

КИЇВСЬКЕ ХРИСТІАНСТВО  KYIVAN CHRISTIANITY

Том VII

Навчально-дослідна програма
«КИЇВСЬКЕ ХРИСТІЯНСТВО ТА УНІЙНА ТРАДИЦІЯ»



Український Католицький Університет
Гуманітарний факультет
Філософсько-богословський факультет

З благословення

Глави Української Греко-Католицької Церкви
Блаженнішого Святослава Шевчука

Видання здійснюється
у рамках публічного проекту
«Соборна Україна та Київська традиція»
за жертовної підтримки
українських меценатів

Ярослава Мельник

АПОКРИФІЧНИЙ КОД
УКРАЇНСЬКОГО
ПИСЬМЕНСТВА



ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
Львів 2017

УДК 821.161.2-3.09:[27-245+24-252]
ББК Ш5(4Укр)0+Э37-210.93+Э37-220.92
М482

Рецензенти: *Тамара Гундорова*, доктор філологічних наук, професор,
член-кореспондент НАН України
Богдана Криса, доктор філологічних наук, професор

Ухвалено до друку:

Вченою радою Гуманітарного факультету Українського католицького
університету (*протокол № 6 від 30 червня 2016 року*)

Мельник Ярослава

М482 Апокрифічний код українського письменства. — Львів: Видавництво
УКУ, 2017. — 376 с. — (Серія «Київське християнство», т. 7).
ISBN 978-966-2778-91-5

Книгу присвячено осмисленню апокрифічного інтертексту української літератури. Крізь призму прочитання великого корпусу текстів українських книжників різних епох висвітлено процес входження апокрифів в український духовний простір, національну рецептивну модель «таємних» книг, книжний і релігійний характер української літератури.

Melnyk Yaroslava

М482 The Apocryphal Code of Ukrainian Literature. — Lviv: UCU Publishing
House, 2017. — 376 p. — (Series “Kyivan Christianity”, Vol. 7).
ISBN 978-966-2778-91-5

This book explores the intertextuality of popular Ukrainian literature with regard to Christian apocryphal themes. In the course of the reading of a large volume of Ukrainian literary works, it traces the process of the gradual spread of apocryphal motives in Ukrainian literature from medieval times to the present. The author shows how apocryphal imagery and ideas were entering the spiritual space of Ukrainians, represents the national receptive model of the ‘concealed books’, and reflects upon the religious dimension of Ukrainian literature.

ISBN 978-966-2778-91-5

© Ярослава Мельник, текст, 2017
© Видавництво УКУ, макет, 2017
Усі права застережено



УСПІННЯ БОГОРОДИЦІ.
Гравюра з книги «Бесіди Йоана Златоуста
на 14 послань св. апостола Павла»
(Київ, 1623)



Світлій пам'яті
моїх батьків
присвячую
цю книгу



Зміст

«Космополітична рослина серед нового оточення»: прологомени	11
ЩО ТАКЕ АПОКРИФИ І ПСЕВДОЕПІГРАФИ?	17
«Таємне знання» чи діти «незаконного ложа»?.....	19
«Невідступні товариші» чи «тінь» Святого Письма?	37
Книги «високої поетичної стійности» чи «упадок смаку»?	55
«ДУЖЕ ІНТЕРЕСНИЙ ОБРАЗ РОЗВОЮ»: «ТАЄМНІ» КНИГИ І ЛІТЕРАТУРА КИЇВСЬКОЇ РУСИ	73
«ДАЛЕКО ВІДБИГЛИ ВІД СІМ'Ї УЧИТЕЛЬНИХ ЄВАНГЕЛІЙ»: АПОКРИФІЧНІ ТОПОСИ В ПРОПОВІДЯХ XVII–XVIII СТОЛІТЬ.....	101
«ПРО ПЕКЛО І ЙОГО ДИВА»: «ЕНЕЇДА» ІВАНА КОТЛЯРЕВСЬКОГО. «КУЛІШ У ПЕКЛІ» ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША	117
«МАРІЇНЕ ЄВАНГЕЛІЄ» ТАРАСА ШЕВЧЕНКА	133
ЛЕСЯ УКРАЇНКА. «ПРОКЛЯТТЯ РАХИЛІ (АПОКРИФ)»: ТЕКСТ І КОНТЕКСТ	159



«ВІДБИЛИСЯ ДИВОВИЖНОЮ ЛУНОЮ»:	
АПОКРИФИ В ХУДОЖНЬОМУ СВІТІ ІВАНА ФРАНКА	173
«Бігав з храму по промінню»:	
тайнопис «Івана Вишенського»	175
Символіка гуцульських «образків»: «Терен у нозі».	
«Як Юра Шикманюк брів Черемош»	193
«І ту страшну історію читаю у власнім серці»:	
до генези поезії «Як голова болить!..»	219
«Звичайно, крадене»?:	
«Смерть Каїна». «Легенда про Пилата»	233
«На старі теми»: «соблазняючі» легенди «Мого Ізмарагду».	
«Чуда св. Миколая»	251
У якому одязі Франків «П'яниця»?	275
Есхатологічні візії: «Ранок на пастівнику».	
«На пастівнику». «Як Русин товкся по тім світі»	289
 ДЖЕРЕЛА І ЛІТЕРАТУРА.....	 311
 ПОКАЖЧИКИ	
Показчик імен	345
Показчик творів	356
Показчик цитат і покликів на Святе Письмо.....	369
Список скорочень	373



«Космополітична рослина серед нового оточення»: прологомени

Апокрифічний код українського письменства — не перше моє звернення до «таємних» книг, до їхнього функціонування в українському духовному просторі зосібна. Цій книжці передувала низка інших моїх студій, у тому числі монографія *Іван Франко й biblia apocrypha*¹, один із найрозлогіших сюжетів якої присвячено осмисленню рецепції апокрифів у художніх текстах Франка.

Апокрифи «дивовижною луною відбилися» у багатьох творах письменника, дарували йому безліч прекрасних мотивів і образів: у поемі «Іван Вишенський», у поетичній картці «Як голова болить!..», у двох гуцульських «образках» — у новелі «Терен у носі» і в повістці «Як Юра Шикманюк брів Черемош», в оповіданні «Під оборогом». Із традицією «таємних» книг асоціюється також чимало сюжетів і мотивів легендарної парости поета. Апокрифічними оповіданнями імпульсований, зокрема, не один фрагмент «Смерти Каїна», немало апокрифічних «шматків» знаходимо і в інтертекстуальному полі Франкової «Легенди про Пилата». Виразно проступають контури апокрифічних художніх структур у легендах «Мого Ізмарагду» — у «Святій Доместіці» і в «Життю, і стражданні, і спійманні, і смерті, і прославленні преподобного Селедія». Парафразами апокрифічних структур є також миколаївська «чудесна» вітка поета — «Чудо з ковром» і «Чудо з утопленим хлопцем». Прекрасною ілюстрацією тісного зв'язку усної та писаної словесности, «едокосмосу і екзокосмосу», «переливання з одної сфери до другої» (М. Грушевський), може слугувати також поетичний диптих І. Франка — «Ранок на пастівнику» і «На пастівнику» — і прозовий *descensus* — «Як Русин товкся по тім світі», так само, як і низка інших його творів («Коляда», «Ідилія», «Наймит», «Рубач»). І вловлювати оте віддуння «таємних» книг

¹ Див.: Мельник Я. *Іван Франко й biblia apocrypha*. — Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2006.



у Франкових текстах було для мене, скористаюсь тут його словами, вельми «цікаво для розуму», а не лишень продиктоване розумінням потреби заповнення «білих плям» у франкознавстві.

Відлуння «таємних» книг (голосніше чи слабше) можна почути також у величезному корпусі текстів інших українських книжників, починаючи від тих, що постали на світанку нашого письменства. Так, на сліди апокрифів натрапляємо у «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, «Повісті минулих літ» преп. Нестора, «Ходінні до Святої Землі» ігумена Данила, «Молінні» Даниїла Заточника, «Слові о полку Ігоревім», у проповідях Кирила Турівського і в текстах Клима Смолятича, у «Сказанію про Бориса і Гліба» і в «Слові о Лазаревѣ воскресені».

Відтак — у посланнях Івана Вишенського і в «голосній книжці» Стефана Зизанія про антихриста, у численних гоміліях XVII–XVIII ст., як у текстах безіменних, не надто вчених авторів, так і в «Перлі многоцѣнному» Кирила Транквіліона Ставровецького, в його ж «Євангелію учительнім», у «Ключі разумѣнія» та в «Небі новому» Іоанкія Галятовського, у збірнику проповідей Антонія Радивиловського «Огородок Маріи Богородици» і в книзі чудес Богородиці «Руно орошенное» Димитрія Туптала. Знаки «почитанія» «таємних» книг бачимо у творців багатьох українських драм того ж періоду, як ось: «Банкет духовний», «Алексѣй, Божій челоуѣкъ», «Комедія на Рождество Христово», «Іосифѣ патріарха», «Слово о збуреню пекла». Не вбереглися від впливу апокрифів й автори акафістів, інших духовних пісень, у тому числі тих, що ввійшли до «Богогласника». Апокрифічні молитви й замовляння потрапляли навіть до «Требників», зокрема до найдавніших (Стратинського 1606 р., Львівського 1644 і 1645 рр., Київського (Петра Могили) 1646 р.). Оригінальну рецепцію «таємних» книг маємо в Івана Величковського і в Григорія Сковороди.

У новішій літературі «цікаве свідoctво переходу і перетворювання апокрифічних мотивів» — «з книжок — в уста народні, а відси [...] до поета» (Іван Франко) спостерігаємо в «Народній Біблії» Степана Руданського, переспів апокрифічної легенди про Тиберія — у Юрія Федьковича, зв'язок із апокрифічною есхатологією, зосібна з одним



із найпопулярніших апокрифів на українських літературних теренах, із «Ходінням Богородиці по муках», простежується вельми виразно в «Енеїді» Івана Котляревського та в «Куліші у пеклі (Староруській поемі Панька Небрехи)» Пантелеймона Куліша, із маріологією «таємних» книг — у «Марії» Тараса Шевченка. Потрапили в полон апокрифів Леся Українка («Одержима», «На полі крові», «Прокляття Рахилі (Апокриф)»), «Що дасть нам силу? (Апокриф)»), Микола Вороний (поема «Євшан-зілля»), Павло Тичина («Скорбна мати»), Наталена Королева (*Quid est veritas?* («Що є істина?»)) та багатьох інших українських митців.

Чи не свідчить така густота «чужого» (тут: апокрифічного) слова в текстах українських авторів різних епох про плагіят, порушення «сьомої заповіді в штуці» — «Не вкради»?² Аж ніяк ні. Звернення письменника до «вже написаного» «ані на волосок не вменшує дійсної вартості» його тексту, а сам він аж ніяк не «подобав на пчїлку, що літає з цвітки на цвітку і все зносить до купи пожиток, аби було більше»³.

Що слугує надійною охороною від переступу «сьомої заповіді в штуці»?

Насамперед сила таланту митця (якщо брати зріз індивідуальної творчості) і національна своєрідність літератури, її здатність до трансформації «напливових елементів» (якщо мовиться про рецептивні процеси на рівні «національне» — «інонаціональне»). «Кожна національна література — се в більшій або в меншій мірі органічний виплід свого, місцевого, оригінального і своєрідного з привозним, чужим, перейнятим із довговікових міжнародних зносин», —

² «... Думаємо разом із Генріхом Гайне, що в штуці нема шостої заповіді, тільки сьома» (Еріх Шмідт. *Characteristiken*, 1886). Це визнання Е. Шмідта було спровоковане вельми поширеною серед певної категорії сучасних йому критиків модою, пошукуючи чужі впливи, «краяти твори літературні, мов трупи, поневіряти поетів, мов неоплатних довжників» (Франко І. *Задачі і метод історії літератури* // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 13.

³ Франко І. Шевченко і критики // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 35. — С. 236.



остерігав І. Франко істориків літератури від таких хибних кроків, як намагань показати «певну національну літературу як вповні оригінальний і своєрідний духовий виплід тої нації, або, признаючи навіть деякі чужі, міжнародні впливи на неї», полишати «їх на боці як річ маловажну або немилу для амбіції рідного народу»⁴. З іншого боку, на глибоке переконання критика, «впливи посторонні не повинні в очах дослідника уймати вартости і гідности того народу, котрого літературою він займається, так як факт сіяння зерна, привезеного з іншої сторони, не є ще свідоцтвом проти плодючости даної ниви. Історик літератури, дошукуючись, відки і якими вітрами занесене було на його ниву певне насіння, поряд з тим не залишить слідити, які плоди принесло те насіння на його ниві, в які оригінальні форми виродилась космополітична рослина серед нового окруження. Він не буде нижче цінити певних писателів за те, що підлягали чужим впливам, супроти інших, що гордо відосібнювали себе від них або супротивлялися їм, але в одних і других з рівною любов'ю і цікавістю студіювати буде різні прояви одної живої духової сили народу, котра завсігди рівночасно чує потребу освіжуватися інгаляцією впливів посторонніх і разом ставити певний опір тим постороннім впливам»⁵.

І ще один поклик на Франка. Уписуючи письменство Давньої України в широкий міжнародний літературний контекст, дослідник зауважував: «І в духовнім огляді Стара Русь супроти Заходу не була таким замкненим Китаєм, як се декому подобається говорити»⁶. Не була Україна «замкненим Китаєм» ані супроти Заходу, ані супроти Сходу і в пізнішу добу. Власне, комунікація української літератури з «таєм-

⁴ Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ, 1983. — Т. 40. — С. 10.

⁵ Франко І. План викладів історії літератури руської. Спеціальні курси. Мотиви // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 38–39.

⁶ Франко І. А. И. Соболевский. Мучение св. Аполлинария Равенского по русскому списку XVI века // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 35. — С. 262.



ними» книгами в мандрівці віків, ціла галерея українських книжників різних епох, тексти яких більш чи менш помітно забарвлені апокрифічно, промовисто засвідчують, з одного боку, відкритість української літератури як культурологічного явища, з іншого, оригінальний характер національної рецептивної моделі «таємних» книг.

Густа апокрифічна помаркованість текстів українських авторів — із-поміж іншого також і свідчення книжного характеру української словесности, єдності і безперервності національної літературної традиції впродовж віків, зрештою, релігійного характеру українського письменства.

Із «огрому» апокрифіки української літератури в цій книжці для розлогішого висвітлення виокремлено декілька сюжетів, а саме: «життя» «таємних» книг у літературі Київської Русі, у текстах українських проповідників XVII–XVIII ст., в «Енеїді» Івана Котляревського і в «Куліші у пеклі (Староруській поемі Панька Небрехи)» Пантелеймона Куліша, у «Марії» Тараса Шевченка, у поезії Лесі Українки «Прокляті Рахилі (Апокриф)», і насамкінець, у творах Івана Франка.

До речі, сюжет про апокрифи як «попередні» тексти Франкових художніх структур, як і розділ «Що таке апокрифи і псевдоепіграфи», примандрував до цієї книжки (з не надто значними змінами) із монографії Іван Франко й *biblia apocrypha*. Уважний читач Апокрифічного коду українського письменства може натрапити й на деякі інші «запозичення» зі згаданої монографії, так само, як і з деяких інших моїх попередніх розвідок, насамперед у тих уступах, де йдеться про Франкове осмислення генезису апокрифів — у концепції «таємних» книг як мімезису Святого Письма («невідступних товаришів» і «тіні» Святого Письма водночас), про поетику апокрифів і про життя «таємних» книг на українських літературних теренах. Назагал, зізнаюся, Франка в цій студії немало. Зумовлено це кількома чинниками, насамперед значущістю Франкового доробку в царині апокрифології, необхідністю актуалізації традицій національної науки в європейському контексті⁷, а також особливо голосним відлунням апокрифів

⁷ Сучасний період вивчення апокрифів у світовій науці, ознаменований організацією в Парижі міжнародного товариства *Assotiation pour l'Etude de la*



в його творах. В «апокрифічному» корпусі художніх текстів Івана Франка, *яко в зєрцалѣ*, яснє його велегранна постать поета-книжника, поета-інтелектуала.

Інші автори, які щедро черпали натхнення для своїх творів із апокрифічної криниці (як згадані у цих пролоґомежах, так і не згадані), полишилися за рамками цієї книжки. У неповноті окреслення теми «таємні» книги і українська література «завинила» значною мірою безбережність теми. Немислимо ложкою вичерпати таке «великеє і пространнеє» (Михайло Грушевський) море, яким є апокрифічний інтертекст українського письменства.

Тішу себе, однак, надією, що й експліковані тут сюжети внесуть свою лепту в осмислення такого важливого й водночас захопливого для дослідника явища, як національна рецептивна модель міжнародного літературного матеріалу. Та й, сподіваюсь, і для мене особисто тема апокрифічного коду українського письменства цими причинками, далєбі, не вичерпана і не закрита.

Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC), метою якого є видання й вивчення апокрифічних текстів, появи спеціалізованого міжнародного видання *Apocrypha*, міжнародних серій видань апокрифічних рукописів — *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, численними науковими працями, у тому числі про відкриття великого корпусу апокрифічних пам'яток у Кумрані та в Наг-Хаммаді, а також перекладами апокрифів на багато сучасних мов, надто мало торкнувся української науки, яка на зламі XIX – поч. XX ст. в особі Івана Франка, Михайла Драгоманова, Михайла Грушевського та інших дослідників заманіфестувала таку могутню традицію в осмисленні й публікації апокрифічної літератури.



ЩО ТАКЕ АПОКРИФИ І ПСЕВДОЕПІГРАФИ?





«Таємне знання» чи «діти незаконного ложа»?

У багатьох стародавніх релігіях апокрифи — це священні книги, що містили таємне, езотеричне знання, доступне тільки для посвячених у всі тайни культу та містерій. Авторство цих текстів приписували богам, найбільшим і найславнішим мудрецам або знаменитим героям. Так, етруски творцем своїх священних книг уважали легендарного Тага, єгиптяни — Тота, учителя таємничої мудрости, якого згодом витіснив грецький бог мудрости й пізнання Гермес (на єгипетському ґрунті він отримав ім'я Гермес Трісмегіст, себто тричі великий), і якого часто на скульптурах зображували з пером на голові або з книжковим сувоєм, «через що виразно усвідомлюються священні книги Гермеса»¹. Фінікійці — мудреця Санхоніятона, вавилоняни — Оана, іранці та перси — знаменитого Зороастра, римляни — богинь Сибіллін, греки — Орфея та Гермеса. Ті книги зберігали таємно в храмах, звідси їхня назва — βιβλία ἀπόκρυφα (таємні книги) (від грецького ἀπόκρυφος — таємний). Βιβλία ἀπόκρυφα називав, зокрема, релігійні книги фінікійців Ферекід, *libri recondites* — священні книги римлян Плутарх, так само — *libri recondites* — сакральні тексти фригійців Тимотей, *carmina secreta* — римські Сибіллини Марк Анней Лукан. Як βιβλία ἀπόκρυφα прославляв твори Зороастра Продікіян.

Від таємничости, що бентежить людський розум, не міг відмовитися і юдаїзм, хоча езотеричні доктрини не притаманні релігії стародавніх євреїв: магія та чаклунство суворо осуджувалися біблійними пророками (Лев. 19:31, Вт. 18:10–12, Ис. 19:9, Єр. 27:9, 29:8). Про βιβλία ἀπόκρυφα юдеїв знаємо від Епіфанія (*Haer.* 30, 3) та Орігена (*Ep. ad African*). Відомо про це і з Біблії. «А ти, Даниїле, заховай ті слова й запечатай книгу до часу кінця» (Дан. 12:9). «Я заховую це свідчення, я запечатаю це об'явлення у серці моїх учнів» (Ис. 8:16).

¹ Див.: Поснов М. Э. *Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним.* — Киев, 1917. — С. 90.



Особливо виразні свідчення про таємні книги юдеїв містяться в Другій книзі Царів і в Третій книзі Ездри. Зокрема в Другій книзі Царів читаємо, що 632 р. до Христа первосвященик Хілкія в храмі Господньому в Єрусалимі знайшов і передав цареві Йосії книгу, зміст якої нікому не був відомий. «Почувши слова книги Закону, цар роздер на собі одежу. І повелів він священикові Хілкії, Ахікамові, синові Шамана, Ахборові, синові Міхаї, писареві Шафанові й Асаї, царському урядовцеві: „Йдіть, спитайте Господа за мене й за народ, і за всю Юдею щодо слів цієї книги, що знайдено, бо великий має бути гнів Господній, що запалав на нас за те, що батьки наші не слухали цієї книги й не робили усього того, що там написано“» (II Цар. 22:11–13). Із Третьої книги Ездри: «Написані були в сорок днів дев'ятдесят чотири книги. І коли виповнилось сорок днів, Всевишній мовив: перші, котрі ти написав, поклади відкрито, щоб могли читати достойні і недостойні, а решту сімдесят збережи, щоб передати їх мудрим із народу, тому що в них провідник розуму, джерело мудрости і ріка знання» (III Езд. 14:44–48). Що під останніми 70-ма книгами Ездри треба розуміти книги апокрифічні, підтвердженням цього, вважає І. Порфир'єв, може слугувати й свідчення святого Епіфанія (*De mens. et pond., cap. X*), який говорить, що до Птолемея Філадельфа, окрім 22 канонічних книг, було послано ще 72 апокрифічні (Εὐδομῆκοντα δύο τὰς ἀποκρίφους)².

«Бачимо з цього, що назва „апокриф“ первісно не була нічим згирдним, а відносилася, власне, до книг таємного походження і таємного, чи то пророцького, обрядового, чародійського змісту, до книг, що мали надзвичайну мудрість або надзвичайну силу і до яких хто-небудь не міг доступити»³, — писав Іван Франко в передмові до першого тому п'ятитомного корпусу «Апокрифи і легенди з українських

² Порфир'єв И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // *СОРЯС*. — 1877. — Т. XVII. — № 1. — С. 142.

³ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. I. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896> // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 11.



рукописів», подаючи там короткі причинки до розуміння семантики апокрифа та апокрифічності в різні часи.

Як книгу, що містить глибинні, не кожному доступні істини, називали іноді апокрифом і Апокаліпсис Йоана (Епіфаній. *Haer.* 1, 3)⁴. Відлуння цієї традиції — називати апокрифом Апокаліпсис Йоана — можна вловити навіть сьогодні: «Дорога до священної тайни Одкровення важка й терниста. Невпинні спроби впродовж віків підібрати ключі до Апокаліпсису розбивалися об твердиню апокрифічного тексту або вели на манівці»⁵.

Як сокровенне знання, як явлена тайна Христа, трактувалася апокрифічність в апостольський вік. «Спізнання Божої тайни Христа, в якому сховані всі скарби мудрости і знання» (ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί) (Кол. 2:2–2) — цей мотив у *corpus Paulinum* один із основних. Про «тайну, заховану від віків та поколінь, але яка тепер відкрита для його святих» (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν — νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ) (Кол. 1:26), апостол Павло говорить також у Посланнях до Ефесян («Мені, найпослідушому з усіх святих, була дана ця благодать: звістувати поганам незбагненне багатство Христа і навчати всіх про

⁴ У Ранній Церкві питання про канонічний характер Апокаліпсису Йоана тривалий час належало до дискусійних. Так, Євсевій Кесарійський зачислив Апокаліпсис (разом із «Діяннями Павла», «Пастирем» Гермона, «Апокаліпсисом Петра», «Посланнями Варнави», «Заповідями дванадцяти апостолів») до категорії «підроблених» книг, занотувавши при тім, правда, що одні цю книгу відкидають, а інші відносять до визнаних книг (*Hist. Eccl.* VII, 25, 4). Апокаліпсис Йоана відсутній серед списку богонатхнених книг Лаодикейського синоду, а також у Декреті папи Геласія (*Dekretum Gelasianum*) і в найдавніших канонах Сирійської та Вірменської Церков. Див. про це детальніше: Stonehouse N. B. *The Apocalypse in the Ancient Church; a Study in the History of the New Testament Canon.* — Goes, 1929; Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение* / Пер. с англ. — Москва: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998.

⁵ Зиновьев А. *Магия Апокалипсиса.* — Саранск: Изд-во «Поиск», Саранский филиал СП «Норд», 1990. — С. 28.



спасенний задум тієї тайни, що від віків захована була в Бозі, який створив усе (καὶ φωτίσαι πάντας τὴν οἰκονομίαν τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τὰ πάντα κτίσαντι), щоб об'явилась тепер початкам і властям небесним через Церкву безконечна мудрість Бога» (Еф. 3:8–10), до Коринтян («Нехай, отже, кожний уважає нас як слуг Христових і завідувачів тайн Божих» (1 Кор. 4:1). «Ми ж говоримо про мудрість між досконалими, — не про мудрість цього віку, ані про мудрість князів цього віку, що загибають; але говоримо про мудрість Божу в тайні, закриту, що її Бог призначив перед віками нам на славу (ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τῆν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν); її ніхто з князів цього віку не спізнав, бо коли б спізнали, то не розп'яли б Господа Слави» (1 Кор. 2:6–7), до Римлян («Тому ж, хто може все утвердити згідно з моєю Євангелією та з проповідуванням Ісуса Христа, згідно з відкриттям тайни промовчуваної протягом відвічних часів, а тепер же об'явленої через писання пророків, за веління предвічного Бога, розголошеної для всіх народів, щоб вони повинувалися вірі. — Богові, єдино мудрому, через Ісуса Христа, слава на віки-вічні» (Рим. 16:25–26). «Репрезентація Христа як сокровенних, апокрифічних скарбів премудрости вказує на те, що етимологічно сокровенність як „апокрифічність“ в апостольські часи зближувалась передусім з містеріальністю Христової істини і текстів, у яких вона репрезентувалася, а не з чимось, що є відмінним від цієї істини чи, навіть, суперечить їй»⁶.

На володіння особливим, таємним знанням, знанням глибин Божих (*inerarrabilia Dei mysteria, altitudines Dei exguisisse se dicunt*) (Гришей. *Adv. Haer.* II, 28, 6; II, 28, 13), претендували й християни-гностики. «Це книга про пізнання (γνώσις) невидимого Бога за допомогою прихованих тайн (μυστήρια), що показують шлях вибраному роду в царство Спасителя»⁷, — читаємо на початку «Книги Іеу» (κατὰ μυστήρια

⁶ Сирцова О. М. *Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. 1.* — Київ: Видавничий дім «KM Academia», Унів. вид. «Пульсари», 2000. — С. 9.

⁷ Див.: Smidt C. *Koptisch-gnostische Schriften.* — Leipzig, 1905. — В. I. — S. 257.



λόγος). Інший текст гностиків — «Віра Софія» (*Pistis Sophia*) — також проголошує: «Ми пізнали достеменно і ясно, що ти приніс ключі тайни (μυστήρια) царства світу»⁸. Промовисто починається і «Євангеліє від Томи»⁹: «Ось таємні слова, мовлені Ісусом живим, що їх записав Дідим Іуда Тома»¹⁰.

Згідно з доктриною гностиків, Ісус Христос навчав «спочатку образно й таємно, потім у притчах і загадках, і насамкінець, ясно і відкрито поодиноці» (Ὁ Σωτῆρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκε τὰ μὲν πρῶτα τυλικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μῶνας.) (*Exs. Theod.* 663). Істинне вчення Ісуса (*verbum veritas*), твердили гностики, передано саме в їхніх творах (їх вони ставили вище від Священного Писання), і що саме вони були тими посвяченими, яким відкрито «всі тайни» (μυστήρια) і «сокровенні святі шляхи» (τὰ κεκρυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ) Спасителя (Іполит. *Refutatio*. V. 10; p. 176).

Гностики, пише Іринеї, «дійшли навіть до такого зухвальства, що одне зі своїх євангелій назвали „Євангелієм істини“» (*Evangelium veritas*) (*Adv. Haer.* III. 9, 9). Авторами цього твору, за ересіологом, були учні Валентина, засновника секти валентиніян. Мали гностики також «Євангеліє досконалости» (εὐαγγέλιον Τελειώσεως), «Родовід Марії» (Γέννᾳ Μαρίας), «Маріїні питання» (Ερωτήσεις Μαρίας — μεγάλα καὶ μικρά), «Євангеліє Филиппа» (εὐαγγέλιον Φιλίππου), «Апокриф Йоана», «Апокрифічний лист Якова»¹¹, «Євангеліє Марка» та «інші

⁸ Див.: Smidt C. *Koptisch-gnostische Schriften*. — S. 2.

⁹ Під назвою «Євангелія Томи» функціонувало три різні тексти. Окрім «Євангелія Томи» гностиків, сирійське «Євангелія Томи» (збереглося у двох вивчених варіантах) і «Євангеліє Томи» наасенів, про яке згадує Іполит (*Philos.* 5, 7). Див.: Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение*. — С. 85.

¹⁰ Цит. за: Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение*. — С. 85.

¹¹ Як зауважив М. Старовецький, у величезному корпусі апокрифів лише ці два тексти містять слово «апокриф» у назві. Див.: Starowieyski M. *Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu // Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi*



евангелія, які вони осмілилися написати від імени учнів» (εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν) (Епіфаній. *Haer.* 26, 8).

Від неправдивих свідчень про Ісуса остерігали вже апостоли. (Численні історії про Христа почали складатися ще в апостольський вік). «... Багато хто брався скласти оповідання про речі, які сталися між нами, як то нам передали ті, що були від початку наочними свідками й слугами Слова» (Лк. 1:1–2). «Бо коли б хтось прийшов і проповідував іншого Ісуса, не того, що його ми вам проповідували, або якби ви прийняли іншого Духа, якого ви не прийняли, або іншу Євангелію, якої ви не одержали...» (2 Кор. 11:4); «А що я роблю, те й робитиму далі, щоб узяти всякий привід у тих, які приводи шукають, щоб бути схожими на нас, у тому, чим хваляться. Оті-бо — то апостоли неправдиві, робітники лукаві, що вдають апостолів Христових. Воно й не диво: сам бо сатана вдає з себе ангела світла. Нічого, отже, надзвичайного в тому, коли і його слуги вдають із себе слуг праведности» (2 Кор. 11:12–15). «Як ми казали перше, так і нині повторяю: коли хтось вам проповідує іншу Євангелію, ніж ту, що ви прийняли, — нехай буде анатема!» (Гал. 1:9); «Не давайте легко вивести себе з рівноваги, ані щоб вас тривожили харизмом, словом, листом, який нібито від нас...» (2 Сол. 2:2).

Немало текстів гностиків виходило і під «фірмою» (І. Франко) пророків і патріархів минулого. Від імени біблійних персонажів написано також багато старозавітних апокрифів¹². Згадаймо бодай

i Jezusa / Pod redakcją ks. M. Starowieyskiego. — Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003. — S. 21.

¹² Про псевдоепіграфію в літературі, у тому числі апокрифічній, див.: Rubinkiewicz R. Pseudoepigrafia jako zjawisko literackie // Rubinkiewicz R. *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu.* — Lublin, 1987. — S. 13–14 (тут же: література питання); Szlaga J. Autentyczność, anonimowość czy pseudonimia ksiąg biblijnych // *Studio lectionem facere.* — Lublin, 1980. — S. 23–24; Sint J. A. *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe.* — Innsbruck, 1960. — S. 3–173; Alabd K. The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First two Centuries // *The Journal of Theological Studies* (London). — 1961. — № 12. — P. 39–49; Metzger B. M. *Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha // Journal of Biblical Literature*



«Книгу Єноха», «Апокаліпсис Варуха», «Апокаліпсис Мойсея», «Заповіт Адама», «Вознесення Ісаї», «Апокаліпсис Іллі», «Апокаліпсис Софонія», «Апокаліпсис Авраама», «Книгу Ноя», «Псалми Соломона» та інші тексти обширного корпусу старозавітних апокрифів. Найповніше видання перекладу апокрифів Старого Завіту, що збереглися повністю або в фрагментах, налічує 69 текстів¹³.

Для Отців Церкви й ранньохристиянських апологетів апокрифи — це книги «підроблені», «неправдиві», «відречені», твори сумнівного походження та анонімного авторства — псевдоепіграфи (ψευδεπίγραφα), які потрібно скривати через те, що вони ворожі істині християнства.

Деякі дослідники також припускають, що термін «апокриф» на означення книг, не прийнятих до християнського канону, може походити від гебрейського слова *gānaz* (ховати, приховувати). Священні книги, вилучені з культу з огляду на їх пошкодження, юдеї зберігали в спеціальному сховищі (у генізі), що був при синагозі, згодом виносили ці книги на кладовище й закопували в могилу (т. зв. обряд похорону Тори). Вилученню підлягали також книги, шкідливі за змістом¹⁴.

(Philadelphia). — 1972. — № 91. — P. 3–24; Brox N. Zum Problemstand in der Erforschung der alt-christlichen Pseudepigrapha // *Kairos*. — 1973. — № 15. — S. 10–23; Hayman A. P. The Problem of Pseudonymity in the Ezdra Apocalypse // *Journal for the Study of Judaism* (Leiden). — 1975. — № 6. — P. 47–56; Brox N. Zur pseudepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes // *Biblische Zeitschrift* (Paderborn). — 1975. — № 19. — S. 78–96; Fischer K. M. Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament // *New Testament Studies* (Gambriidge – London). — 1976. — № 23. — S. 76–81; Romaniuk K. Pseudepigraphy nowotestamentalne // *Ruch Biblijny i Liturgiczny* (Kraków). — 1983. — № 3. — S. 193–205; Гартри Д. *Введение в Новый Завет* / Пер. с англ., предисл. Н. А. Александренко. — Одесса: Богомыслие, 1996. — С. 781–793; Ренан Э. *Жизнь Иисуса*. — Москва: СП «Терра», СП «Вся Москва», 1990. — С. XXV, 197, 387.

¹³ Див.: Charlesworth J. H. *A History of Pseudepigrapha Research: The Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha*. — Berlin, 1979. — S. 66–72.

¹⁴ Див.: Kautsch E. *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. — Tübingen, 1900. — B. 1. *Apokryphen des Alten Testaments*. — S. XI;



Ця зміна семантики терміна пов'язана з першими спробами встановлення християнського канону, із процесом диференціації богонатхнених книг та інших текстів ранньохристиянської літератури, що претендували не раз на статус канонічних.

Розуміння апокрифів як творів сумнівних і шкідливих із погляду Церкви характерно вже для Іринія Ліонського (130–200), чіткий принцип розмежування котрого поміж богонатхненими книгами та апокрифічними «не тільки не має для себе прецедентів у минулому, але і прикладів у сучасному»¹⁵. На противагу чотирьом істинним Євангеліям, кількість яких визначена остаточно («Немислимо, щоб Євангелій було більше або менше, ніж є» (*Adv. Haer.* III, 11, 8), Іриней вказує на «безліч апокрифічних і фальшивих писань» (πλήθος ἀποκρυφῶν καὶ νόθων γραφῶν) (*Adv. Haer.* I, 20, 1) маркіонітів, «які вони самі написали для того, щоб вражати людей нетямуючих і тих, що не знають писання істинного» (*Adv. Haer.* I, 20, 1).

Від «таємниць апокрифів», цих «нечестивих казок», остерігав Тертуліян (160–200) (*De res. carn.* 63; *De pudic.* 10). Про неправдиві книги, які не повинні прийматися Церквою, мовиться і в Каноні Мураторі (*Canon Muratorianus, Muratorian Fragment*), одному з найважливіших документів Ранньої Церкви, датованому II ст. Виокремивши тринадцять істинних послань Павла, автор згадує ще два, помилково приписані Павлові, — до Лаодикейців і до Александрійців, а також декілька інших, що не можуть бути прийняті Вселенською Церквою, «бо не гоже жовч змішувати з медом» (в оригіналі гра слів: *fel i mel*): «Ми не приймаємо нічого з того, що писали Арсіной, Валентин чи Мільтіод, котрий також склав нову книгу псалмів для Маркіона,

Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 21; Гелей Г. *Біблійний довідник: Короткий біблійний коментар*. — Торонто: Всесвітня християнська місія, 1985. — С. 55; Naumow A. *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*. — Wrocław, 1976. — S. 45; Borowicz K. *Literatura apokryfów (o apocryfach w ogólności) // Apocryfy Nowego Testamentu*. — London, 1955. — S. XV–XVII.

¹⁵ Поснов М. Э. *Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним*. — С. 706.



разом із Василідом...». І ще одне застереження вірним із цього документа, яке, припускають дослідники, могло бути інвенктивою проти щораз більшої кількості апокрифічних Діянь: «Діяння всіх апостолів записані в одній книзі»¹⁶.

Приблизно 200 р. із заборонаю проти богослужбового використання «Євангелія Петра» звернувся до підпорядкованої йому громади єпископ Антиохійський свт. Серапіон: «Ми, брати, приймаємо Петра й інших апостолів, як Христа, але, як люди досвідчені, ми відкидаємо книги, що поширюються під їхніми іменами, знаючи, що вчили нас усіх не так» (*Hist. Eccl.* VI, 12, 2–3).

Чітке протиставлення євангелій, що беззастережно визнаються всією Церквою, апокрифічним спостерігаємо в Орігена (185–284): βιβλία ἀλόκρουφα — протилежність βιβλία κοινὰ καὶ δεδημοσιευμένα (*Origen. In Matth.* 23, 35). «Лише Євангелія, що їх написали Матеї, Марко, Лука та Йоан, незаперечні (ἀναντίρρητα) в Церкві Божій під небесами» (*Origen. In Matth.* 23, 35). «Церква має чотири Євангелія, еретики мають їх багато (*Origen. In Lc. Homiliae.* 1, 1). Серед євангелій, які Оріген відкидає, як еретичні, — «Євангеліє Томи», «Проповідь Матея», «Євангеліє дванадцяти апостолів», «Євангеліє Василіда», «Євангеліє єгиптян», «Євангеліє Петра».

І для Євсевія Кесарійського (260–340) апокрифи — книги «фальшиві», «нечестиві», «діти незаконного ложа». У своїй «Церковній історії» Євсевій розділив усі апостольські чи псевдоапостольські писання на три категорії: 1) такі, в авторитеті й достовірності яких всі були однодушно згідні — ὁμολογούμενα, ἀναντίρρητα, ἀναμφίλεκτα, ἐνδιάθηκα; 2) книги, думки про яких не збігалися, — ἀντιλεγόμενα; 3) книги, які всі однодушно відкидали, — ἀπόρρητα, νόθα («незаконні», «фальшиві»). До цієї останньої категорії Євсевій Кесарійський відніс «Діяння Павла», «Пастир» Гермi, «Апокаліпсис Петра», «Послання Варнави», «Заповіти дванадцяти апостолів», «Євангеліє євреїв» і «Апокаліпсис Йоана» (останній із заувагою, «якщо це справедливо» (εἰ φανεῖν)). Осібне місце Євсевій відвів таким книгам, як «Євангеліє

¹⁶ Цит. за: Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение.* — С. 193.



Петра», «Євангеліє Томи», «Євангеліє Матея», «Діяння Андрія», «Діяння Йоана». Ці, на його думку, ще небезпечніші, аніж «фальшиві», і мусять бути відкинені — і як «шкідливі», і як «нечестиві». На них, пише Євсей, не покликався як на істинні ніхто з приналежних до істинної Церкви. Єретичне походження цих творів виявляється і в стилі, і у вченні, суперечному істинній вірі: «Та й мова і вислів їх надто різняться від апостольського духу, думки їх і все вчення їхне незгідне з істинною вірою: це явні видумки єретиків. Тому ці книги треба не тільки відносити до підроблених, а взагалі відкидати як абсолютно шкідливі й нечестиві» (*Hist. Eccl.* III, 25, 7).

Не варто сприймати апокрифи за частину Священного Писання попереджав і Атанасій Александрійський (296–373), подаючи перелік книг, у яких одних лише «благовіститися наука благочестя»: «... Боюся, щоби деякі люди, як писав Павло до Коринтян, через підступи інших не відійшли від простоти й чистоти й не стали читати книг, званих апокрифічними, ошукані схожістю їхніх назв із книгами істинними (τῆ ὁμωνυμίᾳ τῶν ἀληθινῶν βιβλίων)». «Тоді як одні книги внесені до канону, а інші пропонуються для читання, ніде не згадується про книги апокрифічні, вимисли єретиків, котрі пишуть їх, коли тільки замануть, приписують їм давність і додають років, аби, видаючи їх за древні, мати нагоду для спокуси людей простодушних» (39 Пасхальне послання).

Подібно аргументував необхідність встановлення канону істинних писань для християн Григорій Богослов (328–390): «Щоб помисел твій не був спокушений неправдивими книгами (багато бо хибних книг зачислено до Писання несправедливо), прийми від мене, дорогий, такий правильний перелік». Уникати хибних книг, що нечестиво утверджуються іменами апостолів, закликав також Климент Римський: «Мусите звертати увагу не на імена апостолів, але на суть твору, на неспотворений помисел. Відомо бо, що Симон, і Клевій, і послідовники їхні, створивши отруйні книги від імени Христа та учнів Його, всюди носять їх на звабу вас, що возлюбили Христа, і нас, рабів Його. І в давнину деякі написали апокрифічні книги: „Мойсея“, „Єноха“, „Адама“, „Ісаї“, „Давида“, „Іллі“ і „Трьох патріархів“, — згубні



і ворожі істині [...]. Такі ж книги і тепер вигадали негідні люди...» (*Adv. Haer.* VI).

Із підробленими, фальшивими монетами порівнював апокрифи св. Амфілохій (-394): «Не кожна книга, що здобула почесне ім'я Писання, достовірна. Є книги з неправдивими заголовками [...], фальшиві й оманливі, подібно, як підроблені й підсунені монети, які, хоча й мають царський напис, по суті, є фальшивими» (Лист до Селевка). Чітку демаркаційну лінію поміж богонатхненими книгами та апокрифічними проводив Кирило Єрусалимський (318–388): «Новий Завіт має лише чотири Євангелія. Інші мають неправдиві заголовки (або псевдоєпіграфи), і то шкідливі» (*Cat.* 4, 36). Відкидав апокрифи і Єронім Стридонський (347–419), і не тільки через їхні «фальшиві» заголовки (*caveat omnia apocrypha, [...] sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur*), але і через те, що в них допущено багато догматичних погрішностей, і «треба мати неабияку розсудливість, вибираючи перли з болота» (*Ep.* 107, 12).

Не визнавав за апокрифами канонічного авторитету і св. Августин (354–430): «Ми оминаємо вигадки тих писань, що називаються апокрифами (*Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae sunt*), тому що їх темне походження не було відоме Отцям [...]. Хоча в цих апокрифах і трапляється дещо істинне, але з огляду на силу брехні, за ними не визнається жодного канонічного авторитету [...]. Подібним чином і під іменами інших пророків, а в пізніший час під іменами і апостолів, поширилось еретиками багато такого, що після сумлінного вивчення було вилучено з числа канонічних книг під назвою апокрифів» (*De civitate Dei.* XV, 23).

Єресіологи також першими звернули увагу на зв'язок апокрифів із богонатхненими книгами, випустивши при тім немало гострих стріл із приводу маніпулювання еретиками Божественного Писання. «Узявшись, як мовить приказка, із піску сукати мотузки, [гностики] силкуються до своїх положень достосувати як очевидні Господні притчі, висловлювання пророків або апостольські слова. Так, якби хтось, узявши царський портрет, прекрасно виконаний талановитим художником із дорогоцінного каміння, знищив зображення людини,



з розбитого каміння зробив зображення собаки чи лисиці, мовивши згодом про цей негідний витвір: „Ось той самий прекрасний царський портрет, який створив талановитий художник“» (Іриней Ліонський. *Contra haer.* 1, 8, 1). «Єресі не насмілились би виступити, якщо б не знайшли якихось приводів у Писанні», — писав Тертуліян (*De res. carn.* 63), додаючи, що «навіть із кісточки плодоносної, найкращої й найдосконалішої маслини з'являється коряве й дике маслинове дерево, а зі зернятка найприємнішої і найсолодшої смоківниці виростає безплідна й порожня дика смоква. Так і єресі: хоча від нашого стовбура, але не нашого роду: хоча із зерна істини, але здичавілі від облуди» (*De praesc. haer.* 36). «Писання породило гностиків, але єресь, не досягнувши цієї істини, відкидає писання як безплідне», — зауважував Климент Александрійський (*Strom.* VII, 3), називаючи твори єретиків безплідними й порожніми. «Порожніми називаються не тільки ті мигдалини, що порожні всередині, але й ті, чий плід ні на що не придатний. Такими ж беззмистовними й порожніми ми називаємо і єретичні вчення, оскільки волі Божої вони не містять, про передання, що йдуть од Христа, нічого не говорять і не менш гіркі, ніж дикий мигдаль. Все в їхньому вченні є довільною вигадкою, за винятком того, що за очевидністю істини не може бути скрито» (*Strom.* VII, 4). Відповідно: в Ігнатія Богоносця («До отрути свого вчення єретики примішують Ісуса Христа, тим і викликають до себе довіру: проте вони подають отруту в підсолодженому вині»), Епіфанія Кіпрського («... І слово істини вони повернули в брехню» (*Panaria.* I, 30)), Діонісія Коринфського («Не дивно, що деякі намагалися підробити і Писання Господне (τῶν κυριακῶν γραφῶν), якщо замислювали лихе супроти писань менше важливих» (*Hist. Eccl.* IV, 23, 12)).

Апокрифи як книги сумнівні, фальшиві трактуються і в найранніших індексах заборонених книг Східної та Західної Церков — в ухвалах Лаодикейського собору (363) і в Декреті папи Геласія (IV–VI ст.). Зокрема, 59-те правило Лаодикейського собору забороняло читати в церквах неканонічні книги (βιβλία ἀκανόνικα) і псалми, складені приватними особами (οὐ δεῖ ἰδιωτικῶς ψαλμοὺς λέγεσθαι); додане, на думку дослідників, пізніше 60-те правило містило перелік



заборонених книг. У Декреті Геласія «Список книг апокрифічних, котрі нами не приймаються» (*Notitia librorum apocryphorum qui non recipiuntur*) закінчується такою інвенктивою: «[Ті книги] треба не лише відкинути, але взагалі заборонити в Римській Католицькій і Апостольській Церкві й разом з їх авторами та приборниками тих авторів приректи на вічну анатему» (PL, LIX, 190). У довгому переліку (62 назви) заборонених книг Декрету Геласія такі тексти (До категорії апокрифів у цьому документі включено також ряд творів, які сьогодні відносять до писань Мужів Апостольських): «Мандри апостола Петра, що називаються книгами св. Климента», «Діяння апостола Андрія», «Діяння апостола Томи», «Діяння апостола Петра», «Євангеліє Филиппа», «Євангеліє Матея», «Євангеліє Варнави», «Євангеліє Якова молодшого», «Євангеліє Томи, яким користуються маніхеї», «Євангеліє, відоме під іменем Варфоломея», «Євангеліє Андрія», «Євангелія, які сфальшував Лукія», «Книга про дитинство Спасителя», «Євангелія, які сфальшував Гезихій», «Книга про народження Спасителя, і про Марію, або про повитуху», «Книга, звана Пастир», «Всі книги, котрі Левкій, учень диявола, сотворив», «Книга під назвою Основи», «Книга, що називається Скарб», «Книга про доньок Адама (Лептогенезис)», «Книга, що називається Діяння Павла і Теклі», «Книга Непота», «Книга висловів, що її написали еретики і приписали св. Сикстові», «Апокаліпсис Павла», «Апокаліпсис Томи», «Апокаліпсис Стефана», «Книга, що називається Успення св. Марії», «Книга, що зветься Покаяння Адама», «Книга про великана Ога, про якого еретики кажуть, що після потопу він боровся з драконом», «Книга, що зветься Заповіт Йови», «Книга, що зветься Доля апостолів», «Книга, що зветься Похвала апостолам», «Книга апостольських канонів», «Лист Ісуса до Авгара», «Лист Авгара до Ісуса», «Мучення Кирика і Юліти», «Мучення Георгія», «Твори під назвою Клятва Соломона».

Апокрифами називають також книги, що ввійшли до Александрійського канону Старого Завіту (Товита, Юдити, Варуха, Єремії, 2–3 Ездри, 1–3 Маккавеїв, Ісуса, сина Сираха, Мудрости, Додатки до Книг Даниїла і Естери), але відкинені як недостовірні кодифікаторами Ямнійського канону. Александрійський канон збережено



в Септуагінті (LXX) (грецькому перекладі Старого Завіту) та Вульгаті (латинському перекладі Біблії Єроніма Стридонського), Ямнійський — у традиційній єврейській Біблії.

Термін апокриф на означення згаданих книг Старого Завіту вживається тільки в протестантській літературі, насамперед англосаксонській (власне апокрифи в протестантській літературі окреслюють терміном псевдоепіграфи). Дотримуючись Палестинського канону, протестанти відкидають ці тексти як богонатхнені, не заперечуючи, проте, їхньої корисності (М. Лютер переклав ті книги, за незначним винятком, німецькою мовою, умістивши їх як додаток до Старого Завіту). У Католицькій Церкві ці твори називають второканонічними або девтероканонічними (*deutero-canonical*) і вважають невід'ємною частиною Святого Письма, у Православній — неканонічними писаннями, що визнаються корисними для духовного читання (ἀναγινωσκόμενα), у Талмуді — сфарім хіцонім (сторонні (зовнішні) книги).

До апокрифів деякі діячі Реформації зачисляли також окремі новозавітні книги, розгортаючи класифікацію М. Лютера, який розрізняв усередині традиційного канону три групи Писань: 1) «привілейовані»: Євангеліє від Йоана, Послання Павла до Римлян, до Галатів, до Ефесян, Перше послання Петра й Перше послання Йоана; 2) «ординарні»: Євангеліє від Матея, Євангеліє від Луки, Євангеліє від Марка, інші Послання Павла, Друге послання Петра та Друге і Третє послання Йоана; 3) сумнівні: Послання Павла до Євреїв, Послання Якова, Послання Юди та Одкровення Йоана. Останні М. Лютер умістив наприкінці Нового Завіту. Натомість у Біблії, яку опублікував Я. Люціус (Гамбург, 1596), спірні, за М. Лютером, книги надруковано вже в рубриці «апокрифи» з поміткою: «Себто книги, що не рівні іншим книгам Святого Письма». 1596 року (також у Гамбурзі) вийшла тримовна Біблія (грецькою, латинською (у 2-х версіях) і німецькою мовами) Д. Вольтера, де Послання Павла до Євреїв, Послання Якова, Послання Юди та Одкровення Йоана надруковані під титулами «неканонічних». Підзаголовок Я. Люціуса щодо цих книг разом із поясненням повторює Фогт у Біблії, виданій 1614 р. у Гюсларі. Своєю чергою Г. Адольф у Біблії, що побачила світ у Стокгольмі 1618 р., ці чотири



книги називає «Апокрифічним Новим Завітом». Поділу книг Нового Завіту Г. Адольфа (на «Євангелія і Діяння», «Послання і св. Апостоли» та «Апокрифічний Новий Завіт») дотримувалися майже півтора століття в багатьох протестантських виданнях Біблії¹⁷.

Розуміння апокрифів як творів сумнівних з погляду Церкви, при-
таманне ранньохристиянським письменникам, збереглося і в дефіні-
ціях давніх слов'янських Азбуковників, де апокриф трактується як
сміненіа, нхъ же истина не ведаеть¹⁸. А ще церковнослов'янські індекси
мовлять про них, як про отъвържєныхъ, ложныхъ, лъжеписаныхъ, неиспра-
вленыхъ, чуждыхъ писаніахъ, развратныхъ писаніахъ, искаженыхъ писаніахъ, не-
честивыхъ писаніахъ, дьявольскихъ книгахъ, неистовыхъ исказахъ...¹⁹. Ок-
рім того, на Русі апокрифи часто називали «болгарськими баснями»,
«болгарськими книгами», «у зв'язку зі звісним фактом, що богомили
для своєї проповіді перекладали або переробляли в дусі свого вчен-
ня старші, особливо гностичні, апокрифи»²⁰. «Що вони вчасно звісні
були на Русі, — окреслює І. Франко хронологію побутування й рецен-
цію тих текстів у Давній Україні, — про се доказує один Рукописний
Пролог із XII в., де згадується про „книги болгарські“». А ще при кінці
XVI в. князь Курбський чи, може, якийсь інший українець, перекла-
даючи твори Івана Дамаскина, писав ось що про тодішніх книжників:
Бо ниѣшого вѣкѣю мнѣше са оуѣтан, грехѣ ради нашихъ больше в болгарскѣе бас-
ни ако паче в бабскѣе вѣднн оупражнѣт са, прочтѣють и похвалѣють и хъ, нежели
в великихъ оуѣтаехъ разумѣхъ наслаждаѣт са. Гн, Іг, Хѣ, Бѣ, и шъ, ѡтвори нам
мысленные оуѣчи и избави нас ѿ такихъ²¹.

¹⁷ Див.: Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение*. — С. 239–244.

¹⁸ Див.: Сирцова О. *Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. 1*. — С. 10.

¹⁹ Див.: Naumow A. *Apokryfy w systemie literatury cerkewnosłowiańskiej*. — S. 50.

²⁰ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. І. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 20.

²¹ *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1896. — Т. І. *Апокрифи старозавітні*. — С. XIII.



Водночас із XIV – поч. XV ст., на слов'янському ґрунті відбувається розширення семантики поняття апокриф. Цією назвою починають окреслювати не лише твори ранньохристиянської літератури, що залишилися поза канонем Святого Письма, але й т. зв. *коғоотметные и ненавидимыя книги* — тексти астрологічного характеру, молитви, замовляння, ворожіння і т. ін., виокремлюючи їх в індексах заборонених книг в окремих списках²². Так, у т. зв. «Кириловій книзі» (Книга нже во сѣѣхъ ѿца нашегѡ Кѡнста архієпископа ієросалимскагѡ на ѡсмыи вѣкѣхъ) (1644) маємо такі списки книг: *Ѡ книгахъ нхже прѣматъ соборнаѡ апльска цѣрка и нхже подобаетъ чести православнымъ хрѣтіаномъ*²³, *Книги ложныѡ нхже не подобаетъ чести и держати православнымъ хрѣтіаномъ*²⁴, *Книги еретическіѡ нхже не подобаетъ чести православнымъ*²⁵. В останньому списку перелічено такі тексти: *Мартолоѡ, рекше Астрологъ, Астрономіѡ. Землемѣрїѡ, Чаровникъ [...], Книга Громникъ, Молніѡникъ, Мѣсѡцъ окрѣжитсѡ, Коледникъ, Метанїѡ, Мысленикъ, Сносѡдецъ, Волхѡвникъ [...], Оухозвонъ, Вороноградъ, Кѡроканкъ, Пѣтникъ [...], Ѡ часѣхъ добрыхъ и злыхъ [...], Ѡ днѣхъ лѡкавыхъ [...], Книга звѣздочетецъ*²⁶. «Апокрифічні книги Старого й Нового Завіту, цей блискучий епос, створений живим віруванням Сходу, прирівнювався до безглузких прикмет мишописку, стінотруску, окомигу й засуджувався під небезпекою церковного прокляття»²⁷, — писав М. Тихонравов, водночас підкреслюючи, що «стаття про книги істинні і хибні, що поставила поруч із неканонічними, але такими, що користувалися повагою Церкви

²² А. Наумов називає ті тексти нестимульованими апокрифами, на відміну від власне апокрифів. Останні в цього дослідника отримали дефініцію стимульованих апокрифів. Див.: Naumow A. *Apokryfy w systemie literatury cerkewnosłowiańskiej*. — S. 58.

²³ Книга нже во сѣѣхъ ѿца нашегѡ Кѡнста архієпископа ієросалимскагѡ на ѡсмыи вѣкѣхъ. — Москва, 1644. — Арк. 16–19.

²⁴ Там само. — Арк. 19–20.

²⁵ Там само. — Арк. 20–21.

²⁶ Там само.

²⁷ Із «Кирилової книги»: *Кто заповѣдъ кѣїи преступитъ, а иметъ оу себе держати еретическаѡ писанїѡ. и в' нухъ вѣрѡвати, то есть врагъ кѣїи. И в' то волхѡванїѡ кто иметъ вѣрѡвати, і тѣмъ же еретики да вѣдѣтъ клѡтъ и прокѡтъ* (Книга нже во сѣѣхъ ѿца нашегѡ Кѡнста архієпископа ієросалимскагѡ на ѡсмыи вѣкѣхъ. — Арк. 22).



книгами, безліч забобонних, ворожільних книжечок, казок і безглузких підробок, тим самим піднесла значення останніх: книгу заборонену, відречену часто сплутували з книгою апокрифічною, сокровенною, яку не всім варто показувати задля високих таїн, у ній викладених»²⁸.

У новітні часи терміном апокриф обіймають ще цілий корпус творів, зокрема, тексти, створені з художньою метою, а також твори непевного походження та сумнівного авторства (ключові тексти-репрезентанти літературного апокрифа «Пісні Осіяна» Дж. Макферсона, «Апокрифи» К. Чапека, «Листи Никодима» Й. Добрачинського)²⁹. Це, по-перше. По-друге, твори, написані для пропаганди певних релігійних чи ідеологічних течій, як от: деїзму, масонства, вільнодумства, вегетаріанства, *New Age* («Тибетське євангеліє», «Євангеліє миру», «Євангеліє вегетаріанців», «Євангеліє *akwarian*»)³⁰.

Нові апокрифи (така дефініція закріпилися за цією групою текстів) «відкривалися» (іноді «викрадалися») в найекзотичніших місцях і «перекладалися» найекзотичнішими мовами: окрім таких «банальних, як грецька й латинська, гебрейською, коптською, церковнослов'янською (для мешканців Сполучених Штатів Америки це мова так само вельми екзотична), санскритською або тибетською»³¹. Найулюбленіші місця відкриттів: бібліотека Ватикану, яку пильно стережуть «заздрісні кардинали» і «підступні єзуїти» (М. Старовейський), Константинополь, Єрусалим, Індія, Тибет. Так, в одному з буддійських монастирів (у монастирі Хемі поблизу Лхаси) наприкінці XIX ст. російський мандрівник Микола Нотович «знайшов»

²⁸ Тихонравов Н. С. Отреченные книги Древней Руси // Тихонравов Н. С. Сочинения. — Санкт-Петербург, 1898. — Т. 1. — С. 145, 154.

²⁹ Про сучасний літературний апокриф див. детальніше: Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 20; Волков А. Сучасний літературний апокриф // Лексикон загального та порівняльного літературознавства. — Чернівці: Золоті литаври, 2001. — С. 553–554.

³⁰ Див.: Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 45–46; Goodspeed E. J. *Modern Apocrypha*. — Boston, 1956; Beskow P. *Strange Tales about Jesus. A Survey of Unfamiliar Gospels*. — Philadelphia, 1983.

³¹ Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 46.



тибетський рукопис під назвою «Історія святого Ісуса», у якому оповідалося про життя Ісуса в Індії та в Тибеті. Попри демістифікацію цієї «Історії», текст М. Нотовича (уперше побачив світ французькою мовою) і досі не сходить із літературної арени, приваблюючи щораз нових шанувальників (видавців, перекладачів і, звісно, довірливих читачів)³². На відміну від «Історії» М. Нотовича, іншому «правдивому» документу — «Листові Бенана», «перекладові» з давнього коптського рукопису, опублікованого 1910 р. у Німеччині, в якому оповідалося про виховання Ісуса єгипетським астрономом і про дальше посвячення Ісуса в секрети таємної терапії, судилося не таке довге життя. Лише десять літ. Стільки часу знадобилося авторитетному знавцеві коптських текстів К. Шмідтові, аби довести фальсифікацію спогадів «товариша» дитинства Ісуса Христа, цілителя з Єгипту на ім'я Бенан³³.

Подібних сенсаційних історій «відкриття» нових апокрифів можна пригадати ще не одну, так само як можна навести ще не одне тлумачення терміна апокриф, поняття «етимологічно і культурно-історично неоднозначного, кількшарового і багатовимірного»³⁴, настільки багатовимірного, що є підстави, твердять сучасні апокрифологи, говорити про доволі скомпліковану й обтяжену розмаїтими передсудами (зазвичай негативними) проблему назви³⁵.

³² Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 45–46.

³³ Про «Лист Бенана» див. детальніше: Скогорев А. П. *Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии.* — Санкт-Петербург: Алетея, 2000. — С. 158.

³⁴ Сирцова О. М. *Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. 1.* — С. 10.

³⁵ Див.: Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 19; Junod E. *Apocryphes du Nouveau Testament: une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher // Apocrypha.* — 1992. — № 2. — S. 17–46; Naumow A. *Apokryfy w systemie literatury cerkewnosłowiańskiej.* — S. 7–8.



«Невідступні товариші» чи «тінь» Святого Письма

У статті «Сучасні дослідження над Святим Письмом» І. Франко назвав найдавніші апокрифи, що виникли на зарані християнського письменства («Євангеліє євреїв», «Апокаліпсис Петра», «Псевдо-Климентини», «Діяння Петра і Павла»), «невідступними товаришами новозавітних книг»³⁶. Як «невідступні товариші» Святого Письма виступають «таємні» книги і в інших працях дослідника, причому зчаста тих «товаришів» супроводжують сакральні: «побожна фантазія», «побожна цікавість», «правдива побожність», «побожний читач», «побожна легенда», «побожне оповідання», «побожні візії»³⁷.

Водночас не поодинокими у Франкових розвідках є місця, де апокрифи потрактовуються як «тінь» Святого Письма, як, наприклад, у передмові до першого тому збірки «Апокрифи і легенди з українських рукописів», де натрапляємо на такий уступ: «Можна сказати, що коли в тім часі (у II віці до Христа — III віці по Христу — Я. М.) жидівство і християнство в писаннях рабинів, згідно в Талмуді, і в писаннях Отців Церкви скристалізувало свою науку віри, то

³⁶ Франко І. Сучасні дослідження над Святим Письмом // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 430.

³⁷ Див.: Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 40. — С. 159–160; Франко І. А. И. Соболевский. Мучение св. Аполлинария Равенского по русскому списку XVI века // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 35. — С. 263; Франко І. Передне слово <до видання «Старохристиянські легенди. Из книги „Народовіщення“». Вибрав і переклав Володимир Гнатюк. Львів, 1901> // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 33. — С. 144; Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. I. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 28; Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899> // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 81.



в апокрифах обі ті релігії витворили рівночасно багатий релігійний епос, що, мов тінь, чіпляючися властивої науки, йшов разом з ним із краю до краю, від народу до народу і хоча з часом бліднів щораз більше, та проте не пропав, а від часу до часу оживав з несподіваною силою, набирав у себе нових ідей і нових форм, запліднював фантазію народну, служив підоймою пропаганди ідей релігійних і моральних, одним словом, відігравав вельми важну роль в історії духового розвою»³⁸.

Метафоричні означення апокрифів як «невідступних товаришів» і як «тіні» Святого Письма яскраво віддзеркалюють один із центральних постулатів Франкової концепції генезису апокрифічного письменства — погляд на апокрифи як на мімезис Святого Письма, складну неоднозначну природу цього явища.

Цей образний ряд критика є також вельми продуктивним для експлікації низки конкретних сюжетів цієї розлогої теми. Отож, скористаюся ним при розгортанні таких сюжетів: Чому постали апокрифи? Яку мету мали їхні творці? Чи всі апокрифи були «дітьми незаконного ложа» (Євсевій Кесарійський)? І чому «таємні» книги «ширилися без перешкоди, хоч Церков і не признавала їх, а Геласійв декрет лежав собі, присипаний порохом забуття?»³⁹

У відповіді на ці питання годі завдавати собі труду пошукувати бодай якийсь консенсус серед дослідників «таємних» книг. Навіть в Отців Церкви, попри анатемний пафос їхніх висловлювань супроти апокрифів (про це мовилося раніше), породжений прагненням оборонити Святе Письмо, істинну науку віри, можна спостерегти «виразну поляризацію двох позицій. Перша — лагідніша, характерна для письменників старших, зокрема александрійців (Климент, Оріген, чиї положення приймає Прісцилліян, творець наближеної до гностиків секти, що діяла в Іспанії та в Галії в IV ст.), порівняно часто вони користувались апокрифами Старого, а подекуди й Нового Завіту, вважаючи, що їх можуть

³⁸ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. I. Апокрифи старозавітні», Львів, 1896>. — С. 11–12.

³⁹ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи старозавітні», Львів, 1899>. — С. 97.



читати люди, до того приготовані, і що це читання може навіть принести їм певну користь. Друга — дуже радикальна, трактує апокрифи як твори шкідливі та еретичні⁴⁰. До цих міркувань М. Старовейського долучу кілька спостережень. Так, Климент Александрійський цитував «Апокаліпсис Софонія», «Проповіді Петра», «Діяння Павла», «Пастиря» Гермона, «Послання Варнави», «Євангеліє єгиптян», «Євангеліє євреїв», «Передання Матея», а також не раз користувався аграфами (ви словами, що приписуються Ісусові Христу). Оріген вважав важливими й корисними такі апокрифи, як «Книга Єноха», «Заповіти дванадцяти патріархів», «Пастир» Гермона (однак при тім підкреслював, що ці твори не можна сприймати як рівні богонатхненому канону), Атанасій Александрійський і Кирило Єрусалимський — «Книгу Варуха» й «Послання Єремії», Тертуліян — «Книгу Єноха». Іполит Римський цитував «Пастиря» Гермона, «Дідахе», «Послання Варнави», «Апокаліпсис Петра», «Діяння Петра» і «Діяння Павла».

Щодо дослідницьких векторів у висвітленні цього питання, то з «огрому» наукової літератури, виокремлю три, чи не найбільш популярні підходи. Почну зі згадки про найрадикальнішу течію, репрезентанти якої саме в апокрифах, зокрема в текстах християн-гностиків, убачали й убачають істинне християнство, на протигагу євангельському⁴¹. Така тенденція набула особливої популярності після відкриття великої групи давніх рукописів у Кумрані та в Наг-Хаммаді⁴².

⁴⁰ Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 21–22.

⁴¹ Див.: Владимиров А. *Кумран и Христос*. — Москва: Беловодье, 2002; Владимиров А. *Апостолы: гностико-эллинистские корни христианства*. — Москва: Беловодье, 2003; Блаватская Е. П. *Разоблаченная Изида*. — Москва – Минск: Сфера – Лотаць, 2000. — Т. 2; Донини А. *У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана)* / Пер. с итал. — Москва: Политиздат, 1989.

⁴² Про відкриття в Кумрані та в Наг-Хаммаді див.: Daniélou J. *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*. — Paris, 1974; *The Nag-Hammadi Library in English*. Robinson J. (ed.). — Leiden, 1984; Dąbrowski E. *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*. — Poznań – Warszawa – Lublin, 1960; Chyliński H. *Wykopiska w Qumran a pochodzenie chrześcijaństwa*. — Warszawa, 1961; Tyloch W. *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*. — Warszawa, 1997; Амусин И. Д. *Кумранская община*. —



Певною мірою альтернативну до церковної позицію заманіфестували й дослідники, які, визнаючи теологічні відмінності поміж канонічною та апокрифічною книжністю, все ж ладні були злагіднювати їх, не акцентувати надто на цьому (М. Тихонравов⁴³, Є. Барсов⁴⁴) або ж «підтягали» апокрифи до канону (В. Сахаров⁴⁵, А. Попов⁴⁶, В. Мочульський⁴⁷), трактуючи їх як «спрощений, адаптований варіант християнства»⁴⁸.

Для ще одних дослідників притаманне відкидання доктринального та історичного аспекту в апокрифах, потрактування їх винятково як художню літературу. У цій площині прочитувалися не лише поодинокі тексти чи цикли «таємних» книг, приміром, Псевдо-Кли-

Москва, 1983; *Тексты Кумрана*. Вып. 1 / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент. И. Д. Амузина. — Москва: Изд-во «Наука». Гл. ред. вост. лит-ры, 1971; *Тексты Кумрана*. Вып. 2 / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. — Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение», 1996 («Памятники культуры Востока»); Хосроев А. Л. *Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади*. — Москва: Наука, 1991; Хосроев А. Л. *Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади*. — Москва: Присцельс, 1997; Червоіваненко В. *Кумран і рукописи Мертвого моря. Авторство, ідентифікація, історіографія*. — Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014.

⁴³ Тихонравов Н. С. Отреченные книги Древней Руси. — С. 128–129, 154.

⁴⁴ Барсов Е. В. О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // *ЖМНП*. — 1885. — № 12. — С. 98.

⁴⁵ Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой деве Марии, особенно распространение в Древней Руси // *Христ. чтен.* — 1888. — Март — Апрель. — С. 282.

⁴⁶ Попов А. *Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и, в частности, на народную словесность в древний допетровский период*. — Казань, 1883. — С. 404–405.

⁴⁷ Мочульський В. Н. *Историко-литературный анализ стиха о Голубинной книге*. — Варшава: В типографии М. Земкевича, 1887. — С. 44; Мочульський В. Н. *Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности*. — Одесса, 1883. — С. 87.

⁴⁸ Див. про це детальніше: Мильков В. В. *Древнерусские апокрифы*. — Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 1999. — С. 60.



ментини (до «царини саг» чи навіть «свобідної поезії» відносив Климентини Г. Ульгорн, для Лянгена ці тексти так само не більше, аніж *Klomensromane*)⁴⁹, апокрифічні Діяння апостолів, але й назагал увесь апокрифічний епос (О. Мень)⁵⁰. Особливо багато в «таємних» книгах, в апокрифічній апостоліяді зосібна, деякі критики побачили грецького роману. Зв'язок апокрифічних апостольських діянь із пізньогрецьким романом убачав О. Веселовський, сліди грецької повісти в Климентинах віднайшов Е. Роде, спостеріг це також І. Франко. Про суголосність апокрифічної апостоліяди з елліністичною ареталогією пророків і філософів писав Р. Рейценштейн, із традиціями східно-елліністичного роману — Р. Зедер і Р. Гельм⁵¹. Як адаптацію елліністичного роману трактував апокрифічні Діяння апостолів також Е. Добшиц, уважаючи їх «попросту виплодами християнської белетристики, романами та повістями, писаними без серйозних доктринальних чи догматичних цілей, на взір тогочасних поганських повістей...»⁵². «Хоча до певної частини цих творів се певно дасться приложити, то в цілості ся думка трохи пересолена, — резонно заперечував І. Франко, — до тих темних та безкритичних людей, що вважали апокрифи чимсь більшим від простих повістей, прийшлося би зачислити й таких на свій час високоосвічених та яснозорих людей, як Климент Александрійський та Оріген...»⁵³.

⁴⁹ Див.: Поснов М. Е. *Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним*. — С. 148.

⁵⁰ Мень А. Библия и апокрифы древности и средневековья // Мень А. *Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы*. — Москва: Фонд имени Ал. Меня, 1995. — С. 231–243.

⁵¹ Див. про це детальніше: Мещерская Е. *Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе*. — Москва: «Присцельс», 1997. — С. 25–26.

⁵² Див.: Dobschütz E. *Der Roman in der christlichen Literatur // Deutsche Rundschau* (Berlin). — 1902. — April. — S. 87–106. Цит. за: Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів». Львів, 1902> // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 175.

⁵³ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів». Львів, 1902>. — С. 175.



Тим часом апокрифи як з генетичного, так і з доктринального погляду — явище вельми неоднорідне. Творці цих текстів мали дуже різні цілі.

Одні, як автори деяких найстарших апокрифічних євангелій, юдео-християнських зосібна («Євангеліє євреїв», «Євангеліє ебіонітів», «Євангеліє Петра»), прагнули зафіксувати дійсну традицію про Ісуса Христа, себто, мали ту ж саму мету, що й автори богонатхнених книг, і, правдоподібно, саме в тих групах постало право до канонічності⁵⁴.

Ця тема, одначе, з огляду на її складність і дотепер із належною повнотою не відрефлексована в науковому дискурсі, незважаючи на її «захопливий» (М. Старовейський) для дослідника характер. Виокремити в текстовій структурі найдавніших апокрифів елементи, що засвідчують первісну традицію про Ісуса Христа, і відлуння в ній найрізноманітніших традицій і культур, пізніших нашарувань, елементів фольклорних, мітологічних і т. ін. — завдання доволі непросте. Це, по-перше. По-друге, не треба забувати і про нечисленність текстів, що фіксують дійсну традицію про Ісуса Христа, порівняно з тими, у структурі яких домінує фантастичний елемент, і де «якесь маленьке зерно правди, взяте чи то з писаних старших документів, чи з усної традиції, обсновується, мов густою павутиною, безконечними видумками...»⁵⁵, — зауважував І. Франко в студії «Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди».

До речі, самому І. Франкові як дослідникові апокрифів була притаманна особлива пристрасть до «витискання» «історичної олії» з цих літературних матеріалів. Про це чи не найкраще свідчать його розвідки про Климентини⁵⁶. Вихідною точкою студій критика над Климентинами

⁵⁴ Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 33.

⁵⁵ Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 34. — С. 17.

⁵⁶ Псевдо-Климентини, або Климентини — це обширний корпус текстів ранньохристиянської літератури, які разом із пам'ятками давнього канонічного права («Апостольськими декретами», «Апостольськими канонами» та «Апостольськими конституціями») асоціювалися з іменем святого



Климент Римського, учня й наступника апостола Петра на Римському престолі. Ключові тексти Псевдо-Климентин — Ὁμιλία («Проповіді») у 20 кн. і *Recognitiones* («Зустрічі») у 10 кн. (останні збереглися тільки в латинському перекладі) — сягають єдиного, створеного в середині III ст. у Сирії *Ur-Text*'у (першоджерела). У IV ст. цей *Ur-Text* Псевдо-Климентин перероблено: у перші десятиліття редактором, для світогляду якого були притаманні арія́нські тенденції, таким чином постали «Проповіді»; у середині століття — православним автором, так з'явилися «Зустрічі». Окрім цих двох великих за обсягом апокрифів, до складу Псевдо-Климентин увійшов лист Климента до єрусалимського єпископа Якова, а також т. зв. епітома — «Климентів короткий опис мандрів і проповідей апостола Петра». Щодо віронавчального змісту Псевдо-Климентин, то вони, на думку дослідників, наближаються до юдейського гностицизму (гностичного юдаїзму) (див.: Сидоров А. *Курс патрології. Возникновение церковной письменности*. — Москва: Русские огни, 1996. — С. 87–88; Cullmann O. *Le problème et historique du roman pseudo Clémentin: Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*. — Paris, 1930. — S. 78–79; 170–220; Goppelt L. *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. — Gutersloh, 1954. — S. 174; Лаба В. *Патрологія. Життя, письма і вчення Отців Церкви / 2-е вид. зладив д-р Й. Дачкевич*. — Рим, 1974. — С. 52), а своєрідною романічною оболонкою обидвох редакцій пам'ятки (і «Проповідей», і «Зустрічей») є розповіді про подорожі апостола Петра з учнями до Сирії, його прї́в'їз зі Симоном-волхвом, а також вельми романтична історія життя самого святого Климента.

Своєю чергою Франків *corpus Clementis*, окрім розвідки «Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди», складають «Причинки до вивчення церковнослов'янських новозавітних апокрифів. I. Псевдо-Климентини» і «Причинки до критики джерел кирило-мефодієвських легенд», останні — своєрідна епітома «Святого Климента...». Міркуючи, що «Записки НТШ», де вперше був опублікований «Святий Климент...», «користуються тим сумним привілеєм, що їх читає найменше славістів», і прагнучи винести свої міркування «на розсуд ширшого кола читачів», І. Франко зreferував згодом «найважливіші результати й аргументації» цієї праці по-німецьки в журналі *Archiv für slawische Philologie*. Окрім того, до теми Климентин він раз у раз повертався в листах до зацікавлених тієї проблематикою вчених, а також у передмові та в коментарях до публікації церковнослов'янських редакцій Псевдо-Климентин у третьому томі збірки «Апокрифи і легенди з українських рукописів».



є, власне, пошуки отих «зерен історичної правди», «історичного ядра», «чистої олії історичного пізнання». Цю «чисту олію історичного пізнання» І. Франко «видушує» з Псевдо-Климентин, пошукуючи в них, з одного боку, «відгук якогось дійсного, документального знання», з іншого, *Geistgeschichte*, віддзеркалення «тих історичних обставин, боротьби партій, церков, вірувань та змагань, серед яких повстала та розвивалася легенда»⁵⁷. Так, розвій Псевдо-Климентин у V–VI ст. в іншому, ніж у першій фазі, напрямі й дусі (експлікація теми мучеництва замість теми проповідництва першого етапу легенди), І. Франко пояснював домінантним ідеологічним дискурсом епохи, змінами в житті християнської Церкви, яка, переживши часи переслідувань, «осягнула нарешті панування в римській державі», і її героями стали «не філософи-проповідники, а мученики»⁵⁸. *Zeitgeist* убачав дослідник і в пізнішій міграції Климентової легенди зі Заходу на Схід. Особливо багато історії, постулював він, заховалося за найновішою фазою розвою тексту — легендою про віднайдення мощей св. Климента в Корсуні, на яку він, за власним визнанням, дивився навіть «більше оком історика, ніж філолога»⁵⁹.

Але повертаємося знову до генези апокрифічного епосу.

Ще одна причина появи на світ «таємних» книг — доктринальні інтереси їх творців — ортодоксійні або гетеродоксійні. Апокрифи не завжди творилися з єретичною метою, постулює М. Старовейський, обґрунтовуючи свої міркування конкретною екзегезою багатьох текстів, у тому числі звертаючи увагу на елементи пасхальної, інкарнаційної теології цих творів, особливо на маріологію «таємних» книг, «Протоєвангелія Якова» передусім («велику апологію чистоти, невинності й дівицтва Марії, що випереджає не завжди ортодоксійні погляди в цій ділянці великого Орігена чи не менш великого Отця Церкви, св. Івана Золотоуста») ⁶⁰.

⁵⁷ Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. — С. 117, 21.

⁵⁸ Там само. — С. 118–119.

⁵⁹ Франко І. Лист до Ватрослава Ягіча від 3 вересня 1904 р. // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 250.

⁶⁰ Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu. — S. 52.



Прикметно, що в осмисленні цієї проблематики (свідчення в «таємних» книгах теології раннього християнства) можна вловити суголосся між сучасною парадигмою студій цієї тематики і Франковими підходами. Приміром, в І. Франка, помимо зауваги про значення апокрифів для фахових теологів, натрапляємо на низку цікавих спостережень про віддзеркалення в «таємних» книгах як ортодоксійної теології (марійної — у «Протоєвангелію Якова», морального богослов'я — в апокаліпсисах, питань правничого характеру — у «Дідахе», в «Апостольських конституціях» і в «Апостольських канонах»), так і неортодоксійної — христологічних суперечок на тему народження Ісуса Христа в «Євангелію Никодима», ідеології енкратизму — в оповіданнях про апостола Павла, гностичних ідей, зосібна христології докетів, — у великій групі текстів апокрифічної апостоліяди.

Ще одні автори «таємних» книг керувалися локальними інтересами ранніх християнських Церков або індивідуальними зацікавленнями.

Так, із прагнення первісних християнських Церков мати своїм патроном і засновником апостолів чи їхніх безпосередніх учнів постав обширний легендарій апокрифічної апостоліяди, зосібна, перекази про заснування Римської Церкви апостолом Петром і про його смерть на римському форумі, оповідання про заснування Ефеської церкви святим Йоаном, про діяльність і мучеництво Марка в Александрії, Варнави в Кіпрі, Луки в Фебах, Діонісія в Парижі, Филлипа в Єраполі, Теклі в Селевкії, Якова в Іспанії, Прохора в Нікомидії, Олімпаса в Филлипах, Сили в Коринті та в Солуні, Тита на Криті, Панкратія в Сицилії, апостола Андрія на Русі, Климента Римського в Корсуні.

До речі, деякі вчені, до яких належав і Франко, вважали, що за традицією про перебування папи Климента в Корсуні немає «історичного ядра», як і за традицією про проповідь апостола Андрія на землях України. Проте це, також до слова, не завадило І. Франкові дати свою поетичну візію благословення апостолом Андрієм українських земель — легенду «Апостол Андрій на Дніпрових горах», а святому Климентові Римському присвятити фундаментальну, чи не найбільшу обсягом свою наукову працю, якою є «Святий Климент



у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди». Власне, історія святого Климента, «... того легендарного Папи, що в своїй особі й науці являвся найвиднішим по апостолах репрезентантом Первісної, ще не розділеної Церкви, що своїми подорожами, життям і мучеництвом обіймав однаково Схід і Захід», спочатку й зацікавила І. Франка своїм вектором на нашу духовну історію, переплетенням з історією слов'янських апостолів Кирила та Методія, із літописним оповіданням про хрещення Руси, навіть із автокефальними поривами Української Церкви в XI ст.: «Тексти різних версій і паростей сеї легенди належать до найстарших пам'яток староруського письменства, ба, що більше, на основі тих, первісно грецьких текстів, були у нас, у Південній Русі, зложені й оригінальні або напіворигінальні літературні пам'ятки. Був, мабуть, такий момент, коли святий Климент готов був статися нашим національним святим, патроном руської землі, популярним, як пізніше св. Юрій або св. Миколай»⁶¹.

Що ж до вагомості психологічного чинника в апокрифотворенні, особистих уподобань авторів, то тут для І. Франка найяскравішим взірцем були два тексти — «Діяння Павла» і «Мучення св. Стефана». Перший створений з «особливої любови» до апостола Павла, другий — з «особливої ненависти» до нього⁶².

До речі, «інтересну» вістку про створення «Діянь Павла» з «любви» до апостола Павла І. Франко зачерпнув у Тертулліяна, котрий остерігав: «А коли ті, що читають писання, фальшиво титуловані іменем Павла (*Pauli perperam inscripta*), покликаючися на приклад Теклі, признають жінкам право навчати і хрестити, то нехай же знають, що в Азії пресвітер, який скомпонував се писання (*eam scripturam construxit*), був позбавлений свого уряду, коли йому се доказано, хоч сам він признався, що зробив се з любови для Павла» (Тертулліян. *De baptismon.* 17).

⁶¹ Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. — С. 220, 22–22.

⁶² Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів». Львів, 1902>. — С. 171.



Переслідування екзегетичних та катехитичних цілей, прагнення розтлумачити сторінки Священної історії — ще одна мета творців апокрифічного письменства.

Такою метою, знову скористаюся розвідками І. Франка, керувалися, з-поміж інших, автори «Дінь Томи», «Повісти про пригоди Андрія й Матвія в краю людоджерців», «Псевдо-Прохорових дінь ап. Івана», «Бесіди трьох святих», «Питань князя Антіоха і відповідей еп. Афанасія», а також укладачі вельми популярних апокрифічних збірників, розмаїтих «Вопросоотвітів», «Разумників», «Люцидаріїв».

Творці наступної великої групи різноманітних і різножанрових апокрифічних структур komponували свої твори з метою апології християнства.

З апологетичною метою — показати, що «християнство зі самих його початків було такою релігією, до якої хилилися найвищі уми та найсильніші володарі поганського світу», створені «Пилатові акти», у яких Пилат «постає в світлі значно кориснішим», аніж у канонічних Євангеліях («показано його наверненим на Христову віру і охрещеним разом з жінкою і двома дітьми») ⁶³, «Мучеництво св. Стефана», авторів якого «пошилилася сумнівна честь зробити святими не лише жидівських книжників Никодима та Гамаліїла, але й самого Пилата» ⁶⁴, оповідання про Перпетуу, яка у в'язниці повернула на Христову віру римську аристократку Потенціану та її сестру, дружину Нерона, кореспонденція Ісуса Христа й короля Авгара, апостола Павла й філософа Сенеки, а також велика група апокаліпсисів про праздники й обряди. Серед останніх — листи Христові з неба, «якими авторизується нові інституції і надається їм значення нарівні з євангельською проповіддю або й вище неї» ⁶⁵.

⁶³ *Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1902. — Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів. — С. 258.*

⁶⁴ *Франко І. Откровеніє св. Степана. Студія над одним маловідомим апокрифом // Франко І. Збір. творів: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 36. — С. 166.*

⁶⁵ *Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1906. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні. — С. 52.*



Ще одні автори «силкувалися» заповнити «білі плями» в Священній історії⁶⁶, розповісти «таке, чого нема в Євангеліях»⁶⁷: «як жили і відки походили родичі Марії, як родився Ісус і як провів дитячі літа, за що його судили і куди дівали по смерті, яка була смерть його матері, як жили, працювали та які муки терпіли його свояки, апостоли й ученики»⁶⁸, змалювати портрети Ісуса Христа, Диви Марії, інших осіб Священної історії.

Як відомо, у перші віки християнства не існувало традиційного портрета Ісуса Христа (Августин. *De Trinitate*. VIII, 4, 5; Іриней. *Adv. Haer.* I, XXV, 6). Згодом усталилася традиція зображати Ісуса Христа фізично непривабливим («Постать Його була позбавлена людської величі, не кажучи вже про небесний блиск» (Тертулліян. *De Carne Chr.* 9; Юстин. *Dial. Cum Tryph.* 85, 88, 100; Климент Александрій-

⁶⁶ На цій причині постановля апокрифів наголошує переважна більшість дослідників. У популярній літературі, а також у багатьох енциклопедичних гаслах про апокрифічну літературу, аспірації давніх книжників «розгорнути» Святе Письмо не раз потрактовуються як єдина мета створення апокрифів. На противагу цим, значною мірою однобоким і спрощеним підходам до проблеми апокрифічної креації, варто виокремити цікаву спробу систематики церковнослов'янських апокрифів Олександра Наумова, здійснену з врахуванням багатьох чинників: 1) генетичного: а) додання елементів, невмотивованих Святим Письмом, б) порушення ієрархії елементів Святого Письма, в) зінтерпретування текстів Святого Письма без врахування традиції церковної або в опозиції до офіційної інтерпретації; 2) контекстуального: діяхронічні й синхронічні апокрифи; 3) функціонального: а) квазі-канонічні, б) аканонічні, в) антиканонічні апокрифи; 4) змістового: старозавітні апокрифи: а) історичні, б) пророчі або апокаліптичні, в) поетично-дидактичні; новозавітні: а) євангелія, б) діяння апостолів, в) листи, г) апокаліпси; 5) лінгвістичного: перекладні апокрифи (виключно) зі зміною вислову, б) перекладні (також) зі зміною змісту» (Naumov A. *Apokryfy w systemie literatury cerkewnosłowiańskiej*. — S. 58–76).

⁶⁷ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 116.

⁶⁸ Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського. — С. 159–160.



ський. *Paedag.* III, 1; *Strom.* VI, 17; Ориген. *Contra Celsum.* VI, 75; Тертуліян. *Adv. Iudaeos.* 14). Вважається, що це передання виникло з бажання бачити в Ісусові здійснення однієї з месіянських рис. «Не було в ньому ні виду, ні краси, — ми бачили його, — ні вигляду принадного не було в ньому» (Іс. 53:2). Натомість апокрифічні прозопографії пізнішої доби «малюють Ісуса як ідеал мужеської краси», зауважує І. Франко в одній із ноток до «Апокрифів і легенд з українських рукописів», подаючи зразки апокрифічного портретотворення. Ось на які «спеціально цікаві» портрети Богородиці (Тиха по всімъ, малогїна, скоропослушанка, бл҃гопривѣтанка, стыданка къ всакомѣ чїнкѣ, не смѣшанка, не смѣтанка, не гнѣванка, почѣстивка, почитанци, поклонѣжци са всѣм. възрастом же средним, паче же њ колен среднаго възраста њмашци, смагла лицем, рѣсы власы, рѣсы очн, бл҃голѣпнѣ, черни крови, носъ похилень, рѣцѣ долѣтѣ, перьсти долги, лице долго...) ⁶⁹, Ісуса Христа (въ образѣ его красень зѣло, възрастом же, рече, высотѣ телеси шесть стопъ свѣрашенихъ, но русыми власы њ велми гѣсты, паче же њко къ выи преклонены, крови же черны, не зѣло погѣплени, очн рѣси, радостни њ бл҃голѣпнѣ, носъ похил, рѣсѣ брѣдѣ долгѣ њмын њ гѣстѣ...) ⁷⁰, апостола Павла (њзрѣв же Паула гѣдоуша, мѡужа мала растомѣ, рѣдоглава, листѣсть ногама, кровьма гѣтшенима, долгѣ носѣ, бл҃гнѣ њсполнѣ...) ⁷¹ натрапляємо в українських рукописах.

Автори апокрифічного епосу намагалися також подати «розцікавленому народові» свою онтологію, есхатологію, космологію, антропологію (останніх сюжетів особливо багато в старозавітних апокрифах) ⁷², як, наприклад, автор «Єноха Праведного», що висунув свою

⁶⁹ О нравѣ Бѣгородичнѣ Мѣре Бжїа сѣго Епифанїа презвитера, ѡ знаменїи шкѣра њ възраста сѣмѣ Бїца // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1899. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні евангелїя*. — С. 151.

⁷⁰ О знаменїи Гѣ нашего Іѡ Хѣ // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні евангелїя*. — С. 205.

⁷¹ Мѣнїе сѣмѣ перѣкомѣнници и рѣвнопоѣтлнѣ Фекамы // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. III. *Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів*. — С. 34.

⁷² Див.: Драгоманов М. Дуалістичне створення світу // *Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство* / Зладив



М. Павлик. — Львів: Накладом Т-ва імени Шевченка. З друкарні Наукового товариства імени Шевченка. — 1907. — Т. IV. — С. 266–399; Веселовский А. Н. Дуалистические поверия о мироздании // *СОРЯС*. — 1889. — Т. XLVI. — Кн. 1; Його ж: Разыскания в области русского духовного стиха. XIX. Эпизоды о рае и аде в послании новгородского архиепископа Василия // *СОРЯС*. — 1892. — Т. LIII. — С. 91–104; Разыскания в области русского духовного стиха. XX. Еще к вопросу о дуалистических космогониях // *СОРЯС*. — 1892. — Т. LIII. — С. 105 – 136; Разыскания в области русского духовного стиха. XXIV. Видения Григория о последних днях // *СОРЯС*. — 1892. — Т. LIII. — С. 185–213; Виленский С. Г. *Житие св. Василия Нового в русской литературе*. Исследование. Ч. I. — Одесса, 1913; Ч. II. Тексты. — Одесса, 1911; Истрин В. Откровения Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты // *ЧОИДР*. — 1897. — Кн. 2 (181). — С. 1–250. Кн. 3 (182). — С. 251–329; Кн. 4 (183). — С. 1–131; 1898. — Кн. 1 (184). — С. 133–208; Соколов М. И. Славянская книга Эноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследования. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский // *ЧОИДР*. — 1910. — Кн. 4 (235). — С. I – IV+109 – 182+1 – 168; Мочульский В. *Историко-литературный анализ стиха о Голубинной книге*. — Варшава, 1887; Мочульский В. *Следы народной Библии в славянской и в древне-русской народной письменности*. — Одесса, 1893; Сахаров В. *Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности и влияние их на народные духовные стихи*. — Тула, 1879; Пигин А. В. Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. // *ТОДРЛ*. — 1997. — Т. L. — С. 551–555; Качатурян Л. М. *Русские редакции эсхатологических апокрифов (кон. XV–XVIII вв.)*. Авт. дис... канд. филол. наук. — Москва, 1982; Симонов Р. А. *Русская астрологическая книжность (XI — первая четверть XVIII века)*. — Москва, 1998; Танталевский И. П. *Книги Еноха. Арамейские фрагменты из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов. Сефер Йецира — Книга Созидания. Приложение: Эфиопская версия книг Еноха*. — Москва — Иерусалим, 2000; Максимов Ю. Образ рая в христианстве и исламе // *Альфа и Омега: Ученые записки Общества распространения Священного Писания в России*. — Москва, 1999. — №2. — С. 271–279; Сирцова О. М. *Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. I*. — Київ, 2000; Мильков В. Апокрифические и ортодоксальные воззрения на космоустройство в Древней



концепцію антропогенезу (В шестій днѣ повелехъ мѣдрости моѣи сътворити члѣка ѿ седми съставъ: а. плоть его ѿ земли, б. кровь его ѿ росы, г. очи ѿ слѣзъ, д. кости его ѿ камня, е. помыслъ его ѿ корозости агглицкой и ѿ ѿклака, ж. жилю его и власы его ѿ травы зѣмной, з. душа его ѿ дѣла моего и вѣтра. и дѣхъ емѣ з. ест-т вѣ: слѣхъ ко плоти, возрѣнїе ѿ чн, шконанїе дшѣвное, бгладанїе жман, вѣкѣшенїе кровѣ, кости терпкнїю, помыслъ сладость⁷³), а сходження праведного Еноха на Небо перетворив «у своерідну небесну географію», у візію структури Всесвіту⁷⁴, відкривши читачеві безліч секретів (те, що зірками володіють двісті, а рай охороняють триста ангелів, що світло сонця яскравіше від місячного в сім разів, що на небі вісім тисяч зірок, що вдень сонце провадять сто п'ятдесят тисяч, а вночі —

Руси // Мильков В. *Древнерусские апокрифы*. — Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 1999. — С. 124–188; Мильков В. *Иной мир апокрифической литературы* // Мильков В. *Древнерусские апокрифы*. — С. 189–215; Мильков В. *Апокрифическая антропология в ее отношении к античному учению о стихиях и иным идейным традициям* // Мильков В. *Древнерусские апокрифы*. — С. 216–252.

⁷³ Книга ѿ таннахъ Еноховихъ сїа Яредова мѣжа мѣда и бггоавнїка. О житїи и ѿ сїѣ Еноховѣ // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. I. *Апокрифи старозавтні*. — С. 50.

⁷⁴ «Тобто те, що Біблія не хотіла давати людям, в апокрифі дається. Біблія не хотіла, не хоче давати людині пізнання наукове, раціональне, тому що для цього пізнання людині достатньо мати розум і досвід. Для цього не потрібне откровення, для цього не потрібне Священне Писання. Для цього потрібне природознавство та інші галузі науки», — коментує О. Мень опис небесної топографії в слов'янській версії «Еноха» (Мень А. *Библия и апокрифы древности и средневековья*. — С. 233). Натомість С. Аверинцев, пишучи про цей самий фрагмент, зміщує акценти зі світоглядного й доктринального тлумачення апокрифів у психологічну площину. Для адекватного сприйняття цих текстів, уважає він, читачеві потрібно не останньою чергою «співчуття спраглий, бистроокій, дитячий, школярській цікавості, з якою людина того часу розглядала разом із Енохом Праведним улаштування небес...» (Аверинцев С. С. *От берегов Босфора до берегов Евфрата: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в II тысячелетии н. э.* // *От берегов Босфора до берегов Евфрата* / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. — Москва, 1987. — С. 44).



тисяча шестокрилих ангелів, а огонь йому подають сто ангелів, що місяць сходить і заходить через дванадцять воріт, що кожного дня народжується й помирає дванадцять тисяч двадцять чотири людини, що григореїв, котрі разом зі своїм князем Сатанайлом одкинули Господа, двісті тисяч...)⁷⁵, чи творець циклу творів про Ездру, героя якого бентежать такі екзистенційні питання: «Якщо світ сотворено для людини, то чому вона приречена на смерть? Якщо Бог сотворив людину, то чому зло перемагає добро? Якщо вчинок Адама є справою сатани, навіщо Бог дозволяє йому далі діяти?» «Бачимо в цьому вічну проблему екзистенції людини, поставлену вже в Книзі Ніуби, до якої сягає автор», — пише про філософію «Циклу Ездри» М. Старовейський⁷⁶.

На завершення ще про одне цікаве явище — про поєднання в рамках одного тексту різних мет автора. Так, за М. Старовейським, автор «Протоєвангелія Якова» «переслідував щонайменше чотири мети: апологетично-христологічну, догматичну, біографічну, екзегетичну»⁷⁷. «Можемо, радше, говорити про панівну тенденцію, про перевагу, а не про винятковість», — пояснює і А. Наумов певну умовність своєї типології апокрифів у генетичній площині через те, що «дуже важко знайти виразні приклади на єдиний спосіб апокрифіка-

⁷⁵ Див.: Книга Еноха // *Родник златоструйный: Памятник болгарской литературы IX–XVIII веков: Сборник / Пер с болг. и сост. И. Калиганова и Д. Польшянского.* — Москва: Худож. лит., 1990. — С. 61–68.

Одночасно з подачею читачеві «достеменної» конкретики, точної нумерологічної інформації, апокрифам не меншою мірою притаманна любов до символічної нумерології, до найбільш знаменних, доктринально семантизованих чисел, таких, зокрібно, як: 3, 7, 12, 40. Див. про це більше: Кириллин В. М. *Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века).* — Санкт-Петербург: Алетейя, 2000.

⁷⁶ Див.: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie / Pod redakcją ks. Marka Starowieyskiego.* — Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002. — S. 170.

⁷⁷ Див.: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa.* — S. 266–268.



ції біблійних комунікатів»⁷⁸. Власне, ці міркування критика значною мірою слушні і щодо екслікованих у цьому сюжеті причин постання новозавітних апокрифів, цих «невідступних товаришів» і «тіні» Святого Письма.

