

Ad fontes!

Олена Сирцова

УДК 1(091) 930.1 (229) (477)

ВІЗАНТІЙСЬКА АПОКАЛІПТИКА ТА ІДЕЯ РУЙНАЦІЇ ПЕКЛА В УКРАЇНСЬКІЙ АПОКРИФІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті розглянуто русько-українські редакції візантійських апокрифів апокаліптичного змісту в аспекті відображення в них ідеї есхатологічного милосердя до грішників, приречених на вічні муки, уявлень про можливість тимчасового або повного припинення пекельних покарань і руйнації пекла як витвору диявола.

Ключові слова: апокаліптика, апокрифи, українські рукописи.

Olena Syrtsova. Byzantine apocalyptic literature and the idea of hell destruction in Ukrainian apocryphal tradition

The article examines the reception of Byzantine apocryphal apocalypse revelations in Ukraine (Kievan Rus), in particular, the changes in the idea of posthumous mercy for the everlasting sufferings of sinners, as well as in the possibilities of suspension or severance of infernal punishment and the subsequent demolition of hell as Devil's creation.

Key words: apocalyptic literature, apocrypha, Ukrainian manuscripts.

Пам'яті В.М. Загребина

Дослідження рукописної традиції грецького “Апокаліпсиса Богородиці”, переклади якого з'явилися в Русі-Україні не пізніше XII ст., засвідчило, що основна есхатологічна ідея цього апокрифа, виражена в молитві про припинення пекельних мук, могла набирати в українських редакціях оформлення в уявленнях про гадес як потойбічний чистець (від польськ. “czyścić” – “чистилище”), есхатологічне милосердя Боже до приречених на “вічну муку” грішників і настання спокою для “всього світу” [25, 343-349; 14, 11-120]

Для розуміння особливої ролі ідей потойбічного спокою, універсального спасіння й милосердя, репрезентованих у рукописній традиції Русі-Україні “Апокаліпсисом Богородиці”, варто ознайомитися з ідейним змістом візантійської апокаліптики X ст. Відмінність між стародавнім грецьким “Апокаліпсисом”, відомим у слов'ян під назвою “Ходіння Богородиці по муках”, і візантійськими творами X ст. добре простежується при порівнянні його, зокрема, із “Житієм Василя Нового”, до якого входить оповідання про преставлення й митарства блаженної Феодори на шляху до царства небесного.

Про свою смерть, розлучення душі з тілом та митарства стариця Феодора розповідає учневі Василя Нового – Григорієві у візії, що йому була дана вві сні. Апокриф зберігся у двох слов'янських перекладах з різних грецьких редакцій, перший з яких міг бути відомим на Русі не пізніше XI–XII ст. Про це свідчать згадки про нього у пролозі й літописній статті 941 р. у “Повісті минулих літ” [15, 142-143].

Слов'янські рукописи цього апокрифа були видані Ст. Новаковичем, С. Вілінським, І. Франком [7; 3, ч. 2; 1, т. IV, 178-195]. Згадка в Несторовім “Житті Феодосія Печерського” про те, як ангели проводять душу після смерті “сквозь пронирьство тѣмныхъ тѣхъ митарствъ” [12, 218], указує на ймовірне знайомство цього автора XI ст. із концепцією митарств, репрезентованою “Апокаліпсисом Феодори” із “Життя Василя Нового”.

