

*Библейские образы в апокрифической
литературе (на примере апокрифа
„Хождение Агатия в рай”)*

СВЕТЛАНА Н. ВОРОБЬЕВА*
ЛАРИСА В. СЕЛЕЗНЕВА**

Апокрифическая литература занимает особое место в древнерусском культурном наследии, поэтому привлекает к себе внимание ведущих русских филологов разных поколений (А. Н. Пынина, Н. С. Тихонравова, М. Н. Истрина, М. Н. Сперанского, В. В. Перетца, Д. С. Лихачева, В. Н. Могульского, В. В. Милькова и др.). Они вскрыли мощный пласт апокрифической книжности, ввели ее в научный оборот, в своих исследованиях сосредоточились на анализе поэтической стороны апокрифического творчества, ее связи с устным народным творчеством.

Однако в настоящее время постепенно снижается интерес к апокрифическому творчеству и оно остается мало востребованным и изученным, к тому же некоторые аспекты данного феномена представлены слабо.

* <https://orcid.org/0000-0003-0980-8893>, Тверской государственный технический университет, Россия, vorobeva-66 @ mail.ru

** <https://orcid.org/0000-0002-8546-6496>, Российский государственный социальный университет, Россия, loramuz@yandex.ru

Так, не определены место и роль данных текстов в передаче богословских знаний и установлении вероучительных истин, повлиявших на процесс становления христианских представлений о жизни верующих и, в частности, не был проведен анализ библейских образов, интерпретация которых может быть рассмотрена как своеобразный способ религиозно-художественного размышления о действительности.

В нашей статье в рамках теологического подхода проводится анализ библейских образов, представленных в апокрифе *Хождение Агатия в рай*, который входит в тематический апокрифический цикл рассказов о рае. В основе анализа лежит аллегорический способ толкования текста, раскрывающий символический смысл образов. Библейские образы – важная составляющая религиозного дискурса: через них в прямой или завуалированной форме транслируются религиозные ценности, ценности веры. Как отмечал В. И. Карасик, особенность религиозного дискурса в том, что „в религиозном общении суть дискурса состоит в открытом утверждении ценностей” (Карасик 2002: 223).

Задача настоящего исследования заключается в том, чтобы показать, какое место отводится библейским образам в апокрифе и какую роль они сыграли в передаче и распространении богословских знаний и истин, в формировании мировоззренческого сознания древнерусского человека. Как отмечал В. В. Мильков: „Апокрифы имели самое непосредственное отношение к христианизации общества и значительно повлияли на его философско-мировоззренческие ориентации. [...] В целях перестройки общественного сознания на основе монотеистического креационизма апокрифы использовались как средство, адаптирующее основные христианские истины” (Мильков 1997: URL).

Объектом изучения является библейский образ и его семантико-символическое содержание, через которые раскрываются основные христианские истины, а также скрытый духовно-нравственный смысл текста, связанный с идеей спасения человека. В качестве основного используется теологический подход, особенность которого заключается в том, что рассмотрение явлений окружающего мира дается через призму религиозных представлений, связанных и определяющихся вероучением, системой конкретных положений: признание Бога как высшего Начала, являющегося причиной бытия всего сущего, убеждением в способности человека к общению и единению с Ним как в этой, так и в будущей

жизни через веру, основанную на системе научных знаний о Боге, религиозных догматах и заповедях, которые в скрытой форме присутствуют и в апокрифической литературе.

Апокрифы представляют собой жанр, который находится как бы на периферии религиозного стиля. Это обусловлено тем, что они не выполняют собственно богослужебные функции, и, несмотря на свое религиозное содержание, относятся к неканоническим произведениям, которые Церковь не признает Священными (Богодухновенными). Именно поэтому апокрифы не включаются в реестр и не считаются правилом веры и благочестия для верующих, как тексты Ветхого и Нового Завета. Большинство апокрифических произведений, преимущественно переводных с греческого языка, с конца XVII века стали вноситься в специальные списки отреченных книг – так называемые Индексы, которые на Руси были известны еще с XI века. Апокриф относился Индексами к запрещенной литературе, однако древнерусские книжники помещали его в сборники житий.

Неоднозначное отношение Церкви к апокрифическим произведениям было вызвано рядом причин, основными из которых являются:

1. наличие исторических и географических неточностей, множество анахронизмов;
2. неточное или ложное изложение основ вероучения, распространение взглядов и поддержание обрядов, расходящихся с установленными каноническими правилами;
3. анонимный характер изложения и вольная интерпретация представленных событий, идей, мыслей, являющихся результатом художественного творчества.

Несмотря на это апокрифы заняли свое место в древнерусской литературе, так как наряду с переводами канонических текстов формировали жанровую систему древнеславянской литературы, и, став „литературой-посредницей”, сыграли важную роль в осмыслении древнерусскими читателями библейской и христианской истории. Это обусловлено тем, что апокрифические произведения подробнее канонических текстов освещали отдельные ветхозаветные и евангельские сюжеты или иначе, чем в Библии, толковали их, давали развернутые сюжетные комментарии к библейским текстам, независимо от их богословско-догматического толкования. В жанровом и тематическом отношении следовали за каноническими текстами

Священного Писания, поэтому в той или иной степени их содержание было связано с прототипическим текстовым источником, и вполне объяснимым является тот факт, что библейские образы активно использовались в апокрифах.