⁷⁸ Naumow A. *Apokryfy w systemie literatury cerkewnosłowiańskiej*. — S. 59.



Книги «високої поетичної стійности» чи «упадок смаку»?

«Благочестива фантазія», «поетичний вислів благочестивої думки», «поезія відречених книг», «непідробна поезія», «нахил до символізму і прообразности», «сміливі й оригінальні мотиви», «глибоко зворушливі й безмірно поетичні картини», «все, що найбільш живописного і прекрасного має мова поезії», «поети́зація християнства» — такі й подібні висловлювання становлять *loci communes* текстів багатьох дослідників апокрифічної літератури, зокрема слов'янських (М. Тихонравова, І. Порфир'єва, М. Сперанського, О. Пипіна, В. Сахарова, М. Сумцова, І. Смирнова, Є. Барсова, М. Драгоманова, Г. Булашева та ін.)⁷⁹.

⁷⁹ Тихонравов Н. С. Отреченные книги Древней Руси. — С. 127; Барсов Е. Христианская поэзия и искусство в связи с новозаветными апокрифами // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология* / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. — Москва: Прогресс, 1993. — С. 124; Булашев Г. *Український народ у своїх релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські погляди та вірування*. — Київ: Довіра, 1994. — С. 34–36; Керенский Ф. Древнерусские отреченные верования и календарь Брюсса // *ЖМНП*. — 1874. — Т. CLXII. — Март. — С. 52; Пыпин А. Н. *История русской литературы* / Изд. 4-е. — Санкт-Петербург, 1911. — Т. I: Древняя письменность. — С. 411; Пыпин А. Н., Спасович В. Д. *История славянских литератур* / Изд. 2-е. — Санкт-Петербург, 1879. — Т. I. — С. 70; Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. — С. 3; Пыпин А. Н. Легенды и апокрифы в древней русской письменности // *Вестник Европы*. — 1894. — Кн. II. — С. 314–315; Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой девице Марии, особенно распространенные в древней Руси // *Христ. чтен.* — 1888. — Март — Апрель. — С. 282; Сахаров В. *Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности и влияние их на народные духовные стихи*. — С. 249; Смирнов И. Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяниях апостолов // *Православное обозрение*. — 1873. — № 4. — С. 614; Сумцов Н. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен // *КС*. — 1887. — Т. XVII. — С. 224;



«Поетична образність», «благочестиві домисли», «яскраві картини» — вельми часто уживані топоси і в сучасному науковому дискурсі (див., наприклад, праці В. Милькова, А. Скогорева, М. Витковської і В. Витковського, В. Рохмистрова, А. Наумова)⁸⁰.

Саме в «непідробній поезії» «таємних» книг, на погляд компетентних знавців цієї літератури, крилася одна з таємниць їхнього триумфального походу просторами християнського світу, нечуваного успіху в читача. Безмірно багата продукція цих творів була «улюбленою лектурою християн від Ірландії до Абіссинських гір і від Персії до Іспанії»⁸¹.

Ба більше, «ледь чи не кодексом віри»⁸². Апокрифічні євангелія, писав М. Драгоманов, «через перевагу в них чудесного елемента над морально-дидактичним мали значно більший вплив на народну масу та її усну словесність, аніж канонічні»⁸³. До слова, це твердження також належить до топосів у науковій літературі про апокрифи, особливо, коли йдеться про рецепцію «Протоєвангелія Якова». По-

Сперанский М. Н. Славянские апокрифические евангелия // *Труды VIII Археолог. съезда в Москве.* — 1895. — Т. II. — С. 15.

⁸⁰ Див.: Мильков В. В. *Древнерусские апокрифы.* — С. 58; Скогорев А. П. *Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя.* Исследования. Переводы. Комментарии. — С. 88; *Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. статья: М. Г. Витковская, В. Е. Витковский.* — Санкт-Петербург: Алетейя, 2000 — С. 16; Рохмистров В. Г. *Откройся, тайн священных дверь... // Новозаветные апокрифы / Сост., коммент. С. Ершова. Предисл. В. Рохмистрова.* — Санкт-Петербург: Амфора, 2001. — С. 10; Naumow A. *Apokryfy w systemie literatury cerkewnosłowiańskiej.* — S. 77.

⁸¹ Harnack A. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius.* Erster Teil: *Die Überlieferung und der Bestand.* Bearbeitet unter Mitwirkung von Lic. Erwin Preuschen. — Leipzig, 1893. — S. XXVI. Цит. за: Франко І. *Старохристиянська література // Франко І. Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 29. — С. 445.

⁸² Пыпин А., Спасович В. *История славянских литератур.* — С. 70.

⁸³ *Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство / Зладив М. Павлик.* — Львів: Накладом Т-ва імени Шевченка. З друкарні Наукового товариства імени Шевченка. — 1906. — Т. III. — С. 295.



рівняймо: «Можемо сказати сміло, що в середніх віках, а особливо в XIII–XV, апокрифічні євангелія займали фантазію, порушували чуття широких мас європейської людности далеко більше, ніж канонічні» (І. Франко)⁸⁴. Ні одна книга не вплинула так на релігійний світогляд Європи, як «стародавня історія Різдва Діви Марії та Ісуса Христа» (Е. Геннеке)⁸⁵. «Жодна книга не мала такого впливу, як ця, на історію християнських свят і на християнське мистецтво» (Е. Ренан)⁸⁶. «У Східній Церкві апокрифічне євангеліє мало трохи що не канонічну вартість і переписувалося в збірники житій і „слів“, призначених для церковного вжитку» (І. Франко)⁸⁷. «І кому ж хотілося ще заглядати до скромних карт правдивої історії церковної, коли його фантазія привикла до тих чудес? — риторично запитував і Адольф Гарнак. — Дійсна історія супроти них була сіра і неінтересна. Можна сказати, що цілі покоління, цілі народи християнські духово посліпли від ярих красок сих оповідань, стративши зір не тільки для правдивого світла історії, але й загалом для світла правди»⁸⁸.

Про «поезію, яку додає до церковного змісту апокрифічна епопея»⁸⁹, не раз писав і Франко, вбачаючи, як і інші дослідники, у «високій поетичній стійности»⁹⁰ цих книг, «глибині рафінованого майстерства вислову, тонкій психологічній обсервації та величній символіці,

⁸⁴ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 97.

⁸⁵ Цит. за: *Иисус в документах истории* / Сост. и коммент. Б. Г. Деревенского. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. — С. 228.

⁸⁶ Ренан Э. *Христианская церковь*. — Москва, 1991. — С. 273.

⁸⁷ Франко І. Апокрифічне євангеліє Псевдо-Матвія і його сліди в українсько-руським письменстві // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 124.

⁸⁸ Harnack A. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. — S. XXVI.

⁸⁹ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 120.

⁹⁰ Франко І. Наші коляди // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 28. — С. 17.



що криється в канонічних та апокрифічних писаннях старої Церкви»⁹¹, «у простому стилі, викладі, приладженому до потреб невчених читачів і слухачів»⁹², «глибоких і сильно драматизованих історіях»⁹³, «принадних подробицях»⁹⁴, неабиякий «поваб» для читача, «приємну розривку на релігійнім тлі»⁹⁵.

Проте цікаво, що, приєднавшись до хору тих критиків, які підносили поетичність апокрифів, що більше, оцінюючи поодинокі тексти, приміром, «Діяння Томи» та «Протоевангеліє Якова» як «архитвори епіки», зокрема, останній твір як «найважлишу пам'ятку старого християнського письменства», «досить свobodно, але високо літературно скомпоновану на основі євангельських оповідань»⁹⁶, в інших місцях той же І. Франко може повернути свою аксіологічну стрілку майже на 180 градусів, писати про апокрифи як про алітературу, особливо про деякі агіографічні пам'ятки, убачаючи в них майже регрес жанру.

Утім, І. Франко в цьому не був, далекі, оригінальний. Широка амплітуда оцінок апокрифічної літератури — від книг «високої поетичної стійности» до «упадку смаку» — притаманна багатьом дослідникам.

Апокрифи як літературний текст: *pro et contra*. Саме цією формулою можна окреслити погляд критиків на цю парость письменства.

Але спершу декілька попередніх зауваг.

⁹¹ Франко І. Ю. Яворский. Духовный стих о грешной деве и легенда о нерожденных детях // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 36. — С. 68.

⁹² Франко І. Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв. // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 218.

⁹³ Франко І. Українці // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 169.

⁹⁴ Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського. — С. 159.

⁹⁵ Там само.

⁹⁶ Франко І. Благовіщення Богородиці. Порівняльний дослід біблійної теми. З додатком благовіщенської драми Івана Дамаскина в віршованім перекладі на церковнослов'янську мову // *ІЛ*. — Ф. 3. — № 505. — Авторизований рукопис. — Арк. 32.



У новозавітному апокрифічному компендіумі традиційно виокремлюють три групи текстів, відмінних літературним характером⁹⁷.

1. Тексти, що своєю нараційною структурою наближаються до канонічних Євангелій. Це найстарші юдео-християнські євангелія, датовані I–II ст. («Євангеліє євреїв», «Євангеліє ебіонітів», «Євангеліє назорейв», «Євангеліє Петра»), а також аграфи та фрагменти папірусних євангелій.

2. Тексти християн-гностикив дидактично-медитативного характеру, твори нерідко високо естетичні, такі, наприклад, як «Євангеліє Томи» (знамените «п'яте євангеліє», як його називали)⁹⁸, «Апокриф Йоана», «Віра Софія» (*Pistis Sophia*), «Книга Йеу», «Питання Марії», «Євангеліє досконалости», «Євангеліє Марка», «Родовід Марії», «Євангеліє Филиппа». Учености й таланту гностикив не заперечували навіть їхні супротивники, відомі ересіологи. «При всій принциповій різниці, навіть суперечності в поглядах, св. Отці й письменники Церкви визнавали — справедливо — у гностиках їхню особисту талановитість і поважну освіченість. Блаженний Єронім у своєму коментарі на пр. Осію (II, 10), віддаючи належне екзегетичним здібностям гностикив, зауважував про них: „Будь-хто не може створити ересь, тільки щедро обдарований, — такий Валентин, такий Маркіон, котрих ми вважаємо вельми вченими, такий Вардесан, даруванням якого дивуються навіть філософи“»⁹⁹.

3. Тексти казково-легендарного характеру (дефініція ця дещо умовна, оскільки й ці твори «часто багаті теологічним змістом»¹⁰⁰),

⁹⁷ Див.: Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в II тысячелетии н. э. — С. 26; Starowieyski M. Ewangelie apocryficzne. Wstęp ogólny // *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa.* — S. 63.

⁹⁸ Див.: *Апокрифы древних христиан: Исследования, тексты, комментарии* / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — Москва: Мысль, 1989. — С. 119.

⁹⁹ Поснов М. Э. *Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним.* — С. 656.

¹⁰⁰ Див.: Starowieyski M. *Ewangelie apocryficzne. Wstęp ogólny.* — S. 31–39.



які акумулювали в собі різні культурні традиції («Протоевангеліє Якова», «Євангеліє Псевдо-Матая», «Климентини», «Євангеліє Никодима», «Мандри Петра», «Євангеліє дитинства» («Євангеліє Томи»), «Мандри Йоана», «Апокаліпсис Петра», «Апокаліпсис Павла», «Акти Томи» та ін.). Це найрозлогіша й жанрово найрозмаїтіша група, що включає в себе з-поміж інших й такі жанрові структури, як євангелія, діяння, апокаліпсиси, листи, житія.

Стильові домінанти цієї групи текстів: фольклорна чи напівфольклорна тональність, живописність, цікава інтригуюча фабула, багатство реалістичних мотивацій, широко розвинене епічне начало, драматизм, експресивність («речі оповідані дуже інтересно, не раз драматично і поетично, або такі, що сильно вдаряли на фантазію»)¹⁰¹, оперування, в апокрифічних діяннях насамперед, «чисто романічними способами»: «подорожі в далекі краї, бурі, розбійники, дивні та дикі народи, розлука закоханих, жорстокі тирани й угнетена невинність...»¹⁰².

Власне, саме твори цієї групи, зокрема апокаліпсиси, перенасичені вражаючими описами пекла, читання чи споглядання яких на іконах Страшного Суду «довго наповняло жахом забобонні уми»¹⁰³, а також апокрифічні житія, викликали найбільше несприйняття

¹⁰¹ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 80.

¹⁰² Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів». Львів, 1902>. — С. 175.

¹⁰³ Дуже цікаву історію боротьби церковних властей з надто дразливими малюнками на іконах Страшного Суду, І. Франко наводить у статті «Причинки до історії Галичини в XVIII віці», публікуючи в ній виписки з *Gestions-Protokole* парохіяльної канцелярії в Довгополі. Із цих книг дізнаємося, зокрема, що напередодні генеральної візити єпископа декан Косівського повіту звелів священикам, щоб ті «по церковних стінах мальовані або прибиті образи ікон Другого пришествя, пекла і чортів поздирали і позаховували їх, тому що вони якнайменше стосуються істинної релігії, натомість для освічених слугують підґрунтям фанатизму, а простих згір-



критиків, провокуючи такі пасажі, як «темна та баламутна традиція», «вітром підшиті твори», «пересолені закиди», «недотепний фабрикатор», «несмачна фантастика», «набір екстравагантій», «шумна риторика», «казково-конвенціональні барви», «несуразність чудес».

Оминаючи наразі апокрифічну апокаліптику (про це перегадом буде особний розлогіший сюжет), зауважу, що апокрифічні життя таки, справді, вражають «несуразністю» своїх чудес, зокрема дивовижними описами мук святих. Так, автори «Мучеництва святої Фетинії», «Откровенія св. Степана», «Оповідання про Іассона і Сосипатра», «Мук св. Іпатія» для підкреслення особливої святости своїх героїв, їхньої вражаючої саможертвности та стійкості, подавали часто побожному читачеві тільки каталог найдивовижніших катувань, веліли святим «перетривати кілька разів такі муки, із яких кожда поодинокорівнялася смертній карі»¹⁰⁴. Ось лише одна ілюстрація тих мук, на які прирікали давні агіографи святих подвижників. Із «Життя св. Іпатія» (рукопис XV ст. сербської редакції). «І велів воєвода привести буйного коня, і [принести] три ланцюхи, і прив'язати його (св. Іпатія — Я. М.) ззаду до коня, і випустити його в ліс, аби, б'ючися о каміння і о дерева, був поламаний. І поволик кінь святого, і відпадали всі його кости і члени, та й кінь, що волік його, розпався весь. Тоді один воїн, на ім'я Клеонік, мовив до воєводи: „Накажи зібрати всі кости його, і сугави його, і волосся у верету і поховати, щоб не позбирали їх християни і не вірили в нього“. І зроблено так, і воєвода велів викопати яму на 17 локоть у глуп і вкинути в неї останки. І накидали на верх 118 каменів, і привалили 170 мужів ще один камінь, і стояли на них до 40 день. Тоді воєвода наказав своїм слугам, мовлячи: „Ідіть і відкопайте яму, і витягніть кости того живого мерця, і вкиньте їх у морську глибину“. І вийшли послані, і відваливши камінь від дверей гробу, і побачили святого, що співав посеред ями, а лице його було, як сонце, а одіж на ньому була, як сніг. То було

шують» (Франко І. Причинки до історії Галичини в XVIII віці // *ЗНТШ*. — 1899. — Т. XXVII. — Кн. 1. — С. 10).

¹⁰⁴ *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Т. III. *Апокрифи новозавітні*. Б. *Апокрифічні діяння апостолів*. — С. 233.



друге воскресення святого Іпатія»¹⁰⁵. А було таких «воскресень» святого в цьому житію аж сім!

Через наявність нетрадиційних для християнської агіографії мотивів, перенасиченість фантастичними чудами в тому числі, до індексу заборонених книг потрапило немало житій. Уже в Декреті папи Геласія до розряду заборонених текстів зачислено «Мучеництво Кирика та Юліти» (*Passio Quirici et Iulitae*) і «Мучеництво Георгія» (*Passio Georgii*)¹⁰⁶. «Правило 41» святого Никифора Ісповідника також остереігає: «Не можна визнавати апокаліпс Ездри і Зосима, двох описів мучення св. Георгія і св. мучеників Кирика і Юліти, і книгу Марка і Діадоха, тому що все це відкинено й не гідне прийняття»¹⁰⁷. Відповідно «Правило 63» VI Вселенського собору (Трульського): «Повісті про мучеників, ворогами істини брехливо складені, щоб ославити Христових мучеників, і тих, що слухають, привести до невірства, повеліваємо, не обнародувати в церквах, лише спалити. Тих, що приймають їх, чи вірять їм, як істинним, піддаємо анатемі»¹⁰⁸.

Ще розлогіше мовиться про причину заборони цих текстів в індексі заборонених книг, уміщеному в «Кириловій книзі». Тут акцент на «несуразності» чудес особливо виразний: *Суть же н о мѣченицѣхъ словеса криво складена, а не тако, яко же истина ихъ, (о нихъ) писана въ Анніахъ-четьихъ и въ Пролозѣхъ, яко се: Георгіево мѣченіе, рекше отъ Дадіана царя мѣченъ, онъ бѣше мѣченъ отъ Діоклантиана царя; Никитино мѣченіе, нарицающе его сына Максимьянова царева, иже бѣ самъ мѣчилъ, всеже то агано, всеже суть та*

¹⁰⁵ Муки св. Іпатія // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1910. — Т. V. *Легенди про святих. Часть перша*. — С. 72.

¹⁰⁶ *Ex Praeae Gelasii decreto de libris recipiendis et non recipiendis* // Скогорев А. П. *Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии*. — С. 423.

¹⁰⁷ *Правила Православной Церкви. С толкованием Никодима, епископа далматинско-истрийского*. — Москва: Межд. изд. центр правосл. лит-ры, 1994. — Т. II. — С. 592.

¹⁰⁸ *Правила Православной Церкви. С толкованием Никодима, епископа далматинско-истрийского*. — Москва: Межд. изд. центр правосл. лит-ры, 1994. — Т. I. — С. 550.



прилогъ обличаетъ; Бѣпатіево мѣченіе, что седмижды умеръ, а седмию ожилъ; Климентово мѣченіе Анкирського, и Феодора Тирона, еже о змиѣ, и Ирринино мѣченіе несогласна сѣть, и ныхъ мнозѣхъ; единою ѡбо всѣмъ свѣтлинъ спасени ѡкроша, по многихъ мѣкахъ, ли мечемъ посѣчени, ли копіемъ прободени, ли ножемъ заклани, ли огнемъ сожжени, тѣ конецъ прѣша¹⁰⁹.

І ще про захоплення чудесами творців апокрифів. Цього разу про замилювання чужими авторами гностичної апостоліяди.

Досконало оволодівши прийомами чудесної машинерії іншого ґатунку (семантика чуда тут порівняно з життями-мартиріями змінюється), гностики змушували ходити по суші риб, гинути тварин при доторку до них святих, з'являтися (временно і безвременно) цілому сонмові співаючих ангелів, промовляти тваринам людським голосом, говорити ідолам, рухатися камінням, чудесно спинятися кораблям на морі... Для прикладу, св. Євтихій звѣрѣмъ вѣданъ, еже и единъ члѣскимъ гласомъ провѣщавъ вѣсѣхъ ѡжаснѣвъ¹¹⁰. А від апостола Андрія та його супутників ѡскочи въ члѣ каменъ и приѣмъ гласъ члѣчъ рече¹¹¹. Усе це для одного — *ad maiorem gloriam* своїх героїв.

Апокрифічні імітатори Святого Письма, автори «Євангелія дитинства» («Євангелія Томи») і «Мандрів Петра» зосібна, приневолювали Ісуса-дитину творити чуда, що мали лише одну мету — свідчити про його всемогутність. «Тут, як і там, — пише І. Франко про семантику чуда в „Євангелію Томи“ і „Мандрах Петра“, — більшість сотворених Ісусом-дитиною чудес безцільні, не так, як в інших апокрифах, де вони звичайно сприймаються як акти рятунку з великої небезпеки, або як акти особливої милости (зцілення), або як акти покарання за великі гріхи, або, нарешті, як аргументи теологічних суперечок; як особливо виразні приклади тут слід назвати кам'яних сфінксів, що говорять і ходять повсюду, мерців, що повставали з могил, трьох патріярхів з „Апокрифічних діянь Андрія“, що ведуть

¹⁰⁹ Цит. за: Кириллова книга. — Москва, 1997. — С. 107.

¹¹⁰ Пам'ят сѣго свѣтхїа, ѡчїника сѣго Іѡанна вѣголова // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. III. Б. Апокрифічні діяння апостолів. — С. 231.

¹¹¹ Там само. — С. 130.



дискусії з юдейськими книжниками про божество Христа»¹¹². Як бачимо з цієї просторої цитати (для повноти інформації про апокрифічне чудо зумисне її не скорочувала), у несприйнятті чудес «Євангелія Томи» і «Мандрів Петра» в І. Франкові промовляв не тільки естет. Відмінність теології цих текстів навіть од теології інших апокрифів, не кажучи вже про кореляцію семантики цих чудес з богонатхненими текстами, також викликала в критика неґацію.

Про відмінність семантики апокрифічного чуда від євангельського, зокрема про трансформацію «простого й чудового в своїй основі оповідання євангельського» про народження Ісуса Христа в пізніших легендах, які пішли значно далі від тексту Благовісти, «кожний ступінь земного життя Христа і його матері зазначаючи якимсь чудом», І. Франко чи не вперше повів мову у статті «Наші коляди», датованій 1889 р. (це міркування, одначе, залишилося концептуально незмінним упродовж усього його «життя» в апокрифах). «...Значна часть тих легенд, що опісля ввійшли і в наші богослужбні книги, має переважно характер романтичний, любується в чудесах і дивних пригодах. Зате поезія церковна пізніших часів, особливо на Заході, ведена правдивим чуттям, відвертається від них і вертає до здорового, чистого джерела оповідань євангельських»¹¹³.

Отож, «чудеса і дивні пригоди» апокрифів і «просте і чудове в своїй основі оповідання євангельське».

До речі, цей висновок І. Франка про відмінність стилістики апокрифічних книг од богонатхнених дуже перегукується з риторикою константинопольського патріярха Фотія, котрий у своєму «Міріобібліоні» («Бібліотеці книг, читаних і оцінених Фотієм, патріярхом Константинополя») так оцінює Левкія Харіна, його «Мандри апостолів»: «Нема в ньому ані сліду того рівного і досад-

¹¹² Франко І. Причинки до вивчення церковнослов'янських новозавітних апокрифів. II. До питання гностичних «періодів петров» // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 118.

¹¹³ Франко І. *Наші коляди*. — С. 28.



ного вислову і тої природної грації, якою визначаються Євангелія і Діяння апостолів»¹¹⁴.

Ще одна посутня художня відмінність апокрифічних текстів од канонічних — перевантаженість нараційної структури апокрифів безліччю деталей та подробиць. Зіставляючи благовіщенський сюжет «Протоевангеліє Якова» з його першоджерелом — канонічними Євангеліями, І. Франко підкреслює, що тема Благовісти в апокрифічному євангелію, «при всій своїй літературній вартості» визначається тим, «чим звичайно визначаються контрафакції — переборщенням у подробицях та помноженням подібних явищ»¹¹⁵.

Аналогічно розмірковують про особливості розгортання євангельської історії в пізніших літературних текстах Сергій Аверинцев та Олександр Мень. «Четверо давніх авторів виклали її дуже стисло, з лакунами, що тривожать нашу уяву, зі загадковими замовчуваннями, а найперше — не дозволяючи собі жодних мотивацій, навіть оціночних епітетів. Кожне їхнє слово наче занурено в мовчання, вмивається мовчанням, як острів — океаном. Те, що вони оповіли, вимагає тлумачів, але свого тлумачення не містить. Що може бути менш подібне на звичайну релігійну літературу, наприклад, на традиційні життя святих? Там-то все пояснено, розтлумачено, там на кожному кроці ніби розставлені дорожні вказівники, що повідомляють, яка дорога веде до раю, а яка до аду, там за кожним героєм і його антагоністом указані мотиви. В Євангеліях — нічого подібного?

Ось, що Ісус „во время оно“ зробив, ось, що сказав. І крапка»¹¹⁶.

У богонатхнених книгах немає «жодних прикрас, жодних перебільшень, жодних намагань проникнути за заслону тайни незбагненної, як у колоєвангельській, парабіблійній літературі того часу.

¹¹⁴ Франко І. Екскурс І. Фотіїв «Міріобібліон» // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 40. — С. 455.

¹¹⁵ Франко І. Благовіщення Богородиці. Порівняльний дослід біблійної теми. З додатком благовіщенської драми Івана Дамаскина в віршованім перекладі на церковнослов'янську мову. — Арк. 38.

¹¹⁶ Аверинцев С. С. Риск и неизбежность пересказа // Мень А. *Сын Человеческий / 4-е изд.* — Москва: Вита, 1991. — С. 333.



Подібно до біблійних книг, новозавітні книги написані з такою ж лаконічністю, з такою ж цнотливістю, з такою ж обережністю»¹¹⁷.

Різняться апокрифи від свого літературного джерела — Святого Письма — і прозаїчністю, приземленістю оповіді при розгортанні сюжету євангельської історії, домінантою наративного елементу над теологічним. «Перші розділи канонічних Апостольських діянь, оте оповідання про чудо п'ятдесятниці, про першу проповідь апостолів, перші тріумфи, чуда, спокуси, перші проби організації, перші небезпеки й поступи молодій Церкві належать до найкращого з усього, що мають так багаті красоти книги Нового завіту. Віє від сих сторінок дивна сила ентузіязму, не затемнена ніяким фанатизмом, віє бадьорість, яснїє простота й наївна, але чиста віра в правду, яка мусить побідити світ. Треба було цілковитого упадку смаку й розуміння духа тих чудових сторінок, щоб замість сего оповідання скомпонувати те, чим починається, прим., оповідання псевдо-Прохора. [...] Ані тині того ентузіязму і тої живої віри, що єдино могла здвигнути величезну будівлю Церкви; тут натомість на першій місці ієрархічні та формальні огляди...»¹¹⁸.

І ще про одну грань проблеми. Естетична відмінність «таємних» книг від текстів Святого Письма закодована й у феномені богонатхненості останніх, у процесі творення яких «турбота Святого Духа поширювалася аж до окремих букв і складів Святого Письма, за якими скрито таємний духовний смисл»¹¹⁹. Біблія, за словами Н. Фрая, «абсолютно очевидно є щось „більше“, ніж просто літературний твір»¹²⁰. «Наші чотири канонічні Євангелія безкінечно, я б сказав, абсолютно

¹¹⁷ Мень А. Библия и апокрифы древности и средневековья. — С. 236.

¹¹⁸ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів». Львів, 1902>. — С. 190.

¹¹⁹ Фокин А. Учение о богодухновенности Священного Писания в Древней Церкви (I–V вв.) // Альфа и Омега. Ученые записки Общества распространения Священного Писания в России. — 2003. — № 2 (36). — С. 64.

¹²⁰ Frye N. *The Great Code. The Bible and Literature*. — New York – London, 1982. — P. XX.



переважають всю апокрифічну літературу разом узятую. Який літературний смак! Яке поетичне чуття! Які наукові дані могли керувати церковною свідомістю того часу? Нічого цього не було! А була дія духу, який безпомилково підказав їм, що є безсмертним», — міркує також О. Мень, підкреслюючи, що натомість давні апокрифи — лише творіння культури. «Вони відображають тільки свідомість людей, пошуки людей, фантазії людей. І коли ми ставимо їх поруч із канонічними Євангеліями, бачимо, що в цих Євангеліях є й історія, і авторські особливості, і елементи авторської уяви, мова. Але вони — незрівнянні. Тому що, на відміну від апокрифів, які віддзеркалили історію людства, справжні чотири Євангелія віддзеркалили Христа, віддзеркалили Боголюдину, віддзеркалили те світло, що йде від нього. І тому вони виявилися настільки неподібними, настільки переважали всю ту літературу, котра немовбито копошилася навколо них. Вони справжні. Ще Гете говорив, що для нього Євангеліє справжнє тому, що в ньому, неначе в сонцю, світить образ Христа. В апокрифах він так не світить, він дуже приглушений, затемнений»¹²¹.

Чому ж тоді ця література з її «несуразністю» чудес, «вибриками фантазії», «кровожадністю» її авторів *etc., etc.*, так подобалися читачеві, чому впродовж багатьох віків її так любили й берегли, творили на її канві в різних національних літературах нові житія Ісуса Христа, Діви Марії, інших осіб Священної історії, чому популяризували її через літургійні відправи (*anagnosis*), через читання з церковних амвонів, пасійних історій зосібна? Ось, наприклад, який промовистий запис полишив на маргінезі книжки Опеця Бальтазара *Zywot Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa...* (Краків, 1522) (переробці дуже популярної в Середньовіччю пасії св. Бонавентури) її останній власник, якийсь столяр із Любачова, занотовуючи, що тільки 1893 р. він прочитав її чотирнадцять разів — «від першої букви до останньої»¹²².

Причин — чому подобалася ця література — надто багато.

¹²¹ Мень А. Библия и апокрифы древности и средневековья. — С. 242–243.

¹²² Див.: Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 109.



Почнемо з того, що літературні смаки — річ надто примхлива, подекуди навіть химерна. До того ж не забуваймо про особливості читацького сприйняття різних епох, а також про особливості рецепції в різних національних літературах. «Читач є читач, особливо на Близькому Сході тих часів, і він зазвичай дуже цікавий, він не перестає шукати розваги й поживи для фантазії, може бути, ще й солодкого жаху — як гімнастики для емоцій і шокової терапії для своїх душевних травм чи просто способу забути на якусь мить при набридливій буденщині. Все це зовсім не позбавляє запитів поважніших, але примхливо з ними переплітається, модифікує їх, ставить у певний контекст»¹²³. Судячи з популярності тієї літератури в усьому християнському світі, «гімнастики для емоцій і шокової терапії для своїх душевних травм» потребував читач не тільки на Сході.

До того ж, і це, либонь, одна з найпосутніших причин популярності апокрифів у християнському духовному просторі в мандрівці віків, у них діяв елемент символу й прообразу, дуже сильний і в самому християнському віровченні. Побожний читач «безумовно вірив усьому написаному, із небажанням, усупереч апостольському слову, випробувати дух Писання»¹²⁴. Як зауважує слушно А. Наумов, «навіть стягуючи сакральне в конкретну дійсність, апокриф чинив це на взірць і на подобу образів Святого Письма й обрядової літератури»¹²⁵.

Для підтверження цих міркувань звернімося, зокрема, до символіки окремих сюжетів «Протоевангелія Якова» та «Слова Йоана Богослова на Успіння Богородиці». Так, у храмі, куди трирічну Марію відвели Йоаким та Анна, вона годувалась особливою їжею, яку їй приносив ангел: Там ей не посылаах ѿца анѣ мѣти нѣти анѣ пити, так же алѣко ен приаѣлаѣ, анѣ жадный сѣсѣдѣ, алѣ каждого дѣла аггѣлѣ бжїї приносилѣ ей мѣниѣ нѣсѣнѣи солодкѣю. То такїи быа погодовок черѣзѣ двѣнадцѣтѣ лѣтѣ¹²⁶ «Ця

¹²³ Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в II тысячелетии н. э. — С. 36–37.

¹²⁴ Тихонравов Н. Отреченные книги Древней Руси. — Т. 1. — С. 154.

¹²⁵ Naumow A. *Apokryfy w systemie literatury cerkewnosłowiańskiej*. — S. 8.

¹²⁶ На введеіні Прѣѣтой Їци // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 73.



згадка — не лишень ще одна фантастично-чудесна деталь, з нею — уявлення про „особливе“ тіло і „особливе“ тілесне життя матері Христа. Автор „Протоевангелія“ переніс на Марію ті ідеї, що розроблялися в християнстві II ст. стосовно до образу Христа. Вже в Євангелію від Йоана Ісус мовить своїм учням, відмовляючись від їжі: „... Істиму я їжу, незнану вам“. Учні тоді заговорили один до одного: „Може, хтось приніс йому їсти?“. „Їжа моя, — каже до них Ісус, — волю чинити того, хто послав мене, і діло його вивершити“» (Йо. 4:32–34). Щоправда, продовжує І. Свенціцька, яка звернула увагу на паралельність цих місць, «відмова Ісуса від їжі має метафоричний характер, але в гностиків існувало вчення про особливий спосіб харчування Ісуса, пов'язаний з особливою нелюдською тілесністю»¹²⁷.

Звістку Богородиці про грядуще її Успіння приносить архангел Гавриїл, який колись благовістив народження Ісуса: Вж єдиня днь на сѣжю Парасковїѣ пришла на гробъ сѣла и мѣтъѣж твораше, архангѣль Гавриїла сѣшед къ ней рек: «Радѣи са рождшїиа Хѣ Бѣ нашего! мѣтъка твоѣа взышла на нѣо и прїемна є Бѣмъ. Днѣ ведеа прозѣкы твоѣа зоставиши тот свѣтъ, в нѣбо къ твоємѣ Бгнѣу на живот и на покой вѣчный ѿидеши»¹²⁸. «Таким чином вістка про смерть стає вісткою про чудо нового народження, яке має відбутися з нею»¹²⁹.

Велика популярність серед читачів і широка амплітуда оцінок «таємних» книг із боку критиків пояснюється і тим, що апокрифи з артистичного погляду, подібно як і з доктринального (про останнє вже йшлося раніше), дуже неоднорідні. Поруч із оповіддю, розрахованого на «низового» читача, «нестримним розмальовуванням та грубою вульгаризацією» образів канонічних текстів¹³⁰, в апокрифах

¹²⁷ Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. — С. 109.

¹²⁸ І єще повѣм вам ш том в нѣо взыти Бѣа // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 389.

¹²⁹ Див.: Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. — С. 116.

¹³⁰ Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы: В 9 т. — Москва: Наука, 1983. — Т. I. — С. 511.



чимало символічних, глибоко поетичних картин, які безмірно хвилювали побожного читача, заторкували дуже чутливі струни в його душі.

Таких, приміром, як велична картина космічної тиші, що знаменує народження Ісуса Христа в «Протоевангелію Якова»: аз носифъ идьши не идах. и възрѣвъ на нѣо и видѣхъ кругъ нѣсны и стомшъ. и видѣхъ нѣо мѣтно. птица нѣсныи молчаша. и възрѣвъ на землю и видѣвъ вѣца стомша и дѣлателя възлежаша и вѣлаху рѣкы нх во шпаницы. и възимающе не приношаху къ оустомъ своимъ и жоюще не жваху. но всѣ лица блше горѣ зраше. и видѣхъ вѣца же но мыи стомху. и възведе пастырь жезлъ свой ударити и. и рѣка его держаше съ горѣ. и възрѣвъ потока и видѣхъ уста козаныи прилежаша и не пюша. и все не прикосновеніємъ женациа¹³¹.

Чи знаменитий «Гімн про душу» («Пісня про перлину») з гностичних «Діянъ апостола Томи», джерело не одного твору в світовому письменстві. В українському, зосібна, він отримала голосне відлуння в легенді про євшан-зілля в «Галицько-Волинському літописі»¹³², а відтак через літописну легенду — у Франковій поемі «Ор і Сирчан» і в поемі Миколи Вороного «Євшан-зілля».

Або прекрасний гімн про Христа в гностичних «Діяннях апостола Йоана». Христос у цьому гімні, пише Сергій Аверинцев, «не тільки Спаситель світу, всеціло благий, світлий і чистий, він і сам потребує спасіння, просвітлення, „возз'єднання“, котре несе людям. Він не тільки суб'єкт, але й об'єкт акту спасіння...»¹³³. Між іншим, до цього тексту так само можна протягнути українську літературну ниточку. Маю на увазі «Одержиму» та «Проклятя Рахилі (Апокриф)» Лесі Українки (просторіше про це трохи перегодом).

¹³¹ Див.: Мильков В. *Древнерусские апокрифы*. — С. 747.

¹³² Див. детальніше про це: Федорак Н. Сирійська «Пісня про перлину» III ст. і легенда про Євшан-зілля // *Літературознавство: Матеріали IV конгресу Міжн. асоціації українців*. (Одеса, 26–29 серпня 1999 р.). Кн. 1 / Упор. і відп. ред. О. Мишанич. — Київ: «Обереги», 2000. — С. 18–22.

¹³³ Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в II тысячелетии н. э. — С. 326.



Насамкінець, ціла галерея прекрасно виписаних художньо типів у Псевдо-Климентинах. Саме Псевдо-Климентини та їхні безпосередні парості (легенда про Євстахія Плакиду та *Libellus* про Костянтина та Єлену) створили, на думку І. Франка, ту культурну тектуальність мислення, яка немало вплинула на вироблення літературного типу жінки в різних краях і народах, що «терпить невинно чи то з невідомого Божого допущу, чи наслідком обмови або інтриги злих ворогів»¹³⁴, а також типу чарівника-злочинця, улюбленого мотиву християнської легенди, що після Псевдо-Климентин «розвивається на всі лади». «Типи й мотиви, виведені вперше більш або менш виразно в Псевдо-Климентинах, перейшовши до новішої літератури й зазнаючи при тім різнорідних комбінацій з мотивами інших текстів, на довгі віки лишилися в людській пам'яті, запліднюючи уяву незлічимих поколінь, які в різних переходах та духових кризах не переставали уявляти собі ставлення й розв'язування тих проблем якраз у таких формах, типах і ситуаціях»¹³⁵, — резюме дослідника з його обсервації мандрівки Псевдо-Климентин світовими літературними просторами.

Отож, і «книги високої поетичної стійности», «геніяльно символічні»¹³⁶, у яких «народні маси і їх інтелігентні світочі довгі віки знаходили [...] красу, принаду, поезію християнства»¹³⁷, книги, що стали «великим скарбом літературних тем і форм, які принесло до нас християнство»¹³⁸, і «упадок смаку», твори «іноді [...] просто абсурдні»¹³⁹.

¹³⁴ Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. — С. 93.

¹³⁵ Там само. — С. 111.

¹³⁶ Франко І. Данте Алігієрі. Характеристика середніх віків. Життя поета і вибір із його поезій // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1978. — Т. 12. — С. 32.

¹³⁷ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 97.

¹³⁸ Франко І. Ю. А. Яворский. Духовный стих о грешной деве и легенда о нерожденных детях. — С. 38.

¹³⁹ Франко І. Данте Алігієрі. Характеристика середніх віків. Життя поета і вибір із його поезій. — С. 32.



«ДУЖЕ ІНТЕРЕСНИЙ
ОБРАЗ РОЗВОЮ»:
«ТАЄМНІ» КНИГИ І ЛІТЕРАТУРА
КИЇВСЬКОЇ РУСИ





В одному з уступів своєї «Історії літератури руської» Омелян Огоновський, розмірковуючи над феноменом живучости в Україні апокрифічної літератури, «тієї заграничної рослини», що «розрослась буйно на руській землиці», зауважував: «Всякий схоче признати, що сеся література не звелася до сегодня, і що, проте, в просвіченому віці XIX мож повторити звісні слова одного грамотія з віку XIV: *Та творять не токмо невѣжи, но и вѣжи тоже*»¹.

Творили чи не творили вѣжи апокрифи в Україні в XIX ст. — питання вельми дискусійне², а ось те, що впродовж тисячолітнього розвитку національного письменства «многі наші чільні писателі (почавши від Нестора) багато черпали з тих творів»³, таки безперечно.

Про те, хто з українських книжників, на світанку нашого письменства зокрема, черпав і з якої саме апокрифічної криниці, трохи перебором. Наразі декілька зауваг про те, чому апокрифічна література, ця «космополітична рослина» (І. Франко), пустила на українських теренах таке глибоке коріння? З яких сторін приходила вона в Україну? Хто сіяв у нашу землю це чужоземне «зерно»? І чи здобули б «таємні»

¹ Огоновский О. *История литературы русской*. — Львов: Накладом Наук. т-ва ім. Шевченка, 1887. — Ч. I. — С. 338, 106.

² Серед сучасних дослідників апокрифічної літератури немає одностайности щодо окреслення хронологічних рамок творення «таємних» книг. Приміром, В. Шнеємелхер період виникнення цієї вітки письменства обмежує першими віками християнства. Натомість М. Старовойський солідаризується з позицією Й. К. Пікардо, який твердить про «цілість поширення апокрифічних біблійних традицій у стародавньому світі, згодом у середньовічному, через юдаїзм, християнство та іслам» (Див.: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*. — S. 24).

³ Франко І. Причинки до історії руської літератури XVIII віку. Дрогобицький збірник рукописних апокрифічних оповідань // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 27. — С. 16.



книги в Україні таку популярність, тим паче, довіру в побожного читача, за умови їх функціонування у вигляді власне апокрифічних книг? Чи слугували б йому впродовж багатьох століть «любовою відрадою» і «духовою поживою»? До слова, значно довше, аніж у Західній Європі, де періодом Реформації завершився пік найбільшої популярності апокрифів, а розпочався етап їх наукового осмислення⁴. «У нас доба їх популярності тяглася далеко довше: на Україні до кінця XVIII в., в Галичині — до 30-х років нашого віку, а на Угорській Русі вона не скінчилася й досі...»⁵, — відзначав І. Франко одну з прикметних рис національної рецептивної моделі «таємних» книг.

⁴ У сучасній науці виокремлюють чотири етапи студій над апокрифами. Хронологічні рамки цих етапів: перший (1713–1850), другий (1850–1913), третій (1914–1969), четвертий (від 1970 р. і дотепер). (Див.: Charlesworth J. H. *A History of Pseudepigrapha Research: The Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha*. — Berlin, 1979. — S. 63–65). Порівняно з іншими, значно меншою активністю в осмисленні апокрифів відзначається третій період. Дослідники пов'язують це з політичною ситуацією в світі, передовсім із двома світовими війнами, що утруднили працю вчених на багато років. (Див.: Rubinkiewicz R. *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*. — Lublin, 1987. — S. 15).

Першу збірку апокрифів під назвою *Apocrypha, hoc est narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia, apud veteres tamen Graecorum scriptores, Patres, historicos et philologos reperta...* видав 1564 р. у Базилеї протестантський теолог Неандер. Тоді ж, у XVI ст., було опубліковано «Рекогніції» (1504), «Акти Петра», «Листування Павла й Сенеки» (1512) та низку інших важливих «таємних» книг.

⁵ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 106.

До речі, причину того, що на Закарпатті апокрифи так довго (до кінця XIX ст.) утримували першість у рейтингові чи не найпопулярнішої літератури серед селян і нижчого духовенства, І. Франко вбачав не лише в духовно-світоглядному та естетичних чинниках (основні фактори-детермінанти, що, на його думку, сприяли поширенню апокрифічної літератури), але і в соціо-культурному також. Величезне багатство апокрифічних пам'яток у цьому краю («угроруський» апокрифічний матеріал, який достави-



Із плином віків змінився тільки читач цих книг: із «вершин», із середовища блискучих інтелектуалів-книжників давньоукраїнської доби (в Україну апокрифи почали проникати майже відразу після прийняття християнства водночас зі священними й літургійними книгами) вони «звичайним порядком усяких культурних пережитків [...], стративши інтерес серед освічених верстов, спускалися все нижче й нижче, до кругів сільського малописьменного духовенства, дяків, міщан і селян»⁶.

До слова, для реконструкції картини «сіяння» в український ґрунт «зерна» з «іншої сторони» розвідки І. Франка з їх розлогою історико-літературною панорамою, з окресленням історичних стежок (книжних і усних), якими проникали апокрифи в Україну, визначенням обсягу тих творів на українських теренах (у домонгольський період передусім), із хистом дослідника використовувати «плюси» культурно-історичного методу для вивчення літературних явищ, із експлікацією низки теоретичних моментів, пов'язаних з однією з найцікавіших сторінок історії літератури — вияснення міжнародних культурних взаємин між народами, зокрема зв'язку давньої України-Руси з Візантією, Болгарією та Сербією («В усякім разі трудно думати, щоб усі звісні у нас апокрифи і апокрифічні оповідання прийшли до нас власне за посередництвом богомилів. Певна річ, чимала часть тої літератури йшла до нас і безпосередньо з Греції (вище духовенство в домонгольській Русі було переважно грецьке) чи то способом літературної передачі самих пам'ятників, що їх перекладувано на Русі

ли Франкові, за його словами, «щасливі збирачі» В. Гнатюк і О. Колесса, зайняв чи не найбільшу площу в другому томі його «Апокрифів і легенд з українських рукописів. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія»), особливо тривкий успіх, який довго мала там ця література, критик небезпідставно пояснював «недостачею новішої просвітної і артистичної літератури» (Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 80).

⁶ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. I. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 21.



з грецької мови, чи то усно⁷), а також із духовною культурою Заходу, дають матеріал першорядної наукової ваги.

Про візантійські і латинські впливи на українську літературу в контексті національної рецепції «таємних» книг будемо ще мати нагоду поговорити в наступних сюжетах, зараз лише зауважу, що сліди латинських впливів спостерігаємо вже на початку національного письменства. Так, деякі популярні в Україні апокрифи («Житіє Адама» та «Євангеліє Никодима») у найстарших рукописах, на думку І. Франка, виразно виявляють своє походження від латинських оригіналів, а не від грецьких. «Зрештою, це не одинокі сліди латинських впливів на Русь, що сягають ще XII століття, пізніше ці впливи значно посилились»⁸, — розгортає критик тему «чужого» слова у статті «Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві».

Що ж до богомилських сторінок в апокрифічному компендіумі, то тут покличуся на міркування того ж І. Франка, а також М. Драгоманова та М. Грушевського, які, не апологізуючи внеску богомилів у постання апокрифів, водночас слушно визнавали роль секти богомилів в експортуванні в Україну тих «болгарських книг», «болгарських басень», акцентували на «великому ферменті», внесеному богомилами в духовне життя українців.

Тепер про категорії книжок, які найбільше спричинилися до «широти розповсюдження і глибини впливу тих творів серед нашого народу» (І. Франко).

Своїй популярності в Україні апокрифи завдячують найбільше трьом категоріям книжок: а) власне апокрифічним, «ложним» книгам; б) книгам, дозволеним до читання; в) книгам «істинним».

Всѣхъ ꙗко штѣжнихъ и дьявольскихъ [книгъ] крѣпко ꙗклинай са — остерігав читача найдавніший у Русі індекс заборонених книг, розміщений в «Изборнику Святослава» 1073 року у статті **Ѹ** апостольскихъ

⁷ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. І. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 22.

⁸ Франко І. Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 30. — С. 246.



оуства. Інша стаття цього ж збірника — *Вогословца ѿ словеса* — подає список тих штижинихъ и дявольскиихъ книгъ книг, супроводячи його також преамбулою: *Иъ да ꙗко не штижиними прѣлиштають са кѣнигами, многы бо вывають неистовымъ исказы, приими и сини мои изъбранзи люкочисльниихъ.* За канонічними текстами перелічено 24 апокрифічних (13 старозавітних та 11 новозавітних): *а. Ядамъ, б. Єноухъ, г. Ламехъ, д. Патрарси, є. Молитва Носифова, і. Єдадъ, з. Заветъ Моусинъ, и. Выходъ Моусинъ, ж. Псалмоси Голомони, ї. Панино обавленіє, нѣ. Панинови видѣніє, іб. Гофонинно обавленіє, іі. Захаринно явленіє, ді. Павола повѣсть, іє. Петрово обавленіє, ії. Обходъ и ꙗченіє апѣска, іі. Варнаве посиланіє, іѣ. Дѣаніє Пауле, к. Паулово обавленіє, кѣ. Оученіє Климентово, кѵ. Игнатово ꙗченіє, кѶ. Полоукарпово ꙗченіє, кѷ. Євангеліє от Варнавы, кѸ. Євангеліє от Матвея*⁹. Але цей індекс (як і пізніші) не мав для читача «ніякої обов'язуючої сили»¹⁰. Староруський індекс, «беручи практично [...], радше заохочував людей до читання апокрифів, ніж зупиняв їх від сього»¹¹, — писав І. Франко в передньому слові до першого тому «Апокрифів і легенд з українських рукописів», подаючи там, як і в передмовах до наступних томів збірки, поруч із відомостями про найдавніші індекси заборонених книг у Східній і Західній Церквах інформацію про слов'яно-руські списки «відречених» книг, уміщені в «Изборнику Святослава» 1073 року, у «Тактиконі» Никифора Черногорця, у т. зв. погодінському «Номоканоні», у «Кириловій книзі»¹², а також у рукописних

⁹ *Изборник Святослава 1073 года* / Факсимильное изд. под ред. Л. П. Жуковской. — Москва: Книга, 1983. — К. 204, 253–254.

¹⁰ До того ж на українських літературних теренах, як і в інших ареалах поширення апокрифічного епосу, побутувала і низка таких «таємних» текстів, які ніколи не входили до тих чи тих індексів заборонених книг.

¹¹ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. І. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 40.

¹² Про індекси заборонених книг див. також: Калайдович К. *Иоанн Экзарх Болгарский*. — Москва, 1824; Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. № LXV. Пандекты Никона Черногорца // *СОРЯС*. — 1874. — Т. XII. — С. 217–296; Тихонравов Н. С. История статьи о книгах истинных и ложных. Краткое изложение // *Труды III Археолог. съезда в Киеве*. — Киев, 1878. — Т. 1. — С. 77; Яцимирский



збірках о. Теодора з Дубівця та о. Іллі Яремецького-Білашевича (два останні дослідник опублікував у цьому ж першому томі «Апокрифів і легенд з українських рукописів»)¹³.

Стосовно ще однієї категорії книжок — книг, дозволених до читання, то апокрифи до їх складу входили у формі окремих топосів, сюжетів, фрагментів, подекуди цілих апокрифічних оповідань і навіть великих збірок апокрифів. Як безсумнівного лідера серед текстів цієї групи дослідники заслужено підносять «Толкову Палею», відзначаючи, що, «як скарбниця різнородних апокрифічних оповідань „Палея“ мала величезне значення для переховання і популяризації тих старих пам'яток»¹⁴. І ще одне. Солідаризуючись у визнанні «Палеї» як антології оповідань про історії Старого Заповіту (від сотворення світу до смерти Соломона), критики водночас розходяться в думках,

А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Списки памятников. Апокрифы ветхозаветные. — Петроград, 1921. — Вып. 1. — С. 1–34; Jagič V. Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovenskih rukopisa. № IX. Slovenski tekstovi kanona o knjigama staroga i novoga zavjeta podjedno z indeksow lažnik knjiga // *Starine*. — 1877. — Т. IX. — С. 91–116; Пыпин А. Для объяснения статьи о ложных книгах. — С. 1–55; Грицевская И. М. Индекс истинных книг в составе «Кирилловой книги» // *ТОДРЛ*. — Т. XLVI. — 1993. — С. 125–134; Кобяк Н. А. Индексы «ложных» и «запрещенных» книг и славянские апокрифические евангелия // *Из истории культуры и общественной мысли народов СССР*. Сб. науч. статей / Под ред. С. С. Дмитриева). — Москва, 1984. — С. 19–30; Кобяк Н. А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // *Древнерусская литература: Источниковедение*: Сб. науч. трудов. — Ленинград: Изд-во «Наука», 1984. — С. 45–54; Ничик В. М. Индексы запрещенных книг в Изборнике Святослава 1073 г. и «Кирилловой» книге (1644 г.) // *Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (Историко-философские очерки)*. Сб. науч. трудов. — Киев: Наукова думка, 1988. — С. 281–289; Семенковер Б. А. Греческие списки истинных и ложных книг и их рецепция на Руси // *ТОДРЛ*. — 1985. — Т. 40. — С. 206–228.

¹³ Индекси книг правдивих і заказаних // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. I. *Апокрифи старозавітні*. — С. 1–6.

¹⁴ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. I. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 40.



коли йдеться про конкретне апокрифічне наповнення збірки. Це пояснюється тим, що в різних редакціях пам'ятки міститься не однакова кількість апокрифів¹⁵.

До речі, сама «Палея» — доволі загадкова пам'ятка для вчених (хронологія та авторство збірки в науці доволі «темне» місце)¹⁶, незважаючи на її величезну популярність, у давній Україні зосібна¹⁷. Цікаво і те, що в багатьох індексах заборонених книг «Палея» вміщена серед творів, не тільки «дозволенних до читання, але попросту канонічних»¹⁸, хоча половину цієї збірки «займають апокрифи, що

¹⁵ Див.: Мильков В. В., Полянский С. М. Палея Толковая: редакции, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника в свете истории его изучения // *Палея Толковая / Подготовка др.-рус. текста, перевод А. М. Камчатова; вст. ст. В. Кожина; коммент., ст. В. Милькова, С. Полянского.* — Москва: Согласие, 2002. — С. 697–738.

¹⁶ Одні дослідники вважали «Палею Толкову» перекладом із грецької, інші потрактували її як твір, складений давньоруським книжником. Прихильники теорії грецького походження Палеї датують її VIII або поч. IX ст., руського — XII або XIII ст., чи навіть XI ст. Див.: Адрианова В. К литературной истории Толковой Палеи // *Труды Киевской Духовной Академии.* — 1909. — № 8. — С. 377–459; Успенский В. М. *Толковая Палея.* — Казань, 1876; Михайлов В. А. К вопросу о происхождении и литературных источниках Толковой палеи // *ИноРЯС.* — 1928. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 49–80; Жданов И. Н. Палея // *Киев. унив. изв.* — 1881. — Сентябрь. — С. 235–258; Истрин В. Замечания о составе Толковой Палеи // *СОРЯС.* — 1899. — Т. LXV; Тихонравов Н. С. *Сочинения.* — Москва, 1898. — Т. 1. *Древняя русская литература.* — С. 156–170; Франко І. Передмова <до збірки «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. І. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 22–32. Із новіших досліджень див.: Вилкул Т. Палея Толковая и Повесть временных лет. Сюжет о «раздѣлении языковъ» // *Електр. ресурс. Режим доступу: <http://history.org.ua/jornALL/ruthenica/6/2.pdf>*; Водолазкин Е. Г. Новое о палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов) // *Русская литература.* — 2007. — № 1. — С. 3–23.

¹⁷ Так, за І. Франком, «Палея» «може обік Літопису і Патерика вважатися найціннішою пам'яткою нашого письменства» (Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. — С. 212).

¹⁸ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. І. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 23.



в цих самих індексах заборонені»¹⁹. Власне, з подіями старозавітної історії в Русі знайомилися не через Біблію, повного списку якої не було до кінця XV ст., а через «Палею», у якій «канонічна стихія зрівноважується поезією відречених книг»²⁰.

У тій чи іншій формі апокрифи також проникали до складу книг «істинних», богослужбних, у яких вони були надійно «прикриті авторитетом старих Отців Церкви, візантійських хроністів і гимнографів»²¹. Про апокрифіку в богослужбних книгах, у різних жанрах духовної літератури (в агіографії, гомілетичі, церковній ліриці, Евхологіонах) — детальніше в наступних частинах, зокрема в сюжеті про апокрифічні топоси в творах українських проповідників XVII–XVIII ст., зараз лише відзначу, що, за спостереженнями дослідників, уже від XII ст. на теренах Київської Русі, у Прологах і Четях-Мінеях зосібна, були видані *Исаин, Аѳетянца Іакова, Паралипоменонъ пророка Іеремин, Слово Мефодія Патарскаго, Завѣты 12-ти патрїархів* та інші апокрифи²².

Тепер детальніше про входження апокрифів у тексти книжників Київської Русі.

На сліди, подекуди ледь помітні, «таємних» книг критики, зосібна чи не перший І. Жданов²³, натрапили вже у «Слові про Закон і Благодать» такого «вишколеного богослова» (М. Грушевський), «справжнього біблійного проповідника», як митрополит Іларіон²⁴. На сліди

¹⁹ Франко І. Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві. — С. 248.

²⁰ Тихонравов Н. *Отреченные книги Древней Руси*. — С. 127.

²¹ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 119.

²² Див.: Голубинский Е. *История русской церкви*. — Москва, 1901. — Т. 1. Период первый. Киевский или домонгольский. — С. 457; Терновский П. *Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение к древней Руси*. — Киев, 1875–1876. — Т. II; Сумцов Н. *Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен*. — Киев, 1888. — С. 1–10.

²³ Див.: Жданов И. И. *Сочинения*. — СПб., 1904. — Т. I. — С. 13–14.

²⁴ «Іларіон — це справжній „біблійний проповідник“. Він не тільки оперує на кожному кроці цитатами св. Письма, але й його думки, його висло-



«Євангеліє Псевдо-Матея» (*Pseudo-Matthaei evangelium de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris*) — у змалюванні чудес, що супроводжували Ісуса Христа по дорозі до Єгипету (іако чїкъ бѣжаше въ єгипетъ. и іако ѿ рожотворенїа єгипетская поклоншася)²⁵, «Сказанія о древѣ крестномъ» — у рядках про розп'яття Ісуса Христа (сѣдела спїсене посреде̄ земли. крѣстомъ и мѣкомъ, на мѣстѣ локнѣмъ. възжснѣвъ ѡцта и зъачи. да сластнаго възжшенїа іакоже ѿ дрѣва прѣстѹпленїе и грѣхъ. възжшенїемъ горести проженеть)²⁶, другої частини «Євангелїя Никодима» — *Descensus Christi ad inferos* — у сюжеті про сходження Христа до аду (...к соушїимъ же въ адѣ распатїемъ и въ гробѣ полежаїемъ съниде²⁷).

Цей самий мотив сходження Христа до аду («...съниде къ аду, прадѣда моего Адама вѣставить и обожить, а диявола съвяжеть»)²⁸, генеза якого в Першому посланні апостола Петра (3:18–19), звучить навіть у «Визнанню віри» Іларіона Київського, яке, за словами І. Жданова, своїм строго канонічним, точним, ригористичним висловом різко різниться від «Слова про Закон і Благодать»²⁹. І ще. Зображення

ви, його стиль, цілий його проповідничий апарат запозичений головно з св. Письма» (Левицький Я. *Перші українські проповідники і їх твори*. — Рим: Вид-во Українського Католицького Університету ім. св. Климента Папи, 1973. — С. 52). За К. Аксентьевим, який вказує в критичному апараті видання «Слова про Закон і Благодать» за списком ГИМ Син. 591 двісті дев'яносто найбільш очевидних літературних паралелей, біблійні цитати, парафрази і алюзії займають понад тридцять відсотків літературної площі «Слова» (Аксентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // *Електр. ресурс. Режим доступу: http://www.academia.edu/27793716/_%DO%AI%DO%*).

²⁵ ѿ законѣ живїемъ даниѣмъ. и ѿ блгодѣти и їстинѣ їс хрїстомъ бывшїи... // Аксентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591.

²⁶ Там само.

²⁷ Там само.

²⁸ Див.: Слово о законе и благодати митрополита Илариона. Подготовка текста и комментарии А. М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко // *Електр. ресурс. Режим доступу: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tab1l-4868>*.

²⁹ Жданов И. *Сочинения*. — С. 16.



двох природ в Ісусі Христі також нав'яне апокрифами³⁰. «Таємних» книг сягає і ось цей фрагмент «Молитви» митрополита Іларіона: «заглади рукописание съблазнъ нашихъ»³¹.

Відлуння «Євангелія Никодима» звучить у «Слові про Закон і Благодать» і в уступі про звинувачення Ісуса юдеями в тому, буцімто він від блуда народжений: ...ѡни же нарекоша сего лєстѣца и ѡ блуда рождєна³². Свого часу, пошукуючи джерел згаданого фрагмента «Слова про Закон і Благодать», низку гіпотез висунули російські дослідники. Згідно з Філаретом (Д. Гумилевським) і С. Шевирьовим, цю «хулу» автор «Слова про Закон і Благодать» «не міг вичитати ні в яким доступним йому християнським писанні, а міг хіба усно чути її від жидівських місіонерів-фанатиків»³³. І. Жданов, навпаки, схилився до думки про книжне походження цього сегмента, міркуючи, що Іларіон запозичив

³⁰ Див.: Жданов И. *Сочинения*. — С. 14; Аксентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591. Зокрема, останній звернув увагу на такий уступ «Слова»: ꙗко ѣъ ѡзнаде печати цѣлы съхуланъ, зауваживши, що ця деталь є лише в листі Пилата до імператора Клавдія в «Євангелію Никодима».

³¹ Див.: Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подготовка текста и комментарии А. М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко.

³² Ѡ законѣ Жѡвѣфомъ даннѣмъ. ѡ ѡ блѡдѣти ѡ истинѣ ꙗ христомъ бывшѣн...

До слова, у деяких рукописах, зокрема у списку ГИМ Син. 591, який опублікував К. Аксентьев, ці слова «замазані більш темним чорнилом, очевидно, із благочестивих міркувань і відновлюються за свідченням більшості списків другої і третьої сімей, включаючи ГИМ Увар. 509» (Див.: Аксентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591.).

³³ Чит. за: Франко І. *Сочинения И. Н. Жданова, том первый // Франко І. Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 37. — С. 37.

Про те, що в цьому уступі «Слова про Закон і Благодать» Іларіона Київського «вловлюється відлуння згадуваної Орігеном (*Contra Celsum* 1. 28. 32) равиністичної традиції, яка утотожила Ісуса з якимось Іешу, незаконнородженим сином єврейки Міріям від солдата темного походження на ім'я Пантера», — пише також К. Аксентьев (Див.: Аксентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591).



його з якогось грецького джерела. «Дивно, що Жданов не віднайшов того джерела, хоч дозволяв з різних сторін цитати про відносини християн до жидів у старій Русі, цитати самі собою цікаві, але тут зовсім не належні до речі, — зауважував І. Франко, забираючи й собі голос у дискусії. — Тим часом є одно таке християнське писання, де головною точкою являється обвинувачення Ісуса жидами, буцімто він — син блудниці, писання безмірно популярніше, ніж книжки Орігена *Contra Celsum*, а се, власне, перша часть т[ак] зв[аного] Никодимового евангелія, інакше *Acta Pilati*. Виходить, що слова нашого автора з XI в. — се найстарший слід знайомости наших предків із тим апокрифом»³⁴.

Найстарший «слід знайомости» давніх українських мислеників ще з однією відомою пам'яткою ранньохристиянської літератури — з «Одкровенієм» Мефодія Патарського — маємо і в «Повісті минулих літ». Це оповідання літопису про народи, «заклепані» Александром Македонським до кінця світу за непрохідними горами. Цю легенду літописець оповідає під 1096 р., згадуючи половецький погром Печерського монастиря під проводом «шолудивого» Боняка³⁵. Г. Барац виводив цей сюжет літописця з «Гагади», пам'ятки юдейської літератури, на що, до слова, вельми іронічно відгукнувся І. Франко³⁶.

Власне, твердження про те, що згадана легенда «Повісти минулих літ» сягає саме «Одкровенія» Мефодія Патарського, у науці загальноприйняте³⁷ (утім, і в самій «Повісті» є вказівка на інтертекст історії

³⁴ Франко І. Сочинения И. Н. Жданова, том первый. — С. 37.

³⁵ Літопись по Іпатіюмѣ спискѣ // *Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя XIX–XV століть*: В 2-х кн. Кн. перша. *Література раннього Середньовіччя (до 988 року). Література високого Середньовіччя (988–1240)* / За ред. Василя Яременка. — Київ: Вид-во Аконт, 2002. — С. 710–717.

³⁶ Див.: Франко І. Барац Г. О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях Начальной русской летописи // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 37. — С. 405.

³⁷ Див.: Истрин В. Откровение Мефодия Патарского и летопись // *ИОРЯС*. — 1925. — Т. 29. — С. 380–382; Потапов П. К вопросу о литературном составе Летописи // *Рус. филол. вестн.* — 1910. — Т. LXIII. — С. 1–18; 1911. —



про «заклепані» народи (якоже сказав о нихъ Мефодій Патарійскъ³⁸)), тому не будемо на цьому довше затримувати нашу увагу. Натомість пригадаймо парафразу літописної легенди в перемиських (1901 року) відчитих І. Франка — свідчення динаміки художнього мислення, тягlosti традицій національного письменства зосібна³⁹, а головню інші апокрифічні місця в «Повісті минулих літ», і вкажімо на їхні першоджерела.

Під 1071 роком, остерігаючи від насланню бісівського, літописець влітає у свій текст історію про Симона-волхва: Но и мѣжи прельщеннѣ бываютьъ отъ кѣсовъ невѣрнии; тако и се въ первый родъ при апостолѣхъ бо бысть Симонъ волхвъ, нже влашествомъ твораше, повелѣ поемъ челоуѣчскы глаголати⁴⁰. Цей мотив «Повісті минулих літ» сягає апокрифічного П'рѣнія

Т. LXV. — С. 81–110; Сухомлинов М. И. О древней русской летописи как памятнике литературном // *СОРЯС*. — 1908. — Т. LXXXV. — № 1. — С. 1–247; Шахматов А. «Повесть временных лет» и ее источники // *ТОДРЛ*. — 1940. — Т. IV. — С. 92–103; Мильков В. Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // *Древняя Русь: пересечение традиций*. — Москва: Скрипторий, 1997. — С. 136–141.

³⁸ *Лѣтопись по Платскомѣ спискѣ*. — С. 716.

³⁹ Обіч того, це ще й яскравий приклад входження апокрифічних образів не тільки в художні тексти І. Франка, але і в його науковий дискурс. Історія українського національного руху останніх десятиліть ХІХ в. нагадувала І. Франкові «образ того заклепаного народу, змушеного пробивати велику, віковичну скалу, яка ділить його від свобідних, повноправних, цивілізованих націй, а притім позбавленого найважливішого знаряддя для сієї праці — заліза, себто національної свідомости, почуття солідарности і не відлучного від неї почуття сили і віри в остаточний успіх» (Франко І. З останніх десятиліть ХІХ віку // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 510). А щодо входження повісти Мефодія Патарського в літературні тексти І. Франка, то тут евристичною є нотка Василя Сімовича про зв'язок із цією апокрифічною пам'яткою поетових «Каменярів» (Верниволя В. [Сімович В.]. *Іван Франко // Франко І. З вершин і низин. Збірник поетичних творів (1873–1893) в додатку «Зів'яле листя» й «Великі роковини»*. — Київ – Ляйпціг: Українська накладня, Коломия: Галицька накладня, [1920]. — С. 33).

⁴⁰ *Лѣтопись по Платскомѣ спискѣ*. — С. 666.



Петрова із Симономъ волхвомъ⁴¹, інтертекстом якого своєю чергою послужило оповідання з канонічних Діянъ апостолів про Симона ворожбита (Ді. 8:9–25).

Із космологією «таємних книг», вельми детально експлікованою на основі біблійного вчення про ангелів стихій у «Книзі Єноха», «Заповіті Адама», «Малому Битію» і «Топографії» Козьми Індікоплова⁴², пов'язаний і ангелологічний фрагмент Літопису під роком 1110 із покликом на «премудрого Епіфанія»: *якоже пишеть премудрыи Епифанній: къ коей же твари ангелъ приставленъ: ангелъ вѣлакомъ и мѣлаамъ, и снѣгъ и градъ и мразъ, ангелъ гласомъ и громомъ, ангелъ зими и знобуи, и осени и весны и лѣта, вселѣ дѣхъ твари его на земли, и танныи бездны, и сѣтъ скровены подъ землею, и пренесподьнии тѣмы, и сѣщи во безднахъ, безны бывшии дребле верхъ земли, отъ нешаже тмы, вечеръ и ношъ, и свѣтъ и днь, ко вснмъ тваремъ ангели приставленн. . .»⁴³.*

Особливо густо апокрифічно помаркований у «Повісті минулих літ» сюжет про вибір віри. Пояснюючи князеві Володимирі Історію спасіння, грецький філософ доповнює богонатхнені тексти не одним сюжетом і не однією деталлю, зачерпнутими зі старозавітного циклу «таємних» писань. Так, майже дослівно за апокрифами філософ оповідає князеві про звергнення Сатанаїла і десятого чину ангелів, про намову дияволом Каїна на вбивство Авеля і про те, що Адам і Єва сумували, не відаючи, як поховати нетлінне тіло Авеля, і що навчилися вони сього у пташенят, а також про те, що мову Адама не було відібрано лише в Авера. А ще про Серуха як починателя кумиротворення і про «іспитання» Авраамом сили ідолів отця свого Фари, про провіщення волхвів про народження Мойсея і про вінець, який Мойсей скинув із голови фараона, насамкінець, про науку Мойсея в архангела Гавриїла...

⁴¹ Див.: Слово прѣвіа Петрова із Симономъ волхвомъ // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. III. *Апокрифи новозавітні*. Б. *Апокрифічні діяння апостолів*. — С. 11–13.

⁴² Див.: Порфирьев И. *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки*. — С. 21–31.

⁴³ *Літопись по Платкомъ списку*. — С. 756–757.



Порівняймо:

«Повість минулих літ»

И тѣ акъє сверже и съ небесн, а по немъ спадоша, иже бѣша подъ нимъ чинъ десятый.⁴⁴

Готона же вляче въ Канна, и пострѣкаше Канна на ѹбитство Явелеве ... вѣста Канинъ и хотѣше ѹбити и, не ѹмѣяше ѹбити; и рече емѹ Готона: возми камень и ѹдари и. И ѹби Явѣла⁴⁶.

[Адам і Єва] «и плакастася по Явель лѣт ѿ. и не сгин тѣло его, и не ѹмѣста погребсти его; и повелѣньемъ Божиимъ птѣнца два прилетѣста, единъ еи оумре, и единъ же ископа пѣмѹ, вложи оумѣршаго и погребе. Видѣвша же се Ядамъ и Бвга, ископаста емѹ пѣмѹ, и вложиста Явела, и погребоста и с плачемъ⁴⁹.

Апокрифи

Ту абіе сверже и Їѣ с небесѣ. за гордость помысла его. по немъ же спадоша иже быша подъ нимъ чинъ 10-й⁴⁵.

и оумысли Каинъ Авеля оубити брата своего. и не оумѣяше како оубити. не бѣ бо кто кого оубиваль. но наоучи сатана рече: возми камень и оудари и во главою⁴⁷.

[Авель] лежаша не погребен ѿ лѣт. сей бысть прѣвыи мѣрвец на земан. Ядам же и Бвга не домыслиста сѣ, како его подѣти и ходѣща над шнь. и видѣвъ Ядам ѿ грѣлицѣ: едина оумре ѿ дрѹгаа похова и. и то видѣста и погребоста и Явела, и преста плач⁴⁸.

⁴⁴ Дѣтопись по Впатскому списку. — С. 756–757.

⁴⁵ Сотвореніе и паденіе ангеловъ // Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. — С. 85.

⁴⁶ Дѣтопись по Впатскому списку. — С. 560.

⁴⁷ О Каинѣ, Авелѣ, Сифѣ, Ламехѣ и Энохѣ // Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. — С. 106.

⁴⁸ Дѣтопись по Впатскому списку. — С. 560–561.

⁴⁹ Слово о созданніи йка и землѣ и бшнтькон тварн // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. I. Апокрифи старозавітні. — С. 9.



Іадамовъ же мзыкъ бысть не отъмѣтъ Ѹ Авраа; то бо єдинъ не приложисѣ къ беззъмнѣ нхъ⁵⁰.

И началникъ же бѣше кѹмиротворєнню Герѹхъ, творѣше бо кѹмиры въ имена мертвыхъ челоувѣкъ...⁵².

И рече Авраамъ: искѹши когѹ отца своего [...]. и приимѣ Авраамъ огнь, зажже ндоавъ въ хранины⁵⁴.

Видѣвъ же се Яранъ, братъ Аврамовъ, рѣкнѣмъ по ндоавѹхъ, хотѣ обмълчати ндоавъ, самъ згорѣ тѹ Яранъ⁵⁶.

...и рѣша волѣствѣ егѹпетьстѣни царю, пѣко роднаисѣ естъ дѣтищѣ въ Жндохъ, нже хоцетъ погѣбити Египетъ⁵⁸.

Монїї же хѹпанѣса за шню царевѹ, срони вѣнець съ главы царевы, и попра н⁶⁰.

Зане бо Авраа не приложи сѣ къ беззаконїю нхъ, сего ради того мзыкъ не применѣса темъ⁵¹.

Генже Герѹхъ началъ первоє н кѹмиры творити в родѣ своємъ въ имя храниныхъ чѣкъ, дабы имя нхъ не беспамѣтно было...⁵³.

Авраамъ же в себе рече: искѹши бѣги оца моеємъ Авраамъ ѡгнь н зажже хранины нде же лежали когы ѡца єго⁵⁵.

Видевъ же Яранъ братъ Аврамовъ, рѣкнѣмъ поиде, хотѣ вѣмчати ндоавъ ѡ огнѣ, н тако н самъ згорѣ съ когы ѡца єго⁵⁷.

и рече Валаамъ волѹхъ къ црїї: ѡтрочѣ родитъ сѣ въ Нїлѣ н растворитъ все црїтко егѹпетскоє⁵⁹.

ѡтрочѣ же сѣгъ снѣтъ венець съ главы црївї н вѣзложи на главѹ своє⁶¹.

⁵⁰ Дѣтописъ по Ппатекомѹ спискѹ. — С. 562.

⁵¹ [Євер і стовп Вавилонський] // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. І. *Апокрифи старозавітні.* — С. 78.

⁵² Дѣтописъ по Ппатекомѹ спискѹ. — С. 562.

⁵³ [Серух і Нахор] // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. І. *Апокрифи старозавітні.* — С. 78.

⁵⁴ Дѣтописъ по Ппатекомѹ спискѹ. — С. 563.

⁵⁵ Книги ѡ Авраамѣ прѣбѣнїї н патрїархе // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. І. *Апокрифи старозавітні.* — С. 83.

⁵⁶ Дѣтописъ по Ппатекомѹ спискѹ. — С. 563.

⁵⁷ Книги ѡ Авраамѣ прѣбѣнїї н патрїархе. — С. 83.

⁵⁸ Дѣтописъ по Ппатекомѹ спискѹ. — С. 565.

⁵⁹ Житѣє єтго велнкого прѣрока Монїєѣ. сказанїє бытъѣ єго // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. І. *Апокрифи старозавітні.* — С. 225.

⁶⁰ Дѣтописъ по Ппатекомѹ спискѹ. — С. 565.

⁶¹ Житѣє єтго велнкого прѣрока Монїєѣ. сказанїє бытъѣ єго. — С. 227.



наобчислѣ отъ ангела Гавриила о бытъи
всего мира, и о пѣрвѣмъ человекѣ, и какъ
сѣтъ была по немъ, и по потопѣ, и о
смѣшении мзыка, аще кто колико лѣтъ
вѣше была, и звѣздноє хоженне и число,
земельнѣ мѣрѣ и всакѣ мудрость...⁶².

и ѹчаше сѣ ѿ ангѣла Гаврѣла ѹ битий всего
по тѣх, ѿ ѿ потопѣ ѿ ѿ сїсеннѣ нхъ
ѿ потопѣ ѿ ѿ размѣшении мзыка ѿ ѿ
лѣтѣхъ же, ѣлико лѣтъ было до него, ѿ
ѿ законоданинѣ, ѣлико вѣше самомѣ да
ти ѿидейскѣ мзыкѣ, ѿ звѣздное теченїе
ѿ стїхїнѣ ѿ числа ѿ земельнѣ мѣрѣ, и всакѣ
премудрость...⁶³.

Ніяк не міг вибратися з «натовпу» апокрифічних пам'яток і Данило Паломник. Через свою «легковірність», уважав І. Франко: «І легковірний, як усі монахи, ігумен Данило з уподобанням оповідає про все, що видів і чув, нотуючи при різних святих місцях багато апокрифічних легенд і місцевих оповідань»⁶⁴. Од вожа і од мзика, а також, очевидно, черпаючи і зі самих апокрифів (про останнє — трохи перегодом), Данило Паломник, справді, переніс до свого «Ходіння» десятки легендарних історій з «таємних» книг: із «Протоєвангелія Якова», «Євангелія Псевдо-Матея», «Апокрифа про Адама», «Пренія Адама», «Одкровенія» Мефодія Патарського, «Апокрифа про хресне дерево», «Бесѣды 3 святителєй», «Слова Йоана Богослова на Успіння Богородиці», «Історії Йосифа-тєслі» та з іншої апокрифічної класики.

Одначе чи не був І. Франко надто суворим до ігумена Данила, звинувачуючи його в легковірности? Своїм «Ходінням» Данило Паломник, підкреслює М. Гардзаніті, «хотів насамперед *свідчити* (курсив у тексті — Я. М.) істину про місця, пов'язані з героями і подіями священної історії, насамперед із тими, що пов'язані з Ісусом Христом. Всі ті свідчення, які містяться в пам'ятці, потрібно розглядати з огляду на очевидне релігійне й церковне завдання, яке ставив перед собою автор. Данило цілком свідомо покликуюється в тексті — особливо в пролозі і в заключній частині — на уривки з послання апостола Йоана (1 Йо. 1:1) та Апокаліпсиса (Одкр. 1:1), які є найважливішими

⁶² Лѣтопись по Ипатскомѣ спискѣ. — С. 566.

⁶³ Житїє сїго великого пророка Йоисей. сказанїе бытъѣ єго. — С. 232–233.

⁶⁴ Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. — С. 201.



текстами теології „свідчення“⁶⁵. Цікаво, що Михайло Возняк саме у «вдиранні» у текст игумена Данила «легендарного і апокрифічного елемента» вбачав «високий літературний інтерес цього пам'ятника», зауважуючи, що «осередок цих оповідань творить особа Ісуса Христа»⁶⁶.

Так, на Голгофі, під Святим Хрестом, місцем розп'яття Ісуса Христа, Данило «очима своїма грѣшными» бачив камінь, де лежить голова первозданого Адама, омита кров'ю розп'ятого Ісуса Христа («Исподи же под тѣмъ каменемъ лежитъ первозданного Адама глава; и въ распятіе Господне, егда на крестѣ Господь Нашъ Иисусъ Христосъ предасть Духъ свой, и тогда раздрася церковная катапетазма и каменіе распадеся; тогда же и тѣ камень просѣдеся надъ главою Адамлею и тою разсѣлиною сниде кровь и вода изъ ребръ Владычень на главу Адамову и омы вся грѣхы рода челоувѣча») ⁶⁷, і де відбувалося жертвоприношення Авраама («На то же бо мѣсто възведенъ бысть Исаакъ, идежѣ Христосъ възведенъ бысть на жертву и закланъ бысть насъ ради грѣшных») ⁶⁸, у церкві Воскресіння Господнього «въ олтари же

⁶⁵ Гардзанити М. У истоков паломнической литературы Древней Руси: «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю // *«Хожения» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в.* / Изд. подг. О. А. Белоброва, М. Гардзанити, Г. М. Прохоров, И. Ф. Федорова; отв. ред. Г. М. Прохоров. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. — С. 277.

⁶⁶ Див.: Возняк М. *Історія української літератури*: У 2-х книгах: Навч. вид. / Вид. 2-ге, перероб. — Львів: Світ, 1992. — Т. 1. — С. 184–185.

⁶⁷ Житє и хоженє Данила, руськыя земли игумена 1106–1107 гг. / Под. ред. М. А. Веневитинова // *Православный Палестинский сборник*. — Санкт-Петербург, 1885. — Вып. 3, 9. — С. 19–20.

Передання про те, що гріхи роду людського омиті кров'ю Ісуса Христа, пролітої з хреста на поховану під ним голову Адама — сюжет цілої низки апокрифів, зокрема *Главо о древѣ крестномъ*. Див.: *Памятники отреченной русской литературы*. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым. — СПб., 1863. — Т. I. — С. 305–308.

⁶⁸ Житє и хоженє Данила, руськыя земли игумена 1106–1107 гг. — С. 22.

Про жертвоприношення Авраама на горі Голгофі йдеться в «Пренію Адама». Див.: Migne J.-P. *Dictionnaire des apocryphes ou collection de tous*



велицѣмъ» Данило бачив «написано Адамово воздвиженіє мусією»⁶⁹, по дорозі Йордану — місцину, «идѣже постился святыи Іоакимъ неплодства ради своего»⁷⁰. «Очима своима грѣшныма» бачив Данило і вертеп Іллі пророка, де «святая Богородица съ Иисусомъ Христомъ, и съ Іосифом, и съ Іяковомъ, егда бѣжаху въ Египетъ, на томъ мѣстѣ ноцлѣгъ створиша; тогда святаа Богородица нарече имя тому Каламоніи, еже ся протолкуеть «Доброе обиталище»⁷¹.

«Сподобив» Бог Данила побачити і печеру святого Мелхіседека, у якій той «созда жертovníкъ ту въ пещерѣ той, створи жертву хлѣбомъ и виномъ... и то бысть начатокъ литургіямъ хлѣбомъ и виномъ, а не опрѣснокомъ»⁷², і гору, де свята Елена хрест поставила

les livres apocryphes relatifs a l'Ancien et Nouveau Testament. — Paris, 1856. — Vd. I. — С. 376.

⁶⁹ Житѣ и хоженѣ Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 16.

Зображення зішестя Христа до аду (Христос за руки «воздвигает» — виводить із аду — Адама і Єву), як уже згадувалося, походить із «Євангелія Никодима», із його другої частини *Descensus Christi in inferos*. Див.: Tischendorf С. *Evangelia apocrypha.* — Lipsiae, 1853. — S. 403; *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* Т. I. *Апокрифи старозавітні.* — С. 301.

⁷⁰ Житѣ и хоженѣ Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 42.

Піст Якова — одна зі сюжетних ліній «Протоевангелія Якова». Див.: *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. II. *Апокрифи новозавітні.* А. *Апокрифічні євангелія.* — С. 36, 50, 54, 56, 66, 98.

⁷¹ Житѣ и хоженѣ Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 49.

Про Якова (в інших редакціях Симеона) як супутника Марії та Йосифа в дорозі до Єгипту мовиться у деяких списках «Протоевангелія Якова». Див.: Порфирьев И. *Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // СОРЯС.* — 1891. — Т. III. — № 1. — С. 145.

⁷² Житѣ и хоженѣ Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 114.

Про початок літургії хлібом і вином (першоджерело Кн. Буття (14:18–20)) див.: Порфирьев И. *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки.* — С. 131–135; Див. також тексти про Мелхіседека у Франковому корпусі апокрифів (*Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. I. *Апокрифи старозавітні.* — С. 92–101).



(«бывають ту, на мѣстѣ томъ у креста того, знаменія велика и чюдеса и до нынѣ. Стоить же на воздухѣ крестъ тотъ, ничимъ же не придержитя къ земли, но тако Духомъ Святымъ носимъ есть на воздухѣ. И ту недостойный азъ поклонихся святыни той чудной и видѣхъ очима своима грѣшныма благодать Божию на мѣстѣ томъ...») ⁷³, і дім святих Йоакима і Анни, недалеко від дому Урія («А оттуды мало пойдучи ко востоку лицъ уступитъ мало съ того пути, ту есть домъ былъ святаго Юкима и Анны») ⁷⁴.

На основі апокрифічних легенд Данило Паломник оповідає також про гріб Йосифа обручника («ту его Христось самъ погреблъ своима рукама пречистыма пречистыма») ⁷⁵, а також про дім Йоана Богослова, де спочила свята Богородиця («А на друзѣй странѣ тоа же церкве, къ западу лицъ усть другая храмина на земле низка, тѣмъ же образомъ, и ту въ той храминѣ представилася Святаа Богородица. И то

⁷³ Житъе и хоженъе Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 114.

Див.: Знайдення Хреста Ісусового / Іван Франко [«Апокрифи і легенди з українських рукописів»]. [Матеріяли до IV розділу V тому. «Віднайдення святих речей (Обретенія)»] // Мельник Я. *Іван Франко й biblia apocrypha*. — С. 318–333. У пошуках першоджерел наведеного фрагмента «Ходіння» Данила Паломника звернімо увагу також на апокрифічне «Євангеліє Петра», зокрема на ось це місце. Воїни Пилата бачили, «як із гробу Ісусового виходило три чоловіки, два, що підтримувало одного, і хрест, що слідував за ними» (Див.: *Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии*. — С. 96).

⁷⁴ Житъе и хоженъе Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 28.

Сюжет про Йоакима й Анну сягає маріологічного циклу апокрифічного епосу.

⁷⁵ Житъе и хоженъе Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 118.

Про останні роки життя праведного Йосифа та його поховання оповідає апокрифічна «Історія Йосифа теслі». Помер він у 111 років, перед смертю здійснив паломництво до Єрусалима, щоб попросити допомоги архангела Михаїла в смертну годину. Згідно з цим текстом, Христос пообіцяв, що тіло Йосифа не зітліє до «1000-літньої трапези». У деяких редакціях цієї пам'ятки поховання Йосифа здійснюють ангели. Див. Tischendorf С. *Evangelia apocrypha*. — Lipsiae, 1853. — *Prolegomena*. — S. XXXII–XXXVI.



все ся дѣяло въ дому Іоанна Богослова»⁷⁶, «и въ той келіи Христось вечеряль со ученики своими [...]. Ту же есть святый камень, принесень ангеломъ съ Синайскія горы»⁷⁷.

Із Синайської чи з якоїсь іншої апокрифічної гори переніс Данило до свого такого популярного згодом «Ходіння» і низку інших мотивів «таємних» книг⁷⁸.

Прикметно теж, що в «Ходінні» Данила Паломника до Святої Землі можна натрапити на майже дослівні збіги з тими чи тими апокрифічними легендами.

Порівняймо:

«Ходіння» Данила Паломника	Апокрифічні тексти
... святаа Богородица видѣ двои люди: едины смѣющася, а другія плачущася ⁷⁹ двои люди видѣду прѣд ѿчїма мойма: ѣднны плачуща сѧ, а другїя смѣѣща сѧ ѿ веселїща сѧ ⁸⁰ .

⁷⁶ Житє и хоженє Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 59.

Див.: тексти про Успїння Богородиці (*Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія*. — С. 370–393).

⁷⁷ Житє и хоженє Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 59.

Джерело передання про камінь, який Богородиці приніс ангел зі Синайської гори, і про збереження цього каменя в домі Йоана Богослова, за О. Веселовським, у легендах про сїонський вівтарний камінь (Див.: Веселовський А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха // *СОРЯС*. — 1873. — Т. III. — С. 8, 3).

⁷⁸ Про аплікацію до «Ходіння» Данила Паломника інших «таємних» книг див. детальніше: Заболотский П. А. Легендарный и апокрифический элемент в Хождении иг. Даниила // *Рус. филол. вестн.* — 1899. — Т. XLI. — С. 220–237; 1899. — Т. XLII. — С. 237–273; Garsaniti M. Les apocryphes dans la littérature slave ecclésiastique des pèlerinage en Palestine // *Apocrypha*. — 1998. — Т. 9. — Р. 157–177.

⁷⁹ Житє и хоженє Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гг. — С. 62.

⁸⁰ Слово на рѣткѣ прѣтѣ влѣдѣ нашѣа Бѣдѣ и прѣно дѣмъ Мїїа // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія*. — С. 43



горо, приими матеръ съ чадомъ!
І абіе раступися гора і пріять ю⁸¹.

Пришедши бо ей по воду и яко по-
черпе водоносъ свой, възгласи ей
ангель невидимо, и рече: «радуйся,
обрадованнаа, Господь съ тобою!»⁸³

Охонія жидовинъ хотѣ съврещи
тѣло со одра Святыя Богородица,
егда несяхуть е погребать апосто-
ли в Гепсиманію, и утя ему ангель
обѣ руцѣ мечемъ и положи я на
немъ⁸⁵.

тогда убо узрѣвъ море наго Боже-
ство, стоаще въ водахъ Іорданьс-
кихъ, и убоявся, и побѣже, Іорданъ
возратися вспять⁸⁷.

И ту есть камень великъ, и на томъ
камени почивала святая Богороди-
ца, тогда ссѣдши со осляти; и отъ
того камени, вставши, шла есть

Горо Гіѣ, пріими мѣръ съ ѡтрочатемъ!..
і абіе просаде са гора і прішат а⁸².

І въземіши кокель і зыде почрпастн
воды, і се глас Гіѣ къ нен: «Радѡи са
ѡбрадованнаа, Гіѣ с токою, блавена ты въз
женахъ»⁸⁴.

... Єдин Жид на нма Іѡфоніа славінін
прікѣіши хотѣла стрѣтити з носила тѣло
мѣткн Бжен ѡ калѡжѡ и хотѣвши тил
смѣхъ ѡчинити... Єтїи Анханаа воевода
небесній невидимо ємѡ мечем рѣкн ѡтѡва,
и прікѣішли к носилам, а Жидъ зостав
с киктани⁸⁶.

Тамъ коли Хі Гдѣ ставъ ѡ рѣцѣ Ієрѡда-
ны, ѡвидѣвши то море покѣгло,
стало ѡтѣкати, боачи са моци
Хѡн⁸⁸.

и тѡ клнз пѡте лежит камень великнй
плоскнй, і ѡна [...] нша великаа Господа-
ринна со ѡсламте зетѡпила на тот камень
[...]. І ѡ того камена постѡпила Мрїа

⁸¹ Житѣ и хоженѣ Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гт. — С. 84.

⁸² Слово на рѣтво прѣтыа влѣца нашеа Бѣа и прѣно дѣы Мрїа. — С. 45–46.

⁸³ Житѣ и хоженѣ Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гт. — С. 121–122.

⁸⁴ Слово на рѣтво прѣтыа влѣца нашеа Бѣа и прѣно дѣы Мрїа. — С. 41.

⁸⁵ Житѣ и хоженѣ Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гт. — С. 35.

⁸⁶ Вазана на Бѡгоблєніє Гѣ Бѣа ншего Іѣа Хі // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 80.

⁸⁷ Житѣ и хоженѣ Данила, руськыа земли игумена 1106–1107 гт. — С. 44.

⁸⁸ Вазана на Узєпеніє прѣитна Богородица // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 394.



пѣша до вертьпа святаго и ту родила естъ Христа въ вертепѣ святая Богородица⁸⁹.

пречѣтаѣ маковы каменемъ веречи чело-
векѣ, ѿ тѣх ѿвидѣла Прчѣтаѣ вертепѣ [...].
ѿ тѣх Прчѣтаѣ ѿвѣдѣла ѿ тотѣх вертеп, ѿ
тѣх породила цѣла Христа⁹⁰.

Текстуальна подібність фрагментів «Ходіння» з багатьма апокрифами, насамперед із «Протоевангелієм Якова», на думку М. Сперанського, свідчить про те, що Данило Паломник, пишучи свій твір, уже користувався апокрифічним євангелієм в слов'янському перекладі⁹¹.

Прикрашене апокрифічними шатами «Ходіння» чернігівського ігумена Данила до Святої землі для паломників стало тим, «чим Нестор для літописців» (І. Сахаров)⁹², а ім'я самого автора «було настільки шанованим, особливо в давнину, що в деяких найстаріших списках він називається навіть Святим, а ходіння його возводиться в житіє» (М. Веневітінов)⁹³.

Текст Данила Паломника прикметний ще одним моментом, а саме ілюстрацією «процесу популяризації апокрифічних мотивів усною дорогою, для котрих паломники і всякі „каліки перехожі“ були особливо підходящими посередниками»⁹⁴.

Не вбереглися від «соблазну» «таємних» книг й інші українські книжники. Так, на сліди апокрифічних легенд про царя Соломона натрапляємо в ось цьому уступі «Моління» Даниїла Заточника: «Якоже море не наполнить ся многи рѣки приемля, тако и домъ твой не напо-

⁸⁹ Житѣе и хоженѣе Данила, руськыѣ земли игумена 1106–1107 гг. — С. 62–63.

⁹⁰ Вазанѣ ѿ предѣвном ѿ невѣдомном рождѣствѣ Хѣом // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 119.

⁹¹ Сперанский М. Н. Славянские апокрифические евангелия. — С. 28.

⁹² Див.: Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. В 2 т. — СПб., 1849. — Т. 2. — Кн. 7–8. — С. 124. // *Електр. ресурс. Режим доступу: <http://books.e-heritage.ru/book/1001358>*.

⁹³ Житѣе и хоженѣе Данила, руськыѣ земли игумена 1106–1107 гг. — С. V.

⁹⁴ Грушевський М. *Історія української літератури*: В 6 т. 9 кн. — Київ: Либідь, 1993. — Т. 2. — С. 46.



лнить ся множество богатства приемля, зане руцѣ твоя яко облакъ силенъ взымая отъ моря воды отъ богатства дому твоего, трусят в руцѣ неимущихъ»⁹⁵. Це (вказав І. Франко на інтертекст наведеного уступу⁹⁶) — парафраза слів Соломона про царський палац, у який добро *свдѣ* внидет, а *сдѣ* ѡзываетъ⁹⁷. І ще одна алюзія в тексті Даниїла Заточника на «таємні» книги, яка сягає циклу старозавітних апокрифів про Адама: «да не восплачюся рыдая, аки Адамъ рая»⁹⁸. Відлуння «таємних» книг звучить також у «Слові о плачу Богородиці» Кирила Турівського⁹⁹, у Клима Смолятича («Питання Йоана Богослова»), у «Сказанію про Бориса і Гліба» (згадка про апокрифічне «Житіє Микити»), а також мотиви згадуваного вже не раз *Descensus*-у), у «Слові о полку Ігоревім» (зосібна у цих рядках: «не від добра дерева поскидали листя», що нагадує, як спостеріг Д. Чижевський¹⁰⁰, апокриф «Визнання Єви»)¹⁰¹, у «Слові о Лазаревѣ воскресеніи».

Останній текст, головним джерелом якого стало «Євангеліє Никодима», зокрема друга його частина — «Зішестя Христа до аду» (*Descensus Christi ad inferos*)¹⁰² і «Слово на Велику суботу» св. Епіфанія

⁹⁵ Див.: Сперанский М. Н. Библиографические материалы, собранные А. Н. Поповым // *ЧОИДР*. — 1889. — № 3. — С. 26.

⁹⁶ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів». — Т. І. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896>. — С. 40.

⁹⁷ Див.: [Соломон і царівна] // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. І. *Апокрифи старозавітні*. — С. 290.

⁹⁸ Слово Данила Заточеника, еже написа своему князю Ярославу Володимировичю // *Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси*. — Москва: Художественная литература, — 1969. — С. 226.

⁹⁹ Див. про це більше: Пелешенко Ю. «Плач Богородиці» в українській літературі // *Медієвістика*. — Одеса: Астропринт, 1998. — С. 30–40.

¹⁰⁰ Чижевський Д. *Історія української літератури (від початків до доби реалізму)*. — Тернопіль: МПП «Презент», за участю ТОВ «Феміна», 1994. — С. 57.

¹⁰¹ Коли Адам согрѣшив у раю, *все древіе повеіже листвіе, єдина не повеіже смоква»* (Слово ѡ ѡдмѣ // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. І. *Апокрифи старозавітні*. — С. 20).

¹⁰² На думку М. Грушевського, «Слово» не виявляє «ніяких безпосередніх залежностей від Никодимового євангелія, крім основної ідеї сходження,



Кіпрського, особливо цікавий з огляду на своєрідність національної моделі рецепції апокрифічної літератури, суголосся розвою українського письменства з європейською літературою того часу. Тому зупинимось над ним трохи детальніше.

Попри звернення до «чужого» тексту автор «Слова о Лазаревѣ воскресеніи» проявив чималу частку самостійності.

Ця самостійність проявилася на декількох рівнях.

По-перше, на сюжетно-змістовому. Розгортаючи міжнародний літературний сюжет, автор «Слова о Лазаревѣ воскресеніи» не виявив «рабської залежності» (І. Франко) від прототексту.

По-друге, неабияку суверенність український книжник заманіфестував і на жанрово-стильовому рівні, «приложивши» до «оспівання духовної, а радше апокрифічної теми» «дружинно-лицарську поетичну форму»¹⁰³. Існування «Слова о Лазаревѣ воскресеніи» виявляє, за І. Франком, «інтересну аналогію старої Русі з західною Європою: як там, так і тут у початках розвою національної літературної творчості, обік чисто національних тем (Роланд у Франції, Нібелунги в Німеччині), бачимо поетичні переробки апокрифічних тем»¹⁰⁴.

Тут ми наблизилися до ще одного цікавого явища — до розмови про *faculté maîtresse* (найодмітнішу рису) української літератури, яка проявилася з-поміж іншого і в процесі її комунікації з «хибними» книгами. Маю на увазі такі прикмети поетичної стилістики давньої української літератури, як особливий ліризм і образність, на відмі-

котру автор „Слова“ міг узяти, можна сказати, з повітря, наскільки вона була спопуляризована церковною літературою і поезією, включно до богослужбових великодніх співів» (Грушевський М. *Історія української літератури*. В 6 т. 9 кн. — Київ: Либідь, 1993. — Т. 3. — С. 226). Міркування цікаві, але небезспірні, принаймні в науковій літературі вони не прижилися.

¹⁰³ Франко І. Слово о Лазаревѣ воскресеніи. Староруська поема на апокрифічні теми // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 69.

¹⁰⁴ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 138.



ну, приміром, від «сухости» російських літературних пам'яток. До речі, про цю стильову відмінність між обома літературами, зумовлену «різницею народної вдачі» (І. Франко), говорили не тільки українські вчені, але й деякі росіяни, зокрема історик С. Соловйов¹⁰⁵, якому, за словами І. Франка, «ніхто не закине нахилу до сепаратизму»¹⁰⁶.

