

АЛЕКСАНДР ШАЙКИН

Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева, Орёл

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ ГРЕЧЕСКОГО АПОКРИФА
В ДРЕВНЕРУССКОМ ПЕРЕВОДЕ:
СКАЗАНИЕ ОТЦА НАШЕГО АГАПИЯ

Герои русских сказок постоянно пересекают границы «этого» мира, совершают в ином мире подвиги и с добычей возвращаются в этот мир. Нечто подобное случается и с героями апокрифических историй. Древнерусская словесность сохранила несколько апокрифических «хождений» на тот свет¹, в их числе *Сказание отца нашего Агапия, чьсо ради оставляють роды и дома своя, и жены, и дѣти и, възьмъше кръсть, и идуть въ слѣдъ Господа, якоже Еваангелие велитъ*².

Перевод греческого *Сказания отца нашего Агапия* встречается уже в составе Успенского сборника XII–XIII вв.³. Фольклорный материал, привлекаемый нами к сопоставлению, принадлежит XIX и отчасти XX веку. Отсюда косвенное для нашей темы следствие: мотивы и образы апокрифа XII в., имеющие аналоги в позднем русском фольклоре, должны свидетельство-

¹ Компактное обозрение их тематики см.: А.С. Демин, *Загробный мир в памятниках XI–XVII вв.* // А.С. Демин, *О художественности древнерусской литературы. Очерки древнерус. мировидения: От «Повести временных лет» до соч. Аввакума*, отв. ред. В.П. Гребенюк, Языки русской культуры, Москва 1988, с. 703–728. Исследование структуры апокрифических хождений см.: М.Вс. Рождественская, *Библейские апокрифы в литературе и книжности Древней Руси: историко-литературное исследование*. Диссертация в виде научного доклада на соискание уч. ст. д. филолог. н., Санкт-Петербург 2004.

² *Сказание отца нашего Агапия* // Библиотека литературы Древней Руси, т. 3: XI–XII века, Издательство «Наука», Санкт-Петербург 1999. Страницы по этому изданию в тексте статьи в скобках.

³ См.: С. И. Коткова (ред.), *Успенский сборник XII–XIII вв.*, изд. подг. О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон, Наука, Москва 1971, под номером 46, с. 466–473.

вать, что сходные мотивы и образы могли иметь место в русском фольклоре XII в., ибо переводится и принимается обычно то, что соответствует представлениям воспринимающей среды, а если учесть, что этот апокриф — явление полуфольклорное в своем *происхождении*, то должно предполагать, что сходные мотивы и образы наличествовали и в греческом фольклоре ранее XII в.⁴.

Обратимся к тексту. По повелению Божьему игумен Агапий уходит из монастыря, прощается с братией, назначает нового игумена, т.е. делает всё то, что положено делать игумену накануне смерти⁵. Агапий отправляется в путь, который оказывается как бы и реальным путем через непроходимые леса и море, но и духовным путем, путем «после смерти». Агапий хочет понять, *для чего люди оставляют своих близких и следуют за Господом*. Следует отметить, что это желание не вполне самостоятельное, его нельзя приписать гордыне героя, желание это, как обозначено в заглавии, внушено евангелием⁶.

В самом начале повествования встречаются цифры: 16 лет Агапий жил дома и еще 16 лет — в монастыре. Цифра 16 в древнерусском языке разлагается на 6 и 10: «шесть на десяте лѣтъ» (с. 338). Цифра «шесть», в древних символических системах, означала равновесие, прекращение движения, завершение цикла: например, шесть дней Творения. «Десять» — духовное достижение, целостность, совершенство⁷. Таким образом, исходя из символики числа 16⁸, Агапий, прежде чем начать новый

⁴ Предлагаемые далее сопоставления с русскими народными сказками и легендами имеют типологический, а не источниковедческий характер. Параллели с одним из письменных источников проанализированы в статье: Д.С. Пенская, *Плавание со Христом. «Деяния Андрея и Матфия» как один из источников «Сказания отца нашего Агапия»* // «Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета», Серия III: Филология, 2015, вып. 4 (44), с. 35–49.

⁵ См., например, *Житие Феодосия Печерского* // Библиотека литературы Древней Руси, т. I: XI–XII века, Издательство «Наука», Санкт-Петербург 1997, с. 426–432.