Здесь можно выделить ряд причин, одной из которых является их вхождение в общепринятый комплекс условных выражений, что и делало их специфическим языком общения христиан, своеобразным способом передачи информации. За библейскими образами закреплялись ирреальные и символические значения, непосредственно связанные с явлениями духовного мира, библейскими или церковно-историческими событиями. Они приобщали читателей к вероучительным идеалам о Боге, о вечной жизни, о загробном мире, о будущем воскресении и другим истинам Благовестия, отчего и воспринимались как сакральные и служили символической формой выражения определенных идей, понятных только христианам. Например, виноградная лоза и грозди винограда ассоциировались в сознании верующего с образом Христа, так как соотносились со словами Спасителя: „Я есмь истинная виноградная лоза, а отец Мой – виноградарь” (Иоанн 15: 1–20). Виноградная лоза и птица символизировали рай и души праведных людей. Понятен был христианам образ доброго пастыря с овечкой на плечах, который являлся прообразом Христа, взявшего на себя бремя человеческих грехов.

Анализ библейских образов основывался на святоотеческой традиции, предложившей разные методы толкования текста. На основе этой традиции была разработана сложнейшая стратификация текста Священного Писания, в соответствии с которой различаются четыре типа смыслов: буквальный („дословный”) или исторический, и три духовных смысла – аллегорический (иносказание, объясняющее понятие при помощи конкретных образов), тропологический (моральный), связанный с нравственным способом поведения, и анаagogический или „сверхсмысл”, раскрывающий сокровенные духовные тайны. Результатом такой экзегезы, как отмечал Г. Фаст, является „получение нескольких взаимодополняющих вариантов интерпретаций одного и того же фрагмента библейского текста” (Фаст 2009: 24). Часто используемым являлся аллегорический метод (разработанный раннехристианскими мыслителями II–III в. – Клементом Александрийским и Оригеном), к которому не раз обращались, например, такие толкователи

Священного Писания, как Григорий Нисский, бл. Феофилакт Болгарский, Максим Исповедник, Кирилл Александрийский и др.

Аллегорический метод толкования позволяет раскрыть символический смысл библейских образов, который не проявляется при понимании повествования в прямом смысле, а обнаруживается под углом зрения программируемого символического переосмысления, так как „весь духовный мир таинственно представлен в символических образах в мире чувственном для тех, кто имеет очи, чтобы видеть, и весь чувственный мир заключен в мире духовном” (Сербский Николай св. 2001: URL). Символ же, как известно, – это условный знак, в котором находит отражение какой-то смысл, идея или понятие, понимаемое всеми; это выражение невидимого в видимом.

Апокриф *Хождение Агапия в рай* рассказывает о том, как Агапий, игумен одного из монастырей, в возрасте 32 лет отправляется в путь, чтобы найти ответ на вопрос: „Господи, скажи мне, ради чего оставляют люди дом свой и следуют Тебе?“, который задается им во время молитвы.

Архитектоника произведения формируется хронотопом дороги, что передает и полное название текста *Слово Святого отца нашего Агапия, который ради людей оставляет дом свой, берет крест и идет за Христом, как велит Святое Евангелие*. Дорога – это не только движение, но и место неожиданных встреч, где пересекаются пути разных персонажей. М. М. Бахтин называл это точкой завязывания и местом совершения событий (Бахтин 1986: 392). Он отмечал, что мотив встречи в религиозном дискурсе играет одну из ведущих ролей.

Апокриф *Хождение Агапия в рай* строится на семи встречах Агапия, которые являются организационными центрами основных событий. Мотив встречи пересекается с мотивом богоявления в разных ипостасях: во время путешествия Агапий встречает на своем пути орла, ребенка, 12 апостолов, Господа, пророка Илию, которые и определяют его дальнейшую судьбу. За счет этих образов метафоризация пути – дороги наполняется новым смыслом („дорога к Богу”, „дорога в рай”, „путь духовного преображения”) и расширяется ее хронотопическая ценность.

Первая встреча с орлом, который указывает Агапию путь. В апокрифе орел – это аллегорическое воплощение Христа, который выполняет указывающую и направляющую роль: „Я – орел, который истинный путь тебе показывал”, – говорит Агапию Господь. В. В. Мильков отмечает,

что данное аллегорическое представление Христа выглядит довольно дерзко с точки зрения канонического благочестия (Мильков 1997: URL). В канонической литературе Бог лишь сравнивается с орлом, а не перевоплощается в него. Например, в Исходе, когда говорится о том, как Господь вывел Израиль из Египта, Господь сказал: „Вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас как бы на орлиных крыльях, и принес вас к Себе” (Исх. 19: 4). Образ орла в апокрифе – это скорее проявление сказочно-мифологического мышления, в котором эта хищная птица выступает в роли друга героя или Бога.