Поетичність і пластичність — се якраз ті риси, якими «Слово о Лазаревѣ воскресеніи» вирізняється «дуже корисно супроти тих витворів грецької риторики, якими пізніша фантазія украсила тему Ісусового приходу до аду [...]. На кожному кроці чуємо тут подих дійсного поетичного чуття, справді пластичної фантазії, а не потоп пустих фраз і риторичних та холодних викриків, запитань і відповідей»¹⁰⁷.

Власне, «Слово о Лазаревѣ воскресеніи. Староруська поема на апокрифічні теми» є одним із найпереконливіших взірців здатности національної літератури до подолання опору «чужого» (тут: апокрифічного) слова, прикладом того, що «факт сіяння зерна, привезеного з іншої сторони, не є ще свідомством проти плодючости даної ниви»¹⁰⁸. Усе це й зумовило те, що апокрифічні оповідання стали інтегральною часткою давнього українського письменства, яке під оглядом рецепції і трансформації в ньому запозиченого міжнародного літературного матеріалу виявляє «дуже інтересний образ розвою»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Соловьѣв С. *История России с древнейших времен.* — Москва, 1851. — Т. 1. — С. 802.

¹⁰⁶ Франко І. Українсько-руська (малоруська) література // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 41. — С. 78.

¹⁰⁷ Франко І. Слово о Лазаревѣ воскресеніи. Староруська поема на апокрифічні теми. — С. 66–67.

¹⁰⁸ Франко І. План викладів історії літератури руської. Спеціальні курси. Мотиви // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ, 1984. — Т. 41. — С. 38–39.

¹⁰⁹ Франко І. Українці. — С. 168.



«ДАЛЕКО ВІДБІГЛИ ВІД СІМ'І
УЧИТЕЛЬНИХ ЄВАНГЕЛІЙ»:
АПОКРИФІЧНІ ТОПОСИ
В ПРОПОВІДЯХ
XVII-XVIII СТОЛІТЬ





Свого часу І. Франко, студіюючи українські рукописні збірки XVII–XVIII ст., натрапив у них, в «Учительних євангеліях» зосібна, на найрізноморідніший апокрифічний матеріал. «...Як же далеко відбігли ті проповіді від типу Учительних євангелій!»¹, — не стримував критик свого подиву перед вільністю творців тих текстів, які сміливо «переробляли старі апокрифи на проповіді», творячи при цьому «спеціальну літературну форму».

Для подиву дослідників ті проповіді, як і назагал вільність укладачів багатьох українських рукописних збірок, справді, давали достатньо підстав. Так, на апокрифічне оповідання про пророка Іллю, а також на апокрифічну версію воскресіння Лазаря, натрапляємо в «Учительному євангелію» 1645 р. (колекція Антона Петрушевича), на «Протоєвангеліє Якова» — ще в одному «Учительному євангелію» — 1585 р. (так само зібрання Антона Петрушевича)², на апокрифічні легенди, а також на низку інших «хибних» книг, як ось: «Громники», «Рождественники», «Путники», — у збірнику о. Іллі Яремецького-Білашевича, на апокрифічні оповідання, молитви, замовляння, інші пам'ятки старої магічної літератури, Книгу зв'язочництва зокрема, — у рукописі о. Теодора Поповича-Тухлянського. Збірка чародійських молитов і замовлянь, якою в прикарпатських сторонах користувалися священники, зберігалася навіть у Митрополитальній бібліотеці у Львові.

Промовистим прикладом того, як любили і цінували ці книги їхні творці, «власителі» і «копіюючі», серед яких було чимало духовних осіб, може слугувати і Франків корпус «Апокрифів і легенд

¹ Франко І. Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв. // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 220.

² Про неканонічний зміст збірки о. А. Петрушевича див. детальніше: Мельник Я. Із рукописної збірки Антона Петрушевича: «Сказання о бражнику» // *Літературознавчі зошити*. — 2001. — Вип. 1. — С. 267–280.



з українських рукописів». «Протягом кількох років мені пощастило зібрати в народі або одержати від знайомих таку значну кількість рукописів із апокрифічними творами, що їх опублікування займе три великі томи»³, — повідомляв учений у розвідці під назвою «Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві». Зайняло це опублікування, як тепер знаємо, п'ять томів, і це був далеко не весь нагромаджений у дослідника матеріал. Із найбільш репрезентативних рукописів, які волею долі стали Франковою власністю, згадаймо бодай збірку сер. XVIII ст. о. Іллі Яремецького-Білахевича, рукопис XVI або XVII ст. о. Теодора з Дубівця, а також збірник другої пол. XVII – поч. XVIII ст. о. Стефана Теслевцьового. Із цих трьох пам'яток І. Франко включив до свого видання апокрифів майже сотню текстів, із рукописів о. Теодора з Дубівця та о. Іллі Яремецького-Білахевича — також «Індекс книг правдивих і заказаних»⁴.

До речі, роль церковнослужителів у поширенні та популяризуванні апокрифів могла би стати темою спеціальної розвідки чи одним із сегментів ширше закроєної праці, адже про те, що духовні особи в Україні «відчинили навстіж двері» (М. Грушевський) апокрифічній літературі, писало багато дослідників, зокрема, І. Франко, В. Гнатюк, М. Возняк, Г. Булашев, І. Свенціцький⁵. На думку останнього, «некритичну сумішку» в багатьох старих рукописних збірниках «статей апокрифічних з канонічними та серйозних з казковими навівав дух

³ Франко І. Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві. — С. 246.

⁴ Див.: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. I. *Апокрифи старозавітні*. — С. 1–6.

⁵ Чимало причинків до цієї теми розсипано також на сторінках періодичних видань, релігійних зокрема. Див.: *Католический отпуст и народная ярмарка в м. Тынной Ушицкого уезда Подольской губернии // Под. Ев.* — 1884. — № 39. — С. 829–838; № 40. — С. 851–866; № 41. — С. 873–886; Нїчто о письме Иисуса Христа // *Киев. Ев.* — 1883. — № 2. — С. 48–49; Ор., Д. Три апокрифических народно-русских писаниях // *Полт. Ев.* — 1865. — № 1. — С. 12–27; № 2. — С. 38–62; Я-ский Н. Наглядность в пастырских собеседованиях с прихожанами // *Под. Ев.* — 1879. — № 4. — С. 130–138.



часу, на який зложилась, з одного боку, давня традиція і, з другого, схоластична школа. Ся школа тільки підтримувала традиційну любов до казково-апокрифічного, бо сама давала якнайменшу кількість фактичного знання»⁶. Як на приклад такої «сумішки» дослідник вказував на бібліотеку священничої родини Свідзінських — Івана (батька) і Павла (сина), «типових представників старосвітських книжників»: «Від давніх українських книжників Іван і Павло Свідзінські перейняли все, що становило їх головну прикмету, — любов до книжки і знання. З любови до книжки вони не гляділи на ню критично, тому у них — священників — знайшлися зборники, багаті апокрифічними статтями»⁷.

Маргіналії та прикінцеві записи, зміст усіляких «вкладних», приміток на чистих аркушах і палітурках — ще один вияв любови й довіри побожних читачів до цих, щедро вимережаних «хибними» текстами, збірників. Он зборникъ Теслевцьового попа Стефана. Я кто би ен мал ѿдалити от тон църкви, еѿде проклат, анафема⁸, — красномовний запис на маргінезі рукописної збірки о. Стефана Теслевцьового. Ябы тыа книги вышше писаныє не были ѿдалены ѿ тол църке сѣтыа. Я кто бы ихъ малъ ѿдалити паким коллекъ шычасем, то хочѿ судъ с нимъ ймати предъ Гдѣмъ Бгѣмъ въ денъ страшнаго Бго сѣднща, ѿ на немъ да бѣдетъ клятвѣ сѣтыхъ ѿць тни, иже въ Никен⁹, — текст на вкладній Праздничної Мінеї 1570–1571 рр., де вміщено рідкісний апокриф — т. зв. «Другий лист небесний»¹⁰.

Прикметно також, що не один проповідник, виголошуючи з амвонів не надто праведні речі, свято вірив, що доносить до своїх «наймиліших християн» Боже слово, і що він вільний від того гріха, перед

⁶ Див.: *Українсько-руський архів*. Т. VI. Рукописи львівських збірок. Вип. II. Опис рукописів Народного Дому з колекції Ант. Петрушевича. Ч. 1. Зладив д-р Іларіон Свенціцький. — Львів, 1911. — С. V.

⁷ Там само. — С. IV–V.

⁸ Франко І. Карпаторуська література XVII–XVIII віків // *ЗНТШ*. — 1900. — Т. XXXVII. — Кн. 5. — С. 44.

⁹ Там само. — С. 27.

¹⁰ Див. про це детальніше: Мельник Я. *Іван Франко й biblia apocrypha*. — С. 166–170.



яким остерігали духовних осіб індекси заборонених книг: Кто ложна писання книжна излагает в церкви, и почитает яко святых на соблази людем, — аще будет причетник, да извержется (сана своего), а книги да сожгуться¹¹. Звернім увагу, наприклад, на прецікавий зразок проповіді, яка міститься в рукописі о. Стефана Теслевцьового (синтез апокрифічного оповідання та українського народного повір'я демонологічного характеру), де незвісний пастир звертається до своїх вірних із такими словами: Яле то знай каждый и научи са дїсь с того казана ѿ сїтой високоумной кїгловїи¹². Подібне оповідання маємо і в рукописі XVIII ст. Василянського монастиря в Унгварі. Сього разу ще й з таким, як каже І. Франко, «інтересним упімненням» проповідника до парафіян: Твѣтъ каждый май ѹха слѣшати, а кто ѹмѣетъ писати, а ти сокъ переписи¹³. Своєю чергою автор «Слова о всѣх дѣлах церковных поучительное учителем» (збірка о. Іллі Яремецького-Білахевича) для пояснення одного з літургійних обрядів скористався «досить недоладною переробкою першої глави Никодимового евангелія»¹⁴.

І ще такий цікавий факт. У своєму «Ключі разумѣнія» Іоанікій Галятовський радить «казнодіям» скористатися для проповідей, зокрема, на Воздвиження чесного і животворного хреста Господнього і на Успення Богородиці, такими «темами»: На Чѣного Крѣта можешъ положити тема. О тревѣженное древо, на нем же расплатса Хі Црѣ и Гдѣ¹⁵. Можешъ сокъ ... до казана на погребѣ взати з моего казана второго на Успеніе Прѣтон Бѣн. З дванадцатон звѣзды, где написано: Трѣжка есть смерть, и проча¹⁶. Читай в першомъ казаніи моемъ на Успеніе Прѣтон Бѣн ниткъ вѣвильнѣю, где написано ѿ

¹¹ Пыпин А. Для объяснения статьи о ложных книгах. — С. 34.

¹² [Бунт ангелів і св. Михаїл] // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. І. Апокрифи старозавітні. — С. 327.

¹³ Цит. за: Франко І. Карпаторуська література XVII–XVIII віків. — С. 56.

¹⁴ Франко І. [Додаток]. Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв. // Франко І. Збір. творів: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 317.

¹⁵ Див.: Падка алко спогвк зложѣт казана // Біда К. Іоанікій Галятовський і його «Ключь разумѣнія» / Пам'ятки української мови і літератури XVII ст. Ч. 1. — Рим: Український католицький університет ім. св. Климента Папи, 1975. — С. 493.

¹⁶ Там само. — С. 500.



чистости Дѣвической, можешъ тамъ взяти матерію до своего казана, которое хочешъ над Панною повѣдати¹⁷. Усі ці теми, які Іоанікій Галятівський пропонує проповідникам, сягають «таємних» книг. Первовзірець теми *О трѣбѣженное древо* — «Апокриф про хресне дерево», «в апокрифічному тоні», зауважує К. Біда, також «потрактована символіка, зв'язана зі шатою Богородиці»¹⁸.

Іоанікій Галятівський — далєбі, не виняток серед українських проповідників, які, стоячи на найвищих щаблях церковної ієрархії, щедро черпали сюжети для своїх текстів з апокрифічної криниці. Так, на виразні сліди «таємних» книг натрапляємо у збірнику проповідей Антонія Радивиловського «Огородок Маріи Богородици», у книзі чудес Богородиці «Руно орошенное» Димитрія Туптала, у згаданого щойно Іоанікія Галятівського, окрім «Ключа разумѣнія», у «Небі новому», у «Перлі многоцѣнному» Кирила Транквіліона Ставровецького, яке, за словами І. Франка, під оглядом трансформації в ньому апокрифічних оповідань «являє собою багатий і досі не експлуатований скарб», в «Євангелію учительному» того ж автора.

Тут варто зауважити, що згадані вище автори брали активну участь в інтертекстуальному діалозі Україна — Захід, користуючись не раз апокрифічними євангеліями і в західноєвропейських переробках, так само, як і укладачі апокрифічних легенд про святих, які послуговувалися не раз польськими взірцями, а також автор не позбавленої «навіть чисто літературної вартости» (Франко) керестурської поеми *Бказаніє в зачатїи и рождестви прѣстѣла Бѣцы и прино дѣвы Маріи*, яка сягає таких латиномовних апокрифів, як *Liber de ortu beatae Mariae et Infantia Salvatoris a beato Matthaeo evangelista hebraice scriptus et a beato Jeronimo presbytero in latinum translates* і *De nativitate Mariae*¹⁹.

¹⁷ Див.: *Назѣка вѣко спосѣбъ зложѣн казанн // Біда К. Іоанікій Галятівський і його «Ключъ разумѣнія» / Пам'ятки української мови і літератури XVII ст. Ч. 1. — Рим: Український католицький університет ім. св. Климента Папи, 1975. — С. 507.*

¹⁸ Біда К. *Іоанікій Галятівський і його «Ключъ разумѣнія»*. — С. LXVIII.

¹⁹ Між іншим, «поетичну жилку» автора керестурської поеми відзначав не лише І. Франко. Так, Іларіон Свенціцький, студіюючи тему Благовіщення



Тепер трохи детальніше про апокрифічні топоси в «Євангелію учительному» Кирила Транквіліона Ставровецького і в «Ключі разумѣнія» Іоанікія Галятовського. Подібно, як «Перло многоцѣнное» Кирила Транквіліона Ставровецького, ці тексти так само «багатий» і досі майже не «експлуатований» дослідниками апокрифічного коду української літератури «скарб», на відміну, скажімо, від «Неба нового» Іоанікія Галятовського²⁰. Цікаво, проте, що, розкриваючи джерела свого натхнення, ані Іоанікій Галятовський, ані Кирило Транквіліон Ставровецький не вказують на апокрифи як на «попередні» тексти своїх гомілій. Так, Кирило Транквіліон Ставровецький серед «квіток мисленого раю», з яких він, «немов трудолюбива бджола», «збирав духовну насолоду і склав книгу цю учительну з істинними догматами нашого благочестя святої Східної і Апостольської Церкви нашої» («Євангеліє учительне» — Я.М.)²¹, називає, зауважує Богдана Крися, «здебільшого

і Різдва Христового в поході віків і народів (у давній християнській гимнології та в гомілетичі, у церковному живописі й у середньовічних містеріях, у творах народної словесности та красною письменства), із-поміж пам'яток благовіщенської містерії особливо виокремлював «за найповніше оброблення теми у цілого східного слов'янства» саме керестурське *Сказаніє о зачатїи и рождестви пресѣтыя Бѣцы и прїсно дѣвы Марїи з просторим Сказанієм благовѣщанїа*. «З подібного роду пластикою, повною життя і рухів нам не приходилося ще стрічатися на цілім просторі розслідженого матеріалу», — писав І. Свенціцький (Свенціцький І. *Архаггелови вѣщанїа Марїи і благовіщенська містерія* (Проба історії літературної теми) // *ЗНТШ*. — 1907. — Т. LXXVI. — Кн. 2. — С. 59).

²⁰ У «Небі новому» Іоанікія Галятовського дослідники натрапили на сліди «Протоєвангелія Якова», «Євангелія Псевдо-Матея», «Сказанія Афродитіяна», «Євангелія Никодима», «Успіння Богородиці», текстів Сибілін, «Сказання про царя Амфілога», «Епістоли про неділю» («Листа небесного»). Див.: Огиенко І. *Легендарно-апокрифический элемент в «Небѣ Новом» Іоаннікія Галятовскаго, южно-русскаго проповѣдника XVII-го века*. — Київ: Тип. Т. Г. Мейнандера, 1913.

²¹ *Євангеліє учительное дако казанїа на недѣлю прѣзъ року и на празники господскїе и нарочитыя святыя... Составлена трудолюбїемъ иеромонаха Кирила Транквіліона проповѣдника слова Божего...* — Рохманів, 1619.



авторитетних авторів і не називає народних чи апокрифічних джерел, які залишили яскравий слід у його гоміліях і які, напевно, були відомі і його читачам...»²².

Утім, і не дивно, що серед джерел свого натхнення українські книжники не називали «таємних» книг. Річ у тім, що нерідко в книгах, призначених для церковного вжитку, апокрифи були надійно «прикриті авторитетом старих Отців Церкви, візантійських хроністів і гимнографів»²³. «Історики християнської Церкви від Евсебія і Епіфанія до таких, як Бароній, вміщували в своїх книгах багато апокрифічних оповідань; із них брали залюбки ті оповідання візантійські компілятори-хронографісти, такі, як Никифор Калліст, Кедрин, Георгій Амартол, Іван Малала, Созомент і т. ін. Не менш радо украшували ними свої істроичні книги й старі західноєвропейські історики, такі, як Григорій Турський, Беда, а за ними й такі енциклопедисти, як Віккентій із Бове, — слушно відзначав І. Франко лепту істориків різних епох в поширення апокрифічної літератури. — А що всі ті книги в пізнішій середньовіччї вважалися „богодухновенними“ і тішилися великою повагою, то й не дивно, що поміщені в них оповідання приймалися як авторитетні і, раз знайшовши їх у такій книзі, пізніший писатель вже не дошукувався далі їх джерела, а користувався ними нарівні з канонічною традицією»²⁴. Ще одне джерело приходу в Україну зі Сходу та Заходу новозавітних апокрифів чи фрагментів цих текстів — агіографічні книги — Мінеї та Синаксари Східної Церкви та легендарії і збірки житій святих Західної Церкви. Серед останніх — збірка Якова де Ворагіне *Legenda*

²² Криса Б. Проповідник Слова Божого // Ставровецький, Кирило Транквіліон. *Учительне Євангеліє* / Пер. з ц.-сл. Б. Криси, Д. Сироїд, Т. Трофименко. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 15.

²³ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. Львів, 1899>. — С. 119.

²⁴ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. Львів, 1899>. — С. 121–122.



Aurea, де вміщено безліч апокрифіки, а також збірка Педро Рібаденейри, у якій так само знайшло захист багато новозавітних апокрифічних легенд.

Отож, відлуння яких текстів та яких традицій апокрифічної літератури найголосніше звучить в обидвох інтерпретованих творах — в «Євангелію учительному» Кирила Транквіліона Ставровецького і в «Ключі разумѣнія» Іоанікія Галятівського?

Серед «попередніх» текстів гомілій Кирила Транквіліона Ставровецького — «Євангелія Никодима», «Протоевангеліє Якова», «Євангеліє Псевдо-Матєя», «Слово Йоана Богослова на Успіння Богородиці», «Сказання про Афродитіяна», «Слово Мефодія Патарського», «Апокриф про Адама», «Преніє Адама», «Апокриф про Єву», «Апокриф про хресне дерево», «Вопросоотвіги», «Книга Еноха», «Ходіння Богородиці по муках». Серед джерел натхнення Іоанікія Галятівського — аналогічно тексти маріологічного циклу «таємних» книг: «Протоевангеліє Якова», «Євангеліє Псевдо-Матєя», «Слово Йоана Богослова на Успіння Богородиці», а також «Сказання про Сивіл», «Апокриф про хресне дерево», інші «таємні» книги.

Від переказів і парафраз тих чи тих сюжетів (не раз цілих оповідань, окремих фрагментів та уступів) до мотивів, образів і символів «таємних» книг — такий розлогий діяпазон рецепції «чужого» слова в проповідницькому дискурсі Кирила Транквіліона Ставровецького та Іоанікія Галятівського, притім обидва автори часто звертаються до тих самих апокрифічних історій.

Для прикладу, з «Євангелія Псевдо-Матєя» обидва автори зачерпнули історію про «сокрушення» рукотворних ідолів в Єгипті.

Порівняймо:

«Євангеліє учительне»
Ставровецького

«Ключь разумѣнія»
Галятівського

«Євангеліє»
Псевдо-Матєя»

И прїшествїемъ своимъ осѣти
Египта, и даемъ вторымъ сът-
вори его стѣанѣ, и рѣкотьво

Прѣчтаа дѣла гды прїшла зъ
Хрѣтомъ сїюмъ своимъ до
Египта, на той чѣ в Египтѣ

Я коли оукоишла прѣст. Бїца
оу мѣсто Египетъ со Хбмъ,
оу той часъ оу божици еги-



ренаа его ндома потрѣса, и
рассыпашася рассыпаніємъ
вѣчнымимъ²⁵.

попадаан на землю всѣ
болваны и покрѣшанса, в
которы болванѣхъ мешкали
дѣволы и лудей мовом
своенъ зводилн...²⁶.

петъскои ѡшитѣки вѣи
по ганскіе ѡпали на землі
и покрѣшилн са на пороух,
не ѡтерѣпли приходоу
хѣа²⁷.

Зі «Слова Йоана Богослова на Успіння Богородиці» Іоаникій Іалятовський і Кирило Транквіліон Ставровецький зачерпнули історію про Охонія, який хотѣла зопхнѣти з маі на землю тѣло Прѣтоє Дѣи, але ємѣ заразъ невидимо были ѡтати шкандѣ рѣки²⁸, а також про перенесення апостолів зі всього світу на погрѣкѣ Богородиці на хмарах силою Божою (гда Прѣчала Дѣа мѣла ѡмерти, на той часъ вси йптолове з далекихъ ѡ зъ романтихъ сторонѣхъ принесены были на околка до Прѣтон дѣи; на погрѣкѣ єи)²⁹, і про те, що, коли померла Богородиця, на той ча самі Хі вѣзавши дшѣ єи несаъ на рѣка своі до Нѣа на мешканє вѣчноє³⁰.

«Протоєвангелія Якова» сягають сторінки гомілій Кирила Транквіліона Ставровецького та Іоаникія Іалятовського про Різдво Богородиці, Її родичів — Йоакима та Анну, а також про Введення Діви Марії в храм.

«Євангеліє учительне» Кирила Ставровецького з апокрифічною традицією єднає також низка інших сюжетів, зокрема есхатологічних. Так, дуже виразно традиція «таємних» книг простежується в описі пекла і пекельних мук грішників у «Повчанні другому у Неділю

²⁵ Євангеліє учительное або казанія на недан презъ рока и на празники господскіе и нарочитымъ святымъ... Составлена трудолюбивымъ иеромонахомъ Кириломъ Транквилиономъ проповѣдника слова Божего... — Арк. п.

²⁶ Іалятовський І. Казаньє второе, на Успеніє Прѣты Бѣа // Біда К. Іоанікій Іалятовський і його «Ключь разумѣнія». — С. 325.

²⁷ Казань на соборѣ прѣстон Бѣи // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. — С. 154.

²⁸ Іалятовський І. Казаньє второе, на Рѣтво прѣтон Бѣи // Біда К. Іоанікій Іалятовський і його «Ключь разумѣнія». — С. 361.

²⁹ Іалятовський І. Казаньє, на Успеніє Прѣты Бѣа // Біда К. Іоанікій Іалятовський і його «Ключь разумѣнія». — С. 300.

³⁰ Там само. — С. 302.



м'ясопусну, про муки геєнські і про життя вічне». Апокрифічній есхатології буде більше присвячено уваги в наступному розділі цієї книжки «Про пекло й про його дива». «Енеїда» Івана Котляревського. «Куліш у пеклі» Пантелеймона Куліша. Зараз обмежуся лише розлогою цитатою з «Євангелія учительного» Кирила, яка відсилає до ключових текстів апокрифічної есхатології, зокрема до «Книги Єноха»: ... страна та еста зѣло страшнаа, и смѣтнаа, и темнаа пропасть подземнаа, рока преисподный, идеже ѿгнь неѿгасаетъ вѣвѣки, зѣло крепкій. нко горы каменные предъ нимъ яко воскъ таетъ. въ странѣ той море ѿгненное калетъса всегда... Тамо вѣрѣ зелныи и вѣтры, ниже колѣблютъ море геєнское; тамо млыныи и горы страшныи ѿ шатановѣ пѣскаютьса, ѿстрашаше грѣшныхъ, и до дѣве проливаетъса тамо с кривавыхъ слезъ; и градъ велій ѿгненныи паде, и грѣшникы тамо сѣшихъ бѣетъ яко маломъ, совѣсть ѿбличашаа и мучитъ безъ престани; нко ѿнаа геєна всѣ ѿгнемъ горитъ безъ ѿглашенія, яко печьа страшнаа.³¹

Із традиціями апокрифічного письменства це повчання Кирила Транквіліона Ставровецького суголосне й дотриманням правила наочної відповідності потойбічних мук земному гріхові, «узаконене» ще «Апокаліпсисом Петра» (про це також детальніше в наступному розділі). Протівъ кождоу грѣху и мѣніе вѣде остерегае, подобно до творців апокрифічного епосу, і Кирило: На ношныхъ вѣгдывъ и вѣдныкы вѣчнаа невола з мѣста непостижнаа; преводѣмъ, мѣжеложникы, скотоложникы, разбойникы, тателъ хищникы, анхонцемъ, ѿбійцемъ темница ѿгнероднаа смраднаа, а на лѣнныхъ великаа работа безъ ѿрады, на грѣдѣнныхъ веліе понижена, на лакомыхъ и ѿбжирцевъ, гладъ зѣло крепкій, на паницъ неѿтолмаа жажда, на богатыхъ немилостивыхъ великаа нищета...³²

З апокрифічними апокаліпсисами споріднена й низка інших гомілій Кирила: «Повчання у Лазареву суботу. Про його воскресення», «Повчання у святу велику суботу, про зішестя Христа в ад», а також повчання «Про плач Адама, як плакав після вигнання, під раєм сидячи». Перші дві проповіді, обіч біблійного інтертексту і «Слова

³¹ Євангеліє учительное або казана на недѣлю презъ рока и на празники господскіе и нарочитыи святыи... Составлена трудомъ кіемя іеромонаха Кирила Транквіліона проповѣдника слова Божего... — Арк. 17 кѣ.

³² Там само. — Арк. кѣ (зв.).



на Велику суботу» св. Епіфанія Кіпрського, на якого покликується автор («Як каже святий Епіфаній»), сягають також Євангелія Никодима, його другої частини — «Зішестя Христа до аду» (*Descensus Christi ad inferos*). Мотив туги Адама за раєм — «таємних» книг про Адама та Єву. Знову важко втриматися від просторої цитатації: *Ї рай мой прекрасний рай, ціже нектомѣ твоє свѣтовиднѣи красотѣ азѣ оглядав. и пиши сладкой наслаждавѣа. Ѡколныхъ докортѣи твоихъ азѣ лишихѣа [...]. Ѡ тѣмко иногда азѣ внѣтрь тебе свѣдѣа, либезнишѣи мой и прекрасний рай, веселѣхѣа ѿ ѿханѣа цвѣтѣвъ твоихъ, и яко личѣ тамо бѣ предложена трапеза безъ трудѣа, яко исполнашимѣа чаша прѣсно животнаа, и яко наслаждашемѣа дѣа, пѣнѣа сладкаго агѣльскаго въ тебе: и яко насыщахѣа очи мон свѣта сладкаго*³³.

На завершення розмови про традиції апокрифічної есхатології в «Євангелію учительному» Кирила Транквіліона Ставровецького ще одне невелике спостереження. В оповіданні «Про падіння Адама і про гріх його, як через непослух втратив райське життя» читаємо, що після того, як Адам согрішив у раю, *тогда ѿ древа листвѣе свое пометнишѣа*³⁴. Згідно з однією легендою про Адама і Єву, після переступу Адама *все древіе поверѣ же листвѣе, єдина не поверѣ же смоква*³⁵. Ці апокрифічні рядки, як уже згадувалось раніше, припали до вподоби також авторові «Слова о полку Ігоревім».

І ще про такі апокрифічні топоси в «Євангелію учительному» Кирила Транквіліона Ставровецького. Багато його гомілій щедро вимережані питаннями, які, либонь, неабияк бентежили його слухачів. Наприклад, ось такими: «Чи могла дитина потрапити в руки Іродові і зберегтися цілою від убивства його?», «Чому Христос у Єгипет втікає, а не в інший край?», «Чому Бог дав померти такій кількості дітей невинних за свого Сина?» «Чому скоро Спаситель наш з Єгипту повертається у землю свою?», «Чому Йосифу сказано: іди у землю

³³ Євангеліє учительное або казаніє на недѣли презъ рокъ и на празники господскіє и нарочитыхъ святыхъ... Составлена трудомъ иеомонаха Кирила Транквиліона проповѣдника слова Божего... — Арк. 3 (зв.).

³⁴ Там само. — Арк. 61.

³⁵ Слово о Ядамѣ // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. І. Апокрифи старозавітні. — С. 20.



Ізраїлеву, а міста не вказано?», «Про ім'я Ісусове: що означає, і чому чесне, і славне, і страшне для демонів?», «Чому так багато про Йоана свідчать пророки й апостоли?», «Чому Йоан святий у пустелі перебуває у пустелі тридцять років, аж до явлення свого в Ізраїлі?», «Чому Діва з Йосифом-мужем була заручена, будучи Дівою Господньою і перебуваючи в обітниці вічної чистоти?»³⁶. «Традиція питань — відповідей має, очевидно, патристичне походження», — висловлює припущення Дарія Сироїд, вказуючи водночас і на те, що «за цим принципом склалися і так звані народні катехизми, приклади з яких подає Іван Франко у четвертому томі „Апокрифів і легенд з українських рукописів“...»³⁷. До цих спостережень додамо, що до передтекстів питань — відповідей Кирила можемо віднести й вельми популярні свого часу «Вопросоотвіти»³⁸.

Щодо іншої апокрифіки в «Учительному євангелію» Кирила Транквіліона Ставровецького, то тут обмежуся лише переліком і то, далі, не вичерпним, таких топосів апокрифічної літератури, як рукописання Адама, падіння ангелів, перські царі (царі перської країни), ганебна смерть Юди, не кажучи вже про зворушливий плач Богородиці і прекрасний сюжет Благовіщення Йоакимові та Анні, широко

³⁶ Див.: Ставровецький Кирило Транквіліон. *Учительне Євангеліє* / Пер. з ц.-сл. Б. Криси, Д. Сироїд, Т. Трофименко. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 553, 565–566, 570, 575, 601.

³⁷ Сироїд Д. Різдяні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького: досвід прочитання // *Львівська медієвістика: Збірник наукових праць*. — Львів: Свічадо, 2010. Вип. 3. Біля джерел українського бароко. — С. 185.

³⁸ Див.: *Вопросы Иоанна Богослова Господь на горах Фаворской, Вопросы Иоанна Богослова Авраамъ о предныхъ душахъ, Вопросы Иоанна Богослова Авраамъ на Елеонской горахъ, Беседа трехъ святителей. Вопросы, отъ сколькихъ частей созданъ былъ Адамъ // Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым*. — Москва, 1863. — Т. II. — С. 174–192, 193–196, 197–212, 429–438, 439–457; *Вопросы св. Варфоломея, Вопросы св. І. Богослова о живыхъ и о мертвыхъ, Беседа трехъ святителей // Пипын А. Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко* / Под ред. Н.Костомарова. СПб, 1862. — Вып. III. — С. 109–112, 113–117, 169–178.



розгорнену сцену вбивства Іродом немовлят і звинувачення Ісуса перед Пилатом, змалювання чудес при воскресінні Христа...

Чому апокрифи виявилися такими принадними для українських проповідників?

Помимо традиційного топосу, зумовленого популярністю цього пласту літератури в Україні в XVII–XVIII ст., можна виокремити ще низку причин, спровокованих чи то духом часу, чи то суто індивідуальними чинниками, зокрема ментальністю того чи іншого автора, його художнім мовленням, а також естетикою доби. Так, «прописку» чудесних легенд у текстах барокових авторів І. Франко пов'язував із тим, що в другій пол. XVII ст., «в часі великих війн домашніх і великих всенародних бід нахил до чудесного в масах народу та духовенства нашого значно збільшився, і збірники чудесних легенд виступають, можна сказати, на перший план церковної літератури»³⁹. І ще один важливий момент, на який звернув увагу К. Біда, пишучи про апокрифічно-легендарні мотиви, якими, підкреслює дослідник, переповнені ораторські твори Галятовського. У цьому, на думку К. Біди, «треба вбачати не тільки тенденцію автора видвигати речі, яких люди „не видали и не чували“, але також і його бажання конкретизувати абстрактні речі й поняття, пояснити речі „нестворенныя“ речами „створенными“. Ця риса західних середньовічних ораторів найшла вираз у проповідника українського барокка»⁴⁰.

Окрім того, українські книжники щедро користувалися для своїх проповідей апокрифічним легендарієм, бо тут знаходили «інтересні, теми, епічні теми, що мали силу зацікавити їх слухачів»⁴¹. Із цього погляду дуже цікаве (попри певну гіперболізацію вислову) зізнання того ж Іоанікія Галятовського. Нарікаючи, що *теперъ не хотять люди*

³⁹ Франко І. Духовна й церковна проєзія на Сході й на Заході. Вступ до студій над «Богогласником» // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 39. — С. 140–141.

⁴⁰ Біда К. *Іоанікій Галятовський і його «Ключъ разумѣнія»*. — С. LXX.

⁴¹ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 107.



слухати слова Бж҃го, ко гды почнѣтъ слово Бж҃го проповѣдати, ѡны з҃ цр҃кви
 ѹтѣкають⁴², остерігаючи, що строга и нагла смѣть поткаеть тих людей,
 котори спатъ, алко розмовляють, алко за цр҃кви ѹтѣкають на той час, гды
 слово Бж҃го проповѣдають⁴³, він радить казнодіям використовувати гисторіи
 и крайники в розмантыхъ панствѣхъ и сторонахъ, що сѣ в нихъ дѣлао и тепѣ що
 дѣеть, треба читати книги в звѣрохъ, птахъхъ, гадахъ, рыбахъ, деревахъ, зѣлахъ,
 камѣнахъ и розмантыхъ вѣдахъ, котори в морю, в рѣкахъ ... и тоє собѣ нотовати
 и апплѣковати до своен речн, которѣмъ повѣдати хочешъ...⁴⁴.

Власне, апокрифи дарували проповідникам безліч чудесних іс-
 торій, зокрема тексти казково-леґендарного характеру, і те, що при
 тому ті проповіді «далеко відбігали від сім'ї Учительних євангелій»,
 здається, не надто бентежило ані творців цих текстів, ані їхніх по-
 божних слухачів.

⁴² Галятовський І. Ваздѣ первоє, на Рж҃ство пр҃тыл Б҃ца // Біда К. Іоанікій Галя-
 товський і його «Ключъ разумѣнія». — С. 343.

⁴³ Там само.

⁴⁴ Галятовський І. Надка алко спосѣк зложѣмъ казаннѣ // Біда К. Іоанікій Галятовсь-
 кий і його «Ключъ разумѣнія». — С. 498.



«...ПРО ПЕКЛО
Й ПРО ЙОГО ДИВА»:
«ЕНЕЇДА»
ІВАНА КОТЛЯРЕВСЬКОГО.
«КУЛІШ У ПЕКЛІ»
ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША





Серед українських письменників, які, «співаючи про пекло й про його дива»¹, потрапили в гравітаційне поле апокрифічної книжності, далєбі, не останнє місце посідають Іван Котляревський зі своєю «Енеїдою» та Пантелеймон Куліш із «Кулішем у пеклі (Староруською поемою Панька Небрехи)». Потрапити в полон «таємних» книг І. Котляревському й П. Кулішеві, утім, як і багатьом іншим митцям, було нескладно, бо «той світ» апокрифічні візіонери потойбіччя живописали вельми натхненно й поетично, із неабиякою фантазією, щоправда, далеченько відбігаючи при тім від есхатологічних уявлень богонатхнених авторів.

У канонічних книгах Святого Письма пекло — місце перебування і стан грішників, що прогнівили Бога своїми неправедними ділами, символічно означено, як «огонь пекельний» («геєна вогненна») (Мт. 5:22; Мр. 9:43–48), «вічне полум'я» (Іс. 33:14; 66:24; Єр. 17:4; Мт. 18:8; 25:41; Юд. 7), «вічна мука» (Мт. 25:46; Одкр. 14:11), «плач і скрегіт зубів» (Мт. 8:12; 13:41–42; 13:50; 22:13; 22:15; 25:30, 34:51); «п'ятьма кромішня» (Мт. 8:12; 22:13; 22:15), «безодня» (Одкр. 9:1–2), «гнів небесний» (Єр. 17:4), «сором і ганьба» (Дан. 12:2), «вічна погибель» (2 Сол. 1:9), «озеро вогню і сірки» (Одкр. 20:10; 21:8).

Пекло — це «відчуття надзвичайно сильної муки, незалежно від того, чи виявляється вона в фізичних стражданнях чи в душевних переживаннях, чи в одному та в іншому»². Пережиття і страждання викликані усвідомленням повного й остаточного відчуження від Бога, позбавлення його ласки. «А Він у відповідь їм мовить: Істинно

¹ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи) // Куліш П. Твори: В 2 т. / Підготував тексти, упорядкував і склав примітки М. Л. Гончарук; автор передмови М. Г. Жулинський. — Київ: Дніпро, 1989. — Т. 1: Поезія. — С. 384.

² Эриксон М. Християнское богословие. — СПб.: Санкт-Петербургский христианский ун-т «Библия для всех», 1999. — С. 1044.



кажу вам: Я вас не знаю» (Мт. 25:12). Тому «основну характеристику пекла, на протигагу неба, можна визначити як відсутність Бога чи вигнання з Його присутності»³.

Для передачі інфернальних страждань грішників автори Святого Письма не послуговувалися образами чуттєвої деталізації та конкретизації пекельних мук. Стан людини в пеклі описується не ззовні (як видово), а зі середини (як біль)⁴. Чуттєво-деталізовані й конкретизовані образи пекла, своєрідна «тілесність» і матеріальність опису мук, що терплять грішники, — стилістика жанру «таємних», «відречених» книг.

«Ти не цікався, як будуть мучитися нечестиві, але розвідуй, як спасуться праведні»⁵, — сим застереженням, яке в Господні уста вкладає Псевдо-Ездра (3 Езр. 9:13), автори «таємних» книг, описуючи потойбічний світ, не надто переймалися. Есхатологічна перспектива (ідея справедливого воздаяння та суворого покарання за гріхи на тім світі) трансформується в юдейських і в християнських апокаліптичних апокрифах («Одкровення Варуха», «Одкровення Авраама», «Книга Єноха», «Видіння Ісаї», «Апокаліпсис Петра», «Апокаліпсис Павла», «Ходіння Богородиці по муках») у фантастичні, вражаюче зримі візії пекла й жахливих посмертних тортур грішників. «Читаючи ці писання, звертаеш увагу на таку їхню особливість. З одного боку, це апокаліптика — людям відкривається те, що недоступне звичайному пізнанню. З іншого, дидактичність у цих книгах часто переходить у розважальність, оскільки багато деталей явно фантастичного характеру [...]. Юдейська апокаліптика перетворюється з пророчого жанру в наративний»⁶. Із «многоважного апокрифа» (І. Франко) «Книги Єноха Праведного» (деякі первісні Церкви, зокрема Ефіопська, сприймали цей апокаліпсис як Божественне Писання): *Н̄ възведоста ма мѣжіє*

³ Эриксон М. *Христианское богословие*. — С. 1044.

⁴ Див.: *Мифы народов мира. Энциклопедия*: В двух томах. / Гл. ред. А. С. Токарев. Втор. изд. — Москва: Советская энциклопедия, 1987. — Т. 1: А–К. — С. 37.

⁵ Див.: *Апокрифические апокалипсисы*. — С. 32.

⁶ Там само. — С. 32–33.



вѣны на свѣрнѣю странѣ и показаша мы тѣ мѣсто страшно зѣло и всака мѣчє-
нїа на мѣстѣ томѣ, и лята тма и мѣла не свѣтїмаа. и нѣсть тѣ свѣта, но вгнь
мрачный возгараета присно, и рѣка вгненаа нєсходашє, и все мѣсто то вѣснѣдѣ
вгнь и вѣснѣдѣ стѣдєнь и лєдѣ, жаждѣ и зѣлость, а оўжннцї лнті зѣло, и
аггєлї грѣшнї и немлостнвнї носѣще вѣрѣжїа напрасна, мѣчєнїє немлостнвно⁷.

Ще одна прикмета моделі підземного світу в апокрифічній книжності. Згідно з кримінальним кодексом потойбічної системи судочинства, кожній категорії гріха призначалася певна «стаття» («мука» чи «кара», за загальноприйнятою апокрифічною «термінологією»), причім у класифікації «правопорушень» укладачі кодексу проявили неабияку винахідливість і «професіоналізм». «Колько єсть мукъ, идѣже мучит ся родъ христіаньскїй?»⁸ — запитала свята Богородиця в архистратига Михаїла. «И рече къ ней архистратигъ Михаилъ: „Неизрекомыи суть мукы“»⁹. Так, на «неизрекомыя мукы» в «Ходіння Богородиці по муках»¹⁰ приречені нечестиві царі, перелюбники, наклепники,

⁷ Книга ѿ танахѣ вѣнохонхѣ сїа яредова мѣжа мѣдѣа и бѣолабєнєва // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. I. Апокрифи старозавітні. — С. 41–42.

⁸ Слово прєсвятїа Богородицї велми душеполезно о покои всего мира // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні. — С. 125.

⁹ Там само.

¹⁰ «Ходіння Богородиці по муках» — один із найпопулярніших есхатологічних апокрифів, «що був розповсюджений на цілому православному сході і що заховався, як порівняти, в великій кількості списків. Відомі списки цього апокрифа грецькі, болгарські, сербські, російські й українські», — зазначав О. Назаревський у супровідній нотці до публікації одного з українських списків «Ходіння Бородиці по муках» з рукопису XVIII ст. Церковно-археологічного музею при Київській духовній семінарії під назвою Ѡ мѣкахѣ пекєлннхѣ алєко исторїа и лндѣ грѣшнїхѣ которѣ в тѣ мѣкѣ зѣтанѣ (Див.: Назаревський Ол. «Хождение Богородицы по мукамъ» в нових українських списках XVII–XVIII вв. // Записки Українського наукового товариства в Києві. — 1908. — Кн. II. — С. 173–216). Чотири українські редакції «Ходіння Богородиці по муках» опублікував також І. Франко у своєму кодексі апокрифів: три з рукописних збірок XVIII ст. (отця Іллі Яремцького-Білашевича, Георгія Білявського, Івана Кузикевича), один — із рукопису XIX ст. (Михайла Туринського). І. Франко умістив у своїй



п'яниці, злодії, вбивці, розбійники, чародії, ворожки, скверноядці, сріблολюбці і золотолюбці, лихварі, грішні дяки і ченці, судді, мельники і мірошники, молотобійці і ковалі, кравці, шевці і римарі, крадії бджіл, птиць і солі, неправедні попаді, жидівські, еллінські та інші еретики, а також патріярхи, папи, архиепископи, митрополити, єпископи, архимандрити (останні за те, що в аґласкім лики шклекоша са на земли ... а не сотворше волѣ бж҃ей, бл҃дннцн, запопцн, срезролюбцн немилостивїи)¹¹. До слова, на Русі «Ходіння Богородиці по муках» «збагатилося» «додатковою» категорією грішників. У пеклі Богородиця бачить людей, які Тромна, Велеса, Преодна на б҃ї ѡбратиша, в҃ксомъ злѣнимъ в҃фрѡваша, до н доселѣ мѡдкѣмъ злѣнимъ одѣржимн сѡуть...¹².

Тип покарання лиходіїв і нечестивців в апокрифічній апокаліптиці часто-густо наочно відповідав типові (природі) гріха. Винний терпить кару в тій частині тіла, що согрішила. Так, легковажні жінки, що чепурилися задля перелюбства, за волосся й підвішені над киплячим ілом великого озера, чоловіки, які зійшлися з цими жінками і знеславили себе перелюбством, підвішені за ноги; наклепники, що зневажали шлях праведности, підвішені за язик (подібним чином караються й інші типологічно споріднені гріхи: чоловіки й жінки, що обріхували перед церквою своїх ближніх, а самі не прислуховувалися до Слова Божого, приречені вічно пожирати свої язики; із рота жінки, яка вчашала до чужих осель і говорила лихі слова, щоб сіяти ворожнечу, виходять усілякі звірі й пожирають її, сама вона підвішена за вуха над вогненною рікою); груди жінок, які, шкодуючи молока, кидали рідних немовлят

збірці також найдавніший слов'янський список «Ходіння Богородиці по муках» із XII ст. (переклад із грецької), що зберігся в одному з рукописів бібліотеки Троїцько-Сергієвої лаври, і вперше був опублікований І. Срезневським (Див.: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*. — С. 124–172).

¹¹ Ѡкровенїе мѡдкѣ тѡжкихѡ поганнѣх цѣей нечестивнѣх и нннѣх злѡснннѣх грѣшнннѡвѣ, през а҃ггѡл Шнѣанѡл прѣстѡн дѣн б҃цн, матерн Г҃дѡ нш҃его їс҃ х҃҃ѡ // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*. — С. 138.

¹² Слово пресвятыя Богородицы велми душеполезно о покои всего мира. — С. 121.



у річку, ссуть дикі звірі; вірні, які, увійшовши у святую церкву, не вставали при священниках, приречені горіти вічно, сидячи на вогненних лавах; багатії, що одпихали від своїх воріт у зимову стужу сиріт і убогих, голі сидять під льодом, їскри мразніа ѿ них їсхождаше, і крикз непрестанній ѿ них¹³, тіла крадів птиць і бджіл дзьобають птахи і комахи (птица им тѣло зобаше, шершеница, осн, комарѣ тѣло ихъ кѣсаетъ немилостиве)¹⁴.

Концепцію «наочности» інфернальних мук уперше найпослідовніше втілено в «життя» в «Апокаліпсисі Петра», датованому 125–150 рр: «Невідомий автор [...] відповідальний за те, що першим упровадив язичницькі ідеї про пекло й рай у християнську літературу, виробив свою концепцію майбутнього життя на основі різноманітних дохристиянських традицій. Це і картина, що ввійшла в одинадцятку книги „Одіссеї“, і есхатологічні міфи Платона, і шоста книга „Енеїди“, і орфічні та пітагорійські передання. Вплив цих ідей через „Апокаліпсис Петра“ сягає дуже далеко. Він виявляється в „Божественній комедії“, середньовічній скульптурі, у всьому мистецтві Ренесансу»¹⁵.

До цих слів Брюса М. Мецгера додамо, що сліди впливу «кримінального кодексу» «Апокаліпсису Петра» можна віднайти і в творах українських візіонерів потойбіччя — як у численних «мандрівках» по «тому світу» фольклорних героїв, так і в живописанні підземного світу багатьма українськими літераторами, І. Котляревським і П. Кулішем зосібна.

Потужна струя апокрифічної традиції в обидвох поемах — в «Енеїді» І. Котляревського і в «Куліші у пеклі (Староруській поемі Панька Небрехи)» П. Куліша — проявляється передусім в загальному описі пекла і пекельних мук грішників. Як і пекло апокрифічних візіонерів потойбічного світу, «мир мертвецький» І. Котляревського і П. Куліша — це царство владарювання сатани зі своїми підручними, місце, де грішники приречені на «немиловиту муку, / Страшенну, люту, без

¹³ Ѡкровеніе мѣкзъ тѣлжкихъ поганихъ цѣи нечестивихъ и нинихъ злосланкихъ грѣшниковъ, презъ аггала Михаила престоу Дѣи Бѣи, матери Гда ншего Іс Хта. — С. 142.

¹⁴ Там само. — С. 148.

¹⁵ Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение.* — С. 184.



конця» (П. Куліш)¹⁶. «Там тільки тумани великі, / Там чутні жалобні крики, / Там мука грішним не мала» (І. Котляревський)¹⁷. Цілком у традиціях апокрифічного живописного цеху вимальовані на картині «того світу» І. Котляревського та П. Куліша і «чорти з вилами», «казани з киплячою сіркою, дигтем та смолою», «живицею, сіркою, нефтью», «шкварчущі тіла грішників» і безліч інших невід'ємних пекельних атрибутів.

Порівняймо, наприклад, ось ці три фрагменти:

«Ходіння Богородиці
по муках»

Видѣ сѣмъ Бѣца езеро огненное
клокочуще, сѣрка и смола з огнем,
вѣтромъ и вѣренъ огненномъ,
шѣмъ на немъ страшній гдѣчнтъ
яко громъ, по немъ хитантъ
сѣмъ волни аж до неба [...] ѣдомъ,
гдѣбна велѣя, огонь с тон гдѣбны
страшно палаетъ, и в тон гдѣбнѣ
червѣ огненное несыпаемое [...] в том
огни и в том червѣи
человѣци лежаше,
червѣ ихъ страшно
точнтъ огненній,
воплъ ѿ нихъ: „Охъ,
охъ, охъ, намъ
смажнимъ!“¹⁸

«Енеїда»
І. Котляревського

Смола там в пеклі
келіла / І грілася
вся в казанах,
/ Живиця, сірка,
нефть китіла; /
Палав огонь,
великий страх!
/ В смолі сій
грішники сиділи
/ І на огні
пеклись, горіли,
/ Хто, як, за
віщо заслужив¹⁸.

«Куліш у пеклі»
П. Куліша

Чорти несуть / Людей
в пекельному багні /
У темряву знай
поринають / І душі
навманя хапають;
/ Кого розірвуть
пополам, / Котрому
голову відкусять,
/ А іншого дак так
розтрусять, / Що й
глянути на нього
страм! [...] Страшне
ойойканне підземне,
і лемент, і ридання
ревне / По воздусі
до них несось¹⁹.

¹⁶ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). — С. 421.

¹⁷ Котляревський І. *Енеїда* / Малюнки О. Базилевича. Ком. О. Ставицького. — Київ: Дніпро, 1970. — С. 86.

¹⁸ Котляревський І. *Енеїда*. — С. 88.

¹⁹ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). — С. 421–422, 418.

²⁰ Віршований мовою тажиків поганих црїй нечестивихъ и нинихъ злославихъ грѣшниковъ, презъ аггала Мухаммада престоу дѣи Бѣи, матери Гда ншего Іс Хѣа. — С. 141, 137–138.



Із апокрифічною поетикою ріднить наших авторів, як уже згадувалося, і принцип дотримання пекельного «уставу» наочної відповідності потойбічних мук земному гріхові. Так, у пеклі І. Котляревського, «брехунів заставляли / Лизать гарячих сковород», тих, «які ж ізроду не женились / Та по чужим куткам живились, / Такі повішані на крюк, / Зачеплені за тее тіло, / На світі що грішило сміло / І не боялося сих мук»²¹. «Багатим та скупим вливали / Розтопленеє срібло в рот»²², що відповідає, як зауважує М. Марковський, такій картині в «Хожденії Богородиці»: *Видѣ сѣла Бѣда чѣки хѣдожники, їже ни рѣками, ни ногами не могѣтъ рѣшити, ко сѣтъ опѣтанніе ко кладом желѣзним златими ланцѣхами. Бѣдн бѣси огонь под ними мѣшками подмарѣют, дрѣгїе злато и сребро варѣтъ, ко уста им наливаетѣ кипячое»²³. Це, а також деякі інші місця в «Енеїді» І. Котляревського, каже М. Марковський, — «доводи на те, що він знав відомого апокрифа „Хожденіє Богородиці по муках“ з якихось українських списків». «Перше за все, — аргументує критик своє твердження, — в пеклі Котляревського багато мучиться людей за, так би мовити, загальні гріхи: скупі, мотяги, ятровки, що все гризуться без умовки, волоцюги, п'яниці, блудники, самовбивці і т. інше, що ми знаходимо і в „Хожденії Богородиці“ — „клеветъници, съводници» (Апокрифи, т. 4, с. 128), «блудници и любодѣйци, пьяницы» (с. 130), тощо. Далі у Котляревського є навіть, можна сказати, місця цілком однакові з тими виразами, котрі ми знаходимо в одному українському списку „Хожденія Богородиці“ XVIII в. У Котляревського між иншим у пеклі мучаться:*

²¹ Котляревський І. *Енеїда*. — С. 88.

²² Там само.

²³ Марковський М. *Найдавніший список «Енеїди» І. П. Котляревського й деякі думки про генезу цього твору*. — Київ, 1927. — С. 77.

У рукописній збірці XVIII ст. о. Іллі Яремецького-Білахеви́ча у тексті під назвою *Вѣкровеніе мѣкъ тѣжкихъ поганихъ цѣй нечестивихъ и нинихъ злосливихъ грѣшниковъ, през а҃г гла Михаила престо҃н Дѣн Бѣн, матери Г҃ да ншѣго Іс҃ Х҃та це — мѣка кѣд.,* призначена сребролицем, золотолицем, золотерем, лихваром грѣшним. Див.: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*. — С. 145.



*Всі ворожбити, чародії,
Всі гайдамаки, всі злодії,
Шевці, кравці і ковалі;
Цехи: різницький, коновальський,
Кушнірський, ткацький, шаповальський —
Кипіли в пеклі всі в смолі.*

Те ж саме ми знаходимо і в „Хожденії Богородиці“: мука 19 оповідає в чародїях, ворожках и прочих, муку 25 призначено злодїем, разбойником, клеветником, лїбедником, мука 27 оповідає в млатокїїцах, коваллахъ грѣшнихъ, мука 28 — в кравцахъ грѣшнихъ, мука 30 — в кбшнѣрам, шевцямъ, риларамъ грѣшним ...»²⁴. «Нарешті, — резюмує критик свої спостереження над апокрифічним інтертекстом «Енеїди», — загальна картина пекла в Котляревського відповідає тому, що бачимо у „Хожденії Богородиці“»²⁵.

Дотримання пекельного «уставу» наочної відповідності потойбічних мук земному гріхові — також і прикметна риса потойбічного світу П. Куліша. До того ж наш автор, запропонувавши ряд персональних кар для конкретних грішників, «удосконалив» цей апокрифічний кодекс. В апокрифах описи інфернальних покарань, зауважує О. Сирцова, за незначними винятками, мають переважно узагальнений імперсональний характер, приречені на муки і переживання грішники називаються переважно у множині: «багато чоловіків і жінок», «багато душ», «бідолашні», «іереї», «патріархи та єпископи», «жінки», «чаклуни», «рід християнський», «грішники»²⁶. П. Куліш, окрім того, що «розпарцелював» «абстрактних» грішників за категоріями, «поселив» у пекельній оселі також немало конкретних «мешканців», призначивши останнім індивідуальні покарання.

²⁴ Пор.: Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні. — С. 142, 146–147.

²⁵ Марковський М. Найдавніший список «Енеїди» І. П. Котляревського й деякі думки про генезу цього твору. — С. 77–78.

²⁶ Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., *Ottobonianus*, gr. 1. — С. 78.



Отож, у пеклі П. Куліша «п'є лжу гірку у сатани / Письменство все простоволосе» за те, «що на землі плодило лжу»²⁷. Почеплено на шию «мирські цяцьки» («ідоли земнії») Тарасові Шевченкові й Миколі Костомарову:

*Надіто ярма преважкій
На гамалик тугий обом,
Та ще й не ярма, а барило
Грудину одному давило,
А другому — важкий гаман
Нагнув гамалика на груди,
Немов, крий Боже, ув Іуди²⁸.*

Сковано «шкварчущим ланцюгом» і випалено тавро на лобі лихих заздрісників П. Куліша за те, що вони «вкупі відтягали» в нього «куплений вже дом»:

*Дивись, он двадцять і чотири
На лобі випалено в їх.
Се та цифіра, що лічили
Годи перебрехів своїх.
На двадцять і чотири роки
Їх душі у казан глибокий
Чортяки вкинуть при тобі...²⁹.*

У просторих «Дописках до поеми» П. Куліш зробив спробу вмотивувати «законність» присудження тих чи тих «статей» окремим «пекложителям». «А що Куліш бачив его (М. Костомарова — Я. М.) над Стіксом із важким гаманом на шиї, дак се мальовано з натури. Мандрували вони удвох по Італії і наймали по готелях удвох один номер. Уранці, вмиваючись, Костомаров закидає було з грудей на спину гаман з грошима, що з ними на шиї і спав. Ніколи гамана сего

²⁷ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). — С. 405.

²⁸ Там само. — С. 404.

²⁹ Там само. — С. 434.



не здіймав, умиваючись, із шиї. Куліш і питає: „Що се за морока в вас на шиї?“ — „Се червіньці“, відказує. „Дак оце ви таку наготу возите на собі в дорозі?“ Мовчить на се питання „Микола, козацького письменства школа...“. Аж ось просить у Кулеша: „Позичте мені грошей“. — „А червіньці хіба не гроші?“ „Червіньців не хочеться тратити“... Куліш позичив і раз, і вдруге, і втретє, так що Микола звинувативсь ему аж двісті і п'ятдесят карбованців. Вернувшись у Петербург, не віддає Костомаров позички»³⁰.

Ще просторіше, аніж про «гріх скупости» М. Костомарова, П. Куліш «обґрунтовує» правомірність вердикту щодо Т. Шевченка, називаючи того і «невпокійним Фебовим синком»³¹, і «п'яним кобзарем», пригадуючи раз у раз, як то він, Панько Куліш, жертвовно рятував друга з «геєни п'яницької»: «...І шафером його до себе закликав (на превеликий жаль родичеві „молодої княгині“, Вікторові Забілі), і в чужі непитущі, а вдовольняючі духа землі мостив йому грошима дорогу, і навіть на останці вже віку Тарасового дарував йому одному, без інших гостей, свої працьовиті вечори в Петербурзі, почитуючи з ним то кобзарські наші думи, то велико цінованого в обох їх Пушкіна, *etc, etc...*»³².

Потусторонній світ П. Куліша, на відміну від потойбіччя «таємних» книг і потойбіччя І. Котляревського, не відзначається особливим розмаїттям категорій мертвих душ: «Не знав сього й не сподівався, / Що тут вся та лиха сім'я / Письмацька, панська й гайдамацька...»³³. Ось, либонь, і всі розряди Кулішевих мучеників пекла. Хіба ще той, «хто у козацтво затесався / У пекло сторчака летів»³⁴.

Специфічне й вельми вибіркове (з огляду на типологію грішників) пекло П. Куліша — більш аніж промовисте віддзеркалення історіософських концепцій автора, зокрема його негативної константи —

³⁰ Куліш П. А. *Сочинения и письма* / Издание А. М. Кулиш. Под. ред. И. Каманина. — Киев, 1909. — С. 61.

³¹ Там само. — С. 66.

³² Там само. — С. 65.

³³ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). — С. 436.

³⁴ Там само. — С. 423.



погляду на гайдамацтво як на руйнівну силу в історії України, а відтак і осуд «паливод-письмаків», що «вихваляли козаків»³⁵.

Прикметно, що гайдамаків П. Куліш вміщає у найнижчому пекельному колі — там, «де мучиться Іуда»: «...у череві землі / Сидять, мов задоокі раки, / Боговідступні гайдамаки»³⁶.

Не кого іншого, а саме гайдамаку — цього разу вже в майстерній обробці народних легенд про загробне життя (під назвою «Странствование по тому світу» вони вміщені в першому томі «Записок о Южной Руси») — П. Куліш прирікає на найтяжчі довічні муки. Найсильніше в пеклі мучиться гайдамака старий та здоровенний, який «гад руками з ями до ями носить, а черті остями його поганяють»³⁷. Не звільнила його навіть тяжка покута. «Тяжко великі гріхи его! За те він і мучиться гірш над усі грішні душі»³⁸. «І мучиться отгуг гірше над усіх грішників, і ніколи не буде йому пільги. Усім буде колось пільга, а йому не буде»³⁹.

Непрощення найбільших грішників — також одна з рис апокрифічної апокаліптики. Виникають тут одразу асоціації з «Апокаліпсисом Павла» («И не восхотѣ бо Господь помиловати его, зане не послуша гласа господня, но возгорѣ ся гнѣвъ божьи и ревность на человекѣ томъ, зане не послуша гласа господня и согрѣши, на душу ту его, кто оправдает ся на соборищехъ грѣшныхъ? И возгорѣ бо ся огонь, гладъ, смерть, иже вся та створенному грѣшнымъ, мечь нечестивымъ, огонь, червь, вражда, мечь и рана на незаконныя сотворенна суть...») ⁴⁰, особливо з «Ходінням Богородиці по муках». Побачивши муки грішників, Богородиця гірко плаче і благає Господа простити їх усіх, окрім кількох — тих, що согрешили найдужче. Серед тих, над

³⁵ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). — С. 437.

³⁶ Там само. — С. 430.

³⁷ *Записки о Южной Руси*: Издал П. Кулиш / Репр. изд. — Київ: Дніпро, 1994. — С. 309.

³⁸ Там само.

³⁹ Там само. — С. 311.

⁴⁰ Слово в епистолинъ сѣгаго апла Павла ѿ твара члвччестей // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*. — С. 121.



якими не милосердиться Богородиця, невірніи, поганіи, некріщеніи, котори не визнавали сѣон троици ѿца і сїна и сѣго д҃ха [...], їх зновѣ покрѣла [...] тьма⁴¹, ті, ижѣ церковю не добре справдѣють и церковніе добра на свої пожитокѣ шбертають и цр҃квою бж҃ею не добре справдѣють и видѣють сщ҃енникомѣ и дѣкамѣ, сѣв҃гамѣ церковнымѣ⁴², «тоти, цо Гда нашого Іса Хрта на кр҃тъ розопяли, сина божїя, и шицки язичници и поганье, иже не крестиша ся во имя ѿца сна стаго дха ...». На їх муки «рече стая Бца: „По дѣламъ ихъ буди тако“. И паки найде на нихъ тма велка, якоже и бысть»⁴³.

На свояцтво поеми П. Куліша з апокрифічною літературою вказує також мотив «збурення пекла». Кулішеве пекло надто вже неспокійне, не таке, «як перш колись бувало»⁴⁴, «між грішниками всяк пан собі»⁴⁵, мертві душі «по пеклу скрізь ганяють», «місце міняють»⁴⁶. Особливу небезпеку для пекельної інституції становлять Т. Шевченко і М. Костомаров. Вони тут — персона *non grata*:

*А се такі два гайдамаки,
Яких і в світі не було:
Сі знають, де зимують раки,
І komponують тільки зло.
Нехай би в рай обох приймали:
На біса їх сюди заслали,
Щоб ясували тут ясу!
Коли живих не збунтували,*

⁴¹ Відкритіє мкѣ прѣстѣи Б҃г҃ици, ижѣ гадала, гдѣ мѣчатъ сѣ грѣшныи // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні. — С. 154.

⁴² Слово ѡ ѿкровеніи мѣкѣ, вгда ходила прѣстѣла Б҃ца зъ Михаилом, гдѣ мѣчатъ сѣ родъ хр҃тіанскій // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні. — С. 162.

⁴³ [Сіє слово барзѣ потрібно ѡ покой всего мира] // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні. — С. 169.

Див. також: Слово пресвятыя Богородицы велми душеполезно о покой всего мира. — С. 131.

⁴⁴ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). — С. 413.

⁴⁵ Там само.

⁴⁶ Там само.



*Дак щоб мерці нам попсували
І в пеклі справили трусу!*⁴⁷

Нема для Т. Шевченка і М. Костомарова місця ані в пеклі, ані в раю. «Небеса їх одвергли, щоб не затемнити краси своєї (сказав би про его потуральників Дант), не прийняло їх і саме пекло, гордюючи їх нікчемністю»⁴⁸, — і тут, за П. Кулішем, «закон» дотримано.

«Небажані мешканці» пекла, як і навдивовиж популярний у світовій літературі сюжет «збурення пекла», походить із апокрифічного «Євангелія Никодима», зокрема з його другої частини «Зішестя Христа до Аду» (*Descensus Christi ad inferos*). З «Євангелієм Никодима» генетично споріднені, як уже згадувалось, такі дві цікаві пам'ятки давнього українського письменства, як «Слово о Лазарѣ воскресені» і «Слово о збуреню пекла»⁴⁹. Цікаво, що остання драма — «Слово о збуреню пекла» — послужила джерелом т. зв. ізюмської «пасхальної вірші». Записана з «уст народу» в Ізюмському повіті Харківської губернії й опублікована 1862 р. у липневій книжці петербурзької «Основи», ця вірша, безперечно, була добре звісна П. Кулішеві. Про близьку «знакомість» поета з цим твором свідчать паралелі між семантичною тотожністю образів Люципера («ізюмська вірша») і Харона («Куліш у пеклі»). Окрім спільної «професії», обидвох героїв єднають і суголосні переживання: Люципер до смерті наляканий спущенням в пекло Ісуса Христа, Харон — Мартимир'яна, наділеного Божою волею визволяти грішників.

У цьому контексті варто принаймні хоча б мимохідь відзначити, що традиції «таємних» книг відчувуються і в змалюванні інших образів поеми П. Куліша, наприклад, «ключника небесного» Петра і праведника Іллі. Створюючи ці портрети, автор успішно скористався

⁴⁷ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). — С. 413.

⁴⁸ Куліш П. А. *Сочинения и письма*. — С. 65.

⁴⁹ Див. детальніше: Мельник Я. Два «Слова» давнього українського письменства («Слово о Лазаревѣ воскресені» і «Слово о збуреню пекла»): причинки Івана Франка // *Українське літературознавство*. — 2011. — Вип. 74. — С. 3–12.



такими прийомами апокрифічного характеротворення, як «демократизація» біблійних персонажів, наближення їх до світу людей.

Насамкінець, про ще одне відлуння апокрифів у тексті П. Куліша. Щоб перехитрити Іллю, охоронця небесного, і дістатися до раю, Мартимир'ян пропонує своїм супутникам перетворитися в орлів: «А щоб Ілля не догадався, / Хто ще з землі живущий знявся, / Перевернімось ув орли»⁵⁰. У *Повѣсти в сѣдѣани стѣхъ аплаъ Андреа и Матфеа, и кванко пострадала въ градѣ чѣкшадецѣ, и како спѣсени быша Гѣмъ нашимъ въ Хѣмъ, и кымъ ѡбразомъ върачени бывше чѣци ѡни въ православномъ вѣрѣ души праведниковъ забираютьъ зі собою в рай орли:...* и ѡписѣша сѣномъ велѣемъ, сѣнидшета два ѡрла и възвѣста дѣла наша и несѣста ны въ рай⁵¹.

На цьому завершимо наш короткий екскурс у потойбіччя І. Котляревського і П. Куліша. Як бачимо, про зв'язок і «Енеди» І. Котляревського, і «Куліша у пеклі (Староруської поеми Панька Небрехи)» П. Куліша з апокрифічною книжністю свідчать чимало формозмістових чинників обидвох інтерпретованих текстів. Одні прочитуються достатньо виразно, і «цікавому читачеві» (І. Франко) натрапити на їхній слід порівняно нескладно, інші — заховані глибоко в текстову структуру творів і можуть бути впізнані лишень у змалюванні окремих образів, деталей, мотивів, у використанні певних літературних прийомів.

⁵⁰ Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). — С. 438.

⁵¹ *Повѣсть в сѣдѣани стѣхъ аплаъ Андреа и Матфеа, и кванко пострадала въ градѣ чѣкшадецѣ, и како спѣсени быша Гѣмъ нашимъ въ Хѣмъ, и кымъ ѡбразомъ върачени бывше чѣци ѡни въ православномъ вѣрѣ // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів. — С. 131.*



«МАРІЇНЕ ЄВАНГЕЛІЄ»
ТАРАСА ШЕВЧЕНКА





Помисел змалювати «серце матері по життю святої Марії, непорочної матері Христової» Тарас Шевченко виношував не один рік, а либонь, і не одне десятиліття. «Единственная отрада моя в настоящее время — это Евангелие. Я читаю её без изучения, ежедневно и ежечасно. Прежде когда-то думал я анализировать сердце матери по жизни святой Марии, непорочной Матери Христовой, но теперь и это мне будет в преступление», — писав поет Варварі Репніній з «похмурого чистилища» Орської кріпости 1 січня 1850 р.¹. Через три місяці, 7 березня 1850 р., ця тема в листі до княжни В. Репніної зрине ще раз: «Новый Завет я читаю с благоговейным трепетом. Вследствие этого чтения во мне родилась мысль описать сердце матери по жизни Пречистой Девы, Матери Спасителя. И другая, написать картину распятого Сына Ее. Молю Господа, чтобы хоть когда-нибудь олицетворились мечты мои»².

Ці сповідальні рядки поета, до слова, щедро цитовані в різних контекстах багатьма дослідниками, що писали про Шевченкову «Марію», цікаві для нас, обіч маніфестації евангельських основ майбутнього твору, авторською концепцією образу Богоматері як «типу ідеальної матері» (Дмитро Чижевський), націленістю митця на секуляризацію Священної історії.

Щоправда, антропологічний вектор замисленого поетом твору про Матір Спасителя в наведених вище уступах міститься, можливо, дещо *implicite*, натомість у самому тексті «Марії», написаній після заслання, восени 1859 р. у Петербурзі, він гранично увиразнюється.

В естетичній антропологізації образу Богородиці Т. Шевченкові, на думку деяких критиків, неабияк «посприяв» німецький теолог

¹ Шевченко Т. Лист до В. Репніної від 1 січня 1850 р. // Шевченко Т. *Повне зібрання творів*: У 12 т. — Київ: Наукова думка, 2003. — Т. 6. — С. 50–51.

² Там само. — С. 54.



Д. Штраус зі своїм вельми резонансним «Життям Христа» (*Leben Jesu*, 1835–1836, 2-ге вид. 1841 р.).

«... Треба думати, що, коли антропоцентризм поетичний і історичний був тим природним висновком, який зробив Шевченко із власних настроїв і настроїв його оточення, то в здійсненні художньо-антропологічного образу життя Богородиці Шевченко слідував і прикладу Штрауса, про якого йому доводилося, може, дещо чувати», — писав Дмитро Чижевський³. На представленні життя Марії та Ісуса «зовсім натуралістичним способом, *à la Strauss*», акцентував Гавриїл Костельник⁴, визнавав це також В'ячеслав Заїкін⁵.

Постульовані критиками твердження про співзвучність Шевченкової «Марії» з ідеями антропоцентричної теології Д. Штрауса, а також із філософією Л. Феєрбаха⁶, мають, очевидно, право на існу-

³ Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні*. — Прага, 1931. — С. 132.

⁴ Костельник Г. *Шевченко з релігійно-етичного становища (Критична аналіза)*. — Львів: Накладом «Ниви», 1910. — С. 20.

⁵ Заїкін В. Джерела світогляду Тараса Шевченка // *Наш світ* (Варшава). — 1924. — № 2. — С. 4–5.

⁶ Так, на думку М. Драгоманова, «... 1859 р., в Петербурзі, Шевченко почав вириватись уже за границі й християнства [...]. Шевченко вже попавсь на той ряд думок громадських, який примушував людей читати Герцена, Фогта, Бюхнера, Феєрбаха та інших» (Драгоманов М. *Шевченко, українофіли й соціалізм*. — Львів, 1906. — С. 51). Вплив на релігійно-етичні погляди Т. Шевченка Л. Феєрбаха відзначав також В. Заїкін у згаданій вище статті «Джерела світогляду Тараса Шевченка». На паралелізмі окремих сцен Шевченкової «Марії» і «Життя Ісуса» Д. Штрауса акцентував Д. Чижевський у розвідці *Ševčenko und D. F. Straus (Zeitschrift für slawische Philologie, 1931, № 8/3–4)*, що є детальним розгортанням тези вченого про суголосся світогляду Тараса Шевченка з протестантськими теологічними течіями, висловленої вперше в його монографії «*Філософія на Україні (Спроба історіографії)*» (Прага, 1926), а також у статті «Шевченко і релігія» (Див.: Чижевський Д. *Шевченко і релігія // Повне зібрання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева*. — Т. 10. *Журнал (Щоденні записи)*. — Варшава, 1936. — С. 329–347).



вання⁷, але пригадаймо, що змалювання божественних образів Ісуса Христа й Богоматері «у простих людських рисах» (Д. Штраус), «перегляд» окремих релігійних догм — не «винахід» раціоналістичного ХІХ ст., початки цієї традиції сягають ще ранньохристиянського письменства, апокрифічного зосібна.

Утім, наявність апокрифічної топіки в тексті Т. Шевченка не заперечували й дослідники, які наголошували на суголосності Шевченкової «Марії» з постулатами антропоцентричної теології. Той же Д. Чижевський, зауваживши, що ідея Д. Штрауса намалювати «образ історичного Ісуса в його простих рисах» «вперше отримала поетичне вирішення саме в поезії Шевченка», далі пише: «Але подібність настроїв — це майже єдине, що дозволяє нам бачити певну спорідненість між „Життям Ісуса“ Штрауса і поемою Шевченка. Загалом Шевченко в основу свого твору кладе євангельську оповідь, доповнення і зміни якої майже без винятку ґрунтуються на апокрифічних та іконографічних мотивах, які були йому знайомі з фольклору та завдяки вивченню історії мистецтва»⁸.

⁷ Міркування Д. Чижевського про антропоцентризм релігійності Т. Шевченка свого часу вельми критично сприйняв Михайло Гнатишак, уважаючи їх «розумово виконструованими поняттями», що ґрунтуються «не так на аналізі й інтерпретації творів Шевченка, як на філософських премісах», і протиставляючи їх «науково обоснованим поглядам» Степана Смаль-Стоцького про «глибоко-етичний, християнський характер усієї творчості Шевченка» (Гнатишак М. Шевченко і релігія // *Дзвони*. — 1936. — № 4. — С. 147). Натомість Іван Фізер, також не погоджуючись із Д. Чижевським у потрактуванні світогляду поета як антропоцентричного, стверджував: «Якщо б треба було присвоїти Шевченкові якесь понятійне окреслення, то можна хіба що назвати його гуманістом у ренесансовому розумінні. Єднає його з Петраркою, Бруні, Піко делля Мірандоля, Данте, Бокаччію його глибока турбота про долю людини» (Фізер І. Філософія чи філо-софія Тараса Шевченка? // *Світи Тараса Шевченка: Зб. статей до 175-річчя з дня народження поета*. — Нью-Йорк, 1991. — С. 45).

⁸ Чижевський Д. Шевченко і Давид Штраус // *Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. / Під заг. ред. Василя С. Лісового*. — Київ: Смолоскип, 2005. — Т. 2. — С. 184–185.



У книгах богонатхнених авторів Діві Марії, як відомо, присвячено не надто багато місця. В євангелиста Матея — це оповідання про непорочне зачаття Марії від Святого Духа (Мт. 1:18–24), народження Ісуса, втечу Святої родини до Єгипту, повернення назад до Назарету (Мт. 2:1–19), а також рядки, де Ісус називає своїх учнів матір'ю і братами (Мт. 12:46–50). Той самий епізод є і в інших авторів Благовісти, зокрема, у Марка (Мр. 4:31–35) і в Луки (Лк. 8:19–21). У Марка маємо ще сюжет про невизнання Ісуса в Назареті (Мр. 6:3) (подібно в Йоана (Йо. 6:42)), у Луки — про Благовіщення Діві Марії (Лк. 1:26–38), її зустріч з Єлизаветою (Лк. 1:39–56), народження Ісуса (Лк. 2:1–21), стрічу Ісуса в храмі праведним Симеоном (Лк. 2:22–35), прощу Святої родини до Єрусалиму (Лк. 2:41–52). Євангелист Йоан розповідає про Марію з Ісусом у Кані Галилейській (Йо. 2:1–11) і в Капернаумі (Йо. 2:12), а також про Марію під хрестом розп'ятого Сина (Йо. 19:25–27). «Але навіть якби вони [євангелисти] не сказали про Марію жодного слова, це не зменшило би величі Матері Месії. Він ріс у неї на очах. Вона давала Йому перші материнські уроки. Вона була єдиним свідком чуда, що здійснювалося в Ньому. Марії було відкрито, що Її Син — Помазаник Божий, але нам зараз важко зрозуміти, як багато потрібно було духовних сил, щоб зберегти віру в це, адже ми дивимося в іншій перспективі. Якщо уявити собі буденне назаретське життя, то можна здогадатися, що між Благовіщенням і Воскресінням Марія пройшла довгий шлях випробувань»⁹.

Цей довгий шлях випробувань Матері Ісуса детально описали творці апокрифічних книг, подарувавши побожному читачеві розлогий епос, у якому немало сторінок відвели благочестивим родичам Діві Марії — Йоакимові та Анні, її вихованню в храмі, виборові Йосифа на обручника Марії, містерії Благовіщення (цікаво, що апокрифи володіють «достеменною» інформацією і про незнані євангелистам Благовіщення Марії в храмі¹⁰ й біля крини-

⁹ Мень А. *Сын Человеческий*. — С. 46–47.

¹⁰ П вк разанч жѣщи стѣѣи Мѣри, кыѣши єи лѣт вѣ, и се вк єдинѣ нош младѣж сѣ єи пред дверѣи жрѣтъвника и нѣк полѣноши свѣт вѣсѣл пач[е] сѣанѣа сѣлчнѣго и глас ѿ стѣлнѣша прѣнде к ней гѣши: „Родиши сѣи мой“. ѿна ж ѿмѣлѣча и никмоѣ ж исповѣда тайны,



ці¹¹, ба більше, про з'яву Діви Марії в образі архангела Гавриїла самого Христа-Логоса, який увійшов у неї¹²), подорожі й перебуванню Святої родини в Єгипті, дитинству Ісуса, життю Діви Марії після

до́ндеже Хс вхкїєє (Слово о житїи и рождствѣ св. Бѣа, списано нже стѣмь ѿцѣмь нашимь Епифанїєм епѣпом Купрѣским // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія.* — С. 373).

Подібний сюжет, за спостереженнями І. Франка, є в Четях-Мінеях Димитрія Туптала («В томі за март у „Слові на Благовіщення“ оповідається, що ще перед тим Благовіщенням, про яке говорить Євангеліє, сам Бог у храмі сповістив Марію, що вродить його сина (поклик на Єроніма і Кедрина)...» (Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 116).

¹¹ П̄ вхземіш кокець н̄зидє почрпъєти воды, н̄ се глас Гїѣ къ нєн: «Радѣи [а] ѿврадѣваннѣа. Гѣ є токов, блвєна ты вх женѣх» (Слово на рждтво прѣтѣа влѣца нашєа Бѣа и прїно дѣмь Марїа // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія.* — С. 41).

¹² І. Франко, студіюючи тему Благовіщення в середньовічній літературі, звернув увагу на незвичний мотив Благовіщення в двох старочеських текстах 14 віку — у поемі *Zdravas Mařia* з Градецького рукопису та в поемі *Sedmerá radost' panny Mařie* зі Святovitського рукопису. «В описі тих моментів з життя Богородиці важне те, що при Благовіщенню говорить їй ангел: „Бог хоче бути з тобою, і ти будеш його мати. Це зробить Святий Дух, який увійде в тебе правим вухом“. Відгомон сього вірування, що Дух Святий ухом увійшов у Марію, знаходимо і в Керестурській поемі; воно взяте з писань грецьких Отців Церкви», — зауважував критик про благовіщенський сюжет у поемі *Zdravas Mařia*. На подібну інтерпретацію наративу Благовіщення критик звернув увагу і в поемі *Sedmerá radost' panny Mařie*, «де знов сказано, що її зачаття буде dokonane *Skrzye tweho vcha slyssenye*» (Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899. — С. 123–124). Ось уступ із Керестурської поеми XVIII в., про яку згадує критик: на твѣѣ єа пророчество зкыло, / прѣвѣщано нынѣ єа сполнило. / ѿже єадхѣмъ вхшелъ во чрево твоє, / чѣдно творитѣ зачатїє своє (Сказанїє о зачатїи и рождествѣ прѣстѣа Бѣы и прїсно дѣмь Марїи // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія.* — С. 94).



Вознесіння Господнього в домі євангелиста Йоана (та ко со многими сѣми женами тамо пребываючи исцѣленїа множества подаваше)¹³, насамкінець, Успінню Богородиці.

Багатство апокрифічного богородичного епосу, прагнення його авторів не пропустити «ніже тії титли, ніже тії коми» з життя Матері Спасителя, пояснюється особливим статусом Пречистої Диви Марії в християнстві, її особливою роллю в Історії спасіння. Адже «чим важливіша відома біблійна особа в загальному плані Божественного промислу, і, водночас, чим менше оповідається про неї в Біблії, тим більше і тим розмаїтіших створювалося про неї сказань»¹⁴.

Як корелюється текст «Марії» Т. Шевченка з апокрифічними життями Богородиці («Протоєвангелієм Якова», «Євангелієм Псевдо-Матая», «Сказанням про народження Марії» (*De nativitate Mariae*), «Євангелієм дитинства», «Словом святого апостола і євангелиста Йоана Богослова на Успеніє Богородиці»), а також із натхненними сюжетами цих вельми вельми популярних і вельми люблених на українських теренах книг народними легендами, духовними віршами, творами іконографії?

Які осі перетину можна спостерегти між цими, такими віддаленими в часі та просторі, текстовими структурами?

Наведу найцікавіші й найпосутніші паралелі між «Марією» Т. Шевченка й маріологічним циклом *biblia apocrypha*.

Спершу, одначе, варто сказати, що одним із перших суголосся Шевченкової «Марії» з апокрифічними легендами вловив отець Костянтин Єрма, підкресливши в «Промові в 49 роковини Шевченка» (1910), що, оповідаючи про «доленьку Марії», поет послуговував-

Див. також про цей сюжет: *Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии.* — С. 103.

¹³ Оуспенїє Пѣртїа славиїа Владѣца нашеа Бѣца и прїсно Дѣви Марїа // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія.* — С. 385.

¹⁴ Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в древней Руси // *Христ. чтен.* — 1888. — Март — Апрель. — С. 281.



ся «способом народного оповідання»¹⁵. Через декілька літ розлогу мову про зв'язок поеми Т. Шевченка з апокрифічними легендами, як і про євангельські основи «Марії», повів І. Франко у статтях «Шевченкова „Марія“» (1913) і [«Про євангельські основи поеми Шевченка „Марія“»] (1914). Те, що «Марія» Т. Шевченка «складена почасти по апокрифічному „Протоєвангелію Якова“, відзначав 1914 р. й Іван Огієнко¹⁶. Із новіших праць, присвячених апокрифічному кодові «Марії» Т. Шевченка, назвемо розвідку Юрія Пелешенка «Апокрифічні мотиви у поемі Тараса Шевченка „Марія“»¹⁷, а також монографії Олени Сирцової¹⁸ та авторки цих рядків¹⁹, у яких заторкнено й сюжети, пов'язані з апокрифічним сегментом Шевченкового тексту.

Із поетикою «таємних» книг Шевченкову «Марію» споріднює насамперед конкретизація сюжету Священної історії, деталізація гла подій, багатство реалістичних мотивацій, емоційне суголосся, особлива теплота та інтимність у змалюванні образу Диви Марії, ідилічний характер багатьох сцен. Так, за словами Богдана Лепкого, «мати Божа в Шевченковій поемі вийшла, мов на картині давніх великих малярів Рафаеля, Мурілля, Голібайна, та зверх реальна, ніби справжня жінка, але в своєму душевному виразі якась вища, осяяна небесною красою, божеська»²⁰. «Стиль „Марії“ дає відчуття ласки, пестливої руки, що гладить волосся», — відзначав також

¹⁵ Єрма К. Промова в 49 роковини Шевченка // *Руслан*. — 1910. — Ч. 57. — С. 1.

¹⁶ Див.: Огієнко И. И. Легендарно-апокрифический элемент в «Небѣ Новом» Иоанникія Галятовского, южно-русского проповедника XVII в. // *Чтен. в ист. обще. Нестора Летописца*. — Киев, 1914. — Вып. 1. — Отд. 2. — С. 62.

¹⁷ Пелешенко Ю. Апокрифічні мотиви у поемі Тараса Шевченка «Марія» // *Проблеми літературознавства і художнього перекладу: Зб. наук. праць і матеріалів*. — Львів: Наук. т-во ім. Шевченка, 1997. — С. 37–47.

¹⁸ Сирцова О. *Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст. Ottobonianus, gr. 1.* — С. 210–215

¹⁹ Мельник Я. *Іван Франко й biblia аросурна*. — С. 123–134.

²⁰ Лепкий Б. *Про життя і твори Тараса Шевченка*. — Київ – Ляйпціг, 1918. — С. 91–92.



Юрій Шевельов²¹. Ідилія «Марії» («зміст поеми більш ідилічний, ніж драматичний»²²) зворушувала неабияк й Івана Франка, особливо змалювання «в ідилічних тонах» життя Марії-сироти у старого Йосифа-теслі, дороги Святої родини до Єгипту, «тихого та скромного життя утікачів на тлі єгипетської околиці над Нілом»²³, їхнього повернення з Єгипту до Назарету, а також «незгідна з євангельською традицією» сцена, як «Ісус сидить на Єлеоні та глядить на Єрусалим, а мати тихо плаче, дивлячись на нього, а потім іде у яр, принесе води, напоїть його та отрясе порошок із його хітона, а потім сяде мовчки під смоквою і знову глядить на нього»²⁴.

«Незгідних» з євангельською традицією місць у Шевченковому тексті, навіть серед тих «ідилічних», які так зворушували І. Франка, чимало. Пригадаймо бодай початок поеми:

*У Йосипа, у тесляра
 Чи в бондаря того святого,
 Марія в наймичках росла.
 Рідня була. Отож, небога,
 Уже чимала піднялась,
 Росла собі та виростала
 І на порі Марія стала...
 Рожевим квітом розцвіла
 В убогій і чужій хатині.
 В святому тихому раю.
 Тесляр на наймичку свою,
 Неначе на свою дитину,
 Теслу було і струг покине
 Та й дивиться; і час мине,
 А він і оком не мигне,*

²¹ Шевельов Ю. 1860 рік у творчості Тараса Шевченка // *Записки НТШ*. — 1992. — Т. ССХХІV. Праці філологічної секції. — С. 92.

²² Франко І. Шевченкова «Марія» // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 39. — С. 302.

²³ Там само. — С. 305.

²⁴ Там само. — С. 308.



*І думає: «Ані родини!
Ані хатиночки нема,
Одна-однісінька!.. Хіба...
Ще ж смерть моя не за плечима?..»²⁵*

Марія-сирота — одне з багатьох свідчень того, як автори «таємних» книг «доповнювали» євангельський текст. Зі Слова о житїи и рождествѣ св. Бѣа Епіфанія Кіпрського (текст із Перемиського Прологу XVI в.): ...постави ел Іоакимъ ѿць ел, яко же гѣть лѣтъ сынї пї. ...Анїна же... умре бывши лѣтъ ѓ. и ѓ. Марїа же ѿ всадѣ ѡсиротѣвши и пребываше нexoдѣшь ѿ дому Гнѣ никамо ж...²⁶.

Так само «доповненням» і «конкретизацією» канонічних текстів є вказівки апокрифів на вік Йосифа, про який нічого не мовлять євангелисти. Згідно із проповіддю *В предѣвном ї невѣмовном рождествѣ Хѣом* (рукопис о. Теодора Поповича-Тухлянського), была порѣченна... прѣчѣла панна Марїа мѣжевы єдиномѣ покожномѣ Іосифови старѣшкови²⁷, а зі *Сказанїа ѡ Іосифѣ вєрѣчникѣ прїа Бѣи* (збірка о. Іллі Яремецького-Білахевича), відомо, що Йосифові, коли померла його жінка Саломія, було лѣтъ ѓ.²⁸ Ще в одному тексті (у поемі з Керестурського рукопису XVIII в. *Сказанїе ѡ зачатїи и рождестви прѣстывѣ Бѣы и прїсно Дѣвы Марїи*) уточнено, що, коли на Йосифа впав вибір, він, непороченъ и праведенъ каше, ѡсмѣ десѣтъ лѣтъ достизаше²⁹. У тому ж самому тексті сказано, що Йоаким помер 80-літнім, коли Марії було 12 літ, Анна бачила ще сина Марії, померла в 70 літ:

²⁵ Шевченко Т. Марія (Поєма) // Шевченко Т. *Повне зібрання творів*: У 12 т. — Київ: Наукова думка, 2001. — Т. 2. — С. 311–312.

²⁶ *Слово о о житїи и рождествѣ св. Бѣа* // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелїя*. — С. 372.

²⁷ *В предѣвном ї невѣмовном рождествѣ Хѣом* // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелїя*. — С. 117.

²⁸ *Сказанїе ѡ Іосифѣ вєрѣчникѣ прїа Бѣи* // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелїя*. — С. 103.

²⁹ *Сказанїе ѡ зачатїи и рождестви прѣстывѣ Бѣы и прїсно Дѣвы Марїи* // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелїя*. — С. 90.



Тамо Дѣва въ церкви прѣбѣвала,
дванадцатъ лѣта житїе проведла.
За тими дванадцатъ дѣвическі лѣта
Іѡакимъ послѣдила бысть черта:
предложи са ко вѣчной сладости,
ѡсемьдесятъ сконхъ лѣтъ старости.
ста Янна вдовнцом ѡста,
и вона пожгла доста;
седемьдесятъ лѣта,
своей дщери видѣла є сина³⁰.

Стилістики «таємних» книг у Шевченковій «Марії» сягає і змалювання дороги Святої родини до Єгипту, один із тих мотивів, яким особливо захоплювався І. Франко. «Трудно знайти уступ більш характеристичний для поетичної вдачі Шевченка, як той, у яким він звеличав ослицю, що несла Марію з дитиною до Єгипту»³¹, — писав критик, наводячи оті рядки:

*Якби де на світі хоч раз
Цариця сіла на ослицю,
То слава стала б про царицю
І про великую ослицю
По всьому світу. Ся ж несла
Живого, істинного Бога!
Тебе ж сердешну копт убогий
Хотів у Йосифа купить,
Та здохла ти, мабуть, дорога
Таки завадила тобі!³²*

Пригадаймо, згідно з «Євангелієм Псевдо-Матея» і «Сказанням про народження Марії» (*De nativitate Mariae*), по дорозі до Вифлеему Марія сиділа на осляті, а Йосиф вів зі собою вола: **Тогда Іѡсифъ ...**

³⁰ Сказанїє о зачатїи и рождестви прѣстѣла Бѣцы и приносе Дѣвы Марїи. — С. 88.

³¹ Франко І. Шевченкова «Марія». — С. 305.

³² Шевченко Т. Марія (Поема). — С. 320.



всѣдлавшн̄и вслаѣтко̄ и посадившн̄и на него̄ Мр̄ію̄ пошлӣ ко̄ пѣтѣ̄ своі̄³³. В оточенні цих, так яскраво опоетизованих згодом авторами легендарного епосу, тварин і народився Месія. Чи не, правда, спадають тут одразу на гадку численні духовні вірші та різдвяні колядки про народження Ісуса Христа, лейтмотивні образи яких, за словами Володимира Сахарова, через живописні зображення сягають саме богородичного циклу апокрифічної літератури³⁴.

З апокрифічною традицією ріднить Шевченкову «Марію» й низка інших збігів на змістовому рівні поеми.

Так, за спостереженнями Ю. Пелешенка, із «Протоевангелія Якова» або зі *Глова о житїи и рождѣтвѣ св. Бѣца* Епіфанія Кіпрського Т. Шевченко запозичив вказівку на головне заняття Марії (прядіння вовни)³⁵. У Шевченковій поемі Марія в Йосипа «вовну білу ю пряде», «вовну з кужеля пряде» Марія і під час перебування Святої родини в Єгипті. Порівняймо ці Шевченкові рядки з відповідними апокрифічними уступами: *И сятковзи [Марія] перфнрѣ и кокинѣ и донесе їерусѣли*³⁶.

Назвавши Симеона протопресвітером, поет також, за Ю. Пелешенком, скористався «Протоевангелієм Якова»³⁷. Так само, як скористався цим апокрифом (чи його відлуннями в пізніших текстах,

³³ *Ў рождѣтвѣ Хѣом // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 124.*

³⁴ Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказание о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в древней Руси // *Христ. чтен.* — 1888. — Июль — Август. — С. 78.

³⁵ Пелешенко Ю. Апокрифічні мотиви у поемі Тараса Шевченка «Марія». — С. 39–46.

³⁶ *Глова на рѣткѣ прѣтѣ влѣтца нашѣ. Бѣца и прѣно дѣи Мр̄іа // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 41. Див. також: Оувѣденіє прѣтѣ Бѣца // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 102; Глова о житїи и рождѣтвѣ св. Бѣца // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 372.*

³⁷ У «Протоевангелію Якова» оповідається, що після вбивства у храмі протопресвітера Захарія, батька Йоана Хрестителя, по трѣх же днѣх̄ сзвѣтѣ сятковнша їерен, кого поставѣм̄ вѣ Захарїа мѣстѣ̄ и паде̄ жрѣвїӣ на̄ Гїмеѣона. (Глова на рѣткѣ прѣтѣ



фольклорних у тому числі), змальовуючи, як чабани «дитяточко взяли / І у вертеп свій принесли...»³⁸. Зі Слова о о житїи и рождствѣ сѣ. Бѣа Епіфанія Кіпрського (або знову ж таки з фольклорних переказів) Т. Шевченко зачерпнув опис хвороби Ірода³⁹, з «Євангелія дитинства» — розповідь про шкільну науку Ісуса, епізод про те, як дивувались фарисеї і книжники, слухаючи в храмі малого Ісуса.

«Євангеліє дитинства»

днвладхъ сѧ же и мысладхъ в себе: како
ѡроча прїидетъ страшнаѧ книжники?⁴⁰

«Марія» Т. Шевченка

І дивувались фарисеї
І книжники його речам⁴¹.

Останнє спостереження Ю. Пелешенка — розгортання Франкового сюжету про апокрифічність цього місця поеми, подібно, як підкреслення критика вслід за І. Франком того, що зворушливе оповідання про те, як малий Ісус, бавлячись з Іваном Хрестителем, зробив із двох паличок хрестик

*Отож, воно, мале взяло
Другую паличку у Йвася
Івась у коники ігрався, —
Зробило хрестик та й несло
Додому, бачте, показати,
Що й він уміє майструвати⁴²,*

владѣца нашѧ Бѣа и прїно дѣѧ Мрїѧ // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія — С. 46).

³⁸ Згідно з «Протоєвангелієм Якова», Ісус народився в вертепѣ (Див.: Слово на рждтво прѣты владѣца нашѧ Бѣа и прїно дѣѧ Мрїѧ із Львівського рукопису 16 віку // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія — С. 44).

³⁹ Пор.: Той же Ирод сам Богом посланный емоу в недѣгъ впаде в согннѣе и чрѣвемъ везкупнѣе вѧ црстехъ его, и ншѧ...» (Слова о о житїи и рождствѣ сѣ. Бѣа // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія — С. 46).

⁴⁰ Слово человеческое ѡ мѧдствѣ Гі Хрстовѣ црком // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 63.

⁴¹ Шевченко Т. Марія (Поема). — С. 325.

⁴² Там само. — С. 323.



нагадує християнську іконографію, де на полотні зображено Марію і двох дітей, Івана та Ісуса з хрестиком у руках⁴³.

Зупинимось тепер детальніше над іншими «збігами» Шевченкової «Марії» з тими чи тими текстами маріологічного циклу апокрифічних книг.

Як проникливо спостеріг ще І. Франко, зустріч Марії з «дивочним гостем», її зворушення та сум'яття, викликані словами благовістителя про близький прихід Месії

*Сама ж не їла й не пила.
В куточку мовчки прихилилась
Та дивувалася, дивилась,
І слухала, як молодий
Дивочний гость той говорив.
І словеса його святие
На серце падали Марії,
І серце мерзло і пеклось!⁴⁴*

нагадують «дуже ефектовну» сцену з апокрифічних «Діянъ св. Павла і Теклі»⁴⁵.

Цікаво, що на думку іншого критика, Гавриїла Костельника, Марія Т. Шевченка в історії з «дивочним гостем» «показується дуже наївною, дурнішою від першої-ліпшої дівчини», вона, мовляв, «без жадного пересвідчення, без жадних доказів сліпо вірить незнакомому „благовістителеви“, що він справді Месію голосить... Вона його метонімічно навіть Месією називає... Що більше! Марія дає звестись тому лукавому апостолови без жадної борби в душі — зараз же за першим разом... Отож, взір всіх дівиць — чиста Марія так легко дає ошукатись! Що за абсурд!»⁴⁶. Утім, «абсурдною» поведінка Шевченкової героїні видалася не лише Г. Костельникові. Так, Михайло Лободовський, автор

⁴³ Франко І. Шевченкова «Марія». — С. 305, 306.

