрема про преп. Герасима та його лева), оповідей про авву Макарія та янгола, уривків із «Фізіолога», то у випадку першого руського списку твору йдеться про очевидне сприйняття «Ходіння Агапія до раю» перекладачем як достовірного джерела християнської премудрості. Зрештою, житіє Агапія справді довгий час можна було знайти в Пролозі під датою 19 травня; апокриф навіть не входив до Індексу заборонних книг. Чи не з цих причин І. Франко пропонував такий принцип внутрішньої диференціації есхатологічних апокрифів: можна «би подекуди зачислити до цього циклу внесені в індекси між ложні книги т. зв. “хожденія” до земного раю Макарія, Зосима і інших, та я волів вилучити ті твори до дальшого тому, в якім будуть поміщені апокрифічні житія святих, що стоять на межі апокрифів і романів і безпосередньо доторкають ся таких творів, як Александрія. Поміщене у нас опівдане про свв. Агапія чи Агапіта і його хід до раю належить до іншої категорії дійсних апокрифів, де основою являють ся не фантастичні появи здибувані по дорозі, а релігійна та етична доктрина, яку ілюструють образи раю» [17, с. X]. Проте, на нашу думку, між згаданими творами більше спільного, ніж відмінного, як на рівні сліду інших літературних традицій і жанрів, так і на рівні морфології.

Так чи так, найочевиднішою рисою версії «Ходіння Агапія до раю» з Успенського збірника є суттєве скорочення розлогих описів інтер'єру, екзотичної флори та фауни земного раю, щоб не навантажувати читача зайвими деталями й не відволікати від сакрального сенсу. Жоден із подальших списків, поширених на території України, також не згадуватиме про чудесні фінікові пальми поряд із цілющим джерелом і виноградником у житлі пророка Іллі, що споріднювали б острів Іллі Фесвитянина з оазою Макарія Римлянина чи державою рахманів у пустелі. Успенський збірник максимально редукує й описи зовнішності пророка, зокрема вилучено фрагменти про чудесне світло й надзвичайний аромат, що йшов від тіла Іллі й буквально збив Агапія з ніг. Згадаймо апокрифічні «Питання і відповіді Афанасія Антиоху»: «От востокъ всея земли есть рай, отнюду же и списатели опасни глаголють, яко сего ради вся благовония арама томъ на вѣсточнейшихъ земляхъ, рекше индискыхъ странахъ суть, яко же близь места райского суца» [9, с. 19]. Тему чудесних рай-

ських пахощів, яка є маркером святості місця, так само, як і всі незрозумілі пересічному читачеві Київської держави зооніми та етноніми, послідовно вилучали і з інших ходінь до раю. Для прикладу, у «Повісті про Макарія Римлянина» в українських списках немає жодної згадки про онокентаврів, андрогінів, єдинокорів, проте вони збережені в грецькому протографі VI ст. [11, с. 18].

В оригіналі періодизація життя Агапія є виразно символічною й у сумі становить сто років – вік праведника. Для прикладу, у грецькому списку Агапій жив у монастирі 35 років і був ігуменом (за крит. вид. Поупа [18]): «...ἀπῆλθεν ἐν μοναστηρίῳ καὶ ἦν ἐν αὐτῷ ἡγουμένος. Ἐν δὲ τῷ αὐτῷ μοναστηρίῳ ἐποίησεν χρόνους τριάκοντα πέντε δεόμενος τῷ Κυρίῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας». Успенський збірник: «и тако изиде въ монастырь, и прѣбысть въ монастыри шесть на десате лѣтъ, и мола сѧ Господоу день и ношь» [15, с. 466].

Укладач Успенського збірника ділить життя Агапія до мандрівки на інші симетричні відрізки<sup>2</sup> й не згадує, що головний герой був ігуменом, тож інформація, що Агапій перед подорожжю лишає наступника, стає несподіванкою для читача. У келії ж біля моря Агапій замість тридцяти років у грецькому списку живе сорок літ. Ця цифра алегорично відсилає до 40-денної подорожі Ноевого ковчега через згубні хвилі потопу, 40 років поневірянь Мойсея або ж 40 днів блукання Христа в пустелі. Якщо в Успенському збірнику все ж домінує символічний хронотоп, то в пізніших списках уточнено, що Агапій жив удома 17 літ, а в монастирі – шість (рукопис Степана Комаревського початку XVII ст.). Себто, ефект реальності – бажання втиснути Агапієву біографію в реалістичні рамки середньої тривалості життя – перемагає числовий символізм, який в українських списках видається другорядним.