Вторая встреча – с ребенком и двумя мужьями великими, которые перевезли Агапия через море и спасли от лютых зверей. Ребенок – это тоже аллегорическое воплощение Христа (Я – малый ребенок, который тебя через море перевез), а корабль – символ спасения. В апокрифе складывается положительный образ корабля: сначала на корабле спасается сам Агапий, потом он спасает корабль с 12 моряками. Такой образ корабля соотносится в православном сознании с храмами, которые воспринимались как корабль во главе с Христом, преодолевающий все жизненные бури и невзгоды и спасающий верующих от губительных волн греховного бытия.

Третья встреча Агапия с 12 мужьями в белых ризах и 13-м мужем в славе великой. Так аллегорически представлен Господь и 12 апостолов. Эта встреча становится судьбоносной для Агапия, т.к. меняет его понимание жизни. До этой встречи Агапий хотел в райском месте поставить хижину и закончить в ней свою жизнь. Он просит Господа: „Дай же мне, пусть здесь я закончу жизнь свою. Господь же сказал ему: Не ради того привел [тебя] сюда, но ее [славы] ради вот мы оставили все и за тобой шли, по [этой] причине мы здесь, но ты иди и увидишь славу больше этой” (Апокрифы 1997: URL). Господь направляет главного героя, указывает ему путь и подробно описывает маршрут, и Агапий „пошел по [указанному Богом] пути, поскольку дал указания [ему] Господь” (Апокрифы 1997: URL).

Четвертая, пятая и шестая встречи – это реализация предначертанного Богом пути – предназначения Агапия: встреча с пророком Илией, с мореплавателями, которые плавали три года и не могли вернуться домой, с женщиной в непристойных одеждах, с непокрытой головой. В этих встречах важная роль отводится образу хлеба.

Хлеб – один из библейских образов, в котором преломляется прямое и переносное значение, и на протяжении всего канона Священного Писания переплетается буквальный и аллегорический смысл: хлеб как основной продукт питания для поддержания жизни и хлеб как дар Божий, способный не только накормить, но и излечить.

Хлеб в христианском сознании является символическим образом глубокого смыслового наполнения. Так, например, образ хлеба, неоднократно упоминаемый как в Библии, так и в апокрифе, является универсальным символом пищи. Впервые в библейском повествовании в этом значении он упоминается в обращении Бога к Адаму: „В поте лица твоего будешь есть хлеб” (Быт. 3: 19), в рассказе о том, как Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино в благословение Аврааму (Быт. 14: 18), который угощает им трех пришедших к нему путников (Быт. 18: 5), в истории Иосифа и его братьев хлеб также играет важную роль (Быт. 42: 1–5), во время исхода евреев из Египта. В пустыне Бог посылает „хлеб с неба”, который стал называться манной (Исх. 16: 2–31) и т.д. Он являлся частью ветхозаветного культа, о чем имеются соответствующие указания в библейском тексте по поводу нахождения хлебов предложения (Исх. 25: 23–30), его состояния (1 Цар. 21: 6), использования (Лев. 24: 5–9) и т.д.

Однако этот образ имеет и другое смысловое наполнение – духовное. Так, на страницах четырех Евангелий описывается ситуация искушения Христа в пустыне дьяволом. Иисус отказывается превратить камни в хлебы, отвечая на искушение ветхозаветными словами, что не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих (Мф. 4: 4). В этих словах обращается внимание на связь, которая существует между хлебом и словом, между основной пищей для тела и пищей для души. Здесь речь идет о духовной пище, олицетворением которой является Христос. В Евангелии от Иоанна описывается беседа Иисуса с иудеями в капернаумской синагоге, где Он говорит о Себе следующее:

Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда [...]. Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира (Иоанн 6: 1–71).

Эта беседа стала прологом к событию, с которого начался евхаристический отсчет времени в жизни христианской Церкви. Во время Причащения, как справедливо замечают святые отцы, хлеб небесный, воплощается в хлебе земном; обычный хлеб становится тем, что он означает, то есть Словом Божиим, Его глаголом, Иисусом, через Которого и осуществляется связь с Богом.

В тексте апокрифа образ небесного хлеба также имеет двойную коннотацию. Как и в Библии, он является универсальным символом пищи, которая подкрепляет физические силы Агапия и измученных голодом корабельщиков, и пищей духовной. Небесный хлеб, переданный пророком Илией Агапию, является символическим образом Христа, дающим жаждущим духовную пищу, от которой восстанавливаются обессиленные как от физического, так и от духовного голода 12 мужей. „И взял [Агапий] кусок [хлеба], который дал ему Илья в раю, и перекрестив его на четыре части, и воздав хвалу Богу, дал им. Ели [хлеб] все и насытились, часть [же] осталась целой” (Апокрифы 1997: URL). Эти события невольно ассоциируются у читателей с евангельским повествованием о чудесном насыщении евреев пятью хлебами и двумя рыбами, которыми апостол накормил пять тысяч человек, не считая женщин и детей (см.: Мф. 14: 19–20; Мк. 6: 39–41; Лк. 9: 14–16; Иоанн. 6: 10–11), и четырех тысяч человек семью хлебами и несколькими рыбами (Мф. 15: 32–38; Мк. 8: 1–9).