Зазначимо, що метафоричного значення слову ὁ τελώνης (“той, хто збирає податі”, “митар”) у сенсі духа, який підстерігає душу після смерті на шляху до царства небесного, надав іще Ориген [22, 1387], а поняття τὸ τελωνίου у метафоричному значенні перевірки душі перед її допуском на небеса й до місць, що відповідають кожному з п’яти людських почуттів, використав у своїй гомілії Кирило Олександрійський [20, 404-416]. Ця гомілія відома у слов’янських рукописах в адаптованому вигляді під назвою “Нже въ стыхъ шѣла нашего Кирлла архнепскопа Александрійскаго слово ѿ схода дшн ѿ тѣла ѿ страшнои втором пришествѣи Хрстовомъ сѣло дшеполезно, преведеное ѿ елнѣска на словенскій, ѿ пакѣ на простѣншій ѿзыкъ съ исправленіемъ” [1, т. IV, 202-213]. І. Франко хоча й висловлював сумнів, чи справді цей твір належить Кирилу Олександрійському, але визнавав, що риторика “Слова” справді близька до автентичних Кирилових писань. У цьому слові про вогонь пекельний говориться, що він “безконеченъ есть”, і весь пафос слова витриманий у тональності нагнітання страху: “Бою сѧ смертн, ѿко горкостю мнѣ ѣстъ; страхю сѧ ѿгна пекелнаго, ѧковѣмъ безконеченъ ѣстъ; (...) бою сѧ мѧки конца не ѧмѧщей” [1, т. IV, 202]. Наприкінці ж наголошено: “ѿ не лѧкаймо сѧ посполнтои вѣсѧхъ смѣртн, родзю людзкого жытелѧ; рачѣй котраѧ вѣчне поублачетъ людѣ, тоѧ оубоѧмо сѧ смѣртъ бо правдивѧ не розлучаетъ дшѧ ѿ тѣла, але розлучаетъ дшѧ ѿ бѣга” [1, т. IV, 212].

Якщо акцентованим пафосом залякування пекельним вогнем і вічними муками, що призначені грішникам, “Слово” Кирила Олександрійського, вочевидь, відрізняється від тональності заступництва-ектенії за грішних в “Апокаліпсисі Богородиці”, то розрізненням смерті посполитої як розлучення душі з тілом, якого не треба боятися, і “смерті правдивої” як розлучення душі з Богом, якої слід страшитися, цей твір відрізняється від “Апокаліпсиса Феодори” із “Житія Василія Нового”. На відміну від традиції опису розлучення душі з тілом, започаткованої “Апокаліпсисом Павла”, де це розлучення відбувається однаково для грішників і праведних як передбачений Богом природний процес ритуалізованого ангелами відокремлення душі від тіла в належний час, в “Апокаліпсисі Феодори” її смерть описується як щось надзвичайно страшне, що відбувається в оточенні якихось сажоликих “ефіопів”, котрі виють, як звірі, біля смертного одра, показуючи список усіх її злих діл від юності. Смерть персоніфікується як справжнє страховище: “І се прїде смѣртъ ѿко лѧкъ рикаѧ, въбразомъ сѣло страшна, подобѧ акн бн члвчскаго, но тѣла шннѧдъ, не ѧмѧща, ѿ самнѧхъ точию костей члвчскнхъ ѧгнѧхъ составленна. Пошаше же разлнчнѧ ѿрѧдѧ къ мѧченію, мечн, стрѣлѧ, копѧ, барѧн, коѧ, серпн, рожнн, пѧн, сокрн, тѣслн, ѿскорѧн і ѧднцн н ізнѧлѧ нѣкѧлѧ незнѧемѧ”. Саме ж розлучення душі з тілом описано як жахливе четвертування: “І акѣе тѧ прнѣтѧплшн ко мнѣ вѧзѧтъ малѧйѧ ѿскорѧдъ і начѧтъ ѿсѣѧтн перѣѣ нозѣ мон, потѧм рѧцѣѣ, тѧже інѣмн ѿрѧдѧн іныѧ всѧ оѧды моѧ разѧлѧѣѧшѣ, членѧ ѿ костей раздрѧѧющн (...) Тѧже вѧзѧтъ тѣслѧ і ѿсѣѣѣ глѧвѧу мою (...) По снѧхъ вѣсѧхъ сотворнѧшн мн нѣкое рѧствѧреніѣ і ко оѧстѧомъ монѧмъ прнѧѣѧшн нѧждѧю напон мѧ: тол же бѣ горко напоѧнїѣ то, ѧко не моѧщн стѣрпѣтн дшѧ моѧ содрѧгнѧ еѧ і ѿскочн ѿ тѣла ѧко ѿвѣрженнѧ нѧждѧю. І акѣе прѧѧѣѧ ю свѣтѧоноснѧ агѧлн на рѧкн своѧ...” [1, т. IV, 180-181]. Наведене пізньовізантійське уподібнення смерті катові, вочевидь, указує на віддаленість цього опису від ранньопатристичної інтерпретації смерті самої по собі як природного, Богом встановленого таїнства.