⁴⁴ Шевченко Т. Марія (Поема). — С. 315.

⁴⁵ Франко І. Шевченкова «Марія». — С. 303.

⁴⁶ Костельник Г. Шевченко з релігійно-етичного становища (Критична аналіза). — С. 22.



«істинного» тексту поеми Т. Шевченка (про це трохи далі), для слушності своїх міркувань про немислиму поведінку Шевченкової героїні, наводить думку про «Марію» двох дівчат «гарного поводження і з гимназіальною просвітою», «одної української поважної письменниці», «одного щиро люблячого українське письменство філолога, українця, директора гимназіального»⁴⁷. *Etc... etc ...*

Можливо, «абсурдну» довіру Марії прояснить віднайдений І. Франком інтертекст цього мотиву Шевченкової поеми — знаменита сцена біля вікна з апокрифічних «Діянь св. Павла і Теклі», що живописує, як три дні й три ночі, не відходячи від віконця, слухала праведниця Текля слова апостола Павла: *и та въ храмѣ своємъ при вконци сѣдѣвши послушаше словеса бж҃іихъ гл҃емыхъ Павломъ о чистотѣ и во вѣре Г҃у Хв҃ѣ и во мѣтвни, и не ѡстѣпаше ѡ оконца, но вѣрою приаѣши еѣ веселѣши ... три днѣ и три ночи Фекла не ѡстѣпаетъ ѡ оконца ни на брашно, ни на питіе. Мати Теклі посилае за її нареченим і мовить йому: ... Дщи моя Фекла яко паучина въ вконци привѣзана словеси Павли держима естъ желаніємъ тѣшемъ еѣ и похотѣи злои»⁴⁸. «Цього неясного і в той же час пристрасного устремління, *Sehnsucht* кудись і до чогось, що переповнює душу і водночас не егоїстичного, не знає старовинний роман, — писав О. Веселовський, порівнюючи античний роман із християнським, — героїні якого ладні повсюдно слідувати за чоловіком, що відкрив їм невідомий досі світ краси, краси переконаного слова, опановані, як Текля, дивним бажанням і незвичним потягом»⁴⁹.*

Епізод прощання апостолів із Матір'ю Спасителя перед Її Успінням у поемі Т. Шевченка викликає асоціації зі «Словом святого апостола та євангелиста Йоана Богослова на Успеніє Богородиці», з ось

⁴⁷ Лободовський М. *Перегляд поеми «Марія» Тараса Григоровича Шевченка, напечатаної у Кобзарі 1907 року і таж таки поема по четвертому чиємось рукопису.* — Харків, 1910. — С. 6–8.

⁴⁸ Жініє с҃ыя перкомѣнни и равноапѣльныя Феклы // *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. III. *Апокрифи новозавітні.* Б. *Апокрифічні діяння апостолів.* — С. 34–35.

⁴⁹ Веселовский А. *Из истории романа и повести: Материалы и исследования.* Вып. первый. *Греко-византийский период.* — СПб., 1886 // *СОРЯС.* — 1886. — Т. XL. — № 2. — С. 39.



цією зворушливо величною картиною: ... пришо́л нжѣ́ бнлѣ́ часѣ́, же́ мавѣ́ Хі́ прійти́ по стѣ́нѣ́ дѣ́лѣ́ и по́ дшѣ́ є́нѣ́. Там ѣ́ ста́лѣ́ гро́м великѣ́й и шѣ́мѣ́нѣ́ и мно́го шѣ́лаковѣ́: а́но там прѣ́несеннѣ́ былѣ́ з дале́кнѣ́х сто́ронѣ́ а́пловѣ́ хѣ́мѣ́ на по́гребѣ́ дѣ́тѣ́ ко́жен, прѣ́несла́ нѣ́ там си́ла ко́жѣ́ по́ воздѣ́хѣ́ во ѡ́комнѣ́ннѣ́⁵⁰.

При порівнянні апостольського фрагмента поеми Тараса Шевченка з наведеними апокрифічними рядками, а також із рядками, присвяченими Матері Христа у Святому Письмі, бачимо, з одного боку, надзвичайну цікаву трансформацію апокрифічного первозвору, з іншого, збагачення семантики євангельського образу Марії.

В Євангелію від Йоана Ісус ввіряє свою Матір найулюбленішому учневі: «А при хресті Ісусовім стояли його мати, сестра його матері, Марія Клеопова та Марія Магдалина. Бачивши Ісус матір і біля неї учня, що стояв, — а його ж любив він, — мовив до матері: „Жінко, ось син твій“. А тоді й до учня мовив: „Ось матір твоя“. І від тієї хвили учень узяв її до себе» (Йо. 19:25–27).

У поемі Т. Шевченка не учні Христові опікуються Марією, а вона надихає їх, розгублених і загублених, після розп'яття Учителя на святеє діло, на проповідь слова істини й любови:

*Брати Його, ученики,
Нетвердії, душеубогі,
Катам на муку не дались,
Сховались, потім розійшлись,
І Ти їх мусила збирати...
Отож вони якось зійшлись
Вночі круг Тебе сумовати,
І Ти, великая в женах!
І їх униніє, і страх
Розвіяла, мов ту полову,
Своїм святим огнєнним словом!
Ти дух святий свій пронесла
В їх душі вбогії! Хвала!*

⁵⁰ Казанка на Успеніє прѣ́стѣ́м Богороди́цѣ́ // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія — С. 392.



*І похвала Тобі, Маріє!
Мужі воспрянули святіє,
По всьому світу розійшились,
І іменем Твоїого сина
Твоєї скорбної дитини,
Любов і правду рознесли
По всьому світу⁵¹.*

Розмірковуючи про генезу апостольського фрагмента «Марії», І. Франко припускав, що «Слово святого апостола і євангелиста Йоана Богослова на Успеніє Богородиці» Т. Шевченкові було невідоме, «але дуже правдоподібно, [що] йому відомі були малюнки Успенія, на яких біля постелі Богородиці видно постаті всіх апостолів»⁵².

Ці міркування І. Франка щодо невідомости Т. Шевченкові апокрифічного «Слова Йоана Богослова на Успеніє Богородиці» не цілком беззаперечні. Річ у тім, що згадані вище легенди про Богородицю з огляду на їхнє входження в церковне передання православ'я та католицтва посідають доволі осібне місце в апокрифічному компендіумі. Колись Максим Грек мовив про «Слово Афродитіяна», що воно «у нѣкихъ православныхъ честно и прелюбимо»⁵³. «Честны и прелюбимы», причому «не токмо» серед «невѣжей», но і серед «вѣжей» «тоже», були й інші апокрифи про Діву Марію, насамперед «Протоевангеліє Якова» — визнаний лідер серед маріологічного циклу «таємних» книг.

На сліди «Протоевангелія Якова», а також на відлуння «Слова святого апостола і євангелиста Йоана Богослова на Успеніє Богородиці», натрапляємо, зокрема, у гоміліях Тарасія, архієпископа константинопольського, у «Словах» на Богородичні празники Йоана Дамаскіна та Йоана Золотоустого, у творах архієпископа солунського Климента, у літургійних канонах Андрія Критського, і знову ж таки

⁵¹ Шевченко Т. Марія (Поема). — С. 328.

⁵² Франко І. Шевченкова «Марія». — С. 309.

⁵³ Див.: Вейдкнехт О. Отношение пр. Максима Грека к апокрифическим сказаниям (Из семинария С. А. Щегловой) // *Летопись Вечерних Высших Женских курсов, учрежденных в г. Киеве А. В. Жекулиной*. — Киев, 1914. — Кн. 1. — С. 4.



Йоана Дамаскина, у стихирах Стефана Савваїта та Сергія Святоградця; виразно проступають апокрифічні мотиви і в багатьох пам'ятках церковного живопису. Апокрифічні легенди про Богородицю входили до складу Торжественників, Міней службових, Златоустів та інших авторитетних збірників. Фрагменти з «Протоєвангелія Якова», «Сказання Афродитіяна» та «Слова на Успіння Богородиці» включив у свої Великі Четві-Міней і митрополит Макарій. Апокрифічні легенди про Богородицю знайшли собі надійний притулок і в Четвях-Мінеях Димитрія Гуптала⁵⁴.

Я не випадково вмістила тут щось на взірць гасла на тему: «Апокрифічні легенди про Діву Марію і богослужбні книги». Мета цього гасла — ілюстрація тези про те, що «таємні» писання ніколи не були в християнському колі народів книгою «за сімома печатами». І для Тараса Шевченка теж, до того ж зі самого дитинства. Із слів поета знаємо, що батько його по святах читав уголос Мінею. Пам'ятаємо хрестоматійне: «Бувало, в неділю, закривши Мінею...»⁵⁵. «Книга ця була серед письменних людей на Україні дуже популярна, — писав Павло Зайцев, біограф поета, про входження малого Тараса у світ християнського письменства. — Для вразливого хлопця слухання писаних урочистою церковною мовою оповідань про святих мучеників, що, не вагаючись, віддали своє життя за Христову віру, про євангельські події, розцвічені повними живої поезії народними апокрифічними мотивами, відкривали давній світ, світ далекий, але повний жахливих подій і чудес та зворушливих, осяяних моральною красою, образів — світ героїчних змагань»⁵⁶.

⁵⁴ Див.: Барсов Е. Христианская поэзия и искусство в связи с новозаветными апокрифами // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: Антология*. — Москва, 1993. — С. 123–139; Покровский Н. *Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских*. — СПб., 1892; Щепкин В. Памятники золотого шитья начала XV в. // *Труды Московского Археолог. общ-ва*. — Москва, 1894. — Т. XV. — С. 35–68.

⁵⁵ Шевченко Т. Гайдамаки // Шевченко Т. *Повне зібрання творів: У 12 т.* — Київ: Наукова думка, 2001. — Т. 1. — С. 187.

⁵⁶ Зайцев П. *Життя Тараса Шевченка*. — Київ: АТ «Обереги», 1994. — С. 12.



Про знання Т. Шевченка християнського іконопису, літургійної містерії, а також про «перехресні стежки» поета з усною словесністю, очевидно, говорити марно, се річ аксіоматична.

Тепер звернімося до найконтраверсійнішого фрагмента Шевченкової «Марії», до осмислення поетом містерії благовіщення, поставлення цієї події «на чисто людському ґрунті» (І. Франко).

Джерела інтерпретації благовіщенського мотиву в реалістичній площині, як уже мовилося, також сягають «заборонених» книг, а саме ересі Керинфа та секти ебїонітів, які піддали сумнівові та критиці містику непорочного зачаття⁵⁷. Для Керинфа Ісус був сином Йосифа й Марії, бідною людиною. За Керинфом, Ісус відрізнявся справедливістю, благорозумністю і мудрістю. При хрещенні на нього зійшов Святий Дух, що покинув його при розп'ятті (Іриней. *Contra Celsum*. 1. 26)⁵⁸.

Своєрідну реанімацію ересеології ебїонітів заманіфестує згодом нова європейська література. Іларіон Свенціцький, обсервуючи розвій благовіщенської теми в «поході» віків і народів, зауважував: «Рівночасно з [...] побідним походом благовіщенської теми по християнських письменствах і культурах можна доглянути тут і там свого рода реакцію йому чи деградування. Се випало на долю деяких письменників новочасної літератури. Творці нової літератури звертались до благовіщенської теми рідко і не все з однаковим наміром: одні, як іспанець Лопе де Веґа (XVI в.) та Міцкевич, — з гимнами в честь події; другі, як Шевченко в поемі „Марія“, з представленням події на підставі апокрифічного тексту з реалістичною закрускою; інші знова, як Бокаччіо, де Парні (XVIII в.) та Пушкін, — з реалістичною сатирою на подію, чи там з приводу події»⁵⁹.

⁵⁷ Альбов М. Об апокрифических евангелиях // *Христ. чтен.* — 1871. — № 1. — Январь. — С. 74–75.

⁵⁸ Про систему Керинфа та ересь ебїонітів див. детальніше: Поснов Э. *Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним.* — С. 180–188.

⁵⁹ Свенціцький І. «Апокрифическое евангелие Марии» і благовіщенська містерія (Проба історії літературної теми) // *Записки НТШ.* — 1907. — Т. LXXVI. — Кн. III. — С. 35.



На «реалістичній закрасці» Шевченкової «Марії» акцентував і Микола Зеров: «Догмат несплямованого непорочного зачаття, оповідання Євангелія від Луки — для Шевченка не існує. Він раціоналізує історію Марії. Марія — мати-покритка, Ісус — син Марії і захожого галилейського пророка. Йосиф покриває гріх Марії, дає їй захист від людського поговору — праведний, багатий душею старець, подібний до тих добрих людей, яких Шевченко любив виводити в своїх повістях». Одночасно М. Зеров стверджував, що «раціоналізація» євангельського тексту в Т. Шевченка не має того значення, що в «Легендах» польського письменника А. Немоевського: «У Немоевського вістря звернено проти християнського догмату, оповідання є випад вільнодумця проти того, у що всі вірять (або вдають, що вірять). Шевченка зовсім не цікавить руйнування євангельської версії. Йому треба, щоб Мати Божа була „покритка“ (слова Шевченка, р. 1859 в Межиріччі сказані), бо тоді йому легше уподібнити її до тих страждених образів жіночих, які його поезія одягла найбільшою ніжністю, оповила найзворушливішими словами»⁶⁰.

Поставлення Тарасом Шевченком благовіщенської містерії на «чисто людському ґрунті» (Іван Франко) не привело до дехристиянізації сюжету. Тим паче, не вилилося в негідне богохульство, у чому звинувачували поета деякі критики⁶¹, вважаючи, що

⁶⁰ Зеров М. Шевченкова творчість. «Невольничча муза». Останні поезії // Зеров М. *Твори*: У 2 т. — Київ: Дніпро, 1990. — Т. 2: Історико-літературні та літературознавчі праці / Упоряд. Г. П. Кочура, Д. В. Павличка. — С. 174.

⁶¹ Кобылянскій І. *Отношении Шевченко до веры вообще во всех его поэзиях*. — Львов, 1910; Кобылянскій І. *Т. Шевченко в отношении до христианской веры в последних годах своей жизни*. — Львов, 1910; Кобылянскій І. *Шевченко и публичные торжества в честь его*. — Львов, 1912; [Мончаловский А.]. *К греко-католическим архиереям и священникам смиренное верующего мирянина послание // Галичанин*. — 1904. — Ч. 225.

Про рецепцію «Марії» у клерикальній критиці див. детальніше: Франко І. Містифікація чи ідіотизм // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 36. — С. 44–47; Гнатишак М. Т. Шевченко й релігія // *Дзвони*. — 1936. — № 3. — С. 107–114, № 4. — С. 144–156; Комариця М. *Українська «католицька» критика: феномен 20–30-х років ХХ ст.* /



«Шевченко [...] в поєме той нанес большую зневагу Христу-Богу и Матери Божо...»⁶².

«Суперечка навколо поеми „Марія“, сприйнятої як блюзнірська⁶³, зайшла так далеко, що з'явилося навіть фальсифіковане видання цього твору, у якому всі сумнівні місця виправлені в дусі церковних традицій», — писав Д. Чижевський про спроби витлумачити, мабуть, «найзагадковішу», за його словами, рису в духовному образі поета — його релігійність⁶⁴. Цією підробкою було видання М. Лободовського, який, буцімто, знайшов «істинний» рукопис «Марії»⁶⁵. Не увійшла «Марія» і до Повного видання творів Тараса Шевченка в 14-ти томах, яке здійснив Микола Денисюк у Чикаго⁶⁶.

З іншого боку, важко погодитися і з митрополитом Іларіоном (І. Огієнком), який вважає, що Т. Шевченко «ані словом не натякнув на людське зачаття Сина Божого! Це тільки самі „критики“ дошуковуються в ній такого»⁶⁷. Так само «дещо спрощеними» є «однолінійні, патетичні твердження В. Барки про те, що в цій поемі Шевченко

НАН України. ЛНБ ім. Василя Стефаника. Відділення «Науково-дослідний центр періодики». — Львів, 2007. — С. 115–122.

⁶² Кобылянской І. Т. Шевченко в отношении до христианской веры в последних годах своей жизни. — С. 4.

⁶³ До слова, навіть приятель Т. Шевченка Василь Тарнавський радив поетові спалити рукопис його «Марії»: «Когда Вы рассказывали мне, милый друг Тарас Григорьевич, содержание сочинения Вашего, я со всей откровенностью выразил Вам свою мысль о главном недостатке его и догадывался, что оно не удастся и в исполнении. Теперь я убедился, что самый великий талант падает, когда избирает ложный путь. Исполнение ниже Вашего таланта. Умоляю Вас, сожгите Вашу рукопись». (Див.: *Листи до Т. Г. Шевченка*. — Київ: Вид-во АН УРСР, 1962. — С. 211–212).

⁶⁴ Чижевський Д. Шевченко і Давид Штраус. — С. 179.

⁶⁵ Див.: Лободовський М. *Перегляд поеми «Марія» Тараса Григоровича Шевченка, напечатаної у Кобзарі 1907 року і таж таки поема по четвертому чиємось рукопису*. — Харків, 1910.

⁶⁶ Див.: *Повне видання творів Тараса Шевченка: У 14 т. / Вид-во Миколи Денисюка*. — Чикаго, 1959–1961.

⁶⁷ Митрополит Іларіон. *Релігійність Тараса Шевченка. Ювілейне видання з приводу 150-ліття Тараса Шевченка (1814–1964)*. — Вінніпег, 1964. — С. 82.



„оспівав Богородицю Пріснодіву, пречисту і пренепорочну: як славлять Католицька і Православна Церква“»⁶⁸.

«Певна профанація сакрального в запропонованому Шевченком контексті не обертається дехристиянізацією сюжету. Шевченко лише творить новий, співзвучний знедоленому українському серцю апокриф, етнічний сенс якого полягає саме в тому, що Марія понесла не від Святого Духа, а від мужа, що мав „Месію [...] народу возвістить“, Він — не Бог і Дух Святий, а Благовіститель, але й не архангел Гавриїл, а „за волю розп'ятий муж“»⁶⁹.

Т. Шевченко створив свою «Марію», підкреслює І. Франко, у період особливого піднесення релігійного духу: «Ся поема була написана в першій половині падолиста 1859 р. у Петербурзі. Вдумуючися в цілий ряд творів, писаних Шевченком по повороті з заслання, кожний мусить завважити в ньому в тім часі незвичайний підйом релігійного духа, зовсім природний після такої важкої переміни в його житті, як звільнення з воєнної служби, на яку він волею царя Миколи був засуджений досмертно»⁷⁰. Порівняймо це судження критика з епістолярними рядками самого поета: «Теперь и только теперь я вполне уверовал в слово: „Любя наказую вы“. Теперь только молюся я и благодарю Его за бесконечную любовь ко мне, за ниспосланное испытание. Оно очистило, исцелило мое бедное, больное сердце. Оно отвело призму от глаз моих, сквозь которую я смотрел на людей и на самого себя. Оно научило меня, как любить врагов и ненавидящих нас. А этому не научит никакая школа, кроме тяжелой школы испытания и продолжительной беседы с самим собой. Я теперь чувствую себя если не совершенным, то, по крайней мере, безукоризненным

⁶⁸ Нахлік О. Шевченкова «Марія» в інтерпретаціях українських емігрантів // *Науковий збірник Українського Вільного Університету. Матеріали конференції «Народ, нація, держава: українське питання у європейському вимірі»*. Львів, травень 1993 р. — Мюнхен — Львів, 1995. — С. 103.

⁶⁹ Сирцова О. *Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст. Otto-bonians, gr. 1.* — С. 211.

⁷⁰ Франко І. Шевченкова «Марія». — С. 301–302.



християнином. Как золото из огня, как младенец из купели, я выхожу теперь из мрачного чистилища, чтобы начать новый благороднейший путь жизни. И это я называю истинным, настоящим счастьем...»⁷¹.

Попри реалістичну «закраску» Благовісту Марії поема Т. Шевченка звучить як гімн Матері Спасителя, гімн сповненого Богоматеринства. «Пресвітлий рай», «Пречистая», «Святая сило всіх святих», «Пренепорочная», «Благая», «Пречистая», «Достойнопетая», «Всеблагая», «Пречистая в женах», «Цариця неба і землі», «благоуханный зельний крин», «кроткая Марія», «Всесвятая», «великая в женах», «Святая Мати», «цвіт зельний» — у такому осяйному ореолі образности християнського канону постає Шевченкова Марія.

До Марії заступниці (ставлення поета до Пречистої тут також цілком збігається з її концептом у Святому переданні) звернена благальна екстенія поета за «отих окрадених, сліпих невольників» :

*Подай їм силу
Твого мученика-Сина,
Щоб хрест-кайдани донесли
До самого, самого краю*⁷²

у «чудовому вступі» (І. Франко)⁷³, який сягає Богородичного тропаря Великого повечер'я:

«Марія» Т. Шевченка

Богородичний тропарь
Великого повечер'я:

*Все упованіє мое
На тебе, мій пресвітлий раю,*

⁷¹ Шевченко Т. Лист до А. Толстої від 9 січня 1857 р. // Шевченко Т. *Повне зібрання творів*: У 12 т. — Київ: Наукова думка, 2003. — Т. 6. — С. 118.

⁷² Шевченко Т. Марія (Поема). — С. 311.

⁷³ Подібно оцінювали цей вступ інші критики. За К. Єрмою, ці Шевченкові рядки є поетовим «ісповіданням віри і найкращим виразом своєї віри, культу й любови і уповання Марії» (Єрма К. Промова в 49 роковини Шевченка. — С. 1). «Цей вступ — це найкраща перлина релігійної поезії» (Митрополит Іларіон. *Релігійність Тараса Шевченка. Ювілейне видання з приводу 150-ліття Тараса Шевченка (1814–1964)*. — С. 79).



*Все упованіє мое
На Тебе, Мати, возлагаю...⁷⁴*

*Все упованіє моє на тѣ возлагав, мѣти
кжѣла, сохрани мѧ подъ кровомъ твоимъ.⁷⁵*

Осмислення богородичної теми в Шевченковій поемі, власне, невіддільне від христоцентричного вектора твору. «Марія» — це не лишень ще одна (нехай і вершинна) реалізація лейтмотивної теми поета — теми жінки-матері, що розгортається впродовж усієї творчості поета в різних сюжетно-тематичних і жанрово-нарративних структурах («Починається вже в його молодечій поезії українськими поемами „Катерина“ та „Наймичка“ та московською „Слепая“, а в „Марії“ доходить до найвищого вершка, який може тільки досягти фантазія поета, і до найкращої апофеози того типу, висловленої в чудовім вступі...»⁷⁶). Це не тільки возвеличення феномена материнства назагал, це благоговіння перед Матір'ю Спасителя, «перед Матір'ю Того, Хто постраждав і вмер за нас на хресті»⁷⁷. Пресвятій Богородиці, Матері Спасителя, і «воспівав» Т. Шевченко свою поему-псалом, своє «Марііне евангеліє»⁷⁸, «найкращу перлу нашої поезії»⁷⁹.

⁷⁴ Шевченко Т. Марія (Поема). — С. 311.

⁷⁵ Часослов. — Рим, 1962. — С. 211.

⁷⁶ Франко І. Шевченкова «Марія». — С. 300.

⁷⁷ «Перед Матір'ю Того, Хто постраждав і вмер за нас на хресті, ми повинні благоговіти, (бо) якби Вона не родила Бога, то була б звичайною жінкою», — саме так, як дізнаємося з рапорту Київського генерал-губернатора князя Васильчикова шефові шандармів про перебування влітку 1859 р. Т. Шевченка в Україні, відповів поет на запитання якогось Козловського, що він думає про Матір Ісуса Христа (Див.: Зайцев П. *Життя Тараса Шевченка*. — С. 336).

⁷⁸ Франко І. Українці. — С. 184

⁷⁹ Франко І. Лист до Уляни Кравченко [близько 27 лютого 1884 р.] // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 48. — С. 402.





ЛЕСЯ УКРАЇНКА.
«ПРОКЛЯТТЯ РАХИЛІ
(АПОКРИФ)»:
ТЕКСТ І КОНТЕКСТ





Апокриф — такий підзаголовок, як відомо, Леся Українка дала двом своїм поетичним творам — «Прокляття Рахилі» і «Що дасть нам силу?», тим самим мимоволі провокуючи «цікавих» критиків, які, за іронічним висловом І. Франка, «не будуть мати і вміти що кращого робити, як віднаходити „джерела“, із котрих поет черпав своє вітхнення»¹, спрямувати свої погляди в пошуках отих джерел передусім на апокрифічні тексти. Водночас епіграф до поезії «Прокляття Рахилі» («Чутно крик в Рамі, великий плач і скарги, Рахиль плаче по дітях своїх і не може потішитись, бо їх немає» (Мт. 11:18))² спрямовує критиків у пошуках первозору і до текстів Священної історії.

Отож, порівняємо «Прокляття Рахилі» Лесі Українки (поезія «Що дасть нам силу?» заслуговує на особну розмову) з інтерпретацією теми Рахилі в біблійних і апокрифічних текстах, а також із експлікацією цього мотиву в духовних піснях і в українській шкільній драмі.

Структурною моделлю для експлікації теми Рахилі в пізніших текстах послужили два уступи зі Святого Письма: із пророка Єремії (Єр. 31:15–17) та з євангелиста Матея (Мт. 2:17–18). У текстах обидвох богонатхнених авторів образ Рахилі осмислюється в символічному ключі.

У пророка Єремії Рахиль — прообраз Юдеї, що ридає над своїми нащадками перед Вавилонським полоном: «Так говорить Господь: „У Рамі чути голосіння, лемент, гірке ридання: Рахиль плаче за дітьми своїми, розважитись не хоче, бо їх уже немає“. Так говорить Господь: „Годі тобі вже ридати та голосити, хай очі твої сліз не проливають! Є бо нагорода за біль твій, — слово Господнє, — вони повернуться

¹ Франко І. Передмова <до збірки «Мій Измарагд»> // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 180.

² Українка Леся. Прокляття Рахилі (Апокриф) // Українка Леся. *Збір. творів*: У 12 т. — Київ: Наукова думка, 1975. — Т. 1. — С. 246.



з ворожої країни. Є ще надія для потомства твого, — слово Господне, — діти твої повернуться у свої границі» (Єр. 31:15–17).

В євангелиста Матея Рахиль — символ вифлеємських матерів, що оплакують загибель своїх дітей від рук Ірода: «Тоді Ірод, побачивши, що мудреці з нього насміялись, розлютився вельми й послав повбивати у Вифлеємі й по всій його окрузі всіх дітей, що мали менше, ніж два роки, згідно з часом, що пильно вивідав був від мудреців. Тоді справдилось те, що сказав був пророк Єремія: „В Рамі чути голос, плач і тяжке ридання: то Рахиль плаче за дітьми своїми й не хоче, щоб її втішити, бо їх немає“» (Мт. 2:16–18).

В апокрифічних текстах образ Рахилі, подібно, як і в євангелиста Матея, також символізує трагедію вифлеємських матерів. Текстуально відповідні фрагменти апокрифічних оповідань, як, наприклад, у слові На Родество Гда ншого Ів Хл з Угроруського Учительного євангелія XVII в., цілком збігаються з рядками Благовісти від Матея: *Тогда ѡбидѣ Ірод, ажѣ ѡнѣ тоты трѣѣ црѣ посмѣшковали с него, ѡ розгнѣвали сѣ вельми ѡ послав воѣнники ѡ позакивали множество дѣтїи малых ѡ Вифлеѣмѣ ѡ по вситкоѣ нѣ повѣтѣ, такнѣ, котрым было два годы, ѡ пакѣ меншїи, дѣла той повѣсти, што вывѣдалѣ ѡ тѣх волѣвока. Тогда наполни сѣ слово бремѣ прѣрка, ѡже великїи крикѣ слышан былѣ на высоти, плач ѡ риданїѣ ѡ крикѣ многїи, Рахилѣ плачущи сѣ дѣтїи своѣх ѡ не хотѣла ѡтѣшити сѣ, ажѣ нѣ имашѣ³.*

Так само, як і в євангельському тексті, в апокрифічних легендах плач Рахилі виступає інтегральною частиною теми замучення Іродом дітей. Із проповіді На Божора Прѣстѣни Бѡрці или по Рожтѣ Хлѣ в неделѣ ѡ на стѣх младенец ѡзвѣсннѣх ѡ Ірода црѣ (рукописна збірка кін. XVII – поч. XVIII ст. о. Стефана Теслевцьового):

Голоѣ великни слышно было ѡ мѣстѣ Рамѣ:
Рахилѣ плачет сѣѡѣ своѣх ѡзѣ ѡншнми женами.
О Бже справедливнї,
такнї тогда былѣ голоѣ жалобливнї!⁴

³ Слово на Родество Гда ншого Ів Хл // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 115.

⁴ Вазанѣ на Божора Прѣстѣни Бѡрці или по Рожтѣ Хлѣ в неделѣ ѡ на стѣх младенец ѡзвѣсннѣх ѡ Ірода црѣ // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 145–146.



Подібно в оповіданні *Їзбієнніх дїтєй во вифлєемскомъ повѣтѣ за Хлї ѿ Ірода Іудѣйчика чотырнадцатї тысячїи ѿрочатокъ, ѿко были ѿшитки немовлятка* (також збірка о. Стефана Теслевцьового): *Голов жалосный чѣти было в мѣстѣ Рамѣ: Рахилє плачетъ сїновѣ своїхъ изъ низшими женами*⁵.

Одначе, на відміну від лаконічних рядків євангелиста Матея, вифлеємська різня немовлят в апокрифічній моделі Священної історії, зокрема в текстах, що побутували на українських літературних теренах, розгорнена в просторий сюжет, сконструйований приблизно за такою схемою: наказ Ірода → замучення дітей (*розный смерти и мѣки малыхъ дѣточок*) (цей мотив подано в найдетальнішому розгортанні та з особливою, за словами І. Франка, «поетичністю представлення»⁶) → горе батьків, їхні просьби до Ірода та його вояків про милосердя, готовність задля дітей на всілякі жертви, навіть на смерть (*кажеки свои или ѿворзуютъ, во змилована дѣточокъ своихъ просать. Није же сами голови свои надъ своими дѣточками подъ мечи ѿстрїи подкладаютъ*)⁷) → благання про спасіння до землі і до небес → плач матерів → прокляття Іродові → Ірод у пеклі

⁵ *Їзбієнніх дїтєй во вифлєемскомъ повѣтѣ за Хлї ѿ Ірода Іудѣйчика чотырнадцатї тысячїи ѿрочатокъ, ѿко были ѿшитки немовлятка // Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. П. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія.* — С. 145–146.

⁶ Публікуючи в своєму кодексі «Апокрифів і легенд з українських рукописів» оповідання про різню вифлеємських немовлят, І. Франко зауважував, що ці тексти «цікаві тим, що при описі різні сухий тон оповідання підноситься в них до поетичної форми і що ся форма має деяку аналогію з епічною формою козацьких дум [...]. Ті ніби поетичні місця [...] цікаві ще й для історика культури, як реєстр різнородних мук і смертних кар, про які знали автори сих текстів. Коли й тут вони мали які писані джерела (Життя святих з описами мук св. мучеників), то в усякім разі користувалися ними досить свобідно, а найбільше брали з усної традиції, котра в татарських і в турецьких нападах, в війнах Хмельницького і т. і. подавала аж надто багато зразків жорстокого знуцання над людьми» (Див.: *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. П. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія.* — С. 142–143).

⁷ *Казанє на Бѣвкорѣ Прїєтѣи Бѣрїцї или по Рожтѣвѣ Хлїѣ в неделѣ ѿ на сѣхъ младенецъ ѿзбієннихъ ѿ Ірода ѿцѣ // Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. П. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія.* — С. 144–145.



→ дѣточка цѣтка нѣсного сокѣ достаан⁸ (інваріант й тым дѣточкам даровал Бгъ цѣство нѣсноє і ѿцѣмъ нх н мѣтеремъ⁹) → благодарення Богові.

Концептуально цей сюжет в апокрифічних оповіданнях реалізується у двох площинах: страждання — винагорода; злочин — покарання.

Ті ж самі ідеї (страждання — винагорода; злочин — покарання) становлять смислову й емоційну домінанту українських духовних пісень про Рахиль¹⁰, а також різдвяних сюжетів шкільних драм, у «явленіях» котрих часто з'являється чи то сама Рахиль, яка «хочеть замінити смѣрть сына собой» (вертепна драма М. Маркевича)¹¹, чи то гласъ Рахили, вѣстникъ її материнського горя («Рождественская драма» Димитрія Туптала), чи то Дщерь сіонская («Дѣйствіє на Рождество Христово, изявляющее преступленіє души человѣчѣской ради грѣха смертію обладанной ея же ради избавленія Богъ посла Сына своего едиnorodного»).

Щодо самої сюжетної схеми, то наявність тих чи інших мотивів (а також обширність їх розгортання) у різних генологічних структурах визначалася як «приписами» жанру, так і індивідуальними творчими аспіраціями митця.

Приміром, Димитрій Туптало в «Рождественской драме» особливу велемовність виявив, передаючи «плач и рыдание о убиенныхъ отрочатахъ», що, до слова, не надто зворушувало пізніших критиків,

⁸ Назанє на Свѣборѣ Прѣстѣн Бѣрці или по Рожѣтвѣ Хлѣб в неделѣ й на сѣыхъ младенецъ... — С. 146.

⁹ Їзвѣстнѣи дѣтѣи во кыфлѣвскомъ повѣтѣ за Хлѣ ѿ ірода Ндѣмѣйника чотырнадцатъ тысячѣи ѿрочатокъ, ꙗко были иштинки немовлатѣка. — С. 142.

¹⁰ Див.: Богогласникъ. Пѣсни благоговѣйныя Праздникомъ Гдѣккимъ, Бѣорѣдичнымъ, и Нарочитыхъ Сѣыхъ чрезъ весь годъ прикличающымся... — Почаїв, 1790. — С. 1; Богогласникъ или сборникъ побожныхъ пѣснопѣннѣи праздникамъ Богородичнымъ, нарочитыхъ святыхъ и чудотворнымъ икономъ, а также и другихъ благоговѣйныхъ, молитвенныхъ, покаянныхъ и умилительныхъ пѣсней. — Варшава, 1924. — С. 8–9; Возняк М. З поля української духовної вірші. — Жовква, 1935. — С. 20–21; Возняк М. Старе українське письменство. Вибір для середніх шкіл. — Львів, 1922. — С. 444.

¹¹ Див.: Петров Н. И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII вв., преимущественно драматическая. — Киев, 1911. — С. 486.



зокрема Павла Житецького, який писав: «На цілих чотирьох сторінках безбарвними фразами розтягнуто цей неприродно довгий плач, котрий радше можна назвати проповіддю на тему „гласъ въ Рамѣ слышанъ бѣсть“»¹². Із любов'ю (*con amore*), зауважував своєю чергою І. Франко, оброблений натомість плач Рахилі в українських духовних піснях¹³, у яких тема вифлеємської трагедії зредукована до двох основних мотивів: плач Рахилі — втішання її співцем (за спостереженнями С. Щеглової, у більш ранніх богогласникових текстах є тільки втішання Рахилі)¹⁴. У церковних колядах, подібно, як в апокрифічних легендах, а також у шкільних драмах, співець розраджує скорбну матір тим, що її «чада цѣлы»:

*Не умирают, но пребывают
Краснія сыны в новой святыни*¹⁵.

Цікаво, що в одному з богогласникових текстів поруч із вісткою про есхатологічну вічність синів автор заспокоює Рахиль і перспективою цілком земного щастя, «в своїй чулості доходить аж до мимовільного гумору, потішаючи Рахиль тим, що ще має дочки, котрі, дасть Бог дочекати, будуть мати синів»¹⁶:

*Не плачь, не плачь, о Рахиле, и не рыдай отъ нынѣ,
Не разноси смутныхъ гласовъ по глубокой пустынѣ,
Сыны твои съ Христомъ живутъ,
Дщери синовъ возъмѣютъ.
Кто ся на Бога надѣетъ,
Род его не оскудѣтъ*¹⁷.

¹² Див.: Галаган П. Малорусский вертеп. С предисловием П. И. Житецкого // КС. — 1882. — Октябрь. — С. 6.

¹³ Франко І. Наші коляди. — С. 31.

¹⁴ Щеглова С. А. «Богогласник». Историко-литературное исследование. — Киев, 1918. — С. 313.

¹⁵ Богогласникъ. Пѣсни благоговѣйныя Праздникомъ Гдѣкимъ, Бѣгоудичнымъ, и Нарочитыхъ Сѣтыхъ чре́зъ весь годъ прикличающимся... — С. 1.

¹⁶ Франко І. Наші коляди. — С. 31.

¹⁷ Богогласникъ. Пѣсни благоговѣйныя Праздникомъ Гдѣкимъ, Бѣгоудичнымъ, и Нарочитыхъ Сѣтыхъ чре́зъ весь годъ прикличающимся... — С. 9.



Власне, опертя у вірі, що сини воскреснуть для життя вічного, становить, обіч страждання і жертвности, один із основних семантичних пластів потрактування теми Рахилі у згаданих текстах. Із цього погляду вельми характерний ось цей діалог між ангелом, посланцем Всевишнього з небес, і дочкою Сіону («Дѣйствіе на Рождество Христово, изявляющее преступление души человеческой ради грѣха смертію обладанной ея же ради избавления Богъ посла Сына своего едиnorodного»).

Пѣніе

Полно тужить!

Сѣтуешь вскую

Отри слезъ струю, перестани

Хотя твои

Чада есѣченныи,

Но суть спасенныи, увѣнчанныи

Между нами

Вси устнами

Спѣваютьъ, играютъ, ликовствуютъ.

Дщерь Сіонская

О, коль весель нѣкій гласъ слухъ мне услаждаетъ,

Иже мертвыхъ моихъ чад живыхъ бытъ вѣщаетъ!

Ангель

Богъ в вышнихъ живый странахъ, печальная матери,

Изволилъ мене сѣмо до тебе послати

Утѣшитъ, да жалостно всуе не рыдаешь,

Но паче на оного крѣпко уповаешь:

Чада бо твои аще и земныхъ лишились,

Однакъ не в смерть, но в животъ вѣчный преселились.

Яко были орлы в небо возлѣтели,

Идже семніе свое положили.

Божественную славу ясно созерцають

Безсмертныя сладости себе насыщаютъ¹⁸.

¹⁸Резанов В. И. Памятники русской драматической литературы. Школьные действия XVII–XVIII вв. Приложение к исследованию «Из истории русской драмы». — Нежин, 1907. — С. 13–14.



І ще про два смислові рівні традиційної інтерпретації теми Рахилі в апокрифічних текстах.

Перший рівень пов'язаний із мотивом смирення. Попри весь трагізм втрати, перед волею Всевишнього *ѡще вѣдныи и мачки жалосныи* виявляють покору й смирення: *О ѡрн некесныи. Намъ повелн оумрети с ними. На нихъ же еще твоє есть повелѣніе. Яще ли законопреступнаго ѡрн повелѣніе есть то, повелѣніемъ напраснымъ погуби его*¹⁹.

Другий рівень інтерпретації — із мотивом страждань за Христа: *Зане твоего ради сына, неседяшаго изъ пресвятыхъ ти мдръ. и ѡ славы твоеи наши агнцы пострадаша*²⁰.

Мотив страждань за Христа в апокрифах особливо часто резонує, хоча подекуди й доволі приглушено. Так, Казанн *ѡ предѣдном ї невіном рождествѣ Хѡом* із рукопису о. Теодора Поповича-Тухлянського оповідає, як по дорозі до Вифлеему Марія водночас то ридала, то раділа і веселилась: *Я коли йшоа дорогою, видѣла Іѡсиф Мрїи — ѡко сѧ смѣє, ѡко плаче. И рече Іѡсиф: „Мрїє, что се чиниши? виждѣ ты: еден час смѣєши сѧ, а дрѣгий час плачєши. Повѣж ми, що томѣ за причина?“ рече сѧ Прѣчѣтал: „О Іѡсифе, виждѣ на свѣтѣ двоє людей: едний сѧ смѣют, и з тыми сѧ смѣю ї радѣю, а которіє плачѣтъ, ѡ на из тыми плачѣ ѡ смѣчѣ сѧ*²¹. Подібне видіння Богородиці описує і *Слово на рѣтво прѣтѣ влѣчца нашеа Бѣца ѡ прѣно дѣи Мрїа* (Львівський рукопис XVI віку), котре, як і попереднє оповідання, сягає «Протоєвангелія Якова». Цікаво, що це видіння Диви Марії автор іншої проповіді — *Казанє на Сѡворѣ Прѣйтѣи Бѡрці или по Рожтѣвѣ Хѡѣ в недею ѡ на сѣихъ младенецѣ ѡзвѣсненіих ѡ Ирода ѡрѣ* («заховалася» в рукописній збірці о. Стефана Теслевцьового) — пов'язав саме з Різдвом Христовим і замученням немовлят у Вифлеємі: *Я хѣтож бы то, кратїє, каменное сѣце мавѣ, абы сѧ над такими малыи дѣточками немовлатками не розжаловалѣ! О, акоеж бы то немилостивое ѡко было, абы не мало заплакати такої ѡкрѣтної сѣрти дѣточок*

¹⁹ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // *СОРЯС*. — 1891. — Т. LII. — № IV. — С. 163.

²⁰ Там само. — С. 164.

²¹ *Казанн ѡ предѣдном ї невіном рождествѣ Хѡом // Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія*. — С. 118–119.



малых, которых то за Хї помѣчено! Тамъ то сѧ выпол̀нило видѣнїе прѣст. Бїци. Бо коли сѧ Хї народна, ѡ той час многїе сѧ людѣ радовали, а за тыми дѣточками невинными многїе плакали і ѡ великомъ жали были²². У першовзорї цього оповідання, в «Євангелїю Псевдо-Матея», явлений світозорїей отрок пояснює видіння Богородици таким чином: народ, який ридає, — це юдеї-відступники від Бога, а народ, що сміється, — язичники, настав бо час долучитися благословенню Авраама всім язичникам²³.

Мотив страждання за Христа становить одну з найдраматичніших колізій і поезії Лесі Українки. Але якщо концептуально-оціночний центр апокрифічних легенд і генетично споріднених із ними інших текстів формують гнівні інвективи, спрямовані проти кроля Ірода Пдѣмїчника, безкожного, проклятого тирана, гонителя і мѣчителя злого кроля:

О безкожний тиране,
злий кролю Пдѣмїчнкѣ, злий пане!
Чомъ камянное ірце маєшь,
крнкѣ и плачѣ дѣточок, малых немовляток, не чѣєшь?
Але за тоты малые дѣти
бѣдѣєшь ѡ пеклѣ глѣбоко индѣти²⁴,

то в тексті Лесі Українки плач Рахилі обертається проти Новонародженого Месїї, спалахує полум'ям гніву й помсти, а відтак трансформується у виклик Всевишньому:

*Нїхто не може літери змінити
Твоїх міцних одвічних установ,
Чотирнадцять колін заледве може змити
Пролитую безвинно людську кров, —
Дивись, тепер її пролито ціле море
Для того, щоб живим зоставсь один!
За кров дітей моїх, за материне горе*

²² Ѡ извѣнїи дѣтей во выфлѣвскомъ повѣтѣ за Хї ѡ Ірода Пдѣмїчника чотырнадцатѣ тысячїи ѡрочатокѣ, ѧко были ѡшнтки немовлятка. — С. 141.

²³ Див.: Покровский Н. *Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских.* — С. 71.

²⁴ Ѡ извѣнїи дѣтей во выфлѣвскомъ повѣтѣ за Хї ѡ Ірода Пдѣмїчника чотырнадцатѣ тысячїи ѡрочатокѣ, ѧко были ѡшнтки немовлятка. — С. 141.



*Нехай загине сей, Марії син!
 Бо коли ні, то в день страшного суду
 На Йосафатовій долині стану я
 І перед зборищем мерців волати буду
 Себе суди, неправий судія!..²⁵*

Неможливо не відчуті тут відлуння інвенктив старозавітних єврейських пророків, суголосності цих рядків біблійній художній традиції, і не тільки у площині емоційного наслідування. Наведений уривок, як і назагал увесь семантичний простір тексту Лесі Українки «Прокляття Рахилі», на якому розгортається тема помсти, густо наповнений біблійним словом (алюзіями, образами, ремінісценціями, парафразами).

Повертаючися знову до мотиву оскарження Месії за трагедію у Вифлеємі, зазначу, що в апокрифах цей мотив, за моїми, очевидно, невичерпними спостереженнями, з'являється лише один раз — у першій частині «Євангелія Никодима» (*Acta Pilati*), і виходить це оскарження від ворогів Ісусових. За родство твоє в Вифлеємі Продмладенця изки²⁶, — звинувачують Ісуса юдейські старшини на суді в Понтія Пилата.

Насамкінець ще про один відступ Лесі Українки від канону, ще про один аспект індивідуально-авторської варіації теми. Надія і віра на відродження Ізраїлю, котру вістить Рахилі посланець Елогіума ясний Серафим:

*Вгамуйся, бідна мати, не ридай!
 Нехай тобі сіяє так надія,
 Як та зоря нова. Рахиль, згадай:
 «З Єгипту має вам прийти Месія».
 Радій, Рахиль, Ізраїль оживе,
 Месія дасть йому життя нове!²⁷*

²⁵ Українка Леся. Прокляття Рахилі (Апокриф). — С. 248.

²⁶ Чтенія влскрїнал. Дѣянія свѣта Трїца, сятворено Варинном ѿ Анцѣвѣшлемъ // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 256.

²⁷ Українка Леся. Прокляття Рахилі (Апокриф). — С. 247.



не зменшує її горя, не компенсує її особистої втрати. Та й чи повірила, а радше, чи осягнула вбита горем мати слова небесного посланця про відродження Ізраїлю, про місію Сина Божого, про Царство Боже? Між її уявленням про Месію

*Месія! Що йому до нашої недолі?
Він пан землі, безсмертний Божий син.
Мої сини в понурому Шеолі,
Не вернеться вже звідти ні один.
Ніхто їх звідти визволить не може, —
Важкий, холодний сон наліг на груди їм...²⁸*

і євангельським образом Ісуса Христа відстань надто велика.

Марною і безцільною видається Рахилі жертва її синів, достоту, як і жертва сина Марії:

*... Прийде та година,
Даремно згине так твоя дитина,
Як сі мої нащадки...²⁹*

Так само, як марною була жертва Ісуса у сприйнятті іншої героїні Лесі Українки — Міріям із «Одержимої». На осі перетину між «Прокляттям Рахилі» та «Одержимою», зокрема на суголосність інтерпретації в цих текстах Лесі Українки проблеми дочасного й вічного, людських і божественних вимірів буття, уже мовилось у нашій критиці³⁰. «... Людська міра визначає глибину трагічної саможертви „Сина Божого“ [...]. Погляд жінки на „Сина Божого“, на Месію максимально наближений до його екзистенційної людської самотності. Кожна зі сцен розпочинається словами Міріям про самотність Месії і, зрештою, звучить підсумок: „Умер він, зраджений землею й небом, як завжди одинокий“³¹. Пригадується тут і прекрасний гностичний

²⁸ Українка Леся. Прокляття Рахилі (Апокриф). — С. 247.

²⁹ Там само. — С. 248.

³⁰ Агеєва В. *Поетеса зламу століть. Творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації*: Монографія. — Київ: Либідь, 1999. — С. 223.

³¹ Гундорова Т. Леся Українка: Християнство — екзистенціалізм — фемінізм // Слово і час. — 1996. — № 8–9. — С. 22.



гімн із апокрифічних «Діянь апостола Йоана», пам'ятки ранньохристиянської літератури III віку. Христос у цьому гімні, зауважує С. Аверинцев, «не тільки Спаситель світу, всеціло благий, світлий і чистий, він і сам потребує спасіння, просвітлення, „возз'єднання“, які несе людям. Він не тільки суб'єкт, але й об'єкт спасіння...»³².

Але це вже інший сюжет, інша історія...

³² Аверинцев С. С берегов Босфора до берегов Евфрата: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в II тысячелетии н. э. — С. 326.



«ВІДБИЛИСЯ
ДИВОВИЖНОЮ ЛУНОЮ»:
АПОКРИФИ
В ХУДОЖНЬОМУ СВІТІ
ІВАНА ФРАНКА





«Бігав з храму по промінню»: тайнопис «Івана Вишенського»

На тайнопис Франкового «Івана Вишенського», либонь, уперше звернув увагу Володимир Самійленко. Восени 1904 р., маючи намір перекласти поему російською мовою, він попросив автора розтлумачити йому деякі неясні місця його «розкішної річи»: «Боюсь, щоб не зопсувати дещо в перекладі, і тому прошу, дайте ось які маленькі пояснення: у кінці поеми є вірш „Бігав з храму по промінню“. В якому розумінні тут ужито „З храму“? Чи з храму (з дверей) куди-небудь угору, чи з покрівлі храму униз? А в самім кінці:

„І ступив і тихо щез...“.

Цей вірш у нас розуміють не однаково: або — щез у море, або щез у далечині, пішовши тим шляхом промінним. Я сам у кінці всього не певний, як краще розуміти, і думаю навіть, що кінець поеми навмисне закутаний туманом в цілях артистичних. Звісно, щезнути Іван міг, *de facto*, тільки в море, але скажіть, будьте ласкаві, куди він щез у Вашій поемі?»¹

Подібно, як В. Самійленко та його найближче літературне оточення, неоднаково розуміли фінал Франкової поеми й пізніші інтерпретатори тексту². Артистична туманність рядка «І ступив і тихо щез» спровокувала полярні критичні рефлексії, як ось: «Вишенський

¹ Самійленко В. Лист до І. Франка від 24 вересня 1904 р. // Самійленко В. *Твори*. В 2 т. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1958. — Т. 2. — С. 198.

² Див.: Каспрук А. *Філософські поеми Івана Франка*. — Київ: Наукова думка, 1965. — С. 92; Рильський М. *Франко-поет // Слово про великого Каменяра. Збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка*. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1956. — Т. 2. — С. 14; Чехович К. *Постать Івана Вишенського і Мойсея в творчості Франка*. — Львів, 1939. — С. 15; Брагінець А. *Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка*. — Львів: Кн.-журн. вид-во, 1956. — С. 172–173; Козій Д. *Довір'я до буття (Спроба ввійти в духовний світ Івана Франка) // Листи до приятелів*. — 1966. — Кн. 11–12. — С. 24.



після довгої душевної боротьби кидається в море»³. «Променистий, сонячний шлях, що простеляється перед Вишенським і на який він ступає, — це шлях, що єднає його з батьківщиною, з народом»⁴.

Цікаво, що закінчення «Івана Вишенського» деякі критики витлумачували *per analogiam*. Так, Василь Щурат, наголошуючи на «безсумнівній залежності поетичної інвенції» І. Франка як в «етичних», так і в «поетичних пунктах», від поеми німецького поета Конрада-Фердинанда Майєра *Huttens letzte Tage* («Останні дні Гутенна»), писав, що і в фіналі Франкового тексту з його героєм «діється таке саме», як із Гуттенном Майєра, котрий, відчуваючи свій близький кінець, прагне знайти смерть у ранковому промінні:

*Але мушу я у світ звідси піти,
Мушу знову побачити світляную стежку.
.....
Не хочу тут стогнати у пільмі,
Звільни свого борця, могутнє світло!*⁵

«І він, справді, знаходить смерть у промінні сонця. В передсмертній візії він бачить перед собою свій шлях на водах, бачить барку з керманичем, пускається йти до неї по ясному промінню і паде в обійми смерті з окликом:

*Прийми ж мене, човен...
Тебе, керманичу, я знаю! Ти — смерть моя!*⁶

Чи мав тут рацію В. Щурат «в основі» (К. Чехович), себто щодо тожності провідних ідей та кінцевої розв'язки поеми Франка й тексту

³ Верниволя В. (Сімович В.). Іван Франко, біографічний нарис // *Іван Франко. З вершин і низин*. — С. 74.

⁴ Кисельов О. Поетична творчість Івана Франка // *Слово про великого Каменяра. Збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка*. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1955. — Т. 1. — С. 77.

⁵ Meier Gonrad Ferdinand. *Huttens letzte Tage*. — Leipzig, 1904. — S. 170.

⁶ Щурат В. *Франків «Іван Вишенський»*. — Львів: З друкарні Наукового товариства ім. Шевченка, 1925. — С. XVIII. (Відбитка зі звіту гімназії СС Василіянок).



Майера, попри, справді, вражаючу подібність «декорації обох сцен разом із баркою та світляною стежкою»⁷?

До цього ще повернемося, тим часом детальніше про інше «темне місце» Франкового тексту, яке зауважив проникливий В. Самійленко, — про вірш «Бігав з храму по промінню». Розкриття символіки й генези цієї криптограми, гадаю, допоможе підібрати «ключик» для дешифрування фіналу «Івана Вишенського», вийти на метафізичні простори змістового рівня твору, зокрема торкнутися однієї з найяскравіших його граней — проблеми обоження людини.

«Бігав з храму по промінню» — цей образ у структурі поеми з'являється в місці особливої екзистенціальної напруги, у контексті розгортання теми *Grenzsituationen*.

На Афонську гору, до старця Івана, що «порвав зо світом зв'язки»⁸, «відрікся / всього, що відводить духа / від єдиного бажання / вічного спокою»⁹, баркою прибувають посланці з України з благанням повернутися в Україну:

*Будь ти нам духовним батьком,
будь нам прикладом високим,
будь молитвою душ наших,
нашим гаслом бойовим.*

.....

*Не згордуй же сим благанням!
Поспішай спасати матір!
Може, голос твій і ум твій,
все поверне на добро.*

*А на верхнім боці карти
припис був: «Післанці руські*

⁷ Чехович К. *Постать Івана Вишенського і Мойсея в творчості Франка*. — С. 15.

⁸ Франко І. *Іван Вишенський // Франко І. Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 53.

⁹ Там само. — С. 57.



*ждуть на відповідь до завтра,
завтра будуть на скалі»¹⁰.*

Відповіді від старця посланці не діждалися:

*Ні, не зраджу свого Бога,
не зламаю заповіту
і ярмо хреста отсього
до могили донесу¹¹.*

Відтак, подолавши у складній духовній борні опозицію між любов'ю до Бога та любов'ю до людей, обов'язком перед своїм народом (про правомірність такого протиставлення, а також про Франкову інтерпретацію суті та смислу аскетизму — так само трохи пізніше), Іван Вишенський молить Бога сотворити для нього чудо — барку завернути:

*Або дай мені до неї
відси птахом долетіти,
або збігти, мов по кладці,
по промінню золотім.*

*Ох, таж ти, малим ще бувши,
бігав з храму по промінню
і по морю серед бурі,
мов по суші, ти ходив¹².*

Генетична природа цього інтертекстуального сегмента «Івана Вишенського» дуже цікава, позаяк наявні тут два христологічні мотиви — ходіння по воді та ходіння по сонячному промінні — сягають полярних ідеологічних джерел.

Мотив ходіння по воді — канонічного: «О четвертій сторожі ночі (Ісус) прийшов до них, ступаючи морем». Про цю подію оповідають усі євангелісти, окрім Луки (Мт. 14:25; Мр. 6:48; Йо. 16:19). Пригадаймо тут також численні експлікації євангельського образу ходіння

¹⁰ Франко І. Іван Вишенський. — С. 75–76.

¹¹ Там само. — С. 77.

¹² Франко І. Іван Вишенський. — С. 82.



по водах у християнській легенді: *Мрія крїсть на себѣ положила, велии тихо Иордан рѣкѣ перейшла поверха воды из кїсвеніемъ бжїимъ*¹³. Зреще Николоа чернець близь корабля сїго Николоу, великаго чудотворца, по морю идуща, тако по сушцѣ¹⁴. «... І вийшов святий [Іпатій] і пішов по морі, як по суші»¹⁵. По морських хвилях могли ходити й інші святі: Климент, Власій, Петро-Тельма, Гіяцинт, Бірин, Гільдас, Франціск *a Paulo*; перепливали води на своїх плащах, мов на поромах, свята Мавра і свята Івона¹⁶.

Ходіння по сонячному промінню — апокрифічного «Євангелія Томи-Ізраїльтянина» («Євангелія Томи — ізраїльського філософа», «Євангелія дитинства»), однієї з найдавніших пам'яток «таємної»

¹³ Житіє Марії Єгипетської // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. V. *Легенди про святих*. — С. 286.

Принагідно зауважу, що в збірці «Апокрифи і легенди з українських рукописів» І. Франко опублікував декілька списків «Житія Марії Єгиптянки»: два фрагменти зі збірки XVIII ст. Георгія Білявського (*Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. V. *Легенди про святих*. — С. 283–288) і житіє святої, зведене з двох рукописних Постових Тріюдей XVI віку (обидві з колишнього монастиря василіян у Долинянах) (*Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. V. *Легенди про святих*. — С. 266–283). У долинянському житію мотив ходіння по водах, сумніви старця Зосима, як праведниця подолає води Йордана, змальовані особливо живописно: *Что цѣко кудеть, аще цѣко прїидеть, корабля несть, да како Іорданъ прїидеть и къ мнѣ прїидеть [...]. Оце же помышлявшѣ старци, и се преподобная прїиде и обоня помы Іордана ста, ѿтиждѣ же идаше. Зосима же вѣста радѣ са и весела са слава бжї. и еше въ немъ мысль, како не може Іорданъ прїйти. пресвѣтла же быст ношь лжнов. и възрѣвъ видѣвъ п знаменіемъ крїстьнымъ Іорданъ знаменавши и възрѣвъ воды легко ходящѣ* (*Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. V. *Легенди про святих*. — С. 278).

¹⁴ Див.: *Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мирликийского Чудотворца*. Сообщил архимандрит Леонид. — Санкт-Петербург, 1888. — С. 2.

¹⁵ Муки св. Іпатія // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. V. *Легенди про святих*. — С. 75.

¹⁶ Див.: *Maury A. Croyances et légendes du Moyen âge. Nouvelle édition*. — Paris, 1896. — P. 103; *Detzel H. Christliche Ikonographie, ein Handbuch zur Verständniss der christlichen Kunst*. — 1896. — Bd. II. — S. 427–531.



літератури, що постала в II або в III ст. у середовищі гностиків: за Іринеем — у кругах маркіонітів (*Adv. Haer.* 1, 20, 1); за Іполитом — у середовищі наасеїв (*Haer.* 5, 7, 21), за Євсевієм Кесарійським (*Hist. Eccl.* 3, 25) і Кирилом Єрусалимський (*Cat.* 4, 36) — у маніхейських колах¹⁷.

До наших днів «Євангеліє Томи» у трансформованому вигляді дійшло в значно пізніших редакціях (грецьких, латинських, східних, а також слов'янських). На старослов'янську мову «Євангеліє Томи» перекладено, як і деякі інші апокрифічні євангелія, «дуже вчасно» (І. Франко), вже в XI ст., «правдоподібно, також у Болгарії [...] з грецького оригіналу, повнішого від тих, які дійшли до нас; сей один слов'янський переклад при частім переписуванні розколовся на кілька редакцій, що розширилися по Сербії, Україні і Великій Русі»¹⁸. Увійшло «Євангеліє Томи» і в найдавніший в Україні індекс заборонених книг, уміщений в «Изборнику Святослава» 1073 року, у статтю, перекладену з грецької, *Вогословьца ѿ словєць*¹⁹. «Євангеліє Томи» міститься і в найранніших індексах заборонених книг, зокрема в Декреті папи Геласія (IV–VI ст.) — у «Списку книг апокрифічних, котрі не приймаються» (*Notitia librorum apocryphorum qui non recipiuntur*)²⁰.

¹⁷ Див.: *Apokryfy Nowego Testamentu. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa.* — S. 389.

¹⁸ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 102.

¹⁹ *Изборник Святослава 1073 г. / Факсимильное изд.* — С. 204, 253–254.

За припущенням І. Франка, уміщений в індексі в «Изборнику Святослава» апокриф «Євангеліє від Матєя», «по всякій правдоподібності не значить псевдо-Матвієве євангеліє, бо сей апокриф, як відомо, постав на Заході, був написаний по-латині і грекам був незвісний, але тут воно значить євангеліє про Ісусове дитинство, звісне під назвою Фоми; і справді в деяких рукописах воно має в титулі не ім'я Фоми, а ім'я Матвія» (Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899>. — С. 103).

²⁰ Скогорев А. П. *Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии.* — С. 416.



В основі сюжету цього твору, який різко вирізняється навіть серед інших апокрифів своєю невідповідністю духові богонатхнених книг Святого Письма, євангельському образу Спасителя, — розповіді про чуда, які здійснював Ісус у дитинстві після повернення Святої Родини з Єгипту до Назарету (між п'ятим і дванадцятим роком життя). В «Євангелію Томи» Ісус зі самого початку — «всемогутній Бог, у повноті досконалости й сили, який не підлягає розвиткові, що відповідає твердженню Маркіона: згідно з яким Ісус був *semel grandis, semel totus*» (*Adv. Marci*, 4, 21)²¹. Але чуда, які творить Ісус-дитина в «Євангелію Томи», «подекуди цілковито безглузді»²². Перед читачем постає самовпевнений, свавільний отрок, що не раз за незначну провину жорстоко карає своїх кривдників або тих, котрі, як йому здавалося, скривдили його: в одного відсохла рука, інший упав мертвим на місці, ще інші скалічили й осліпили.

Водночас із такими сюжетами в «Євангелію Томи» експлікуються теми заступництва, прощення і воскресіння. Так, малий Ісус зцілює Якова, сина Йосифа, від укусу змії, оздоровлює юнака, що поранив собі сокирою ногу, воскрешає мертву дитину, а також чоловіка, що упав із висоти й розбився, чинить багато інших чудес: приносить матері воду з колодязя в сорочці, за час, коли Йосиф обідає, встигає на полі посіяти пшеницю, пожати її, змолоти і принести тому десять пудів зерна, поклавши білу тканину в посудину з червоною фарбою, витягає звідтіля тканини різного кольору, вражає всіх своєю незбагненною мудрістю і учитель Закхей відмовляється його вчити (*не могъ его ѡчити, але онъ мене ѡчитъ*)²³.

Ексцентричність цієї пам'ятки, «дивний, незвичайний тип Христа»²⁴ (відомо: Ісус Благовісти цілком уникав чуд каральних), не надто

²¹ Див.: *Apokryfy Nowego Testamentu. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*. — S. 389.

²² Мень А. *Мировая духовная культура. Христианство. Церкви. Лекции и беседы*. — С. 239.

²³ *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. Апокрифічні євангелія*. — С. 161.

²⁴ Сперанский М. *Славянские апокрифические евангелия*. — С. 74.



сприяли її популярності у слов'янському світі. «В слов'янській апокрифічній літературі се Євангеліє стрічається дуже рідко; руського тексту досі не звісно ані одного, а звісні тільки два сербські тексти рукописні [...]. Здається, впрочім, що в нашій закутку апокриф сей не був такий рідкий, як в інших частях Руси»²⁵, — писав 1894 р. І. Франко у статті «Із старих рукописів».

Цю гіпотезу критика згодом підтвердили інші дослідники. Так, через декілька років у розвідці «Евангелие Фомы в старинной украинской литературе» Варвара Адриянова подала реєстр тринадцяти відомих на тоді слов'янських списків твору²⁶. У цьому реєстрі — три сербські, одна болгарська, одна російська і вісім українських редакцій «Євангелія Томи», які містилися в різних рукописних збірках XVIII ст., зокрема, у збірнику № 1244 Рум'янцівського музею (текст уперше опублікував М. Сперанський²⁷), у рукописі, пожертвованому Церковно-археологічного музею при Київській духовній семінарії Божовською й описаного М. Петровим²⁸ (публікація тексту В. Адриянової²⁹), у рукописі № 73 того ж Церковно-археологічного музею (дар для музею семінарії Л. Мацієвича, публікація тексту М. Сперанського³⁰), у збірці 1805 р., переданій Волинському єпархіяльному древнехранилищу О. А. Фотинським³¹, у рукописі XVIII ст., подарованому

²⁵ Франко І. Із старих рукописів // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 29. — С. 360–361.

²⁶ Адриянова В. Евангелие Фомы в старинной украинской литературе. I–VIII. Приложение. I–II // *СОРЯС*. — 1909. — Т. XIV. — Кн. 2. — С. 1–47.

²⁷ Сперанский М. Славянские апокрифические евангелия. — С. 99–101.

²⁸ Петров М. Український збірник XVII–XVIII ст. // *Записки Українського наукового товариства в Києві*. — 1908. — Кн. II. — С. 105–116.

²⁹ Адриянова В. Евангелие Фомы в старинной украинской литературе. I–VIII. Приложение. I–II. — С. 29–42.

³⁰ Сперанский М. Южнорусские тексты апокрифического евангелия Фомы // *Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца*. — 1899. — Кн. XIII. — С. 169–191.

³¹ *Краткое описание предметов древности, пожертвованных в Волинское Епархиальное Древнехранилище по июнь 1893 г.* — Почаев, 1893. — Вып. 1.



Волинському єпархіяльному древнехранилищу М. Г. Барським³², у збірці № 20 бібліотеки Київського університету св. Володимира (дар Якова Головацького, публікація тексту В. Адриянової³³), в Іспаському рукописі та в збірці Іллі Яремецького-Білашевича, які були в приватній збірці І. Франка (про тексти «Євангелія Томи» у двох останніх збірках трохи згодом детальніше). 1910 р. на ще один український список «Євангелія Томи» натрапив Юліян Яворський — у рукописі № 195 Музею Антона Петрушевича Народного Дому у Львові. Ю. Яворському належить також відкриття «московсько-російського» списку «Євангелія Томи» (у збірнику Васки Квасникова), спорідненого, на думку дослідника, з українськими редакціями цієї пам'ятки. «Цей останній текст, з огляду на малоруські вислови, як, наприклад, *маешь, мешкати, робити* та ін., має, очевидно, взагалі близький стосунок до південно-руських текстів, що нас цікавлять», — зауважував Ю. Яворський, публікуючи обидва тексти на сторінках «Университетских известий»³⁴.

Тепер детальніше про українські редакції «Євангелія Томи» у приватній збірці І. Франка (нині зберігаються в особистому архіві письменника у Відділі рукописів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України³⁵). У т. зв. Іспаському рукописі 1732 р. маємо редакцію «Євангелія Томи» під назвою *Слово челоуекѣческоє о мѣдѣствѣ ꙗкѣ Хрѣтовѣ цѣком*, у збірці о. Іллі Яремецького-Білашевича, «писаний почасті на Покутті, почасті на Буковині в роках 1742–1750»³⁶, редакцію під назвою *Слово о Гѣѣ нѣшемѣ ꙗкѣ Хрѣѣ, како игралъ ел со детьми*

³² *Краткое описание предметов древности.* — С. 35.

³³ Адрианова В. Евангелие Фомы в старинной украинской литературе. I–VIII. Приложение. I–II. — С. 42–47.

³⁴ Яворський Ю. А. Два замечательных карпато-русских сборника XVII в., принадлежащих университету св. Владимира // *Университетские известия.* — 1910. — Февраль. — С. 74.

³⁵ Збірник поучень, оповідань, легенд, апокрифів, повістей. Рукопис Іллі Яремецького-Білашевича // *ІЛ.* — Ф. 3. — № 4760; Збірник житій, притч, апокрифів (Іспаський рукопис) // *ІЛ.* — Ф. 3. — № 4720.

³⁶ Франко І. Из старых рукописей. — С. 361.



жидовским и сотворив вѣ. птица. «Текст преінтересний, з варіантами проти усіх досі звисних апокрифічних творів»³⁷, — повідомляв І. Франко про «своє» «Євангеліє Томи» М. Драгоманову в січні 1894 р. Цього ж таки 1894 р. він опублікував обидва «преінтересні» тексти на сторінках часописів «Житє і слово»³⁸ та «Киевской старины»³⁹, згодом умістив їх у другому томі «Апокрифів і легенд з українських рукописів», додавши сюди ще одну українську редакцію «Євангелія Томи» — з рукописної збірки Рум'янцівського музею XVIII ст.⁴⁰, вважаючи цей текст «важним для пізнання первісної форми тої редакції сього апокрифа, що лежить у основі всіх українсько-руських відписів»⁴¹. Наприкінці другого тому «Апокрифів і легенд з українських рукописів» у «Додатках і поправках» І. Франко надрукував також декілька цікавих фрагментів «Євангелія Томи», поширеного на білоруських теренах⁴².

До слова, у світлі цієї інформації, оприлюдненої ще наприкінці XIX – на поч. XX ст., не може не викликати подив твердження одного зі сучасних дослідників про те, що в слов'янській літературі відомо лише п'ять списків Євангелія Томи: один — болгарського ізводу, три — сербського, і ще один російського⁴³. Цікаво, куди поділися інші списки, українські насамперед?

Найбільша «інтересність» українських редакцій «Євангелія Томи» якраз і полягала в наявності відсутнього в інших слов'янських редакціях апокрифа епізоду спускання малого Ісуса Христа з храму по

³⁷ Франко І. Лист до М. Драгоманова від 20 січня 1894 р. // Франко І. *Збір. творів*. У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 449.

³⁸ Франко І. Із старих рукописів // *Житє і слово*. — 1894. — Т. I. — Кн. 1. — С. 223–230.

³⁹ Франко І. К истории южнорусских апокрифических сказаний // *КС*. — 1894. — Т. XXXVII. — Кн. 12. — С. 425–444.

⁴⁰ *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні*. А. *Апокрифічні євангелія*. — С. 159–172.

⁴¹ Там само. — С. 169.

⁴² Там само. — С. 408–409.

⁴³ Кобяк Н. А. Индексы «ложных» и «запрещенных» книг и славянские апокрифические евангелия. — С. 27.



сонячному промінню (окрім сербського списку Софіївської народної бібліотеки XVI–XVII ст., де цей фрагмент контаміновано з іншим)⁴⁴.

Отож, витягнемо на світ Божий згаданий епізод із кількох українських рукописних кодексів. У манускрипті з буковинського села Іспас — це *чѣдо шестоѣ*. (Подібно, як життя святих, «Євангелія Томи» структуризовано на окремі епізоди, які «копіст» міг, як йому заманеться, міняти місцями або й зовсім опускати, не руйнуючи при цьому загальної стратегії тексту, його архітектоніки зосібна). *І҃ же и҃граа по ѡбычаю со жидовскими дѣтми кошедши в жидовскій храмъ тече пред ними по сѣнцѣ и҃ ста високо и҃ повелѣ всѣмъ и҃ти по сѣнцѣ и҃ стати високо. и҃ повелѣ стремъ главъ растѣпнати сѣ слонцѣ и҃ ѡбкнша сѣ вси, и҃ нача і҃с смѣжати сѣ. и҃ зѣжшѣ і҃сѣ по сѣнцѣ*⁴⁵. Аналогічно епізод із сонячним промінням передано в інших українських редакціях «Євангелія Томи». У компендіумі Іллі Яремецького-Білашевича: *І҃ же конїде по ѡбычаю во жидовскій храмъ, и҃граа сѣ со дѣтми многими жидовскими. І҃ же побѣгне по слонцѣ по променахъ пред дѣтми и҃ ста високо, а дѣти жидовскіе пошан за і҃сѣмъ и҃ полѣтели стрем главъ и҃ покни сѣ вси. И нача і҃с смѣжати сѣ и҃ зѣже по слонцѣ*⁴⁶. У рукописі № 73 Церковно-археологічного музею при Київській духовній семінарії: *Ісусъ же по обычаю вниде во храмъ жидовскій и созва дѣтей жидовскихъ много, идетъ по*

⁴⁴ «... Ісусъ же скочивъ на зару и седе. Ино отроче, виде, хотеше сести съ Ісусомъ на зару и падесе отъ пирга и умреть». Батьки хлопчика, звинувачуючи Ісуса, ведуть його на суд. Ісус велить суддямъ запитати в самого хлопчика, хто вбив його: «Они же рекоше: «Како мы въпросимо тело раздроблено и кости съкрушени»? Ісусъ же, поемъ его за руку, и рече: «Еноніе, вѣстани, повѣждъ, кто те съврѣже? [...] И абіе вѣскочи отрочищъ прѣдъ всеми и рече: «Не съврѣже ме Ісусъ, нь падохъ самъ». Видѣши вси, еже бѣху прѣдъ судищи и дивишесе, родителе же отрочета прославише Бога бывшимъ чудесемъ и поклонишесе Ісусу» (Див.: Сперанский М. Южно-русские тексты апокрифического евангелия Фомы. — С. 177).

⁴⁵ Слово чловецькеое в мѣдствѣ і҃с Хрѣтовѣ црком // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні*. А. *Апокрифічні євангелія*. — С. 161.

⁴⁶ Слово в Гдѣ и҃шемъ і҃с Хрѣ, како и҃граа сѣ со дѣтми жидовскими и сотвориа вї. птицѣ // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні*. А. *Апокрифічні євангелія*. — С. 170.



тѣнѣ солнечнома високо и повелѣ дѣтемъ ити за соком. Исуса же дхнула духомъ, и полетѣша сквозѣ тѣнь и побиша сѧ всѣ, и нача Исуса смѣлати сѧ⁴⁷. Ще в одному тексті зі збірки цього ж Музею: Ісѣ же по обычаю войде во храмъ жидовскій и созва дѣтей жидовскихѣхъ множество и иде по стѣнѣхъ високой смѣчнон, и повелѣ дѣтемъ всѣмъ ити за соком, и пойдоша и быша високо и ѿтоль полетѣша сквозѣ тѣхъ сѣнца. и стремглавѣхъ и побишасѧ вси, и нача Ісѣ смѣчниси и и играша (Чѣда сиѣ а Бѣжим)⁴⁸. У рукописі Якова Головацького: Ісѣ же вниде во жидовскѣи божницѣ и созва к себѣ много дѣтей жидовскѣи, играюще с ними, и ставъ високо на мѣрѣ и повѣже по промени солнечнома и полетѣвъ сквозѣ слонце и стремлавъ хѣ даше. жидовскѣи же дети хотели за Ісѣом пойти и не можахѣ, попадали вси на землю и позабыли сѧ. И нача Ісѣ смѣчниси (Повѣст ѡ чѣдѣхъ Хрѣтовѣхъ по рѣдесятѣхъ)⁴⁹. У рукописі № 195 Музею Антона Петрушевича: Ісѣ вѣииде по обычаю во жидовскѣи божницѣ и взав к себѣ много жидовскихѣхъ дѣтей, играюще со Ісѣомъ. И ставъ Ісѣ високо и повѣже во промень солнечній и полетѣвъ сквозѣ сѣнцѣ стремглавѣхъ. И видѣли жидки и шав собѣ за Ісѣомъ и позабыли сѧ ирѣ. И начат Ісѣ смѣчниси и главою покива (Сказаніе ѡ младенчествахъ Ісѣ Хрѣтовѣхъ)⁵⁰. Насамкінець, у Васки Квасникова: Исѣ же по обычаю прииде в школу жидовскѣю и созва дѣтей много и повѣже пред ними по солнцу, и за ним идоша дети и сташе високо со Исѣомъ. Ндушим же с ним надѡв, и побишасѧ до смерти вси и нача Исѣ рѣгати сѧ им (Выпи сѣ Пролога ѡ чѣдѣхъ Гдинѣхъ)⁵¹.

Як бачимо, Франкове «Бігав з храму по промінню» — не що інше, як алюзія на наведені вище уступи з «Євангелія Томи». Як заслугу поета відзначимо тут вельми оригінальний спосіб транслітерації передтексту. Вирваний із контексту, позбавлений негативних, тіньових аспектів першоджерела (чудо з променем на кшталт тих, які Олександр Мень називав «безглуздими»: адже діти, спускаючись за намовою

⁴⁷ Сперанский М. Южнорусские тексты апокрифического евангелия Фомы. — С. 176.

⁴⁸ Адрианова В. Евангелие Фомы в старинной украинской литературе. I–VIII. Приложение. I–II. — С. 33.

⁴⁹ Там само. — С. 44.

⁵⁰ Яворский Ю. А. Два замечательных карпато-русских сборника XVII в., принадлежащих университету св. Владимира. — С. 75.

⁵¹ Там само. — С. 80.



Ісуса з храму по сонячному промінню, усі гинуть)⁵², мотив ходіння по промінню в поемі «Іван Вишенський» виступає тільки свідченням усемогутности Ісуса Христа, його надприродних сил. У текстовій структурі поеми ця апокрифічна вставка семантично й функціонально еквівалентна євангельському образу ходіння по водах.

І насамкінець.

Чи було даровано Іванові Вишенському чудо, про яке він із такою надією та вірою благав у Бога:

*Дай, о дай мені се чудо!
Лиш одно, на сю хвилину!
Не лишай мене в розпуці,
мов стривожене дитя!*⁵³

Коментуючи ці рядки, Д. Козій писав, що старець Вишенський «вимагає для себе чогось неможливого»⁵⁴.

Чи такі неможливого? Імовірність містичного *happy end* «Івана Вишенського», гадаю, впливає зі загальної стратегії автора, з цілої низки експлікативних сигналів, які уважний читач отримує з тексту. Між іншим, стратегему Франкового «Вишенського» сформулював, хоча й у формі запитання до автора, але дефінітивно доволі чітко й тонко (попри певну некоректність опозиції «трудів і постів» — «любіві до рідного краю») В. Самійленко в цитованому вже листі до І. Франка від 24 вересня 1904 р.: «Якщо [Вишенський] полетів, то тоді

⁵² У французькій редакції «Євангелія Томи» епізод із сонячним промінням звучить так: «Коли [проміння] сонця увійшло через вікно, Ісус усівся на нього і пішов на схід і на захід так далеко, як далеко доходив промінь сонця». Так само лагідніший, порівняно з українськими редакціями «Євангелія Томи», цей фрагмент у старосербському ізводі: «... Ісус ускочив на промінь і усівся на ньому. Одна дитина побачила це і захотіла разом з Ісусом усістися на промені. Але впала з даху й розбилася» (Див.: *Apokryfy Nowego Testamentu. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa.* — S. 396–397).

⁵³ Франко І. Іван Вишенський. — С. 82.

⁵⁴ Козій Д. Довір'я до буття (Спроба ввійти в духовний світ Івана Франка). — С. 24.



вийде, що любов до рідного краю творить чуда скоріш, ніж всі подвиги й пости»⁵⁵.

До речі, метафізичний фінал «Івана Вишенського» може слугувати прекрасним взірцем того, як поетична інтуїція може беззастережно підпорядкувати собі *ratio* митця. Тут: позитивістську настанову поета, його бачення порятунку України «в найтяжчую годину, / В непрозору люту скруту» лише в горизонтальній площині. Поставивши в духовно-ієрархічному плані «діяння» вище «споглядання»:

*Плачуть жалібно ті дзвони,
мов нарікання, докори
на людей, що замертвили
пречудовий сей куток.*

*Що гніздо думок високих,
школу поривів геройських,
пристань для орлів змінили
на сумну тюрму для душ*⁵⁶,

ба більше, узагалі заперечивши «коефіцієнт суспільно-корисної дії» молитви, поет, видається, не запримітив ще однієї дороги, що веде до національного спасіння, — дороги по вертикалі вгору. Остання — це й молитовний подвиг чернецтва за людей, за світ: «Мета чернецтва як моральної сили — спасіння не лишень самих себе, але спасіння всього світу й освячення тварного. Це не тільки спасіння від світу, але, власне, спасіння світу»⁵⁷.

Прикметно, що на «формалістичну гру словами» — інструментарій І. Франка в його тлумаченні аскези як прагнення досягнути тільки індивідуального есхатологічного спасіння, як вияв духовного егоїзму та гордині, свого часу звернув увагу Агатангел Кримський, рецензуючи на сторінках «Киевской старины» розвідку вченого «Іван Вишен-

⁵⁵ Самійленко В. Лист до І. Франка від 24 вересня 1904 р. — С. 198.

⁵⁶ Франко І. Іван Вишенський. — С. 51.

⁵⁷ Архимандрит Киприан (Керн). Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве) // Богословский сборник (Саут Канаан). — 1955. — Вып. II. — С. 29.



ський і його твори»⁵⁸. Далекий від апології погляд І. Франка на чернече життя ілюструє і його збірний портрет монахів:

*Скрізь тишá, і скрізь мовчання,
сірий одяг, хід повільний,
і худі понурі лиця,
Непритомний сонний вид*⁵⁹,

образ, що різко контрастує з євангельським і святоотцівським розумінням побожності. «Коли ж ви постите, не будьте сумні, як лицеміри: бо вони виснажують своє обличчя, щоб було видно людям, мовляв, вони постять. Істинно кажу вам: Вони вже мають свою нагороду. Ти ж, коли постиш, намасти свою голову й умий своє обличчя, щоб не показати людям, що ти постиш, але Отцеві твому, що перебуває в тайні; і Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі» (Мт. 16:18). Зішлюся тут і на св. Тому Аквінського, який зауважував, що одним із зовнішніх виявів побожності є радість (*Summa theol.* I–II, 82, 4), а також на св. Франциска зі Салезу: «Сумне обличчя не показують Господеві, якому служать»⁶⁰.

⁵⁸ Крымский А. Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения // *КС.* — 1895. — Т. 50. — С. 241–242.

⁵⁹ Франко І. Іван Вишенський. — С. 51.

При тім І. Франко, за спостереженнями о. Віктора Головача, із документальною точністю відтворює в своєму тексті правила монастирського уставу, а також окремі моменти ісихазму. Так, діалог старця Вишенського з ігуменом перед спущенням до печери — точна копія з чернечого ритуалу, як і опис дороги старця до печери в супроводі похоронного обряду. (У Франка — це печера з відкритим віконцем у небо. Символ світла згори як символ подвигу монахів до потойбічного життя); портрет Вишенського в яскині зі схиленою в долину головою («Сперши бороду на груди, / впер він зір у одну точку / і сидів отак недвижно / довго-довго, наче спав») (Франко І. Іван Вишенський. — С. 61) — «відбитка» постави ченця на Афоні для молитви; внутрішня боротьби, яку переживає Франків герой, — так само вельми суттєвий момент у житті аскета.

⁶⁰ Цит. за: Обер Ж.-М. *Моральне богослов'я*. Пер. з італ. М. І. Любачівського / Вид. 2-е, випр. — Львів: Стрім, 1997. — С. 159.



Інша річ — внутрішня схильність людини до того чи іншого духовного шляху, здатність не схибити у виборі істинної цілі свого буття — незалежно від того, чи це буде «частка Марти» чи «частка Марії». У святоотцівській антропології образ Марти символізує діяльну добротність, Марії — споглядання: «Якщо можеш, піднімайся на ступінь Марії через панування над пристрастями і стремлінням до споглядання. Якщо се немислимо для тебе, будь Мартою, обирай дорогу дії й через це приймай Христа» (Преп. Феофілакт)⁶¹. «Дорогу дії», служіння громаді й обирає Франків герої (ідея *caritas politica*)⁶², патріотизму духовної особи зосібна, в «Івані Вишенському» звучить на максимальних регістрах, на один щабель у цьому сенсі в художньому дискурсі поета можемо поставити хіба що «Мойсея»).

Обирає на основі євангельського вчення, заповідей Христа:

«О розп'ятий! Ти ж лишив нам
заповіт отой найвищий:
свого ближнього любити,
за рідню життя віддати!»⁶³

Власне, перехід від теми «умирання для світу» до теми «буття у світі» в поемі й розгортається через різні форми текстуалізації Святого Письма: ремінісценції, парафрази, алюзії. Порівняймо, наприклад, ось ці строфи Франкового тексту:

Чи забув слова Христові:
«Добрий пастир власну душу

⁶¹ Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие. — Москва, 1995. — Т. 2. — С. 97.

⁶² Про *caritas politica* як суспільно-політичний вимір християнської любови до ближнього, любови, зверненої до дійсності, йшлося, зокрема, на II Ватиканському Соборі (1965) (КЦС 75). «Цей вимір, — зауважують сучасні теологи, — вказує на факт, що християнська любов до ближнього реалізується не в сентиментальних почуттях та спробах створення штучної гармонії, а, в разі потреби, і в боротьбі за інших, і в перемаганні невблаганних конфліктів» (Рагнер К., Форгрімлер Г. *Короткий теологічний словник* / Пер. з нім. О. Авраменка. — Львів, 1996. — С. 251–252).

⁶³ Франко І. Іван Вишенський. — С. 81.



*віддає за своє стадо?»
Ти хіба не пастир їх?»⁶⁴*

із відповідними рядками Благовісти: «Я — добрий пастир. Добрий пастир життя своє за овець покладе» (Йо. 10:11). Як зауважує Ірина Бетко, осмислюючи інтерпретацію основної заповіді християнства в контексті національного письменства, «Іван Вишенський» І. Франка — це «ще один приклад перевірки загальнолюдських ідеалів християнства національними»⁶⁵.

Але повернімося знову до феномена містичного фіналу «Івана Вишенського» як свідчення сапозаперечення автора його *ratio*. До висловлених вище зауваг долучімо міркування Костянтина Чеховича про світоглядну еволюцію І. Франка, динаміку цього процесу: «У сфері філософичній це була еволюція від матеріялістичного онтологічного монізму, з його атеїзмом і з матеріялістичним розумінням світу — в напрямі до онтологічного дуалізму, до заперечення сліпого детермінізму, до признання свободної волі в людині і до сконстатування впливу Божого Провидіння в житті нації і в житті цілого світу. З тим в'яжеться теж різна оцінка вартості молитви, що рівнобіжно зі згаданною еволюцією Франкового світогляду мусила віддалятися від повної неґації і наближатися до християнського становища [...]. Коли в поемі „Мойсей“ Франко [...] молитві признає її дійсну вартість, то в поемі „Іван Вишенський“, що повстала цілих п'ять років раніше, ще того не видно. Проблема вартості молитви виринає вже і тут, але її кінцевої розв'язки ще не видно, бо сам автор ще не вірить в об'єктивну вартість і вплив молитви»⁶⁶.

Не вірять. Одначе... Почуття любові до рідної землі, життя задля «братів тривожних, бідних» не суперечить любові до Бога, відданості Всевишньому, — шлях до цієї правди, а, отже, і до свого істинного «я»,

⁶⁴ Франко І. Іван Вишенський. — С. 79.

⁶⁵ Бетко І. *Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX — початку XX століття (монографічне дослідження)*. — Zielona Góra – Kijów, 1999. — С. 41.

⁶⁶ Чехович К. *Постать Івана Вишенського і Мойсея в творчості Франка*. — С. 7, 19.



Іван Вишенський віднайшов не в площині дискурсивного мислення, а на рівні духовному, — через, як уже мовилося, пережиття заповітів Христа (з «огрому» поетичного Космосу І. Франка важко навести, принаймні одразу, рядки з такою сильною христоцентричною спрямованістю, на які натрапляємо в «Івані Вишенському») і через молитву — благання горної Благодати:

*Так моливсь Іван Вишенський,
хрест щосили тис до груди —
і нараз почув, як дивна
пільга біль його втиша.*

*Легко-легко так зробилось,
щезла дикая тривога,
ясна певність розлилася
у обновленій душі⁶⁷.*

«Ясна певність у обновленій душі», «просвітління» Франкового героя як результат синергії — духовно-моральних зусиль людини та благодатної Божої допомоги. У певності,

*що послухав
Бог отсе його благання,
що настала хвиля чуда —
просвітління надійшло⁶⁸,*

Іван Вишенський і ступає на «промінний шлях, що скісно в море йшов»⁶⁹.

Ступає не для того щоб, як Гуттен К.-Ф. Майера, впасти в «обійми смерти» (В. Щурат), а щоби знову «кинутись у вир життя, у вир боротьби»⁷⁰.

⁶⁷ Франко І. Іван Вишенський. — С. 82.

⁶⁸ Там само.

⁶⁹ Там само.

⁷⁰ Музичка А. *Шляхи поетичної творчості Івана Франка*. — Одеса: Держ. вид-во України, 1927. — С. 149.



**Символіка
гуцульських «образків»:
«Терен у нозі».
«Як Юра Шикманюк брів Черемош»**

Спершу про символіку «Терну у нозі. Оповідання з гуцульського життя», хронологічно першого гуцульського «образка» І. Франка.

Новела «Терен у нозі» належить до категорії текстів «и почитаемых, и читаемых». Переконливим свідченням цього є вельми поважний список праць, автори яких виявилися більшою чи меншою мірою втягненими в гравітаційне поле Франкового «Терну»⁷¹.

⁷¹ Возняк М. *Велетень думки і праці. Шлях життя і боротьби Івана Франка* (Підготували О. Н. Мороз і М. Ф. Нечиталюк). — Київ, 1958. — С. 369; Колесник П. *Син народу. Життя і творчість Івана Франка*. — Київ: Радянський письменник, 1957. — С. 322; Денисюк І. Гуцульські оповідання Івана Франка // *Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1964. — Зб. 11. — С. 130–141; Денисюк І. *Розвиток української малої прози XIX — поч. XX ст.* — Львів: Наук. вид-во т-во «Академічний Експрес», 1999. — С. 198–199; Скоць А. До джерел Франкової «Притчі про терен» // *Українське літературознавство. Іван Франко. Статті і матеріали*. — 1972. — Вип. 17. — С. 35–40; Калениченко Н. *Українська література кінця XIX — поч. XX ст.* — Київ: Наукова думка, 1983. — С. 111; Гаєвська Л. Романтизм, натуралізм, реалізм? // *Проблеми історії та теорії української літератури кінця XIX — поч. XX ст.* — Київ: Наукова думка, 1991. — С. 154; Гуняк М. Терен у сумлінні: Оповідання І. Франка «Терен у нозі» та однойменна поема // *Гуманізм і моральність: екзистенційні виміри*. — Львів: Край, 1997. — С. 244–247; Тростюк І. *Мала проза І. Франка кінця XIX — поч. XX століття (проблема циклізації та жанрової модифікації)*. Авт. дис. ... канд. філол. наук. — Львів, 1991. — С. 16–17; Комариця М. Тернова символіка у творчості І. Франка: джерела та літературний контекст // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнар. наук. конф.* — Львів: Світ, 1998. — С. 384–389; Легкий М. *Форми художнього викладу в малій прозі Івана Франка* [У надзаг: Львівське відділення]



У цих різновекторних і різночасових студіях проблема символіки твору, зокрема питання генези, семантики та функціонування в тексті новели образу терну, посідає чільне місце. Послідовний «терноцентризм» критиків — явище закономірне: він зумовлений особливим статусом терну в образній системі новели, поліфункціональністю та багатовимірністю цього образу.

Символом терну як образним втіленням ідеї страждання та порятунку поєднані обидві сюжетні лінії структурно-семантичної організації новели — центральна й вужча, або, як їх ще називають, більша й менша парабола.

Тернова шпичка, якою вколосся на воринні малий Юра, заболіла й запекла його в «самім серці», але й порятувала від неминучої загибелі: він відстав од товаришів, із якими разом біг купатися до Черемоша, і яких усіх «проглинув страшний водяний вал». Це сюжет меншої параболи.

Фабульне ядро більшої параболи — зустріч Миколи Кучеранюка, «найгіршого забіяки в селі і найліпшого керманича на весь Черемош»⁷², із невідомим хлопцем, підлітком літ чотирнадцяти-п'ятнадцяти. Загадкова смерть чужої дитини в бистрині Черемоша стала для Франкового героя причиною тяжких переживань, його «гріхом і мукою». Одночасно — джерелом спасіння для цієї надмірно гордої, опанованої злобою та лихими пристрастями душі. Болісні спомини про пережите (Микола вважав себе винним у тім, що в сум'ятті почуттів, розгубившись, не врятував хлопця) і сливе постійні — упродовж сорока літ — візії нещасного потопленика уві сні, візії, від яких літній гуцул не міг звільнитися навіть на смертнім одрі («І тепер він показується мені щоночі в сні, і все усміхається до мене

Інституту літератури ім.Т. Г. Шевченка НАН України. Франкознавча серія. Вип. 2]. — Львів, 1999. — С. 130–132; Ковальчук А. Злочин та очищення. Проблема катарсису в психології Франкових персонажів // *Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях*. — 2000. — № 6. — С. 45–51.

⁷² Франко І. Терен у нозі // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 21. — С. 378.



жасним сміхом, і не говорить ані слова, і махає сніжно-білою рукою вниз за водою...»⁷³), відвернули Миколу з хибної дороги.

«Бог не хотів тобі дати загинути. То він і тобі вбив такий терен у сумління, що ти мусив почувати його шпигання весь свій вік... Се не був гріх, се була ласка Божа, що являлася тобі як болюче тернове шпигання...»⁷⁴, — розтлумачує Миколі «нерозв'язану жасну загадку» його життя приятель і ровесник Юра, оповідаючи при тім свою давню дитячу пригоду з «терном у нозі» й накладаючи її на історію Миколи. «Така двовимірна інтерпретація символу, побудована за принципом залучення мікросюжету в макросюжет, нагадує за формою євангельські притчі. Відмінність літературної форми полягає у тому, що символ міститься не в центральній сюжетній лінії, а в допоміжній, своєрідній „моралі“, характерній і для жанру байки»⁷⁵. Із цим поглядом дослідників на другу параболу як на символічний ключ для дешифрування езотеризму першої важко не погодитися. До того ж право критиків на таку екзегезу узаконив і сам автор, виніши в заголовок новели (як і в назву поетичної версії цього ж сюжету) символіку другої параболи. Назва ж, як відомо, «полегшує текст і смисл», «книга і є — розгорнена до кінця назва, назва ж — стягнена до обсягу двох-трьох слів книга»⁷⁶.

Проте, гадаю, тлумачення символу імпліцитно міститься і в першій параболі, у тайнописі ще одного наскрізного образу-символу новели — хлопця зі «сніжно-білою рукою».

Отож, спробуймо розшифрувати криптограму цього символу, відшукати його архетипні моделі.

Розкодувати тайнопис «Терну у нозі» допоможе нам звернення до образної системи гностичної апостоляди — апокрифічних «Діань» (πράξεις), «мандрів» (περίοδοι), «чудес» (θαύματα), «мучень»

⁷³ Франко І. Терен у нозі. — С. 386

⁷⁴ Там само. — С. 390.

⁷⁵ Комариця М. Тернова символіка у творчості Івана Франка. — С. 385. Див. про це також: Легкий М. *Форми художнього викладу в малій прозі Івана Франка*. — С. 132.

⁷⁶ Кржижановский С. *Поэтика заглавий*. — Москва, 1931. — С. 7, 3.



(μαρτυρίου τελείωσις)⁷⁷. Зупинімося, зокрема, детальніше над мотивом христофанії в цих текстах, оскільки саме тут початки родоводу Франкового загадкового хлопця.

На відміну від канонічних Євангелій та особливо Діянь апостолів, де об'явлення Воскреслого Христа подія рідкісна (Мт. 28:9–10, 28:16–20; Мр. 16: 9–18; Лк. 24:13–51; Йо. 20:14–29, 21:1–22; Діян. 1:3–9, 9:3–6), одне з найбільших таїнств⁷⁸, в апокрифічній апостоляді з її особливою любов'ю до візіонерського елемента мотив христофанії виступає як провідний⁷⁹. Згідно з постулатами гностиків, «людський образ для Христа є тільки тимчасово прийнята форма об'явлення, яку він змінює при потребі і обставинах»⁸⁰. Перед апостолами Ісус Христос постає в найрізноманітніших іпостасях: то як корабельник, то як пастух, то як осяйний, незвичайної вроди юнак, але найчастіше як прегарний маленький хлопчик (подекуди вік героя конкретизується — хлопчик років дванадцяти). Власне, саме замилювання

⁷⁷ Концепція гностичного походження апокрифічної апостоляди (Й. Тільо, Р. Ліпсіус, І. Франко, Ф. Піонтек) упродовж останнього десятиліття неодноразово піддавалася ревізії апологетами ортодоксальної генези апокрифічних Діянь апостолів (К. Шмідт, А. Хамман та ін.), які вважали, що місія гностиків полягала лише в переробленні, нехай і ґрунтовному, первісно правовірних текстів, а також прихильниками застосування індивідуального підходу до вивчення кожного тексту зосібна (В. Шнеемелхер). Проте в контексті нашої теми зараз опозиція «гностичний – ортодоксальний» не відіграє надто суттєвої ролі, оскільки вона майже не зачіпає образної системи цих текстів, зокрема гностичного «апарату чудес» (І. Франко), за допомогою якого маємо намір дешифрувати символіку цієї Франкової новели.

⁷⁸ «Євангелисти [...] не залишили нам, так би, мовити фотосувенірів: всі деталі (пор. замкнені двері, доторкання до тіла) є лише елементами єдиної цілісної тайни, окремі аспекти якої вони віддзеркалюють» (*Словник біблійного богослов'я* / Під ред. Ксав'є Леон Дюфура та ін.; Пер. з друг. франц. вид. — Львів, 1996. — С. 334).