⁶ В Евангелие Иисус Христос говорит: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную. Многие же будут первые последними, и последние первыми», Мф 19: 29–30.

⁷ См.: Х.Э. Керлот, *Словарь символов*, Издательство «REEL-book», Москва 1994, с. 578–579.

⁸ В.М. Кириллин в специальной работе обращает внимание на это число, но, кроме общего соображения о его символическом значении, конкретных ин-

круг, «заканчивает очередной цикл» и «достигает в нем совершенства».

Каждый день в течение шестнадцати монастырских лет Агапий вопрошал Всевышнего: «Господи, съкажи ми, чьсо ради оставляють дома своя и роды и въ слѣдь Тебе идуць» (с. 338). Агапием движет духовная потребность, он стремится познать притягательность Бога. Господь услышал его молитву «въ девятый час нощи». Стремление к точным цифрам, видимо, не случайно: апокриф создавался на языке Пифагора. «Девять», по нумерологическим представлениям, символ истины, «конец», «предел» (предел цифровой серии, возвращающей к единице)⁹. В девятый час испустил дух на кресте Иисус Христос (Мф 27: 46, 50; Мк 17: 34, 37).

Агапию был голос, «изводящий» его из монастыря; в качестве «водителя» был указан орел: «узъриши орьль, и аможе (куда) тя ведеть, иди по немь» (с. 338). Мотив орла насыщен семантикой, связанной с «иным миром». В разных традициях — ведической, шаманской, библейской и христианской — орел выполнял роль посланника «иного мира», верхнего, божественного или мира преисподней. Кроме того, орел — символ высоты духа, полет орла мог отождествляться с молитвой, возносящейся к Богу. Орел — эмблема Вознесения¹⁰. Славяне считали, что орел способен посещать горний и подземный миры¹¹. Есть также представления о том, что орел сопровождал души умерших в вечность¹² — функция, в наибольшей степени близкая к тексту об Агапии.

В русских сказках орел оказывается хозяином особых царств, которые он через посредство сестер дарит своему спасителю. Во многих сказках об орле есть мотивы моря, воды — в апокрифе орел доводит Агапия до моря. Сказочные орел или просто большая птица (Моголь, Ногай) выносят героя из «иного мира», «нижнего царства» на Русь («этот свет»), или сносят его с горы

терпретаций не предлагает. См.: В.М. Кириллин, *Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI в.)*, «АЛЕТЕЙЯ», Санкт-Петербург 2000, с. 81.

⁹ Х.Э. Керлот, *Словарь символов...*, с. 579.

¹⁰ С.А. Токарев (ред.), *Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т., т. 2*, Советская энциклопедия, Москва 1982, с. 258–260; Дж. Тресиддер, *Словарь символов*, пер. с англ. С. Палько, Советская энциклопедия, Москва 1999, с. 255–257.

¹¹ А. В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, ИНДРИК, Москва 1997, с. 611.

¹² Х. Э. Керлот, *Словарь символов...*, с. 363.

(гора здесь оказывается «иным миром»)¹³. Иногда орел вместе с соколом и вороном (воробьем) оживляют Ивана-царевича (Аф. №№ 159, 209).

Точного соответствия в функциях между орлом русской сказки и орлом апокрифа нет; в роли только «посланника-вожатого» в сказках орел не выступает. Тем не менее, русскому фольклорному сознанию¹⁴, как оно отразилось в сказках, мотивы орла и моря, содержащиеся в апокрифе об Агапии, не были чужды, они ложились на подготовленную почву.

Это относится и к следующему мотиву «морских чудовищ». Море, к которому орел привел Агапия, было полно «звѣрь лютъ», «иже изѣдаше человѣки». Агапий при виде этих зверей «ужасьнь бысть вѣльми» (с. 338). Море русской сказки также полно чудовищ: в нем живет двенадцатиглавый змей, поедающий людей; в море живет Норка-зверь; сквозь море лежит путь на «тот свет», как это происходит и в апокрифе. Иное царство, иной мир нередко окружены змеями (Аф. №№ 132, 136, 237, 313, 334). Есть этот мотив в древнерусском *Сказании о Вавилоне*: мертвый город опоясывает, как крепостная стена, огромный змей, на подступах к городу в траве кишат змеи: одна часть травы, «а двѣ части гада»¹⁵. Таким образом, «изъедающие» людей морские звери были понятны средневековому русскому читателю.