Хлеб, спасающий корабельщиков от духовной смерти, воспринимается как символ спасительного причастия, дающего и телесное восстановление, как это было с умершим юношей, к которому по возвращении был призван Агапий. Воскрешение умершего юноши Агапием вызывает аналогию с библейским событием воскрешения Лазаря, которое непосредственно связывалось с началом разрушения ада и образом будущего воскресения мертвых. Для верующего человека воскрешение Лазаря воспринималось как назидание, поэтому особенно важными в этом событии являются слова Господа, обращенные к Марфе и сказанные Им перед совершением чуда: „Верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек” (Ин. 11: 25–26). В этих словах и кроется ответ на вопрос Агапия: „Господи, скажи мне, ради чего оставляют люди дом свой и следуют Тебе?” Ответ очевиден: чтобы быть с Господом, потому что только в постоянном общении с Ним человек получает духовную радость, счастье и блаженство. Поэтому вполне объяснимо желание

героя найти „здесь место удобное, где поставлю хижину и здесь жизнь свою окончу”; потому что во Христе и через Христа возможно спасение и наследование вечной жизни.

Седьмая, заключительная, встреча с ангелом Господним, которая определяет предназначение Агапия: Иди около моря и найдешь место, уготованное тебе. Там сядь и напиши о своем видении, что видел и что походил по местам Господа. Тем самым Агапий получает ответ на вопрос: Ради чего оставляют люди дом свой и следуют Господу?

Образ пути, представленный в апокрифе, соотносится с каноническим образом как следование за Иисусом по пути креста в Евангелии от Марка (Мк. 1: 2–3; 8: 27; 9: 33–34; 10: 32, 52), в евангелиях от Матфея (Мф. 3: 3; 11: 10) и от Луки (Лк. 1: 76–79; 9: 52; 13: 22–23). В Послании к евреям Иисус в роли Первосвященника открывает „путь новый и живой” к Богу (Евр. 10: 19–20; ср. Евр. 9: 8) (Райкен, Уилхойт 2005: URL).

Библейский источник был образцом, определенной моделью, на которую и ориентировалась апокрифическая литература, поэтому в основе представления апокрифа о рае лежит библейская традиция изображений рая в Ветхом Завете. Из книги Бытие, рассказывающей о сотворении мира, мы узнаем о насаждении Эдема всевозможными растениями, плодородными деревьями, о нахождении в нем птиц разнообразной окраски и животных различных пород без какого-либо конкретного описания:

И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог на земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделилась на четыре реки (Быт. 2: 8, 10).

По учению преп. Симеона все образы рая имеют духовную природу – символы блаженства, которое заключается в непрестанном созерцании Бога.

При этом в Священном Писании нет развернутых характеристик рая. Небесное царство рисовалось в абсолютно внеприродных категориях, так как небесный рай не причастен материальному и не может быть объектом чувственного восприятия, соответственно, он не может быть описан в конкретных чувственно осязаемых образах. К тому же, с точки зрения святоотеческого наследия, земными словами невозможно изобразить небесную красоту, так как она превосходит человеческое по-

нимание. Говоря о концепции рая в апокрифах, М. В. Рождественская утверждает, что черты рая „повторяются из одного описания в другое и становятся этикетными: рай многоцветен, многоголосен, благоуханен, светел, расположен то на востоке, то на небесах, то на разных уровнях тверди небесной, то между этой твердью и твердью земной и т.д. При этом набор характерных определений и качеств рая достаточно однообразен” (Рождественская 2010: URL).

В апокрифе *Хождение Агапия в рай* встречается такое многоцветье, которое Агапий принимает за рай:

Пришел в некоторые места, где цвели различные цветы, были различные плоды. Их же не видел никто никогда. И сидели птицы на вершине деревьев тех, одетые в различные оперения. И как золото перья имели. Одни – багряные, другие красные, а третьи – синие и зеленые – различные пестрые ткани, а [еще] некоторые – белые, как снег. У всех же голоса были разные, и шептали друг другу и песни пели разные, одни – тонким голосом, а другие громким голосом, как подобает петь. Была же их слава великая, ее же никто ни слышать на этом свете, ни видеть [не] может. Агапий же наслушался [птиц] и наелся плодов. И лег отдохнуть от труда своего и сказал про себя: Ради сего привел меня Господь Бог сюда и не должен уходить отсюда, но найду здесь место удобное, где поставлю хижину и здесь жизнь свою окончу. И так поискал место, где сделал хижину (Апокрифы 1997: URL).