⁷⁹ Див.: Lipsius R. A. *Die apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*. — Braunschweig, 1887. — Bd. 1. — S. 8.

⁸⁰ Див.: Lipsius R. A. *Die apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*. — Braunschweig, 1887. — Bd. 2. — S. 264.



до образу хлопчика Ісуса Ріхард Ліпсіус у своєму знаменитому капітальному дослідженні *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Litteraturgeschichte* виокремив як стильову домінанту апокрифічної апостоліяди⁸¹.

Ось лише декілька прикладів символічно-алегоричного зображення Ісуса Христа в текстах християн-гностиків. В образі маленького хлопчика Господь об'являється апостолові Андрієві перед воротами града Чікомдець: Прїїде Іс к немъ и подобѣвъ сѧ малюу дѣтиць, бл҃гокразнѣ и краснѣ⁸² (Повесть о судѣанїи стѣхъ аплазъ Андреа и Матфеа...); Ісус-дитина відіграє головну роль у «Мандрах Петра» (періоді петров)⁸³; дѣтиць малыи видѣ въ корабли⁸⁴ преподобний отець Агапій (останній приклад Христового об'явлення в іпостасі дитини взято з іншого пласту «таємних» книг — із есхатологічної візії *Сказаниѣ оѣдъ нашего Ягпима*). Поява хлопчика Ісуса — незалежно від того, як він «виявляє апостолам своє буття» (Р. Ліпсіус) — у візіях, сновидіннях чи наяву — завжди знаменує Божу опіку й турботу про людину. Отроча красно допомагає апостолам у найнебезпечніших ситуаціях, звільняє їх від гонителів, провіщає прийдешню долю, надихає язичників на виконання волі учнів Христа...

Ісус Христос в образі маленького хлопчика — наріжний камінь символічної структури ще однієї парости апокрифів — легенд про святу Літургію⁸⁵. Якщо христофанія апокрифічної апостолія-

⁸¹ Див.: Lipsius R. A. *Die apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*. — Bd. 1. — S. 8, 464, 542, 551, 556, 599, 602; Bd. 2. — S. 177, 184, 265.

⁸² Сперанский М. *Апокрифические деяния апостола Андрея в славяно-русских списках. Опыт критики текста*. — Москва, 1893. — С. 38.

⁸³ Церковнослов'янську редакцію «Хождение Петрово по вознесении Господнем» із рукописної збірки XVIII ст. Національної бібліотеки в Софії вперше опублікував російський дослідник О. Архангельський (Див.: *ИОРЯС*. — 1899. — Т. IV. — С. 112–118).

⁸⁴ *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*. — С. 173.

⁸⁵ Див. про це детальніше: Kałuzniacki E. *Die Legende von der Vision Amphilog's und der Λόγος Ιστοριχός // Archiv für slawische Philologie*. — 1903. — Bd. 25. — S. 101–108; Веселовский А. Н. *Разыскания в области русского*



ди генетично сягає євангельських сторінок, незважаючи на суттєву відмінність теологічної та художньої інтерпретації гностиків од містерії першоджерела, то джерела символічного образу дитини Ісуса цього циклу легенд сягають християнського догмату Євхаристії: «Один із найпрекрасніших і дерзновенно-одважних символів християнського богослужіння, Таїнство Євхаристії, дав початок не менш одважним, образним, фантастичним і різноманітним легендам про євхаристичне чудо»⁸⁶.

Фабульні колізії легенд про євхаристичне чудо розгортаються навколо такої події: присутній у храмі при Таїнстві Євхаристії язичник (іноді християнин-маловір) бачить не хліб і вино, а живу дитину, яку заколює дякон: *И не показа Бога поганому просфоры, иже показа есмь дѣтище, образ евои. И множество агль стоуще окръсть съ оружїемь. И нача поплъ закласти дѣтище, и акне истече крѣвь и вода*⁸⁷. Тілом і кров'ю цієї дитини причащаються вірні та священнослужителі. Поганин, вражений побаченим (окрім нього, ніхто більше не спостеріг сього дива), приймає хрещення. Власне, ідея навернення чи не найосновніша в легендах про євхаристичне чудо⁸⁸.

І ще один екскурс на «чуже» поле. Цього разу об'єктом нашої уваги стане легенда з єгипетсько-скитського Патерика під назвою

духовного стиха. XVII. Амфилог-Evalach в легендах о св. Грале // *СОРЯС*. — 1890. — Т. 46. — С. 331–349; Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XXI. К видению Амфилога // *СОРЯС*. — 1892. — Т. 53 — С. 137–146; Туницкий Н. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в эвхаристии // *Богословский вестник*. — 1907. — Май. — С. 201–229.

⁸⁶ Яцимирский А. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. IX. Сказания об эвхаристическом чуде // *ИОРЯС*. — 1910. — Т. XV. — Кн. 1. — С. 1.

⁸⁷ Калужняцкий Е. Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах Львовских // *Труды III Археолог. съезда в России*. — Киев, 1878. — С. 238.

⁸⁸ Див. про це: Кадлубовский А. Очерки по истории древне-русской литературы житий святых // *Рус. филол. вестн.* (Варшава). — 1901. — Т. XLV. — С. 59–63.



«Оповідання про каменяра Евлогія». Гадаю, навіть побіжне знайомство з цією легендою дає відповідь на запитання, чому саме її виокремлено з-посеред багатьох інших типологічно споріднених текстів (до слова, органічно інтегрованих у давньоукраїнське письменство) і розглянено в контексті генеалогії новели «Терен у носі».

Про що ця давня історія, яку невідомий автор уважав настільки повчальною, що «списав її на пам'ять потомним»?

Про сенс земного життя людини, про Божий промисел. А ще про скромність і гординю, альтруїзм і захланність. Саме ці полярні моральні парадигми уособлює Евлогій, герой єгипетського оповідання. До переродження «простого, а так праведного каменяра»⁸⁹ в особистість із негативною ціннісною орієнтацією («не думав ні про що, як тільки про те, щоб нагарбати більше скарбів»)⁹⁰ несвідомо спричинився божий старець Данило. Колись, глибоко зворушений способом життя Евлогія (за золотий, отриманий за цілий день тяжкої каменярської праці, Евлогій накуповував увечері страви й хліба не тільки для себе, але також «на угощення бідних і подорожніх і навіть на нагодування голодних псів», і так чинив він день у день упродовж багатьох літ, «не дбаючи про завтра і вповаючи на Бога, що продержить його в силі і здоров'ю так, як держав досі»)⁹¹, Данило виблагав у Господа для каменяра великі статки, аби той «міг простягти свою руку на всіх бідних у краю», і тоді, певен був пустинник, «тисячі і тисячі мільйонів благословитимуть Бога за нього»⁹². Вірив божий старець і в те, що Евлогій не «стратить своєї праведности від великого багатства», і тому без вагань поручився перед Богом за його чисту, як золото, душу. Проте замість любови каменяра Евлогія «винагороджується» людською ненавистю, а пустинник Данило — тяжкими душевними переживаннями, викликаними появою уві сні дитини та усвідомленням того, що він спричинився до загибелі людської душі:

⁸⁹ Франко І. Оповідання про каменяра Евлогія // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 21. — С. 137.

⁹⁰ Там само. — С. 142.

⁹¹ Там само. — С. 137.

⁹² Там само. — С. 138.



«Майже щоночі я бачив у сні дитину на камені і чув її грізний голос: „Віддай мені Евлогієву душу! Ти запоручився за неї“»⁹³.

Що ж бачимо при зіставленні «Терну у нозі» та «Оповідання про каменяра Евлогія»?

Аналогічну модель сюжетної конструкції, тотожний тип нараційної структури (так само, як і пустинник Данило, літній гуцул оповідає про пригоду, що трапилася з ним понад сорок років тому, збігається навіть час події), той самий наскрізний образ-символ хлопчика — образного втілення ідеї духовного спасіння (відмінність тільки в тому, що пустинникові відкрито, що за дитина «з лицем дивно знайомим і любим» тривожить його в снах).

Спостерігається також певна подібність у царині психологічного малюнку переживань героїв. Хоча, звісно, про якісь аналогії в аспекті поетики характеротворення між персонажами єгипетської легенди, які згідно з канонами жанру виступають тільки як утілення відповідних морально-етичних парадигм (каменяра Евлогія як чоловік, що не витримав спокуси багатством, пустинник Данило як людина, що «взяла на себе діло понад свої сили»⁹⁴, спробувала втрутитися в Божий промисел), і глибоко психологічним, індивідуалізованим образом Миколи Кучеранюка не може бути навіть мови.

Варто відзначити, що образ Миколи Кучеранюка дуже цікавий і в площині художньої інтерпретації богословської проблематики, персоналізму відкуплення зокрема. Спасіння душі Миколи Кучеранюка — це не тільки дарована йому Божа ласка, це плід його готовності до діалогу з Богом, його здатність почути Господа й піти Йому назустріч. Тому Микола, попри всі його страждання, людина щаслива, обдарована Божою благодаттю: «Кождий з нас не раз у життю бачив такі знаки Божої остороги, але не кождий видить їх, не кождий відчуває в них палець Божий, і тому так багато людей залітає в пропасть. Недаром говориться про таких в Євангеліях: „Мають очі і не видять, мають вуха і не чують. А ти можеш уважатися щасливим, що ти провидів і прочув у саму пору“»⁹⁵.

⁹³ Франко І. Оповідання про каменяра Евлогія. — С. 140.

⁹⁴ Там само.

⁹⁵ Франко І. Терен у нозі. — С. 390.



Глибинної трансформації в аспекті психологізму та пластичності зображення зазнає в новелі І. Франка й образ хлопчика. Загадковий, із «невимовно сумовитим лицем» і «жасним усміхом на обличчі», хлопець зі сну Миколи Кучеранюка, від якого той «ніколи не чув ані слова»⁹⁶, — образ художньо набагато сильніший, аніж дитина зі сну пустинника Данила.

Особливо вражає в портреті «ясенівського хлопчища» Франкової новели «сніжно-біла дитяча рука», наскрізна деталь у творі, яка ще більше посилює символістську сутність образу. Звернімося знову до тексту, до живописання однієї з останніх візій Миколи: «На тім самім місці, де колись сорок років тому, хлопчище з моєї дараби зсунувся в воду, побачив я нараз, як із брудно-жовтої повені висунулася сніжно-біла дитяча рука [...], рука знов виринає з води, мов блискавка з хмари, і ніби судорожно хапає за щось — достоту так, як той, що топиться у воді. Раз, другий, третій вишапувалася отак і знов щезала у воді...»⁹⁷.

Либонь, тут можна говорити також про збагачення семантики образу біблійною традицією. Відомо, що найдавніший у християнському мистецтві символ Бога — це простягнена з-над хмар рука. Цей знак уже в катакомбах і на старохристиянських саркофагах символізував з'явлення Бога⁹⁸.

І ще деякі спостереження над криптограмою образу хлопчика в аналізованій новелі. Додатковий семантичний пласт цього образу випрозорюється при контекстуальному прочитанні художнього доробку І. Франка.

Як зауважено дослідниками, один із прийомів поетики сновидінь письменника полягає в тому, що в сонних візіях його персонажів-переступників часто транслюються образи їхніх жертв: дідові Гарасимові сниться жидівочка, постійним об'єктом сонних марень Ганки є образ мертвої Фрузі, Бовдур у картинах власних сонних візій стає

⁹⁶ Франко І. Терен у носі. — С. 386.

⁹⁷ Там само.

⁹⁸ Lurker M. *Słownik obrazów i symboli biblijnych* / Tłumaczył Kazimierz Romaniuk. — Poznań, 1989. — S. 198.



потопельником у кривавій ріці⁹⁹. Цей ряд спостережень над моделлю «взаємин» у дискурсі письменника опозиційної пари кривдник і його жертва можна продовжити.

Із огляду на сакральну семантику прототипа цілком закономірно, що Миколі Кучеранюкові в його візіях і сновидіннях як образ жертви транслюється саме образ хлопчика. Далєбі, не випадково перша зустріч Миколи з невідомим хлопцем відбулася після великої бійки в шинку, у результаті якої багато парубків «пішли додому з порозбиваними головами», а «своєму найтяжчому ворогові» Олексі Когутикові Микола «догодив так, що за кілька неділь його поховали»¹⁰⁰; не випадково показався Миколі уві сні «хлопчище» й тієї ночі, коли він тяжко побив свою жінку... Пам'ятаємо євангельське: «Усе, що ви зробили одному з моїх братів найменших, Ви мені зробили» (Мт. 25:40).

Очевидно, неважко вловити в цьому осмисленні євангельської теми як неповторний тембр голосу І. Франка, так і суголосність Франкової образної інтерпретації першоджерела світовій літературній традиції. Щодо суголосся, то обмежуся посиланням тільки на оповідання Льва Толстого під промовистою назвою «Де любов, там і Бог» (1885)¹⁰¹. Звернім, зосібна, увагу на закінчення твору російського письменника: «І зрозумів Авдієч, що не обманув його сон (уві сні швець Мартин Авдієч, головний герой оповідання Льва Толстого, отримав знак, що до нього прийде Господь — Я. М.), що справді приходив до нього в цей день Спаситель його, і що справді він прийняв Його»¹⁰². А прийняв цього зимового дня у своїй убогій комірчині Мартин людей, які

⁹⁹ Ковальчук А. Злочин та очищення. Проблема катарсису в психології Франкових персонажів. — С. 48.

¹⁰⁰ Франко І. Терен у нозі. — С. 378.

¹⁰¹ Оповідання Л. Толстого «Де любов, там і Бог» — переробка анонімого оповідання «Дядя Мартин», опублікованого в журналі «Русский рабочий» (1884, № 1). Останнє — вільний переклад твору французького письменника Рубена Сайяна *Le père Martin*.

¹⁰² Толстой Л. Где любовь, там и Бог // Толстой Л. *Собрание сочинений*. — Москва: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1963. — Т. 10: *Повести и рассказы*. 1872–1886. — С. 292.



перебували в скруті й потребували допомоги та співчуття: старого немічного двірника, незнайому жінку з немовлям...

Ще один аспект проблеми. Чи Франків «хлопець» — образне втілення ідеї духовного порятунку, персоналізму відкуплення — є відзеркаленням «світового поетичного універсууму» (В. Топоров), чи згадані вище легенди, у яких образ дитини Ісуса функціонує саме з такою сакральною символікою та семантикою, можна вписати в ряд джерел, із яких митець черпав своє «вітхнення»?

Спершу щодо тандему «Терен у нозі» — «Оповідання про каменяра Евлогія». Попри посутню відмінність Франкової інтерпретації теми від першовзору, збіги в площині сюжетотворення та образотворення обидвох текстів настільки очевидні, що пояснити їх просто явищем типології, було би, либонь, надто відважно.

Отож, тут лишень зазначу: 1900 р. у видавництві «Просвіта» побачила світ збірка під назвою «Староруські оповідання». Передмову до цієї збірки, а також переклад оповідань українською мовою, зладив І. Франко. З-поміж інших легенд, зібраних під дахом «Староруських оповідань», письменник виокремив особливо «Оповідання про каменяра Евлогія» — за живий малюнок дійсного життя і глибшу, людяну думку.

Так само мають право на занесення до реєстру літературних джерел творчості І. Франка й апокрифічні тексти. Хоча, безсумнівно, Ісус-дитина — константний символічний образ не тільки поезики «таємних» книг. Як дитина Христос постає і в євангельських оповіданнях про його народження, у піснеспівах на різдвяні сюжети, у легендах про об'явлення Христа віруючим, у творах образотворчого мистецтва¹⁰³. Але функціонально, як уже мовилося, образ «тернового» хлопця найбільше співзвучний саме апокрифічному кодові.

Тепер про сліди знайомства І. Франка з апокрифічною апостолядою та з легендами про божественну Літургію. Слідів цих надто багато. З огляду на «апокрифільність» письменника, це цілком зрозуміло.

¹⁰³ Див.: Аверинцев С. *Поэтика ранневизантийской литературы* [Отв. ред. М. Л. Гаспаров]. — Москва: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1977. — С. 173.



Тому доведеться обмежитися посиланням тільки на окремі факти, зацентрувавши при тому увагу на хронологію. Новела «Терен у нозі», пригадаю, написана на початку 1902 р. Цього ж таки року побачив світ третій том «Апокрифів і легенд з українських рукописів. Апокрифічні діяння апостолів». Але з епістолярію І. Франка знаємо, що «Апокрифічні діяння апостолів», де вміщено датовану кін. XV або поч. XVI ст. *Повесть о суджаніи стѣхъ апѣлъ Андреа и Матфеа...* з рукопису Університетської бібліотеки у Львові, а також *Жітїиє стѣго апѣла Матфеа* зі збірки XVI ст. бібліотеки Оссолінських¹⁰⁴, були готові до друку ще 1901 р. І ще трохи хронології. 1902 р. у німецькому часописі *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* І. Франко оприлюднив розвідку «До питання гностичних *періодов петров*», яка має найбезпосередніше відношення до теми нашої розмови, а в четвертому томі «Апокрифів і легенд з українських рукописів» — декілька текстів про святу Літургію¹⁰⁵. Обіч того, апокрифологічні студії І. Франка засвідчують, що йому були добре відомі грецькі та церковнослов'янські парості апокрифічних Діянъ апостолів і текстів про святу Літургію, опубліковані іншими вченими (Й. Тільо, К. Тішендорфом, М. Боннетом, С. Новаковичем, М. Сперанським, О. Калужняцьким). На праці цих дослідників І. Франко раз у раз покликається у своїх студіях, зокрема зі згаданого вже не раз чотиритомного кодексу Ріхарда Ліпсіуса робить своєрідний показчик тих місць, де німецький учений вказує на образ Ісуса-дитини як на «спеціальну прикмету» гностичних легенд.

Переходячи до інтерпретації наступного гуцульського «образка» І. Франка — повістки «Як Юра Шикманюк брів Черемош», насамперед зауважу, що цьому текстові, так само, як і «Терну у нозі», таланило на увагу критиків.

Змістовий поліфонізм і оригінальність поетичної стилістики «Юри Шикманюка» дарували дослідникам широкий простір для різ-

¹⁰⁴ *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. III. *Апокрифічні діяння апостолів.* — С. 126–141; 157–163.

¹⁰⁵ Див.: *Апокрифи і легенди з українських рукописів.* — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні.* — С. 95–102.



ноаспектних студій у багатьох площинах: соціальної¹⁰⁶, національній¹⁰⁷, психоаналітичній¹⁰⁸, філософській¹⁰⁹, генологічній¹¹⁰, наратологічній¹¹¹.

Не менш цікавий цей текст і для осмислення книжного характеру естетичної свідомости письменника. Із погляду книжності, зокрема апокрифічної, повістка «Як Юра Шикманюк брів Черемош» — одна з найприкметніших у прозовому доробку І. Франка.

Про інтертекстуальність «Юри Шикманюка» вперше повів мову Олександр Білецький. У ювілейній статті «Проблеми радянського франкознавства» (1956), констатуючи з-поміж іншого наявність «білих плям» і в темі «Іван Франко і російська література», критик зауважував: «Хто підмітив спільні риси маленького Мирона Франка з „Вуколом“ Пом'яловського, чи, скажімо, повісти Франка „Як Юра

¹⁰⁶ Михайлюк Т. Соціальна зумовленість характерів в оповіданні Івана Франка «Як Юра Шикманюк брів Черемош» // *Українське літературознавство: Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1978. — Вип. 30. — С. 98–105.

¹⁰⁷ Дуркалевич В. Сповідальний дискурс як націоекзистенційний репрезентант Біблійного аксису у творчості Івана Франка // *Франкознавчі студії* / Ред. кол. Є. Пшеничний (гол. ред.), А. Войтюк, В. Винницький та ін. — Дрогобич: Вимір, 2002. — Вип. 2. — С. 39–68.

¹⁰⁸ Денисюк І. Гуцульські оповідання Івана Франка // *Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1964. — Зб. 11. — С. 130–141; Гуняк М. Повість-новела «Як Юра Шикманюк брів Черемош». Відродження людини (до проблеми синтезу) // *Українська філологія: школи, постаті, проблеми: Зб. наук. праць Міжн. наук. конф., присвяченої 150-річчю заснування кафедри української словесності у Львівському ун-ті*. — Львів: Світ, 1999. — Ч. 1. — С. 176–179.

¹⁰⁹ Денисюк І. *Розвиток української малої прози XIX — поч. XX ст.* — С. 198–200; Гундорова Т. *Франко — не Каменярь*. — Мельборн: Ун-т ім. Монаша, 1996. — С. 129–131.

¹¹⁰ Денисюк І. *Розвиток української малої прози XIX — поч. XX ст.* — С. 198–200.

¹¹¹ Легкий М. *Форми художнього викладу в малій прозі Івана Франка*. — С. 133–135.



Шикманюк брів Черемош¹¹² з повістю російського белетриста-народника Нефедова „Лукавий попутав“¹¹².

Про паралелі між повісткою українського письменника та оповіданням із народного життя Федора Нефедова ще матиме нагоду поговорити. Наразі — декілька зауваг про архітектоніку та проблематику цього незвичайного гуцульського «образка» І. Франка.

«Як Юра Шикманюк брів Черемош» — навдивовиж майстерний зразок художньої інтерпретації соціальної, національної, етнопсихологічної, морально-етичної та антропологічної проблематики. У творі чітко виокремлюються два пласти семасіологічного рівня тексту — пласт реального художнього світу та пласт фантастичний, кожен зі своїми протагоністами — земними (Юрою Шикманюком і Мошком Галапасом (Готтесманом) і небесними (Чорним і Білим демонами). У найкращих традиціях реалістичної манери побутописання витриманий, зокрема, перший розділ повістки (усього їх три) — трагічна історія гуцула Юри Шикманюка, який, потрапивши в тене-та до корчмаря Мошка, замислює вбити кривдника, самому звершити «кару Богу». Мусить се вчинити, аджеж Мошко не лишень його, Юру, обманом позбавив майна (хати і ґрунця), не лишень на його життя важив: «Ні, не буду мав гріха! Бог мене простить [...]. Як Бог на небі, а я ось тут, так за півгодини буде по тобі»¹¹³.

Поява на «кону» дійства в другому розділі повістки двох демонів — Чорного й Білого (символів Добра і Зла) — різко переводить реалістично-побутову історію в ірреальні виміри, надає творові параболічного характеру, глибинного філософського звучання. Із побутового «образка» повістка трансформується в «філософію буття» (І. Денисюк). Що таке Добро і Зло? Злочин і справедливість? У чому суть Божого Промислу? — ось осяг питань, які продискутують демони-інтелектуали. Намагаючись довести свою правоту й пере-

¹¹² Білецький О. Проблеми радянського франкознавства // Білецький О. *Від давнини до сучасності: Збірник праць з питань української літератури*. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1960. — Т. I. — С. 486.

¹¹³ Франко І. Як Юра Шикманюк брів Черемош // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 21. — С. 441.



вагу над суперником не тільки в словесному герці, а й на практиці, кожен із ангелів починає диктувати учасникам земного дійства свою волю.

Спершу об'єктом змагу демонів стає Юра Шикманюк: «Йшов і не бачив, як по обох його боках, невідступно крок у крок із ним, ішли два велетні, вищі головами над смереки, а незримі смертним очам. Він говорив сам до себе, інколи в думці, інколи півголосом, а не чув розмови своїх таємних невідступних товаришів»¹¹⁴. Відтак у силове поле надприродних сил потрапляє Мошко Галапас.

Цікаво, що в ході розгортання сюжету автор вельми неждано робить демонів-антиподів спільниками. Демон Зла, який на початках сприяв «доконанню убійства», розміркував, що він «кепсько обчислив свої користі». Адже Мошкова смерть — жодне не Зло, а Добро. Для нього, Чорного демона, — «се, властиво, чиста страта», навіть потрійна. «Умираючи тепер, він не буде міг робити свого ремесла завтра, позавтрі і далі-далі, рік за роком. Значить, міра його індивідуальних злочинів буде тепер менша, ніж би була завтра, позавтрі, за рік чи за десять літ». Це — по-перше. По-друге. «Коли він згасне зараз, то й міра зла та зопсуття, причиненого ним усьому околу, буде менша». І нарешті. «Коли він упаде жертвою вбійства, згине з рук месника-гуцула, [...] який пострах піде по інших, подібних до нього»¹¹⁵, — аргументує Чорний демон зміну напрямку своїх думок, свою «метанойю».

Таких несподіваних ходів-поворотів у повістці чимало. Ось ще один яскравий *Wendepunkt* інтерпретованого тексту. Юра Шикманюк не здійснює свого «законного» права на помсту, Мошко залишається живий. Проте й Чорний демон зі своїм планом «загибелі душ» терпить фіяско. Причина поразки злого демона — у раптовому духовному переродженні Мошка. «Відки се в тебе ... таке ... взялося?» — дивується Юра, коли корчмар «великодушно» повертає йому майно¹¹⁶. «Таке» в «арідника», «луципера», «не-чоловіка» Мошка — від страху смерті. Він-бо здогадався (звісно, не без допомоги Білого

¹¹⁴ Франко І. Як Юра Шикманюк брів Черемош. — С. 442.

¹¹⁵ Там само. — С. 453.

¹¹⁶ Там само. — С. 471.



демона) про намір Юри. «Господь ріжними дорогами тягне людей до добра, — екзегеза Білого демона плану Творця щодо спасіння загублених душ. — Одних страхом, других жадобою зиску, інших особистою амбіцією, ще інших подразненим самолюб'ям; лише невелика часть робить добро з чистої, високої любови до добра»¹¹⁷. Катарсис Мошка викликаний і читанням Святого Письма, «Псалтирі гебрійської»: «Мошкові здавалося, що в його нутрі живе щось окреме, незалежне від нього, щось сильне, острє, жорстоке, що водить його очима по сих словах і обертає важку, болючу машину в його голові, а та машина, мов чародійська ліхтарня, освічує найтайніші закутки, найглибші безодні його нутра...»¹¹⁸. «Сі слова» — простора цитата з «Псалтиря» (друга-дев'ята строфи 22 Псалма «Страждання праведника і його надія»), яку І. Франко ввів до свого тексту.

Звернім увагу на ще одне книжне місце «Юри Шикманюка», на фінальний діалог демонів.

Чорний демон: «... Вийшов сівач на поле сіяти, та й сіяв, кидаючи насліпо одно зерно на стежку, друге в терня, третє в буйну пірийку, в надії, що хоч якась частина зійде, і виросте, й достигне, і дасть стосотні плоди. А я собі сію свій кукілець розумно, з гарним обрахуванням. Де не можу зовсім заглушити твоєї пшенички, там хоч запоганю її».

Білий: «Що ж, роби, як знаєш і як мусиш! Поборемось!»¹¹⁹.

Як бачимо, глорифікація Чорним демоном свого «гарного обрахування» стратегії згуби людських душ, на противагу, мовляв, від стихійних дій Творця, не що інше, як парафраза євангельської Притчі про сівача (Мт. 13:3–8; Мр. 4:3–8; Лк. 8:5–8).

Отож, про ангелофанію в повістці «Як Юра Шикманюк брів Черемош».

Наскільки оригінальним постає тут І. Франко як художник слова? Чи його неземні образи-персонажі — Білий і Чорний демони — витвір власної уяви? Чи, можливо, цей ангельський мотив письменник зачерпнув із багатущої скрині-сховку всесвітніх тем, образів, сюже-

¹¹⁷ Франко І. Як Юра Шикманюк брів Черемош. — С. 471.

¹¹⁸ Там само. — С. 467–468.

¹¹⁹ Там само. — С. 472.



тів, моделей, деталей і, пересадивши його в іншу часову та естетичну реальність, надав йому нового, глибинного сенсу? (Втім, позитивна відповідь на останнє запитання також не применшує оригінальності І. Франка).

Здійснимо короткий екскурс в історію вчення про ангелів, у тему, яку сучасний протестантський теолог Карл Барт, означив як «найпрекраснішу й найтруднішу» з-поміж усіх у богослов'ї¹²⁰, зокрема зупинимося на концепції ангела-хранителя — наріжному камені юдейської ангелології, а також на окремих аспектах християнської ангелології та апокрифічної інтерпретації ангелологічної теми.

Кожна побожна людина й кожен народ мають свого ангела-хранителя — цій темі присвячено немало сторінок Старого Завіту (Тов. 3:17; 5:4–23; 6:1–18; 11:1–4; 1 Цар. 19:5–7; 2 Цар. 6:17; Бут. 24:7; Дан. 10:13; Пс. 34:8; 91:11; Вих. 23:20–23). Про неабияку роль ангелів у найважливіших моментах історії Спасіння (Благовіщення Діви Марії (Лк. 1:26–38)), сповіщення про Народження Ісуса Христа (Лк. 2:8–15) та його Воскресіння (Мт. 5:7), а також про ангелів-хоронителів, говорить і Новий Завіт (Мт. 18:10; Лк. 15:10; Йо. 33:23–26; Діян. 12:15). Про небесних покровителів людини навчали і святі Отці: «Ніхто цього не заперечить, що кожен вірний має свого ангела» (Василій Великий. *Adversus Eunimum*, Lib. III,1). «Кожен із нас має ангела» (св. Іван Золотоустий. *In Acta apostolorum. Homilia XXVI, Cap. 12,1*). «У кожній людині є свій ангел, що дається їй при народженні» (Тома Аквінський. *Summa theol.* I, 50–52).

Окрім добрих ангелів, читаємо у Старому Завіті, Бог посилає на землю також їхніх антиподів (злих ангелів) — для здійснення «пагубних» місій (Вих. 12:23; 2 Цар. 19:35; Пс. 78:44). Чіткий поділ ангелів на добрих і злих не приводив, проте, у давньоєврейській ангелології до дуалізму, притаманному ірано-вавилонській ангелології, поширеній в атмосфері синкретизму того часу. «Проте це вчення, перенесене на християнський ґрунт, містило в собі різні небезпеки. Скоро ним завладіли різні дуалістичні секти, гностики і маніхеї, доброму ангелові-

¹²⁰ Barth K. *Church Dogmatics*. — Edinburgh: T. and T. Clark, 1961. — Vol. 3. — Part. 3. — P. 369. Цит. за: Еріксон М. *Християнское богословие*. — С. 363.



захисникові протиставлено рівноправного супутника — і людина постала як вічна іграшка в боротьбі цих двох однаково сильних надприродних сил. Дуалізові творчих і керівних сил світу повністю відповідав і цей дуалізм етики кожного людського індивідуума»¹²¹.

Ангелологічний мотив отримав найрізноманітніші експлікації і в апокрифічних апокаліпсисах («Заповіті Авраама», «Одкровенні Варуха», «Видінні Павла», «Житті Феодори»). Згідно з вимогами жанру, автори цього пласту «таємних» книг розкривають роль ангельського чину в здійсненні комунікації між людиною та трансцендентним Богом на «тому» світі. Добрі й злі ангели (інваріанти — ангели праведників і ангели грішників, причому представники останніх не обов'язкові наділені негативними характеристиками: *Бѣт же аггль докрого чѣка и идет радѣа сѧ къ Боу, и сѣт аггль злаго чѣка и идет плача сѧ къ Боу*)¹²² на полотнах апокрифічних візіонерів потойбіччя зовсім не другорядні фігури. Найбільш тиражованими виявилися тут такі сюжети: добрий і злий ангел борються за душу померлої людини¹²³, записують у книгах-сувоях усі людські вчинки, щоб принести Богові «справоздання» за все добре й лихе, содіяне людиною, — як щоденно, так і упродовж усього її життя¹²⁴.

Вчення про двох ангелів — одна зі стрижневих ідей ранньохристиянського твору під назвою «Пастир» Герми. Оскільки тестуальний аналіз засвідчує, що витoki ангелофанії в повістці І. Франка «Як Юра Шикманюк брив Черемош» сягають саме «Пастиря» Герми (цю тезу спробую обґрунтувати трохи нижче), є резон поговорити про цей

¹²¹ Франко І. Слов'янська «Притча о богатых из книг болгарских» // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 30. — С. 649–650.

¹²² Слово ѿ єпистолѣн сѣаго Павла ѣ в тварѣ чловецьстѣй // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*. — С. 119.

¹²³ Слово в видѣннѣ сѣаго айсла Павла // Мильков В. *Древнерусские апокрифы*. — С. 537–538.

¹²⁴ Там само. — С. 542. Див. також: [Сіє слово барзъ потребно ѡ покой всего мира] // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*. — С. 171; *Житіє прѣпѣноу Феодору, ажѣ много въ днѣхъ своихъ послѣжи и прѣпѣномъ Василію Новомъ* // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*. — С. 180.



твір (його рецепцію в первісній Церкві, богословську проблематику та поетичну стилістику), а також про знайомство І. Франка з цим «першим взірцем християнської алегорії, своєрідною «Подорожжю Пілігрима» ранньої Церкви» (Генрі Г. Гелей), детальніше.

Почну з останнього. На сліди знайомства І. Франка з «Пастирем» Герми натрапляємо в його наукових текстах не раз: уперше в магістерській дисертації вченого «Про Варлаама і Йоасафа та притчу про одноного» (1893), написаній німецькою мовою. На «Пастиря» Герми І. Франка в цій праці вивели пошуки архетипів образів горлиці й ворона як символів доброго та злого ангела слов'янської «Притчі о богатых из книг болгарских». Удруге — у студії «Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди»: текст Герми слугує тут дослідникові одним із джерел до біографії святого Климента Римського. У цьому місці, мабуть, доречно буде зазначити, що перші розділи «Святого Климента у Корсуні» з розлогим уступом про «Пастиря» надруковано в «Записках НТШ» у 1902–1903 рр. Текст «Юри Шикманюка» завершено навесні (у квітні) 1903 року.

За своїм характером і стилем «Пастир» Герми належить до найскладніших і найбільших за обсягом текстів серед писань Апостольських Мужів¹²⁵. Це «химерний калейдоскоп» (Брюс М. Мецгер) із п'яти «Візій» (*Visiones*), дванадцяти «Заповідей» (*Mandata*) і десяти «Притч» (*Similitudines*), які Гермі, благочестивому римському християнинові, об'являє спершу Церква (в образі жінки), відтак із п'ятої візії — Ангел покути (в образі пастиря — звідси й назва твору — Поції), який велить йому все записати.

Родом «Пастир» Герми з Риму. У тому, що саме Рим (*urbs Roma*) — батьківщина «Пастиря», сходяться майже всі критики. Що ж до особи автора та хронології пам'ятки, то тут існують певні розбіжності. За Орігеном, автором «Пастиря» є той самий Герма, про якого згадує апостол Павло в Посланні до Римлян (Рим. 16:14). Отож, книгу треба датувати початком II ст. Натомість «Канон Мураторі» гласить: «Герма

¹²⁵ Див. про це детальніше: Сидоров А. *Курс патрологии: Возникновение церковной письменности: Учебное пособие.* — Москва: Русские огни, 1996. — С. 119.



написав „Пастиря“ зовсім недавно, у наші дні, тоді, як Пій, його брат, посідав єпископську катедру церкви в місті Римі»¹²⁶. «Зовсім недавно, у наші дні» (*nuperrime temporibus nostris*) — час єпископства Пія — припадає на середину II ст. (приблизно 140–150 рр.)¹²⁷.

У духовно-комунікаційному просторі ранньохристиянського світу «Пастиреві» Гермї належало дуже почесне місце. Книгу визнавали пророчою й богонатхненою, фрагменти з неї проголошували в храмах, на неї покликувалося багато Отців Церкви. Як «божественне Писання» (*dicit scriptura divina*) сприймали «Пастиря» такі християнські мислителі, як Климент Александрійський, Іринеї Ліонський, а також автор пастирського трактату «Проти гравців у кості» (*Adversus aleatores*), ранній Тертулліян (до свого захоплення монтаїзмом)¹²⁸ і Оріген. Останній писав про «Пастиря» як про твір, який видався йому вельми корисним. «Я гадаю, що він богонатхнений» (Ком. на Рим. 10:31)¹²⁹. Увійшов «Пастир» Гермї й до Синайського кодексу книг Нового Завіту, незважаючи на те, що на той час (IV ст.) ця книга багатьма вже не сприймалася як Святе Письмо¹³⁰. Канонічний статус «Пастиря» заперечував, зокрема, укладач «Канона Мураторі»,

¹²⁶ Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение*. — С. 191.

¹²⁷ Там само. — С. 201.

¹²⁸ Високо поцінуючи «Пастиря» у ранніх творах (*De oratione, cap. 12*), згодом Тертулліян оголошує, що ця книга засуджена (*judicaretur*) церковними соборами як підроблена й апокрифічна (*De pudicitia, cap. 10*).

¹²⁹ Щоправда, в іншому місці (*Homil. VIII*) Оріген визнавав, що подібний погляд на «Пастиря» не поділяє багато Церков: *Et in libelo Pastoris, si cui tamen scriptura illa recipienda videtur, similia designatur* (Див.: Архиепископ Филарет (Гумилевский). *Историческое учение об отцах Церкви* / Репр. изд.: В 3 т. — Москва, 1996. — Т. 1. — С. 33).

¹³⁰ Про популярність «Пастиря» свідчать численні списки твору. Згідно зі статистикою Брюса М. Мецгера, до наших днів збереглося понад двадцять грецьких фрагментів «Пастиря» на пергаменті й папірусі II–IV ст.; два латинських (II і V ст.) і два коптських. Окрім того, є ще переклад ефіопською мовою та короткі уривки середньоперсидською (Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение*. — С. 64–65).



а також Атанасій Великий у своєму каноні істинних книг, хоча й рекомендував читати «Пастиря» «новонаверненим і тим, що бажають сповнитися словом благочестя»¹³¹; до категорії «відкинутих» книг, «незаконних» або «фальшивих» (νόθα), відносив його Євсевій Кесарійський. Включено «Пастиря» також до «Переліку книг апокрифічних, які нами не приймаються» — «Декрету папи Геласія».

На думку патрологів, значення «Пастиря» Гермита в історії християнської літератури і в теології визначається насамперед його моральним богослов'ям, оскільки ні догматичне вчення автора (його тріядологія, христорогія, сотеріологія, еклезіологія), ані естетичні прикмети тексту (Гермі закидали брак філологічної освіти, відсутність таланту, монотонність і штучність викладу) не дають змоги зачислити цю пам'ятку до «найдорожчих перлин святоотцівського письменства» (О. Сидоров).

У моральному богослов'ї автора «Пастиря», як уже мовилося, чільне місце посідає вчення про двох ангелів, що перебувають із кожною людиною, — «ангела праведности» (τῆς δικαιοσύνης) і «ангела нечестя» (τῆς πονηρίας). Перший ангел — «лагідний (труферός), сором'язливий, смиренний і тихий. Коли він злине на серце людини, «то починає говорити про праведність, святість, благочестя, безкорисливість і про кожне праведне діяння та про кожну славну чесноту»¹³². Другий ангел, навпаки, «гнівливий, жорстокий (πικρός) і нерозсудливий, тому діяння його — лихі. Він нищить рабів Божих Божих» (Зап. 6)¹³³. Саме по вчинках своїх і пізнаються обидва ангели: коли людину опановують лихі помисли і пристрасті, се ознака того, що вона перебуває під впливом «ангела нечестя»; коли ж думки і вчинки людини мирні, благочесні і праведні, то це свідчить про дію на неї «ангела праведности» (Зап. 6). «ὅταν οὖν αὐτός (ἄγγελος

¹³¹ Афанасій Великий. *Творения*: В 4 т. — Москва: Издание Спасо-Преображенского монастыря, 1994. — Т. III. — С. 372.

¹³² Пастир Гермита // *Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. Марія Горяча (Вітоки християнства, 1: Джерела, 1). — Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2015. — С. 248–249.

¹³³ Там само. — С. 249.



τῆς δικαιοσύνης) ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῆναι, εὐθέως λαλεῖ μετὰ σου περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἀγνείας, περὶ σεμνότητος, καὶ περὶ αὐταρκειᾶς, καὶ περὶ παντὸς ἔργου δικαίου, καὶ περὶ πάσης ἀρετῆς ἐνδόξου. ὄρα οὖν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα· πρῶτον πάντων ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρὸς καὶ ἄφρων, καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά, καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ» (PG. T. 2. S. 928).

Саме цей уступ із «Пастиря» Герми І. Франко блискуче опрацював у своєму тексті. Його Чорний і Білий демони не тільки виступають у тих самих іпостасях — доброго ангела-хранителя та злого демона спокусника людини, що й «ангел справедливости» та «ангел підступности» Герми. Трансформувавши ідею Герми — ідею віковичної боротьби надприродних сил за людські душі — у художні образи, І. Франко наділив своїх небесних персонажів яскравими портретними характеристиками. Причому в зовнішності обидвох Франкових демонів виразно проступають риси близького свояцтва з їхніми далекими прародичами: «Один із них був білий, другий чорний; одного голос був сумний, жалісний, мов голос сопілки, загублений серед непроглядної, безлюдної полонини, а голос другого був хрипливий, насмішливий, брутальний та зневажливий»¹³⁴.

Учення про двох ангелів, або про двох протилежних «духів», згідно з автором «Пастиря», «зовсім не означає, що людина є пасивна «іграшка» в їхніх руках. Котрий із духів уселиться в людину — залежить од неї самої. Що більше. В обов'язок людини, власне, входить одне: утримати в собі «Божий Дух»¹³⁵. Прикметно, що І. Франко, побачивши у вченні Герми про двох ангелів дуалізм («хоч ще й не зовсім виразний, але вже чітко сформований в основних рисах»), який, на його думку, становив важливе джерело ангелології багатьох Отців Церкви¹³⁶, в естетичному осмисленні ангельського мотиву в «Юрі Шикманюкові» послідував значною мірою традиціям біблійної ангелології. На позір ніби

¹³⁴ Франко І. Як Юра Шикманюк брів Черемош. — С. 442.

¹³⁵ Сидоров А. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. — С. 128.

¹³⁶ Див.: Франко І. Слов'янська «Притча о богатых из книг болгарских». — С. 649.



й виглядає, що обидва Франкові герої — і Юра, і Мошко — цілковито віддані на поталу дэмонам, і їхня доля залежить тільки від того, яка з надприродних сил переможе в цій віковичній гри-боротьбі за людські душі. Але... «Кінцеву побіду чи кінцеве рішення боротьби полишив для себе той, що держить у руках усі почини й усі кінці». «В премудрій економії Творця ти потрібний, та його шляхи темні перед нами так само, як і перед очима смертних»¹³⁷, — така, за Білим демоном, істинна роль Чорного демона в містерії людського буття. Та і його, Білого демона, теж. Обидва вони лише посланці Бога, виконавці його волі (як і їхні біблійні прототиби). Згадаймо: «Як я був з вами, не був я зі своєї ласки, лише з волі Божої» (Тов. 12:18).

І ще одне відлуння «Пастиря» Герми в тексті І. Франка. Можливо, не таке голосне і, поза сумнівом, не таке беззаперечне, як попереднє. Перехід Юри Шикманюка через ріку. На символіку цього епізоду, його релігійно-містичний підтекст («перехід через Черемош як шлях осягнення сакральної істини») уже не раз звертали увагу дослідники¹³⁸. Я обмежуся тільки покликом на відповідне місце в «Пастирі» Герми, де йдеться про тайну хрещення (Притчі 9). Необхідно «пройти через воду, щоб оживотворитися»: «... У воду ввійдуть мертви-ми, а вийдуть живими»¹³⁹.

Тепер, нарешті, про паралелі між повісткою Івана Франка «Як Юра Шикманюк брів Черемош» і оповіданням Федора Нефедова «Леший обошел» («Лукавий попутав»). Ризикуючи викликати звинувачення в «ересі парафрази» (К. Брукс), викладу стисло зміст твору російського белетриста.

В основі сюжету «народного оповідання» Федора Нефедова (авторська дефініція генологічної природи тексту) — зустріч головного героя твору Федора Григор'єва, Галченяти по-сільському, з нечистою силою.

Передумови цього віртуального побачення такі. Напередодні Нового року, під Василіїв день, Федір Григор'єв відправляється за ліками

¹³⁷ Франко І. Як Юра Шикманюк брів Черемош. — С. 443.

¹³⁸ Гундорова Т. Франко — не Каменярь. — С. 128.

¹³⁹ Пастир Герми // Ранні Отці Церкви: Антологія. — С. 293.



для хворої дружини в сусіднє село, до знахаря Василя Іванича. «На честь передсвята» Федір із цілителем трохи випили («ну, стаканчика по три з ним тут і качнули»), та ще й на доріжку додали. Потім Федір завернув до доброго приятеля Микити Пегого, з яким також «стаканчика по два або, може, і по три [...] протягнули»¹⁴⁰, «пропустили» приятелі також дещицю і в шинку — раз і вдруге...

Не зглянувся наш герой, як і ніч наступила... Прекрасна, місячна, «навколо далеко видно, а сніг так і світиться»¹⁴¹. Пора, у якій, мислив собі Федір, нечиста сила давно спить. Але ні. «Тільки, братці, чую позаду мене буцімто іде хтось, — ділився перегодом герой Ф. Нефедова своїми переживаннями. — Оглянувся. Справді, іде високий дівчачище в новому дубленому кожусі і в шкіряних рукавичках, а на голові в нього смушева шапка»¹⁴². Несподіваний супутник обіцяє Галченяті здійснення всіляких його потаємних бажань. Федір зумів одв'язатися від небезпечного подорожнього, проте по дорозі додому лукавий підстеріг його ще двічі: спочатку перед його очима постала карета, у яку були впряжені два покійники, далі — велична будівля якоїсь міської церкви. Серед прихожан храму Федір упізнає «свою пасію», паню, що позаторік заїжджала до нього в двір і своєю красою викликала в нього грішні думки...

«Боятися у нас на Русі нечистої сили до смерти! І як не боятися, коли ріки у нас бездонні, поля неозорі, а ліси суворими дрімучими борами на багато тисяч верст ідуть... По такому роздоллю і не гуляти нечистій силі, де ж тоді їй і гуляти?.. Із цього лісового й польового привілля її ніякими кілками не виженеш і з недовідомих річкових чорторіїв ніякими вудами не виловиш», — можна було б мовити, що в унісон із партіями героїв звучить голос наратора, якби не ось ця сумна, безнадійна нота — ідейне осердя твору Ф. Нефедова. «Так коли ж це наш край просвітиться?! Либонь, уже й не діждешся!..»¹⁴³.

¹⁴⁰ Нефедов Ф. *Очерки и рассказы* / Изд. 2-е В. М. Лаврова и В. А. Федотова. — Москва, 1878. — С. 219, 222.

¹⁴¹ Там само. — С. 224.

¹⁴² Там само. — С. 229.

¹⁴³ Там само. — С. 232.



Що ж усе-таки ріднить повістку І. Франка «Як Юра Шикманюк брів Черемош» й оповідання Ф. Нефедова «Лукавий попутав»? Які спільні риси вглядів у них О. Білецький (акцентуючи на зв'язку цих текстів, критик, проте, не розгорнув ширше своєї тези).

Суголосний для обидвох структур мотив зустрічі людини з надприродною силою (попри те, що для Франкових персонажів ця зустріч прихована, до того ж мотив спілкування з «нечистою силою», маніпулювання нею людиною виступає назагал як топос демонологічних текстів)? Аналогічні локалізацію місця художньої дії (дорога) і тривалість художнього часу (декілька годин)?¹⁴⁴ Але навіть якщо і сприйняти названі вище прикмети обидвох текстів за спільні (незалежно від способу потрактування цього «спільного» — як моменти типологічної подібності чи як контактні зв'язки), то, кажучи улюбленим висловом академіка О. Білецького, навіть із висоти пташиного

¹⁴⁴ Тут виникає неабияка спокуса порівняти повістку І. Франка «Як Юра Шикманюк брів Черемош» ще з одним текстом — з оповіданням Івана Наумовича «Нічний супутник». Звернім увагу хоча би на такий фрагмент оповідання І. Наумовича: поява вечірньої пори на дорозі перед молодим поручиком (головним героєм «Нічного супутника») невідомого чоловіка (незримого для інших), який остеріг поручика перед засніженою пропастью, далі несподівано привів до шпиталю, де той почув дивні слова від умираючого чоловіка, свого земляка: «Чи вірите ви в припис долі? [...] Чи вірите, що кожен наш крок розписано наперед і ми тільки іграшки в Його руках? Чи вірите в янгола-хоронителя, який стереже нас лише доти, доки йому на це призволено, а там... там покидає напризволяще, як оце мене зараз...». І насамкінець, остання сцена тексту І. Наумовича. Прийшовши додому, поручик дізнався від слуги, що чверть години тому стеля в його кімнаті заломилася і впала на ліжку. «Виходить, на мене ще час не настав», — подумав поручик, пригадавши передсмертні слова земляка. До речі сказати, «Нічний супутник» І. Наумовича, уперше опублікований 1853 р. у часописі «Отечественный сборник», для сучасного читача давно став раритетом. «Воскресив» цей текст Юрій Винничук, умістивши його в антології «Огненний змій. Фантастичні твори українських письменників XIX сторіччя» (Київ, 1990), звідки й подаються наведені цитати (с. 163, 164 згаданого видання). На паралелі між Франковим текстом і оповіданням І. Наумовича звернув мою увагу Тарас Лучук.



польоту видно, яка безмірна відстань пролягає між глибоко новаторським гуцульським «образком» І. Франка, справжнім мистецьким шедевром, і не надто претензійною, типовою оповісткою «з уст народу» Ф. Нефедова. Відстань, гадаю, у стократ більша, аніж між англофанією в «Юрі Шикманюку» українського письменника і вченням про ангелів у «Пастирі» Герми. Попри дистанцію між останніми майже в дев'ятнадцять сторіч.



«І ту страшну історію читаю у власнім серці»: до генези поезії «Як голова болить!..»

У корпусі текстів І. Франка, нав'язаних апокрифами, поетична картка «Як голова болить!..» посідає доволі осібне місце. Особливість цього вірша порівняно з іншими апокрифічно маркованими текстами митця — у характері трансформації первозвору: літературну тему (історію святого апостола Матвія в країні людоджерів) поет транспонує на власне життя, на свої надто особисті переживання, які або «страшно», або «трохи соромно» нести «на розпуття шляхове». «Ви немов жалуєте на себе, що витримали там, де другий луснув би або „розійшовся“ [...]. Тільки то не шумовина, пане товаришу, оте, що вилилось у Вас на папір. Коли серце „обкипає“, то вже, звісно, не шумом, а кров'ю. Мені Ваші вірші здалися червоними, а шум звичайно сивий буває, часом білий», — писала І. Франкові Леся Українка про одзвук в її душі двох його поетичних карток «Із дневника» — «Опівніч. Глухо. Зимно. Вітер виє...» і «Як голова болить!..»¹⁴⁵.

Але перш аніж повести мову про біографічну зумовленість поезії «Як голова болить!..», коротко про її передтекст, про *Повѣсть ѡ ѡдѣданн стѣмъ апѣла Андреа и Матфеа, и кѡлико пострадаша въ градѣ чѣкѡмдець, и како спѣсени быша Гмѣ нашимъ Исѣ Хрѣмъ. и кымъ ѡбразомъ ѡбрацени быше чѣци ѡни въ православнои вѣрѣ* (така повна назва української редакції цієї пам'ятки). Повість ця належить до однієї з найрозлогіших паростей ранньохристиянського неканонічного епосу — Апостольських діянь (πράξεις), «мандрів» (περίοδοι), «чудес» (θαύματα), «мучень» (μαρτύριον, τελεῖωδις), авторство чи, радше, редакторство яких приписується відомому гностикові Левкію Харіну. Грецький оригінал

¹⁴⁵ Українка Леся. Лист до Івана Франка від 13–14 січня 1903 р. // Українка Леся. *Збір. творів*: У 12 т. — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 12. — С. 13, 17–18.



пам'ятки сягає II ст.¹⁴⁶, церковнослов'янські списки — XIII. Серед останніх — найдавніші публікації сербського та болгарського ізводу¹⁴⁷, з кін. XV — поч. XVI в. походить український список зі збірки Університетської бібліотеки у Львові¹⁴⁸, XVI ст. датовані також російські редакції апокрифа¹⁴⁹.

До розряду «хибних» книг апокрифічні Діяння апостолів потрапили відразу ж після їхнього виходу в духовно-комунікаційний простір ранньохристиянського світу. Так, уже в Каноні Мураторі натрапляємо на таку інвективу, спрямовану супроти щораз більшої кількості апокрифічних Діань апостолів: «Діяння всіх апостолів записані в одній книзі»¹⁵⁰. Як вимисли еретиків потрактував Діяння Андрія, Йоана та інших апостолів Євсевій Кесарійський у своїй «Церковній історії». Псевдоєпіграфічна апостоляда ввійшла також до «Переліку

¹⁴⁶ До нашого часу цей текст не зберігся, уявлення про нього можна скласти собі з пізніших апокрифів про апостола Андрія в грецьких і латинських кодексах, укладених не раніше, як у VIII ст. Наукові студії та публікації пам'ятки припадають на середину – кінець XIX ст. Серед перших видавців грецького тексту «Повісти...» — К. Тільо, К. Тішендорф, М. Боннет.

¹⁴⁷ Див.: Публікації С. Новаковича (*Starine*. — 1876. — VIII. — С. 55–64).

¹⁴⁸ *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. III. *Апокрифи новозавітні*. Б. *Апокрифічні діяння апостолів*. — С. 126–141.

Прикметно, що український список «Повісти...», виявляє, за спостереженнями І. Франка, редакцію відмінну від решти церковнослов'янських настільки, «що мусимо вважати його, особливо в першій половині, за другий переклад грецького тексту, незалежний від того, з якого пішли інші старослов'янські тексти» (Див.: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. III. *Апокрифи новозавітні*. Б. *Апокрифічні діяння апостолів*. — С. 141).

¹⁴⁹ Див.: Петровский С. В. *Апокрифические сказания об апостольской проповеди по северо-восточному Черноморскому побережью // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей*. — Одесса, 1897. — Т. XX. — С. 29–148; Т. XXI (1898). — С. 1–184; Сперанский Н. *Апокрифические деяния апостола Андрея в славянорусских списках. Опыт критики текста*. — Москва, 1893.

¹⁵⁰ Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение*. — С. 193.



книг апокрифічних, які нами не приймаються» «Декрету папи Геласія»; заборонив книгу Левкія Харіна й VII Вселенський собор (787): «Анатома всьому написаному тут, од першої літератури до останньої! Нехай ніхто не переписує її! Вважаємо за необхідне спалити її!»¹⁵¹.

Але незважаючи на суворі перестороги та анатоми, апокрифічні Діяння апостолів упродовж віків переписувались не раз. І не лишень побожними грамотіями, які шукали в них духовної поживи, але й багатьма літераторами теж. Останніми, звісно, по-своєму. Оминаючи численні західноєвропейські переробки апокрифічної апостоляди (зацікавленого читача відсилаю до передмови І. Франка до третього тому «Апокрифів і легенд з українських рукописів», де поряд із низкою тонких спостережень подано доволі обширну літературу питання), а також «ходіння» апокрифічних апостольських діянь у нашому письменстві (про останнє мовилося раніше), не можу, проте, не згадати про їхній відгук у пізнішій європейській літературі, яка завдячує цьому пластові «таємних» книг таким шедеврам, як *Quo vadis?* Генріха Сенкевича, інтертекстом якого став знаменитий епізод із апокрифічних «Діянь Петра», «Волх-чудотворець» Кальдерона та «Фауст» Гете.

«Наснована на тонесеньку ниточку» (І. Франко) Священної історії — на рядках Благовісти про розподіл Ісусом світу поміж апостолами перед своїм Вознесінням (Мт. 8:19, Мр. 16:15, Йо. 20:21) і на коротенькому уступі Першого послання апостола Петра про його проповідь у Понті (1:1–2), «Повість про діяння святих апостолів Андрія і Матвія», як і інші тексти гностичної апостоляди, поєднала в собі різні культурно-релігійні традиції: передання про місійну подорож апостолів із Єрусалиму на Чорне море («спершу на [відоме] узбережжя, згодом до диких племен Кавказу й кіммерійського Херсонесу») ¹⁵², переплетені з місцевими легендами оповідання грецьких колоністів про Чорноморське узбережжя, сюжети та образи морських казок, а також елліністичної літератури, насамперед «Одіссеї» Гомера ¹⁵³.

¹⁵¹ Див.: *Акты Вселенских соборов.* — Казань, 1891. — Т. VII. — С. 192.

¹⁵² Lipsius R. *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden.* Т. 1. — S. 613.

¹⁵³ Там само.



До речі, щодо місця легендарних мотивів у текстовій структурі «Повісти про діяння святих апостолів Андрія і Матвія». Відзначаючи вслід за іншими вченими (Г. Гутшмідтом, Р. Ліпсіусом, Е. Добшіцем, О. Веселовським) синкретичний характер апостоляди «таємних» книг, І. Франко особливо підніс у полігенезі апокрифів про Андрія та Матвія лепту «дивного» міста Корсуня: «Корсунь, грецький Херсонес чи Херронес Таврійський, стародавня колонія гераклійців, був здавна, ще від Гомерових часів, країною вигнання й чудес. Туди з Авліди перенесла чудесно Артеміда посвячену їй Іфігенію; відси черпав Геродот свої відомості про андрофагів-людодів, які дивовижною луною відбилися [...] в апокрифічному оповіданні про пригоди св. Матвія й Андрія у тих людожерців на північному березі Чорного моря»¹⁵⁴.

Ще дивовижніше апокрифічне оповідання про святих апостолів Матвія та Андрія відбилося в тексті самого І. Франка. ВЪ ДІЙН ЪНЫ ВИПАВ АПОСТОЛОВІ МАТВІЮ ЖРЕКІИ ЙТИ КЪ СТРАНѢ ЧІВЪМАДЕЦЬ. ТІИ БЪ ЧІЦИ ГРАДА ТОГО НИ ХІТКА ПІДХУЖ, НИ ВОДИ ПІАХУЖ, НИ ПІДХУЖ ПЛІТ ЧІЧІ І КРАВЬ ПІАХУЖ И КІСЬКОГО ЧІКА ГРАДЖЩА ЄМАЧАХУЖ І ПІЗНИМААХУЖ ЄМОУ ЪНИ, І ДААХУЖ ІМІ КЫЛІА ПРѢЛЪСТНАА, І ЪТРАВЛІАШЕ ВЕДХУЖ ВЪ ТЕМНИЦѢ. І ПРѢДПОСТАВІАЧАХУЖ ІМЬ ШТИ ТРѢВЪ СЕЛІНЖА¹⁵⁵. Із в'язниці Матвія (а також мужів 210, і жінок 100, і дітей 49) вибавляє апостол Андрій, що на повеління Ісуса Христа разом зі своїми учнями прибуває до країни людожерів. Далі легенда оповідає про те, як Матвія та Андрієвих учнів підхопила небесна хмара й полѣжи нх на гвѣрѢ, ІДЕЖЕ ПЕТРЪ СѢД ОУЧАШЕ НАРѢДЫ...¹⁵⁶. Натомість на долю самого Андрія, що залишається серед людожерців, випадає багато страждань. Проте з Божою допомогою він не тільки звільняється від своїх мучителів, але й, проповідуючи науку Христову ладіємъ града чівъмадець (ѡчѣл нх величїю бжїї)¹⁵⁷, чинить немало чудес, найбільшим із яких є навернення дикого племені людодів до істинної віри.

¹⁵⁴ Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинки до історії старохристиянської легенди. — С. 151.

¹⁵⁵ Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів. — С. 126.

¹⁵⁶ Там само. — С. 133.

¹⁵⁷ Там само.



Такий сюжет цієї давньої повісти, яку І. Франкові лучилося знайти лагодячи до публікації другу частину третього тому кодексу «Апокрифів і легенд з українських рукописів. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів». У цьому місці, мабуть, годиться звернути увагу на два моменти: на хронологію й на те, що відкриттям «Повісти про діяння святих апостолів Андрія і Матвія» як прототексту досліджуваної поезії завдячуємо Дмитрові Козію¹⁵⁸.

Отож, про хронологію. Поетична картка І. Франка «Як голова болить! Пожовклі карти...» датована 2 грудня 1901 р. «Апокрифічні діяння апостолів», де вміщено вже згадану «Повість про діяння святих апостолів Андрія і Матвія...» з рукопису Університетської бібліотеки у Львові кін. XV — поч. XVI ст., а також ще одну пам'ятку апокрифічної апостоляди, що функціонувала на українських літературних теренах, *Мѣниѣ свѣго апѣла Матфеѣ ѿлиста* зі збірки XVI віку бібліотеки Оссолинських, побачили світ наступного (1902) року, проте з епістолярію письменника знаємо, що цей том був готовий до друку ще 1901 р.¹⁵⁹

Прикметно, що спосіб трансформації *Dichtung* у *Wahrheit* І. Франко не полишає за поетичною заслоною, а «мистецькою рукою» (М. Мочульський) детально описує процес народження своєї візії (поезія «Як голова болить!..», обіч таких творів, як «Над великою рікою», «Перехресні стежки», «Ніч. Довкола тихо, мертво...», «Іван Вишенський», «Блюдитесь біса полуденного», «Великий шум», знакова у Франковому візійному корпусі), «подібно як Достоевський процес своєї епілепсії, Мопассан процес діяння етеру, а Герман Нотнагель процес умирання»¹⁶⁰:

¹⁵⁸ Козій Д. До генези Франкових легенд // *Наша культура*. — 1935. — № 8. — С. 479.

¹⁵⁹ Франко І. Лист до О. Веселовського від 27 травня 1901 р. // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 168; Франко І. Лист до Б. Грінченка від 20 листопада 1901 р. // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 179.

¹⁶⁰ Мочульський М. *Іван Франко: Студії та спогади*. — Львів: Вид-во «Ізмарад», [1938]. — С. 59.



*Як голова болить!
 Пожовклі карти
 Рукопису старого помаленьку
 Перебігають стомлені очі,
 А в голові грижа, немов павук,
 Снує сітки, немов штукар у темі
 Пускає сині, білі, пурпурові
 Ракети, огняним млинком вертиться,
 То вказує в бенгальським світлі дикі
 Якись появи, що з тих карт пожовклх
 Зриваються, немов осінні листя
 Під подихом хуртовини...¹⁶¹.*

«Перші Франкові галюцинації, — спостеріг Михайло Мочульський, — з'являлися вночі, себто тоді, коли його мозок був страшенно втомлений, бо ж знаємо, що поет, незважаючи на свою недугу, перетомлював себе невсипущою літературною працею. На зміст галюцинацій, без сумніву, мала вплив і його жива поетична фантазія»¹⁶². Наведені рядки — початок поезії «Як голова болить!...» — промовисте підтвердження цих спостережень критика.

На семантику поетичних візій І. Франка немалий вплив мала також і його лектура. Оті «пожовклі карти рукопису старого» (до свого авторського тексту поет майже живцем переніс цілий уступ з апокрифічної легенди, що змальовує поневіряння апостола Матвія в країні людоджерців, передавши цей уривок прекрасним білим віршем; до речі, за обсягом це найбільший «чужий» фрагмент поезії «Як голова болить!...») зродили автоскопію поета зі святим Матвієм, стали тією декорацією, на якій розгортається вже його, Франкового, «серця драма»:

*І вже щеза з перед очей рукопис
 І ту страшну історію читаю*

¹⁶¹ Франко І. Як голова болить! Пожовклі карти... // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 171.

¹⁶² Мочульський М. *Іван Франко: Студії та спогади*. — С. 103.



*У власнім серці: як я заблукався
У город — будь ім'я його прокляте! —
І поєно мене отруйним зіллям,
Як очі вибрано мені, щоб я
Не бачив, хто мене й пощо в'яже,
І як замісто хліба довго-довго
Я годувався ілюзій диким зіллям¹⁶³.*

Джерела цієї повної духовної дезорієнтації, загубленості в світі, а відтак і зневіри автора до буття (тотожність ліричного героя та біографічного автора аналізованої поезії ще, здається, ніхто не піддавав сумніву), криються в життєвій основі, у психобіографічних чинниках поетових «днів журби» (картка «Як голова болить!..» — родом саме звідси), пояснюють Франкові дослідники, шукаючи при тім більших чи менших слідів тих «металевих ниток», де твір митця «в'язався з його власним життям» (гляди, зокрема, останнє цікаве прочитання поезії «Як голова болить!..» Богдана Тихолоза)¹⁶⁴.

Серед тих «гранично скрутних життєвих обставин», що, сублімувавшись, витворили «трагічно-песимістичну тональність» (Б. Тихолоз) медитації «Із дневника», як, додаймо, і цілого ряду інших — «і то найсильніших» (В. Лукич) Франкових поетичних текстів («Опівніч. Глухо. Зимно. Вітер виє...», «Майові елегії», «Ти знов літаєш над мною, галко»), сповнених «глибинної течії індивідуального болю» (О. Колесса), передчуттям невідворотного кінця, — тяжка, як виявилось невдовзі, невиліковна недуга, що вже тоді підступала до поета все ближче і ближче. «Йому було так гірко взимі 1902 року, що йому здавалося, що вже наближається скорий кінець його життя або божевілля»¹⁶⁵, — писав Михайло Мочульський, наводячи оті розпучливі рядки:

¹⁶³ Франко І. Як голова болить! Пожовклі карти... — С. 171.

¹⁶⁴ Тихолоз Б. Інтерпретація апокрифічного сюжету у поезії Івана Франка «Як голова болить!..» // *З його духа печаттю...* Зб. наук. праць на пошану проф. Івана Денисюка. — Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2002. — Т. 1. — С. 318–327.

¹⁶⁵ Мочульський М. Іван Франко: Студії та спогади. — С. 164.



*Ти знов літаєш надо мною, галко,
І кричеш горя пісню монотонну.*

.....
*Моє ти фатум, невідступна зморо,
На мозок мій нещасний кандидатко,
Не крич так зично, не лети так надко!
Не бійсь, піде твоя побіда гладко!
Я не втечу! Впаду вже скоро-скоро!¹⁶⁶*

Чи не це гірке усвідомлення неминучості здійснення присуду долі спричинилося значною мірою до погляду поета на своє минуле «крізь чорні окуляри» (Володимир Дорошенко), як на оману, як на ілюзії?

Тут одійдемо трохи вбік і пригадаймо, що в час недуги І. Франко так само крізь чорні окуляри починає дивився на свої стосунки з деякими людьми зі свого найближчого оточення, із Михайлом Грушевським зосібна. «Те, що колись він здержував силою свого духу та розуму, всі колишні — справжні чи уявні — удари та кривди тепер спливли з глибин підсвідомости і прибрали гіпертрофованих форм», — пояснював В. Дорошенко основну причину тодішніх нарікань І. Франка на М. Грушевського¹⁶⁷.

Якщо ми вже торкнулися теми віддзеркалення недуги митця в його художніх текстах, відзначимо також, що печать хвороби простежується не тільки на змістовому рівні тих чи інших Франкових творів («змінився з „рожевого на чорний“ художній світ поета»)¹⁶⁸, але й на поетикальному. Характерно, що саме з особливостями психофізичної структури особистости І. Франка пов'язував Леонід Білецький генезу такого вагомого місця візій в естетичній системі поета: «Страждання і хвороба поета виделікатнюють нервову систему й усю його духову структуру. І в останній добі його творчости (за Л. Білець-

¹⁶⁶ Франко І. Ти знов літаєш надо мною, галко... // Франко І. Збір. творів: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 152.

¹⁶⁷ Дорошенко В. Іван Франко і Михайло Грушевський // Сучасність. — 1962. — № 2. — С. 10.

¹⁶⁸ Корнійчук В. Еволюція естетичної свідомості у ліриці Івана Франка // Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин. — С. 292.



ким, це кін. 1890-х — поч. 1900-х років — Я. М.) я відчуваю уже моменти епілептичного здегенерування його духа, і ухо поета почало відкриватися для прийняття таємничого, містичного світла, і творча пластична уява поета, що спричинювалася до витворення найвищих скульптурних образів, картин метафізичного стилю, ся уява перебивається творчою уявою м і с т и ч н о ю, химерною чи примарною; наслідком таких уявно-творчих перебоїв у поезії І. Франка з'являється нова форма форма візій [...]. Але ся прикмета поетичної творчості не лише не зменшила вартості його поетичних творів, а, навпаки, підняла їх ще на вищий щабель, надала ідеям і образам поета ще глибшої перспективи — абстрактно-емоціональної і містичної»¹⁶⁹.

Повертаючися знову до наведеного вище уривка поезії «Як голова болить!..» — картини автоскопії поета зі святим Матвієм, зауважу, що крізь ампліфікований тут образний ряд (сліпоти, отруйного зілля, хліба) випрозорується не тільки текст-палімсест — апокрифічна легенда, а й не менш виразно прочитуються образи-символи з євангельського семантичного поля. Згадаймо євангельський образ хлібу як дару Божого (Лк. 11:3) — найвеличнішого з усіх дарів (Мр. 14:22), як символ Слова Божого, що його належиться споживати повсякчас (Мт. 4:4), символ Самого Христа Спасителя, що є істинний хліб небесний, хліб життя, живий і животворящий. «Ісус же їм: „Я — хліб життя. Хто приходять до мене — не голодуватиме; хто в мене вірує — не матиме спраги ніколи“» (Йо. 6:35). «Я — хліб живий, що з неба зійшов. Коли хтось цей хліб їстиме, житиме повіки. І хліб, що його я дам, це — тіло моє за життя світу» (Йо. 6:51).

Усе це створює в текстовій структурі Франкової медитації архетипну модель із підкреслено універсальним етичним значенням. Ці рядки поета значущі й поза своєю автобіографічністю. Мабуть, не випадково, публікуючи поезію «Як голова болить!..» 1906 р. другий раз (у циклі «Із книги Кааф» збірки *Semper tiro*), І. Франко зняв заголовок «Із дневника», під яким уперше (в 11 книжці ЛНВ за 1902 р.)

¹⁶⁹ Білецький Л. Хто такий Франко для українського народу? // ЛНВ. — Кн. 7–8. — С. 230–231.



у складі ліричного диптиха разом із віршем «Опівніч. Глухо. Зимно. Вітер виє» побачила світ ця поетична картка.

Художнє осмислення ідеї втрати довір'я до буття, як жниво людини, що «замість хліба довго-довго» годувалася «ілюзіям диких зіллям», — наступний мотив вірша «Як голова болить!..» — так само містить два пласти: як на семасіологічному рівні тексту, так і на інтертекстуальному.

Так, за втратою довір'я до буття самого автора (суголосні поетичному дискурсові І. Франка мотиви безнадійності, душевної збентеги, подекуди навіть бажання власного небуття, звучать і в його епістолярію, як, наприклад, ось у цьому листі до Михайла Павлика: «Надто на мене находить часто психічна неміч, якась дика тоска, що й жити не хочеться»¹⁷⁰) бачимо так само не тільки особисту драму поета, а й те, що, скажімо словами Лесі Українки, «не його одного обходить»¹⁷¹.

А за ремінісценціями з апокрифічної легенди — біблійні та євангельські паралелі. Приміром, епізод звільнення Матвія апостолом Андрієм, перед яким відкриваються двері темниці, сягає канонічних Діян апостолів, де учнів Христа з в'язниці чудесною силою звільняє Ангел Господній (Діян. 5:19; 12:6–11; 16:25).

Перед Франковим героєм, на відміну від персонажів апокрифа та осіб Священної історії, двері темниці не відчиняються. Промінець надії на визволення, ледь блиснувши, —

*А може... може, там
Далеко десь, по той бік Чорномор'я,
Маленька барка надува вітрила,
І в ній сидить спаситель твій, що чудом
Перепливе безодню, і ввійде
В останню ніч у сю сумну темницю.
І верне зір тобі, і скаже: «Встань і вийди!»¹⁷² —*

¹⁷⁰ Франко І. Лист до М. Павлика від 16 травня 1897 р. // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 91.

¹⁷¹ Українка Леся. Лист до Івана Франка від 13–14 січня 1903 р. — С. 13.

¹⁷² Франко І. Як голова болить! Пожовклі карти... — С. 172.



гасне. Вирок — «Три дні ще, і тоді / Час буде вивести його» — сприймається байдуже:

*Мені не страшно. Що ж, три дні! Могли
І зараз брать¹⁷³.*

«Таким кінцевим песимістичним зворотом, — зауважує Дмитро Козій, — змінює Франко цілковито настрої легенди»¹⁷⁴.

Про емоційно-тональну асиметрію між Франковим текстом (фінальним акордом поезії зокрема) і «Повістю про діяння святих апостолів Андрія і Матвія» — переходом, наразі ще декілька зауваг про літературні джерела наведеного вище сегмента вірша «Як голова болить!..» — апокрифічні та євангельські.

Із апокрифічним першовзором текстуально цілком збігається ось це місце Франкового вірша: «Три дні ще, і тоді / Час буде вивести його»¹⁷⁵. Так само тексту-прототипу сягає образ барки зі Спасителем (апостол Андрій на допомогу Матвієві припливає на барці з-за моря, керманичем у якій були Ісус Христос і два ангели з ним *вкразом ѿ видѣнієм члѣчкым*). І, нарешті, рядок «Встань і вийди» — ремінісценція з Євангелія від Йоана, слова Ісуса, звернені до Лазаря (Йо. 11:43).

Що ж до емоційно-тональної асиметрії між Франковою поезією та апокрифічною легендою — «Повістю про діяння святих апостолів Андрія і Матвія», — то вона зумовлена відмінною стратегією обидвох текстів, різною концепцією героїв, урешті-решт, принципово іншою художньою ситуацією.

«Повість про діяння святих апостолів Андрія і Матвія», незважаючи на суттєву теологічну та естетичну відмінність од канонічних Діянь апостолів, зосібна попри замилювання її автора до різних чудес, гностичних у тім числі, текст із виразною христологічною спрямованістю, з яскраво експлікованою семантикою образів Андрія та Матвія як виконавців волі Ісуса, свідомих своєї месійности. У сюжетну канву й образну систему цієї апокрифічної пам'ятки вплетено

¹⁷³ Франко І. Як голова болить! Пожовклі карти... — С. 172.

¹⁷⁴ Козій Д. До генези Франкових легенд. — С. 480.

¹⁷⁵ Франко І. Як голова болить! Пожовклі карти... — С. 172.



чимало догматичних екскурсів, цілих уступів зі Святого Письма, алюзій, ремінісценцій, цитат, напівцитат, парафраз, образів. Чільне місце в теології тексту належить молитвам, що виникають у кульмінаційні моменти сюжету, слугуючи імпульсом для його дальшого розвитку. «Просіть і дасться вам» (Мт. 7:7; Лк. 11:9) — художнє розгортання цієї євангельської істини займає особливо значуще місце в семантичному просторі «Повісти...».

У цьому дидактичному елементі якраз і видно тенденцію апокрифічних апостольських діянь, зазначав І. Франко, полемізуючи з таким компетентним знавцем апостольської апокрифіяди, як німецький дослідник Е. Добшці, котрий, як уже згадувалось, вважав апокрифічні апостольські акти «попросту виплодами християнської белетристики, романами та повістями, писаними без серйозних доктринальних чи догматичних цілей»¹⁷⁶.

Герой Франкової поезії, опинившись у межевій ситуації (за К. Ясперсом, межеві ситуації (*Grenzsituation*) — це страждання, боротьба, вина і смерть), своє становище сприймає з повною резигнацією: «Не надійся нічого! Мовчи і жди!»¹⁷⁷

Його довір'я до буття, як уже мовилося, поважно захитане. Але «чи може довір'я людини до буття спасти до нуля, чи можливе було б існування людини, пронизане абсолютним недовір'ям до буття? Тільки в стані розпачу є така можливість, але той стан не міг би тривати. Коріння життя дуже цупке, і навіть тоді, коли людина кидається в безнадійності, десь на дні душі тліє іскра довір'я до буття»¹⁷⁸, — розмірковує Д. Козій, прочитуючи велику групу художніх текстів І. Франка («Смерть Каїна», «Іван Вишенський», «Мойсей», «Цар і аскет», «Бідний Генріх», «Поема про білу сорочку») саме в парадигмі довір'я до буття.

¹⁷⁶ Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів». — Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів». Львів, 1902>. — С. 175.

¹⁷⁷ Франко І. Як голова болить! Пожовклі карти... — С. 172.

¹⁷⁸ Козій Д. Довір'я до буття (Спроба ввійти в духовний світ Івана Франка). — С. 20–28.



Знаменно, що цю «іскру довір'я до буття» у Франковій поезії спостерегла саме Леся Українка, авторка *Contra spem spero* (зринає в пам'яті «Без надії надія» апостола Павла), конгеніяльне прочитання якої диптиха «Із дневника» підмітила Лариса Бондар: «Поет відчув поета, геній зрозумів генія»¹⁷⁹. «Ви, певне, знаєте легенди про в'язнів-богатирів, — зверталася Леся Українка до поета з далекого Сан-Ремо в січня 1903 р. — Ото сидить такий в'язень у темниці не рік, не два, і здається йому, що він осліп, але то сліпа та ніч, що навколо нього; і здається йому, що він старий, але то стара та в'язниця, що ховає його; і думає він, що його кайдани все міцні, але кайдани давно їх власна ржа перетяла, тільки в'язень не вірить своїм рукам і не пробує їх сили. І тільки для того потрібний той якийсь рятувальник з-за Чорномор'я, щоб гукнути: „Встань!“, щоб від гуку здригнувся в'язень і щоб розсипались кайдани на руках, а тоді вже вільними руками в'язень сам вивалить двері старої темниці і побачить, що є ще світло сонця і для нього...

Ні, справді, здається мені, що в тих легендах багато правди. І я думаю, що, коли по наказу тавматургів: „Встань і йди!“ — мертві і хворі люди справді вставали і йшли, то, певно, вони не були такі мертві і такі хворі, як здавалось. І хто марить для себе про таке чудо, то чи не єсть то якась несвідоме почуття, що йому справді досить тільки почути слова: „Встань і вийди!“; щоб встати і вийти? Коли так, то нащо ждати „барки з Чорномор'я?“... Нащо вичікувати тії кабалістичні „три дні“, а не вийти зараз таки в перший день, ледве сторожа хоч трошки одхилить двері?»¹⁸⁰.

Довгий ряд творів І. Франка після «сумоглядних співів» «днів журби» — підтвердження, більш аніж промовисте, Лесиної проникливості. Згадаймо бодай «Мойсея», цю поему «подоланного сумніву» (М. Зеров), з її гімном життю («Бо життя — се клейнод, хіба ж є / Що

¹⁷⁹ Бондар Л. Відлуння (штрих до взаємин Івана Франка та Лесі Українки) // *З його духа печаттю. Зб. наук. праць на пошану проф. Івана Денисюка.* — Т. 1. — С. 241.

¹⁸⁰ Українка Леся. Лист до Івана Франка від 13–14 січня 1903 р. — С. 16–17.



дорожче над нього!»¹⁸¹), Франкові передмови до останніх збірок, що вражають дивовижним оптимізмом тяжко хворого митця, закоханістю в життя, у «той найвищий скарб чоловіка, в яким він ніколи не повинен зневірюватися»¹⁸². Так писав І. Франко в передньому слові до збірки «Давне і нове» (1911), подібні настрої звучать і в його останніх листах, змушуючи нас щоразу замислюватися над глибиною людської природи, таємницями її психіки.

І ще про одне проникливе прочитання І. Франка, тепер уже нашого сучасника Юрія Шевельова. «Вища правда в тому, що людина сильніша, ніж їй здається, що вона може йти поза межі позірно можливого», — писав Ю. Шевельов, стверджуючи, що «любов до життя впливає в Франка з пізнання смерти»: «Як приречений Коцюбинський написав у своїх останніх творах *х в а л у ж и т т ю*, так зробив це і Франко в тетралогії — „Мойсей“ (поезія), „Сойчине крило“ (проза), — „Під оборогом“ (мемуари), — „Отвертий лист до галицько-української молодіжи“ (публіцистика)»¹⁸³.

¹⁸¹ Франко І. *Мойсей* // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 5. — С. 240.

¹⁸² Франко І. *Давне і нове* // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 491.

¹⁸³ Шерех Ю. *Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології.* — Харків: Фоліо, 1998. — Т. 2. — С. 96, 94.



«Звичайно, крадене»? :
«Смерть Каїна».
«Легенда про Пилата»

Спершу про «чуже» слово в структурі «Смерти Каїна», одного з найбільш книжних текстів поета загалом.

Про книжний характер Франкового «Каїна» написано чимало. По суті, ніхто з інтерпретаторів легенди не полишився байдужим до цієї проблеми. У підсумку «Смерть Каїна», як, либонь, жоден інший текст поета, відзначається вельми розлогим генеалогічним деревом. Причём початок розвою цього дерева поклав сам автор. «Цікавий я дуже, що Ви скажете про „Каїна“, — допитувався І. Франко Михайла Драгоманова відразу ж після завершення роботи над легендою. — Він сидів мені в мозку ще від часу, коли я перекладавав Байронового „Каїна“, і тільки торік я осилив якось сю жидівську легенду, домішавши до неї шматок з легенди про Фауста, котрий з вершин Кавказу оглядав рай»¹⁸⁴. Другим, якщо слідувати хронологічному принципіві, у ряді конструкторів генеалогічної споруди «Смерти Каїна» треба назвати Осипа Маковея, котрому, до слова, завдячуємо збереженню першого скрипту тексту легенди¹⁸⁵, а також донесенню авторського тлумачення концепції центрального персонажа твору. «22/2 89 скінчив Франко другу перерібку „Каїна“. Сам казав, що мало що не зробив з Каїна Христа. Се мов дальший тяг Байронового „Каїна“, — нотатку такого змісту полишив О. Маковей наприкінці рукопису першої редакції «Смерти Каїна»¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Франко І. Лист до М. Драгоманова від 20 березня 1899 р. // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 203–204.

¹⁸⁵ На думку Марії Деркач, автограф першої редакції «Смерти Каїна» потрапив до рук Осипа Маковея найвірогідніше 1889 р. під час третього ув'язнення І. Франка. В архіві О. Маковея автограф Франкового «Каїна» перебував у сховку до 1940 р. (Деркач М. *Архів Івана Франка // Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин.* — С. 626).

¹⁸⁶ Див.: *ІЛ.* — Ф. 3. — № 302.



Наступні критики, окрім одсвіту в «Смерті Каїна» біблійного епізоду про Каїна та Авеля, містерії Джорджа-Гордона Байрона та німецької народної легенди про доктора Фауста, спостерегли в тексті українського поета й інші «вільні» чи «невільні» впливи, а саме: «Втраченого раю» Джона Мільтона, «Фауста» Гете, «Божественної комедії» Данте, «Спокус св. Антонія» Гюстава Флобера, балади Віктора Гюго «Сумління»; а ще вловили суголосся окремих мотивів Франкового тексту з баладою Адама Міцкевича «Романтичність», трагедією Юрія Федьковича «Довбуш», нарешті, вказали на сліди в цьому творі наукової лектури І. Франка¹⁸⁷. Проте вельми посутньо, що, констату-

¹⁸⁷ Див.: Огоновський О. *История литературы русской*. — Ч. III. — Отд. 2. — Львов, 1893. — С. 957–966; Веселовский А. *Этюды и характеристики*. — Москва, 1917. — Т. 1. — С. 499; Филипович П. Генеза Франкової легенди «Смерть Каїна» // Франко І. *Смерть Каїна*. — Київ, 1924. — С. 7–24; Музичка А. *Шляхи поетичної творчості Івана Франка*. — С. 95–99; Козій Д. До генези Франкових легенд. — С. 475–482; Скоць А. Франкова версія образу Каїна в поемі «Смерть Каїна» // *Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1960. — 36. 8. — С. 95–109; Скоць А. *Поєми Івана Франка*. — Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2002. — С. 106–121; Білецький О. *Поєзія І. Франка* // Білецький О. І. *Від давнини до сучасності. Збірник праць з питань української літератури*. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1960. — Т. 1. — С. 436–476; Каспрук М. *Філософські поеми Івана Франка*. — Київ: Наукова думка, 1965; Ласло-Куцюк М. Романтична модель і її філософське осмислення в поетичній творчості Івана Франка // *Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнар. симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 верес. 1986 р.)*: У 3 кн. — Київ: Наукова думка, 1990. — Кн. 1. — С. 207–213; Павличко С. *Філософські поеми Івана Франка «Смерть Каїна», «Похорон», «Мойсей» і європейський романтизм* // *Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнар. симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 верес. 1986 р.)*. — Кн. 1. — С. 214–218; Бетко І. *Поєма Івана Франка «Смерть Каїна»: Езотеричний аспект проблеми пізнання* // *Українське літературознавство. Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1993. — Вип. 58. — С. 64–71; Дзера О. *Образ Каїна у творчості Івана Франка* // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин*. — С. 444–450; Ільницький М. *Фаустівський мотив у поемі Івана Франка «Смерть Каїна»* // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин*. — С. 423–428; Чопик Р. *Ессе ното: Добра звістка від Івана*



ючи густоту «чужого» слова у структурі Франкового тексту, дослідники не забували наголосити на органічності поеми, оригінальності митця в засвоєнні «краденого», а відтак на його вдалій спробі подолання опору «чужого» слова: «„Смерть Каїна“ — річ складна. В ній ми зустріли різні літературні мотиви і образи, і в той же час не можна сказати, що це твір не цільний, штучно з „шматків“ зроблений. Він гармонує з іншими творами поета, в ньому відчувається єдність задуму, упевненість творчої волі»¹⁸⁸.

З огляду на цю «єдність задуму», «упевненість творчої волі» митця, мимоволі зникає бажання розставляти всі крапки над «і» в осмисленні проблеми полігенези того чи іншого мотиву Франкового «Каїна», зосібна виважувати на шальках терезів, яке з джерел натхнення поета потягне більше, чи котра з «шухлядок» підсвідомости поета відчинилася першою в процесі творчого акту (утім, останнє, мабуть, назагал лежить «поза межами можливого» нашого пізнання). Скажімо, мотив туги Каїна за втраченим прародичами раєм — один із центральних у поемі — потужніше (а якщо так, то наскільки) імпульсований мільтонівським «Втраченим раєм», містерією Байрона чи апокрифічними легендами про Адама та Єву?

Хоча, із другого боку, так само важко боротися зі спокусою ще раз зазирнути у складний лабіринт джерел Франкового «Каїна», тим паче, що проблема «„Смерть Каїна“ й апокрифи», порівняно з іншими аспектами генеалогії твору, висвітлена в критиці значно менше.

Менше, попри те, що й означений зріз проблеми — також у франкознавстві не *terra incognita*. Так, своєрідною ниткою Аріядни у світ апокрифічних джерел твору може слугувати ось цей лаконічний уступ із розвідки Д. Козія «До генези Франкових легенд»: «Безмежна туга Каїна за раєм у його легенді має свою аналогію в апокрифі

Франка. — Львів, 2001. [У надзаг.: Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка. «Франкознавча серія». Вип. 3]. — С. 107–109; Крупач М. Каїн: Художня інтерпретація образу в поемах І. Франка та В. Сосюри // *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. — Вип. 32. *Франкознавство*. — Львів, 2003. — С. 214–227.

¹⁸⁸ Филипович П. Генеза Франкової легенди «Смерть Каїна». — С. 19.



про Адама, що перед смертю забажав іще раз побачити рай, та це вже йому не судилося, — тільки Єва й син Сиф принесли райські галузки, що з них сплели йому вінка»¹⁸⁹. Цікаво, що в одній з українських редакцій легенди про Адама (рукописна збірка XVIII ст. о. Іллі Яремецького-Білахевича) навіть ідентифіковано райське дерево, з якого Сиф приніс Адамові *лѣторосли ранскіє: ꙗдам же видѣ и позналъ тѣе лѣторосли и възвдхнуъ велии и рече: Бгѣ есть древо разумное, сего ради изгнали на со бѣвом из райа. И взятъ его ѿ сплетъ себѣ вѣнецъ и вложи на главѣ своѣ и цумре*¹⁹⁰.

Багаторічні блукання Каїна пустинею в пошуках земного раю, незліченні перепони («потоки бистрі, ліси непроходимі, темні звори, яри бездонні і холодні мряки, обриви стрімкі і ховзькі»), які він долає, аби побачити «гніздо утраченого щастя», долає одержимо попри те, що «тут кождий крок хибний — нехибна смерть»¹⁹¹, — цей мотив так само значною мірою асоціюється з апокрифічною художньою традицією. Локалізація земного раю за важкопрохідними рубежами, сповнений випробовувань і небезпек шлях до нього, — усе це чільні прикмети сюжетно-тематичного циклу апокрифів про ходіння до земного раю («Ходіння Зосима до рахманів», «Ходіння Агапія до раю», «Сказання про Макарія Римського»), які також генерували в собі цілий букет розмаїтих культурних традицій.

Як синонімічний до апокрифічної неприступної стіни, що відділяє рай од решти світу (у «Ходінні Зосима до рахманів» навіть вітер і птахи не в змозі перелетіти через неї), сприймається й образ стіни, за якою в Франковому тексті скривається «город божий»:

*А обіч доки видко, одностайна
Стіна, гладка, мов лід, і височенна,
Здається, аж до неба — ні проходу,
Ні брами, ні наріжниць, — рівно-рівно*

¹⁸⁹ Козій Д. До генези Франкових легенд. — С. 476.

¹⁹⁰ [Смерть Адама] // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. I. Апокрифи старозавітні. — С. 29.

¹⁹¹ Франко І. Смерть Каїна // Франко І. Збір. творів: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 1. — С. 281.



*Біжить вона, мов світ увесь надвоє
На віки вічні перерізати хоче*¹⁹².

Чи знав поет у час написання «Смерти Каїна» легенди про Адама (книжні або народні модифікації), а також апокрифічні ходіння в рай? Епістолярій і науковий доробок письменника засвідчують, що так, безперечно. Ще 1881 р. від односельця Івана Гаврилика І. Франко записав народну пісню про Адама, «основану на апокрифічних сказаннях». «Пісня співається як колядка в с. Нагуєвичах і Ясениці-Сільній»¹⁹³, — занотував дослідник при публікації своєї знахідки в «Киевской старине»¹⁹⁴. Через декілька літ пізніше до рук І. Франка потрапив рукописний збірник апокрифічних легенд, писаний 1742–1743 рр. для дрогобицького міщанина Петра Чорневича, де серед інших «таємних» писань було й *Житіє в Адама і Єви і в согрешеніи ихъ и изгнаніи из райа и яко вистъ по согрѣшеніи*¹⁹⁵.

Окрім того, не забуваймо, що 80-ті роки, чи, точніше, середина 80-х років, — це початок біографії І. Франка-апокрифолога, період, коли він починає особливо ретельно студіювати фахову літературу з цього питання, а також формувати свою бібліотечку апокрифів. Під час виношування творчого задуму «Смерти Каїна» в особистій бібліотеці І. Франка серед інших видань апокрифів були й «Памятники отреченной русской литературы» М. Тихонравова та «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях» І. Порфир'єва. До речі, обидва видання вишукала для І. Франка в Києві на початку 1886 р. Ольга Хоружинська, його наречена.

¹⁹² Франко І. Смерть Каїна. — С. 277.

¹⁹³ Франко І. Из старых рукописей. — С. 362.

¹⁹⁴ Франко И. К истории апокрифических сказаний // КС. — 1881. — Т. XXXV. — Кн. 11. — С. 267–275. [Підпис: Мирон].

¹⁹⁵ Інформацію про Дрогобицький рукописний збірник І. Франко подав у статті «Причинки до історії руської літератури XVIII віку» (Зоря. — 1886. — № 9. — С. 155–156). Саме «Житіє Адама і Єви» опублікував повністю в «Киевской старине» разом із ляментом Адама (КС. — 1881. — Т. XXXV. — Кн. 11. — С. 267–275 [Підпис: Мирон]).



Із згаданих корпусів церковнослов'янських апокрифів, окрім елементів апокрифічної моделі раю, поет міг почерпнути й легенду про загибель Каїна з рук сліпого Ламеха¹⁹⁶, сюжет, що дав йому величезний матеріал для осмислення дуже присутніх в ідеологічній конструкції тексту проблем.

У дзеркалі апокрифа смерть Каїна виглядає так: *Той же Ламех єсть слепъ и ловы творя и с пастырем ходя. и некогда ємъ ходяши по пѣстынѣмъ и блатомъ и водаще и пастырь и ѡбиде трости и травѣ колеблюи сѧ и гла Ламехи: виждѣ яко не свемь, зверь или єсть или птица. и ѡстрои рѣкѣ Ламеховѣ на тѣю травѣ и Ламех пѣсти стрелѣ. и акиє вазопи чѣкѣ и издыше. и пришед Ламех и не веде что ѡбия, зверь ли или птицю... Почувши, що вбито Каїна, сина Адамового, Ламех ѡдари ѡтрока и тѣ ѡмре. Далі маємо покаєніє Ламеха та дуже характерні дидактичною спрямованістю фінальні рядки: *въ истинѣ аще чѣкѣ не свѣде грѣха сѧгрѣшникъ покаєт сѧ, а потому не творит, блѣгъ къдет. такоже и Ламех, понеже неведе сѧгрѣши. и сей бысть первый покаєнію наставникъ в родѣ чѣлескомъ*¹⁹⁷.*

У наведеному фрагменті особливо цікавою видається концепція образу Ламеха як архетипу покаєння. І ще цікавіше, що саме цей момент І. Франко, дотримуючися в основному апокрифічної версії загибелі Каїна (про окремі зміни, що вніс поет, переписуючи перед-

¹⁹⁶ Апокриф про Ламеха, ідентичний до надрукованого у збірці М. Тихоновича, розміщено також у Франковій публікації апокрифів. Проте «інтересний» рукопис Крехівської «Палеї», у якому було оповідання про Ламеха, І. Франко, як дізнаємося з його листа до М. Драгоманова від 27 січня 1895 р., «визичив» для себе щойно на початку 1895 р.

¹⁹⁷ [Про Ламеха] // *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. І. *Апокрифи старозавітні*. — С. 37.

Про загибель Каїна від рук Ламеха пише і св. Єфрем Сирін. Незважаючи на те, що цей сюжет далеченько таки відбіг од нашої теми, важко втриматися, щоб не навести і його. Отож, за Єфремом Сиріним, Ламех, бачачи, що через гріх Каїна нащадки Сифа не хочуть вступати в союз із його потомками, возревнував про благо племені свого й убив Каїна та одного з його синів, найбільш подібного на батька, аби схожість сина з батьком не залямувала ганьбою все їхнє плем'я (*Творения св. Ефрема*. — Москва, 1853. — Ч. VIII. — С. 307–308).



текст — трохи далі), не розгорнув ширше, хоча в перспективі й ця друга, уже не Каїнова, лінія каяття та прозріння, у Франковій легенді прочитується досить виразно.

Чи випадково? Без сумніву, ні. Як не випадково преображений, духовно оновлений у горнілі страждань герой І. Франка, що йде до людей із чистим серцем, «одним чуттям святим наскрізь пройнятим», іде з Благою Вістю:

*Чуття, любов! Так ми ж їх маєм в собі!
Могучий зарід їх в кождім серці
Живе, лиш виплекать, зростить його —
І розів'есь! Значить, і джерело
Життя ми маєм в собі, і не треба
Нам в рай тиснутись, щоб його дістати!..
Покиньте плакати по страті раю!
Я вам його несу! Несу ту мудрість,
Котра поможе вам його здобути,
У власних серцях рай новий створити!¹⁹⁸ —*

гине від стріли сліпого Лемеха, «гине, перш ніж він навіть може вимовити перші слова тієї муки зродженої мудрости, що могла б урятувати людство від безкінечного сизіфового страждання»¹⁹⁹. До речі сказати, на незвичну парадигму Франкового «Каїна» звернули увагу вже перші критики легенди, правда, оцінювали вони таку «дерзновенність» поета по-різному²⁰⁰. Одні захоплювалися: «Навіть у всьому

¹⁹⁸ Франко І. Смерть Каїна. — С. 288–289.

¹⁹⁹ Грабович Г. Воздівство і роздвоєння: тема «валленродизму» в творах Франка (До століття *Ein Dichter des Verrates* і «Похорону») // *Сучасність*. — 1997. — № 11. — С. 115.

²⁰⁰ Оригінальність Франкової парадигми ще більше вияскравлюється при контекстуальному прочитанні теми Каїна у світовій літературі, де «намітилися дві тенденції у трактуванні образу Каїна: біблійна, за якою Каїн представлений як проклятий Богом і людьми злочинець, який, убивши брата, перший вчинив велике зло на землі — смерть (М. Йогансен, Л. Гудеман, Ф. Мюллер, Х. Вайзе, С. Геснер, Ц. Дедекін, Ф. Альф'єрі та ін.), і богоборська [...]. Каїнове братовбивство — перший на землі бунт



світовому письменстві не багато можна знайти таких творів, перейнятих такою великою і величною ідеєю, з таких грандіозним образом любови²⁰¹; інші вважали «проповідь любови» в устах Каїна «ілюзоричною», метаморфозу героя, загалом руйнування канонічної структури образу Каїна, естетично невмотивованими: «Правда, що Каїн являється вкінці в сяйві героя страдальця, що любов'ю влагоджує своє примучене серце, але такий Каїн перестає бути Каїном, бо перетворюється в річника нових ідей нашого часу»²⁰². Ще одні обурювалися з церковних амвонів за те, що поет «осмілився змалювати Каїна не так, як у Біблії»²⁰³.