Скриптор Білоруського рукопису Чудового монастиря XVI ст. зважився на радикальніші зміни. Він повністю переписав фінал пам'ятки:

<sup>2</sup> У добу Античності існували різні погляди на періодизацію життя людини, проте майже всі вони прагнули виміряти його симетричними відрізками. Наприклад, Піфагор виділяв чотири вікові групи (згідно з кількістю пір року), кожній з яких відводилося по 20 років. За Гіппократом, людина проходила сім стадій свого онтогенезу, кожна тривалістю сім років. У християнський період цю схему почали сприймати як алегоричну вказівку на сім днів Творіння. Відтак кожна з давніх концепцій, переосмислена в новому контексті, дала свої рефлексії в середньовічній літературі, як у чтиві, адресованому втаємничену колу посвячених у лікарську справу, так і у апокрифічних творах, де часом оповідь про події Священної історії переривалася природничо-науковими вставками про анатомію світу або людини (як у «Глумачній Палей», «Бесіді трьох святих» та «Люцидарії»).

«Промыслом господа Бога нѣкыя корабль приста к стѣнам горы тоя. Преподобны ж Агапит ізыде к кораблю і испита о нем, камо греде. Понеж увидѣв, яко во Іерусалимь ест грядят, вдадеж имь писаниє, яж сам списа все по реду, еж своима очима видѣ і от Господа слышаю заповѣдаж мужма, поне да предадут сию епистолию Герману патриарху Іерусаимскому» [2, с. 462–463]. Блаженный Агапіт у «вѣртенє том 40 лѣт» провадив життя своє в благочесті, чистоті, постах, сльозах і покаянні, а «пища ж бѣ его укрух той, во еже даде яму пророк Ілия вь святѣмь раю. Во старости глубоцѣ ко Господу отиде, егж возлюбѣ. Вѣрнии ж люди съпряташе тѣло его і погребѣша в тоимж пещере. Вземше укрух той і несоме во град Агион ко епископу Милитину; і епископъ же приімь укрух той, положи я на святѣи трапезѣ во церквѣи святѣи Богородици» [2, с. 463]. «Бывают бо многа исцеления от святого таго укруха: слепи прозирают, хромии ходят, болнии здравіє приемлют, славяще святую Троцю, Отца и Сина и Святого Духа нинѣи прісно і в веки вѣком. Аминь» [2, с. 463].

Отже, у цьому списку, по-перше, Агапій стає Агапітом; уведено низку імен історичних діячів і географічних назв; по-друге, додано посмертні чуда блаженного; по-третє, у описі хлібців, узятих із раю, простежується не стільки паломницька (дари, принесені з земного раю, мали б вказувати на його матеріальність, як і пальмова гілочка, принесена паломником із Єрусалима) та евхаристійна (Тіло і Кров Христа) символіка, стільки очевидний семантичний зсув, адже вони є ліками в буквальному, а не алегоричному сенсі; Агапіт прославляється не тільки за те, що во плоті відвідав земний рай, а й за дар цілительства. По-четверте, згадано про культ Агапіта у богородичному храмі.

Одразу виникають асоціації з Агапітом Печерським (†1095), за «Києво-Печерським патериком», постриженим під іменем Агапіта за блаженного отця Антонія і відомим тим, що безкорисливо зціляв хворих від тяжких недуг своєю їжею, а ті вважали, що їм подавали лікарське зілля, і так uzдоровлювалися молитвою його. До речі, в українській середньовічній культурі образи лічців або гойців, на відміну від католицького Заходу, ніколи не мали зневажливих конотацій, а монастирі як культурні центри, де вирощували лікарські трави і переписували рукописи на медичну тематику, відіграли велику роль у розвитку природознавства. Навпаки, лікар був людиною, яка – як і Святе Причастя – зцілює Адамовє падіння, показуючи шлях до раю не лише душі, а й тілу. У апокрифі «Галліно-