В апокрифе эти символические образы (благоухание цветов, наличие различных видов плодов, разнообразие птиц с многообразной расцветкой оперения), в отличие от канонического источника, имеют чувственно-созерцательную природу, поэтому вызывают такие положительные эмоции у главного героя, как удивление, радость. Особое восхищение испытывается при лицезрении света особого свойства (свет в семь раз светлее света): „этот свет – ангельский и праведных душ”, душ человеческих, ожидающих, как и пророк второго пришествия Спасителя, Который явится миру во всей Своей Славе.

Образ Славы Господней, представленный в повествовании, вызывает ассоциации с библейскими описаниями. Так, например, в 6 главе Книги пророка Исайи читаем:

В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лице свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И зывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!

Во многих апокрифах встречаются подобные ориентирующиеся на библейский источник описания, отличие заключается лишь в том, что в одних текстах видение представлено более подробно, в других менее. Они становятся „постоянными элементами описания райского пространства, формирующими райский топос” (Рождественская 2010: URL).

Мы видим, что в апокрифической концепции сближается божественное и земное, райские места, в отличие от канонического источника, имеют чувственно-созерцательную природу, поэтому вызывают такие положительные эмоции у главного героя, как удивление, радость.

По учению преп. Симеона все образырая имеют духовную природу – символы блаженства, которое заключается в непрестанном созерцании Бога. В новозаветной традиции рай всегда понимался духовно, как „царствие небесное”, о чем свидетельствовали евангельские тексты, говорившие об уготованном праведникам блаженном состоянии душ. Предполагалось, что в раю небесном они будут пребывать вместе с ангелами в свете божественной славы.

В повествовании проводится мысль о параллельном существовании двух реальностей. Кроме того, и сами персонажи указывают на свою принадлежность к разным формам бытия: Агапий принадлежит тварному миру, пророк Илия, хотя по человеческой природе еще и является представителем мира живых (был вознесен на небо живым, как и один из сыновей Адама праведный Енох), однако по факту существования – представитель небесного мира. О том, что Агапий иной бытийной формации говорит его поведение (удивление, восхищение), свидетельствующее о том, что в силу своей греховности он еще не ощущает себя частью этого мира (как известно, вхождение в Царствие Небесное открывается праведникам, пребывающим в преображенном духовном состоянии), чего не скажешь о пророке, который комфортно чувствует себя в небесной реальности.

Несмотря на параллельность существования, небесный и земной миры связаны между собой через единство небесной и земной Церкви и Христа, встреча с Которым происходит в поднебесье, в преддвериирая. На пограничностьрая в древнерусской апокрифической литературе – между земным миром и небесным – на его двойственную природу обращалось внимание исследователей (Мильков 1997: URL). Неканоническое представление о невозможности пребывания грешного человека в раю полно-

стью совпадает с канонической традицией, и мысль об удаленности рая, его труднодоступности не противоречит библейскому представлению.

Однако преодоление границы миров становится возможным через Христа и созданную Им Церковь. Обратимся к образам орла (несмотря на то, что данный образ отсутствует в Библии, он заявлен в тексте как один из аллегорических воплощений Христа), ребенка и духа, которые олицетворяют собой в тексте образ Святой Троицы, каждое Лицо Которой есть Бог, но Они суть не три Бога, а единое Божественное существо.

Данное указание на троичность Лиц в Боге отсылает читателя к библейским событиям Крещения и Преображения Господня, которые в Евангелии от Матфея описываются следующим образом:

И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение (Мф. 3: 16–17).

На горе Фавор:

Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте (Мк. 9: 7; Лк. 9: 34–35; 1 Пет. 1: 17, 18).

В апокрифической литературе для характеристики райского локуса обращались и к образу Креста, символу спасения, „высотой до неба, светящийся сильнее солнца”. Так, в понимании большинства людей Крест символизирует христианство, потому что связан с Христом и Его крестной смертью. Однако для самих христиан Крест имеет особое значение. Во-первых, на нем совершилась великая Тайна нашего искупления: „грехи наша вознесе на Телe Своем на древо” (1 Пет. 2: 24). Во-вторых, Он стал оружием победы над смертью и спасительным знаком для нас: „Я отдаю жизнь Мою, [...] Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее” (Иоанн. 10: 17–18). В-третьих, страшная Жертва, принесенная Богом на Кресте, имеет и неземное значение, так как является символом будущего Воскресения. В-четвертых, в Нем заключена огромная спасительная сила, поэтому в одном из своих Посланий апостол Павел писал: „Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие” (1 Кор. 1: 23), „Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас,

спасаемых, – сила Божия” (1 Кор. 1: 18). Для верующего человека крест, надетый в Таинстве Крещения, является проявлением любви и веры Спасителю и почитается как животворящая святыня, потому что на него изливалась Кровь Спасителя.