Агапия выручает корабль: «Стоя бо узрѣ корабль плавающъ и въздрадовася вельми и приближися къ морю» (с. 338). Корабль имеет многозначную символику. Это — символ судьбы, жизненного плавания (ср. «пестрый корабль» видения протопопа Аввакума). Это — территория, спасающая от враждебного хаоса-моря (лодка в море). Корабль/ладья — средство доставки на тот свет¹⁶. В Древней Руси имел место обычай захоронения в ла-

¹³ См.: *Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах*, изд. подг. Л.Г. Бараг и Н. В. Новиков, т. I, Москва 1984; т. II, Москва 1985; т. III, Москва 1985. №№ 128, 132, 142, 157, 171, 219, 220, 221, 222, 224 и др. (далее: Аф. и номер сказки в тексте в скобках).

¹⁴ Понятие, введенное Б.Н. Путиловым, для его различения с бытовым, практическим народным сознанием. См.: Б.Н. Путилов, *Методология сравнительно-исторического изучения фольклора*, Издательство «Наука», Ленинградское отделение, Ленинград 1976, с. 180–183.

¹⁵ *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 6: *XIV середина XV века*, Издательство «Наука», Санкт-Петербург 1999, с. 50.

¹⁶ См.: Н.И. Толстой (ред.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 3, «Международные отношения», Москва 2004, с. 128–129.

дые: например, похороны «русина», описанные Ибн-Фадланом¹⁷ или «захоронение» древлян, сидящих в ладье, княгиней Ольгой в *Повести временных лет*¹⁸. В сказках функции корабля аналогичны: корабль/лодка может выступать как орудие судьбы (Аф., № 230), корабль спасает героя, почти как Агапия (Аф., №№ 243, 247), на корабле плывут на тот свет, в иной мир (Аф., №№ 125, 230, 237, 242, 575; см. также: №№ 138, 144, 224).

Однако в апокрифе «плавания на корабле», в сущности, нет. На корабле Агапий уснул¹⁹, и отрок, владеющий кораблем, повелел своим мужам перенести Агапия через море. Мужики эти мало чем отличаются от «молодцев из кольца», переносящих героя сказки в любое место (Аф., №№ 156, 190, 191). Так или иначе, Агапий пересекает море, что, конечно, не может не напомнить о пересечении водного пространства душой, покидающей «этот свет»²⁰. Место, где проснулся Агапий, видимо, и было уже «тем светом», преддверием рая. В сказках аналогом неба-рая также может быть «страна за морем» (Аф., №№ 418, 421). В легенде *Христов братец* царь также едет за море, чтобы достичь Господа²¹.

Вокруг себя Агапий видит «цвѣты цвьтуща», полный разных плодов сад, птиц в разнообразных оперениях: багряных, красных, синих, зеленых и белых, как снег. В сказочном «ином царстве», по наблюдению Владимира Проппа, есть «сады, деревья, и эти деревья плодоносят. Большею частью сады помещаются на

¹⁷ См.: *Путешествие Ибн Фадлана на Волгу*, пер. и коммент. А.П. Ковалевского, Академия наук СССР, Москва–Ленинград 1939, с. 78–83. Перепечатано в: *Русские летописи*, т. 2: *Воскресенская летопись*, Издание А.И. Цепкова, Рязань 1998, с. 491–494.

¹⁸ *Повесть временных лет*, ч. 1, текст и перевод, подг. текста Д.С. Лихачева и Б.А. Романова, под ред. В.П. Адриановой-Перетц, Москва–Ленинград 1950, с. 41.

¹⁹ См. об этом: М.Вс. *Рождественская, Рай «мнимый» и рай «реальный»: древнерусская литературная традиция // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium»*, вып. 31, Санкт-Петербургское философское сообщество, Санкт-Петербург 2003, с. 40–41. Общеизвестна символика сна как смерти.