ве на Інократа» (чії найдавніші збережені фрагменти датовані XV ст. і являють собою вільний переказ коментаря Галєна на працю Гіппократа про природу людини) говориться, що лічець – це слуга природи, «естеству служитель» [2, с. 459], а в рукописі о. Теодора з Дубовець у «Слові о созданні неба й землі» мету «врачеваніа» визначено саме як «исцелѣти адамова падєніа» [1, с. 8]. Тож у епізоді, коли Агапіт Печерський дав хворому овочів, які сам їв, і уздоровив його, справді вбачаються перегуки з хлібцями, якими зцілював апокрифічний Агапій. Ба більше, моці Агапіта Печерського зберігаються саме в підземній церкві Введення в храм Пресвятої Богородиці. Цілком імовірно, що переписаний фінал пам'ятки і контамінований образ Агапія-Агапіта виник саме під впливом оригінальної літератури, а саме «Києво-Печерського патерика», початкова редакція якого постала не пізніше 1230 р. та який відомий нам із пізніших обробок, т. зв. Арсеніївської (1406 р.) та двох Касіянівських редакцій (1460 і 1462 р.).

Інша річ, що Агапіт Печерський – не єдиний Агапіт-цілитель в історії християнської церкви. Йдеться про Агапіта Синадського, християнського святого IV ст., єпископа Синадського, проставленого у лиці сповідників. Каппадокієць родом, постригся за Діоклетіана й Максиміана (284–311 рр.) в одному з Каппадокійських монастирів, де вивчав Святе Писання й удостоївся дару чудотворення (зцілював від хвороб, молитвою умертвив страшного змія-дракона, який пожирив людей і тварин); за Лікінія (311–324 рр.) був узятий на військову службу, а також катований за віру, проте волею Божою лишився живим, щоби зцілювати тілесні недуги. Пізніше став єпископом Синадським і помер у глибокій старості. За агіографічною легендою, він носив одяг із кори дерев і часто харчувався самим попелом замість хліба, і попіл той був цілющим, як і хлібці апокрифічного Агапія та зілля «безмездника» Агапіта Печерського. Днями пам'яті Агапіта Синадського є 18 лютого за старим стилем і 2 (3) березня – за новим. «Четѣи-Мінеї» свт. Дмитрія Туптала спиняються на біографії святого лише побіжно.

Чи міг Агапіт Синадський бути прототипом апокрифічного Агапія? У випадку протографа ймовірно, проте, по-перше, імена героїв ходінь до раю є глибоко символічними й незвідними до єдиного взірця. Для прикладу, «Макарій» за походженням є грецьким антропонімом, що походить від Μακάριος («Макаріос») – «блаженный, щасливий»), а тому може бути потрактований як згорнута міфологема. «Макаріївські острови» у

перекладі і є островами блаженних (узагальненим архетипом раю як острова в античній та кельтській міфології). І тому хибною є спроба ототожнення Макарія Римського з Макарієм Єгипетським. Так само апокрифічний Зосима не є абсолютною копією ані Зосими Кілікійця, згадуваного у «Лимонарі» Іоана Мосха, ані Зосими з «Життя Марії Єгипетської».

Що ж до Агапія, то досі у критичній літературі гіпотез, з кого міг бути списаний персонаж, не висувалося. Проте його ймення походить від давньогрецького слова *αγάπη*, яке позначало один із чотирьох античних видів любові – Вселенську любов, або ж християнську любов до ближнього. Епізод із примноженням хлібів на кораблі страждених відсилає як до євхаристійної символіки, так і до образу Чоловіколюбця та ранньохристиянських агап («вечерь любові»). Недарма крізь призму філософії неоплатонізму, ім'я – це ейдос, «найкращим виразником якого є святий, своє емпіричне існування зробивши прозорим» [16, с. 454]. З огляду на символічний

вимір пам'ятки, переліку значень імені Агапія цілком достатньо, щоб вони стали самостійним рушієм сюжету без відсилання до образу справжнього християнського святого, як-то Агапіта Синадського.

Щодо переписаного фіналу апокрифа зазначимо, що оскільки перетворення Агапія на Агапіта-цілителя відбулося в українсько-білоруському контексті й не зафіксовано у південнослов'янських списках або афінському рукописі, можна стверджувати, що це сталося під впливом місцевого авторитету Агапіта Печерського та є унікалією версії з Білоруського рукопису Чудового монастиря, копія якої з модифікованим фіналом та осучасненням мови подибується і в рукописі Степана Комаревського XVII ст. Історія української літератури X–XVIII ст. знає багато випадків, коли фрагменти перекладних текстів додавали в оригінальні твори. Отже, наведений приклад засвідчує, що часом і перекладний текст міг бути докорінно переписаний під впливом оригінальної літератури.