В тексте апокрифа Крест понимается и как единство времени и пространства, центр жизни, соединение видимого и невидимого мира. Он все обнимает, простирается во все концы, во все пространство мироздания на все времена, запечатлевается на всем Творении Божиим. Не случайно преподобный Иоанн Дамаскин писал о Кресте так: „Как четыре конца Креста связываются и соединяются в центре, так Божией силой содержится и высота, и глубина, и долготы, и широта, то есть вся видимая и невидимая тварь” (Дамаскин Иоанн Св. 2004: URL)

Обращает на себя внимание и еще одна деталь: символ креста для верующего должен заключаться в подвиге следования за Христом и несении своего креста: „Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною” (Мк. 8: 34), что и исполняется главным героем. Он смиряется перед Спасителем в своих немощах, умаляет себя ради Христа и ближнего, подражает Ему в кротости и любви к людям, распинает (умертвляет) свои страсти, терпит скорби и беспрекословно исполняет Его волю. Кроме того, Крест становится знаменем Церкви, воплощением жертвенной Любви Бога к людям, символом истинного пути для тех, кто желает спасения своей души и наследования Царствия Небесного:

Приидите ко мне вси труждающиеся и обремененнии, и аз упокою вы: возьмите иго мое на себе и научитесь от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем: и обратите покой душам вашим: иго бо мое благо, и бремя мое легко есть” (Мф. 11: 28–30).

Именно содержащуюся в словах Спасителя истину и хочет познать Агапий через личный опыт богообщения в поисках ответа на волнующий его вопрос: „Почему люди оставляют все и идут за Христом?”

Используя метод аллегорического толкования, мы имеем основание предполагать, что описываемое место является не просто прообразом рая небесного (Царствия Божья), а олицетворяет собой духовную близость с Творцом, пребывание с Которым и дает ощущение райского блаженства, в материальном выражении и представляет собой так называемый рай. В новозаветной традиции, как было сказано ранее, рай всегда понимался духовно, как „Царствие Небесное”, о чем свидетельствовали евангельские

тексты, говорившие об уготованном праведникам блаженном состоянии душ. Предполагалось, что в раю небесном они будут пребывать вместе с ангелами в свете божественной славы. Небесное Царствие рисовалось в абсолютно внеприродных категориях, так как небесный рай не причастен к материальному и не может быть объектом чувственного восприятия, соответственно, он не может быть описан в конкретных чувственно осязаемых образах. В Первом Послании к Коринфянам апостол Павел писал: „не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим его” (1 Кор. 2: 9). Райское блаженство прежде всего связывается с грядущей эсхатологической вечностью: „по Воскресению не женятся, но пребывают как ангелы на небесах” (Матф. 22: 30). О духовном состоянии райского блаженства говорится также в других новозаветных текстах (II Кор. 12: 2–4; Матф. 8: 11; Лук. 8: 28–29).

Однако духовное состояние райского блаженства передается в тексте через такие библейские образы материального характера, как хлеб, который белее снега, „источник, [содержимое которого] белее молока и слаще меда”, виноград с разными гроздьями, „одни – багряные, другие – красные, третьи – белые, такие не видел никто”, райский источник, текущий под райские деревья, от которого просветляется ум – символы духовной пищи, являющейся общей как для членов земной Церкви, так и небесной. Она объединена через Христа истинным учением и причащением Святых Таин во время таинства Евхаристии, где хлеб и вино преобразуются в истинное Тело и истинную Кровь Христа, соединяющих всех верующих со Христом и в жизнь вечную.

В связи с этим в тексте присутствует одна общая для многих апокрифических произведений идея, не противоречащая догме, которая состоит в том, что путь в царствие небесное лежит либо через монастырь, либо через отшельничество (здесь уместно вспомнить, что монахи считались ангелами во плоти), через многочисленные подвиги усмирения плоти, что в какой-то степени формировало представление об аскетизме как форме неприятия земной действительности с ее порядками, соблазнами и заблуждениями. Но этот путь, с нашей точки зрения, не является единственным. В тексте есть указание на то, что после возвращения израя ангел дает повеление Агапию записать все, что тот видел: „Дай патриарху в Иерусалиме, пусть отдаст его в церковь. Пусть читают его везде” (Апокрифы 1997: URL). Можно предположить, что речь здесь

идет о распространении полученной через Святого Духа истине, которую должны узнать спасающиеся, что в какой-то степени хоть и имплицитно, но указывает на апостольское служение, цель которого состояла в том, чтобы нести свет евангельской истины в мир.

Таким образом, воспринятая апокрифом система символических образов, разработанных Библией и ориентированных на библейское представление об окружающем мире, формировали религиозное сознание древнерусского человека. Обращение к ним приобщало читателя к библейским истинам, которые являлись основой жизни верующего человека и занимали ведущее место в его духовно-нравственном воспитании. Ориентация на контекст религиозно-нравственных принципов, норм и ценностей способствовала совершенствованию личности, которое должно было осуществляться в соответствии с христианскими догматами, а также через поведенческие стереотипы (праведная жизнь, монашество, отшельничество), цель которых состояла в том, чтобы вести человечество ко всеобщему спасению. Библейские образы, рассмотренные нами в символично-аллегорическом ключе, дали возможность выделить в памятнике важные жизненные установки, на которых должна выстраиваться жизнь христианина: Христос, Церковь, святость, праведная жизнь, постоянное молитвенное пребывание со Спасителем. Через этот образно-специфический язык передавалась основная евангельская мысль – полнота жизни возможна только с Богом, через Христа осуществляется связь земной и небесной Церквей, и пребывание с Ним в постоянном общении дает духовную радость, счастье и блаженство. Единственно верный путь к Нему – праведная жизнь, монашество, отшельничество и апостольское служение (распространение вероучения).