У сцені смерти Каїна від стріли Лемеха (звернім увагу, стріла Франкового Лемеха, на відміну від апокрифічного, таки прицільно спрямована на людину, — не на звіра, не на птицю, і несуттєво, що людина ця в уявленні нащадків Каїна «хтось чужий / Розбійник! Лісовий дикун!»²⁰⁴), сцені, яка в художньому просторі легенди займає порівняно небагато місця, сконденсовано, як уже згадувалося,

проти Бога, який свій архитвір — людину — безжалісно скривдив, обмежив знаннями, зробив смертною (Дж. Г. Байрон, Ш. Бодлер, Леконт де Ліль)» (Скоць А. Вічні образи в поемах Івана Франка (На матеріалі філософських поем «Смерть Каїна» і «Мойсей») // *Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнар. симпозиуму ЮНЕСКО* (Львів, 11–15 верес. 1986 р.). — Кн. 2. — С. 304). До цих спостережень долучимо ще декілька. Так, за св. Августином (*De civitate Dei*), драма, що протиставила Каїна Авелю, розпочала й поділ людства на «град Божий» і земний, за Д. Мільтоном («Втрачений рай»), Каїн — тінь, яку Адам узрів у майбутньому, за Ф. Г. Клопштоком («Смерть Адама»), — утілення відчаю після вчиненого злочину, за В. Гюго («Легенда віків»), — подібно ж — утілення мук сумління.

²⁰¹ Єфремов С. *Співець боротьби і контрастів: Спроба літературної біографії і характеристики І. Франка*. — Київ, 1913. — С. 156.

²⁰² Огоновський О. *История литературы русской*. — Ч. III. — Отд. 2. — С. 965–966.

²⁰³ Див.: Верниволя В. (Сімович В.). *Іван Франко, біографічний нарис*. — С. 47.

²⁰⁴ Франко І. *Смерть Каїна*. — С. 292.



цілий комплекс константних для естетичної свідомости І. Франка проблем.

Насамперед — це проблема морального вдосконалення людства, яке шлях до осягнення істини має пройти самостійно, стежку до раю «у власнім серці», як і Каїн, віднайти через покуту та страждання, через духовне очищення, через падіння та відродження. Усе це — для Каїнових нащадків у майбутньому. Розпука Лемеха після вбивства Каїна:

*... Та смерть
На нас прокляття боже навела
І німсту на дітей і внуків ваших!
Тож плачте, діти! Плачте над собою!²⁰⁵ —*

символізує початок цього шляху.

Повертаючися знову до питання «чужого» слова у Франковому тексті, зазначу, що «старезна пісня», яку після смерти Каїна, «мов безумний, раз по раз», голосить Лемех:

*Каже Божий глас:
Хто над Лемехом глумиться,
На нім Лемех буде мститися
За раз — по сім раз. А хто Каїнів убійця,
То на нім сам Бог помститься
Сімдесят сім раз²⁰⁶, —*

не що інше, як парафраза біблійного слова про Ламеха (Бут. 4:23–24).

І ще один семантичний зв'язок Франкового тексту зі Святим Письмом. Образ раю в душі, вистраждане знання Франкового Каїна, іде не тільки від «філософії серця» Ади з поеми Байрона (спостереження Оксани Дзери)²⁰⁷, прототип цього мотиву сягає рядків Благовісти: «Царство Боже є між вами» (Лк. 17:21).

²⁰⁵ Франко І. Смерть Каїна. — С. 294.

²⁰⁶ Там само. — С. 293.

²⁰⁷ «І. Франко надає образу Ади особливого значення, її філософія серця послужить основою майбутньої поеми „Смерть Каїна“. Ада першою усвідомила, що істинний рай слід шукати у власній душі, а не у заборонених



Обіч того, це і проблема духовної незрячості, неготовності сприйняти істину (своєрідний інваріант теми «сонного і болящого племені»). Відлунує тут ще один лейтмотив Франкової Музи — мотив нерозуміння, невизнання та людської невдячності, приявний у різних жанрово-тематичних структурах як раннього («Думка в тюрмі», «Відцуралися люди мене», «Ви плакали фальшивими сльозами»), так і зрілого поета («Рефлексія», «Цехмістер Купер'ян», «Як трапиться тобі в громадським ділі», «Іван Вишенський», «Похорон», «Мойсей»)²⁰⁸.

В емоційному багатоголоссі названих творів, попри часте теоретичне відхрещення автора від автобіографічного елемента, нерідко (з різним рівнем градації) звучать мелодії, породжені особистими кривдами та болями поета. Утім, категорію почуттєвого автобіографізму в «Смерті Каїна» І. Франко сам узаконив ось цією сповіддю — прологом до аналізованого тексту під назвою «Неясна для вас ця легенда», датованим 28.03.1889 р.:

... ті вірші неясні —

То власная повість моя:

Мої розчаровання власні

І лютая мука-змія.

Колись за невласні провини

Цурались мене і кляли, —

Мов Каїн отой по пустини,

Блудив я по рідній землі.

.....

А нині, коли я вертаю

З словами любові до братів,

Едемських садах» (Дзера О. Образ Каїна у творчості Івана Франка. — С. 449).

²⁰⁸ Див. про це детальніше: Грабович Г. Вождівство і роздвоєння: тема «валленродизму» в творах Франка (До століття *Ein Dichter des Verrates* і «Похорону»). — С. 113–138.



Чи ж «щирі» сліпці не пускають
На мене затроєних стріл?²⁰⁹

Автобіографічний струмінь не менш виразно звучить і в іншому книжному тексті поета — у «Легенді про Пилата» (XXXVI–XXXVIII вірші циклу «Тюремних сонетів» збірки «З вершин і низин»).

«Тюремні сонети» І. Франка — твори особливої автопсихологічної напруги. Постали вони в період «тяжкої проби», яку доля вже вкотре піднесла поетові, — 10-тижневого перебування в тюрмі восени 1889 р. Ще за життя автора про ці поезії було складено легенди, що вони писані «у слідчій в'язниці голкою на стіні (розрядка моя — Я. М.) і переписувані потім на краях граматики гебрейської мови, самотньої лектури ув'язненого поета»²¹⁰.

Справді, усі «Тюремні сонети», окрім II, VII, XIX, XXVII, поет записав олівцем на палітурках Мойсеєвого «П'ятикнижжя» в камері львівської в'язниці. Що ж до «голки на стіні» — то це, очевидно, тільки ефектний прийом мемуариста, хоча умови появи на світ цих віршів поета були вельми драматичними. Із тюремного епістолярію І. Франка: «Внутрі болить мене часом так, що не знаю, що з собою робити [...]. Ночами болить мене також голова, і раз у раз чую якусь тяжкість в мозгу, немов там у мене камінь. При тім тоска у мене страшна» (лист до дружини Ольги, вересень 1889 р.)²¹¹. «Мене самого тюрма сим разом страшно придавила. Я думав, що зйду з ума...», — скаржився поет і М. Драгоманову, називаючи процес, до якого його «пришпилили» разом із кількома товаришами, «божевіллям в душі часу»: «Для всієї цієї справи я не нахожу іншої назви, як тільки *Delirium des Zeitgeites*. Справді, всі признаки *delirium* мали ми перед очима: безцільне, а гарячкове кидання, шукання, питання, а за чим,

²⁰⁹ Франко І. Неясна для вас ця легенда // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 408.

²¹⁰ Щурат В. Д-р Іван Франко: Літературні портрети // *Зоря*. — 1896. — Ч. 1. — С. 16.

²¹¹ Франко І. Лист до О. Франко [після 9 вересня 1889 р.] // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 217.



про що, то й чорт не розбере. А основою всього була нужда — моральна і інтелектуальна — наших властей»²¹².

«Неправість» закону, імморалізм тих, що служать «у злій чи добрій вірі» «неправді, підлоті», — ця тема стане (побіч рефлексій зболеної особистости) однією з емоційних і смислових домінант і Франкової поетичної «живописи дна». З особливою силою вона вибухне в сонетах XXXIV–XXXV. Притім «чесний чоловік, що злому служить», поетові «ненависний в найбільшій мірі»:

*Се вид, найвищої погорди гідний,
Се вид Пилата, що Христа на муки
Віддав, а сам умив прилюдно руки*²¹³.

У структурно-семантичній організації тюремного циклу сонети XXXIV–XXXV сприймаються як своєрідний поетичний пролог до історії п'ятого прокуратора Юдеї. Тема людини, що, будучи винною, «вмиває руки», актуалізується тут наново, набуваючи рис конкретного історичного соціуму. До речі, ці сонети поет написав того самого дня, що й «Легенду про Пилата», — 9 вересня 1889 р.²¹⁴.

Переходячи безпосередньо до інтерпретації «Легенди про Пилата», найперше відзначу, що в рамках єдиної ідеологічної конструкції кожен із трьох сонетів легенди характеризується своєю проблематикою і своїм хронотопом, а також, якщо брати інтертекстуальний зріз тексту, і своєю генетикою.

Так, цілком у душі євангельського першоджерела витримано початок легенди — художнє розгортання теми «Пилат Христа катам

²¹² Франко І. Лист до М. Драгоманова від 23 листопада 1889 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 219.

²¹³ Франко І. Легенда про Пилата // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 1. — С. 168.

²¹⁴ До сюжету про Пилата І. Франко, як це в його творчій практиці траплялося не раз, звернеться двічі. *Legenda o Pilacie* — текст під таким заголовком письменник надіслав до збірника, присвяченого Елізі Ожешко (Див.: *Upominek. Książka zbiorowa na cześć Elizy Orzeszkowej* (1886–1891). — Kraków – Petersburg, 1893. — S. 207–208). Від сонетів *Legenda o Pilacie* ризниться тільки прозовою формою викладу.



віддав на муки»²¹⁵. Текстуально це місце Франкового тексту дуже близьке до рядків євангелиста Матея. Попри те, що суд над Ісусом Христом у всіх канонічних Євангеліях передано вповні суголосно (Мт. 27:11–31; Мр. 15:2–15; Лк. 23:2–35; Йо. 18:28–40; 19:1–16), тільки автор першої Благовісти звертається до біблійного образу псалмопівця, образу вмивання рук як символу моральної чистоти й невинності («В невинності я мию руки». Пс. 26:6).

Порівняймо початок Франкової легенди з паралельними рядками Євангелія від Матея:

Легенда про Пилата	Євангеліє від Матея
<i>Пилат Христа катам віддав на муки</i>	<i>Пилат бачивши, що нічого не вдіє,</i>
<i>І мовив: «Я не винен, вам бажалось!»</i>	<i>а заколот дедалі більшає, взяв води</i>
<i>Взяв воду і, прилюдно вмивши руки,</i>	<i>й умив перед народом руки та й каже:</i>
<i>Пішов обідать, мов ніщо й</i>	<i>„Я невинний крові праведника цього:</i>
<i>не сталось»²¹⁶.</i>	<i>Ви побачите» (Мт. 27:24).</i>

«Та сталось так...»²¹⁷.

Перш аніж повести мову про розгортання цього наступного поетичного сюжету «Легенди про Пилата», звернімося знову до сторінок Святого Письма.

У посланнях апостола Павла привертають увагу міркування про пагубні наслідки гріха для самого грішника: «Не обманюйте себе самих: з Богом жартувати не можна. Що хто посіє, те й жатиме. Хто бо для свого тіла сіє, той з тіла пожне зотління; а хто сіє для духа, той від духа пожне життя вічне» (Гал. 6:7–8).

На думку сучасних теологів, апостол Павло, «очевидно, мислив тут насамперед про вічний аспект наслідків гріха, контекст (початок глави 6) вказує на те, що він мав на увазі також і часові наслідки.

²¹⁵ Франко І. Легенда про Пилата. — С. 165.

²¹⁶ Там само. — С. 168.

²¹⁷ Там само. — С. 169.



У духовній сфері, як і в фізичній, діють певні причинно-наслідкові зв'язки й відношення»²¹⁸.

У цьому сенсі якраз дуже прикметна Франкова художня концепція образу Пилата з її постулюванням особистої відповідальності людини за свої вчинки, неминучости покарання за содіяне зло. П'ятий прокуратор Юдеї, який порушив і закон права («Цілий той процес представляється як велика беззаконність — *Justizmord*»)²¹⁹, і закон моралі, свідомо обрав ув екзистенціальній ситуації зло («Люди розп'яли Христа через незнання, / Пилат знав, що Христос невинний» (Діян. 3:17)), — для поета уособлення найбільшого лиха на землі, найбільшої, скористаюся формулою німецького філософа М. Гайдеггера, неавтентичности буття. Однією з ознак неавтентичности буття, за М. Гайдеггером, є відмова людини від свободи вибору. Робити щось лише тому, що це роблять усі, слідувати за юрбою та покорятися їй, означає не бути самим собою. Інший приклад неавтентичности — небажання людини визнати те, що вона діє свobodно, себто відповідає за свої вчинки. Оправдання чи пояснення своїх дій будь-яким детермінізмом — генетичним, психологічним, соціологічним, богословським чи якимсь іншим, — це неавтентичність²²⁰.

Перехід до художнього осмислення теми часових наслідків гріха Пилата:

*І Бог поклав клеймо на груди Пилата,
Життя, смерть, тіло й дух його прокляв
Гірш Каїна, бо Каїн, вбивши брата,
Не мив рук з крові, винним чувсь, тікав*²²¹, —

здійснюється вже в другому катрені першого сонету «Легенди про Пилата».

²¹⁸ *Словарь библейского богословия* / Под. ред. Ксавье-Леон Дюфура и др. Пер. со 2-го франц. изд. — Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1990. — С. 362.

²¹⁹ Чайковський А. *Процес Ісуса Христа, юридична розвідка*. — Тернопіль, [1897]. — С. 1.

²²⁰ Див.: Ериксон М. *Християнское богословие*. — С. 759.

²²¹ Франко І. *Легенда про Пилата*. — С. 169.



Після винесення вироку над Ісусом Христом у постаті і в погляді п'ятого прокуратора Юдеї з'явилося щось лихе й демонічне:

*Пішов на кришу, де чекала жінка,
Так та з страху лиш скрикнула в нетямі,
Вниз верглась і розбилася об камінь.*

*Пішов в покій, де в пуху спить дитинка,
Так та лиш витріщила оченята
На нього й вмерла, диким жахом стята²²².*

Кесар прогнав його зі служби, «і рідний город випхнув з своїх стін». «А як умер», «прокляте тіло» не прийняли ні земля, ні вогонь, ні вода.

Духовна археологія теми «урочливого ока», «що так на смерть ударяє» (Наталена Королева) і теми «вічного життя» Понтія Пилата (інваріант агасферівського комплексу) дуже цікава. Багатошаровість цієї археології заслуговує осібних студій. Отож, проведемо бодай неглибокі літературозначі розкопки.

Вірування в «лихі очі» в народній антропології сягають найдавніших часів. «Було б нерозважною загадкою, — писав Микола Сумцов у розвідці «Личные обереги от сглаза», — якби тепер знайшовся якийсь нарід без сеї віри, бо се просто б перечило всьому укладу елементарної народної психології»²²³. Про те, що й українцям була притаманна глибока віра в силу «урочливого ока», свідчить і фольклорний набуток І. Франка. У п'ятому томі «Етнографічного збірника» (1898) в рубриці «Людові вірування на Підгір'ю. Зібрав др. Іван Франко» привертає увагу ось цей запис: «У деяких людей бувають такі погані очі, що аби такий чоловік раз подивився на дитину або на худобину, то певно зашкодить, урече»²²⁴. Ще більше прояснює генезу мотиву «убійчого ока» в «Легенді про Пилата» інша Франкова праця — рецензія на працю російського дослідника О. Алмазова «К истории молитв на разные случаи. Заметки и памятники», зокрема той уступ у відгуку критика,

²²² Франко І. Легенда про Пилата. — С. 169.

²²³ Див.: Вороний М. [Рец.]. Проф. Н. Сумцов. Личные обереги от сглаза // ЗНТШ. — 1897. — Т. XVIII. — Кн. 4. — С. 51.

²²⁴ Етнографічний збірник. — 1898. — Т. V. — С. 187.



де йдеться про текст під назвою «Жене, понегда родити отроча», у якому натрапляємо на такі слова: «И соблюди Господи (жінку і дитину) от зависти и от очес призора»²²⁵. Для розмови про інтертекстуальне поле «Легенди про Пилата» цей мотив надто суттєвий, як і припущення І. Франка щодо часу виникнення молитви: «Вона могла повстати ще на жидівськiм ґрунті, де віра в „лихі очі“ була здавна поширена і не раз знайшла свій вираз у Талмуді і в інших писаннях»²²⁶.

І ще одне звернення до «скарбниці міжнародного добра», ще один екскурс «в глуб історичних традицій людської цивілізації» (І. Франко). Тепер задля вияснення генези теми «вічного життя» Пилата. У стародавньому Ізраїлі, як і в інших сусідніх народів, бути позбавленим поховання вважалося великим нещастям (Пс. 79: 2–3), це одна з найстрашніших кар, якою біблійні пророки погрожували лиходія́м (Єр. 22:18–19). Історія неприйняття грішника землею отримала найрізноманітніші експлікації у віруваннях багатьох народів, подекуди цей мотив пробив собі дорогу навіть у пам'ятки літургійного письменства — в Евхологiони та Требники. Так, у згаданій щойно праці «Из истории молитв на разные случаи» О. Алмазов розглядає тексти двох молитов — благань до Бога, аби благоволив «телу же от тебя созданному естеству датися», «телу разыйтися в сия, от них же создано бысть»²²⁷. «Це очевидний натяк, — пише І. Франко, — на народне вірування, що чоловік, церквою проклятий, не може зогнити (народна українська легенда про Пилата, проклин: „а не зогнив бис у землі!“ і вірування про упирів, що не вмирають у гробі)»²²⁸.

²²⁵ Алмазов А. И. К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники) // *Летопись Ист.-филол. общ.-ва при Имп. Новорос. ун-те.* — Одесса, 1896. — Т. VI. — С. 338.

²²⁶ Франко І. А. И. Алмазов. К истории молитв на разные случаи. Заметки и памятники // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 31. — С. 15.

²²⁷ Алмазов А. И. К истории молитв на разные случаи. (Заметки и памятники). — С. 390.

²²⁸ Франко І. А. И. Алмазов. К истории молитв на разные случаи. Заметки и памятники. — С. 15.



Саме українська апокрифічна легенда про юдейського прокуратора і стала останнім літературним сюжетом, який поет умонтував у свій авторський текст. У плані семантичного наповнення останній сонет «Легенди про Пилата» є, по суті, еквівалентом народного оповідання, хоча, одягнувши народну версію історії Пилата в поетичні шати, І. Франко неабияк ушляхетнив риторичку останньої. Наведемо текст цієї оповістки з «уст народу» повністю. «За Пилата кажуть, що його по смерті землі не приймила. Доки жив, то від нього втікали всі люде. А як умер, то го закопали в землю, але на другий день землі вивергла тіло на верх. Хотіли го спалити, але огонь не ймав сі тіла. Вергли го в воду — не тонуло. Завйизали в міх і навйизали каміньи — то міх з каміньом лишив сі в воді, а тіло виплило і гет запаскудило ріку, так що всі риби виздыхали. Тогди вергли тіло в море, та й там воно плаває й до тепер, не гние і не тоне»²²⁹.

Відлуння народного оповідання (легенду про Пилата І. Франко записав ще на спозаранку свого захоплення фольклором у рідному селі Нагуєвичах від своєї матері Марії Кульчицької) можна також вловити і в першому сонеті Франкової легенди, зокрема в цій строфі: «На вид його урозтіч все пускалось»²³⁰. Таким чином, до полігенези першого сонету «Легенди про Пилата», окрім названих раніше, долучімо ще одне джерело, яке, ймовірно, так само могло імпульсувати творчу уяву поета.

І на завершення стисло про парадигму образу Понтія Пилата у світовому письменстві та про те, як вписується в цей контекст Франкова модель життя римського прокуратора.

Розлога амплітуда семасіологічних інтерпретацій образу Пилата (від беззастережного осуду вчинку прокуратора до змалювання глибокої духовної драми людини, що усвідомила скоєне нею вселенське зло) притаманна літературі різних періодів і різних народів. До речі, останній підхід характерний і для повісти «сеньйорки української літератури» (Р. Завадович) Наталени Королеви «*Quid est veritas? (Що є істина?)*».

²²⁹ Пилат // *Етнографічний збірник*. — 1902. — Т. XII. *Галицько-руські народні легенди*. — С. 124.

²³⁰ Франко І. *Легенда про Пилата*. — С. 169.



Прикметно, що плюралізм у моделюванні життя Понтія Пилата після винесення вироку над Ісусом Христом маніфестують уже ранні християнські апокрифи. «Одні роблять його остаточно християнином і мучеником за Христову віру, інші велять йому вмерти з присуду кесаревого за те, що легкодушно дав замучити Ісуса, або скінчити самовбійством...»²³¹. Слабкість, яку проявив Понтій Пилат, винісши вирок Ісусові, автори першої групи текстів виправдовують, що більше, мовиться про заслугу Пилата. Його вчинок — це *felix culpa* (частина Божого плану: мусило так статися, щоб сповнилося Писання)²³².

Особливо широкий спектр політико-ідеологічних і морально-психологічних мотивувань позиції прокуратора та його дальшого життя, зауважують В. Антофійчук та А. Нямцу, запропонувала література ХХ ст. (Ф. Дюрренматт «Пилат», С. Вестдейк «Останні роки життя Пилата», Ф. Т. Чокор «Пилат», М. Булгаков «Майстер і Маргарита», Ч. Айтматов «Плаха», К. Хетагуров «Людина»), у тому числі українська (О. Маковей «Терновий вінець», Н. Королева «*Quid est veritas?* (Що є істина?)», А. Григоренко «Храм істини»)²³³.

Етичний максималізм Франкової інтерпретації образу Пилата зумовлений не лише «домінантними характеристиками легендарного зразка» (В. Антофійчук, А. Нямцу), суголосністю саме такої художньої реконструкції життя Пилата ідеології «Тюремних сонетів», усієї збірки «З вершин і низин», але й домінантою естетичної свідомости автора назагал.

²³¹ Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія. — С. 338.

²³² Див.: Starowieyski M. Cykl Pilata // *Apokryfy Nowego Testamentu. Część 2. Ewangelie apokryficzne. Św. Józef i św. Jan Chrzciciel. Męka i zmartwychwstanie Jezusa / Wniebowzięcie Maryi / Pod redakcją ks. M. Starowieyskiego.* — Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003. — S. 627.

²³³ Див.: Антофійчук В., Нямцу А. *Проблеми поетики традиційних сюжетів та образів у літературі.* — Чернівці: Рута, 1997. — С. 83–94; Нямцу А. Е. *Новый завет и мировая литература.* — Черновцы: ЧГУ, 1993. — С. 87–97. Антофійчук В. *Образ Понтія Пилата в українській літературі: онтологічні, поведінкові та аксіологічні домінанти.* — Чернівці: Рута, 1999.



«На старі теми»:
«соблазняючі» легенди «Мого Ізмарагду».
«Чуда св. Николая»

«Соблазняючі» легенди «Мого Ізмарагду» — це, за Гавриїлом Костельником, *Un coeur simple* («Свята Доместіка») і «Життя, і страждання, і спіймання, і смерть, і прославлення преподобного Селедія». Порівняно з іншими ізмарагдовими легендами поета («Арот і Марот»²³⁴, «Побіда», «Легенда про вічне життя»), ці тексти виявилися найбільш прорефлексованими в критиці, принаймні в оціночній площині, до того ж у поняттях різних критичних дискурсів — ідеологічного, естетичного, інтертекстуального. У розмову, чи,

²³⁴ «Арот і Марот» — ця Франкова легенда так само родом із апокрифів. На її «попередній» текст вийти виявилось зовсім нескладно. Достатньо було лише розгорнути перший том збірки «Апокрифи і легенди з українських рукописів», де серед інших старозавітніх апокрифів уміщено й легенду про двох ангелів-грішників — Арота і Марота, вийняту з Ковельської «Палей». Своєю чергою церковнослов'янська редакція легенди про Арота і Марота сягає твору грецького письменника, царя Івана VI Кантакузена, — його промов проти Магомета.

Щодо того, звідки грецький автор запозичив легенду про Арота і Марота, думки дослідників розходяться. Як джерела оповідання про Арота і Марота називаються й коментарі до Корана, і єврейські Мідраші, і перський прототип. Цікаво також, що у своєму переспіві стародавньої легенди про грішних ангелів І. Франко мав попередника — німецького поета Ф. Рюккерта. «Але вірш Рюккерта *Die gefallenen Engel*, — погодимося з Дмитром Козієм, — не може рівнятися з Франковим щодо психологічної розробки, живості й колоритності» (Козій Д. До генези Франкових легенд. — С. 477). І додаю, уже за Богданою Кривошеєю, Франкова легенда не може рівнятися також із текстом-першоджерелом — щодо дивовижної тонкоти розгортання поетичного сюжету — теми слова зокрема (Кривошея Б. «Мій Ізмарагд» як образ поетичної свідомості Івана Франка // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин*. — С. 396).



радше, у полеміку з критиками про ці твори включився й сам автор, намагаючись, якщо послуговуватися термінами постмодерністської естетики, ліквідувати той «комунікаційний провал», яким, на його думку, загрожувало неадекватне прочитання цих текстів, зокрема «Святої Доместіки», реципієнтами. Отож, на матеріялі згаданих легенд маємо також гарну нагоду поговорити про неперехресність «обріїв сподівань» тексту та «обріїв сподівань» читача.

Натрапив на ці тексти поет традиційно: по дорозі своїх наукових студій.

На сюжет «Селедія» — у збірці Монтеґлона *Recueil des poésies françaises des XV-e et XVI-e siècles*. Про знайомство І. Франка з цією збіркою, де серед інших пародій вміщено також гумористичну історію святого Селедія, відомо з його рецензії на розвідку Павла Житецького «„Енеида“ И. П. Котляревского и древнейший список её».

На тему «Доместіки» — під час порпання в «старому папір'ї», у рукописній збірці Стефана Самборини. У цій «показній книжці, писаній кількома руками в першій половині XVIII в. десь у західнокарпатських горах»²³⁵, між іншим, справжній антології «таємних» книг, апокрифічних житій апостолів зосібна²³⁶, на 481 сторінці між «пробами пера, рисунками і написами» увагу І. Франка привернув ось цей текст: Бѣ нѣкаа вещь ннзѣ главѣ носаше. Разгнѣка сѣ на сїю вещь домѣ вѣдка, вгладн ѡ вѣ темницѣ, по мнотѣ же времени выведе ѡ с тенницы и заклати ѡ копѣем прок... рнзы же сѣ ожегоша сѣ, сама же бысть распата на древѣ²³⁷.

Цікаво, що до цієї коротенької жартівливої легенди з рукопису Стефана Самборини І. Франко звернеться згодом аж чотири рази: спочатку перевіряє її («Доместіка» зі збірки «Мій Ізмарагд» (1898) — не що інше, як просторіше *passio* «святої» з давнього рукопису),

²³⁵ Франко І. [Додаток]. Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв. — С. 301.

²³⁶ Частину з них І. Франко опублікував у другому і третьому томі своєї збірки апокрифів. Див.: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. II. *Апокрифи новозавітні*. А. *Апокрифічні євангелія*. — С. 57–59, 110; *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. III. *Апокрифи новозавітні*. Б. *Апокрифічні діяння апостолів*. — С. 6–7; 82–84; 124–125; 154–155; 189–191; 193; 196; 211–212; 223–224; 237–238.

²³⁷ Франко І. [Додаток]. Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв. — С. 304.



згодом, описуючи в додатку до «Карпаторуського письменства XVII–XVIII вв.» (1900) збірку Самборини, опублікує цю пародію, помістить її також у своїй «Історії української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського» (перша редакція «Історії...» була готова наприкінці 1907 р.) як ілюстрацію концепту гумористичних текстів на духовні теми, вільного поводження зі святощами безіменних авторів. І насамкінець, надрукує в збірці поезій «Давне й нове» (1911) як епіграф до другої публікації «Святої Доместіки»²³⁸.

І тут починається вельми цікава, навіть дещо детективна історія.

Curriculum vitae нікогого іозданія, низъ главъ носяще у збірці «Давне й нове» (звернімо увагу — ця публікація хронологічно найпізніша), порівняно з двома першими, довше, щоправда, лише на один рядок, у якому змальовано посмертну участь «святої» (плоти же и крови ея ни причастіхомъ гла)²³⁹. Проте в цьому коротенькому рядку, що його появу на світ спровокував Михайло Грушевський (так бодай мені здається), закодована дуже важлива інформація для глибшого пізнання І. Франка на схилі віку, особливостей його психологічного феномена зосібна.

Але *ab origine*.

Уже мовилося про палімпсестність Франкового тексту про Доместіку. Розгорнемо цю тезу трохи ширше. Контури давнього тексту на Франковому полотні проступають вельми виразно. Нашій святій Доместіці (поет не полишив читачеві, на відміну від давнього автора, самому розгадувати загадку, хто ж ховається за іозданіємъ, низъ главъ носяще, маємо тут, як і в іншій «соблазняючій» легенді І. Франка, майстерне застосування прийому обігрування етимології власних імен — Доместіка по-латині свиня) судилося таке ж життя-мартиріє, як і праведниці безіменного книжника XVIII ст.: сповнена смиренности та труду служба в «безбожного глитая» → його гнів → в'язниця («тьма кромішня») → мученицька смерть («І зв'язану на дереві розтягли, / І острый ніж у білі груди вбили, / На встид одежу з неї всю

²³⁸ Франко І. *Давне й нове. Друге побільшене видання збірки «Мій Ізмарагд»*. — Львів: Накладом Укр.-руської видавничої спілки, 1911. — С. 105.

²³⁹ Там само.



зняли, / Стрімглав за ноги на хресті прибили. / Що далі діялося там,
на те / В страсі лице своє закрий, о Музо! / Як на солонім огні свя-
те / Смалили тіло, як пороли пузо»).

*Не піднімається рука списать
Усі оті нечуванні знуцання;
Та сльози щирії з очей біжать
І рвуться з серця щирії зітхання.*

*Доместіко! Тебе я все співають
Готов. Не май же жалю ні кришинки!
В здоров'ї дай і смаку поживать
Твої кишки, ніжки, ковбаси й шинки!²⁴⁰*

Так закінчується поезія І. Франка. Власне, це закінчення семантично кореспондує з отим загадкового походження «зайвим» рядком в епіграфі до публікації «Святої Доместіки» у збірці «Давне й нове».

Кінець «Святої Доместіки» (як, утім, і увесь твір, але фінальні рядки особливо) дуже не сподобався Михайлові Грушевському. «Доместіка», уважав він, на відміну від «Селедія», «рішучо не удалась автору»: «Пародія не досить тонка, деякі подробиці просто несмачні (хоч би й кінець), натомість [...] історія оселедця, призначеного „для пісних Русинів“, оброблена дуже делікатно й дотепно і не образить, правдоподібно, нічийого почуття, своїм тоном вона найбільше пригадує звістну, чудесну Бернсову історію „Джона – Ячменного зерна“²⁴¹. Прикметно, що «дуже легка дикція та великий вклад дотепу», яким відзначається «Селедій», справили враження навіть на Гавриїла Костельника, якого аж ніяк не запишеш до когорти апологетів І. Франка²⁴².

²⁴⁰ Франко І. Свята Доместіка // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 232.

²⁴¹ Грушевський М. <Рец.> Мій Ізмарагд, поезії Івана Франка // *ЛНВ.* — 1898. — Т. II. — Кн. 6. — С. 176.

²⁴² Костельник Г. Плюси й мінуси в поезії Івана Франка // Костельник Г. *Ломання душ (з літературної критики).* — Львів: Вид-во «Добра книжка», 1923. — С. 62.



Але повернімося знову до рецензії М. Грушевського на «Мій Ізмарагд», уступ з якої ми щойно навели, чи, радше, до того, яку реакцію критика «Доместіки» викликала в І. Франка, і що дало підставу висловити гіпотезу про ймовірну причетність М. Грушевського до появи «зайвого» рядка в останній публікації пам'ятки з рукопису Стефана Самборини.

Те, що саме М. Грушевський інспірував уміщення епіграфу до «Святої Доместіки» у збірці «Давне й нове», — не таємниця, відомо про цей факт від самого поета — з його «оповістки» про збірку «Давне й нове» в одному з травневих номерів «Неділі» (1911). Цікаво, що запрошення редактора «Неділі» ознайомити читачів часопису з його новою книжкою І. Франко сприйняв як виконання громадського обов'язку, який для кожного літературного критика й рецензента, постулював він, полягає в тому, аби спочатку «дати читачам по змозі докладне поняття про зміст книжки, а вже потім видавати свій осуд, запускатися в полеміку або виказувати помилки». Пошкодувавши, що «у нас, на жаль, завівся інший звичай», і кинувши з тієї нагоди каменем у город своїх критиків, І. Франко так проанонсував збірку «Давне й нове»: «Переважна часть сеї збірки має метою популяризацію багатого скарбу поезії та життєвої мудрости, що міститься в нашім старім письменстві, доси так мало відомім не лише широким народним масам, але також, і то, може, ще навіть в більшій мірі, освіченим верствам нашого народу. З сього погляду дозволю собі звернути увагу читачів на притчу про захланність [...], перероблену із староруського оповідання, на легенду „Свята Доместіка“, якої церковнослов'янський епіграф, може, усуне непорозуміння, яке в своїй рецензії на „Мій Ізмарагд“ допустив колись проф. М. Грушевський...»²⁴³.

Що ж до ролі М. Грушевського в появі останнього рядка в епіграфі (плоти же и крови ест вси причастникомъ ѿ), то для того щоб відповісти на це запитання, мусимо пригадати ще раз деякі моменти особистої біографії І. Франка на схилі віку, зокрема його болісну реакцію в час недуги на будь-які, навіть найменші, критичні зауваження стосовно своїх текстів (чи то літературних, чи то наукових), його наполегливе

²⁴³ Франко І. Давне й нове // Неділя. — 1911 — Ч. 19. — 6 мая. — С. 1–2.



відстоювання свого лідерства в українській літературі та науці. Згадаймо: у те трагічне останнє десятиліття І. Франко під кожним новим твором не забував поставити дату, «докладно зазначаючи на кожному рукописі, коли саме його розпочав і коли скінчив, наче хотів показати свому громадянству, що він зовсім не хворий, а здоровий і працездатний»²⁴⁴, ретельно та педантично підраховував усі свої твори, навіть найнезначніші замітки (а в поезіях, бувало, що й рядки). Що більше, деякі поезії 90-х років, надруковані вперше у збірці «Давне й нове», датував останніми роками. Мені вже доводилося писати, що з боку поета це не була помилка пам'яті (*lapsus memoriae*), а, радше, бажання (можливо, і неусвідомлене) оборонитися від гострих присудів тогочасної критики про його творчу неспроможність як митця в час хвороби²⁴⁵. Зокрема від оцінок молодого Миколи Євшана, що саме тоді, на початку 1911 р., писав: «А той, що довгі роки скріпляв нашу літературу і двигав на собі її тягар, — Іван Франко — зломався, даючи тільки уривки, фрагменти»²⁴⁶.

Чи не було і в нашому випадку дописування давнього рукопису, оцей поклик на «інтертекстуальний авторитет» письма (Р. Сальдівар), подібним же захистом із боку І. Франка, цього разу від критики М. Грушевського?

Звісно, можна припустити (це значно простіше), що до жодної містифікації поет не вдавався, а всього-на-всього, угледівши, виправив *lapsus calami* (помилку пера), допущену у двох раніших публікаціях пам'ятки. Проте з огляду на сумлінність І. Франка-текстолога важко повірити, що він міг упасти аж у такий «блуд», тим паче під час публікації такого невеличкого за обсягом тексту.

Так само маловірогідно, що дослідник опустив цей фрагмент у перших публікаціях із цензурних міркувань, уважаючи його «неудоб-

²⁴⁴ Дорошенко В. Іван Франко в моїх спогадах // *Львівські вісті*. — 1943. — 30 травня.

²⁴⁵ Мельник Я. ... *І остатня часть дороги. Іван Франко в 1908–1916 роках* / Вид. 2-ге, випр. і доп. — Дрогобич: Коло, 2016. — С. 358–359.

²⁴⁶ Євшан М. Українська література в 1910 р. // *ЛНВ*. — 1911. — Кн. 2. — С. 352.



няя к печати», як, до речі, свого часу зробив редактор «Киевской старины», вилучивши під час публікації різдвяних і великодніх віршів деякі сцени, «по томуображению, что такие картины претятъ даже не особо взыскательному вкусу»²⁴⁷. У своїй едиційній практиці І. Франко, як і М. Драгоманов, керувався засадою, що «для науки в усякім разі ніщо не може „претити“»²⁴⁸. Не будемо далеко мандрувати в пошуках ілюстрацій цього принципу вченого (називати, зосібна, приклади таких «неудобных к печати» текстів, які він включив до «Апокрифів і легенд з українських рукописів»), обмежимося лише згадкою про те, що в «Історії української літератури...» легенду з рукопису Стефана Самборини надруковано поруч із вельми фривольною історією про святого Пахомія.

Прояснити ситуацію — була містифікація з боку І. Франка чи ні — можна було би дуже легко, порівнявши опубліковані тексти з оригіналом. Але навряд чи це можливо з огляду на «осідок» оригіналу. Збірка Стефана Самборини під сигнатурою *LI. G. 8.* зберігалася в бібліотеці греко-католицької єпископської капітули в Перемишлі. Після Другої світової війни ця бібліотека була конфіскована тодішньою польською державою й поділена між кількома установами: більшість кирилических друків, зазначає Ярослав Ісаєвич, віддано до Національної бібліотеки у Варшаві, а видань латинського шрифту — до бібліотеки Католицького університету в Любліні, деякі книжки, однак, залишилися в музеї та архіві Перемишля²⁴⁹.

Кажучи, що «Свята Доместіка» «рішучо не удалась автору», М. Грушевський мав на увазі передусім естетичну вартість тексту І. Франка, і, гадаю, знання прототипу пародії, навіть в її останній редакції, хтозна, чи суттєво змінило б оцінку критика. Натомість католицькі критики, зосібна чільний представник цієї критики Гавриїл Костельник, а також Юліян Дзерович, «рішучо» не сприйняли змісту «ізмарагдових»

²⁴⁷ Див.: *КС.* — 1882. — № 9. — С. 501.

²⁴⁸ Драгоманів М. Матеріали до історії віршів українських // *Житє і Слово.* — 1894. — Т. 1. — С. 451.

²⁴⁹ Ісаєвич Я. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми.* — Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. — С. 12.



леґенд поета, прочитавши обидва тексти (і «Доместіку», і «Селедія») як ще один виступ І. Франка з «атеїстично-матеріялістичного престолу». У леґендах «Мого Ізмарагду», переконаний був Г. Костельник, І. Франко «не пропустив нагоди, щоби не поглузувати собі з християнських святощів. У тій цілі укладає він соблазняючі „леґенди“: „Свята Доместика“ (т. є. свиня) та „Життя і страждання, і спіймання, і смерть, і муки, і прославлення преподобного Селедія“ (т. є. оселедця) [...]. Такі „леґенди“ — се просто глум зі слів автора в передмові: „Коли з них упаде в твою душу хоч крапля доброти, лагідности, толерації не тільки для відмінних поглядів і вірувань, але навіть для людських блудів і похибок і проґріхів, то не даремна була моя праця“. Автор хіба просить толерації для своїх власних (*nota bene!* богохульних) думок, але ж так усі фанатики робили»²⁵⁰. Подібна риторика притаманна й рецензії Ю. Дзеровича на «Мій Ізмарагд» у «Богословському віснику». Згадавши «славні» *Swieczniki chrześcijaństwa* Ю. Семирадського й «чудне» *Quo vadis?* Г. Сенкевича, апологію героїства й сили духу християнських мучеників цими польськими митцями, Ю. Дзерович писав із обуренням: «А наш, безперечно, один з талановитіших синів нашого народу, піднімає на глум „святих“, кепкує з мучеників, пхаючи насилу в лик їх і „свиню“ і „оселедця“»²⁵¹.

Отож, за Г. Костельником і Ю. Дзеровичем, мета леґенд поета — глум над релігійними святощами. Такий самий рецептивний підхід до інтерпретованих «ізмарагдових» леґенд, тільки з настановою на вихваляння автора, заманіфестувала й радянська критика²⁵². За самим І. Франком, звернімося ще раз до цитованих уже рядків, — «популяризація багатого скарбу поезії та життєвої мудрости, що міститься в нашій старім письменстві»²⁵³.

²⁵⁰ Костельник Г. *Плюси й мінуси в поезії Івана Франка*. — С. 62.

²⁵¹ Дзерович Ю. «Мій Ізмарагд», поезії Івана Франка // *Богословський вісник*. — Львів, 1900. — № 1. — С. 41.

²⁵² Див.: Мороз О. До генези й джерел «Мого Ізмарагду» Ів. Франка // *Іван Франко. Статті і матеріали*. — Зб. 1. — Львів, 1948. — С. 125–152.

²⁵³ Франко І. Передне слово <до збірки «Давне й нове»> // *Франко І. Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 185–186.



Що зумовило таку розбіжність між намірами автора, семантичною структурою тексту та інтерпретаціями «читачів з голосом» (Микола Зеров), клерикальних критиків зосібна? (Не зупиняюся тут детальніше над рецепцією радянських критиків, над методами аналізу та способами підходів до літературних текстів яких, цього разу особливо, тяжіла «влада інтерпретації» ідеологічної системи).

Гадаю, передусім нерозуміння жанрового коду легенд поета.

«Свята Доместіка» і «Життя, і страждання, і спіймання, і смерть, і прославлення преподобного Селедія» — класичні зразки *parodia sacra*, жанру, що має довгу (з кін. XVII — поч. XVIII ст.) традицію в нашій літературі, і ще довшу в західноєвропейській, де, уже починаючи з XII ст., пародіювали літературну форму Євангелій, різних жанрів церковної лірики, творів Отців Церкви. «Наші церковні пародії, як культурно-історичне явище, не стоять відрубно, — зауважувала Варвара Адріянова-Перетц із приводу суголосности українських церковних пародій із західноєвропейськими, менталітету їхніх творців зосібна. — Що вони могли утворитися в оточенні, безперечно, релігійному, хоч би з перевагою побожності здебільша зовнішньої, обрядової, це не повинно нас дивувати. Коли *Lehmann* (автор досліджень про середньовічні пародії — *Die Parodie im Mittelalter* (München, 1922), *Parodistische Texte Beispiele zur lateinischen Parodie im Mittelalter* (München, 1923) — Я. М.), підбиваючи підсумки оглядові латинських пародій, робить висновок — *Der mittelalterliche Mensch konnte etwas profanieren und sich damit amüsieren ohne es zu persiefflieren. Die Parodisten spielen mehr feichtfertig als Schändlich mit Hohem und Heiligem*, то і за наших авторів доведеться сказати, що їх панібратське поводження з церковним текстом не зачіпало глибоко їхнього ставлення до релігії в цілому»²⁵⁴.

Як не мислили давні українські автори та читачі церковних пародій, що вони насміхаються над словом Божим («Усенька ця маса анонімної літератури, що оберталася в списках між широкими колами

²⁵⁴ Адріянова-Перетц В. До історії пародії на Україні в XVIII віці («Служба пиворѣзамъ» 1740 року) // *Записки іст.-філол. відділу*. — 1928. — Кн. 8. — С. 37.



читачів, то просто розважала, то жартуючи карала»²⁵⁵), так само не мислив І. Франко, що своїми легендами він може «соблазнити» читача, посягнути на чистоту його релігійних почувань. Звернення до жанру *parodia sacra*, окрім задекларованої мети — популяризації давніх текстів, у поета, гадаю, було продиктовано ще одним моментом — бажанням апробувати нову для себе художню форму, новий жанр.

Адже І. Франко не просто, перевіршувавши, витягнув на світ давні тексти, а розгорнув їх (для порівняння: співвідношення фізичного обсягу тексту пародії з рукопису Стефана Самборини і Франкової приблизно 1:7,5 на «користь» І. Франка) згідно з усіма «приписами» жанру, як на рівні структурно-семантичному (до слова, сцена смерті святої Доместіки дуже нагадує подібний фрагмент із апокрифічного «Мучеництва святої Фетинії»), так і на рівні фразеологічному, продемонструвавши, насамперед у «Селедію», блискучу стилістичну гру.

Для ілюстрації, як поет використав риторичний модус житійної літератури, зокрема апокрифічної, наскрізь пронизаної біблійними та патристичними текстами, порівняймо початкові строфи Франкового «Життя, і страждання, і спіймання, і смерть, і прославлення преподобного Селедія» з відповідними рядками «Слова св. Нифонта до вірних» (на паралельність цих місць уперше звернув увагу Дмитро Козій²⁵⁶), а також із фрагментом апокрифічного життя святого Миколая.

«Життя Селедія» І. Франка

*Скривати тайну царськую
Потрібно і конечно
Бо, як її рознапляєш,
Загинеш небезпечно.*

*Та крити Божії діла
Негарно, навіть грішно;*

«Слово» св. Нифонта

*Тайну яко царєву достоитъ хранити,
И дѣла Божия проповѣдати.
Вѣдѣти бо волю Божю,
И не проповѣдалъ лѣности ради,*

*То многиу мѹкѹ и томленіє
приметъ въ день онъ,*

²⁵⁵ Адриянова-Перетц В. До історії пародії на Україні в XVIII віці («Служба пиворѣзамъ» 1740 року). — С. 35.

²⁵⁶ Козій Д. До генези Франкових легенд. — С. 475–482.



Не скриєш Божої хвали,
Лиш сам загинеш вічно²⁵⁷.

коня же приндець Великий Судія,
хота судити живимъ и мертвымъ²⁵⁸.

«Життя Селедія» І. Франка

То й я, лякаючись судьби
Раба, що на розробок
Повірений йому талант
Без діла скрив у сховок,
Бажаю опівати вам,
Що стане духу мого,
Життя, страждання, муку й
смерть Селедія святого²⁶⁰.

«Житіє и чудеса святителя
и чюдотворца Николая»

паки же поминанще
шого раба лениваго,
потаньшаго имѣніа Гдна своего,
я не давши на приплодъ срѣчѣи,
Се же помышланъ, страхомъ удержимъ,
прострохъ рѣкѣи мои на дѣло се²⁵⁹.

Пародія, постулюють теоретики цього жанру, апелює до елітної аудиторії, до читача-інтелектуала, у пам'яті якого є пародійований текст, «в противному разі ефект маліє, а то й никне цілком [...]. Пародії не зрозуміє пересічний читач. Вона лише для вибраних»²⁶¹.

Чому не стали тими «вибраними», «покликаними» читачами, яким, до слова, адресував поет свій «Ізмарагд», критики збірки, зокрема Гавриїл Костельник і Юліян Дзерович? Адже їм, без сумніву, не бракувало знання пародійованих текстів. Причина цієї «неперехресности обривів»,

²⁵⁷ Франко І. Життя, і страждання, і спіймання, і смерть, і прославлення преподобного Селедія // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 232.

²⁵⁸ Житіє и чудеса святителя и чюдотворца Николая по рукописи Макариевских Четых Миней. Изд. Археогр. комиссии. — Москва, 1901. — С. 63.

²⁵⁹ Франко І. Життя, і страждання, і спіймання, і смерть, і прославлення преподобного Селедія — С. 232.

²⁶⁰ Житіє и чудеса святителя и чюдотворца Николая по рукописи Макариевских Четых Миней. — С. 232.

²⁶¹ Пеленський Є. Ю. *Забутий жанр. Нарис розвитку української літературної пародії.* — Львів, 1933. — С. 9, 29.



як уже зазначалося вище, жанровий код легенд поета (за Д. Фоккемою, «жанровий код активізує в реципієнта певні очікування, пов'язані з обраним жанром»²⁶²) чи, радше, певний стереотип сприйняття критиками цього жанру, зведення усіх його функцій до однієї — викривальної.

Тим часом мета Франкових пародій, про це вже також була мова, полягала не у висміюванні змісту пародійованих текстів, а в художньо-дотриманій формі цих текстів, у стилістичній грі. Звернення до пародії, як до «літературної підхідки» (В. Адріянова-Перетц), стало ще одним переконливим свідченням, окрім книжного характеру естетичної свідомості поета, його «інтенсивного інтересу до форми», «ріднорідності в царині форми»²⁶³.

І ще. У результаті цього звернення немалий корпус різножанрових текстів безіменних давніх українських книжників (синаксарів, тропарів, антифонів, кондаків, апостолів, прокименів, гласів, житій-мартирій, проповідей) про великомученицю-горілку, вареників-мучеників, бражників та інших страдників збагатився ще двома оригінальними авторськими текстами — Франковими життями святої Доместіки і преподобного Селедія.

А тепер про «Чуда св. Николая».

Чудес святого Миколая в Івана Франка, як відомо, три: одне прозове — «Чудо з половчином», уперше оприлюднене у збірці «Староруські оповідання» (1900), і два поетичні — «Чудо з ковром» і «Чудо з утопленим хлопцем», перша публікація у збірці «Давне й нове» (1910). Усі три «чуда» належать до тієї доволі значної у творчому доробку письменника групи текстів, що мали «метою популяризацію багатого скарбу поезії та життєвої мудрости, що міститься в нашій старій письменстві»²⁶⁴.

²⁶² Див.: Ильин И. *Постмодернизм. Словарь терминов*. — Москва: ИНИОН РАН (отдел литературоведения). *Intrada*, 2001. — С. 219.

²⁶³ Чижевський Д. Реалізм в українській літературі // *Слово і час*. — 1998. — № 4–5. — С. 41.

²⁶⁴ Франко І. Передне слово <до збірки «Давне й нове»>. — С. 185–186.



Окрім цієї своєрідної учительної мети, звернення І. Франка до святомиколаївської парости давньої української літератури могло бути інспіровано також і його науковими зацікавленнями. Якийсь час, навесні 1902 р., І. Франко носився з гадкою написати просторе компаративне дослідження про святого Миколая в легенді і обряді. Через низку причин (великий обсяг легендарної літератури про святого Миколая, брак у Львові найпотрібніших для цієї теми книжок, початок роботи над іншою науковою темою, що віддавна «муляла» його — над студією про святого Климента Римського) дослідник відклав розвідку про святого Миколая на пізніше. Як пам'ятка чи, можливо, і як докір, про незреалізований помисел («пізніше», на жаль, не наступило) в І. Франка залишилася велика добірка текстів про чудотворця Мирлікійського, «крім наших людських оповідань та вірувань, деякі нові рукописні тексти церковнослов'янські та старі легенди західноєвропейські»²⁶⁵.

Корпус творів про преподобного Миколая (життя й нерозривно пов'язані з текстом життя «чуда» святого) був знаний в Україні ще на початку її християнізації. Уже наприкінці XI — на поч. XII ст. із грецької було перекладено так зване «иное житіє» святого Миколая (у літературі його ще називають апокрифічним²⁶⁶, на відміну від життя святого Миколая Симеона Метафраста, відомого в списках, починаючи з XV ст.), «а швидко жива побожність у руській суспільності плодить і свіжі, свої питомі легенди»²⁶⁷ про святого угодника, який «з початком XIII ст. робиться як би національним руським святим і поволі усуває

²⁶⁵ Франко І. Лист до О. М. Веселовського від 4 травня 1902 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 209.

²⁶⁶ Аничков Е. В. *Микола Угодник и св. Николай. Опыт литературной критики в области народных сказок и песен.* — Санкт-Петербург, 1892. — С. 3; Леонид, арх. Посмертныя чудеса святителя Николая, архиепископа Мирликийского чудотворца: Памятник древнерусской письменности XI в. / Труд Ефрема, еп. Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV в. Библиотеки Троице-Сергиевой лавры, 39 // ПДП. — 1888. — Т. LXXII. — С. 22.

²⁶⁷ Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. — С. 307.



більш давній культ Климента Римського»²⁶⁸. До речі, дуже яскравим прикладом культу святого Миколая в Давній Україні є початок тексту одного з чудес св. Миколая — Чуда в нѣкоємъ дѣтци, утѡпшемъ въ днѣпрѣ — з його широкою географічною панорамою чудес святого, залученням у цей пансакральний простір київським агіографом села н градовъ своєї землі: Кто не оудивляѣт сѧ, слыша чи ѡ видѧ днѣнымъ ѡ недомыслнымъ чудеса, бывающа не токмо въ ѣдинной земли ѡ въ ѣдинной области, но ѡ въ всѧхъ понѣнымъ испочни сѧ чудеса стго Николы. Нежеже ѡше ѡдеши непокровенно, оуслышиши чудодѣства стго Николы. Нди в греки, тамо оудивляють сѧ, в російскы, тамо хвалют сѧ, ходѧ по всей земли, Николѣ оудивляють сѧ. [...]. Се же, братіє, ѡтакаше праздникъ, прійде в росію, ѡ нѣсть града ѡ села, ѡдеже не быша чудеса стго Николы. Мног оумножена, ѡх же не моши замноство писанію предати, но се скажу доклянѡт малю слово, ѣже створи въ градѣ Кієвѣ²⁶⁹.

Автором цих питомих українських легенд про св. Миколая, у тому числі числі текстів, які переповів-перевіршував І. Франко (Чуда в нѣкоємъ дѣтци, утѡпшемъ въ днѣпрѣ, Чуда в половчинѣ та Чуда в коверѣ), на думку деяких дослідників, був чернець Києво-Печерського монастиря, згодом єпископ переяславський (із титулом митрополита), преподобний Єфрем. «Письменник, що скрив своє ім'я з почуття смирення, є не хто інший, як св. Єфрем, чернець Києво-Печерського монастиря, один із перших постриженців преподобного Антонія», — писав російський дослідник духовної літератури архимандрит Леонід (Кавелін)²⁷⁰. Натомість М. Грушевський був переконаний, що іменувати преп. Єфрема творцем місцевого легендарію про св. Миколая немає достатніх підстав: «Ся цікава фігура взагалі мало відома, і авторство його лишається гіпотетичним»²⁷¹.

Одначе незалежно від того, хто саме з давніх українських книжників, погублених сумнінієм, не имущ навиченія сицега дѣла (Се бо сотворити

²⁶⁸ Франко І. Южнорусская литература // Франко І. Зібр. творів: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 41. — С. 106.

²⁶⁹ Чуда в нѣкоємъ дѣтци, утѡпшемъ въ днѣпрѣ // Відділ рукописів ЛННБ України ім. Василя Стефаника. — АСП - 6. — Арк. 168.

²⁷⁰ Леонид, арх. Посмертныя чудеса святителя Николая, архиепископа Мирликийского чудотворца. — С. III-IV.

²⁷¹ Грушевський М. Історія української літератури. — Т. 2. — С. 91.



искъсныхъ в мѣдрости естъ)²⁷², оспівав чуда сѣго Ніколаа (проблема атрибуції авторства оригінальних легенд про св. Миколая в медієвістиці не розв'язана й дотепер), безперечно одне. Був це, кажучи словами Василя Щурата, «майстер слова», «талановитий писатель»²⁷³. Успадкувавши традицію візантійської легенди в осмисленні преблаженного Миколая як невідкладного помічника христіаномъ, скорого помічника всѣмъ призывавшимъ его къ себѣ, а також успішно засвоївши риторичні засоби агіографічної літератури, сей незваний нам ближче «перший на Русі почитатель св. Миколая» «вложив у писання своє тепло любови для св. Чудотворця, яке носив у своїм серці, бо з його писання те тепло переноситься в душу читача»²⁷⁴.

Прикметно, що манера письма творця київських легенд про чудотворця Мирлікійського особливо увиразнюється при зіставленні його текстів із парафразами І. Франка.

Перше, що одразу впадає у вічі при накладанні Франкових чудес на давні тексти, — це різниця в суто зовнішніх, аксіоматичних вимірах, пов'язаних із фізичним обсягом текстів. Цифрове співвідношення явно не «на користь» І. Франка, особливо у віршових переробках. Приміром, у «Чуді з утопленим хлопцем» приблизно 1:2,7.

Залишивши майже незмінною фактографічну частину «автентичних» чудес, лаконізму свого письма І. Франко досягнув коштом значного скорочення, а то й цілковитого опущення багатьох сегментів тексту-протографа, зокрема просторих рамок давніх чудес із притаманними їм *loci communes* (зверненнями до читача, фігурами топосу скромности, славослів'ями святих, молитвами), а також різноманітних релігійних, моралізаційних рефлексій автора всередині тексту, — тих неодмінних елементів структурно-семантичної організації житійних текстів, що потрактовуються (подекуди незаслужено з негативними конотаціями) як агіографічні кліше, матриці, стали

²⁷² Житіє и чуда свѣтителя и чудотворца Николаа: По рукописи Макариевских Четвхъ Миней. — С. 60.

²⁷³ Щурат В. Дві староруські повісті про св. о. Николая. — Жовква, 1909. — С. 7–8.

²⁷⁴ Там само. — С. 8.



формули, що без будь-яких перепон мандрують просторами типологічно споріднених текстів. При тім десь на узбіччі дослідницького рефлексування може полишитися «той дивовижний факт, що перед нами величезна література про незвичайних людей, просвітлених вірою, які обрали собі як взірець для наслідування життя Христа, про їхній життєвий подвиг, про їхню святість, про той ідеальний світ, якому вони навчали та який існував і для укладачів житій, і для їх слухачів, а отже, і про духовні устремління самих цих людей»²⁷⁵.

Але повернімося до розмови про особливості Франкової естетичної рецепції чудес святого Миколая. Згаданий вище спосіб «поводження» письменника з текстом попередника проілюструймо, поставивши *en regard* початок Чуда в коврі київського агіографа й початок Франкового твору, опустивши в першому тексті (задня економії місця) окремі фрагменти, почасти процитовані раніше.

Чудо в коврі Псевдо-Єфрема

«Чудо з ковром» І. Франка

Понеже яко слыщахомъ Сѣго яко Дѣла пророкомъ Дѣдомъ гл҃ща: «Шко^м жадаеть елень на источникы водныя, тако вждаеть дѣла моа к Тебѣ, Бже». Во истиннѣ кождаеть дѣла вѣрныѣ хр҃тіанѣ на слышаніе словесъ Бжїихъ, творщиѣ са сѣмыи Бго. Что бо слл҃цѣе, повѣжь ми, ракотанщиѣ земнымъ цѣрь паче, но еже слышати тиннѣ изъ уста цѣрь. Боле же сего веселіе приносить дѣламъ, хотащимъ ракотати Нѣному Црю, слышаніе словесъ Бжїихъ творщиими са сѣмыи Бго [...]. Паки же поминаше оного раба лениваго, потаньшаго имѣніа гдна своего, а не давша на приплодъ земли

²⁷⁵ Топоров В. Н. *Святость и святые в русской духовной культуре*. — Москва: «Гнозис» — Школа «Языки русской культуры», 1995. — Т. 1. *Первый век христианства на Руси*. — С. 12.



срѣчнѣи, сеже помышлани, прострохъ рѣкѣ
мон на дѣло се.

Бѣ нѣкто, именовъ Никола, къ преже
реченѣмъ градѣ Константиноѣ, рѣкодѣл-
ствомъ корми сѧ, вѣренъ къ Боѣ, имѣа
закѣтъ свон ко сѣому Николѣ, провожа-
ше дѣи сѣго Николы бес памяти. Сице
же твораша сѣмѣ не послаблѣши, слышаше
ко ко сѣмъ Писанѣи гл҃ица: «Чти Г҃а ѿ ско-
нѣхъ праведныѣ трудовѣ», и присно въ ѡмѣ
держаше»²⁷⁶.

*В славнім місті Цареграді сталася
пригода: / Проявив Бог славне чудо
для всього народа. / На далекім перед-
місті там хатина вбога, / В ній
робітник жив старенький і жінка
небога. / Працювали, заробляли,
весь вік з горем бились, / Та бідні-
ших рятували і Богу молились. /
Та ще здавна звичай мали: лента
хоч мала / Йшла від них рік в рік
для бідних в празник Николая»²⁷⁷.*

Неважко помітити, що в тексті І. Франка, на відміну від тексту-оригіналу, майже відразу подано експлікацію чуда.

Окрім того, навіть та розмірно незначна частина твору, що кореспондує з оригінальним текстом, значно різниться від нього лексикою, фразеологією і стилістикою, не кажучи вже про акцентування поета на темі порятунку «бідніших».

Оскільки ми вже зачепили стильові стосунки І. Франка з його попередником, то, очевидно, доречно буде відзначити, що парафрази поета не віддзеркалюють ще однієї присутньої прикмети першоджерела — його інтертекстуальних параметрів: наскрізної пронизаности текстами Святого Письма (цитатами, напівцитатами, ремінісценціями, образами, алюзіями, парафразами).

Уявлення про густоту біблійного та євангельського слова в художній структурі *Чудеса сѣго Николы*, про їх семантичне наповнення в синтагматиці та в парадигматиці тексту, можна скласти навіть із наведеного вище фрагменту *Чуда ѿ коврѣ* (прямі цитати в тексті підкреслено, тут їх лише «паспортизуємо»: перша цитата — рядки із Пс. 41:2,

²⁷⁶ Житіє и чудеса святителя и чудотворца Николая. — С. 59–60.

²⁷⁷ Франко І. Чудо з ковром // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 219.



друга — Пр. 3:9). Ще декілька зразків прямої цитації. З цього ж таки Чуда в ковчезі: Никто, рѣки возложь на рало, зра воспла, управленъ вѣдетъ въ црѣтѣи не нѣ (Пор. Лк. 9:62); Яще створишь чѣкъ во оправданїи, и согрѣшишь во єдиноу, всѣмъ єсть повиненъ²⁷⁸ (Пор. Як. 2:10). Из Чуда в половчинѣ: Дивенъ Бгъ во стѣхъ своихъ²⁷⁹ (Пор. Пс. 67:36), Прїимете, ищете и вєращете, тоуцѣте и вєверзетъ са вамъ²⁸⁰ (Пор. Мт. 7:7), Рече Гбъ своимъ ученикомъ: Шже ма видите творѣща, и вы тако творите²⁸¹ (Пор. Йо. 13:15). І насамкінець ілюстрація з Чуда в нѣкоємъ дѣтищи, утопшемъ въ Днѣпрѣ: Не лоно реки, аще имате вѣров, яко зерно горошно, не томо творите²⁸² (Пор. Мт. 17:20).

До речі, в останньому чуді — Чудо в нѣкоємъ дѣтищи, утопшемъ въ Днѣпрѣ — одному з найпопулярніших чудес святомиколаївського циклу назагал (рукописні списки налічують близько 40 чудес святого), є дуже цікавий епізод — «лямент» батька, утопшего въ Днѣпрѣ отрочати, який І. Франко, репродукуючи це апокрифічне диво, переписав по-своєму.

Але перш аніж перейти до споглядання згаданого епізоду на обидвох полотнах (на картині-оригіналі й на Франковій репродукції), варто, либонь, на підході до цієї теми бодай побіжно згадати морську парість легендарію святого Миколая (Чудо в нѣкоємъ дѣтищи, утопшемъ въ Днѣпрѣ родом саме звідси) з експлікованою там семантикою образу святого як протектора й спасителя на водах.

Чудотворець, повелеванцій моремъ, скорый на помощь стѣи Николѣ, по мори идуща, яко по суху²⁸³ — лейтмотивний образ великої групи як книжних (Шко избеви корабль отъ потопа морскаго, Ш трехъ дрѣзельхъ, шже избеви отъ самыа глѣбныи морскїа, Человѣкъ именованъ Дмитрій, єго же избеви изъ самыа глѣбныи морскїа, Ш трехъ иконахъ, Ш Синагриппѣ царѣ), так і фоль-

²⁷⁸ Житіє і чудеса святих і чудотворца Николѣ. — С. 63.

²⁷⁹ Там само. — С. 107.

²⁸⁰ Там само. — С. 108.

²⁸¹ Там само.

²⁸² Чудо в нѣкоємъ дѣтищи, утопшемъ въ Днѣпрѣ. — Арк. 167.

²⁸³ Житие и чудеса св. Николая Чудотворца // ПДП. — 1881. — Т. XXXIV. — С. 1.



кlorних структур²⁸⁴. Концепція образу св. Миколая, «плаваючим посереді пучин доброго кормчого»²⁸⁵, яскраво втілена, наприклад, у двох легендах, записаних у різних регіонах України: у подільській з промовистою назвою «Св. Николай спасає чоловіка на воді»²⁸⁶ і в легенді, зафіксованій на півдні України (остання теж починається вельми проречисто: «Шумить, бушує море...»)²⁸⁷, а також у пісні, уміщеній у «Трудах» П. Чубинського: «Аще былъ потопаль на морі, / Прибуде Миколай во-скорі, / Токмо рцы: „Святой Миколай, Ратуй мя!“ / Зараз свої руци дає — вам на помощь»²⁸⁸. Для подальшої розмови про Чуда в нѣкоємъ дѣтици, утопшемъ въ Днѣпрѣ наведені щойно рядки духовної пісні, які окреслюють мотивацію звершення чудес святого, дуже характерні. Тому запам'ятаймо їх.

Тим часом ставлення батька втопленого в Дніпрі отрочати до св. Миколая надто скомпліковане. У його плачі-зверненні до Божого угодника поєдналися найрізноманітніші почуття: тут і розпука, і докір святому (він-бо, мовляв, так шанував його пам'ять, а той не вберіг його єдиного чада *ѡ утоплєніа*), і ультиматум (*въ истинноу, сѣче Бжїи, не лиѣ єси єдиномуу догади, но ѡ себѣ. ѡ ѡже в корзѣ престанеть памѣть твоа в домоу моє, азже ѡбо старѣ єсмь ѡ кончанїа моєго ѡжидаа. Яще бы єси хотѣ, ѡзбави єси, но самь єси сѣтворилѣ потопленїе, понеже не избави єси моєго чада єдиноуоунаго из воды*), і, нарешті, упокорення і смирення (*Но ѡче, сѣи*

²⁸⁴ Детальніше про це див.: Мельник Я. Морські чуда святого Миколая: книжні і фольклорні варіації теми // *Вісник Львівського університету. Серія філологічна* — 2003. — Вип. 31. — С. 178–184.

²⁸⁵ *Господи, до Тебе возношу душу мою*. Вид. друге, поширене / Богослужбові і богомільні писання Верховного Архиепископа. Ч. 2. — Рим, 1971. — С. 568.

²⁸⁶ *Етнографічний збірник*. — 1902. — Т. XIII. *Галицько-руські народні легенди*. Т. II. Зібрав В. Гнатюк. — С. 243.

²⁸⁷ Дикарев М. Великий бог Микола // *Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології*. — Львів: Накладом Наук. т-ва ім. Шевченка, 1902. — С. 74.

²⁸⁸ *Труды Этнографической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским*. — Санкт-Петербург, 1872. — Т. 1. — С. 168.



Николає, вѣда ѿ вѣрови, і вже аще хоцешн сѣтворити, вѣа тѣбѣ возмоѣна. Нѣ моѣ беззаконїѣ превязмогша ѿ не памѣхї мїѣхї)²⁸⁹.

Інтерпретуючи цей монолог «читателя неложного св. Николая», Омелян Калужняцький, видавець списку чуда *В нѣкоємѣ дѣтци* з бібліотеки Львівського університету, захоплено говорив про особливий психологізм давнього автора, про майстерне віддзеркалення в його тексті ментальності руської людини: «Ми не знаємо іншого прикладу, і у всій нашій літературі хтозна чи знайдеться твір, у якому би так прозріливо були передані деякі народно-психологічні риси руської людини, настільки проникливо й настільки зримо були представлені самолюбиві інстинкти руської людини, поєднані з безмежною відданістю і довір'ям, чи притаманні руській природі скептичні начала, що йдуть пліч-о-пліч із найпростодушнішою готовністю жертвувати всім, як це зроблено в цих характеристичних, неначе вилитих з душі народної, словах і помислах, за допомогою яких невідомий нам по імені автор-психолог змальовує гірку печаль киянина, що тужить за втратою єдиного дитяти...»²⁹⁰. Розсипаючи щедрою рукою компліменти на адресу автора *Чуда в нѣкоємѣ дѣтци, ұтопшємѣ вѣ Днѣпрѣ* за безпрецедентний в давньому письменстві психологізм, відомий філолог дещо передав куті меду. Не таким уже й оригінальним є згаданий мотив *Чуда в дѣтци*, хоча, погодимося з критиками (у поцінуванні «плачу» з О. Калужняцьким солідаризувався й архимандрит Леонід), доволі майстерний. Твір із точнісінькою такою сценою, як у *Чуда в дѣтци*, у наших літературних пам'ятках знайдеться. Це «Чудо з хлопцем на дні моря» св. Климента Римського.

Властиво, генезу тексту *В нѣкоємѣ дѣтци, ұтопшємѣ вѣ Днѣпрѣ* І. Франко виводив саме з «Чуда» св. Климента, сього *miraculum miraculorum*, авторство якого згідно з традицією приписується св. Єфремові, єпископові Корсуня IV ст. (На думку І. Франка, який присвятив «Чудові св. Климента з хлопцем» окремий розділ «Святого Климента

²⁸⁹ *Чудо в нѣкоємѣ дѣтци, ұтопшємѣ вѣ Днѣпрѣ*. — Арк. 168.

²⁹⁰ Калужняцький Е. И. Обзор славяно-русских памятников языка и письменности, находящихся в библиотеках и архивах Львовских // *Труды III Археолог. съезда в Киеве*. — Киев, 1874. — Т. 2. — С. 228–229.



у Корсуні...», укладачем «Чуда з хлопцем» був невідомий візантійський ритор, що скористався легендарною версією Григорія Турського; хронологію твору критик також піддав ревізії — пересунув її на декілька віків пізніше, на VIII або на IX ст.).

Обидва чуда з хлопцями, справді, мають чимало осей перетину, як на поетикальному, так і на змістовому рівнях. І в одному, і в другому діти (через необачність батьків) полишаються під водою: корсунський хлопець у підводнім храмі святого Климентія, київський у Дніпрі. В обидвох дітей спасають святі: корсунським хлопцем цілий рік опікувався св. Климентій (через рік, коли вода навколо храму розступилася, родичі побачили своє дитя на дні моря «живе і веселе і зайняте забавою»), київське дитя виніс із води св. Миколай (наступного ранку батьки виявляють своє чадо перед образом св. Миколая в Софії Київській (дитина, а також образ святого, були мокрими). І насамкінець, і тут, і там батьки *утопшихъ* дітей докоряють святим угодникам «дуже подібними словами» (І. Франко).

Для унаочнення тотожності цих двох «чудесних» плачів — декілька витягів із тексту Псевдо-Єфрема: «Отака-то, святий твоя відплата! Отакі твої відмови тим, що з щирістю прибігають до тебе! [...] На кого тепер глядітиму очима, за кого буду молитися? Хто буде підпорою моєї старости? [...] Чи такі ж то дари тим, що з щирістю приходять до мучеників? Та справді не ти, а бурі наших гріхів укинули дитину в море»²⁹¹.

Імовірно, саме «плагіят» київського книжника спонукав І. Франка переписати сцену ляменту. Щоправда, під час цього переписування втратилися експресивність і психологізм (нехай навіть і «позичені») «автентичного» чуда. В І. Франка сцена плачу вийшла значно блідішою і значно правовірнішою, аніж у його попередників:

Наче грім, прошибла батька нагла втрата сина.

Сам за ним би в воду скочив, та плавать не вміє;

Сам би згиб, щоб тільки син жив, та ніщо не вдіє.

²⁹¹ Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. — С. 193–194.



*Мчитьсья човен, кожда хвиля батька серце крає,
А ще дужче бідна мати плаче та ридає.*

*Далі мовить батько: «Годі! Більше не журімсья!
До святого Николая щиро помолімсья.*

*Як на тее божа воля, він на нас погляне,
Він дитині нашій бідній сам за батька стане».*

*І молились довго, щиро, з рясними сльозами
В своїм домі опустілім перед образами²⁹².*

Так само програє порівняно з оригіналом і наступний епізод Франкового твору. Замість драматичної сцени впізнання батьками свого *утопшого* чада в І. Франка маємо доволі традиційний мотив віщого сну:

*А ті бідні батько й мати, що в сльозах поснули,
В сні узріли Николая й ті слова почули:*

*«Ви не плачете, добрі люди, не тратьте надії,
А спішіть чимборше в церкву святої Софії!»²⁹³*

Невикористання виграшних із психологічного боку місць оригіналу, зокрема останнього епізоду, як і «невибагливу віршову форму», у яку І. Франко зодягнув свої «Чуда св. Николая», Д. Козій пояснював хворобою поета, тим, що «легенди ті походять із часу духовного занепаду поета»²⁹⁴. Можна, звичайно, погодитися з цими міркуваннями, особливо якщо пригадати низку блискучих переспівів поета, здійснених у щасливіші миті його життя, хоча би граціозну співомовку «Як там у небі?» (збірка *Semper tiro*) чи дві віршовані «східні повісті», які І. Франкові «трафилось» «найти по дорозі»

²⁹² Франко І. Чудо з утопленим хлопцем // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 222–223.

²⁹³ Там само. — С. 223.

²⁹⁴ Козій Д. Франкові моралістичні поезії на старій основі // *Наша культура*. — 1935. — № 8. — С. 480.



своїх наукових студій — «Указ проти голоду» і «Ідилія» (перша публікація в «Зорі», 1892, № 23–24). До слова, останній текст неабияк зворушив Г. Костельника. «Поетична дисципліна, пластика і сила тут просто взірцеві. Не думаю, щоб Франко в тому роді написав щось кращого», — писав критик у своїх відомих «Плюсах і мінусах в поезії Івана Франка»²⁹⁵.

Проте невибагливу віршову форму, як і назагал стильові розходження між І. Франком і його літературним попередником у царині рецепції чудес св. Миколая, зосібна неувагу поета до пишних «цвітів риторики» текстів-протографів, про що вже йшлося раніше, очевидно, однією причиною не пояснити. Приміром, невибагливістю форми «Чуда св. Николая» анітрохи не випадають із контексту творчости І. Франка, і не тільки пізнього.

Згадаймо бодай «полон простих і невибагливих форм», у який, як пише Богдана Крися, віддав поет свій вірш у збірці «Мій Ізмарагд»²⁹⁶. А певна, скажімо так, сухість Франкових текстів порівняно з давніми художніми структурами — чи не криється вона значною мірою в настановленні поета на «популярний тон» своїх переробок. Зрештою, у генериці текстів поета. Та й, мабуть, не варто скидати з шальки терезів і стильові уподобання епохи, утім, і самого поета також.

Але як би там не було з аксіологією Франкових «Чудес св. Николая», не можна не визнати, що задекларованої в передмові до збірки «Давне й нове» мети — «популяризації багатого скарбу поезії та життєвої мудрости, що міститься в нашій старім письменстві»²⁹⁷, легендами про святого Миколая поет досягнув уповні.

Окрім того, без врахування цієї «чудесної» вітки не буде повноти уявлення про образ художнього мислення І. Франка, бракуватиме ще одного кільця в довгому ланцюгу текстів, що промовисто свідчать

²⁹⁵ Костельник Г. Плюси і мінуси в поезії Івана Франка. — С. 62.

²⁹⁶ Крися Б. «Мій Ізмарагд» як образ поетичної свідомості Івана Франка. — С. 395.

²⁹⁷ Франко І. Передне слово <до збірки «Давне й нове»> — С. 185–186.



про «владу традиції над поетом»: «Поет-борець, поет-прометеїст, що попалив чимало мостів за собою з одчайдушною відвагою оспіваних ним „конкістадорів“, не зірвав, проте, зв'язків із традицією; навпаки, він будував нові мости, що нерозривно сполучують сучасне з минулим»²⁹⁸.

²⁹⁸ Козій Д. Франкові моралістичні поезії на старій основі. — С. 265.



У якому одязі Франків «П'яниця»?

У російському, — стверджувало чимало критиків, сприймаючи цей дотепний, написаний у хвилину відпочинку текст, своєрідне поетове *intermezzo*, щоправда, не «на лоні природи», а в гомінкому Відні між працею над докторатом, складанням розмаїтих ригорозів, газетярською «січкою» до віденських і галицьких часописів, виступами на всіляких політичних зібраннях, як один зі знакових, емблематичних творів митця.

Par excellence в площині донаторства російської літератури стосовно української²⁹⁹. Уважалося, що І. Франко створив свого «П'яницю» під безпосереднім впливом оповідання Льва Толстого «Кающийся грешник» («Грішник, що кається») (1886), в основу якого своєю чергою лягла апокрифічна легенда «Слово о бражнике, како вниде в рай»³⁰⁰, пам'ятка старовинної російської літератури XVII ст.³⁰¹.

Однак цього разу в пошуках творчого натхнення І. Франко не мусив забігати аж на сусідню ниву, посягати на «чуже» добро, попри те, що йому були добре звісні як згадана казка Льва Толстого, так і варіанти повісти про бражника зі збірки «Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко под ред. Н. Костомарова» (СПб., 1860, вып. 2), а також текст-прототип

²⁹⁹ Гудзій М. Іван Франко і російська культура // *Радянське літературознавство*. — 1957. — № 3. — С. 48; Сахалтуев А. Толстой і Франко // *Літературна газета*. — 1957. — 12 листопада.

³⁰⁰ «Слово про бражника» є вже в індексі заборонених книг у «Кириловій книзі» (1644). Див.: Пыпин А. Для объяснения статьи о ложных книгах. — С. 38; Яцимирский А. *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Списки памятников: Апокрифы ветхозаветные*. — Петроград, 1921. — С. 25 (№ 111).

³⁰¹ Згідно зі сучасними студіями цієї пам'ятки, перші списки «Повісти про бражника» сягають зламу XVI–XVII ст. (Див.: Фокина О. Жанровое своеобразие «Повести о бражнике» // *Проблемы литературных жанров: Материалы VI науч. межв. конф.*, 7–9 декабря 1988 г. — Томск, 1990. — С. 24–25).



оповідання Л. Толстого «Грішник, що кається» з публікації Олександра Афанасьєва «Народные русские легенды» (Москва, 1859). Тим паче, що під рукою в поета були українські редакції історії про бражника³⁰².

Саме з цими українськими варіантами повісти, зокрема зі «Словом о бражнику славном», виявляє, за спостереженнями Ніни Крутикової, найбільше ознак споріднености Франків «П'яниця» — як текстуально, системою персонажів, так і «особливим українським

³⁰² В особистому архіві І. Франка в Інституті літератури ім. Тараса Шевченка НАН України під № 2084 зберігається копія з повісти «Слово о бражнику славном» із «Музею о. А. Петрушевича»; під № 4729 — Калуський збірник XVIII ст., у якому серед інших текстів маємо також і «Слово о бражнику».

Що ж до «восхождения» українських текстів до російських варіантів «Повісти про бражника», то тут наведемо міркування В. Адрианової-Перетц: «Зв'язок з російською версією українського „Слова о бражнику славном“ [...] ще не встановлено» (Адрианова-Перетц В. *Матеріали по отечественному источниковедению: Сб. статей, посвященных 75-летию С. Н. Валка.* — Москва – Ленинград: Наука, 1964. — С. 61). Ці рядки — свідчення певного поступу поглядів авторки стосовно російського літературного старшинства. Так, у виданні «Русская демократическая сатира XVII века (подготовка текстов, статья и комментарии В. Н. Адриановой-Перетц)», Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1954) до 39 відомих на той час списків «Повісти про бражника» включено принаймні 7 списків української редакції (див. с. 211–213 згаданого видання). Але, з іншого боку, чи таке вже неминуче «восхождение» українських текстів до російських варіантів «Повісти про бражника». Адже ще 1926 р. вийшла багата фактологічним матеріалом праця акад. Володимира Перетца «Исследования и материалы по истории старинной русской литературы XVI–XVIII в.» (Москва – Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР), що «вперше ставить на суворо науковий ґрунт студії над давньою українською повістю та — поруч з важливими принциповими зауваженнями — робить першу спробу на підставі перевірених рукописних даних накреслити коло пам'яток української повістєвої літератури» (Назаревський О. До студій над давньою українською повістю // *Записки іст.-філол. від. ВУАН.* — 1928. — Кн. XVIII. — С. 30–31). У цьому першому реєстрі давніх українських повістей і «Повість про бражника».



колеритом, який відбитий і в характерних українізмах [...], і в специфічному гуморі»³⁰³. Безпосереднім джерелом легенди «П'яниця» був саме цей український варіант апокрифічної повісти, а «Кающийся грешник» Толстого став стимулом до творчої розробки мотивів «Повести о бражнике», — резюмує дослідниця в розвідці «Лев Толстой і українська література (До проблеми російсько-українських літературних зв'язків)»³⁰⁴, цікавій спробі виходу поза «крейдяне коло» радянської моделі І. Франка — наслідувача російської літератури. Хоча водночас дещо дискусійним видається її твердження, що саме Лев Толстой ініціював звернення українського поета до сюжету про бражника, вельми вигадливого дотепника, який виходить переможцем у словесному герці зі святими, стражами небесних воріт, і так здобуває пожадану перепустку до раю.

Про це, одначе, переогодом, наприкінці розмови про «П'яницю». Наразі про літературну рідню «Слова о бражнику славном», «Сказання про бражника» та інших текстів цієї розкішної легендарної вітки, рідню, що мешкала на західноєвропейських теренах. Так, подібним шляхом, як наш славний п'яниця, потрапляють до раю ще два герої — мельник із старонімецького та селянин із середньовічного французького фаблію. Зокрема, останній, проникнувши незаконно до оселі праведників услід за архангелом Михайлом, що супроводжував туди тріумфуючу душу, там і зостався. Щоправда, після того, як «вивів на чисту воду» всіх святих, воскресивши в пам'яті кожного з них якийсь скоєний у житті гріх. «Грішив, звісно, і він, але він годував і одягав бідних, ніколи не відрікався від Бога і нікого не вбивав»³⁰⁵.

Зміна соціального статусу героя в українських версіях цього мандрівного сюжету зумовлена динамікою розвою питомих літературних традицій. Своєю появою на Божий світ чоловік, *котоній завше пиваль:*

³⁰³ Крутікова Н. *Лев Толстой і українська література (До проблеми російсько-українських літературних зв'язків)*. — Київ: Вид-во АН УРСР, 1958. — С. 45.

³⁰⁴ Там само.

³⁰⁵ Веселовский А. *Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада // ЖМНП*. — 1888. — Ноябрь. — С. 101.



на кожній день и в неделю и во праздники Годѣкиа», «имѣ ємѣ бражника»³⁰⁶, завдячує одній дуже цікавій парості, що розвинулася на древі церковно-учительного письменства.

«Сказаніє о бражнику» — пародія, точніше, сакральна пародія (*parodia sacra*)³⁰⁷, на надзвичайно популярні в давньоукраїнській літературі «слова» та «поученія», спрямовані проти пияцтва³⁰⁸. «Слово святыхъ отецъ о пиянствѣ», «Святаго Великаго Василия о томъ, како подобаетъ въздръжатися отъ пиянства», «Святаго Василия о ласмосердіи (сласлолюбіи) и о объяденіи и о пиянствѣ», «Поученіє къ царемъ и княземъ, къ епископомъ и попомъ, и ко всѣм хрїстіаномъ, еже не упиватися», «Слово о пиянствѣ» преп. Теодосія Печерського — названі та ряд інших подібних текстів, якими щедро вимережувалися сторінки багатьох поважних рукописних збірників («Изборника Святослава» 1076 року, «Пчель», «Златоуста», «Измарагда», «Прологів»), суворо остерігали легковірних і необачних людей перед небезпекою потрапити в тенета «пиянственнаго бѣса»: «Бѣжим убо, братіє, пиянственнаго бѣса, да не поругани имъ будемъ; но паче трезвимся

³⁰⁶ Сказаніє о бражникѣ // Відділ рукописів ЛННБ України ім. Василя Стефаника. — АСП — 212. — Арк. 36.

³⁰⁷ Див.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. — Ленинград: Наука, 1976. — С. 12; Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. — Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. — С. 9.

Ця жанрова дефініція «Сказанія о бражнику», порівняно з іншими визначеннями, як, приміром, «антиклерикальна сатира», «сатира на формальне благочестя», «демократична сатира», найточніше «схоплює» генологічну природу цього твору.

³⁰⁸ Про «повчання» і «слова» проти пияцтва детальніше див: Адрианова-Перетц В. П. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. — Ленинград, 1972. — Т. 27. — С. 3–68; Калиновская Н. В. К изучению древнейших русских поучений и слов против пиянства // Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. науч. трудов / Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Ленинград: Наука, 1984. — С. 55–63; Ткачов Ю. Тема пияцтва та боротьби з ним у середньовічних східнослов'янських «Словах» і повчаннях // Наукові записки. Серія: Літературознавство. — Тернопіль, 1999. — Вип. V. — С. 283–286.



и утвердимся, да будетъ цѣль внутренній человекъ»³⁰⁹. «Піянство же родительство есть всякому скверному дѣлу и смраду»³¹⁰, воно не тільки руйнує горне ество людини в дочасному житті, але й позбавляє її надії на життя вічне, на спасіння душі: «Рече бо великій апостоль Павелъ: яко піяницы не наслѣдять царства небеснаго, но уготована имъ мука съ разбойники, и съ татями, и с прелюбодѣи»³¹¹. І ще: «Кто въ піянствѣ умреть, то сам себѣ врагъ и убійца, и приношеніе по немъ — ненависть Богу»³¹².

Не входило єсть бражникомъ в цѣство, єно мѣка вѣчная с прелебодеями, — це вже з «богословського» пласту «Сказанія о бражнику»³¹³. Саме ці слова поспіль чує п'яниця від небесної стражі у відповідь на своє настійливе: *Желю є выми выти в рин*³¹⁴.

Легко помітити, що наведені вище рядки — майже дзеркальне відображення ключової цитати всіх «слів» і «поучень», застережень проти пияцтва. До речі, аналіз багатющого цитатного пласту «Сказанія о бражнику» (окрім «експлуатації» антипияцьких давніх текстів, це насамперед часте звернення до Святого Письма, подекуди і до «таємних» книг³¹⁵), способів його функціонування в текстовій структурі

³⁰⁹ *Памятники древне-русской церковно-учительной литературы*. — Санкт-Петербург, 1898. — Вып. 2: *Славяно-русский прологъ*. Ч. 1. — Сентябрь — Декабрь. — С. 90.

³¹⁰ *Памятники древне-русской церковно-учительной литературы*. — Санкт-Петербург, 1898. — Вып. 4: *Славяно-русский прологъ*. Ч. 2. — Январь — Апрель. — С. 82.

³¹¹ Там само. — С. 141.

³¹² Там само. — С. 143.

На ряд подібних текстів натрапляємо і в українських рукописних збірках XVII–XVIII ст., що зберігаються в особистому архіві Івана Франка в Інституті літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України: *Слово єтого айла Павла в упивавшихся* (Ф. 3, № 4771), *Слово в піянствѣ* (Ф. 3, № 4771), *Слово єтѣх ѿць в піяницях* (Ф. 3, № 4718).

³¹³ *Сказаніє о бражникѣ*. — Арк. 36–41.

³¹⁴ Там само.

³¹⁵ З апокрифічної криниці, з української пасійної драми «Слово о збуреню пекла, єгди Христос от мертвых вставши, пекло збуриу», першоджерелом



дозволяє визнати беззастережне *ratio* О. Фокіної, яка стверджує, що цитування є одним із найосновніших сюжетотворчих і композиційних прийомів оповідей про бражника. «Цитата в повісті відіграє роль ремінісценції, нагадує про те, що стоїть за межами тексту [...]. На зіткненні двох планів цитати-ремінісценції виникає іронія — безперечний лідер в арсеналі художніх прийомів автора повісти про бражника»³¹⁶.

Відзначимо ще одну особливість поетики текстів про бражника: явище своєрідного перехрещення в рамках структури одного тексту двох традицій, двох стихій — книжної та казково-мітологічної. В основу архітекτονіки «Сказання о бражнику» покладено так званий «ланцюговий принцип» (відтворення аналогічних ситуацій із заміною одного з двох діючих у цих ситуаціях персонажів), принцип, притаманний поетиці кумулятивної казки³¹⁷. Так, до нашого бражника, уперто «толкущему» «во врата райские», один за одним (по черзі) виходять апостоли Петро й Павло, царі Давид і Соломон, святий Іван Богослов³¹⁸. Після «розвінчень» п'яниці кожен із них, *порамленъ*, іде геть, звільняючи місце для наступного учасника словесного герцю. Із казково-мітологічного поля перенесено й ось цей прийом. Усіх небесних стражів бражник просить назвати своє ім'я: *Гі'юдине, гласъ твои' слншю, а имени твоего не вѣмъ: кто ти еси*³¹⁹. «Оскільки розкривши своє ім'я, пожильці раю потрапляють у програшну ситуацію, то можна вважати, що тут наявне реліктове уявлення про небезпеку, яка виникає, коли необережно назвати ім'я, до того ж ця мітологема поєднується з іншим давнім уявленням — мотивом невидимості того, хто належить до потойбічного світу. Проте обидва мотиви відриваються

якої вважається «Євангеліє Никодима», зачерпнено, зосібна, мотив звільнення Соломона з пекла.

³¹⁶ Фокина О. Жанровое своеобразие «Повести о бражнике». — С. 24–25.

³¹⁷ Семячко С., Смирнов И. Повесть о бражнике // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. — Санкт-Петербург: Наука, 1998. — Вып. 3. (XVII в.). — Часть 3 (П–С). — С. 85–86.

³¹⁸ У різних редакціях «Повісти про бражника» к-сть стражів небесних воріт варіюється від трьох до шести. Найчастіше з небесної охорони «випадає» св. Миколай.

³¹⁹ *Сказаніє о бражникѣ*. — Арк. 37.



в „Повісті про бражника“ від мітологічного ґрунту, тому що вивідання імени дає героєві можливість здобути перемогу над його опонентами за допомогою посилань на такі дані, які в рамках давньоруської культури мислились як історичні факти»³²⁰.

Наведена цитата, очевидно, потребує певного дешифрування, позаяк звучить дещо «езотерично». Бражник переміг небожителів за допомогою «вдалого» використання відповідних місць Святого Письма: Петрові він нагадав про його зраду Христа (Спомяниши, апостоле Петре, гди тобѣ Хітє рекъ: «Нѣмѣя кѣрѣя запѣе, то три рази мене отречиши сѣ». Я ти подиля сѣ оумерти за Хрїста. Я прето три рази ѡрека сѣ єси Хіта)³²¹, Павлові — гоніння на християн, Давидові — чужолозтво (казавъ єси закннн Оурую и жени єго совѣ взати, и то ти єси цѣрѣ клудникъ, ꙗкнца и прелнбоудѣца)³²², Соломонові — ідолопоклонство (вѣмѣ тѣ, цѣрѣ Голомоне, коли єси поглядѣхѣ жени своєи и поклонилѣ сѣ єси ндолю)³²³, Іванові Богослову — невідповідність між словом і ділом (Як писалѣ бѣгнѣ ꙗчеником своимѣ Прохорома, написалѣ єси такъ: «Возамкнмѣ дръга дръга». Я ти себе любишь, а мене, бѣра, ненавидишь)³²⁴. Таким чином, «у кожного зі святих дотепний Клим знаходить той чи інший гандж, що аж надто перевищує властиву йому самому надмірну пристрась до горілки»³²⁵.

Зупинимось тепер трохи більше над зв'язком Франкового «П'яниця» з апокрифічним «Сказанієм о бражнику».

Як повівся поет із позиченим сюжетом, який, до слова, припадав до вподоби не одному письменникові (на сліди давньої історії про бражника натрапляємо, зокрема, у поемі Миколи Некрасова «Кому на Руси жить хорошо», у «Злочині й карі» Федора Достоевського, у «Захарованом у мандрівникові» Миколи Лескова, у «Федеріго» Проспера

³²⁰ Семячко С., Смирнов И. Повесть о бражнике. — С. 85–86.

³²¹ Сказаніє о бражникѣ. — Арк. 37.

³²² Там само. — Арк. 39.

³²³ Там само. — Арк. 40.

³²⁴ Там само. — Арк. 41.

³²⁵ Бондар Л. Образ святого Петра в художній інтерпретації Івана Франка // *Проблеми літературознавства і художнього перекладу: Зб. наук. праць і матеріалів*. — Львів: Наук. т-во ім. Шевченка у Львові, 1997. — С. 121–122.



Меріме, причім у двох останніх текстах ці сліди особливо виразні)?³²⁶ Яке «нове вино» влив у «старі міхи»? Та й чи наповнив ці «міхи» новим трунком узагалі?

На позір виглядає, що з далеким прародичем свого твору поет повівся начебто доволі шанобливо. Не осмілювався, приміром, змінити жодної рисочки в «духовному ликові» головного героя. Франків п'яниця Клим такий же переконаний апологет «благочестивого» пияцтва, як і його предок, що за кожним к'флемь Б'га во Т'фонци прославляль³²⁷. Між іншим, мотив прославлення за кожним к'флемь Б'га також має свою літературну біографію: сягає він давнього звичаю тропарних чаш³²⁸. Свого часу винахідливі п'яниці навіть «покликувалися на видумане правило Лаодикійського собору, по якому б то отці того собору „взаконили“ русинам пити досхочу, лише за кожною чашею відспівати тропар»³²⁹.

Зберіг поет також основні сюжетні ланки першовзору, дотримався тієї ж самої моделі структурно-семантичного організації тексту, зокрема несподіваного новелістичного повороту в сюжеті — у фіналі для п'яниці відчинено двері в рай предвічний.

³²⁶ Див. про це детальніше: Николаева С. Ю. Концепция «бражничества» в поэме Н. А. Некрасова // *Литературный текст: проблемы и методы исследования*. — Тверь, 2002. — Ч. 8. — С. 42–48; Лотман Л. М. Романы Достоевского и русская легенда // *Русская литература*. — 1972. — № 2. — С. 129–141; Чередникова М. П. Древнерусские источники повести Н. С. Лескова «Очарованный странник» // *ТОДРЛ*. — 1977. — Т. 32. — С. 361–369. Про рецепцію «Повісті про бражника» в російській сатиричній літературі див.: Карпов Н. В. Сюжетные мотивы антиклерикальной сатиры XVII в. в русской нелегальной поэме XIX века // *Литература Древней Руси / Вып. 2. Сб. трудов. Отв. ред. Н. И. Прокофьев*. — Москва: МГПИ им. В. И. Ленина, 1978. — С. 84–95.

³²⁷ *Сказаніє о бражникѣ*. — Арк. 36.

³²⁸ Про віддзеркалення в «Повісті про бражника» традиції «пити й Бога прославляти» див.: Семячко С. Я. К интерпретации «Повести о бражнике» // *ТОДРЛ*. — 1996. — Т. 49. — С. 405–409.

³²⁹ Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського. — С. 156.



Однак в прокрустовому ложі чужого тексту І. Франкові було надто тісно. Тому він безжалісно обрубав ті сюжетні кільця «Сказання о бражнику», що не відповідали його творчому замислові, спіяли лет його фантазії (діалог бражника з Іваном Богословом), долучає нові (розмову п'яниці з праведником Ноем), розтягує інші. І. Франко також збагачує небесну картинну галерею новими портретами (окрім портрета праотця Ноя, ще й образом співчутливого до бражника Пана Бога).

До речі, введення в систему персонажів легенди «П'яниця» постаї Ноя сміливо можемо зачислити на карб чи не найбільших творчих знахідок І. Франка в цьому тексті. Саме Ной, сей перший легендарний п'яниця на землі, впускає Клима до раю. Воістину, свій свого не відречеться:

*І Ной, батько сідоглавий,
Клима стиха в рай впуска.
Пан біг, добрий і ласкавий,
Теж не вигнав тияка³³⁰.*

У «Сказанію о бражнику» аналогічна місія випала на долю Івана Богослова. Заміна персонажів дозволила І. Франкові ще більше, порівняно з першоджерелом, посилити сміхову наповненість тексту, його іронічні обертони.

На деякі давні ікони святих І. Франко кладе нові, свіжі фарби. Щоправда, не торкнувшись, як уже мовилося, своїм пензлем старовинного портрета бражника, поет водночас «нагороджує» свого героя просторішим «житієм», переселяє в інше культурно-історичне середовище, робить своїм сучасником. Такий-от промовистий «хроноштришок». Жахаючись перспективи потрапити до пекла:

*Ну, як чорт мене візьме?
Ще смолу заставить пити!³³¹,*

³³⁰ Франко І. П'яниця // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 1. — С. 301.

³³¹ Там само. — С. 296.