²⁰ «Души усопших должны были переправляться на тот свет через обширные и глубокие воды; такая переправа совершалась на корабле или ладье, как древнейшей метафоре ходячего по воздушному океану облака». А. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах*, т. 3, «Индрик», Москва 1994. Репринт издания 1869 года, с. 280.

²¹ *Народные русские легенды А.Н. Афанасьева*, сост. и комм. В.С. Кузнецовой, «Наука», Сибирское отделение, Новосибирск 1990, с. 60.

островах»²², там есть «травы шелковые, луга лазоревые». В сказках «иное царство» может находиться на небе, под водой, за морем, под землей. «Спустились с лестницы с лестницы в рошу, в той роше золотые цветы цветут» (Аф., №№ 298, 191); на небе (в «ином мире») «езде такое загляденье, что он [мужик — А.Ш.] чуть было глаз не проглядел» (Аф., № 420²³).

Вскоре Агапий увидел 12 мужей (а прежде было 12 корабельщиков) в белых ризах, идущих по дороге. Агапий вопрошает путников, кто они, и Господь, возглавляющий их, подробно (в духе фольклорных повторов) сообщает, что он — голос, изведший Агапия из монастыря, что он — орел, показывающий ему путь, он — отрок, переправивший его через море. И, наконец, провозглашается: «Аз есмь Господь Бог Творець небу и земли и всея видимыя и невидимыя» (с. 342).

Христос с апостолами странствует и в сказках, и в легендах²⁴. В легендах Христос и апостолы обычно принимают вид нищих странников, они творят суд над людьми, оборачивая дурных людей в зверей, коней, сжигают их имущество²⁵, лечат людей, расчленяя их и, после промывания в трех водах, вновь соединяя²⁶.

Обращает на себя внимание одно обстоятельство: Христос апокрифа постоянно меняет свой облик, и в этом отношении он ближе к героям сказки, чем Христу легенды.

В обществе Христа и апостолов у Агапия открывается новое зрение: «И постоявъ мало Агапии видѣ окрестъ его лица челоуечска многа и пѣтиця перьнаты, и пѣсни и славу велику» (с. 340). У Агапия происходит «отверзание глаз»²⁷: лица и птицы как бы проступают из воздуха, выявляются. Раньше Агапий, находясь здесь же, ничего, кроме райского сада, не видел, теперь же, с появлением Христа и его спутников, он видит, что простран-

²² В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Издательство Ленинградского университета, Ленинград 1986, с. 282.

²³ Ср. с легендой: *Народные русские легенды А. Н. Афанасьева...*, с. 163.

²⁴ См.: *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*, состав. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский и др., издательство «Наука», Ленинград 1979. №№ 750^{**}, 750 В^{***}; *Народные русские легенды А.Н. Афанасьева...*, № 1–7, 30 и др.

²⁵ Там же, №№ 6, 1. См. также материалы *Предисловия* в «*Народных русских легендах*», с. 16.

²⁶ Там же, №№ 4, 5.

²⁷ Об «отверзании глаз» на фольклорно-этнографическом материале см.: В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки...*, с. 74.

ство вокруг него насыщено лицами. Господь разъясняет Агапию: «Си же лица, яже видиши хъровими и серафими суть» (с. 342).

Тем не менее место, где находится Агапий, это как бы «внешний» рай, внутри него есть территория, огороженная стенами «от землѣ до небесе». Агапию надо найти малое «окъньце» в стене и постучать²⁸. На стук выходит Илия Тезвитянин (Фесвитянин)²⁹. В апокрифе он выполняет ту же роль, какая в сказках отведена Бабе Яге, а именно — охранителя, привратника на границе двух миров, а также хозяина чудесных предметов. Илия задает вопрос, который задает и Яга: «Чѣто есть путь твой?». Подобно «фукающей» от «русского духа» Яге, Илия замечает: «Человѣкъ съде не приходиль въ плоти сы ни прѣже тебе, ни по тебѣ имать прити»³⁰ (с. 342). Илия знакомит Агапия с сокровенными чудесами рая и одаривает его небесным хлебом, который никогда не кончается. В сказках Яга снабжает героя волшебным средством.

В разговоре с Илией используется фольклорный прием переказа-повтора всего того, что произошло с Агапием до сего момента.