Зауважмо, крім того, що, тоді як у наведеній версії “Житія Василія Нового” смерть уподібнена страшному катові, у давньоруському перекладі “Пандектів” Никона Чорногорця, засвідченому фрагментом (XIII ст.) відомого палімпсесту з монастиря Св. Катерини на Синаї, смерть сприймається як скоморох, який тільки лякає: “Не бѧсѧ сѧмртн. грѣхѧ сѧ бѧн... сѧмртъ бо ѧкын скоморохъ, ѧ грѣхъ ѧко н змнѧ ѧжѧтъ” (РНБ, Греч. 70, л. 58) [4, 61].

Водночас уже в ранніх перекладах апокрифа простежується істотний розвиток концепції митарств. Так, в “Апокаліпсисі Феодори” йдеться про 20

митарств, на яких “істязуються грѣси”, порівнюються добрі і злі діла людини за життя, і душу викупувають від злих духів ангели, що супроводжують її на небо. У відповідь на питання Феодори суть митарств роз’яснюється вустами святих ангелів: “Вгда дша разлѣчнѣга ѿ тѣла і ко создателю боемѣ в ѿбснѣа в’зійти тѣшитѣ ся, тогда лѣкабѣи ѿны возбраняютѣ ѣй показующе написанни грѣхи тѣа. ѿ аще іматѣ дша болѣе добрихъ дѣл, ниже грѣховъ, не могутѣ оудержати ѣа, аще же грѣховъ болѣе в’ней ѿбрацѣютѣ, оудержатѣ ю на время і затворяютѣ в темници невѣдѣнїа бѣга і мѣчатѣ, поелнкѣ сила бѣа мѣчннѣ ѿмѣ поплѣтитѣ, дондеже та дша црковними мѣтвѣми (очиститѣ ся). І аще же каа дша ѿбрацѣетѣ ся толь грѣшна и мерзостна [в рукоп. мерзостнѣ] бѣгѣ, како не бѣдетѣ ѣй спасенїа надежди, но вѣчнаа погнѣбель ѿждѣлетѣ ю, тѣю абѣе низводѣтѣ ко безднѣ, і дѣже ѿ себѣ ѿмѣтѣ ко вѣчнимъ мѣкамъ оуготованное мѣсто. І тамо держатѣ ю до втораго пришествїа Гедна, таже потом с’ тѣломъ нматѣ синти в’ кѣпѣ в’ гееннѣ ѿгнѣннѣ мѣчннѣ ся вѣчнѣ. Вще же і сїе вѣждѣ, како смѣ пѣтемъ кохѣодѣтѣ і ѿтѣзанїе подемаютѣ тѣн’ точїю, аще сѣтѣ вѣрою и стымъ крѣщенїемъ провѣщеннїи; невѣрнїи же блнннїи, ідологлѣжнїемъ і брѣцннїи и вси чѣждїи бѣга сѣмо не прихѣдатѣ: ѣще жнѣннїи сѣще тѣломъ погнѣннїи сѣтѣ ко адѣ дшѣми ѿбоннїи; ѣгда оумираютѣ, абѣе безъ всякаго іспнтанїа дшннѣ нхъ в’змѣютѣ бѣсове како свою частѣ ѿтѣю і низводѣтѣ ко гееннѣкѣю пропасть” [1, т. IV, 188-189].