наш бідолашний Клим ладен ухопитися, мов за рятівну соломинку, за «небезызвестное» «Общество трезвости» (для непосвячених — оружжя боротьби з «пьянственным бѣсом» галицьких москвофілів у другій пол. ХІХ ст.).

Легендарний п'яниця отримує в І. Франка й дуже цікаве ім'я, яке породжує в смисловій аурі тексту додаткові семантичні конотації. Прецікаво, що ім'я це так само доволі несподівано переплітається з апокрифами, зі знаменитими Псевдо-Климентинами зосібна. Свого часу серед реформаторів, що відкинули твори, приписувані святому Климентові Римському, як неавтентичні й фальшиві, «ім'я Климента сталося синонімом фальшивника та дурисвіта. Особливо серед польських протестантів ХVІ в. *Klimek* — значить ошуканець або річ, якою ошукують; *klimkiem rzucać, klimkować* — значить дурити, кидати піском в очі. Відгуком того протестантського презирства можна, мабуть, уважати й нашу народну приповідку: «Говори, Климе, най твое не гине», якою характеризується брехуна та пустомелью»³³², — дізнаємося з Франкового «Святого Климента у Корсуні».

Що ж до оновлення ікон святих, то тут І. Франко чи не найбільше скористався досягненнями майстрів-живописців апокрифічного цеху, зокрема такими їхніми прийомами характеротворення, як демократизація біблійних персонажів, відчутне зниження сакральної канонічної семантики цих осіб, наближення їх до світу людей, до світу мирських спокус. Погляньмо хоча б на ось цю живописну сценку. «Згіршений» після неприємної розмови з п'яницею Франків апостол Петро

... *руської понюхав*
*Та й тихенько геть шмигнув*³³³.

Саме в такій іпостасі святий Петро виступає в деяких українських народних легендах апокрифічного походження. Так, у легенді під назвою «Як згорів „Ка“» оповідається, що «горівка, то чортів-

³³² Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. — С. 322.

³³³ Франко І. П'яниця. — С. 297.



ський напиток! Не люде її завели! Був собі чорт „Ка“, а він варив той трунок. Раз якось захотілось і святим апостолам, покровенькам Петрови і Павлови, її закоштувати. Прийшли вони до пекла. А там той трунок так варит сі та кипит!.. Попросили апостоли якогось антипка по кватирці того трунку!»³³⁴

А що вже мовити про праотця Ноя, який навіть на небесах не може звільнитися від солодких споминів про чудесний трунок — «добру капку»:

*Попри звісні райські ябка
Є найліпше — добра капка.
О, вживав — не укриваю —
Тої капочки і я,
І о ній ще нині в раї
Згадує душа моя*³³⁵.

Значної трансформації в Франковому тексті зазнає й образ автора. На зміну стриманому авторові «Сказанія о бражнику», мова котрого часто-густо зводиться до реплік на кшталт *и рече, и глє*, з'являється вільний, розкутий творець, який прямо-таки розкошує в слові, із насолодою «почиває» у грі. Не таючися перед читачем, він із превеликим задоволенням кпить собі зі свого героя, із його філософії праведного і грішного. Маємо тут дуже цікавий взірець пародії на пародію, своєрідну, скажімо так, пародію в квадраті, і аж ніяк не критику «християнської релігії і моралі»³³⁶, «глум над релігійними святощами»³³⁷, як зазвичай прочитувала цей текст радянська критика.

І ще одна прикметна риса стилістики Франкової легенди, свідчення оригінального осмислення поетом популярного літературного

³³⁴ Галицько-руські народні легенди. Зібрав В. Гнатюк // *Етнографічний збірник*. — Львів, 1902. — Т. XII. — С. 71.

³³⁵ Франко І. П'яниця. — С. 301.

³³⁶ Брагінець А. *Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка*. — С. 319.

³³⁷ Див.: Іван Франко. *Статті і матеріали*. — Львів, 1964. — 36. 11. — С. 152.



сюжету. У «Сказанію о бражнику» мовні партії звучать у двох регістрах — високому й низькому. Високий стиль мовлення, насичений книжними формами, лексичними церковнослов'янізмами, архаїзмами, репрезентують святі небожителі й почасти автор, низький — бражник, у мовленні якого переважають простонародні звороти, живі, розмовні інтонації. Натомість у Франковому тексті всі мовні партії — автора, п'яниці та його опонентів — витримано в одному стильовому (бурлескному) ключі, звучать вони напрочуд злагоджено. Своєю емоційною тональністю Франкова легенда про п'яницю суголосна з текстами українського низового бароко, у яких тема Бахуса одна з найулюбленіших (досить тут пригадати «Упоминальне правило п'яницям до покути та тверезости їх, співане не в церквах, але в школах», «Отъ притчей пиворѣза березовскаго чтеніє», «Отъ посланія бахусового к пиворѣзам чтеніє», «Синаксарь на память п'яницямъ о избобрѣтеніи горилки слезно-рыдающее и покорное доношеніє»).

Тепер уже, нарешті, про зв'язок Франкової легенди з оповіданням Льва Толстого.

Чи можна бути цілком впевненим у тому, що саме казка Л. Толстого «Грішник, що кається» стала імпульсом для звернення І. Франка до легендарного сюжету про бражника? Либонь, таки ні. Адже ані слушно зауважена критиками полемічність звучання Франкової легенди щодо оповідання Л. Толстого (осердя казки «Грішник, що кається» — ідея Божого милосердя, прощення грішника, мотив загальної любови), ані навіть посвята І. Франка свого «П'яниці» «великому писателю землі руської гр. Л. Н. Тостому» (до речі, ця посвята з'явилася щойно у другій редакції «П'яниці», у ранньому варіанті легенди її не було)³³⁸, підстав для такого категоричного висновку не дають. Можемо тут, радше, говорити не про проблему впливів (нехай і в площині полеміки-заперечення ідей митця-попередника), а про певні моменти типологічної подібності. До того ж не можна ігнорувати

³³⁸ Див.: Полотай А. Ранній варіант поеми Івана Франка «П'яниця» // *Радянське літературознавство*. — 1973. — № 6. — С. 73.



і спогадів Василя Щурата, товариша І. Франка по спільному помешканні у Відні взимку 1892–1893 р., самовидця створення аналізованого тексту. Закваскою Франкового «П'яниці», за В. Щуратом, став вірш німецького поета Зигфрида Ліпінера «При чарці», власний переклад якого він одного разу прочитав І. Франкові. Тому вірш дуже сподобався. «Вмить пригадав йому пияцьку приповідку: „Дай нам, боже, що нам треба, а по смерті гоп до неба“».

«Ладний вірш, ладний, — сказав, — але я його приберу в український одяг. Побачите, вийде ще кращий. Не минуло й кілька днів, і Франко читав мені вже свого „П'яницю“. Начитання в Біблії й апокрифах позначилося на ньому не менше, ніж ознайомлення з сільським народним побутом. А з Ліпінера осталася хіба тільки основна ідея: п'яниця всіх любить, усіх приголубить, хоч би і в небі, як той Ной приголубив там п'яницю Кліма»³³⁹.

³³⁹ Щурат В. Німецький п'яниця в українському одязі // *Іван Франко у спогадах сучасників*. — Львів: Каменярь, 1972. — Кн. 2. — С. 96.



Есхатологічні візії:
«Ранок на пастівнику».
«На пастівнику».
«Як Русин товкся по тім світі»

Останній сюжет про апокрифічний код Франкового тексту присвячений першовзорам есхатологічних візій митця — двом поетичним текстам («На пастівнику» і «Ранок на пастівнику») та одного прозового *descensus*-у під назвою «Як Русин товкся по тім світі». Спробуємо вийти на ті «перехресні стежки» літературних просторів, блукаючи якими поет натрапив на джерела цих творів, а також збагнути, як спрямував він чужі потоки в русло власного творчого задуму, у свою поетичну стилістику, жанрові параметри своїх текстів зосібна.

Позірно ці структури, найперше поетичні, здавалось би, якнайменше свідчать про книжний характер художнього мислення І. Франка, який, за образним висловом Тараса Пастуха, «поставив між собою та зовнішнім світом письмовий стіл з книгою», кидаючи «свій допитливий погляд як на книгу, так і на реальність за столом, і це давало свої цікаві поетичні візії»³⁴⁰.

За жанрово-стильовою манерою обидві есхатологічні візії поета належать до типу «галицький образків» — «реальної, на живих фактах опертої і реальним способом обробленої поезії»³⁴¹. «Ранок на пастівнику» навіть має авторський підзаголовок «Із галицьких образків». Тому й не дивно, що багато критиків, які дошукувалися (і доволі успішно) книжних джерел «вітхнення» «Мого Ізмаргаду», зазвичай оминали «закуті в розмір і риму „натуралістичні оповідання“» (М. Зеров) поетичних циклів «По селах» (датована 1888 р. і вперше

³⁴⁰ Пастух Т. *Поетичне мислення Івана Франка (за збіркою Semper tiro)* / Передм. І. Денисюка. — Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. — С. 21.

³⁴¹ Франко І. Лист до М. Павлика від 12 листопада 1892 р. // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 48. — С. 328.



опублікована в «Житі і Слові» (1895, кн. 5) поезія «На пастівнику» — десятий, завершальний вірш цього циклу) і «До Бразилії», спрямовуючи свої погляди насамперед на «Паранетікон», «Строфи» та «Легенди».

Одначе ці «некнижні» та «маргінальні» в художньому всесвіті І. Франка поезії (якщо за мірило ієрархічності брати увагу критиків до тих чи інших творів поета), закумулювали в собі вельми присутні моменти для глибшого пізнання інтертекстуального дискурсу митця. Зокрема, «пастівничий» диптих поета, як і ряд інших його поетичних текстів («Коляда», «Ідилія», «Наймит», «Рубач»), може слугувати прекрасною ілюстрацією тісного зв'язку усної та писаної словесности, «едокосмосу і екзокосмосу», «переливання з одної сфери до другої» (М. Грушевський)³⁴².

«Ранок на пастівнику» і «На пастівнику» — це оригінальне віддзеркалення поетом народної есхатології: космогонічних апокрифічних уявлень про сотворення світу в першому тексті, апокаліптичних — у другому.

Космогонічні легенди дуалістичного характеру про сотворення світу, першоджерелом яких вважаються апокрифічні «Апокаліпсис Йоана Богослова», «Бесіда трьох святих» і «Сувій божественних книг», тішилися надзвичайною популярністю та любов'ю «на всім майже просторі нашої землі, від Слобідщини і Кубані до Закарпаття»³⁴³. Особливо багатий і розгалужений цикл легенд про створення

³⁴² Прочитання цих Франкових текстів у площині література — фольклор — література варте спеціального дослідження. Полишаючи це до іншої нагоди, зараз лише зазначу, що «Коляда», це прекрасне творіння молодого Музи поета, «ходження Марії», яке в українській літературі, за словами Г. Костельника, «попередило» «Скорбну Матір» Павла Тичини, сягає апокрифічного мотиву «Пречиста шукає Сина», так щедро варійованого в українському фольклорі (Див.: Грушевський М. *Історія української літератури*: В 6 т. 9 кн. — Київ: Либідь, 1994. — Т. 4. — Кн. 2. — С. 157–160); стилістика «Ідилії» (зокрема, образ «стовпів залізних, що підпирають небо») бере початок в есхатологічних апокрифах («О всякої твари», «Бесіда трьох святих», «Голубина книга»), образи яких також стали своїми в фольклорному репертуарі.

³⁴³ Грушевський М. *Історія української літератури*. — Т. 4. — Кн. 2. — С. 92.



світу двома деміургами — Богом і чортом — заховався в усному репертуарі на Заході України, де, за спостереженнями М. Грушевського, дуалістична космогонія виступає, «навіть багатше й яскравіше, ніж де-небудь: чи то у великоросів, білорусів, фінів, чи у балканських народів, навіть у Македонії й Боснії — сих засиджених богомільських гніздах»³⁴⁴. Але при всьому розмаїтті мотивів про «кооперацію Сатанаїла і Бога у творенні всякої живини [...] в наших оповіданнях головну творчу роботу робить звичайно Бог, Сатанаїл же тільки псує його роботу або даремно силкується щось робити своє, — відзначав М. Грушевський ще одну особливість національних космогонічних сюжетів, — тим часом як скрайній дуалізм представляв матеріальний світ ділом злого деміурга»³⁴⁵. Якщо Сатанаїл і бере якусь участь у креації матеріального світу, оповідають українські легенди, то лепта його вкрай незначна, до того ж всі його творіння тільки недолугі імітації прегарних і корисних людям божих сотворінь. До речі, маємо тут вельми своєрідну експлікацію мотиву панкалії. «І побачив Бог, що воно добре» (Бут. 1:10).

На такому протиставленні «Божого» та «чортового» побудована й легенда «Супірка Бога з чортом при творенні світа», на яку поет натрапив у селі Лолині Долинського повіту, а згодом перевірявав у «Ранку на пастівнику», збільшивши при тім реєстр творінь обидвох деміургів (доброго і злого) за рахунок низки нових антитетичних пар.

Аби переконатися, що космологія «Ранку на пастівнику» сягає саме фольклорної суперечки Бога з чортом, достатньо лише позирку на обидва тексти — народну «Супірку Бога з чортом» і Франків «Ранок на пастівнику».

«Супірка Бога з чортом»

Як пан Біг світ творив, то біда все
за ним ходила і все йому наперекір
робила. Пан Біг сотворив вівцю
чоловікови на пожиток, а біда

«Ранок на пастівнику»

*Кажуть, що як Бог з нічого
Взявсь творити мир,
Чорт завзявсь робити Богу
Все наперекір.*

³⁴⁴ Грушевський М. *Історія української літератури*. — Т. 4. — Кн. 2. — С. 60–61.

³⁴⁵ Там само. — С. 69.



козу: пан Біг пса, щоби чоловікови служив, а біда вовка, щоби йому шкодив. Пан Біг поставив церкву, а біда зараз коло неї коршму; пан Біг млин, а біда — фірас (тартак)³⁴⁶.

*Бог вівцю, вола, коняку
Людям для хісна,
А чортяка погань всяку:
Вовка, кабана.
Бог і вівсик, і пшеницю,
Жито і ячмінь, —
Чорт кукіль, лядок, дурицю, —
Бий го Божа тінь!
Бог прямисінько ялину
В лісі посадив.
А чортяка, щоб він згинув,
Гвіздя в ню забив.
Бог для хлопа гарну хату
З дерева зладив,
А чорт з каменю палату
Тут же посадив.
Пан Біг млин, що меле збіжжя
Силою коліс,
Чорт тартак отсей, що ріже
І руйнує ліс³⁴⁷.*

Яка ж функція цієї апокрифічної парафрази в інтерпретованій поезії?

Очевидно, фрагмент дуалістичної космогонії в структуру свого тексту поет вмонтовував не задля своєїрідної катехитичної екзегези — «звідки що взялося» (принаймні не в першій лінії задля цього). Апокрифічний сюжет тут, як і в поезії «На пастівнику», слугує роз'ясненню соціальних реалій, «злови дня». Деморалізація села, руйнування людських доль:

*Сей розтився при машині,
Той окалічів.*

³⁴⁶ *Житє і Слово*. — 1894. — Т. 2. — С. 186.

³⁴⁷ Франко І. Ранок на пастівнику // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 393.



*Третій знищивсь замість того,
Щоб ще доробивсь³⁴⁸, —*

це якраз згубні наслідки цієї дуалістичної космогонії, вислід появи в селі тартака, сього «поганого твору», який «зробив пану Богу / чорт наперекір»³⁴⁹.

Тепер про наступну есхатологічну візію І. Франка, посестру «Ранку на пастівнику», про поезію «На пастівнику».

Але спочатку ще пригадаймо, що «Ранок на пастівнику» побачив світ аж через сорок один рік після написання (у часописі «Культура», 1926, № 4, публікація Михайла Возняка). Чому свого часу сам І. Франко не видрукував цієї поезії, зокрема не включив її разом з іншими типологічно спорідненими текстами циклу «галицьких образків» до жодної своєї поетичної збірки: ані до збірки «З вершин і низин», зокрема до другого видання (1893), ані до «Мого Ізмарагду» (1898), ані до збірки «Давнє й нове» (1910)?

Гадав, що не може взяти за неї «одвіт перед своїм художницьким сумлінням», і тому прирік її, подібно до деяких інших, на його переконання, естетично не вельми досконалих текстів, «мишам на снідання»? Чи тому, що сприйняв її як своєрідну творчу передісторію поезії «На пастівнику» і, вважаючи обидві поезії надто близькою ріднею, віддав перевагу на три роки молодшій, і, ніде правди діти, таки значно вродливішій сестрі, причому, як уже згадувалося, вивів її у світ аж двічі?

Останнє, либонь, ближче до істини. Кривна спорідненість «Ранку на пастівнику» і «На пастівнику» (як бачимо, зафіксована навіть заголовками творів) впадає у вічі майже одразу: аналогічні тематика й локалізація місця художньої дії, сюжетна колізія (розмови хлопців-пастухів «при огні»), ті ж самі образи-персонажі й той самий тип головного героя — книжника Сеня, провідника інтертекстуальних сегментів у структуру обидвох поезій.

*Та хіба ж ви не читали
Про тото в письмі,*

³⁴⁸ Франко І. Ранок на пастівнику. — С. 392.

³⁴⁹ Там само. — С. 394.



*Що бабуся повідали
Нам торік в зимі³⁵⁰, —*

звертається до своїх слухачів Сень у «Ранку на пастівнику», оповідаючи їм далі апокрифічну легенду про створення світу. Відповідно в «Ранку на пастівнику»: «Хіба ж не знаєте, що в книгах пишуть»³⁵¹ — мотто до світу апокрифічної космології.

При ближчому знайомстві з «пастівничими», зовсім не буколічними, образками І. Франка проступають (також не менш виразно) і такі їхні родинні риси: жанрова тотожність і емоційно-тональна суголосність, та сама форма рецепції і той самий характер трансформації апокрифічного джерела, аналогічний тип структурно-семантичної організації тексту й подібна модель відносин між соціальним і апокрифічними пластами семасіологічного рівня тексту.

І ще низка паралелей між обидвома частинами цього оригінального диптиху поета. На часовому векторі «Ранок на пастівнику» і «На пастівнику» знаменують дві крайні, полярні точки, які можна означити, як «початок і кінець», «альфу і омегу». І не тільки з огляду на хронологію реалізації творчого задуму (початок задуму — перша поезія, завершення — друга), а також із огляду на сюжетний хронотоп творів (опис світанку на пастівнику в першій поезії, прекрасний малюнок літньої ночі на Підгір'ю в другій). Передусім диптих І. Франка, це, як уже мовилося, художнє осмислення «початку» й «кінця» історії людства, віддзеркалення народних космогонічних уявлень у «Ранку на пастівнику», апокаліптичних — у поезії «На пастівнику».

Композиція останнього твору, власне, і будується на послідовному розгортанні мотиву «кінця» історії, завершення її «дольних» термінів. Гостре переживання апокаліпсису історії пронизує обидва пласти семасіологічного рівня тексту — як пласт соціальний, де обезбожена соціальна дійсність:

³⁵⁰ Франко І. Ранок на пастівнику. — С. 393.

³⁵¹ Франко І. На пастівнику // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 261.



*Як вовки голодні в лісі,
Так мир хрещений сам з собою їсться.
Одні хапають з-перед других, рвуть,
І днуть, і кривдять³⁵², —*

сприймається крізь призму есхатологічної перспективи, як знак невідворотного наближення кінця світу, так і пласт апокрифічний.

На канві поезії «На пастівнику» поет майстерно вигаптував три апокрифічні узори, які ще більше посилюють есхатологізм світосприйняття Франкових персонажів, перетворюють «невидиме у видиме»).

Поворотом од соціальної емпірики до світу апокрифічних легенд у композиційному малюнку поезії «На пастівнику» стало ось це звернення поета до образів і мотивів апокрифічної есхатології. Побоювання хлопців-пастухів близької війни, прикмети якої вони вбачають у тім, що «до війська пруть старого і малого»³⁵³, Сень, головний герой поезії, розвіює словами:

*Е, пруть! Ніхто ще того не видав.
От ми які вже парубки, а хто нас
До війська кликав? Може, ще коли
І будуть брати, та хтозна, се, може,
Аж в той час буде, як народ на світі
Здрібніє так, що в нашій печі буде
Сім хлопа молотити³⁵⁴.*

«Кінцесвітня» природа цього фрагмента порівняно з двома наступними апокрифічними сюжетами тексту дещо приглушена, притаманний їй езотеризм доступний лише для втаємниченого реципієнта. І все ж вона безпосередньо працює на основний мотив поезії — мотив кінця світу. Виокремлені рядки — ремінісценція з дуже поширених на різних теренах України апокрифічних легенд

³⁵² Франко І. На пастівнику. — С. 259.

³⁵³ Там само. — С. 258.

³⁵⁴ Там само.



про велетнів³⁵⁵ (див., напр., записи С. Руданського³⁵⁶, В. Гнатюка³⁵⁷, П. Чубинського³⁵⁸, А. Новосельського³⁵⁹, Ю. Яворського³⁶⁰). Порівняймо Франкову вставку хоча би з паралельними рядками легенди «Великан і його мати»: «Плем'я наше щораз більше маліє і прийде колись до того перед кінцем світа, що в печі одній буде дванадцять молотільників молотити»³⁶¹. Єдина різниця між наведеними текстами стосується числа молотільників — у Франка їх сім.

Перекази про велетнів апокрифічного походження «походили з ідеї виродження, повільного меншання людського роду»³⁶², покараного Богом за тяжкі гріхи³⁶³. Генетично увесь цей багатий легендарний матеріал пов'язаний з «Книгою Єноха», коротка редакція якої була перекладена на Україні вже в XI–XII ст.

Із мотивом кінця світу, а саме з ідеєю «згіршення» людей перед кінцем світу, із занепадом моралі, родинної в тому числі, тісно в'я-

³⁵⁵ Згідно з класифікацією М. Сумцова, у фольклорі функціонують велетні різного походження: мітичного, геологічного, палеонтологічного, археологічного, літературного (джерелом останніх є також апокрифічні пам'ятки). Див.: Сумцов Н. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний // КС. — 1887. — Т. XVII. — С. 251–253.

³⁵⁶ Див.: Драгоманов М. *Малорусские народные предания и рассказы*. — Киев, 1876. — С. 383.

³⁵⁷ *Етнографічний збірник*. — Львів, 1902 — Т. XIII. *Галицько-руські народні легенди*. Т. II. Зібрав В. Гнатюк. — С. 4–5, 249–250.

³⁵⁸ *Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским*. — С. 212, 216.

³⁵⁹ Nowosielski A. *Lud ukraiński*. — Wilno, 1857. — № 11. — S. 11–14.

³⁶⁰ Яворский Ю. *Памятники галицко-русской народной словесности. I. Легенды. II. Сказки. III. Рассказы и анекдоты*. — Киев, 1915. — Вып. I. — С. 4.

³⁶¹ *Зоря*. — 1880. — С. 318.

³⁶² Грушевський М. *Історія української літератури*. — Т 4. — Кн. 2. — С. 111.

³⁶³ Див. варіанти цих легенд: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. — Т. I. *Апокрифи старозавітні*. — С. 39–64; Пыпин А. *Ложные и отреченные книги русской старины*. — С. 15–16; Тихонравов Н. *Памятники отреченной русской литературы*. — Т. 1. — С. 19–20, 23; Порфирьев И. *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки*. — С. 201–202.



жеться й наступний апокрифічний узір на канві Франкового полотна. Це ремінісценція з вельми популярної в різних кутках України лірницької «Пісні про Правду і Неправду»³⁶⁴:

*Нема добра та й не буде,
Була війна та й ще буде,
Брат на брата ворогує,
Сестра сестрі смерть готує,
Син на батька ніж підносить,
Донька мамі смерті просить*³⁶⁵.

В архіві поета був один із варіантів цієї пісні, т. зв. «Воянцька пісня», яку він занотував 1887 р. «в часі задушного дня від невідомої жебручої баби, що співала її перед входом Личаківського кладовища у Львові»³⁶⁶. Із наведених шести рядків поезії «На пастівнику» чотири становлять дослівний текстуальний збіг із тою «Воянцькою піснею», два останні рядки в фольклорному першоджерелі звучать так: «Донька матку зневажає, / Отець сина проклинає»³⁶⁷.

Сюжетний пуант «На пастівнику» — легенда про прихід антихриста на землю і Страшний суд — завершальний апокрифічний акорд Франкового тексту. Узор для цього сюжетного плетива поет перейняв із легенди «Початок і кінець світа», з отсього шматка: «По тім усім

³⁶⁴ «Пісня про Правду і Неправду» — це також популярний сюжет і в самого І. Франка — в його науковому дискурсі (маю на увазі простору студію компаративного характеру під однойменною назвою) і в художньому. Так, символіку «Пісні про Правду і Неправду» (Христос прибитий на хресті як символ (приміта) «понівеченої та затемненої в світі правди»), модифіковану поетом по-своєму, впізнаємо в поезії «Христос і хрест» (збірка «З вершин і низин»), відлуння «Пісні про Правду і Кривду» вловлюємо ще в одному тексті збірки «З вершин і низин» — у вірші під назвою «Всюди нівечиться правда».

³⁶⁵ Франко І. На пастівнику. — С. 258.

³⁶⁶ Франко І. Студії над українськими народними піснями. Пісня про правду і неправду // Франко І. *Збір. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 43. — С. 291.

³⁶⁷ Там само. — С. 292.



(перед кінцем світу — Я. М.) такий ся випасе віл, він же сім гір трави випасає, а сім рік води випиває. А як той віл згине, то шкіра з нього буде мати сім миль довготи і сім миль широкости. То тогди чорт скаже святого Іллю злапати, і тоту шкіру простерти, і на тій шкірі будут святому Іллі голову стинати, бо чорт знає, що як святого Іллі хоць една капка тої керви на землю капне, то земля ся запалит. Але як йому зітнут голову, то една капка тої керви бризне аж за сім миль, упаде на землю, і відси земля почне горіти і згорит каміне, дерево і гори, все згорит і ціла земля перегорит на попіл. Потому повіє вітер і зрівняються гори з долинами. Тоді затрубять ангели в труби і кождей мертвий буде вставати на Страшний суд»³⁶⁸.

Переказ «Початок і кінець світа» записала Ольга Франко в Болехові «від служниці дівчини Марти» 1888 р. (*Nota bene!* Саме цим роком датується Франкове «кінцесвітне»). До слова сказати, на спеціальне замовлення чоловіка. З листа І. Франка до дружини від 29 травня 1888 р.: «Випишуй, серденько, з архіву все, що тобі видасться цікавого, — усе те можна буде пооброблювати [...]. Щодо пісні про Страшний суд, то боюсь, що це буде щось зовсім неінтересного. Я розпитував не про пісню, а про оповідання. Кілька пісень про Страшний суд, зовсім в церковнім дусі, мені звісно, вони були много разів друквані, ну та все-таки записати не вадить, може, паче чаянія, буде що-небудь інтересне»³⁶⁹.

«Паче чаянія» Ольга Франко таки натрапила в Болехові на щось «інтересне» — оповідання, яке не тільки послужило поетові первовзором для центрального епізоду поезії «На пастівнику», але, очевидно, назагал стало імпульсом для її створення.

Зберігши основні сюжетні ланки первовзору, І. Франко одночасно вводить у свій текст низку оригінальних образів і мотивів. Насамперед, на відміну від апокрифічної легенди, значно посилює христологічні моменти, поєднуючи в одну містерію Страсті Христові з Його Другим пришествям на землю. Так, фантастичний віл, на шкірі якого

³⁶⁸ *Житє і Слово*. — 1894. — Кн. 1. — С. 145.

³⁶⁹ Франко І. Лист до О. Франко від 29 травня 1888 р. // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 163.



перед кінцем світу будуть мучити святого пророка Іллю, «родився в той день, коли Христа розп'ято», «комарик, / Що напився Христової крові, як капала з хреста», проколе ледь помітну дірочку в шкірі того вола:

*Крізь ту то дірочку з крові пророка
Малесенька на землю крапля впаде.
І загориться вся земля від неї³⁷⁰.*

Маємо тут дуже цікаве явище художнього часу, притаманне поезії деяких фольклорних жанрів.

І ще одна особливість Франкової рецепції апокрифічного джерела. Стосується вона вибору варіанту тексту для художнього осмислення. Пізніші редакції апокрифічної повісти Мефодія Патарського про прихід антихриста та Страшний суд (метатексту величезного огнива есхатологічних легенд) спеціально полемізують із тими «невірними і дурними», що глаголять, як бы ꙗко Ілїїнои крѣе маєт сѧ запалити всѧ землѧ; але то єꙗ лож ѡ неправда; е҃ли хочеш знати ꙗко запаленю землѧ, прислѡхай сѧ пиано на том словѣ, як сѧ запалит ꙗко вѣдет горѣти, як рек сѣтъи Іван Бгослов. По карности Ілїїтихристовой ѡ слѡвѣ е҃го ѡзыидет из нѣа аггѧз вжїи ѡ возметъ ꙗко землѧ крѣтъ и е҃вгѧіе и гвозды, которыми прикото тѣло х҃во, копїе ѡ трост на нѣо. Я потом аггѧз Гпденъ возмет вгнѧ нкнѧго е҃мпѣрейскаго ѡ сошедши зажжетъ землѧ³⁷¹ (рукопис Стефана Теслевцьового). Аналогічні спростування маємо і в деяких інших апокаліпсах в українських рукописних збірках³⁷².

Взоруючися на ті, відкинені Псевдо-Мефодієм як «ложні», тексти, поет і тут зостався вірним своїй засаді парадоксального переосмислення літературних джерел, обертання ідей *à rebours* (пригадаймо

³⁷⁰ Франко І. На пастівнику. — С. 261.

³⁷¹ [В послѣднихъ днѣхъ] // Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні. — С. 306.

³⁷² Слово сѣго ꙗко Мефодїа в початкѣ свѣта ѡ в послѣднихъ днѣхъ (рукопис XVII ст., приватна збірка І. Франка); Слово сѣго Мефодїа е҃па Іерлїмского в царствѣ Ілїаноловѣ и царствїи Ілїтихристовоѣ ѡ в остатнихъ днѣхъ (рукопис XVIII ст., збірка о. Павла Свідзїнського). Див.: Апокрифи і легенди з українських рукописів. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні. — С. 271–292.



хрестоматійні в цьому сенсі вірші поета, такі, як «Блаженний муж, що йде на суд неправих» і «Говорить дурень в серці своїм» або прекрасну «ізмаргадову» китицю «Паренетікону» (XIV, XXII, XXIII вірші зокрема), у якій І. Франко, щедро пророкуючи «гірчичні зерна» святоотцівських текстів, додає до первовзорів чимало свого³⁷³. «Такий спосіб творення подекуди показує рисочку Франкового характеру», — зауважував із приводу обертання поетом ідей *à rebours* Михайло Мочульський, котрому якось І. Франко відкрив цей секрет своєї поетичної творчості³⁷⁴.

Але повертаємося знову до Франкової есхатології, тепер уже до візії «того» світу.

Як там на тім світі? — ця проблема неабияк хвилює двох панотчиків, героїв поезії «Як там у небі?» (збірка *Semper tiro* (1906), цикл «Нові співомовки»). Либонь, у небі всі праведники рівні, — гадає один. Ні, либонь, усі вільні, — міркує інший. Сперечались довго.

Наостанок ухвалили:

*Хто з нас перший світ покине,
В раї водвориться,
Має другому за три дні
Усні об'явиться.
І сказати, як там в небі
І які порядки.
.....
Чи там рік минув, чи піврік,
Перший умирає
І другого через три дні
Усні навіщає³⁷⁵.*

³⁷³ Про зміни, що вносив І. Франко, «переписуючи» тексти з давніх українських збірників до свого «Ізмарагду», див.: Козій Д. Франкові моралістичні поезії на старій основі // *Наша культура*. — 1936. — № 4. — С. 257–265; Мороз О. До генези й джерел «Мого Ізмарагду» Ів. Франка. — С. 125–152.

³⁷⁴ Мочульський М. *Іван Франко. Студії і спогади*. — С. 83.

³⁷⁵ Франко І. Як там у небі? // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 3. — С. 145.



І що ж чує сей «другий»?

*«Там порядки — ні по твоїй,
Ні по моїй мові,
А зовсім-зовсім інакші», —
Та й щез на тім слові³⁷⁶.*

«Зовсім-зовсім інакші...». А які все-таки?

Відповідь на це, хоча й не вичерпну, дає інший Франків герой — Русин із оповідання «Як Русин товкся по тім світі», яке зі співомовкою «Як там у небі?» єднає не тільки тема потойбіччя, але й притаманна обидвом структурам інтертекстуальність, звернення до вже «написаного».

Франкове «Як там у небі?» — не що інше, як парафраза народної легенди «Що діється в небі». «То було два ксьондзи. Але вони собі вговорили о небі. Той каже: Там в небі так, а там в небі так. А той знов — так. Різні вони розмавили і сами ни знали, що сьи в небі дьйи. Али як ти вмреш борши, то прийдеш, менї скажиш, а йак йа вмру борши, то йа прийду тобі скажу. — Ну, прийшло, вмр йиден з них, тей той мирлий ксьонц приходит до того живого те й питаи сьи живий: „Чого ти прийшов?“ — „Ну, та чого прийшов? Та прийшов того, жиби йа тобі сказав, що сьи в небі дьйи!“ — Кажи: „Йаґжиш там в небі?“ — „Аньі так нима, йае ти казав, аньі так нима, йае йа казав — всьо йинакши!“ І ф тім моменьты зник»³⁷⁷.

Не треба бути дуже спостережливим, аби зауважити, що поет не надто далеко відбіг од тексту народної оповідки. Але зодягнувши фольклорну легенду у віршовий стрій, а також розширивши мовні партії персонажів, І. Франко зробив її набагато граціознішою та дотепнішою. Приміром, засадив обидвох панотчиків за чарку, їхню візію оселі праведників пов'язав із тогочасними модними гаслами про соціалізм, рівність, братерство... Цим «свобідним, веселим настром» Франків текст нагадував Михайлові Мочульському співомовки

³⁷⁶ Франко І. Як там у небі? — С. 146.

³⁷⁷ Етнографічний збірник. — 1902. — Т. XIII. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. Зібрав В. Гнатюк. — С. 240.



Степана Руданського³⁷⁸. Те, що «Як там у небі?» написано «зовсім під Руданського», упало у вічі також і Андрієві Музичці³⁷⁹. Натомість Дмитро Козій, гадаю, цілком незаслужено відніс «Як там у небі?» до тієї групи текстів поета, у яких «з їдкою іронією» потрактовано «деякі релігійні увявлення»³⁸⁰.

Значно складніші взаємини між «своїм» і «чужим» словом у тексті «Русина». «Для оповідання, — зауважує Микола Легкий, — характерна певна потаємність, прихованість інтертексту, соціально-філософський підтекст»³⁸¹. Справді, натрапити на слід «чужого» слова в «Русині» буває непросто, позаяк це «чуже» слово подекуди надто глибоко заховано в текстову структуру твору. У цьому сенсі, очевидно, і можна говорити про прихованість інтертексту Франкового «Русина». Але, з іншого боку, в оповіданні таки чимало й неприхованого «чужого».

Приміром, багатий та прецікавий цитатний пласт твору, що вміщує в собі тексти різного рангу й різних епох — од біблійного слова до висловлювань сучасних авторів осіб. Хоча й тут не все так просто з прихованістю та неприхованістю інтертексту, зокрема з атрибуцією джерельної бази деяких цитат. Скажімо, оцей рядок із літургійного тексту — «Всякое диханіе да хвалить Господа!» (за допомогою цих слів Русин намагався ідентифікувати нещасні душі, що мучилися в пекельному вогні) — легко впізнаний навіть для читача з не надто «освіченим літературним оком» (І. Франко). Натомість для виявлення справжнього автора фрази — «... Від р. 1860 *niema Rusi*»³⁸² (її письменник уклав в уста іншого свого персонажа, найстаршого з-поміж чортів Луципера), — польського політика Агенора Голуховського (1812–1875), намісника Галичини, потрібно додаткової підказки.

³⁷⁸ Мочульський М. *Іван Франко: Студії та спогади*. — С. 198.

³⁷⁹ Музичка А. *Шляхи поетичної творчості Івана Франка*. — С. 169.

³⁸⁰ Козій Д. Франкові моралістичні поезії на старій основі. — С. 262.

³⁸¹ Легкий М. *Форми художнього викладу в малій прозі Івана Франка*. — С. 122.

³⁸² Франко І. Як Русин товкся по тім світі // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 16. — С. 252.



У цьому контексті зауважу, що проблема цитатації в «Русині», осмислення смислової ролі власне цитат, напівцитат, парафраз у семантичній структурі твору назагал варта осібної розмови.

Утім, і на фабульному рівні — застосування літературного прийому переселення сучасних авторів героїв у потойбічний світ — наш «Русин» має величезну літературну рідню. Традиційним для всіх *peregrinatio* є і принцип структурно-семасіологічної організації інтерпретованого тексту: I. Вступна частина. II. Сама візія. III. Повчальна частина³⁸³.

Однак все по порядку.

«Русин умер», — із цієї фрази розгортається Франкова версія сюжету *peregrinatio*. Здійснити мандрівку в потойбіччя Русинові «допомогли» три лікарі. Найбільше «приклався» до смерти нещасного один із ескулапів, колеги звали його протомедиком. Визнавши «головною підвалиною життя свого пацієнта *Independiam summi positam*, звану також *Mania autonmica*, протомедик «против тої чисто психічної хвороби звернув весь апарат також психічних способів, поки його душа не стратила віри в своє власне існування і нарешті таки не покинула свого велетенського тілища»³⁸⁴. Образи всіх трьох лікарів мають в оповіданні алегоричне значення. Це достатньо прозоро видно зі самого тексту оповідання. Окрім того, алегоричний характер взаємин Русина з «цілителями» І. Франко підкреслив і в примітці до публікації оповідання у збірці «Місія. Чума. Казки і Сатири» (1906). «Не потребуую, здається, додавати, — читаємо тут, — що ся жартлива алегорія говорить про руйнування України трьома сусідами: Татарями, Поляками і Москалями»³⁸⁵. Очевидно, не потрібно також додавати, що ця «невинна» примітка випала з тексту «Русина» у виданнях творів письменника, здійснених «во время оноє», тому повертаємося

³⁸³ Див.: Топоров В. П. Пространство культуры и встречи в нем // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации*. Вып. IV. — Москва: Наука. Главная ред. вост. лит-ры, 1989. — С. 35.

³⁸⁴ Франко І. Як Русин товкся по тім світі. — С. 246.

³⁸⁵ Франко І. *Місія. Чума. Казки і Сатири*. — Львів: З друкарні Наук. т-ва імени Шевченка, 1906. — С. 125.



на «круги своя», себто до проблеми інтертекстуальності в живописанні того світу. Хоча ні. Ще два слова про лікарську братію. Чи не є оті три Франкові лікарі, губителі України, прямими нащадками трьох ворон, персоніфікованих злих духів України, зі знаменитої містерії Тараса Шевченка «Великий льох»?

А ось тепер вже можемо помандрувати вслід за Русином на «той» світ. Спершу — до пекла, до тої «юдолі», повної «огнів негасимих» та «черв'яків невисипучих»³⁸⁶.

«Вид пекла розчарував його дуже. Думав, що знайде якісь бездонні пропасті, страховища, муки та катуші, яких ані око не видало, ані вухо не чувало. А тимчасом куди тобі! Якісь сірі ніби багновища, ніби піски, без кінця й краю, без зелені, без ліса, без ріки; вгорі щось ніби небо, лише чорне, як смола, без сонця і без зізд, — одним словом, околиця нужденна і нудна до найвищого ступеня. А між тим небом і тою землею, ніби чорні хмари, повзали рої душ грішників, що блукали самопас, без заняття, без праці, без радощів, але й без особливої муки, крім нестерпної нудоти»³⁸⁷.

«Нужденна і нудна» пекельна околиця, що постала перед зором Русина, значною мірою вписується в мітологічну традицію живописання інфернального світу. «У деяких мітологічних традиціях картина потойбічного світу забарвлена в тьмяні тони: там слабо світить сонце, нема ані нужди, ані радості і т. ін. Такі, наприклад, уявлення про примарне існування бездушних тіней у мороці аїду й шеолу»³⁸⁸. «Тут усе одноманітно»³⁸⁹, — стверджує Лукіян, Елізій якого «населяють тіні, які нічого не відчувають, нічим не займаються, в Елізії немає жодної праці, жодної зміни, нічого, що могло б зацікавити людину. В Елізії ні про що не турбуються, не працюють, тому що не потребують ні їжі, ні одягу [...]. Жахлива, надзвичайно сумна картина бла-

³⁸⁶ Франко І. *Місія. Чума. Казки і Сатири*. — С. 247.

³⁸⁷ Там само. — С. 247–248.

³⁸⁸ Петрухин В. Загробный мир // *Мифы народов мира. Энциклопедия*: В 2 т. — Москва, 1987. — Т. 1. — С. 453.

³⁸⁹ Лукиан Самосатский. *Сочинения*: В 2 т. / Под общей ред. А. И. Зайцева. — Санкт-Петербург: Алетея, 2001. — С. 389.



женства після смерти...», — писав І. Франко про Лукіянове царство мертвих у студентському рефераті «Лукіян і його епоха»³⁹⁰.

Життя без праці — се правило пекельного устрою викликало, власне, найбільший спротив Русина («Нібито — жий собі, літай, плавай, по стінах дерися, але не роби нічого. Хитро надумали! Нудю хочуть доконати, бо знають, що для господарської дитини праця — то перша основа життя»)³⁹¹, «спровокувало» наступний мотив твору — центральний у структурно-семантичній організації тексту — мотив «збурення пекла». Переходячи до розгляду цього мотиву, по дорозі ще відзначу, що запатентовану в «Русині» ідею безсенсовості життя без праці через декілька літ І. Франко просторо розгорне в іншому своєму літературному тексті — у казці, яка так і називається, «Без праці». Пам'ятаєте центрального персонажа цієї казки Івана Лінюха з його голубою мрією — «хоч один день, хоч одну годину прожити без праці, без думки про працю!»³⁹²

Отож, докладніше про мотив «збурення пекла» та про його інтертекстуальні паралелі. Склавши обітницю не піддатися пекельному правилу «життя без праці», Русин чинить у пеклі «все на злість і наперекір»: «шибається» по ньому, «як навіжений», «перевертає, розбиває та товче все, що лише надibaє по дорозі», воює з чортами, які, до слова, мають виразні національні прикмети, пробиває діру в помості між горішнім і долішнім пекельними поверхами. Насамкінець, випускає грішні душі з «кітликів» із гарячою смолою та починає будувати в пеклі... Щоб ви гадали? Церкву.

Франкове «збурення пекла», як і численні експлікації цього мотиву в світовій літературі, у тому числі українській (писемній та усній), сягають «Євангелія Никодима», його другої частини «Зішестя Христа до аду» (*Descensus Christi ad inferos*), де змальовано спущення Ісуса Христа до пекла й визволення старозавітних праведників. Із цим

³⁹⁰ Франко І. Лукіян і його епоха // Іван Франко. Статті і матеріали. — Львів, 1964. — 36. 11. — С. 16.

³⁹¹ Франко І. Як Русин товкся по тім світі. — С. 248.

³⁹² Франко І. Без праці // Франко І. Зібр. творів: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 18. — С. 243.



«знаменитим», за означенням І. Франка, апокрифом у давній українській літературі, як уже згадувалось у попередніх сюжетах, генетично споріднені два «Слова» нашого письменства — «Слово о Лазаревѣ воскресеніи» і «Слово о збуреню пекла». У новій українській літературі чи не найбільше «збурило пекло» Олекса Стороженко своїм «Марком Проклятим» та ще Пантелеймон Куліш (поема «Куліш у пеклі», про останнє «збурення» також уже була мова).

Натомість із драмою «Слово о збуренню пекла» виявляють свояцтво українські народні легенди про Соломона, зокрема широко тиражовані в цих легендах епізоди з *anima infelix*³⁹³.

Для розмови про інтертекстуальне поле Франкового «Русина» фольклорні версії вибавлення Соломона з пекла особливо цікаві. Виявляється, у своєму намірі побудувати в пеклі церкву наш Русин був аж ніяк не оригінальний. Церкву (у деяких інваріантах легенд — монастир, ще в інших — дзвіницю) у пеклі ставив і Соломон. Господь визволив із пекла всіх праведників, окрім премудрого Соломона, знаючи, що той і сам дасть собі раду, — традиційний початок текстів про Соломона, про *anima infelix* (нешасну душу, яку чорти не випускають із пекла). «І тогди Соломон став мурувати монастир, велику ризиденцьуй». На запитання Ада пекельного, що він буде, Соломон відповів: «Йа того будуу, туй прийде Марійи син, Ісус Христос назат сьуда. І будут ізо усыма свйатими сьпівати красно і тимйаном будут дуже красно кадити»³⁹⁴. Налякавшись до смерті Другого зішестя Христа, Ад пекельний велить вигнати Соломона зі своїх володінь.

Обсервуючи Франкову картину «того» світу, ми вже відзначали її типологічну спорідненість із мітологічними полотнами. При уважнішому спогляданні цієї картини можна спостерегти на ній сліди

³⁹³ Див.: *Етнографічний збірник*. — 1897. — Т. III. *Етнографічні матеріали з Угорської Руси*. Зібрав В. Гнатюк. Т. 1. *Легенди й новели*. — С. 29–37; *Етнографічний збірник*. — 1902. — Т. XII. *Галицько-руські народні легенди*. Т. 1. Зібрав В. Гнатюк. — С. 58–59; *Этнографическое обозрение*. — 1893. — № 3. — С. 107–109.

³⁹⁴ *Етнографічний збірник*. — 1897. — Т. III. *Етнографічні матеріали з Угорської Руси*. Зібрав В. Гнатюк. Т. 1. *Легенди й новели*. — С. 37.



ще однієї традиції — апокрифічної. Спочатку навіть здавалося, що «блудна стежка» заведе грішну душу Русина саме в апокрифічне пекло. «Думав, що знайде якісь бездонні пропасті, страховища, муки та катуші, яких ані око не видало, ані вухо не чувало»³⁹⁵. «Страховища, муки та катуші» пекла належать, скористаюся знову висловом І. Франка, до «давніх і улюблених реквізитів» техніки «таємних» книг. Образність наведеного вище уривку відсилає нас до такої апокрифічної класики, як «Книга Єноха», «Видіння Ісаї», «Апокаліпсис Петра», «Апокаліпсис Павла», «Апокаліпсис Йоана», «Ходіння Богородиці по муках». «Довгий ряд візій, одна страшніша від другої, лякав фантазію вірних описами жорстоких мук, позичаючи фарб із живої дійсності, що котилася перед очима. Попереду йшла апокрифічна візія апостола Павла, далі звісне „Ходження Богородиці по муках“, — виокремлював І. Франко «найжахливіші» тексти цієї парости апокрифічної літератури³⁹⁶. І хоча в «Русині...» автор далі руйнує обрії сподівань свого героя, сформовані апокрифічної книжністю, проте вповні забути про здобутки цієї школи в живописанні «того» світу йому таки не вдається. Так, у найкращих традиціях «реалізму» майстрів апокрифічного цеху вимальовані на Франковому полотні казани з киплячою смолою, чорти з лопатами, «великі огнища з приставленими до них кітлами» й подібне пекельне «начиння».

Але годі про пекло. Помандруємо разом із русином далі. До раю.

Біля «вузької небесної фірточки» раю зустрічаємося з давнім знайомим, «ключником небесним» Петром. Творячи силуетку святого Петра, І. Франко теж вельми вдало скористався прийомами апокрифічного характеротворення, насамперед такими, як «демократизація» біблійних персонажів, зниження їхньої сакральної канонічної семантики.

До раю Русина, як і іншого Франкового героя, Кліма з легенди «Г'яниця», святий Петро не пускає. Має на це поважну причину: той-бо

³⁹⁵ Франко І. Як Русин товкся по тім світі. — С. 247.

³⁹⁶ Франко І. Данте Аліг'єрі. Характеристика середніх віків. Життя поета і вибір із його поезій. — С. 40.



за життя «підкопувався під повагу держави і церкви»³⁹⁷. Зрештою, і добре, що не пускає. Такий поворот сюжету дарує нам ще одну гарну нагоду поговорити про інтертекст Франкового оповідання. До того ж і в статусі «обопільного» (того, що перебуває поміж пеклом і раєм) Русин пробув недовго. У рай він усе-таки потрапляє. Як? Наслідуює далекого родича — мельника зі середньовічного німецького оповідання, який, вичерпавши всі аргументи в суперечці зі святими, стражами небесних воріт, уступає в розмову навіть із самим Ісусом Христом. Пригадує йому, що одного разу й він, мельник, подав ув ім'я його, Господа, старий мішок. Господь звелів тієї ж миті принести цей мішок і повернути його жертводавцеві, але той, розстеливши мішок поблизу райських воріт, міцно всівся на ньому. «Я сиджу на своєму, — сказав він, — і стою на своєму праві». Так він і залишився в раю³⁹⁸.

Функцію мішка в оповіданні І. Франка виконує капелюх. «Увесь поляпаний пекельною смолою» капелюх, який Русин закидає через високий мур до раю. По раю від тієї пекельної смоли «почав розходитися страшений сморід». «Між святими учинилося замішання, крик і репет, а Русин під брамою також наробив гвалту»³⁹⁹, вимагаючи свого капелюха. Оскільки святі не наважувалися досягнути до капелюха («пекельна смола пекла та забруднювала їх пречисті руки»), святий Петро змушений був впустити Русина до раю. Той же, діставшись до середини, вчинив достоту так, як і герой німецького оповідання. «Але ж, святенький Петре, — мовив Русин, садовлячись у наголовачі свого капелюха і підібгавши ноги під себе так, аби стопи зовсім стояли на його широчезних крисах. — Ади, адже я не на твоїм сиджу, а в своїм капелюсі!»⁴⁰⁰.

На цьому подібність нашого Русина до родича, оселеного на німецьких літературних просторах, завершується. У раю він не залишається. Місце подальшого мешкання Русина визначає пан Біг. «Коли

³⁹⁷ Франко І. Як Русин товкся по тім світі. — С. 253.

³⁹⁸ Див.: Веселовский А. Нерешенные, нерешительные и безразличные Дантовского ада. — С. 101.

³⁹⁹ Франко І. Як Русин товкся по тім світі. — С. 254–255.

⁴⁰⁰ Там само. — С. 255.



Його з пекла вигнали, — мовив пан Біг, — то видно, що не мусить він бути такий злий, як про нього балакають. Але й на рай він не заслужив, бо на рай заслуговується не множеством терпіння, а множеством добрих учинків. Нехай, отже, вертає назад на світ, нехай живе і працює, а там побачимо, куди примістити його»⁴⁰¹.

«Не смів Русин супротивлятися Божому наказові і вернув назад на землю, в і д р о д и в с я. Пробувши кілька хвилин у пеклі і кілька хвилин у раю, знає, як смакує одно й друге, вміє цінити своє нове життя, бо знає, в чім його дійсна вартість»⁴⁰².

Тут ми й попрощаємося з Франковим героєм, оскільки далі розмова мусила би перейти в інше русло, у русло філософії твору. А це вже вимагає іншого інтерпретаційного підходу, а, обіч того, Русин не на «тому» світі — зовсім не наша тема.

⁴⁰¹ Франко І. Як Русин товкся по тім світі. — С. 255.

⁴⁰² Там само.



Джерела і література

- Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // *История всемирной литературы*: В 9 т. — Москва: Наука, 1983. — Т. 1. — С. 501–515.
- Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в II тысячелетии н. э. // *От берегов Босфора до берегов Евфрата* / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. — Москва, 1987.
- Аверинцев С. С. *Поэтика ранневизантийской литературы* / [Отв. ред. М. Л. Гаспаров]. — Москва: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1977.
- Аверинцев С. С. Риск и неизбежность пересказа // *Мень А. Сын Человеческий* / 4-е изд. — Москва: Вита, 1991. — С. 323–326.
- Агеєва В. *Поетеса зламу століть. Творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації*. — Київ: Либідь, 1999.
- Адрианова В. Евангелие Фомы в старинной украинской литературе. I–VIII. Приложение. I–II // *СОРЯС*. — 1909. — Т. XIV. — Кн. 2. — С. 1–47.
- Адрианова В. К литературной истории Толковой Палей // *Труды Киевской Духовной Академии*. — 1909. — № 8. — С. 377–459.
- Адріанова-Перетц В. До історії пародії на Україні в XVIII віці («Служба пиворѣзамъ» 1740 року) // *Записки іст.-філол. відділу Укр. Акад. наук*. — 1928. — Кн. 8. — С. 35–49.
- Адрианова-Перетц В. Материалы к вопросу о русско-украинских связях XV–XVII вв. // *Материалы по отечественному источниковедению: Сб. статей, посвященных 75-летию С. Н. Валка*. — Москва — Ленинград: Наука, 1964.
- Адрианова-Перетц В. П. Человек в учительной литературе Древней Руси // *ТОДРЛ*. — Ленинград: Наука, 1972. — Т. XXVII. — С. 3–68.
- Аксентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // *Елект. ресурс. Режим доступу: http://www.academia.edu/27793716/_%DO%A1%DO%*.
- Акты Вселенских соборов*. — Казань, 1891. — Т. VII.
- Алмазов А. И. К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники) // *Летопись Ист.-филол. общ.-ва при Имп. Новорос. ун-те*. — Одесса, 1896. — Т. VI. — С. 380–431.



- Альбов М. Об апокрифических евангелиях // *Христ. чтение*. — 1871. — № 1. — Январь. — С. 43–106.
- Амусин И. Д. *Кумранская община*. — Москва: Пл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1983.
- Аничков Е. В. *Микола Угодник и св. Николай. Опыт литературной критики в области народных сказок и песен*. — Санкт-Петербург, 1892.
- Антофійчук В. *Образ Понтія Пилата в українській літературі: онтологічні, поведінкові та аксіологічні домінанти*. — Чернівці: Рута, 1999.
- Антофійчук В., Нямцу А. *Проблеми поетики традиційних сюжетів та образів у літературі*. — Чернівці: Рута, 1997.
- Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1896. — Т. I. *Апокрифи старозавітні*.
- Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1898. — Т. II. *Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія*.
- Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1902. — Т. III. *Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів*.
- Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1906. — Т. IV. *Апокрифи есхатологічні*.
- Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Львів, 1910. — Т. V. *Легенди про святих. Часть перша*.
- «Апокрифи і легенди з українських рукописів» у дзеркалі критики / Упоряд., перекл. (з нім., польськ., рос., чеськ.); передм. та прим. Ярослави Мельник*. — Львів: Логос, 2001.
- Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. статья: М. Г. Витковская, В. Е. Витковский*. — Санкт-Петербург: Алетея, 2000.
- Апокрифы древних христиан: Исследования, тексты, комментарии / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др.* — Москва: Мысль, 1989.
- Афанасий Великий. *Творения: В 4 т.* — Москва: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. — Т. III.
- Афанасьев А. *Народные русские легенды*. — Москва, 1859.



- Барсов Е. В. О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // *ЖМНП*. — 1885. — № 12. — Декабрь. — С. 98–110.
- Барсов Е. Христианская поэзия и искусство в связи с новозаветными апокрифами // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология* / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. — Москва: Прогресс, 1993. — С. 123–139.
- Бетко І. Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX – початку XX століття (монографічне дослідження). — Zielona Góra – Kijów, 1999.
- Бетко І. Поема Івана Франка «Смерть Каїна»: Езотеричний аспект проблеми пізнання // *Українське літературознавство. Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1993. — Вип. 58. — С. 64–71.
- Біда К. *Іоникій Галятовський і його «Ключ Розум'я»*. — Рим: Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи, 1975. — (Пам'ятки української літератури і мови XVIII-го ст. Ч. 1).
- Білецький Л. Хто такий Франко для українського народу? // *ЛНВ*. — 1926. — Кн. 7–8. — С. 226–232.
- Білецький О. Поезія І. Франка // Білецький О. І. *Від давнини до сучасності. Збірник праць з питань української літератури*. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1960. — Т. 1. — С. 436–476.
- Білецький О. Проблеми радянського франкознавства // Білецький О. *Від давнини до сучасності: Збірник праць з питань української літератури*. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1960. — Т. 1. — С. 477–488.
- Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие*. — Москва, 1995. — Т. 2.
- Богогласникъ. Пѣсни благоговѣйныхъ Праздникныхъ Гдѣкнихъ, Бѣгороднихъ, и Нарочитыхъ Свѣтыхъ чрезъ весь годъ приключавшихся...* — Почаїв, 1790.
- Богогласникъ или сборникъ побожныхъ пѣснопѣній праздникамъ Богородичнымъ, нарочитыхъ святыхъ и чудотворнымъ икономъ, а также и другихъ благоговѣйныхъ, молитвенныхъ, покаянныхъ и умильных пѣсней*. — Варшава, 1924.
- Блаватская Е. П. *Разоблаченная Изида*. — Москва – Минск: Сфера – Лотаць, 2000. — Т. 2.
- Бондар Л. Відлуння (штрих до взаємин Івана Франка та Лесі Українки) // *З його духа печаттю: Зб. наук. праць на пошану проф. Івана Денисюка*. — Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2001. — Т. 1. — С. 236–241.



- Бондар Л. Образ святого Петра в художній інтерпретації Івана Франка // *Проблеми літературознавства і художнього перекладу: Зб. наук. праць і матеріалів.* — Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1997. — С. 121–124.
- Брагінець А. *Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка.* — Львів: Кн.-журн. вид-во, 1956.
- Булашев Г. *Український народ у своїх релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські погляди та вірування.* — Київ: Довіра, 1994.
- Вейдкнехт О. Отношение пр. Максима Грека к апокрифическим сказаниям (Из семинария С. А. Щегловой) // *Летопись Вечерних Высших Женских курсов, учрежденных в г. Киеве А. В. Жекулиной.* — Киев, 1914. — Кн. 1. — С. 1–20.
- Веселовский А. *Из истории романа и повести: Материалы и исследования. Вып. первый. Греко-византийский период.* — Санкт-Петербург, 1886.
- Веселовский А. Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада // *ЖМНП.* — 1888. — Ч. ССLX. — Ноябрь. — С. 87–116.
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI. Дуалистические поверия о мироздании // *СОРЯС.* — 1889. — Т. XLVI. — С. 1–116.
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVII. Амфилог-*Evalach* в легендах о св. Грале // *СОРЯС.* — 1890. — Т. XLVI. — С. 331–349.
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XIX. Эпизоды о рае и аде в послании новгородского архиепископа Василия // *СОРЯС.* — 1892. — Т. LIII. — С. 91–104.
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XX. Еще к вопросу о дуалистических космогониях // *СОРЯС.* — 1892. — Т. LIII. — С. 105–136.
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XXI. К видению Амфилога // *СОРЯС.* — 1892. — Т. LIII. — С. 137–146.
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XXIV. Видения Григория о последних днях // *СОРЯС.* — 1892. — Т. LIII. — С. 185–213.
- Веселовский А. *Этюды и характеристики.* — Москва, 1917. — Т. 1.
- Верниволя В. [Сімович В.]. Іван Франко // Франко І. *З вершин і низин. Збірник поетичних творів (1873–1893), в додатку «Зів'яле листя» й «Великі роковини».* — Київ – Ляйпціг: Українська накладня, Коломия: Галицька накладня, [1920].



- Виленский С. Г. *Житие св. Василия Нового в русской литературе*. Ч. I. Исследование. — Одесса, 1913; Ч. II. Тексты. — Одесса, 1911.
- Вилкул Т. Палея Толковая и Повесть временных лет. Сюжет о «раздѣлении языковъ» // *Електр. ресурс. Режим доступу: <http://history.org.ua/JournALL/ruthenica/6/2.pdf>*.
- Владимиров А. *Кумран и Христос*. — Москва: Беловодье, 2002.
- Владимиров А. *Апостолы: гностико-эллинистские корни христианства*. — Москва: Беловодье, 2003.
- Водолазкин Е. Г. Новое о палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палеяных текстов) // *Русская литература*. — 2007. — № 1. — С. 3–23.
- Возняк М. *Велетень думки і праці. Шлях життя і боротьби Івана Франка / Підготували О. Н. Мороз і М. Ф. Нечитайлюк*. — Київ: Держлітвидав, 1958.
- Возняк М. *З поля української духовної вірші*. — Жовква, 1935.
- Возняк М. *Історія української літератури: У 2-х кн.: Навч. вид. / Вид. 2-ге, перероб.* — Львів: Світ, 1992. — Кн. 1.
- Возняк М. *Старе українське письменство. Вибір для середніх шкіл*. — Львів, 1922.
- Волков А. Сучасний літературний апокриф // *Лексикон загального та порівняльного літературознавства*. — Чернівці: Золоті литаври, 2001. — С. 553–554.
- Вороний М. Проф. Н. Сумцов. Личные обереги от сглаза // *ЗНТШ*. — 1897. — Т. XVIII. — Кн. 4. — С. 50–52.
- Гаєвська Л. Романтизм, натуралізм, реалізм? // *Проблеми історії та теорії української літератури кінця XIX — поч. XX ст.* — Київ: Наукова думка, 1991. — С. 154–162.
- Галаган П. Малорусский вертеп. С предисловием П. И. Житецкого // *КС*. — 1882. — Октябрь. — С. 1–38.
- Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. I // *Етнографічний збірник*. — 1902. — Т. XII.
- Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. II // *Етнографічний збірник*. — Львів, 1902. — Т. XIII.
- Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. I. Легенди й новели // *Етнографічний збірник*. — 1897. — Т. III.



- Гардзаниги М. У истоков паломнической литературы Древней Руси: «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю // *«Хождения» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в.* / Изд. подг. О. А. Белоброва, М. Гардзаниги, Г. М. Прохоров, И. Ф. Федорова; отв. ред. Г. М. Прохоров. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.
- Гартри Д. *Введение в Новый Завет* / Пер. с англ., предисл. Н. А. Александренко. — Одесса: Богомыслие, 1996.
- Гелей Г. *Біблійний довідник: Короткий біблійний коментар*. — Торонто: Всесвітня христинська місія, 1985.
- Господи, до Тебе возношу душу мою* / Вид. друге, поширене. — Ч. 2. — Рим, 1971 (Богослужбові і богомільні писання Верховного Архієпископа).
- Гнатишак М. Т. Шевченко й релігія // *Дзвони*. — 1936. — № 3. — С. 107–114; № 4. — С. 144–156.
- Голубинский Е. *История русской церкви*. — Москва, 1901. — Т. 1: *Период первый. Киевский или домонгольский*.
- Грабович Г. Вождівство і роздвоєння: тема «валленродизму» в творах Франка (До століття *Ein Dichter des Verrates* і «Похорону») // *Сучасність*. — 1997. — № 11. — С. 113–138.
- Грицевская И. М. Индекс истинных книг в составе «Кирилловой книги» // *ТОДРЛ*. — Т. XLVI. — 1993. — С. 125–134.
- Грушевський М. *Історія української літератури*: В 6 т. 9 кн. — Київ: Либідь, 1993. — Т. 3.
- Грушевський М. *Історія української літератури*: В 6 т. 9 кн. — Київ: Либідь, 1994. — Т. 4. — Кн. 2.
- Грушевський М. Мій Измарагд, поезії Івана Франка // *ЛНВ*. — 1898. — Т. II. — Кн. 6. — С. 173–179.
- Гудзій М. Іван Франко і російська культура // *Радянське літературознавство*. — 1957. — № 3. — С. 38–54.
- Гундорова Т. Леся Українка: Християнство — екзистенціалізм — фемінізм // *Слово і час*. — 1996. — № 8–9. — С. 19–28.
- Гундорова Т. *Франко — не Каменярь*. — Мельборн: Ун-т ім. Монаша, 1996.
- Гуляк М. Повість-новела «Як Юра Шикманюк брів Черемош». Відродження людини (до проблеми синтезу) // *Українська філологія: школи, постаті, проблеми*: Зб. наук. праць Міжн. наук. конф., присвяченої 150-річчю



- заснування кафедри української словесності у Львівському ун-ті. — Львів: Світ, 1999. — Ч. 1. — С. 176–179.
- Гуняк М. Терен у сумлінні: Оповідання І. Франка «Терен у нозі» та однойменна поема // *Гуманізм і моральність: екзистенційні виміри*. — Львів: Край, 1997. — С. 244–247.
- Галятівський Іоаникій. Неко новоє, з новыми звѣздами сотворенное, то есть Прекрасное словенна Дѣла Марія Богородица з чѣдами своими... — Львів, 1665.
- Дзера О. Образ Каїна у творчості Івана Франка // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжн. наук. конф.* — Львів: Світ, 1998. — С. 444–450.
- Дзерович Ю. «Мій Измарагд», поезії Івана Франка // *Богословський вісник*. — Львів, 1900. — № 1. — С. 37–41.
- Денисюк І. Гуцульські оповідання Івана Франка // *Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1964. — Зб. 11. — С. 130–141.
- Денисюк І. *Розвиток української малої прози XIX — поч. XX ст.* — Львів: Наук. вид-во «Академічний експрес», 1999.
- Деркач М. Архів Івана Франка // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин. Матеріали міжн. наук. конф.* — Львів: Світ, 1998. — С. 625–632.
- [Дикарев М.]. *Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології*. — Львів: Наклад Наук. т-ва ім. Шевченка, 1902.
- Донини А. *У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана)*: Пер. с итал. — Москва: Политиздат, 1989.
- Дорошенко В. Іван Франко і Михайло Грушевський // *Сучасність*. — 1962. — № 2. — С. 10–23.
- Дорошенко В. Іван Франко в моїх спогадах // *Львівські вісті*. — 1943. — 30 травня.
- Драгоманів М. Матеріяли до історії віршів українських // *Житє і Слово*. — 1894. — Т. 1. — С. 436–451.
- Драгоманов М. *Малорусские народные предания и рассказы*. — Киев, 1876.
- Драгоманов М. Дуалістичне створення світу // *Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство* / Зладив М. Павлик. — Львів: Накладом т-ва імени Шевченка. З друкарні Наукового товариства імени Шевченка. — 1907. — Т. IV. — С. 266–399.



- Драгоманов М. *Розвідки про українську народну словесність і письменство* / Зладив М. Павлик. — Львів: Накладом т-ва імени Шевченка. З друкарні Наукового товариства імени Шевченка. — 1906. — Т. III.
- Драгоманов М. *Шевченко, українофіли й соціалізм*. — Львів, 1906.
- Дуркалевич В. Сповідальний дискурс як націоекзистенційний репрезентант Біблійного аксису у творчості Івана Франка // *Франкознавчі студії* / Ред. кол.: Є. Пшеничний (голов. ред.), А. Войтюк, В. Винницький та ін. — Дрогобич, 2002. — Вип. 2. — С. 39–68.
- Эриксон М. *Христианское богословие*. — СПб.: Санкт-Петербургский христианский ун-т «Библия для всех», 1999.
- Євангеліє істичельноє акао казана на неділи презь рока и на празники господскіє и на прчитимих святимих... Составлена трудолюбіємъ иеромонаха Кирила Транквиліона проповѣдника слова Божего... — Рохманів, 1619.
- Євшан М. Українська література в 1910 р. // *ЛНВ*. — 1911. — Т. LIII. — Кн. 2. — С. 350–359.
- Єрма К. Промова в 49 роковини Шевченка // *Руслан*. — 1910. — Ч. 57.
- Єфремов С. *Співець боротьби і контрастів: Спроба літературної біографії і характеристики Івана Франка*. — Київ, 1913.
- Жданов И. Н. Палей // *Киев. унив. изв.* — 1881. — Сентябрь. — С. 235–258.
- Жданов И. И. *Сочинения*. — СПб, 1904. — Т. I.
- Житіє и чудеса святителя и чудотворца Николая: По рукописи Макариевских Четых Миней. Изд. Археограф. ком. — Москва, 1901.
- Житие и чудеса св. Николая Чудотворца // *ПДП*. — 1881. — Т. XXXIV.
- Житье и хоженье Данила, руськых земли игумена 1106–1107 гг. / Под. ред. М. А. Веневитинова // *Православный Палестинский сборник*. — Санкт-Петербург, 1885. — Вып. 3, 9.
- Заболотский П. А. К вопросу об иноземных письменных источниках «Начальной летописи» // *Рус. филол. вестн.* — 1901. — Т. XLV. — С. 1–31.
- Заболотский П. А. Легендарный и апокрифический элемент в Хождении иг. Даниила // *Рус. филол. вестн.* — 1899. — Т. XLI. — С. 220–237; 1899. — Т. XLII. — С. 237–273.
- Зайцев П. *Життя Тараса Шевченка*. — Київ: АТ «Обереги», 1994.
- Заїкін В. Джерела світогляду Тараса Шевченка // *Наш світ* (Варшава). — 1924. — № 2. — С. 4–5.



- Збірник житій, пригч, апокрифів (Испаський рукопис) // *ИЛ*. — Ф. 3. — № 4720.
- Збірник поучень, оповідань, легенд, апокрифів, повістей. Рукопис Іллі Яремецького-Білашевича // *ИЛ*. — Ф. 3. — № 4760.
- Зеров М. Шевченкова творчість. «Невольнича муза». Останні поезії // Зеров М. *Твори*: В 2 т. — Київ, 1990. — Т. 2: *Історико-літературні та літературознавчі праці* / Упоряд. Г. П. Кочура, Д. В. Павличка. — Київ: Дніпро, 1990. — С. 170–175.
- Зеров М. Франко-поет // Зеров М. *Твори*: В 2 т. — Київ, 1990. — Т. 2: *Історико-літературні та літературознавчі праці* / Упоряд. Г. П. Кочура, Д. В. Павличка. — Київ: Дніпро, 1990. — С. 457–491.
- Зиновьев А. *Магия Апокалипсиса*. — Саранск: Изд-во «Поиск», Саранский филиал СП «Норд», 1990.
- Изборник Святослава 1073 года* / Факсимильное изд. под ред. Л. П. Жуковской. — Москва: Книга, 1983.
- Иисус в документах истории* / Сост. и коммент. Б. Г. Деревенского. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.
- Ильин И. *Постмодернизм. Словарь терминов*. — Москва: ИНИОН РАН (отдел литературоведения). Intrada, 2001.
- Исторические песни с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова*. — Киев, 1874. — Т. 1.
- Истрин В. Замечания о составе Толковой Палеи // *СОРЯС*. — 1899. — Т. LXV. — С. 1–156.
- Истрин В. Откровения Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. Исследование и тексты // *ЧОИДР*. — 1897. — Кн. 2 (181). — С. 1–250; Кн. 3 (182). — С. 251–329; Кн. 4 (183). — С. 1–131; 1898.— Кн. 1 (184). — С. 133–208.
- Истрин В. Откровение Мефодия Патарского и летопись // *ИОРЯС*. — 1925. — Т. XXIX. — С. 380–382.
- Іларіон митрополит. *Релігійність Тараса Шевченка. Ювілейне видання з приводу 150-ліття Тараса Шевченка (1814–1964)*. — Вінніпеґ, 1964.
- Ільницький М. Фаустівський мотив у поемі Івана Франка «Смерть Каїна» // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжн. наук. конф.* — Львів: Світ, 1998. — С. 423–428.



- Исаевич Я. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*. — Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002.
- Кадлубовский А. Очерки по истории древне-русской литературы житий святых // *Рус. филол. вестн.* (Варшава). — 1901. — Т. XLV. — С. 59–63.
- Калайдович К. *Иоанн Экзарх Болгарский*. — Москва, 1824.
- Калениченко Н. *Українська література кінця XIX — поч. XX ст.* — Київ: Наукова думка, 1983.
- Калиновская Н. В. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // *Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. науч. трудов* / Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Ленинград: Наука, 1984. — С. 55–63.
- Калитовский Ом. *Матеріали до русскої літератури апокрифичної*. — Львов: 3 печатни Ставроп. інститута, 1884.
- Калужняцкий Е. И. Обзор славяно-русских памятников языка и письменности, находящихся в библиотеках и архивах Львовских // *Труды III Археолог. съезда в Киеве*. — Киев, 1874. — Т. 2. — С. 228–229.
- Карпов Н. В. Сюжетные мотивы антиклерикальной сатиры XVII в. в русской нелегальной поэме XIX века // *Литература Древней Руси*. Вып. 2. Сб. трудов / Отв. ред. Н. И. Прокофьев. — Москва: МГПИ им. В. И. Ленина, 1978. — С. 84–95.
- Каспрук А. *Філософські поеми Івана Франка*. — Київ: Наукова думка, 1965.
- Католический отпуск и народная ярмарка в м. Тынной Ушицкого уезда Подольской губернии // *Под. Ев.* — 1884. — № 39. — С. 829–838; № 40. — С. 851–866; № 41. — С. 873–886.
- Керенский Ф. Древнерусские отреченные верования и календарь Брюсса // *ЖМНП*. — 1874. — Т. CLXII. — Март. — С. 52–79.
- Киприан (Керн) арх. Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве) // *Богословский сборник (Саут Канаан)*. — 1955. — Вып. II.
- Кириллова книга*. — Москва, 1997.
- Кириллин В. М. *Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века)*. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2000.
- Кисельов О. Поетична творчість Івана Франка // *Слово про великого Каменяра. Збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка*. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1955. — Т. 1. — С. 20–101.



- Книга Еноха // *Родник златоструйный: Памятник болгарской литературы IX–XVIII веков: Сборник / Пер с болг. и сост. И. Калиганова и Д. Польшванного.* — Москва: Худож. лит., 1990. — С. 61–68.
- Винга нже во стѣхъ ѿца нашего Вѣрнал архієпископа ієросалимскаго на осмын вѣкъ. — Москва, 1644.
- Кобылянский І. *Отношение Шевченко к вере вообще во всех его поэзиях.* — Львов, 1910.
- Кобылянский І. *Т. Шевченко в отношении до христианской веры в последних годах своей жизни.* — Львов, 1910.
- Кобылянский І. *Шевченко и публичные торжества в честь его.* — Львов, 1912.
- Кобяк Н. А. Индексы «ложных» и «запрещенных» книг и славянские апокрифические евангелия // *Из истории культуры и общественной мысли народов СССР. Сб. науч. статей / Под ред. С. С. Дмитриева.* — Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1984. — С. 19–30.
- Кобяк Н. А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // *Древнерусская литература: Источниковедение: Сб. науч. трудов.* — Ленинград: Изд-во «Наука», 1984. — С. 45–54.
- Ковальчук А. Злочин та очищення. Проблема катарсису в психології Франкових персонажів // *Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях.* — 2000. — № 6. — С. 45–51.
- Козій Д. Довір'я до буття (Спроба ввійти в духовний світ Івана Франка) // *Листи до приятелів.* — 1966. — Кн. 11–12. — С. 20–28.
- Козій Д. До генези Франкових легенд // *Наша культура.* — 1935. — № 8. — С. 475–482.
- Козій Д. Франкові моралістичні поезії на старій основі // *Наша культура.* — 1936. — № 4. — С. 257–265..
- Колесник П. *Син народу. Життя і творчість Івана Франка.* — Київ: Радянський письменник, 1957.
- Комариця М. Тернова символіка у творчості І. Франка: джерела та літературний контекст // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжн. наук. конф.* — Львів: Світ, 1998. — С. 384–389.
- Комариця М. *Українська «католицька» критика: феномен 20–30-х років ХХ ст. / НАН України. ЛНБ ім. Василя Стефаника. Відділення «Науково-дослідний центр періодики».* — Львів, 2007.



- Корнійчук В. Еволюція естетичної свідомості у ліриці Івана Франка // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжн. наук. конф.* — Львів: Світ, 1998. — С. 290–299.
- Костельник Г. Плюси й мінуси в поезії Івана Франка // *Костельник Г. Ломання душ (з літературної критики)*. — Львів: Вид-во «Добра книжка», 1923. — С. 49–55.
- Костельник Г. *Шевченко з релігійно-етичного становища (Критична аналіза)*. — Львів: Накладом «Ниви», 1910.
- Котляревський І. *Енеїда* / Мал. О. Базилевича; Ком. О. Ставицького. — Київ: Дніпро, 1970.
- Краткое описание предметов древности, пожертвованных в Волынское Епархиальное Древнехранилище по июнь 1893 г.* — Почаев, 1893. — Вып. 1.
- Кржижановский С. *Поэтика заглавий*. — Москва, 1931.
- Криса Б. «Мій Измарагд» як образ поетичної свідомості Івана Франка // *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжн. наук. конф.* — Львів: Світ, 1998. — С. 393–396.
- Криса Б. Проповідник Слова Божого. Вступне слово // *Ставровецький, Кирило Транквіліон. Учительне Євангеліє* / Пер. з ц.-сл. Б. Криси, Д. Сироїд, Т. Трофименко. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 7–18.
- Крупач М. Каїн: Художня інтерпретація образу в поемах І. Франка та В. Сосюри // *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. — Вип. 32: *Франкознавство*. — Львів, 2003. — С. 214–227.
- Крутікова Н. *Лев Толстой і українська література (До проблеми російсько-українських літературних зв'язків)*. — Київ: Вид-во АН УРСР, 1958.
- Крымский А. Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения // *КС.* — 1895. — Т. I. — С. 222–247.
- [Кулиш П.]. *Записки о Южной Руси* / Репр. изд. — Київ: Дніпро, 1994.
- Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи) // *Куліш П. Твори: В 2 т.* / Підготував тексти, упорядкував і склав примітки М. Л. Гончарук; автор передмови М. Г. Жулинський. — Київ: Дніпро, 1989. — Т. 1: *Поезія*.
- Кулиш П. А. *Сочинения и письма* / Издание А. М. Кулиш. Под. ред. И. Каманина. — Киев, 1909.
- Лаба В. *Патрологія. Життя, письма і вчення Отців Церкви* / 2-ге вид. зладив д-р Й. Дачкевич. — Рим, 1974.



- Ласло-Куцюк М. Романтична модель і її філософське осмислення в поетичній творчості Івана Франка // *Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнар. симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 верес. 1986 р.)*: У 3-х кн. — Київ: Наукова думка, 1990. — Кн. 1. — С. 207–213.
- Левицький Я. *Перші українські проповідники і їх твори*. — Рим: Вид-во Українського Католицького Університету ім. св. Климента Папи, 1973.
- Легкий М. *Форми художнього викладу в малій прозі Івана Франка* / [У надзаг.: Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Франкознавча серія. Вип. 2]. — Львів, 1999.
- Леонид, арх. Посмертныя чудеса святителя Николая, архиепископа Мирлицкого чудотворца: Памятник древнерусской письменности XI в. / Труд Ефрема, еп. Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV в. Библиотеки Троице-Сергиевой лавры, 39 // ПДП. — 1888. — Т. LXXII.
- Лепкий Б. *Про життя і твори Тараса Шевченка*. — Київ – Ляйпціг, 1918.
- Літопись по Пятимом'є списк'є // *Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя XIX–XV століть*: В 2-х кн. Кн. перша. *Література раннього Середньовіччя (до 988 року). Література високого Середньовіччя (988–1240)* / За ред. Василя Яременка. — Київ: Вид-во Аконт, 2002.
- Листи до Тараса Шевченка*. — Київ: Вид-во АН УРСР, 1962.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. — Ленинград: Наука, 1976.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. *Смех в Древней Руси*. — Ленинград: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984.
- Лободовський М. *Перегляд поеми «Марія» Тараса Григоровича Шевченка, напечатаної у Кобзарі 1907 року і таж таки поема по четвертому чиємось рукопису*. — Харків, 1910.
- Лотман Л. М. Романы Достоевского и русская легенда // *Русская литература*. — 1972. — № 2. — С. 129–141.
- Лукиан Самосатский. *Сочинения*: В 2 т. / Под общей ред. А. И. Зайцева. — Санкт-Петербург: Алетея, 2001. — Т. 1.
- Максимов Ю. Образ рая в христианстве и исламе // *Альфа и Омега: Ученые записки Общества распространения Священного Писания в России*. — Москва, 1999. — № 2. — С. 271–279.



- Марковський М. *Найдавніший список «Енеїди» І. П. Котляревського й деякі думки про генезу цього твору.* — Київ: З друк. Укр. Академії наук, 1927.
- Мельник Я. Два «Слова» давнього українського письменства («Слово о Лазаревѣ воскресеніи» і «Слово о збуреню пекла»): причинки Івана Франка // *Українське літературознавство.* — 2011. — Вип. 74. — С. 3–12.
- Мельник Я. Из рукописної збірки Антона Петрушевича: «Сказаніє о бражнику» // *Літературознавчі зошити.* — 2001. — Вип. 1. — С. 267–280.
- Мельник Я. ... *І остатня часть дороги. Іван Франко в 1908–1916 роках* / Вид. 2-ге, випр. і доп. — Дрогобич: Коло, 2016.
- Мельник Я. *Іван Франко й biblia аросурна.* — Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2006.
- Мельник Я. Морські чуда святого Миколая: книжні і фольклорні варіації теми // *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* — 2003. — Вип. 31. — С. 178–184.
- Мельник Я. «На неходженім у нас полі»: апокрифічна тема в науковій спадщині В. Гнатюка // *Наукові записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. Володимира Гнатюка. Серія: Літературознавство.* — Тернопіль, 2001. — Вип. X. — С. 172–178.
- Мень А. Библия и апокрифы древности и средневековья // Мень А. *Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы.* — Москва: Фонд имени Ал. Меня, 1995. — С. 231–243.
- Мень А. *Сын Человеческий* / Изд. 4-е. — Москва: Вита, 1991.
- Мецгер Б. М. *Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение.* — Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998.
- Мещерская Е. *Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе.* — Москва: «Присцельс», 1997.
- Мильков В. *Древнерусские апокрифы.* — Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 1999.
- Мильков В. Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // *Древняя Русь: пересечение традиций.* — Москва: Скрипторий, 1997. — С. 136–141.
- Мильков В. В., Полянский С. М. Палея Толковая: редакции, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника в свете истории его изучения // *Палея Толковая* / Подготовка др.-рус. текста, перевод А. М. Камчатова; вст. ст. В. Кожинова; коммент., ст. В. Милькова, С. Полянского. — Москва: Согласие, 2002. — С. 697–738.



- Михайлов В. А. К вопросу о происхождении и литературных источниках Толковой палеи // *ИпоРЯС*. — 1928. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 49–80.
- Михайлюк Т. Соціальна зумовленість характерів в оповіданні Івана Франка «Як Юра Шикманюк брів Черемош» // *Українське літературознавство: Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1978. — Вип. 30. — С. 98–105.
- Мифы народов мира. Энциклопедия*: В 2 т. / Гл. ред. А. С. Токарев. Втор. изд. — Москва: Советская энциклопедия, 1987. — Т. 1: А–К.
- [Мончаловский А.]. К греко-католическим архиереям и священникам смиренное верующего мирянина послание // *Галичанин*. — 1904. — Ч. 225.
- Мороз О. До генези й джерел «Мого Ізмарагду» Ів. Франка // *Іван Франко. Статті і матеріали*. — 36. 1. — Львів, 1948. — С. 125–152.
- Мочульский В. Н. *Историко-литературный анализ стиха о Голубинной книге*. — Варшава: В типографии М. Земкевича, 1887.
- Мочульский В. *Следы народной Библии в славянской и в древне-русской народной письменности*. — Одесса, 1893.
- Мочульський М. *Іван Франко: Студії та спогади*. — Львів: Вид-во «Ізмарагд», [1938].
- Музичка А. *Шляхи поетичної творчості Івана Франка*. — Одеса: Держ. вид-во України, 1927.
- Назаревский А. *Из истории русско-украинских литературных связей. Старинные книжные легенды и их связи с русским и украинским фольклором*. — Киев: Изд-во Киевск. ун-та, 1963.
- Назаревський О. До студій над давньою українською повістю // *Записки іст.-філол. від. ВУАН*. — 1928. — Кн. XVIII. — С. 25–34.
- Назаревський О. «Хожденіє Богородици по мукамъ» в нових українських списках XVII–XVIII вв. // *Записки Укр. наук. товариства в Києві*. — 1908. — Кн. II. — С. 173–216.
- Нахлік О. Шевченкова «Марія» в інтерпретаціях українських емігрантів // *Науковий збірник Українського Вільного Університету*. Матеріали конференції «Народ, нація, держава: українське питання у європейському вимірі». Львів, травень 1993 р. — Мюнхен – Львів, 1995.
- Нефедов Ф. *Очерки и рассказы* / Изд. 2-е В. М. Лаврова и В. А. Федотова. — Москва, 1878.
- Нѣчто о письме Иисуса Христа // *Киев. Ев.* — 1883. — № 2. — С. 48–49.



- Николаева С. Ю. Концепция «бражничества» в поэме Н. А. Некрасова // *Литературный текст: проблемы и методы исследования*. — Тверь, 2002. — Ч. 8. — С. 42–48.
- Ничик В. М. Индексы запрещенных книг в Изборнике Святослава 1073 г. и «Кирилловой» книге (1644 г.) // *Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (Историко-философские очерки). Сб. науч. трудов*. — Киев: Наукова думка, 1988. — С. 281–289.
- Нямцу А. Е. *Новый завет и мировая литература*. — Черновцы: ЧГУ, 1993.
- Обер Ж.-М. *Моральне богослов'я*. — Вид. 2-е, випр. / Перекл. з італ. о. д-ра М. І. Любачівського. — Львів: Стрім, 1997.
- Оболенский М. *О Начальной русской летописи*. — Москва, 1870.
- Огиенко И. И. *Легендарно-апокрифический элемент в «Небѣ Новом» Иоанникія Галытовскаго, южно-русскаго проповедника XVII-го века*. — Киев: Тип. Т. Г. Мейнандера, 1913.
- Огиенко И. И. *Отражение в литературе «Неба Новаго» Иоанникія Галытовскаго, южно-русскаго проповедника XVII-го века*. — Воронеж, 1912.
- Огоновский О. *История литературы русскои*. — Львов: Накладом Наук. т-ва ім. Шевченка, 1887. — Ч. I.
- Огоновський О. *История литературы русскои*. — Львов: Накладом Наук. т-ва ім. Шевченка, 1893. — Ч. III. — Отд. 2.
- Ѡ законѣ живнѣшомъ даннѣмъ. ѡ ѡблгодѣти ѡ ѡстннѣ Іс христомъ бывшнѣ... // Аксентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // *Елект. ресурс. Режим доступу: http://www.academia.edu/27793716/_%DO%A1%DO%*.
- Огненний змії: Фантастичні твори українських письменників XIX сторіччя / Упоряд. Ю. П. Винничука; передсл. В. О. Шевчука; Худ. С. М. Желєзняк*. — Київ: Молодь, 1990.
- Ор., Д. Три апокрифических народно-русских писания // *Полт. Ев.* — 1865. — №1. — С. 12–27; № 2. — С. 38–62.
- От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева*. — Москва: Гл. ред. вост. лит-ры изд. «Наука», 1987.
- Павличко С. Філософські поеми Івана Франка «Смерть Каїна», «Похорон», «Мойсей» і європейський романтизм // *Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнар. симпозиуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 верес. 1986 р.)*: У 3 кн. — Київ: Наукова думка, 1990. — Кн. 1. — С. 214–218.



- Памятники древне-русской церковно-учительной литературы.* — Санкт-Петербург, 1898. — Вып. 2: Славяно-русский прологъ. Ч. 1. — Сентябрь — Декабрь.
- Памятники древне-русской церковно-учительной литературы.* — Санкт-Петербург, 1898. — Вып. 4: Славяно-русский прологъ. Ч. 2. — Январь — Апрель.
- Пастух Т. *Поетичне мислення Івана Франка (за збіркою Semper tiro)* / Передм. І. Денисюка. — Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003.
- «Пастыр» Гермы. Апокрифические тексты / Сост., коммент. И. Свенцицкой. — Москва: Присцельс, 1997.
- Пеленський Є. Ю. *Забутий жанр. Нарис розвитку української літературної народії.* — Львів, 1933.
- Пелешенко Ю. Апокрифічні мотиви у поемі Тараса Шевченка «Марія» // *Проблеми літературознавства і художнього перекладу: Зб. наук. праць і матеріалів.* — Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1997. — С. 37–47.
- Пелешенко Ю. «Плач Богородиці» в українській літературі // *Медієвістика.* — Одеса: Астропринт, 1998. — С. 30–40.
- Перетц В. *Исследования и материалы по истории старинной русской литературы XVI–XVIII в.* — Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1962.
- Петров М. Український збірник XVII–XVIII ст. // *Записки Українського наукового товариства в Києві.* — 1908. — Кн. II. — С. 105–116.
- Петров Н. И. *Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII вв., преимущественно драматическая.* — Киев, 1911.
- Петровский С. В. Апокрифические сказания об апостольской проповеди по северо-восточному Черноморскому побережью // *Записки Имп. Одесского общества истории и древностей.* — Одесса, 1897. — Т. XX. — С. 29–148; Т. XXI (1898). — С. 1–184.
- Петрухин В. Загробний мир // *Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т.* — Москва, 1987. — Т. 1.
- Пигин А. В. Видення потустороннього мира в рукописній традиції XVIII–XX вв. // *ТОДРЛ.* — 1997. — Т. I. — С. 551–555.
- Покровский Н. *Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских.* — Санкт-Петербург, 1982.



- Полотай А. Ранній варіант поеми Івана Франка «Г'яниця» // *Радянське літературознавство*. — 1973. — № 6. — С. 73.
- Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и, в частности, на народную словесность в древний допетровский период. — Казань, 1883.
- Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // *СОРЯС*. — 1877. — Т. XVII. — № 1. — С. 1–276.
- Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. — Санкт-Петербург, 1890.
- Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мирликийского Чудотворца. Сообщил архимандрит Леонид. — Санкт-Петербург, 1888.
- Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. — Киев, 1917.
- Потапов П. К вопросу о литературном составе Летописи // *Рус. филол. вестн.* — 1910. — Т. LXIII. — С. 1–18; 1911. — Т. LXV. — С. 81–110.
- Правила Православной Церкви. С толкованием Никодима, епископа далматинско-истрийского. — Москва: Межд. изд. центр правосл. лит-ры, 1994. — Т. II.
- Правила Православной Церкви. С толкованием Никодима, епископа далматинско-истрийского. — Москва: Межд. изд. центр правосл. лит-ры, 1994. — Т. I.
- Пыпин А. Для объяснения статьи о ложных книгах // *Летопись Археограф. комиссии* (Санкт-Петербург). — 1862. — Вып. 1. — С. 1–55.
- Пыпин А. Н. *История русской литературы* / Изд. 4-е. — Санкт-Петербург, 1911. — Т. I: Древняя письменность.
- Пыпин А. Н. Легенды и апокрифы в древней русской письменности // *Вестник Европы*. — 1894. — Кн. II. — С. 314–315.
- Пыпин А. Ложные и отреченные книги русской старины // *Памятники старинной русской литературы*, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Под ред. Н. Костомарова. — Санкт-Петербург, 1862. — Вып. III.
- Пыпин А. Н., Спасович В. Д. *История славянских литератур* / Изд. 2-е. — Санкт-Петербург, 1879. — Т. I.
- Рагнер К., Форгрімлер Г. *Короткий теологічний словник* / Перекл. з нім. О. Авраменка. — Львів, 1996.



- Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. Марія Горяча. — Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2015. — (Витоки християнства, 1: Джерела, 1).
- Резанов В. И. *Памятники русской драматической литературы. Школьные действия XVII–XVIII вв. Приложение к исследованию «Из истории русской драмы»*. — Нежин, 1907.
- Ренан Э. *Жизнь Иисуса*. — Москва: СП «Терра», СП «Вся Москва», 1990.
- Ренан Э. *Христианская церковь*. — Москва, 1991.
- Рильський М. Франко-поет // *Слово про великого Каменяра. Збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка*. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1956. — Т. 2. — С. 3–19.
- Рохмистров В. Г. *Откройся, тайн священных дверь... // Новозаветные апокрифы* / Сост., коммент. С. Ершова; предисл. В. Рохмистрова. — Санкт-Петербург: Амфора, 2001.
- Русская демократическая сатира XVII века* / Подготовка текстов, статья и комментарии В. Н. Адриановой-Перетц. — Москва — Ленинград, 1954.
- Самійленко В. Лист до І. Франка від 24 вересня 1904 р. // Самійленко В. *Твори*: В 2 т. — Київ: Держ. вид-во худ. літ-ри, 1958. — Т. 2. — С. 198–199.
- Сахалтуев А. Толстой і Франко // *Літературна газета*. — 1957. — 12 листопада.
- Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в древней Руси // *Христ. чтен.* — 1888. — Март — Апрель. — С. 281–331; Июль — Август. — С. 63–99; Сентябрь — Октябрь. — С. 289–324; Ноябрь — Декабрь. — С. 640–663.
- Сахаров В. *Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности и влияние их на народные духовные стихи*. — Тула: Типография Н. И. Соколова, 1879.
- Сахаров И. *Сказания русского народа*. — Санкт-Петербург, 1849.
- Свенціцький І. «*Аххагелови вѣщання Марїи*» і благовіщенська містерія (Проба історії літературної теми) // *ЗНТШ*. — 1907. — Т. LXXVI. — Кн. II. — С. 5–38.
- Свенціцький І. «*Аххагелови вѣщання Марїи*» і благовіщенська містерія (Проба історії літературної теми) // *Записки НТШ*. — 1907. — Т. LXXVI. — Кн. III. — С. 35–76.
- Семенковер Б. А. Греческие списки истинных и ложных книг и их рецепция на Руси // *ТОДРЛ*. — 1985. — Т. XL. — С. 206–228.



- Семячко С. Я. К інтерпретації «Повести о бражнике» // *ТОДРЛ*. — 1996. — Т. XLIX. — С. 405–409.
- Семячко С., Смирнов И. Повесть о бражнике // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. — Санкт-Петербург, 1998. — Вып. 3. (XVII в.). — Часть 3 (П–С). — С. 85–86.
- Сидоров А. *Курс патрологии: Возникновение церковной письменности: Учебное пособие*. — Москва: Русские огни, 1996.
- Симонов Р. А. *Русская астрологическая книжность (XI — первая четверть XVIII века)*. — Москва, 1998.
- Сироїд Д. Різдвяні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького: досвід прочитання // *Львівська медієвістика: Збірник наукових праць*. — Львів: Свічадо, 2010. — Вип. 3. Біля джерел українського бароко. — С. 178–188.
- Сирцова О. *Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст. Ottobonianus, gr. 1*. — Київ: Видавничий дім «KM Academia», Унів. вид. «Пульсари», 2000.
- Сказаніє о бражнику // *Відділ рукописів ЛННБ України ім. Василя Стефаника*. — АСП – 212.
- Скогорев А. П. *Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии*. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2000.
- Скоць А. Вічні образи в поемах Івана Франка (На матеріалі філософських поем «Смерть Каїна» і «Мойсей») // *Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнар. симпозиуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 верес. 1986 р.): У 3-х кн.* — Київ: Наукова думка, 1990. — Кн. 2. — С. 304–307.
- Скоць А. До джерел Франкової «Притчі про терен» // *Українське літературознавство. Іван Франко. Статті і матеріали*. — 1972. — Вип. 17. — С. 35–40.
- Скоць А. *Поеми Івана Франка*. — Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2002.
- Скоць А. Франкова версія образу «Каїна» в поемі «Смерть Каїна» // *Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1960. — 36. 8. — С. 95–109.
- Словарь библейского богословия* / Под ред. Ксавье Леон Дюфура и др.; Пер. со 2-го франц. изд. — Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1990.
- Слово Данила Заточеника, еже написа своему князю Ярославу Володимировичю // *Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси*. — Москва: Художественная литература, 1969.



Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подготовка текста и комментарии А. М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко // *Електр. ресурс. Режим доступу: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868>.*

Слово ѡ ꙗнѣтѣхъ // *ИЛ.* — Ф. 3. — № 4771.

Слово сѣго апа Павла ѡ ѡпиканціхъ // *ИЛ.* — Ф. 3. — № 4771.

Слово сѣхъ ѡцѣ ѡ ꙗнѣцахъ // *ИЛ.* — Ф. 3. — № 4718.

Соколов М. И. Славянская книга Эноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследования. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский // *ЧОИДР.* — 1910. — Кн. 4 (235). — С. I–IV+109–182+1–168.

Соловьев С. *История России с древнейших времен.* — Москва, 1851. — Т. 1.

Сперанский Н. *Апокрифические деяния апостола Андрея в славянорусских списках, опыт критики текста.* — Москва, 1893.

Сперанский М. Н. Библиографические материалы, собранные А. Н. Поповым // *ЧОИДР.* — 1889. — № 3.

Сперанский М. Славянские апокрифические евангелия // *Труды VIII Археологического съезда в Москве.* — Москва, 1895. — Т. II. — С. 38–133.

Сперанский М. Южнорусские тексты апокрифического евангелия Фомы // *Чтен. в Истор. общ. Нестора Летописца.* — 1899. — Кн. XIII. — С. 169–191.

Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. № LXV. Пандекты Никона Черногорца // *СОРЯС.* — 1874. — Т. XII. — С. 217–296.

Ставровецкий Кирило Транквіліон. *Учительне Євангеліє* / Пер. з ц.-сл. Б. Кри-
си, Д. Сироїд, Т. Трофименко. — Львів: Свічадо, 2014.

Сумцов Н. *Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен.* — Киев, 1888.

Сумцов Н. *Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний // Киевская старина.* — 1887. — Т. XVII. — Июнь – Июль. — С. 215–268.

Сухомлинов М. И. О древней русской летописи как памятнике литературном // *СОРЯС.* — 1908. — Т. LXXXV. — № 1. — С. 1–247.

Танталевский И. П. *Книги Еноха. Арамейские фрагменты из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов. Сефер Йецира – Книга Созидания. Приложение: Эфиопская версия книг Еноха.* — Москва – Иерусалим, 2000.

Творения св. Ефрема. — Москва, 1853. — Ч. VIII.



- Тексты Кумрана*. Вып. 1 / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент. И. Д. Аму-
сина. — Москва: Изд-во «Наука». Гл. ред. вост. лит-ры, 1971.
- Тексты Кумрана*. Вып. 2 / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент. А. М. Га-
зова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. — Санкт-Петербург:
Центр «Петербургское востоковедение», 1996 («Памятники культуры
Востока»).
- Терновский П. *Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложе-
ние к древней Руси*. — Киев, 1875–1876. — Т. II.
- Тихолоз Б. Інтерпретація апокрифічного сюжету у поезії Івана Франка «Як го-
лова болить!..» // *З його духа печаттю. Зб. наук. праць на пошану проф.
Івана Денисюка*. — Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2001. — Т. 1. —
С. 318–327.
- Тихонравов Н. С. История статьи о книгах истинных и ложных. Краткое изло-
жение // *Труды III Археолог. съезда в Киеве*. — Киев, 1878. — Т. 1. — С. 57–80.
- Тихонравов Н. *Памятники отреченной русской литературы*. — Санкт-Петер-
бург: В типографии товарищества Общественная польза, 1863. — Т. 1; Мо-
сква: В Университетской типографии (Катков и К.), 1863. — Т. 2.
- Тихонравов Н. С. Отреченные книги древней Руси // Тихонравов Н. С. *Сочине-
ния*. — Санкт-Петербург, 1898. — Т. 1 — С. 127–255.
- Ткачов Ю. Тема пияцтва та боротьби з ним у середньовічних східнослов'ян-
ських «Словах» і повчаннях // *Наукові записки. Серія: Літературознав-
ство*. — Тернопіль, 1999. — Вип. V. — С. 283–286.
- Толстой Л. Где любовь, там и Бог // Толстой Л. *Собрание сочинений*. — Москва:
Гос. изд-во худ. лит-ры, 1963. — Т. 10. Повести и рассказы. 1872–1886. —
С. 281–292.
- Толстой Л. Кающийся грешник // Толстой Л. *Собрание сочинений*. — Москва:
Гос. изд-во худ. лит-ры, 1963. — Т. 10. Повести и рассказы. 1872–1886. —
С. 378–380.
- Топоров В. П. Пространство культуры и встречи в нем // *Восток — Запад. Ис-
следования. Переводы. Публикации*. Вып. IV. — Москва: Наука, Главная ред.
вост. лит-ры, 1989. — С. 6–77.
- Топоров В. Н. *Святость и святые в русской духовной культуре*. — Москва:
«Гнозис» — Школа «Языки русской культуры», 1995. — Т. 1. Первый век
христианства на Руси.
- Тростюк І. *Мала проза І. Франка кінця ХІХ — поч. ХХ століття (проблема циклі-
зації та жанрової модифікації)*. Авт. дис. ... канд. філол. наук. — Львів, 1991.



- Труды Этнографической экспедиции в Западно-русский край /* Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. — Санкт-Петербург, 1872. — Т. 1.
- Туницкий Н. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в эвхаристии // *Богословский вестник*. — 1907. — Май. — С. 201–229.
- Українка Леся. Лист до Івана Франка від 13–14 січня 1903 р. // *Українка Леся. Збір. творів: У 12 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 12. *Листи (1900–1913)*. — С. 11–20.
- Українка Леся. Прокляття Рахилі (Апокриф) // *Леся Українка. Збір. творів: У 12 т.* — Київ: Наукова думка, 1975. — Т. 1. *Поезії*. — С. 246–248.
- Українсько-руський архів*. Т. 1. *Рукописи львівських збірок*. Вип. I. *Опис рукописів Народного Дому з колекції Ант. Петрушевича*. Ч. 1 / Зладив д-р Іларіон Свенціцький. — Львів, 1906.
- Українсько-руський архів*. Т. VI. *Рукописи львівських збірок*. Вип. II. *Опис рукописів Народного Дому з колекції Ант. Петрушевича*. Ч. 1. Зладив д-р Іларіон Свенціцький. — Львів, 1911.
- Успенский В. М. *Толковая Палея*. — Казань, 1876.
- Федорак Н. Сирійська «Пісня про перлину» III ст. і легенда про Євшан-зілля // *Літературознавство: Матеріали IV конгресу Міжн. асоціації українців*. (Одеса, 26–29 серпня 1999 р.). Кн. 1 / Упор. і відп. ред. О. Мишанич. — Київ: «Обереги», 2000. — С. 18–22.
- Фізер І. Філософія чи філо-софія Тараса Шевченка // *Світи Тараса Шевченка: Зб. статей до 175-річчя з дня народження поета*. — Нью-Йорк, 1991.
- Филарет (Гумилевский) арх. *Историческое учение об отцах Церкви* / Репр. изд.: В 3 т. — Москва, 1996. — Т. 1.
- Филипович П. Генеза Франкової легенди «Смерть Каїна» // *Франко І. Смерть Каїна*. — Київ: Слово, 1924. — С. 7–24.
- Фокина О. Жанровое своеобразие «Повести о бражнике» // *Проблемы литературных жанров: Материалы VI науч. межв. конф., 7–9 декабря 1988 г.* — Томск, 1990. — С. 24–25.
- Франко І. А. И. Алмазов. К истории молитв на разные случаи. Заметки и памятники // *Франко І. Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 31. — С. 15–17.
- Франко І. А. И. Соболевский. Мучение св. Аполлинария Равенского по русскому списку XVI века // *Франко І. Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 35. — С. 262–264.



- Франко І. Апокрифічне євангеліє Псевдо-Матвія і його сліди в українсько-руським письменстві // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 117–152.
- Франко І. Без праці // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 18. — С. 240–305.
- Франко І. Благовіщення Богородиці. Порівняльний дослід біблійної теми. З додатком благовіщенської драми Івана Дамаскина в віршованім перекладі на церковнослов'янську мову // *Лл.* — Ф. 3. — № 505. — Авторизований рукопис.
- Франко І. Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 30. — С. 240–252.
- Франко І. *Давне й нове. Друге побільшене видання збірки «Мій Измагд».* — Львів: Накладом Укр.-руської видавничої спілки, 1911.
- Франко І. Давне й нове [Авторецензія] // *Неділя.* — 1911 — Ч. 19. — 6 мая. — С. 1–2.
- Франко І. Данте Алігєрі. Характеристика середніх віків. Життя поета і вибір із його поезій // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1978. — Т. 12. — С. 7–231.
- Франко І. Духовна й церковна проєзія на Сході й на Заході. Вступ до студій над «Богогласником» // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 39. — С. 126–143.
- Франко І. Г. Барац. О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях начальной русской летописи // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 37. — С. 402–405.
- Франко І. [Додаток] Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв. // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 230–369.
- Франко І. Екскурс І. Фотіїв «Міріобібліон» // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 40. — С. 441–459.
- Франко І. Життя, і страждання, і спіймання, і смерть, і прославлення преподобного Селедія // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 233–235.
- Франко І. Задачі і метод історії літератури // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 7–16.



- Франко І. З останніх десятиліть XIX віку // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 471–529.
- Франко І. Іван Вишенський // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 50–83.
- Франко І. Із старих рукописів // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 29. — С. 348–402.
- Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 40. — С. 7–370.
- Франко І. Карпаторуська література XVII–XVIII віків // *ЗНТШ.* — 1900. — Т. XXXVII. — Кн. 5. — С. 1–91.
- Франко І. Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 207–229.
- Франко І. К истории апокрифических сказаний // *КС.* — 1881. — Т. XXXV. — Кн. 11. — С. 267–275. [Підпис: Мирон].
- Франко І. К истории южнорусских апокрифических сказаний // *КС.* — 1894. — Т. XXXXVII. — Кн. 12. — С. 425–444.
- Франко І. Легенда про Пилата // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 1. — С. 168–170.
- Франко І. Лист до Б. Грінченка від 20 листопада 1901 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 177–187.
- Франко І. Лист до Ватрослава Ягіча від 3 вересня 1904 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 249–250.
- Франко І. Лист до М. Драгоманова від 20 березня 1899 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 202–204.
- Франко І. Лист до М. Драгоманова від 23 листопада 1889 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 218–224.
- Франко І. Лист до М. Драгоманова від 20 січня 1894 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 448–450.
- Франко І. Лист до М. Павлика від 12 листопада 1892 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 48. — С. 324–332.
- Франко І. Лист до М. Павлика від 16 травня 1897 р. // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 91–92.



- Франко І. Лист до О. М. Веселовського від 4 травня 1902 р. // Франко І. *Зібр. творів*: У 50-т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 209–211.
- Франко І. Лист до О. М. Веселовського від 27 травня 1901 р. // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 50. — С. 168–169.
- Франко І. Лист до О. Франко від 29 травня 1888 р. // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 163–164.
- Франко І. Лист до О. Франко [після 9 вересня 1889 р.] // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 49. — С. 217–218.
- Франко І. Лист до У. Кравченко [близько 27 лютого 1884 р.] // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 48. — С. 402–403.
- Франко І. Лукіяні і його епоха // *Іван Франко. Статті і матеріали*. — Львів, 1964. — Зб. 11. — С. 11–27.
- Франко І. *Місія. Чума. Казки і Сатири*. — Львів: З друкарні Наук. Т-ва імені Шевченка, 1906.
- Франко І. Містифікація чи ідіотизм // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 36. — С. 44–47.
- Франко І. Мойсей // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 5. — С. 201–264.
- Франко І. На пастівнику // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 251–262.
- Франко І. Наші коляди // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 28. — С. 7–41.
- Франко І. Неясна для вас ця легенда // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 408–409.
- Оповідання про каменяра Евлогія // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 21. — С. 137–140.
- Франко І. Откровеніє св. Степана. Студія над одним маловідомим апокрифом // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 36. — С. 140–169.
- Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. I. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896> // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 7–79.
- Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія». Львів, 1899 //



- Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 80–168.
- Франко І. Передмова <до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів». Львів, 1902> // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 167–240.
- Франко І. Передмова <до збірки «Мій Измарагд»> // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 179–181.
- Франко І. Передне слово <до видання «Старохристиянські легенди. Із книги „Народовіщаніє“. Вибрав і переклав Володимир Гнатюк». Львів, 1901> // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 33. — С. 144–145.
- Франко І. Передне слово <до збірки «Давнє й нове»> // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 185–186.
- Франко І. План викладів історії літератури руської. Спеціальні курси. Мотиви // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 24–73.
- Франко І. Причинки до вивчення церковнослов'янських новозавітних апокрифів. II. До питання гностичних «періоду петров» // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 100–139.
- Франко І. Причинки до історії Галичини в XVIII віці // *ЗНТШ*. — 1899. — Т. XXVII. — Кн. 1. — С. 2–16.
- Франко І. Причинки до історії руської літератури XVIII віку. Дрогобицький збірник рукописних апокрифічних оповідань // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 27. — С. 16–22.
- Франко І. Про Валаама і Йоасафа та притчу про єдинорога. III. Слов'янська «Притча о богатых из книг болгарских» // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 30. — С. 621–658.
- Франко І. П'яниця // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 1. — С. 295–302.
- Франко І. Ранок на пастівнику (Із галицьких образків) // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 389–394.
- Франко І. Свята Доместіка // Франко І. *Зібр. творів*: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 2. — С. 231–232.



- Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 34. — С. 7–347.
- Франко І. Слово о Лазаревѣ воскресеніи. Староруська поема на апокрифічні теми // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 32. — С. 55–111.
- Франко І. Смерть Каїна // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 1. — С. 270–294.
- Франко І. Сочинения И. Н. Жданова, том первый // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 37. — С. 35–38.
- Франко І. Старохристиянська література // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 29. — С. 443–446.
- Франко І. Студії над українськими народними піснями. Пісня про правду і неправду // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1986. — Т. 43. — С. 7–193.
- Франко І. Сучасні досліді над Святим Письмом // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 403–409.
- Франко І. Терен у нозі (Оповідання з гуцульського життя) // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 21. — С. 375–390.
- Франко І. Ти знов літаєш надо мною, галко... // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 152.
- Франко І. Українсько-руська (малоруська) література // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 41. — С. 74–100.
- Франко І. Українці // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 162–193.
- Франко І. Шевченкова «Марія» // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 39. — С. 300–309.
- Франко І. Шевченко і критики // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 35. — С. 234–247.
- Франко І. Чудо з ковром // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 219–221.
- Франко І. Чудо з утопленим хлопцем // Франко І. *Збір. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 222–223.



- Франко І. Ю. А. Яворский. Духовный стих о грешной деве и легенда о нерожденных детях // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1982. — Т. 36. — С. 33–39.
- Франко І. Южнорусская литература // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1984. — Т. 41. — С. 101–161.
- Франко І. Як голова болить! Пожовклі карти... // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 171–172.
- Франко І. Як Русин товквся по тім світі // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 16. — С. 245–255.
- Франко І. Як там у небі? // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1976. — Т. 3. — С. 144–146.
- Франко І. Як Юра Шикманюк брів Черемош // Франко І. *Зібр. творів: У 50 т.* — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 21. — С. 424–472.
- Хачатурян Л. М. *Русские редакции эсхатологических апокрифов (кон. XV — XVIII вв.)*. Авт. дис. ... канд. филол. наук. — Москва, 1982.
- Хосроев А. Л. *Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади*. — Москва: Наука, 1991.
- Хосроев А. Л. *Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади*. — Москва: Присцельс, 1997.
- Шахматов А. «Повесть временных лет» и её источники // *ТОДРЛ.* — 1940. — Т. IV. — С. 9–150.
- Шевельов Ю. 1860 рік у творчості Тараса Шевченка // *Записки НТШ.* — 1992. — Т. ССXXIV. Праці філологічної секції. — С. 89–106.
- Шевченко Т. Гайдамаки // Шевченко Т. *Повне зібрання творів: У 12 т.* — Київ: Наукова думка, 2001. — Т. 1: Поезія. 1837–1847. — С. 128–190.
- Шевченко Т. Лист до А. Толстої від 9 січня 1857 р. // Шевченко Т. *Повне зібрання творів: У 12 т.* — Київ: Наукова думка, 2003. — Т. 6: *Листи. Дарчі та власницькі написи. Документи, складені Т. Шевченком або за його участю.* — С. 117–119.
- Шевченко Т. Лист до В. Репніної від 1 січня 1850 р. // Шевченко Т. *Повне зібрання творів: У 12 т.* — Київ: Наукова думка, 2003. — Т. 6: *Листи. Дарчі та власницькі написи. Документи, складені Т. Шевченком або за його участю.* — С. 50–51.
- Шевченко Т. Лист до В. Репніної від 7 березня 1850 р. — С. 53–555.



- Шевченко Т. Марія (Поема) // Шевченко Т. *Повне зібрання творів*: У 12 т. — Київ: Наукова думка, 2001. — Т. 2. Поезія. 1847–1861. — С. 311–328.
- Шерех Ю. *Пороги і Запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології*. — Харків: Фоліо, 1998. — Т. 2.
- Чайковський А. *Процес Ісуса Христа, юридична розвідка*. — Тернопіль, [1897]. *Часослов*. — Рим, 1962.
- Червоіваненко В. *Кумран і рукописи Мертвого моря. Авторство, ідентифікація, історіографія*. — Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014.
- Чередникова М. П. Древнерусские источники повести Н. С. Лескова «Очарованный странник» // *ТОДРЛ*. — 1977. — Т. 32. — С. 361–369.
- Чехович К. *Постать Івана Вишньовського і Мойсея в творчості Франка*. — Львів, 1939.
- Чижевський Д. *Історія української літератури (від початків до доби реалізму)*. — Тернопіль: МПП «Презент», за участю ТОВ «Феміна», 1994.
- Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні*. — Прага, 1931.
- Чижевський Д. Реалізм в українській літературі // *Слово і час*. — 1998. — № 4–5. — С. 36–42.
- Чижевський Д. *Філософія на Україні (Спроба історіографії)*. — Прага, 1926.
- Чижевський Д. Шевченко і Давид Штраус // Чижевський Д. *Філософські твори*: У 4 т. / Під заг. ред. Василя С. Лісового. — Київ: Смолоскип, 2005. — С. 179–181.
- Чижевський Д. Шевченко і релігія // *Повне зібрання творів Тараса Шевченка*: У 16 т. / За ред. Павла Зайцева. Т. 10. *Журнал (Щоденні записи)*. — Варшава, 1936. — С. 329–347.
- Чопик Р. *Ессе ното: Добра звістка від Івана Франка* [У надзаг.: Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Франкознавча серія. Вип. 3]. — Львів, 2001.
- Чудо в нікоємъ дѣтици, утопшємъ въ днѣпрѣ // *Відділ рукописів ЛННБ України ім. Василя Стефаника*. — АСП – 6.
- Щеглова С. А. «Богогласник». *Историко-литературное исследование*. — Киев, 1918.
- Щепкин В. Памятники золотого шитья начала XV в. // *Труды Московского Археолог. общ-ва*. — Москва, 1894. — Т. XV. — С. 35–68.



- Щурат В. *Дві староруські повісті про св. о. Николая*. — Жовква, 1909. — С. 7–8.
- Щурат В. Д-р Іван Франко: Літературні портрети // *Зоря*. — 1896. — Ч. 1. — С. 36–37.
- Щурат В. Німецький п'яниця в українському одязі // *Іван Франко у спогадах сучасників*. — Львів: Каменярь, 1972. — Кн. 2. — С. 94–96.
- Щурат В. *Франків «Іван Вишенський»*. — Львів: З друкарні Наукового товариства ім. Шевченка, 1925. (Відбитка зі звіту гімназії СС Василянок).
- Яворский Ю. А. Два замечательных карпато-русских сборника XVII в., принадлежащих университету св. Владимира // *Унив. изв.* — 1910. — Февраль. — С. 65–95.
- Яворский Ю. А. *Памятники галицко-русской народной словесности*. I. Легенды. II. Сказки. III. Рассказы и анекдоты. — Киев, 1915. — Вып. I.
- Я-ский Н. Наглядность в пастырских беседах с прихожанами // *Под. Ев.* — 1879. — № 4. — С. 130–138.
- Яцимирский А. И. *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Списки памятников. Апокрифы ветхозаветные*. — Петроград, 1921. — Вып. 1. — С. 1–34.
- Яцимирский А. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. IX. Сказания об эвхаристическом чуде // *ИОРЯС*. — 1910. — Т. XV. — Кн. 1. — С. 1–62.
- Яцуржинский Х. «Письмо» — Апокриф // *КС*. — 1891. — Т. XXXV. — Ноябрь. — С. 300–302.
- Alabd K. The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First two Centuries // *The Journal of Theological Studies* (London). — 1961. — № 12. — P. 39–49.
- Апокрифы Нового Testamentu. Евангеліе Апокрифічне. Ча́сть 1. Фрагменти народження і дитинства Марії і Ієзуса* / Под редакцією кс. М. Старowieyskiego. — Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
- Апокрифы Нового Testamentu. Евангеліе Апокрифічне. Ча́сть 2. Св. Іозеф і св. Іан Хрщциел. Мęка і змартwychwстаніе Ієзуса / Wniebowzięціе Марії* / Под редакцією кс. М. Старowieyskiego. — Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
- Апокрифы Нового Testamentu. Листы і апокаліпсы хрщсїанськіе* / Под редакцією кс. Марка Старowieyskiego. — Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.



- Barth K. *Church Dogmatics*. — Edinburgh: T. and T. Clark, 1961. — Vol. 3.
- Beskow P. *Strange Tales about Jesus. A Survey of Unfamiliar Gospels*. — Philadelphia, 1983.
- Borowicz K. Literatura apokryfów (o apocryfach w ogólności) // *Apocryfy Nowego Testamenty*. — London, 1955. — S. XV–XVII.
- Brox N. Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigrapha // *Kairos*. — 1973. — № 15. — S. 10–23.
- Brox N. Zur pseudepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes // *Biblische Zeitschrift* (Paderborn). — 1975. — № 19. — S. 78–96.
- Charlesworth J. H. *A History of Pseudepigrapha Research: The Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha*. — Berlin, 1979.
- Chyliński H. *Wykopaliska w Qumran a pochodzenie chrześcijaństwa*. — Warszawa, 1961.
- Cullmann O. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo Clémentin: Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*. — Paris, 1930.
- Daniélou J. *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*. — Paris, 1974.
- Dąbrowski E. *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*. — Poznań – Warszawa – Lublin, 1960.
- Detzel H. *Christliche Ikonographie, ein Handbuch zur Verständniss der christlichen Kunst*. — 1896. — Bd. II. — S. 427–531.
- Dobschütz E. Der Roman in der christlichen Literatur // *Deutsche Rundschau* (Berlin). — 1902. — April. — S. 87–106.
- Fischer K. M. Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament // *New Testament Studies* (Gambridge – London). — 1976. — № 23. — S. 76–81.
- Frye N. *The Great Code. The Bible and Literature*. — New York – London, 1982.
- Garsaniti M. Les apocryphes dans la littérature slave ecclésiastique des pèlerinage en Palestine // *Apocrypha*. — 1998. — T. 9. — P. 157–177.
- Goodspeed E. J. *Modern Apocrypha*. — Boston, 1956.
- Goppelt L. *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. — Gutersloh, 1954.
- Harnack A. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Erster Teil: Die Überlieferung und der Bestand / Bearbeitet unter Mitwirkung von Lic. Erwin Preuschen. — Leipzig, 1893.



- Hayman A. P. The Problem of Pseudonymity in the Ezdra Apocalypse // *Journal for the Study of Judaism* (Leiden). — 1975. — № 6. — S. 47–56.
- Jagič V. Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovenskih rukopisa. № IX. Slovenski tekstovi kanona o knjigama staroga i novoga zavjeta podjedno z indeksow lažnik knjiga // *Starine*. — 1877. — T. IX. — S. 91–116.
- Jagič V. Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen I. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches // *Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philolos. histor. Classe*. Bd. XLII. — Wien, 1893.
- Junod E. Apocryphes du Nouveau Testament: une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher // *Apocrypha*. — 1992. — № 2. — S. 17–46.
- Kałużniacki E. Die Legende von der Vision Amphilog's und der Λόγος ιστοριχός // *Archiv für slawische Philologie*. — 1903. — Bd. 25. — S. 101–108.
- Kautsch E. *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*. — Tübingen, 1900. — B. 1. *Apokryphen des Alten Testaments*.
- Legenda o Pilacie // *Upominek. Książka zbiorowa na cześć Elizy Orzeszkowej* (1886 – 1891). — Kraków – Petersburg, 1893. — S. 207–208.
- Lipsius R. A. *Die apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*. — Braunschweig, 1883–1890. — Bd. 1–4.
- Lurker M. *Słownik obrazów i symboli biblijnych / Tłumaczył Kazimierz Romaniuk*. — Poznań, 1989.
- Mayry A. *Croyances et légendes du Moyen âge. Nouvelle édition*. — Paris, 1896.
- Meier Gonrad Ferdinand. *Huttens letzte Tage*. — Leipzig, 1904.
- Migne J. -P. *Dictionnaire des apocryphes ou collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et Nouveau Testament*. — Paris, 1856. — Bd. I.
- Metzger B. M. Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha // *Journal of Biblical Literature* (Philadelphia). — 1972. — № 91. — P. 3–24;
- The Nag-Hammadi Library in English / J. Robinson (ed.)*. — Leiden, 1984.
- Naumow A. *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*. — Wrocław, 1976.
- Nowosielski A. *Lud ukraiński*. — Wilno, 1857. — № 11.
- Romaniuk K. Pseudepigraphy nowotestamentalne // *Ruch Biblijny i Liturgiczny* (Kraków). — 1983. — № 3. — S. 193–205.
- Rubinkiewicz R. *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*. — Lublin, 1987.



- Sint J. A. *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe.* — Innsbruck, 1960.
- Smidt C. *Koptisch-gnostische Schriften.* — Leipzig, 1905. — B. I.
- Stonehouse N. B. *The Apocalypse in the Ancient Church; a Study in the History of the Neu Testament Canon.* — Goes, 1929.
- Szlaga J. Autentyczność, anonimowość czy pseudonimia ksiąg biblijnych // *Studio lectionem facere* (Lublin). — 1980. — S. 23–24;
- Tischendorf C. *Evangelia apocrypha.* — Lipsiae, 1853.
- Tischendorf C. *Apocalypses apocryphae.* — Lipsiae, 1866.



Показчик імен

- Абышко О. 91
Авгар 31, 47
Августин 29, 48, 240
Авель 87–88, 234, 240
Авер 87, 89
Аверинцев С. 51, 59, 65, 68–70, 171, 203
Авраам 25, 89, 91, 114, 120, 168, 210
Авраменко О. 190
Агапій 197, 236
Агеева В. 170
Ада 239, 241
Адам 25, 28, 31, 52, 78–79, 83, 87–92, 97, 110, 112–114, 235–238, 240
Адольф Г. 32–33
Адріанова В. 81, 182–183, 186, 259, 260, 262, 276, 278
Айтматов Ч. 250
Аксентьев К. 83–84
Александр Македонський 85
Александренко Н. 25
Алмазов О. 247–248
Альбов М. 152
Альф'єрі Ф. 239
Амусин І. 39–40
Амфілохій 29
Андрій, ап. 21, 28, 31, 45, 47, 63, 132, 197, 204, 219–223, 228–229
Андрій Критський 150
Аничков Е. 263
Анна 68, 93, 111, 114, 138, 143–144
Антіох, кн. 47
Антоній, прп. 264
Антофійчук В. 250
Аріядна 235
Арот, ангел 251
Арсіной 26
Артеміда 222
Архангельський О. 197
Асая 20
Атанасій Александрійський 28–29
Афанасьєв О. 276
Афродитіян 108, 110, 150–151
Ахбор 20
Ахікам 20
Базилевич О. 124, 322
Байрон Дж.-Г. 233–235, 240–241
Бальгазар О. 67
Барац Г. 85
Барка В. 154
Бароній 109
Барсов Є. 40, 55, 151
Барський М. 183
Барт К. 209
Бахус 286
Беда, прп. 109
Белоброва О. 91
Бенан 36
Бернс Р. 254
Бетко І. 191, 234
Біда К. 106–107, 111, 115–116
Білецький Л. 226–227
Білецький О. 205–206, 217, 234
Білявський Г. 121, 179
Бірін, св. 179
Блаватская Е. 39



- Богородиця (Діва Марія) 12–13, 15, 22–23, 31, 33, 36, 44, 48–50, 57–59, 65, 67–69, 90, 92–97, 106–108, 110–111, 114, 120–122, 124–126, 129–130, 135–157, 164, 167–170, 179, 190, 209, 290, 306
 Бодлер Ш. 240
 Божовська 182
 Бокаччіо Д. 137, 152
 Бонавентура, св. 67
 Бондар Л. 231, 281
 Боннет М. 204, 220
 Боняк 85
 Брагінець А. 175, 285
 Брукс К. 215
 Бруні Л. 137
 Булашев Г. 55, 104
 Булгаков М. 250
 Бюхнер 136

 Вайзе Х. 239
 Валентин 23, 26, 59
 Валк С. 276, 311
 Вардесан 59
 Варнава, ап. 21, 27, 31, 39, 46, 79
 Василій Великий 209, 278
 Василід 26–27
 Васильчиков, кн. 157
 Вейдкнехт О. 150
 Велес 122
 Величковський Іван 12
 Веневітінов М. 91, 96
 Верниволя В. (Сімович В.) 86, 176, 240
 Веселовський О. 41, 50, 94, 148, 197–198, 222–223, 234, 263, 277, 308
 Вестдейк С. 250
 Виленський С. 50
 Вилкул Т. 81

 Винницький В. 205
 Винничук Ю. 217
 Витковська М. 56
 Витковський В. 56
 Вишенський Іван 11–12, 175–178, 187–192, 223, 230, 242
 Вікентій із Бове 109
 Власій, св. 179
 Водолазкин Е. 81
 Возняк М. 91, 104, 164, 193, 293
 Войтук А. 205
 Волков А. 35
 Володимир, кн. 87, 183
 Вольтер Д. 32
 Вороний М. 13, 70, 247

 Гавриїл, арх. 69, 87, 90, 139, 155
 Гаврилик І. 237
 Гаврюшин Н. 55
 Гаєвська Л. 193
 Газов-Гинзберг А. 40
 Гайдеггер М. 246
 Гайне Г. 13
 Галаган П. 165
 Гамаліїл 47
 Гарнак А. (див. також Harnack А.) 57
 Гартри Д. 25
 Гаспаров М. 203
 Гезіхій 31
 Гелей Г. 26, 211
 Гельм Р. 41
 Геннеке Е. 57
 Георгій Амартол 109
 Герма 21, 27, 39, 210–215, 218, 222–223
 Гермес 19
 Геродот 222
 Геснер С. 239
 Гільдас, св. 179



- Гіяцинт, св. 179
 Гнатишак М. 137, 153
 Гнатюк В. 37, 77, 104, 269, 285, 296, 301, 306
 Голібайн 141
 Головацький Я. 183, 186
 Головач В. 189
 Голубинский Е. 82
 Голуховський А. 302
 Гомер 221
 Гончарук М. 119
 Горяча М. 213
 Грабович Г. 239, 242
 Григоренко А. 250
 Григорій Богослов 28, 50
 Григорій Турський 109, 271
 Грицевская И. 80
 Грінченко Б. 223
 Грушевський М. 11, 16, 78, 82, 96–98, 104, 226, 253–257, 264, 290–291, 296
 Гудеман Л. 239
 Гудзій М. 275
 Гундорова Т. 170, 205, 215
 Гуняк М. 193, 205
 Гюго В. 234, 240
- Галятовський Іоаникій 12, 106–108, 110–111, 115–116, 141
 Гардзаніті М. (див. також Garsaniti М.) 90
 Геласій, папа 21, 31, 38, 62, 180, 213, 221
 Гете Й.-В. 67, 221, 234
 Гутшмідт Г. 222
- Давид, цар 28, 280–281
 Дадіян 62
 Даниїл Заточник 12, 96–97
- Даниїл, пророк 19, 31, 50
 Данило Паломник 12, 90–96
 Данте Аліг'єрі 71, 131, 137, 234, 307
 Дачкевич Й. 43
 Дедекін Ц. 239
 Денисюк І. 193, 205–206, 225, 231, 289
 Денисюк М. 154
 Деревенский Б. 57
 Деркач М. 233
 Дзера О. 234, 241–242
 Дзерович Ю. 257–258, 261
 Дикарев М. 269
 Дідим Іуда Тома 23
 Діонісій, ап. 45
 Діонісій Коринтський 30
 Дмитрієв С. 80
 Добрачинський Й. 35
 Добшці Е. 41, 222, 230
 Донини А. 39
 Дорошенко В. 226, 256
 Достоевський Ф. 223, 251, 281–282
 Драгоманов М. 16, 49, 55–56, 78, 136, 184, 233, 238, 243–244, 257, 296
 Дуркалевич В. 205
 Дюрренматт Ф. 250
 Дюфура К.-Л. 196, 246
- Езра 20, 31, 52, 62, 120
 Елизарова М. 40
 Епіфаній Кіпрський 19–21, 24, 30, 87, 97, 109, 143, 145–146
 Ершов С. 56
- Єва 87–88, 92, 97, 110, 113, 235–237
 Євсей Кесарійський 21, 27–28, 38, 180, 213, 220
 Євстахій Плакида 71
 Євтихій, св. 63



- Евшан М. 256
 Елена, імп. 71
 Єлизавета 92, 138
 Єнох (Єнох Праведний) 25, 28, 39, 49, 51, 87, 110, 112, 120, 296, 307
 Єремія, пророк 31, 39, 161–162
 Єрма К. 140–141, 156
 Єронім Стридонський 29, 32, 59, 139
 Єфрем, еп. Корсунський 270
 Єфрем, еп. Переяславський 263
 Єфрем Сирін 238
 Єфремов С. 240
- Жданов І. 81–85
 Жекулина А. 150
 Житецький П. 165, 252
 Жуковская Л. 79
 Жулинський М. 119
- Забіла В. 128
 Заболотский П. 94
 Завадович Р. 249
 Заїкін В. 136
 Зайцев А. 304
 Зайцев П. 136, 151, 157
 Закхей 181
 Захарій 79, 145
 Зедер Р. 41
 Зеров М. 153, 231, 259, 289
 Зизаній Стефан 12
 Зиновьев А. 21
 Зороастр 19
 Зосим, св. 62, 179, 236
- Ильин И. 262
 Истрин В. 50, 81, 85
 Іван Золотоустий 44, 50, 209
- Іван (Йоан) Дамаскин 33, 58, 65, 150–151
 Іван Малала 109
 Іван Предтеча (Іван Хреститель) 145–147
 Іван VI Кантакузен 251
 Івона, св. 179
 Ігнатій Богоносець 30
 Іларіон (Іларіон Київський) 12, 82–84
 Ілля, пророк 25, 28, 92, 103, 131, 299
 Ільницький М. 234
 Іпатій 61–62, 179
 Іполит Римський 23, 39, 180
 Іриней Ліонський 22–23, 26, 30, 48, 152, 180, 212
 Ірод 113, 115, 146, 162–164, 167, 168
 Ісаевич Я. 257
 Ісая 25, 28, 120
 Ісус Христос 22–24, 30–31, 36, 39, 42, 45, 47–49, 57, 63–65, 67, 69–70, 83–85, 90–91, 93, 99, 114–115, 130–131, 136–139, 142, 145–147, 149, 152–153, 157, 169–170, 178, 180–181, 184–185, 187, 196–198, 203–204, 209, 221–222, 227, 229, 245–247, 250, 305–306, 308
- Йоаким 68, 93, 111, 114, 138, 143
 Йоан, ап. 21, 23, 27–28, 32, 45, 59–60, 68–70, 90, 93–94, 97, 110–111, 114, 138, 140, 148–150, 171, 220, 229, 290, 307
 Йогансен М. 239
 Йосиф, обручник 90, 92–93, 113–114, 138, 142–145, 152–153, 181
 Йосія, цар 20
- Кадлубовский А. 198
 Каїн 11, 87, 230, 233–242, 246
 Калайдович К. 79



- Калениченко Н. 193
Калиганов И. 52
Калиновская Н. 278
Калужняцький О. 198, 204, 270, 276
Кальдерон 221
Каманин И. 128
Камчатов А. 81
Карпов Н. 282
Каспрук А. 175, 234
Квасников Васка 183, 189
Кедрин 109, 139
Керенский Ф. 55
Керинф 152
Киприан (Керн), арх. 188
Кириллин В. 52
Кирило Єрусалимський 29, 39, 180
Кирило (Константин) 46
Кирило Турівський 12, 97
Кисельов О. 176
Клавдій, імператор 84
Клеовій 28
Клеонік, воїн 61
Клим Смолятич 12, 97
Климент Александрійський 30, 38–39, 41, 48, 212
Климент Римський 28, 31, 42–46, 71, 83, 211, 222, 263–264, 270–271, 284
Клопшток Ф.-П. 240
Кобилянський Й. 153–154
Кобяк Н. 80, 184
Ковальчук А. 194, 202
Кожинів В. 81
Козій Д. 175, 187, 223, 229–230, 234–236, 251, 260, 272, 274, 300, 302
Козловський А. 157
Козьма Індікоплов 87
Колесник П. 193
Колесса О. 77, 225
Комариця М. 153, 193, 195
Корнійчук В. 226
Королева Наталена 13, 150, 247, 249
Костельник Г. 136, 140, 147, 251, 254, 257–258, 261, 273, 290
Костомаров М. 114, 127–128, 130–131, 275
Костянтин, імп. 71
Котляревський І. 13–15, 37, 48, 58, 112, 117, 119, 123–126, 128, 132, 252, 253, 282
Коцюбинський М. 232
Кочур Г. 153
Кравченко У. 157
Кржижановський С. 195
Кримський А. 188
Крися Б. 108–109, 114, 251, 273
Крупач М. 235
Крутікова Н. 276–277
Кузикович І. 121
Кулиш А. 128
Куліш П. 13, 15, 112, 117, 119, 123–124, 126–132, 306
Кульчицька М. 249
Курбський А. 33
Кушелев-Безбородко Г. 114, 275
Лаба В. 43
Лавров В. 216
Лазар 12, 97–99, 103, 112, 131, 229, 306
Ламех 79, 88, 238, 241
Ласло-Куцюк М. 234
Левицький Я. 83
Левкій Харін 31, 64
Легкий М. 193, 195, 205, 302
Леконт де Ліль 240
Леонід (Кавелін), арх. 179, 263–264, 270
Лепкий Б. 141



- Лесков М. 281–282
 Лихачев Д. 278
 Ліпінер З. 287
 Ліпсіус Р. (див. також *Lipsius R.*) 196–197, 204, 222
 Лісовий В. 137
 Лободовський М. 147–148, 154
 Лопе де Вега 152
 Лотман Л. 282
 Лука, єв. 27, 45, 138, 153, 178
 Лукич В. 225
 Лукіян Самосатський 304–305
 Лучук Т. 217
 Любачівський М. 189
 Лютер М. 32
 Люціус Я. 32
 Лянген Й. 41
- Мавра, св. 179
 Магомет 251
 Майер К.-Ф. (Meier Gonrad Ferdinand) 176–177, 192
 Макарій, митрополит 151, 261, 265
 Макарій Римський 236
 Маковей О. 233, 250
 Максим Грек 150
 Максиміян 62
 Максимов Ю. 50
 Макферсон Дж. 35
 Марія, мати Клеопова 149
 Марія Єгипетська 179
 Марія Магдалина 149
 Марія, сестра Лазаря 190
 Марк-Анней Лукан 19
 Маркевич М. 164
 Маркіон 26, 59, 181
 Марко, єв. 23, 27, 32, 45, 59, 139
 Марковський М. 125–126
 Марот, ангел 251
- Марта, сестра Лазаря 190
 Матей, єв. 27–28, 31–32, 39, 138, 161–163, 180, 245
 Мацієвич Л. 182
 Мелхіседек 92
 Мельник Я. 11, 93, 103, 105, 131, 141, 256, 269
 Мень О. 41, 51, 65–67, 138, 181, 186
 Меріме П. 282
 Методій 46
 Мефодій Патарський 50, 82, 85–86, 90, 110, 299
 Мецгер Б. 21, 23, 27, 33, 123, 211–212, 220
 Мещерская Е. 41
 Микола, цар 155
 Миколай Мирлікійський 46, 260, 262–266, 268–269, 271, 273, 280
 Мильков В. 40, 50–51, 56, 70, 81, 86, 210, 325
 Михаїл, арх. 93, 95, 106, 121–125, 130, 277, 299
 Михайлов В. 81
 Михайлюк Т. 206
 Мишанич О. 70
 Мільтюд 26
 Мільтон Дж. 152, 234
 Міхай 20
 Міцкевич А. 152, 234
 Могила Петро 12
 Мойсей 25, 28, 87, 175, 177, 190–191, 230–232, 234, 240, 242–243
 Молдован А. 83–84
 Монтеґлон 252
 Мончаловський А. 153
 Мопассан Г. 223
 Мороз О. 193, 258, 300
 Мочульський В. 40, 50
 Мочульський М. 223–225, 300–302



- Музичка А. 192, 234, 302
 Мураторі 26, 211–212, 220
 Мурілло 141
 Мюллер Ф. 239
- Назаревський О. 121, 276
 Наумов А. 34, 48, 52, 56, 68
 Наумович І. 217
 Нахлік О. 155
 Неандер 76
 Некрасов М. 281–282
 Немоевський А. 153
 Нерон 47
 Нестор, преп. 12, 75, 96, 141, 182
 Нефедов Ф. 206, 215–218
 Нечиталюк М. 193
 Никифор Ісповідник 62
 Никифор Калліст 109
 Никифор Черногорець 79
 Никодим 45, 60, 78, 83–85, 92, 97, 106, 108, 110, 113, 131, 169, 280
 Никодим, еп. далматинсько-істрійський 62
 Николаєва С. 282
 Ничик В. 80
 Новаковіч С. 204, 220
 Новосельський А. 296
 Ной 25, 283, 285, 287
 Нотнагель Г. 223
 Нотович М. 35–36
 Нямцу А. 250
- Оан 19
 Обер Ж.-М. 189
 Огієнко І. (митрополит Іларіон) 108, 141, 154
 Огоновський О. 75, 234, 240
 Ожешко Е. 244
 Окулов А. 59
- Олімпас 45
 Ор., Д. 104
 Оріген 19, 27, 38–39, 41, 44, 49, 84–85, 211–212
 Орфей 19
 Осія, пророк 59
 Охонія 95, 111
- Павлик М. 50, 56, 228, 289
 Павличко Д. 153
 Павличко С. 234
 Павло, ап. 21, 26–28, 31–32, 37, 39, 45–47, 49, 60, 76, 120, 129, 147–148, 210–211, 231, 245, 279–281, 285, 307
 Панкратій 45
 Панченко А. 278
 Парні, де 152
 Пастух Т. 289
 Пахомій, св. 257
 Педро Рібаденейра 110
 Пеленський Є. 261
 Пелешенко Ю. 97, 141, 145–146
 Перетц В. 276
 Перпетуа 47
 Петрарка 137
 Петро, ап. 21, 27–28, 31–32, 37, 39, 42–43, 45, 59–60, 63–64, 76, 79, 83, 87, 93, 112, 120, 123, 131, 197, 221–222, 280–281, 284–285, 307–308
 Петро-Тельма, св. 179
 Петров М. 164, 182
 Петровский С. 220
 Петрухин В. 304
 Петрушевич А. 103, 105, 183, 186, 276
 Пигин А. 50
 Пилат Понтій 11, 47, 84, 93, 115, 169, 233, 243–250
 Пипін О. 55–56, 80, 106, 275, 296



- Пій, папа 212
 Пікардо Й. 75
 Піко делля Мірандоля 137
 Піонтек Ф. 196
 Платон 123
 Плутарх 19
 Полотай А. 286
 Польвянный Д. 52
 Полянский С. 81
 Пом'яловський І. 205
 Поньрко Н. 278
 Попов А. 40, 97
 Попович-Гухлянський Т. (о. Теодор з Дубівця) 103, 143, 167
 Порфир'єв І. 20, 55, 87–88, 92, 167, 237, 296
 Поснов М. 19, 26, 41, 59, 152
 Потапов П. 85
 Потенціана 47
 Прісцілліян 38
 Продікіян 19
 Прокоф'єв Н. 282
 Прохор 45
 Прохоров Г. 91
 Птолемей Філадельф 20
 Пушкін О. 128, 152
 Пшеничний Є. 205
- Рагнер К. 190
 Радивилівський Антоній 12, 107
 Рафаель 141
 Рахиль 13–14, 70, 161–170
 Рейценштейн Р. 41
 Резанов В. 166
 Ренан 25, 57
 Репніна В. 135, 342
 Рильський М. 175
 Роде Е. 41
 Рохмистров В. 56
- Руданський С. 12, 296, 302
 Рюккерт Ф. 251
- Сайян Р. 202
 Саломія 143
 Сальдівар Р. 256
 Самборина С. 252–253, 255, 257, 260
 Самійленко В. 175, 177, 187–188
 Санхоніятон 19
 Сатанайл 52, 87, 291
 Сахалтуєв А. 275
 Сахаров В. 40, 50, 55, 140, 145
 Сахаров І. 96
 Свідзінський І. 105
 Свідзінський П. 105, 299
 Свенціцька І. 69
 Свенціцький І. 104–105, 107–108, 152
 Святоградець Сергій 151
 Селевк 29
 Селедій св. 11, 251–252, 254, 258–262
 Семирадський Ю. 258
 Семенковер Б. 80
 Семячко С. 280–282
 Сенека 47, 76
 Сенкевич Г. 221, 258
 Серапіон, єпископ Антиохійський 27
 Серух 87, 89
 Сибіллїни 19, 108, 110
 Сидоров А. 43, 211, 213–214
 Сила 45
 Симеон Метафраст 263
 Симеон, праведний 138, 145
 Симон-волхв 28, 43, 86–87
 Симонов Р. 50
 Сироїд Д. 109, 114
 Сирцова О. 22, 33, 36, 50, 126, 141, 155
 Сиф 88, 236, 238
 Сковорода Г. 12
 Скогорев А. 36, 56, 62, 180



- Скоць А. 193, 234, 240
 Смаль-Стоцький С. 137
 Смирнов І. 55, 280–281
 Соболевський А. 14, 37
 Созомент 109
 Соколов М. 50
 Соловійов С. 99
 Соломон, цар 25, 31, 79–80, 96–97, 280–281
 Сосюра В. 235
 Спасович В. 55–56
 Сперанський М. 50, 55–56, 96–97, 181, 182, 185–186, 197, 204, 220
 Срезневський І. 79, 122
 Ставицький О. 124
 Ставровецький Кирило Транквіліон 12, 107–114
 Старовейський М. (Starowieyski M.) 23, 35, 39, 42, 44, 52, 75
 Старкова К. 40
 Стефан Савваїт 151
 Стефан, св. 31, 46
 Стороженко О. 306
 Сумцов М. 55, 82, 247, 296
 Сухомлинов М. 86
- Таг 19
 Танталевський І. 50
 Тарасій, архієпископ константинопольський 150
 Тарнавський В. 154
 Текля, праведниця 31, 45–46, 147–148
 Терновський П. 82
 Тертулліян 26, 30, 32, 39, 46, 48–49, 220
 Теслевцьов С. 104–106, 162–163, 167, 299
 Тиберій 12
 Тимотей 19
- Тит 45
 Тихолоз Б. 225
 Тихонравов М. 34–35, 40, 55, 68, 79, 81–82, 91, 114, 237–238, 296
 Тичина П. 13, 290
 Ткачов Ю. 278
 Токарев А. 120
 Толстой Л. 202, 275–277, 286
 Тома Аквінський 180, 209
 Топоров В. 203, 266, 303
 Тот 19
 Тростюк І. 193
 Трофименко Т. 109, 114
 Троян 122
 Туницький Н. 198
 Туптало Димитрій 12, 107, 139, 151, 164
 Туринський М. 121
- Українка Леся 13, 15, 70, 161, 168–170, 219, 228, 231
 Ульгорн Д. 41
 Урій 93
 Успенський В. 81
- Феб 128
 Федорак Н. 70
 Федоров І. 91
 Федотов В. 216
 Федькович Ю. 12, 234
 Феєрбах Л. 136
 Феофілакт, преп. 190
 Ферекід 19
 Филипович П. 234–235
 Филипп, ап. 23, 31, 59
 Фізер І. 117, 137
 Філарет (Д. Гумилевський) 84, 212
 Флобер Г. 234
 Фогт 32, 136



- Фокин А. 66
 Фокина О. 275, 280
 Фоккема Д. 262
 Форгрімлер Г. 190
 Фотинський О. 182
 Фотій, патріарх 64
 Фрай Н. 66
 Франко І. 20, 24, 33, 37–38, 41–49, 56–58, 60–67, 70–71, 75–79, 81–82, 85–86, 90, 92–93, 97–99, 103–107, 109, 114–115, 120–121, 131–132, 139, 141–144, 146–148, 150–157, 161, 163, 165, 175–180, 182–184, 186–196, 199–206, 209–211, 214–215, 217–258, 260–268, 270–277, 279, 281–287, 289–309
 Франко О. (Хоружинська О.) 237
 Франціск зі Салезу 189
 Франціск а Paulo 179

 Хамман А. 196
 Хачатурян Л. 50
 Хетагуров К. 250
 Хілкя, первосвященик 20
 Хмельницький Б. 163
 Хосроев А. 40

 Чапек К. 35
 Червоіваненко В. 40
 Чередникова М. 282
 Чехович К. 175–177, 191
 Чижевський Д. 97, 135–137, 154, 262
 Чокор Ф. 250
 Чопик Р. 234
 Чорневич П. 237
 Чубинський П. 269, 296
 Шаман 20
 Шафан 20
 Шахматов А. 86, 341
 Швельов Ю. (Шперех Ю.) 141–142, 232

 Шевирьов С. 84
 Шевченко Т. 13, 15, 127–128, 130–131, 135–137, 140–157, 304
 Шмідт Е. 13
 Шмідт К. 36, 196
 Шнеємелхер В. 75, 196
 Штраус Д. 136–137, 154

 Щеглова С. 150, 165
 Щепкин В. 151
 Щурат В. 176, 192, 243, 265, 287

 Юда 20, 32, 114
 Юрій, св. 46
 Юрченко А. 83, 84
 Юстин 48
 Юстиніян 39, 218

 Эриксон М. 119–120, 209, 246

 Яворський Ю. 183, 296
 Ягіч В. 44
 Яків, ап. 23, 31–32, 44–45, 52, 56, 58, 60, 65, 68, 70, 90, 92, 96, 103, 108, 110–111, 140–141, 145–146, 150–151, 167
 Яків де Ворагіне 109
 Яків (Симеон) 92
 Яків, син Йосифа 181
 Яременко В. 85
 Яремецький-Білахевич І. 80, 103–104, 106, 143, 183, 185, 236
 Я-ський Н. 104
 Ясперс К. 230
 Яцимирский А. 79, 198, 275

 Alabd K. 24
 Barth K. 209
 Beskow P. 35



- Borowicz K. 26
Brox N. 25
- Charlesworth J. H. 25, 76
Chyliński H. 39
Cullmann O. 43
- Daniélou J. 39
Dąbrowski E. 39
Detzel H. 179
Dobschütz E. 41
- Fischer K. M. 25
Frye N. 66
- Garsaniti M. 94
Goodspeed E. J. 35
Goppelt L. 43
- Harnack A. 56-57
Hayman A. P. 25
- Jagič V. 80
Junod E. 36
Kałużniacki E. 197
Kautsch E. 25
- Lehmann 259
Lipsius R. A. 196-197, 221
Lurker M. 201
- Mayry A. 179
Meier G.-F. 176
Migne J. -P. 91
Metzger B. M. 24
- Naumow A. 26, 33-34, 36, 48, 52, 56, 68
Nowosielski A. 296
- Robinson J. 39
Romaniuk K. 25, 201
Rubinkiewicz R. 24, 76
- Sint J. A. 24
Smidt C. 22-23
Starowieyski M. 23-24, 35-36, 39, 42, 44, 52, 59, 250
Stonehouse N. B. 21
Szlaga J. 24
- Tischendorf C. 92-93



Показчик творів

- Адам (Апокриф про Адама) 28, 90, 110
Азбуковник 33
Акти Пилата (Пилатові акти, Acta Pilati) 47, 85, 169
Акти Томи 60
Алексій, Божій чоловік 12
Апокаліпса Ездри 62
Апокаліпса Зосима 62
Апокаліпсис Авраама 25
Апокаліпсис Варуха 25
Апокаліпсис Іллі 25
Апокаліпсис Йоана (Одкровення Йоана) 21, 27, 32, 90
Апокаліпсис Мойсея 25
Апокаліпсис Павла (Видіння Павла) 31, 60, 120, 129, 307
Апокаліпсис Петра 21, 27, 37, 39, 60, 112, 120, 123, 307
Апокаліпсис Софонія 25, 39
Апокаліпсис Стефана 31
Апокаліпсис Томи 31
Апокриф Йоана (Апокаліпсис Йоана Богослова) 23, 59, 290, 307
Апокриф про Єву 110
Апокриф про хресне дерево 90, 107, 110
Апокрифічний лист Якова 23
Апокрифічні діяння Андрія 63
«Апокрифи» К. Чапека 35
«Апостол Андрій на Дніпрових горах» І. Франка 45
Апостольські декрети 42
Апостольські канони (Книга апостольських канонів) 31, 42, 45
Апостольські конституції 42, 45
«Арот і Марот» І. Франка 251
«Байки світові в співах» («Народна Біблія») С. Руданського 12
Банкет духовний 12
«Без праці» І. Франка 305
Бесѣда 3 святих (Бесіда трьох святих) 47, 90, 290
Біблія 19, 32–33, 51, 66, 82, 240, 287
«Бідний Генріх» І. Франка 230
«Блаженний муж, що йде на суд неправих» І. Франка 300
«Блюдіться біса полуденного» І. Франка 223
Богогласник 12
Богогласникъ или сборникъ побожныхъ пѣснопѣній праздникамъ Богородичнымъ, нарочитыхъ святыхъ и чудотворнымъ икономъ, а также и другихъ благоговѣйныхъ, молитвенныхъ, покаянныхъ и умиленныхъ пѣсней 164
Богородичний тропар Великого Повечер'я 156
«Божественна комедія» Данте 123, 234
[Бунт ангелів і св. Михаїл] 106
Великан і його мати 296
«Великий льох» Т. Шевченка 304
«Великий шум» І. Франка 223
Великі Четві-Мінеї митрополита Макарія 151



- Видіння Ісаї (Вознесення Ісаї) 120, 307
- Видіння Павла 210
- «Визнання віри» Іларіона Київського 83
- Визнання Єви 97
- «Ви плакали фальшивими словами» І. Франка 242
- «Відчуралися люди мене» І. Франка 242
- Віра Софії (Pistis Sophia) 23, 59
- Вознесення Ісаї 25
- «Волх-чудотворець» Кальдерона 221
- Вопросоответі 47, 110
- Вояцька пісня 297
- «Всюди нівечиться правда» І. Франка 297
- «Втрачений рай» Дж. Мільтона 234–235, 240
- «Вукол» М. Пом'яловського 205
- Вульгата 32
- Гагада 85
- «Гайдамаки» Т. Шевченка 151
- Галицько-Волинський літопис 70
- Гімн про душу (Пісня про перлину) 70
- «Говорить дурень в серці своїм» І. Франка 300
- Голубина книга 290
- Гомілії (Homiliae) 27, 209
- Градецький рукопис 139
- «Грішник, що каїться» («Кающийся грешник») Л. Толстого 275–277, 286
- Громник 103
- Давид 28
- «Давне й нове» І. Франка 232, 253–256, 258, 262, 273, 293
- Декрет папи Геласія 21, 30–31, 38, 62, 180, 213, 221
- «Де любов, там і Бог» Л. Толстого 202
- Дїйствие на Рождество Христово, изявляющее преступление души человеческой ради грѣха смертию обладанной ея же ради избавления Богъ посла Сына своего едиnorodного 164, 166
- Дідахе (Діядох) 39, 45, 62
- Діяннїя Андрія (Апокрифічні діяннїя Андрія) 28, 31, 220
- Діяннїя Йоана 28, 70, 171, 220
- Діяннїя Павла 21, 27, 39, 46
- Діяннїя Петра 31, 39, 221
- Діяннїя Петра і Павла 3 7
- Діяннїя св. Павла і Теклі (Книга, що називається Діяннїя Павла і Теклі) 31, 147–148
- Діяннїя Томи (Акти Томи) 31, 47, 58, 70
- «Джон — Ячмінне зерно» Р. Бернса 254
- «До Бразилії» І. Франка 290
- «Довбуш» Ю. Федьковича 234
- Другий лист небесний 105
- «Думка в тюрмі» І. Франка 242
- «Дядя Мартин» (Le père Martin) Р. Сайяна 202
- Евхологїон 248
- «Енеїда» Вергілія 123
- «Енеїда» І. Котляревського 13, 112, 119, 123–126, 132
- Епітома (Климентів короткий опис мандрів і проповідей апостола Петра) 43



- Епістола про неділю (Лист небесний) 108
- Євангеліє Андрія 31
- Євангеліє Варнави 31
- Євангеліє Василіда 27
- Євангеліє вегетаріянців 35
- Євангеліє від Йоана 27, 32, 69, 138, 149, 229
- Євангеліє від Луки 27, 32, 138
- Євангеліє від Марка 27, 32, 138
- Євангеліє від Матея 27, 32, 138, 161, 162, 245
- Євангеліє, відоме під іменем Варфоломея 31
- Євангеліє дванадцяти апостолів (Заповіти дванадцяти апостолів) 21, 27
- Євангеліє досконалости 23, 59
- Євангеліє єбійонітів 42, 59
- Євангеліє євреїв 27, 37, 42, 59
- Євангеліє єгиптян 27, 39
- Євангеліє істини (Evangelium Veritas) 23
- Євангеліє Марка, апокриф (Книга Марка) 23, 59, 62
- Євангеліє миру 35
- Євангеліє назореїв 59
- Євангеліє Никодима (Никодимове євангеліє) 45, 60, 78, 83–85, 92, 97, 106, 108, 110, 113, 131, 169, 280, 305
- Євангеліє Петра 27–28, 42, 59, 93
- Євангеліє Псевдо-Матея (Євангеліє Матея) 28, 31, 60, 83, 90, 108, 110, 140, 144, 168, 180
- Євангеліє Томи 23, 27–28, 59
- Євангеліє Томи (Євангелія дитинства, Євангеліє Томи-Ізраїльтянина, Євангеліє Томи-ізраїльського філософа) 60, 63–64, 140, 146, 179–186
- Євангеліє Томи, яким користуються маніхеї 31
- «Євангеліє учительне» Кирила Транквіліона Ставровецького (Євангеліє учительное слово казанна на неділю презъ року и на празники господскіе и нарочитыхъ святыхъ... Составлена трудолюбивымъ иеромонахомъ Кириломъ Транквиліона проповѣдника слова Божьего...) 12, 107–108, 110–114
- Євангеліє Филиппа 23, 31, 59
- Євангеліє Якова Молодшого 31
- Євангеліє akwarian 35
- Євангелія, які сфальшував Гезихій 31
- Євангелія, які сфальшував Лукіян 31 [Євер і стовп Вавилонський] 89
- «Єшан-зілля» М. Вороного 13, 70
- Єгипетсько-скитський Патерик 198
- Єнох (Книга Єноха, Книга Єноха Праведного) 25, 28, 39, 49, 87, 110, 112, 120, 296, 307
- Жене, понегда родити отроча 248
- Житіє Адама 78
- Житіє Адама і Єви (De vita Adam et Eva) 237
- Житіє Марії Єгиптянки (Житіє Марії Єгипетської) 179
- Житіє Микити 97
- Житії Феодори 210
- «Життя, і страждання, і спіймання, і смерть, і прославлення преподобного Селедія» І. Франка 11, 251–252, 254, 258–261
- «Життя Ісуса» (Leben Jesu) Д. Штрауса 136–137



- «Записки о Южной Руси» П. Куліша 129
- Заповіт Авраама 210
- Заповіт Адама 23, 87
- Заповіти дванадцяти патріархів 39
- «Зачарований мандрівник» М. Лескова 281
- Збірник Рум'янцівського музею 182, 184
- «З вершин і низин» І. Франка 250, 293, 297
- Зісхрещення Христа до аду (Descensus Christi ad inferos) 83, 92, 97, 113, 131, 305
- Златоуст 151, 278
- «Злочин й кара» Ф. Достоевського 281
- Знайдення Хреста Ісусового 93
- Зустрічі (Recognitiones) 43
- Изборник Святослава 1073 року 78, 180, 278
- Измарагд 278
- «Іван Вишенський» І. Франка 11, 175–178, 187–192, 223, 230, 242
- «Ідилія» І. Франка 11, 273, 290
- «Із дневника» І. Франка 225, 227, 231
- «Із книги Кааф» І. Франка 227
- Ізюмська «пасхальна вірша» 131
- Ілля 28
- Іосифъ патріарха 12
- Ісаїя 28
- Іспаський рукопис 183, 185
- Історія Йосифа-геслі 90, 93
- Історія святого Ісси 36
- «Каїн» Дж.-Г. Байрона 233
- Калуський збірник 276
- «Каменярі» І. Франка 86
- Канон Мураторі 26, 212, 220
- «Катерина» Т. Шевченка 157
- Керестурський рукопис 139, 143
- Київський Требник 1646 р. (Требник Петра Могили) 12
- Кирилова книга 34, 62, 79, 275
- Климентини (Псевдо-Климентини) 37, 40–44, 60, 71
- «Ключь разумѣнія» Іоанікія Галатовського 12, 106–108, 110–111, 115–116
- Книга Варуха 31, 39
- Книга висловів, що її написали еретики і приписали св. Сикстові 31
- Книга Даниїла 31
- Книга Ездри 31, 52, 120
- Книга Естер 31
- Книга Єремії 31, 161
- Книга Ісуса, сина Сираха 31
- Книга Мудрости 31
- Книга Непота 31
- Книга Ніуби 52
- Книга Ноя 25
- Книга під назвою Основи 31
- Книга про великана Ога, про якого еретики кажуть, що після потопу він боровся з драконом 31
- Книга про дитинство Спасителя 31
- Книга про доньок Адама (Лептогенезис) 31
- Книга про народження Спасителя, і про Марію, або про повитуху 31
- Книга Товита 31
- Книга, що зветься Доля апостолів 31
- Книга, що зветься Заповіт Йови 31
- Книга, що зветься Покаяння Адама 31



- Книга, що зветься Похвала апостолам 31
- Книга, що називається Скарб 31
- Книга, що називається Успення св. Марії 31
- Книга Юдити 31
- Книга Jeù 22, 59
- Книги Маккавеїв 31
- Ковельська «Палєя» 251
- «Коляда» І. Франка 290
- Комедія на рождество Христово 12
- «Кому на Руси жить хорошо» М. Некрасова 281
- Коран 251
- Крехівська «Палєя» 238
- «Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи)» П. Куліша 13, 112, 119, 123–124, 127–132, 306
- «Лєґенда віків» В. Гюґо 240
- «Лєґенда про вічне життя» І. Франка 251
- Лєґенда про Євстахія Плакиду 71
- «Лєґенда про Пилата» І. Франка 11, 233, 235, 237, 239, 241, 243–249
- «Лєґенда про Тиберія» Ю. Федьковича 12
- Лєґенда про Фауста 233–234
- «Лєґенди» А. Немоевського 153
- «Лєґенди» (цикл) І. Франка 290
- Лист Авгара до Ісуса 31
- Лист Бенана 36
- Лист Ісуса до Авгара 31
- Лист Климента до єрусалимського єпископа Якова 43
- «Листи Никодима» Й. Добрачинського 35
- «Лукавий попутав» Ф. Нефедова 206, 215–217, 243–249
- «Людина» К. Хетагурова 250
- Люцидарій 47
- Львівський рукопис 146, 167
- Львівський Требник 1644 р. 12
- Львівський Требник 1645 р. 12
- «Майові елегії» І. Франка 225
- «Майстер і Маргарита» М. Булгакова 250
- Мале Битіє 87
- Мандри апостола Петра, що називаються книгами св. Климента 31
- Мандри апостолів («Подорожі апостолів» Левкія Харіна, Всі книги, котрі Левкій, учень диявола, сотворив) 31, 64
- Мандри Йоана 60
- Мандри Петра 60, 63–64, 197
- Маріїні питання (Питання Марії) 23, 59
- «Марія» Т. Шевченка 13, 135–137, 140–150, 152–157
- «Марко Проклятий» О. Стороженка 306
- Мідраші 251
- «Мій Ізмарагд» І. Франка 11, 161, 251–259, 261, 263, 265, 267, 269, 271, 273, 289, 293, 300
- Мінея Службова 151
- «Місія. Чума. Казки і Сатири» І. Франка 302
- Мойсей 28
- «Мойсей» І. Франка 190–191, 230–232, 234, 240, 242
- «Молитва» Іларіона 84
- «Моління» Даниїла Заточника (Слово Данила Заточеника, еже написа своєму князю Ярославу Володимировичю) 12, 96



- Муки св. Іпатія (Житіє св. Іпатія) 61, 179
- Мучеництво св. Фетинії 61
- Мучення Георгія (Мучеництво Георгія, *Passio Georgii*) 31, 62
- Мучення Кирика і Юліти (Мучеництво Кирика і Юліти, *Passio Quirici et Julitae*) 31, 62
- Мучення св. Стефана 46–47
- «Над великою рікою» І. Франка 223
- «Наймит» І. Франка 11, 290
- «Наймичка» Т. Шевченка 157
- «На пастівнику» І. Франка 11, 289–290, 293–295, 297, 298
- «На полі крові» Лесі Українки 13
- «Небо нове» Іоанікія Галятовського 12, 107–108, 141
- «Неясна для вас ця легенда» І. Франка 242–243
- Нібелунги 98
- «Ніч. Довкола тихо, мертво...» І. Франка 223
- «Нічний супутник» І. Наумовича 217
- Новий Завіт 29, 32–34, 38, 135, 209, 212
- «Нові співомовки» І. Франка 300
- О всякій тварі 290
- «Огородок Марії Богородиці» Антонія Радивиловського 12, 107
- «Одержима» Лесі Українки 13, 70, 170
- «Одіссея» Гомера 123, 221
- «Одкровеніє» Мефодія Патарського («Слово» Мефодія Патарського) 85, 90, 110
- «Одкровення» Авраама 120, «Одкровення» Варуха 120, 210
- О Каинѣ, Авелѣ, Сифѣ, Ламехѣ и Енохѣ 88
- «Опівніч. Глухо. Зимно. Вітер вие...» І. Франка 219, 225, 228
- Оповідання про Іассона і Сосипатра 61
- «Оповідання про каменяра Евлогія» І. Франка 199–200, 203
- Оповідання про пророка Іллю 103
- «Ор і Сирчан» І. Франка 70
- «Останні роки життя Пилата» С. Вестдейка 250
- Откровеніє св. Степана 61
- Отъ посланія бахусового к пиворѣзам чтеніє 286
- Отъ притчей пиворѣза березовскаго чтеніє 286
- Палея (Толкова Палея) 80–82
- «Паранетікон» І. Франка 290, 300
- «Пастир» Герми (Книга, звана Пастир) 21, 27, 31, 39, 210–215, 218
- Патерик 81
- Передання Матея 39
- Перемиський Пролог 143
- «Перехресні стежки» І. Франка 223
- «Перло многоцѣнное» Кирила Транквіліона Ставровецького 12, 107–108
- Пилат 249
- «Пилат» Ф. Дюрренматта 250
- «Пилат» Ф. Т. Чокора 250
- «Питання Йоана Богослова» Клима Смолятича 97
- Питання князя Антіоха і відповіді еп. Афанасія 47
- «Під оборогом» І. Франка 11, 232
- «Пісні Осіяна» Дж. Макферсона 35



- Пісня про Правду і Неправду 297
 «Плаха» Ч. Айтматова 250
 «Побіда» І. Франка 251
 Повість минулих літ (Літопис, *Літописъ по Іпатієвѣ спискѣ*) 12, 81, 85–90
 Повість про пригоди Андрія й Матвія в краю людоджерців 47
 Погодінський «Номоканон» 79
 «Поема про білу сорочку» І. Франка 230
 «По селах» І. Франка 289
 Послання апостола Йоана 90
 Послання Варнави 21, 27, 39
 Послання Єремії 39
 Постова Тріюдь 179
 Поученіє къ царемъ и княземъ, къ епископомъ и попомъ, и ко всѣм христіаномъ, еже не упиватися 278
 «Похорон» І. Франка 234, 242
 Початок і кінець світа 297–298
 Празднична Мінея 1570–1571 рр. 105
 Преніє Адама 90–91, 110
 Притча про сівача 208
 «При чарці» З. Ліпінера 287
 «Прокляття Рахилі (Апокриф)» Лесі Українки 13, 70, 161, 168–170
 [Про Ламеха] 238
 Пролог 82, 278
 Проповіді Петра 39
 Проповідь Матея 27
 Протоевангеліє Якова 44–45, 52, 56, 58, 60, 65, 68–70, 90, 92, 96, 103, 108, 110–111, 140–141, 145–146, 150–151, 167
 Псалми Соломона 25
 Псалтир (Псалтир гебрійська) 208
 Псевдо-Прохорові діяння ап. Івана 47
- Путник 103
 Пчела 278
 «П'яниця» І. Франка 275–277, 279, 281, 283–287
 «П'ятикнижжя» Мойсея 243
- Разумники 47
 «Ранок на пастівнику» І. Франка 11, 289–294
 «Рефлексія» І. Франка 242
 Родовід Марії 23, 59
 Різдественник 103
 «Різдественская драма» Димитрія Туптала 164
 Роланд 98
 «Романтичність» А. Міцкевича 234
 «Рубач» І. Франка 11, 290
 Рукопис бібліотеки Троїцько-Сергієвої лаври 122
 Рукопис Василянського монастиря в Унгварі 106
 Рукопис Васки Квасникова 183, 186
 Рукопис Волинського єпархіального древнехранилища 182–183
 Рукопис Георгія Білявського 121, 179
 Рукопис Івана Кузиковича 121
 Рукопис Іллі Яремецького-Білашевича 80, 103–106, 121, 143, 183, 185, 236
 Рукопис Михайла Туринського 121
 Рукопис Музею Антона Петрушевича 183, 186
 Рукопис Павла Свідзінського 299
 Рукопис Петра Чорневича 237
 Рукопис Софіївської народної бібліотеки 185
 Рукопис Стефана Самборини 252–253, 255, 257, 260



- Рукопис Стефана Теслевцьового 104–106, 162–163, 167, 299
- Рукопис Теодора Поповича-Тухлянського (о.Теодора з Дубівця) 80, 103–104, 143, 167
- Рукопис Церковно-археологічного музею при Київській духовній семінарії 121, 182, 185
- Рукопис Якова Головацького 186
- Рукописний Пролог XII в. 33
- «Руно орошенное» Димитрія Туптала 12, 107
- Св. Николай спасає чоловіка на воді 269
- «Свята Доместіка» (Un souer simple) І. Франка 11, 251–259
- Святе Письмо (Священне Писання, Божественне Писання) 23, 28–29, 32, 34, 37–38, 48, 53, 63, 66, 68, 82–83, 119–120, 149, 161, 181, 190, 208, 212, 230, 241, 279–280, 287
- Святовитський рукопис 139
- Септуагінта 31
- [Серух і Нахор] 89
- Сибіллїни (Сказання про Сибіллїн) 19, 110
- Синаксар 109
- Синаксарь на память пияницамъ о изобрѣтенїи горилки слезно-рыдающее и покорное доношеніе 286
- [Сїе слово барзъ потребно ω покой всего мира] 130, 210
- Сказаніе о древѣ крестномъ 83
- Сказаніе о бражнику (Повість про бражника) 275–283, 285
- Сказаніе про Бориса і Гліба 97
- Сказання про Макарія Римського 236
- Сказання про народження Марїї» (De nativitate Mariae) 107, 140, 144
- Сказання про царя Амфілога 108
- «Скорбна маги» П. Тичини 13, 290
- «Слепая» Т. Шевченка 157
- Слово Афродитїяна (Сказання Афродитїяна) 108, 110, 150–151
- Слово на Благовіщення 139
- «Слово на Велику суботу» св. Епїфанїя Кїпрського 97, 113
- Слово о бражнике, како вниде в рай 275
- Слово о бражнику славном 276–277
- Слово о всѣх дѣлах церковныхъ учительное учителем 106
- Слово о збуреннїи пекла, егда Христос от мертвыхъ вставши, пекло збурил 279
- Слово о збуреннїи пекла 12, 131, 306
- Слово о Лазаревѣ воскресенїи 12, 97–99, 131, 306
- «Слово о плачу Богородици» Кирила Турівського 97
- Слово о полку Ігоревім 12, 97, 113
- «Слово о пьянствѣ» преп. Теодосїя Печерського 278
- Слово пресвятыя Богородицы велими душеполезно о покои всего мира 121, 124
- Слово про бражника (Повість про бражника) 275
- «Слово про Закон і Благодать» Іларїона (Ѡ законѣ живущомъ даниѣмъ. ѡ ѡ бл҃годѣти ѡ истинѣ Іс҃ христомъ кыкши..) 12, 82–84
- Слово св. Нифонта до вірних 260
- Слово Святаго Василїя о ласмосердїи (сласлолюбїи) и о объяденїи и о пьянствѣ 278



- Слово Святого Великого Василя о томъ, како подобаєть въздрѣжати ся отъ пьянства 278
- Слово святого апостола і евангелиста Йоана Богослова на Успеніє Богородиці (Слово Йоана Богослова на Успіння Богородиці) 68, 90, 110–111, 140, 148, 150–151
- Слово святыхъ отецъ о пьянствѣ 278
- Служба пиворѣзамъ 1740 року 259–260
- [Смерть Адама] 236
- «Смерть Адама» Ф.-Г. Клопштока 240
- «Смерть Каїна» І. Франка 11, 230, 233–237, 239–243, 245, 247, 249
- «Сойчине крило» І. Франка 232
- [Соломон і царівна] 97
- Сотвореніє и паденіє ангеловъ 88
- «Спокуси св. Антонія» Г. Флобера 234
- Старий Завіт 25, 31–32, 34, 38, 80, 82, 209, 278
- «Староруські оповідання» І. Франка 203
- Странствованіє по тому світу 129
- «Строфи» І. Франка 290
- Стрягинський Требник 1606 р. 12
- Сувій божественних книг 290
- «Сумління» В. Гюго 234
- Супірка Бога з чортом при творенню світа 291
- «Тактикон» Никифора Черногорця 79
- Талмуд 37, 248
- Твори під назвою Клятва Соломона 31
- «Терен у носі. Оповідання з гуцульського життя» І. Франка 11, 193–195, 199–204
- «Терновий вінець» О. Маковея 250
- «Ти знов літаєш надо мною, галко» І. Франка 225–226
- Тибетське евангеліє 35,
- «Топографія» Козьми Индикоплова 87
- Тора 25
- Торжественник 151
- Требник 12, 248
- Три патріярхи 28
- «Тюремні сонети» І. Франка 243, 250
- Угроруське Учительне евангеліє 162
- Указ проти голоду» І. Франка 273
- Упоминальне правило п'яницям до покути та тверезости їх, співане не в церквах, але в школах 286
- Учительне евангелія 1585 р. 103
- Учительне евангеліє 1645 р. 103
- «Фауст» Гете 221, 234
- «Федеріго» П. Меріме 281
- Ходіння Агапія до раю 236
- Ходіння Богородиці по муках (Ходженіє Богородиці) 13, 110, 120, 122, 124–126, 129, 307
- «Ходіння до Святої Землі» Данила Паломника (Житє и хоженє Данила, руськыя земли игумена 1106–1107 гт.) 2, 90–96
- Ходіння Зосима до рахманів 236
- Ходженіє Петрово по вознесеніи Господнем 197



- «Храм істини» А. Григоренка 250
 «Христос і хрест» І. Франка 297
- «Цар і аскет» І. Франка 230
 «Цехмістер Купер'ян» І. Франка 242
 Четъї-Мінеї Димитрія Туптала 139,
 151
 «Чуда св. Николая» І. Франка 251,
 253, 255, 257, 259, 261–263, 265, 267,
 269, 271–273
 «Чудо з ковром» І. Франка 11, 262,
 266–267
 Чудо з половчином» І. Франка 262
 «Чудо з утопленим хлопцем» І. Фран-
 ка 11, 262, 265, 272
 «Чудо з хлопцем на дні моря» св. Кли-
 мента Римського 270–271
- Шумить, бушує море... 269
- «Що дасть нам силу? (Апокриф)»
 Лесі Українки 13, 161
- «Як голова болить!..» І. Франка 11,
 219, 223–225, 227–230
- Як згорів «Ка» 284
 «Як Русин товкся по тім світі»
 І. Франка 11, 289, 301–303, 305–309
 «Як там у небі?» І. Франка 272, 301–
 302
 «Як трапиться тобі в громадським
 ділі» І. Франка 242
 «Як Юра Шикманюк брів Черемош»
 І. Франка 193, 204–208, 210, 214–
 215, 217–218
- Contra spem spero Лесі Українки 231
 Die gefallenen Engel Ф. Рюккерта 251
- Huttens letzte Tage («Останні дні Гу-
 тенна») К.-Ф. Майера 176
- Legenda Aurea Якова де Ворґіне 110
 Legenda o Pilacie І. Франка 244
 Libellus про Костянтина та Єлену 71
 Liber de ortu beatae Mariae et Infantia
 Salvatoris a beato Matthaео evange-
 lista hebraice scriptus et a beato Je-
 ronimo presbytero in latinum trans-
 latus 107
- Quid est veritas? («Що є істина?») На-
 талени Королеви 13, 249–250
 Quo vadis? Г. Сенкевича 221, 258
- Pseudu-Matthaei evangelium de ortu
 beatae Mariae et infantia Salvatoris
 83
- Sedmerá radost' panny Mařie 139
 Semper tiro І. Франка 227, 272, 289,
 300
 Swieczniki chrześcijaństwa Ю. Семи-
 радського 258
- Zdravas Mařia 139
 Zywoť Pana i Boga naszego Iezusa
 Chrystusa 67
- Адамъ 79
 Астрономіа 34
 Беседа трехъ святителей 114
- Воголасникъ. Пѣсни благоговѣйныя
 Праздникомъ Гдѣскимъ, Бѣгъорудичнымъ,
 и Нарочитыхъ Свѣтыхъ чрезъ весь годъ
 прикличающимся... 164–165
 Варнаваѣ посланіе 79



- Видѣніе Нсанн 82
 Вороноградъ 34
 Вопросы Іоанна Богослова Авраамѣ на Блѣ-
 онской горѣ 114
 Вопросы Іоанна Богослова Авраамѣ о пра-
 ведныхъ дѣлахъ 114
 Вопросы Іоанна Богослова Господѣ на горѣ
 Фаворской 114
 Вопросы, отъ сколькихъ частей созданъ
 былъ Адамъ 114
 Вопросы св. І. Богослова о живыхъ и
 о мертвыхъ 114
 Вопросы св. Варфоломея 114
 Выпи и Пролога въ чѣстѣхъ Гднихъ 186
 Выхода Моисея 79

 Георгиево мѣченіе 62

 Дѣланіе Паула 79

 Елдаѣ 79
 Енохъ 79
 Еѵпатіево мѣченіе 63
 Евангеліе отъ Варнавы 79
 Евангеліе отъ Матвея 79

 Житіе и чѣдеса сватителя и чѣдотворца
 Николы 261, 265, 267–268
 Житіе стго великого пророка Моисея. ска-
 заніе бытъя его 89–90
 Житіе въ Адамѣ і Бвѣ і въ согрѣшеніихъ
 и изгнаніи изъ рая и ако бистъ по согрѣ-
 шеніи 237
 Житіе прпкнон Феодоры, паже много въ
 днѣхъ своихъ послужилъ и прпкномѣ Ва-
 силіи Новомѣ 210

 Заѣты 12-ти патрнарховъ 82
 Заѣты Моисея 79

 Захаріино явленіе 79
 Землемѣрїе 34
 Игнатово мѣченіе 79
 Илліно окаяненіе 79
 Иринино мѣченіе 63
 Илліноки видѣніе 79
 Ишкова повѣсть 79

 і еше повѣмъ вамъ въ томъ въ нѣбо възати Бца
 69

 Казаня на Бѣоавленіе Гдѣ Бга ишего Ігдѣ
 Хдѣ 95
 Казаня на Бѣворъ Претѣи Бѣрці или по
 Рожтѣхъ Хдѣ въ неделю и на стѣхъ мла-
 денцѣ и зѣреннхъ ѿ Ирода цѣра 111,
 162–164, 167
 Казаня на Успеніе прѣстѣи Богородица
 95, 149
 Казаня ѿ предѣвномъ і невѣмовномъ рожде-
 стѣхъ Хдомъ 96, 167
 Климентово мѣченіе Анкирського 63
 Книга Громника 34
 Книга зѣвѣдочетца 34, 103
 Книги ѿ Аврааме прабѣи и патрнарсе 89
 Книга ѿ таннахъ Еноховихъ сѣа Яредова
 мѣжа мѣда и бѣгоавнѣа 121
 Колединка 34
 Кѣроканка 34

 Ламехъ 79
 Лѣтѣвнѣа Іакова 82

 Мартолой, рекше Астролога 34
 Мѣслацѣ окрѣжитѣа 34
 Метаніе 34
 Молитѣа Иосифова 79
 Моліилникъ 34
 Мѣчнѣе стго апла Матфея 204, 223



Жітїє ст'я перкомїнци н равноап'альныа
Феклы 49, 148

Жыленникъ 34

Никитино мѣченіє 62

Объходи н ѡченнїа ап'аска 79

О житїи н ѡ сїѣ Еноховѣ 51

О знаменїи Гѣ нашего Ів' Хѣ 49

О мѣстахъ пекельныхъ мѣо исторїа н лѣдѣ^х
грѣшныи которе в ты мѣка^х зѡстанть 121

О нравѣ Бг'ородичнѣ Мѣргѣ Бж'їа ст'го
Епифанїа презвитера, ѡ знаменїи вѣра-
за н вѣзраста ст'ял Бц'їа 49

О днѣхъ лѣкавыхъ 34

О избїенїи дѣтей во выфлѣвскомъ повѣ-
тѣ за Хѣ ѡ Ірода II адмеичника чотырѣ-
наццѣт' тысячїи ѡрочатокъ, ꙗко были
ѡшнтки немовлат'ка 163, 168

О послѣднихъ днѣхъ 299

О предївномъ і немѡвномъ рождествѣ Хѣом
143

О рождествѣ Хѣом 145

О Бинагрнпѣ царѣ 268

О трѣхъ дрдзѣлахъ, ꙗже изъяви отъ самыа
глубины морекїа 268

О трѣхъ иконахъ 268

О часѣхъ добрыи н злыхъ 34

Окровенїе мѣка тѣлжнїхъ поганнїхъ цр'ей не-
честивнїхъ н нїнїхъ злосаннїхъ грѣшниковъ,
през аг'гла Анхана прест'он дѣи Бц'їи, ма-
терн Г' да нш'го Іс' Х'їа 122-125

Окрытїе мѣка прест'ѣи Бг'їци, нѣжъ гадала,
гдѣ мѣчатъ сѣ грѣшныи 130

Памѣт' ст'го Бвїтїїа, ѡч'їника ст'го Іванїа
вг'ослова 63

Параллпоменонъ пророка Іеремїи 82

Патр'арси 79

Паулово обавленїе 79

Петрово обавленїе 79

Повѣсть ѡ сѣдѣани ст'ыхъ ап'лѣ Андреа н
Матфеа, н кванко пострадаша въ градѣ
чѣкѡпдець, н како сп'сєни быша Гїѣ
нашимъ Іс'у Х'омъ. н кымъ ѡбразомъ
ѡбращєни быхше чл'ци ѡни въ православ-
нон вѣрѣ (Повѣсть про дїяннїа свѣтїихъ
апостолїв Андрїа і Матвїа) 132,
197, 204, 219-223, 229-230

Повѣст' ѡ чѣдѣхъ Хр'товыхъ по ро^х дествѣхъ 186

Полоукарпово ѡченїе 79

Псалмоси Соломонн 79

Пѣтнїкъ 34

Сказанїе о вѣржнїкѣхъ 278, 280-281

Сказанїе ѡ зачатїи н рождествїи прѣст'ял
Бц'їи н прїсно дѣкы Марїи 107-108,
139, 143-144

Сказанїа ѡ Івснфѣ вѣрѣжнїкѣхъ пр'їа Бц'їи
143

Сказанїе ѡ младенчествѣхъ Іс' Хр'товѣхъ 186

Съказанїе оц'їа нашего Іагннѣ 197

Слово Мефодїа Патарскаго 82

Слово на рѣз' тво пр'ѣтѣа влѣца нашеа Бц'їа н
пр'їо дѣкы Мар'їа 94-95, 139, 145-146,
162

Слово на Рождество Г'їа нш'го Ів' Хѣ 162

Слово о Ідамѣ 97, 113

Слово о дрѣвѣхъ крестнонѣхъ 91

Слова о житїи н рождествѣхъ ст'ї. Бц'їа Епї-
фанїа Кїпрського 139, 145-146

Слово ѡ епїстолїи ст'аго ап'ла Павла н о
тварн чл'вечьстєи 129, 210

Слово ѡ Г'дѣ нш'емъ Іс' Хр'тѣ, како игралъ
сѣ со дѣтїи жидовскїи н сотворѣв вї.
птицѣа 183, 185



- Слово о житїи и рождѣствѣ св. Бѣа 143
 Слово в пїанствѣ 279
 Слово в сззданїи нѣба и землѣ и вшнтькон
 твари 88
 Слово в ѡкровенїи мѣкѣ, егда ходила пре-
 стѣла Бѣа з Анханоу, гдѣ мѣчит сѧ род
 хрїтїанскїи 130
 Слово прѣнїа Петрова сѧ Симонѣ волх-
 воу 87
 Слово сѣго апла Павла в ѡпиванщїи сѧ
 279
 Слово лѣво сѣго Мефодїа ерпа Іерлїм-
 ского в царствѣ Анханоу и цар-
 ствїи Антихрїстоу* и в встатных
 днѣхъ 299
 Слово сѣго ѡца Мефодїа в початкѣ свѣта
 и в послѣднѣхъ днѣхъ 299
 Слово сѣыхъ ѡцѣ в пїанцахъ 279
 Слово челоуѣческоє ѡ млдствѣ Ії Хрїтовѣ
 цркомъ 146, 183, 185
 Сносїдецъ 34
 Софонїино обавленїе 79
 Оубеденїе прѣтѣ Бѣа 145
 Оубенїе Прѣтѣ славнїа Владѣца нашеа Бѣа
 и прїсно Дѣи Мрїїа 140
 Оухозвоу 34
 Оученїе Кланментова 79
 Чаровникъ 34
 Челоуѣкѣ именовѣ Дмитрїї, его же избави
 изъ самыа глѣбныи морскїа 268
 Чтенїа вскрїнаа. Дѣанїа сѣа Трїца, сѣтво-
 рено Варїном и Анцѣѡшемъ 169
 Чѣдо в ковѣкѣ 264, 266–268
 Чѣдо в нѣкоємъ дѣтїиши, утопшемъ
 въ днѣпрѣ 264, 268–270
 Чѣдо в половчїнѣ 264, 268
 Чѣда сна Бжїїа 186
 Шоко избави корабель отъ потопа морскаго
 268



Покажчик цитат і покликів на Святе Письмо

Старий Завіт

Буття

Бут. 1:10 291
Бут. 4:23–24 241
Бут. 24:7 209

Вихід

Вих. 12:23 209
Вих. 23:20–23 209

Левіт

Лев. 19:31 19

Второзаконня

Втор. 18:10–12 19

1 Царів

1 Цар. 19:5–7 209

2 Царів

2 Цар. 6:17 209
2 Цар. 19:35 209
2 Цар. 22:11–13 20

3 Ездри

3 Езр. 9:13 120
3 Езд. 14:44–48 20

Товит

Тов. 3:17 209
Тов. 5:4–23 209
Тов. 6:1–18 209
Тов. 11:1–4 209
Тов. 12:18 215

Псалми

Пс. 26:6 245
Пс. 34:8 209
Пс. 41:2 267
Пс. 67:36 268
Пс. 78:44 209
Пс. 79:2–3 248
Пс. 91:11 209

Приповідки

Прип. 3:9 268

Ісаї

Іс. 8:16 19
Іс. 19:9 19
Іс. 33:14 119
Іс. 53:2 49
Іс. 66:24 119

Єремія

Єр. 17:4 119
Єр. 22:18–19 248
Єр. 27:9 19
Єр. 29:8 19
Єр. 31:15–17 162

Даніїл

Дан. 10:13 209
Дан. 12:2 119
Дан. 12:9 19

Юдит

Юдт. 7 119



Новий Завіт

Матей

Мт. 1:18–24 138
 Мт. 2:1–19 138
 Мт. 2:16–18 167
 Мт. 4:4 227
 Мт. 5:7 209
 Мт. 5:22 119
 Мт. 7:7 230, 268
 Мт. 8:12 119
 Мт. 8:19 221
 Мт. 11:18 161
 Мт. 12:46–50 138
 Мт. 13:3–8 208
 Мт. 13:41–42 119
 Мт. 13:50 119
 Мт. 14:25 178
 Мт. 16:18 189
 Мт. 17:20 268
 Мт. 18:8 119
 Мт. 18:10 209
 Мт. 22:13 119
 Мт. 22:15 119
 Мт. 25:12 120
 Мт. 25:30 119
 Мт. 25:40 202
 Мт. 25:41 119
 Мт. 25:46 119
 Мт. 27:11–31 245
 Мт. 27:24 245
 Мт. 28:9–10 196
 Мт. 28:16–20 196
 Мт. 34:51 119

Марко

Мр. 4:3–8 208
 Мр. 4:31–35 138
 Мр. 6:3 138

Мр. 6:48 178
 Мр. 9:43–48 119
 Мр. 14:22 227
 Мр. 15:2–15 245
 Мр. 16:9–18 196
 Мр. 16:15 221

Лука

Лк. 1:1–2 24
 Лк. 1:26–38 138, 209
 Лк. 1:39–56 138
 Лк. 2:1–21 138
 Лк. 2:8–15 209
 Лк. 2:22–35 138
 Лк. 2:41–52 138
 Лк. 8:5–8 208
 Лк. 8:19–21 138
 Лк. 9:62 268
 Лк. 11:3 227
 Лк. 11:19 230
 Лк. 15–10 209
 Лк. 17:21 241
 Лк. 23:2–35 245
 Лк. 24:13–51 196

Йоан

Йо. 2:1–11 138
 Йо. 2:12 138
 Йо. 4:32–34 69
 Йо. 6:35 227
 Йо. 6:42 138
 Йо. 6:51 227
 Йо. 10:11 191
 Йо. 11:43 229
 Йо. 13:15 268
 Йо. 16:19 178
 Йо. 18:28–40 245



Йо. 19:1–16 245
Йо. 19:25–27 138, 149
Йо. 20:14–29 196
Йо. 20:21 221
Йо. 21:1–22 196
Йо. 33:23–26 210

Діяння апостолів

Ді. 1:3–9 196
Ді. 3:17 246
Ді. 5:19 228
Ді. 8:9–25 87
Ді. 9:3–6 196
Ді. 12:6–11 228
Ді. 12:15 210
Ді. 16:25 228

Послання ап. Павла до Римлян

Рим. 16:14 211
Рим. 16:25–26 22

Перше послання ап. Павла до Коринтян

1 Кор. 2:6–7 22
1 Кор. 4:1 22

Друге послання ап. Павла до Коринтян

2 Кор. 11:4 22
2 Кор. 11:12–15 24

Послання ап. Павла до Галатів

Гал. 1:9 24
Гал. 6:7–8 245

Послання ап. Павла до Ефесян

Еф. 3:8–10 22

Послання ап. Павла до Колосян

Кол. 1:26 21
Кол. 2:2–2 21

Послання ап. Павла до Солунян

2 Сол. 1:9 119
2 Сол. 2:2 24

Послання ап. Якова

Як. 2:10 268

Перше послання ап. Петра

1 Пт. 3:18–19 83

Перше послання ап. Йоана

1 Йо. 1:1 90

Одкровення Йоана

Одкр. 1:1 90
Одкр. 9:1–2 119
Одкр. 14:11 119
Одкр. 20:10 119
Одкр. 21:8 119



СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

<i>ЖМНП</i>	Журнал Министерства народного просвещения
<i>ЗНТШ</i>	Записки Наукового Товариства ім. Шевченка
<i>ЕВ</i>	Епархиальные ведомости
<i>ІЛ</i>	Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка Національної академії наук України. Відділ рукописних фондів і текстології
<i>ИОРЯС</i>	Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук
<i>КС</i>	Киевская старина
<i>ЛНВ</i>	Літературно-науковий вістник
<i>ЛННБ України ім. Василя Стефаника</i>	Львівська національна наукова бібліотека України ім. Василя Стефаника
<i>НТШ</i>	Наукове товариство ім. Шевченка
<i>ПДП</i>	Памятники древней письменности
<i>СОРЯС</i>	Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук
<i>ТОДРЛ</i>	Труды Отдела древнерусской литературы
<i>ЧОИДР</i>	Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете

Київське християнство

Започаткована у 2013 р. видавнича серія «Київське християнство» представляє наукові результати навчально-дослідної програми Гуманітарного і Філософсько-богословського факультетів Українського католицького університету «Київське християнство та унійна традиція». Підтримана Синодом Єпископів УГКЦ академічна ініціатива має зміцнити пророчий голос Київської Церкви і сприяти єдності українських Церков Володимирого Хрещення. Від 2015 р. почав діяти публічний сегмент програми – проєкт «Соборна Україна та Київська традиція», який уможлиблює суспільну артикуляцію ідеї Київської Церкви та наголошує на тисячолітньому зв'язку між українською культурою і християнством. Академічним завданням програми є критичне дослідження богословських, канонічних і соціокультурних джерел передання Київської митрополії у ширшому порівняльному контексті універсальних християнських традицій Візантії, латинського Заходу та східних православних спільнот, а також рецепції в слов'янських землях унійної ідеї. Головну увагу програма зосереджує на міждисциплінарному вивченні сформованої на цивілізаційному пограниччі християнського Сходу і Заходу київської традиції. В її основу лягли слов'янсько-візантійський обряд (зокрема східна Літургія), оригінальна богословська думка й помісне церковне право, єдина канонічна територія, особлива духовність, спільні соціокультурні й релігійні практики, кодифікована церковнослов'янська мова та усталена пам'ять про минуле. Сукупно вони творили елементи тягlosti тогочасної культури, а в модерну добу уможливили формування національних ідентичностей та появу нових еклезіяльних спільнот у Східній і Центрально-Східній Європі.

Kyivan christianity

the serial publication, *Kyivan Christianity*, launched in 2013, disseminates scholarly findings, produced by the Research Program at the Humanities Faculty and the Faculty of Philosophy and Theology under the auspices of the Ukrainian Catholic University. The Program is entitled *Kyivan Christianity and the Uniate Tradition*. It is supported by the UGCC Synod of Bishops, and seeks to strengthen the prophetic voice of the Kyivan Church as it promotes unity among the Ukrainian Churches, which emerged from Volodymyr's baptism of Kyivan Rus'. One of the public aspects of the program is the project *United Ukraine and the Kyivan Tradition*, initiated in 2015 and still running well. This project has provided a good venue for publicly articulating ecclesial identity of the Kyivan Church and for voicing the idea that the Kyivan Church girded the millennium-long relationship between Ukrainian culture and Christianity. The academic goal of the program is to critically study the theological, canonical, social, and cultural sources of the Kyivan Metropolitanate. This study offers a comparative analysis of the sources within the broader context of various Christian Byzantine traditions, including those of the Latin West and Eastern Orthodox communities. In addition, the sources of the traditions that were part of the Uniate ecclesial idea (doctrine) prevalent across Slavic lands are also studied. Special attention is paid to the interdisciplinary study of the Kyivan tradition as it developed on the borderlands between the East and West. At its core the Kyivan tradition constitutes essentially the Slavonic Byzantine rite, namely, the Eastern Liturgy, which eventually formulates its inherent theological thought, local canon law, unified canonical territory, native spirituality, shared social, cultural and religious practices, its codified Church Slavonic language, and its well-established historical past. Together, these were the fundamental elements of the cultural heritage of the period, while in more modern times these elements paved the way for the formation of national identities and the emergence of new ecclesial communities across Eastern and Central-Eastern Europe.

Наукове видання
Серія «Київське християнство», т. 7
Серію засновано 2013 року

Ярослава Мельник
АПОКРИФІЧНИЙ КОД
УКРАЇНСЬКОГО ПИСЬМЕНСТВА

<i>Обкладинка</i>	Юрій Крукевич
<i>і художнє оформлення</i>	
<i>Коректа</i>	Оля Музичка
<i>Комп'ютерна верстка</i>	Ірина Стемпцька
<i>Технічна редакція</i>	Ірина Дерезенець

В оформленні використано ілюстрації з видання:
Стасенко В. В. *Христос і Богородиця у дереворізах кирилических книг*
Галичини XVII ст. — Київ: УАД — ЛАМ, 2003

ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
вул. І. Свенціцького, 17, Львів 79011
факс: (032) 240 94 96
e-mail: ucypress@ucu.edu.ua
www.press.ucu.edu.ua
Свідоцтво про реєстрацію ДК 1657 від 20.01.2004

Підписано до друку 30.08.2017. Формат 70×100/16.
Папір книжковий. Друк офсетний. Гарнітура «Minion Pro».
Умовн. друк. арк. 30,3. Обл.-вид. арк. 22,2.
Наклад 500 прим.

Надруковано у друкарні «Коло»,
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич 82100
Свідоцтво про державну реєстрацію ДК 498 від 20.06.2001