Увиденному Агапием в этом парадизе соответствий в сказках и фольклорных легендах не находится. Агапия ослепляет нестерпимое сияние: «седмерицею свѣтлѣи сего свѣта» (с. 342), он видит крест «до небесе», сверкающий ярче солнца. Агапий видит скамью и стол Господний, украшенные драгоценными камнями³¹. Около Господнего стола находится источник с вла-

²⁸ В сказочном «ином мире» также нередко есть дворец, в который нужно проникать особым образом (Аф., 129).

²⁹ Позже он скажет о себе, что он тот, кого «възнесоша колесница огньны и кони огньны, и Господь благослови мя подѣ небесьмь» (с. 344), т.е. он — Илья-пророк.

³⁰ Исследователь находит здесь двойственную ситуацию: «Илья воспринимает Агапия как живого человека... С другой стороны, прежде чем попасть в загробный мир, человеку все же необходимо умереть», С.В. Селиванова, *Роль архаических представлений в апокрифе «Сказание отца Агапия»* // «Русский фольклор» 1987, вып. 24, с. 100.

³¹ Престол Господень изображается и в легенде: «И введоша (героя легенды — А. Ш.) в третью палату, и та палата украшена паче всех седмерицею и содеяно в ней двенадцать престолов, украшены серебром и золотом, и драгим камением и жемчугом, и посреде един престол превыше всех, преодеян багряною червленою ризою, и перед ним стояще херувимы и серафимы и множество ангелов непрестанно славяща Господа и Спаса нашего Иисуса Христа». *Народные русские легенды А.Н. Афанасьева...*, № 30, с. 157.

гой «бѣлѣи млека и слажби меду», на столе лежал хлеб «бѣлѣи снѣга» и гроздья ягод, одни багряные, другие красные, иные белые; кроме того, на столе были овощи, цветы и много такого, «егоже не видѣ никто же» (с. 344).

Но оказывается, то, что видит Агапий, — это внешность. Илия объяснил: «Си же вся, яже видиши, душѣ суть человечьскыя, тобѣ явились грьздовиемъ», ибо живой человек не может видеть «душѣ человечьскѣ»³². «Отверзание глаз» у Агапия все же оказалось не полным.

Илия позволил Агапию испить из источника, и ум монаха просветлел³³. Илия угощает Агапия яствами, о сладости и запахе которых «человечьска уста не могут исповѣдати», и хлебом, который остается цел, «яко не уломлено отъ него ничѣтоже» (с. 344).

Небесное изобилие известно и сказке, где есть, например, чудесные жерновцы: «жерновцы повернуться — пирог да шаньга» (Аф., № 18), или хатка — «стены из блинов, лавки из калачей, печка из творогу, вымазана маслом» (Аф., № 20), в небесной печке «и гусятины, и поросятины — видимо-невидимо» (Аф., № 420). Однако в сказках нет сияющего креста небесного, ангелов и душ праведников, плавающих в небесном эфире. Сказка как жанр — создание дохристианское, и новые религиозные мотивы не без труда проникали в архаический жанр.

Возвращение Агапия в «этот мир» опять связано с плаванием на корабле с 12-тью корабельщиками; подобные ситуации встречаются и в сказках (Аф., № 243). Но в апокрифе этот мо-

³² В Житии Иоанна Златоуста говорится, что человек, «находящийся в теле» не может видеть того, кто «предстоит престолу Божию». *Избранные жития святых (III–IX вв.) / Текст печатается по изданию «Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четырех Миней св. Дмитрия Ростовского с дополнениями из Пролога», кн. 1–12, Синодальная типография, Москва 1902–1911, «Молодая гвардия», Москва 1992, с. 231.*

³³ В *Сказании о Вавилоне граде* послы должны испить из кубка, стоящего на гробе Анании, — только после этого становится возможным общение послов со святыми отроками. Попутно отметим еще две параллели с «вавилонским» сюжетом: 1) подобно тому, как Агапий идет ко владениям Илии по «малой тропе», послы «вавилонской» повести обретают «путь, малого зверя хожене», приводящий их к городу; 2) и в том, и в другом произведении в кульминационных моментах повествование с 3-го лица переходит на 1-ое. Об этих особенностях *Сказания о Вавилоне* см.: А.А. Шайкин, *Хождение и новелла // Его же, Поэтика и история: На материале памятников русской литературы XI–XVI веков*, Флинта, Москва 2005, с. 321–337.