Список сокращений, используемых в тексте

1. Мф. 3: 16–17 – Евангелие от Матфея, глава 3, стихи 16–17;
2. Мк. 9:7; Лк. 9:34–35; 1 Пет. 1:17–18 – Евангелие от Марка, гл. 9, стих 7; Евангелие от Луки, гл. 9, стих 34–35; Первое Соборное Послание св. апостола Петра, глава 1, стих 17–18;
3. 1 Пет. 2: 24 – Первое Соборное Послание св. апостола Петра, глава 2, стих 24;
4. Иоанн. 10, 17–18 – Евангелие от Иоанна, глава 10, стих 17–18;

5. 1 Кор. 1: 23 – Первое Послание к Коринфянам св. апостола Павла, глава 1, стих 23;
6. 1 Кор. 1: 18 – Первое Послание к Коринфянам св. апостола Павла, глава 1, стих 18;
7. Мк. 8: 34 – Евангелие от Марка, глава 8, стих 34;
8. Мф. 11: 28–30 – Евангелие от Матфея, глава 11, стих 28–30;
9. 1 Кор. 2: 9 – Первое Послание к Коринфянам св. апостола Павла, глава 2 стих 9;
10. Матф. 22: 30 – Евангелие от Матфея, глава 22 стих 30;
11. 2 Кор. 12: 2–4; Мф. 8: 11; Лук. 18: 28–29 – Второе Послание к Коринфянам св. апостола Павла, глава 12, стих 2–4, Евангелие от Матфея, глава 8, стих 11, Евангелие от Луки, глава 18, стих 28–29;
12. Быт. 3: 19 – Книга Бытие, глава 3, стих 19;
13. Быт. 14: 18 – Книга Бытие, глава 14, стих 18;
14. Быт. 18: 5 – Книга Бытие, глава 18, стих 5;
15. Быт. 42: 1–5 – Книга Бытие, глава 42, стих 1–5;
16. Исх. 16: 2–31 – Исход, глава 16, стих 2–31;
17. Исх. 25: 23–30 – Исход, глава 25, стих 23–30;
18. 1 Цар. 21: 6, Лев. 24: 5–9 и т.д. – 1 Книга Царств, глава 21, стих 6; Левит, глава 24, стих 5–9;
19. Мф. 4: 4 – Евангелие от Матфея, глава 4, стих 4;
20. Иоанн 6: 1–71 – Евангелие от Иоанна, глава 6, стих 1–71;
21. Мф. 14: 19–20; Мк. 6: 39–41; Лк. 9: 14–16; Иоанн. 6:10–11 – Евангелие от Матфея, глава 14, стих 19–20; Евангелие от Марка, глава 6, стих 39–41; Евангелие от Луки, глава 9, стих 14–16; Евангелие от Иоанна, глава 6, стих 10–11;
22. Мф. 15: 32–38; Мк. 8: 1–9 – Евангелие от Матфея, глава 15, стих 32–38; Евангелие от Марка, глава 8, стих 1–9;
23. Иоанн. 11: 25–26 – Евангелие от Иоанна, глава 11. стих 25–26.

Литература

- Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования*, 1997, Москва, URL: http://lit.lib.ru/img/i/irhin_w_j/biblioteka/apokrifu.htm.
- Бахтин М., 1986, *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике.* – *Литературно-критические статьи*, сост. С. Бочаров и В. Кожин, Москва, с. 234–407.
- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*, 2007, Москва.
- Гнедич П., прот., 2007, *Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944)*, Москва.

- Громов М. Н., 2001, *Идейные течения древнерусской мысли*, Санкт-Петербург.
- Демичев А., 2006, *Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию*, Санкт-Петербург.
- Давыденков О., прот., 2011, *Катехизис: Введение в догматическое богословие: курс лекций*, Москва.
- Иеромонах Иларион (Алфеев), 1996, *Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие*, Москва.
- Дамаскин И. св., *Точное изложение православной веры*. Книга 4, URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/ioann_damask/kniga_4/txt01.html.
- Карасик В. И., 2002, *Языковой круг: личность, концепты, дискурс*, Волгоград.
- Мильков В. В., 1997, Апокрифы в Древней Руси и их идейно-мировоззренческое содержание. – *Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования*, URL: http://lit.lib.ru/img/i/irhin_w_j/biblioteka/apokrify.htm.
- Мильков В. В., 1997, Концепция земного рая в древнерусских апокрифах. – *Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования*, URL: http://lit.lib.ru/img/i/irhin_w_j/biblioteka/apokrify.htm.
- Сербский Н. св. 2001, *Символы и сигналы*, URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/simvoly-i-signaly/1.
- Рождественская М. В., 2016, *Апокрифы Древней Руси*, Москва.
- Серафим (Звездинский) священномученик, 2014, *Хлеб небесный. Проповеди о Божественной литургии*, Москва.
- Сурожский А., митрополит, 2012, *Божественная литургия*, Москва.
- Фаст Г., протоиерей, 2009, *Толкование на Апокалипсис*, Москва.
- Райкен Л., Уилхойт Д., 2005, *Словарь библейских образов*, Санкт-Петербург, URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-biblejskih-obrazov/>.