З наведеного фрагмента видно, що митарство в ньому ототожнюється не лише з місцем зіставлення минулих добрих і лихих учинків душі та пропуску її до Бога, а й із тимчасовою темницею, де душа, в якій виявиться більше злих справ, мучитиметься, “доки не очиститься церковними молитвами”. Отже, ідеться про тимчасовий перехідний стан частини грішних душ, які на шляху до Бога мають пройти відповідне очищення. Прикметно, що тут говориться не про очищення вогнем, а про очищення церковними молитвами за грішних. Для дуже грішних душ, на яких чекає “вечная погнѣбель”, передбачено низведення в безодню, у місце вічних мук. Зауважимо, що хоча ці муки називаються “вечними”, але вони тривають, як сказано, лише до “втораго пришествїа”. Отже, слово “вічна” тут ужите не у значенні “безкінечна”, а на позначення певного часу. Після другого пришествя ці грішні душі разом із тілом ідуть до геєни вогненної, де мають “мучитися вѣчно”. Тут слово “вічно” вжито вже у значенні “безкінечно”, адже йдеться про душі, які не мають надії на спасіння. Крім того, уточнюється, що всі описані митарства й очищення передбачені лише для хрещених, невірні ж одразу після смерті відправляються “безъ всякаго іспнтанїа” до геєни.

Отже, текст “Апокаліпсиса Феодори” репрезентує уявлення про проміжний стан хрещених душ між землею і царством небесним. Ті, у кого добрих справ на землі було більше, ніж гріхів, проходять цей стан як митницю, ті ж, хто вчинив порівняно більше гріхів або менше добрих справ, зазнають на цьому етапі необхідного перед допуском на небо очищення. Для нехрещених митарства й очищення не передбачені. Єдина перспектива для них у потойбіччі – це геєна, тоді як для хрещених можливі два кінцеві стани: так само геєна (для “мерзости Богові”) і царство небесне для решти грішних, котрі проходять через митарства з проміжним перебуванням у місцях очищення, що, напевно, розташовані там, де й небесна перевірка душ і, як і вона, іменуються митарствами. Як бачимо, відмінність образу митарств від латинської ідеї Пургаторіума (чистилища) полягає в тому, що очищення в митарствах не ототожнюється з очисним вогнем, а пов’язане з місцю духовного очищення молитвами.

У контексті есхатології милосердя привертає увагу двадцятье – останнє – митарство з описаних Феодорою: “Тамо безъ многннѣ іспнтѣютѣ ся дшннѣ немилосердннѣхъ” [1, т. IV, 192]. Того, хто був за життя немилосердним і немилостивим, тягнуть звідти в пекельну безодню, де, як сказано, він “ни полѣчатѣ мѣтн ко вѣкн”. Тобто про жодну, навіть найвіддаленішу, перспективу спасіння, прощення й помилування для немилосердних не може бути й мови.

Зважаючи також на попередню диференціацію в потойбічному світі долі хрещених і нехрещених, можна зробити висновок, що, згідно з концепцією автора цього апокрифа, геєнська мука й кара не може ніколи скінчитися і немилосердним має воздатися немилосердно, а отже, немилосердя Бога виявляється таким же безкінечним і безмежним, як і милосердя. Хоча ця візантійська безкомпромісність і пом'якшується в апокрифі виокремленням категорії очищуваних грішників, як і в пізньолатинських уявленнях про потойбічну долю людства загалом, апокриф, так само як і офіційна католицька доктрина, залишається в межах наміченої ще Августином традиції критики так званих “милосердних”, котрі в ранньохристиянські часи обстоювали можливість універсального спасіння [18, lib. XXI, 17-23; 19, 29].

Хоча найстарший слов'янський рукопис “Життя Василя Нового”, імовірно, сербського походження, належить до XIV ст., оповідання Феодори, як уже зазначалося, було відоме в Русі-Україні не пізніше XI ст. Цей апокриф і згадуване “Слово” Кирила Олександрійського, схоже, були відомі авторові “Слова ртого шїца нашего Кирила ѡ ѡсходѣ дши ѡ ѡ к. митарствѣх. Прологъ мѣца февруаріа кдѣ.” [1, т. IV, 196-201]. У рукописах автором “Слова” часом називають Кирила-філософа, іноді Авраамія Смоленського. За відсутності інших свідчень належність “Слова” Авраамію Смоленському дістає, проте, деяке непряме підтвердження в Єфремовому “Житті Авраамія Смоленського”, де розповідається про ікону “Испытание въздушных митарств”, написану Авраамієм [8, 66-105].