тив осложнен: корабельщики не хотят брать Агапия, объясняя, что они уже третье лето блуждают по морю, команда вымерла от голода и что вскоре и они все помрут, а вместе с ними и он, Агапий, и тем самым навлечет на них большой грех. Агапий все же убеждает их взять его, и не умаляющимся хлебом небесным спасает корабельщиков от голодной смерти.

Этим же хлебом, полученным от Илии, Агапий совершает чудо воскрешения отрока, умершего 15 дней назад. В сказках убитых оживляют мертвой и живой водой; описание воскрешения в апокрифе ближе, конечно, к евангельским.

Концовка апокрифа легендарна и агиографична. В действие вмешивается ангел, выводящий Агапия из города; Агапий поселяется в некоей «хлевине», размещенной в каком-то абстрактном пространстве. Здесь, в этой «хлевине», он и «написа чьтение се» (с. 346). «Чьтение» он отдал немедленно появившимся корабельщикам, чтобы они отвезли его патриарху в Иерусалим — «да е чтуть».

Еще сорок лет он провел в этой «хлѣвиници» с тем же ломтем хлеба, «иже ему дасть Илия» (с. 348), и скончал свой живот, вознося молитву пресвятой Троице.

Видимо, полностью вернуться в людской мир Агапий уже не мог: устремившись путями Господнями, Агапий оторвал себя от обычной земной жизни. Его одинокая «хлевина» не вполне принадлежала этому миру.

Соответствие основного корпуса мотивов «Сказания отца нашего Агапия» мотивам русской народной сказки и легенды в записях XIX в. позволяет, с одной стороны, предположить, что эти мотивы были известны русскому фольклору XII–XIII вв., благодаря чему, с другой стороны, содержание апокрифа было воспринято русским человеком XII–XIII веков как нечто понятное и родственное.

Человеческое сознание не ограничивало жизнь сроками земной жизни. За пределами видимого есть иной мир, где жизнь продолжается. Сказка и апокриф пытаются приоткрыть окошко в иной мир.

Aleksandr Szajkin

MOTYWY FOLKLORYSTYCZNE W STARORUSKIM PRZEKŁADZIE
GRECKIEGO APOKRYFU *OPOWIEŚĆ OJCA NASZEGO AGAPIUSZA*

Streszczenie

Przekład greckiej *Opowieści ojca naszego Agapiusza* (*Сказание отца нашего Агапия*) można odnaleźć już w zbiorze Uspieskim XII–XIII wieku. Materiał folklorystyczny zestawiany w artykule z apokryficznym pochodzi z wieku XIX, a nawet częściowo XX. Motywy i obrazy dwunastowiecznego apokryfu, mające analogie w późnym folklorze rosyjskim mają poświadczyć fakt, że mogły one występować w tradycji ludowej XII wieku, ponieważ przekładowi podlega zazwyczaj to, co odpowiada wyobrażeniom w recepcji danego środowiska. Świadomość ludzka nie ograniczała życia ramami ziemskiego bytowania, poza którym toczy się ono w sposób niewidzialny dla oczu. Bajka oraz apokryf mają uchylić okno w zaświaty. Niniejsze badanie komparatystyczne ma typologiczny, a nie genetyczno-źródłowy charakter.

Alexandr Shaykin

FOLKLORE MOTIVES OF THE GREEK APOCRYPHA IN THE ANCIENT RUSSIAN
TRANSLATION: *THE NARRATION OF OUR FATHER AGAPIUS*

Summary

The translation of the Greek *Narration of Our Father Agapius* can already be seen in the Uspensky Collection of the XII–XIII centuries. Folklore material used in the comparison belongs to the XIX and partially to the XX centuries. The motives and images of the Apocrypha of the XII century that have analogues in the late Russian folklore must testify that similar motives and images found place in the Russian folklore of XII century, because usually the things that correspond to the perceptions of the perceiving environment are translated and accepted. The human consciousness didn't restrict the life by the limits of the mortal life. There is another world beyond the visible and life continues there. The fairy tale and the apocrypha try to open the window to another world. The conducted comparison has a typological and not a historical character.