#### Список літератури

1. Апокрифи і легенди з українських рукописів : у 5 т. / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Т. I. Апокрифи старозавітні : Репринт видання 1896 року. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. 512 с.
2. Апокрифи і легенди з українських рукописів : у 5 т. / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Т. IV. Апокрифи есхатологічні : Репринт видання 1896 року. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. 524 с.
3. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена [переклад професора І. Огієнка]. Київ : УБТ, 2015. 1365 с.
4. Велчева Б., Даскалова А. Езикът на «Сказание за отец Агапий». *Старобългаристика* 27/4. София: Кирило-Методиевския научен център при БАН, 2003. С. 25–38.
5. Делімо Ж. У пошуках раю / переклад з франц. Зої Бoryсиук. Київ : Юніверс, 2013. 264 с.
6. Ісиченко І., архієпископ. Аскетична література Київської Русі. Харків : Акта, 2005. 398 с.
7. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява. Львів : Літопис, 2007. 350 с.
8. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Москва : Наука, 1979. 3-е изд. 360 с.
9. Мочульський В. Н. Апокрифический элемент в вопросах и ответах св. Афанасия к князю Антиоху. Одесса : Экономическая типогр., 1900. 22 с.
10. Патерик Києво-Печерський / упорядкувала, адаптувала українською мовою, складала додатки і примітки Ірина Жиленко ; відп. редактор В. М. Колпакова. [2-е вид.]. Київ : Вид. дім «KM Academia», 2001. 348 с.
11. Пелешенко О. Ю. Анімалістичний код у «Повісті про Макарія Римлянина». *Наукові записки НаУКМА. Літературознавство*. 2019. Т. 2. С. 17–29.
12. Пенская Д. С. Византийское «Сказание отца нашего Агапия»: греческий текст и славянский перевод. *Slověne = Slověne. International Journal of Slavic Studies*. № 6 (2). Москва : Институт славяноведения РАН, 2017. С. 101–136.
13. Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык*. Москва : Знак, 2003. 720 с.
14. Поповъ А. Н. Библиографическіе матеріали, изд. М. Сперанскаго (XV–XIX). Москва : Общество истории и древностей рос. при Моск. университете, 1889. С. 9–10.
15. Успенский сборник XII–XIII вв. / изд. подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон под ред. С. И. Коткова. Москва : Наука, 1971. 754 с.
16. Флоренский П. А. Имена. *Имена: Сочинения*. Москва : Эксмо, 2006. С. 433–650.
17. Франко І. Передмова. *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Т. IV. Апокрифи есхатологічні: Репринт видання 1896 року. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2006. С. V–XLVII.
18. Pope R. The Greek Text of “The Narration of Our Pious Father Agapios the Syrian”. *Cyrrillomethodianum*. 1984–1985. No. 8–9. Pp. 233–260.
19. Pope R. The Narration of Our Father Agapios in English Translation from the Uspenskii Sbornik. *Canadian-American Slavic Studies*. 1991. No. 25/1–4. Pp. 225–236.

#### References

- Apokryfy i lehendy z ukraïnskykh rukopysiv*. (2006). (Vol. I. Apokryfy starozavitni: Reprynt vydannia 1896 roku). Lviv: LNU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
- Apokryfy i lehendy z ukraïnskykh rukopysiv*. (2006). (Vol. IV. Apokryfy eskhatolohichni: Reprynt vydannia 1896 roku). Lviv: LNU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
- Bibliia abo Knyhy Sviatoho Pysma Staroho y Novoho Zapovitu. Iz movy davnoievreiskoi y hretskei na ukraïnsku doslivno nanovo perekladena* (I. Ohienko, Trans.). (2015). Kyiv: UBT [in Ukrainian].
- Deliumo, Zh. (2013). *U poshukakh raiu* (Z. Borysiuk, Trans.). Kyiv: Yunivers [in Ukrainian].