Похідним від репрезентації теми митарств у “Житті Василя Нового” вважають і “В неделю 28 слово святого Кирила о небесных силах: чего ради создан бысть человек на земли”. М. Сухомлинов надрукував його з-поміж творів Кирила Туровського [13]. Однак атрибуція його залишається непевною. Відоме в Русі-Україні з XII ст.

Ще одне перекладне “Слово”, в якому йдеться про митарства, становить собою переробку іншого візантійського твору – “Життя Іоанна Милостивого”. Як зазначає Д. Буланін, “Слово святого Иоанна Милостиваго о исходе души” – це переробка фрагмента, який виокремився із “Життя” вже в грецькій рукописній традиції [2, 438]. У цьому “Слові”, список якого І. Франко надрукував з “Ізмарагда” XVI ст., розповідається про те, як “по разлученіи дши ѡ тѣла срашють ю възходящю ѡ земля на ѡко лиця бѣговѣ кождо въ своен толпѣ”, і як “страх ѡбдержит дши тогда истязаемѣ” [1, т. IV, 227]. Хоча слово “митарства” в тексті й не зустрічається, йдеться, мабуть, саме про бісів-митарів, що перестривають душу, “ѡвн клеветы ѡ прозорѣтѣ ѡщѣе, (...) ѡ ѡны зависти, тѣды, ѡбнды, гнѣва, ѡростн, грьдотн, пѡнствѣ, блѣженіѣ, ѡсѣдѣннѣ, скѣпостн, немѡсрдіѣ...” [1, т. IV, 227]. Водночас у версії цього ж “Слова”, яку віднаходимо в Мединицькому Пролозі XVII ст. під назвою “Слово ѡ ѡсходѣ дши ѡ ѡсходѣ на ѡбса по сѣмртн” [1, т. IV, 229], говориться про насилля “бѣговѣскнѣх митар” (вони ж далі називаються “немлостннѣн митарн”) і не про одинадцять гріхів, що випробовуються, а про двадцять, як у “Житті Василя Нового” і “Слові святого Кирила”.

Про проходження душою двадцяти митарств після розлучення з тілом сказано й у “Слові ѡ ѡсходѣ дши ѡгда разлучѣт ѣѣ ѡ тѣла на ѡннѣ бѣк” з рукопису Іллі Яремецького-Біляхевича, котрий містить, до речі, і “чистецеву” (третю) редакцію “Апокаліпсиса Богородиці” [1, т. IV, 231-233; 25]. Особливість згадки про двадцять митарств у цьому апокрифі полягає в тому, що вона подана разом із твердженням, нібито проходженню через митарства сприяє читання за цю душу двадцяття кафізм. Відповідно, проходженню через сім небесних воріт сприяє читання пісень Мойсеєвих. Крім того, митарства тут розглянуто в безпосередньому зв'язку з вогненним очищенням: “ѡ. днѣ постраждѣтѣ страхованнѣѣ ѡ пламене ѡ ѡгнѣ елемента ѡфрѣскаго, чистѣго ѡгнѣ пошлѣтѣ ѡ ко кратѡм райскнѣм” [1, т. IV, 232]. Такий порядок відходу душі апокриф передбачає лише для тої категорії грішних, які перед смертю сповідалися і “в законі” померли. Душа

ж грішного християнина, якого погребли “беззаконно”, не доходить і першого митарства, а несуть її “назад до братів і сестер твоїх во юдол темной мѣки. в темной мѣцѣ свѣта не видѣть, тамо дшѣ грѣшніи яко лви рччатъ, в риданю нх мѣки великіа” [1, т. IV, 232]. Такі душі мають світло і радість, коли за них ставлять у церкві свічки і правлять служби чи дають милостиню убогим за померлих. Крім того, цим грішним душам при службах святих, при святах Господніх і при святих днях світло велике і радість буває: “І ѿ великого дне воскресенія Хѣа до пятникоутнійа нѣди то им свѣтъ и радость бжветъ велика. в той пяткок пятникоутнійа нѣди во вечер во д. час пощѣніем бжѣим на сей сѣмній свѣтъ дшамъ на смотреніе милнх роднчовъ свонх ѿ мѣсца гробницъ телезъ свонхъ, то им що тоу хрестіанским праведним грѣшнимъ ѿпѣтъ бжветъ от вечерняго пятка до полноци на понеделокъ; потом ѿкамененіем ставатъ на свонх мѣстахъ” [1, т. IV, 233].