References

- Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования*, 1997, Москва, URL: http://lit.lib.ru/img/i/irhin_w_j/biblioteka/apokrify.htm.
- Bakhtin M., 1986, *Formy vremeni i khronotopa v romane. Ocherki po istoricheskoy poetike*. – *Literaturno-kriticheskiye stat'i*, sost. S. Bocharov i V. Kozhinov, Moskva, s. 234–407.
- Bibliya: Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta*, 2007, Moskva.
- Damaskin I., sv., *Tochnoye izlozheniye pravoslavnoy very*. Книга 4, URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/ioann_damask/kniga_4/txt01.html.
- Davydenkov O., prot., 2011, *Katekhizis: Vvedeniye v dogmaticheskoye bogosloviye: kurs lektsiy*, Moskva.
- Demichev A., 2006, *Diskursy smerti. Vvedeniye v filosofskuyu tanatologiyu*, Sankt-Peterburg.

- Fast G., protoiyerey, 2009, *Tolkovaniye na Apokalipsis*, Moskva.
- Gnedich P., prot., 2007, *Dogmat iskupleniya v russkoy bogoslovskoy nauke (1893–1944)*, Moskva.
- Gromov M. N., 2001, *Ideynnye techeniya drevnerusskoy mysli*, Sankt-Peterburg.
- Iyeromonakh Ilarion (Alfeyev), 1996, *Tainstvo very. Vvedeniye v pravoslavnoye dogmaticheskoye bogosloviye*, Moskva.
- Karasik V. I., 2002, *Yazykovoy krug: lichnost', kontsepty, diskurs*, Volgograd.
- Mil'kov V. V., 1997, Apokrifiv Drevney Rusi i ikh ideyno-mirovozzrencheskoye sodержaniye. – *Apokrifiv Drevney Rusi: Teksty i issledovaniya*, URL: http://lit.lib.ru/img/i/irhin_w_j/biblioteka/apokrifiv.htm.
- Serafim (Zvezdinskiy), svyashchennomuchenik, 2014, *Khleb nebesnyy. Propovedi o Bozhestvennoy liturgii*, Moskva.
- Serbский N., sv., 2001, *Simvoliy signaly*, URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbский/simvoliy-i-signaly/1.
- Surozhskiy A., mitropolit, 2012, *Bozhestvennaya liturgiya*, Moskva.
- Rayken L., Uilkhoyt D., 2005, *Slovar' bibleyskikh obrazov*, Sankt-Peterburg, URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-bibleyskih-obrazov/>.
- Rozhdestvenskaya M. V., 2016, *Apokrifiv Drevney Rusi*, Moskva.

Biblical images in the apocryphal literature – a case study of the Apocrypha The Journey of Agapius to Paradise

The authors analyze the biblical images that are used in the Apocrypha *The Journey of Agapius to Paradise*. Apocrypha is a genre that is, as it were, on the periphery of religious discourse. This is due to the fact that they do not perform the actual liturgical functions, and, despite their religious content, belong to non-canonical works that the Church does not recognize as Sacred. Therefore, the Apocrypha is not included in the register and is not considered a rule of faith and piety for believers, like the texts of the Old and New Testaments.

The authors use an allegorical way of interpreting the text. It allows revealing the symbolic meaning of the biblical images in the Apocrypha. Biblical images are an important component of religious discourse. Religious values, values of faith are transmitted through them in a direct or veiled form. The main idea of the gospel transmitted through the imagery and specific language-understanding life's journey as the path to the Kingdom of heaven, which lies over either the monastery or through the desert, through many feats of restraint of the flesh. This formed the idea of asceticism as a form of rejection of earthly reality with its orders, temptations and delusions.

The architectonics of the work is formed by the chronotope of the road. On the road the paths of different characters cross. The motive of the meeting plays

Библейские образы в апокрифической литературе

СВЕТЛАНА Н. ВОРОБЬЕВА, ЛАРИСА В. СЕЛЕЗНЕВА

a leading role in religious discourse. The Apocrypha *The Journey of Agapius to Paradise* is based on the seven meetings of Agapius, which are the organizational centers of the main events. The motive of the meeting intersects with the motive of the Epiphany in different guises: during the journey Agapius encounters on his way an eagle, a child, 12 Apostles, the Lord, prophet Elijah. Due to these images, the metaphorization of the way-road is filled with a new meaning (“the road to God”, “the road to Paradise”, “the path of spiritual transformation”) and its chronotopic value is expanded.

Key words: *Apocrypha, allegory, biblical image, discourse, symbol, God, chronotope*