- Florenskiy, P. A. (2006). Imena. In *Imena: Sochineniya* (pp. 433–650). Moskva: Eksmo [in Russian].
- Franko, I. (2006 [1896]). Peredmov. In I. Franko (Ed.), *Apokryfy i lehendy z ukrainskykh rukopysiv* (Vol. IV. Apokryfy eskhatolohichni, pp. I–LXVII). Lviv: LNU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
- Isichenko, I., arkhiepyskop. (2005). *Asketychna literatura Kyivskoi Rusy*. Kharkiv: Akta [in Ukrainian].
- Le Hoff, Zh. (2007). *Serednovichna uiava*. Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Likhachev, D. S. (1979). *Poetika drevnerusskoi literatury*. Moskva: Nauka [in Russian].
- Mochulskiy, V. N. (1900). *Apokrificheskii element v voprosakh i otvetakh sv. Afanasiia k kniaziu Antiokhu*. Odessa: Ekonomicheskaiia tipogr. [in Russian].
- Pateryk Kyievo-Pecherskyi*. (2001). Kyiv: Vyd. dim “KMAcademia” [in Ukrainian].
- Peleshenko, O. Yu. (2019). Animalistychnyi kod u “Povisti pro Makariia Rymlianyna”. *Naukovi zapysky NaUKMA. Literaturonnavstvo*, 2, 17–29 [in Ukrainian].
- Penskaia, D. S. (2017). Vizantiiskoe “Skazaiye ottsa nasheho Agapiia”: grecheskii tekst i slavianskii perevod. *Slověne = Slovъne. International Journal of Slavic Studies*, 6 (2), 101–136 [in Russian].
- Pikkio, R. (2003). *Slavia Orthodoxa: Literatura i yazyk*. Moskva: Znak [in Russian].
- Pope, R. (1984–1985). The Greek Text of “The Narration of Our Pious Father Agapios the Syrian”. *Cyrrillomethodianum*, 8–9, 233–260.
- Pope, R. (1991). The Narration of Our Father Agapios in English Translation from the Uspenskii Sbornik. *Canadian-American Slavic Studies*, 25 (1–4), 225–236.
- Popov, A. N. (1889) *Bibliograficheskie materialy, izd. M. Speranskago (XV–XIX)*. Moskva: Obshchestvo istorii i drevnostei ros. pri Mosk. universitete [in Russian].
- Uspenskii sbornik XII–XIII vv.* (1971). Moskva: Nauka [in Russian].
- Velcheva, B., & Daskalova, A. (2003). Ezikūt na “Skazanie za otets Agapii”. *Starobŭlgaristika*, 27/4, 25–38.

O. Peleshenko

## TOWARD THE IMAGE OF AGAPIT PECHERSKY IN UKRAINIAN REDACTIONS OF WALKING OF AGAPIOS TO PARADISE IN THE 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> CENTURIES

*The article sheds light on the cultural reception of Walking of Agapios to Paradise, an apocryphal Christian apocalypse of early Byzantine origin, in Ukrainian medieval and early modern literature. In the territory of Rus' the earliest known translation into Old Church Slavonic was found in the Uspensky Codex of the 12<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> century with the title “The Narration of Our Father Agapios about whoever takes his cross and follows Christ”. Along with “The Walk of Zosima to Rahman”, and “The Tale of Macarius of Rome”, this text is a part of the apocryphal corpus full of marvels and fantastic elements and dedicated to the theme of extremely difficult and voluntary journeys of mortals to the earthly paradise. This study is an attempt to trace national varieties of Ukrainian adaptations of the legendary plot and compare Greek redactions of the text (focusing on the Athens manuscript), “The Narration of Our Father Agapios...” from the Uspensky Codex with the late versions of “Walking of Agapios to Paradise” in Ukrainian compilations of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. It is proven that, in contrast to numerous works of translated literature, “paradisal” apocrypha during adaptation to the local culture were not subjected to radical changes, apart from the fact that both in the Uspensky Codex and early modern Ukrainian manuscripts exotic and fantastic elements found in the Greek original text are reduced to a minimum, whereas the symbolic dimension of narration is fundamental. Special attention is paid to translation strategies of scribes of the Uspensky Codex, Belarusian manuscript from the Chudov Monastery (the 16<sup>th</sup> century), and Stepan Komarevsky's manuscript (the 17<sup>th</sup> century). It is hypothesized that transformation of Agapios the Pilgrim into Agapit the Healer in the late Ukrainian compilations, as well as completely rewritten final episodes of the text in Belarusian manuscript from the Chudov Monastery, can be influenced by the original literature of the Kyivan State, namely “Kyiv-Pechersk Patericon” and the local cult of St. Agapit Pechersky.*

**Keywords:** medieval literature, apocrypha, photograph, translation, Walking of Agapios to Paradise, Kyiv-Pechersk Patericon, St. Agapit Pechersky.

*Матеріал надійшов 25.09.2021*