У цитованому “Слові про відхід душі” тема посмертних митарств, започаткована в олександрійській традиції, що простяглася від Орігена, Кирила Олександрійського та Іоанна Олександрійського до пізньовізантійського апокрифічного “Апокаліпсиса Феодори” й до перекладної апокрифічної агіографії та апокаліптики Русі-України, цілком виявляє себе як аналогічна до ідеї проміжного посмертного стану грішної душі між землею і царством небесним, коли ця душа протягом сорока днів проходить випробування й очищення. Якщо в “Апокаліпсисі Феодори” вже наявні майже всі елементи концепції чистилища, але говориться лише про очищення церковною молитвою, то у “Слові про відхід душі” з рукопису Яремецького-Біляхевича очисний вогонь, який в “Апокаліпсисі Богородиці” третьої української редакції збереженої цим рукописом прямо названо “чистецьким”, уже виступає як важлива складова частина посмертних митарств. У цьому зв’язку варта уваги та обставина, що апокрифічні оповідання про митарства-очищення на Заході з’являються лише в XI–XII ст. Так, відоме й у Русі-Україні апокрифічне оповідання про чистилище святого Патрікія – це, на думку дослідників, твір XII ст. [23, 261]. Його порівняння з оповіданням про митарства Феодори дає змогу вважати, що вироблення концепції митарств-випробувань як очисного від гріхів перехідного стану померлої душі відбулося в апокрифічній формі у греків не пізніше, якщо не раніше, ніж у латинів. У контексті розглянутої традиції досить помітно, що питання про чистилище в духовній культурі Русі-України не могло бути істотною перешкодою для подолання схизми 1054 р. через можливість прийняття ідеї чистилища саме як складника здавна прийнятої олександрійсько-візантійської концепції митарств. Ця концепція постійно присутня в розвитку християнської культури Русі-України з XI ст. не лише в перекладних словах і житіях, а й в оригінальних творах (“Житіє Феодосія Печерського”, “Житіє Авраамія Смоленського”).

Спеціально розглядаючи вчення про чистилище як один з артикулів, який наводили в ході столітніх дискусій противники возз’єднання церков, Іпатій Потій писав: “Якщо молимося за померлих і жертви за них приносимо і пам’ять їм творимо, то мусимо вважати, що є ще інше місце, – третє – між небом і пеклом, де душі бувають затримані аби заплатили до найменшої часточки. А по-нашому це називається митарство. А тепер слухай і дивись на докази святих отців грецьких про чистилище, тобто про очисний вогонь: Златоуст – <...> в Гомілії 41 на лист до коринфян: “Нехай будуть врятовані померлі не плачем, а молитвою і відплатою”. Григорій Назіанський – у своїй промові на святі світила наприкінці пише: “В іншому вогні своєму будуть хрещені...”. Василій Великий – <...> на гл. 9 пророка Ісайї пише: “Цей вогонь не всяким забуттям і винищенням загрожує, але показує очищення, сам же врятується як цей вогонь”. Григорій Двоєслов на Псалом покаяльний на самому початку (говорить): “Знаю є майбутня справа, що після закінчення цього життя одні будуть очищені очисним полум’ям, а інші підуть під вічний суд”” [5, 111-112].

У контексті загальної історії християнської думки питання про можливість посмертного очищення грішних душ та їхнього спасіння нашими молитвами привертає увагу навіть не так з огляду на перипетії взаємозв'язку між різними установами єдиної Церкви, як в аспекті розвитку взаєморозуміння терпимості й милосердя у світоглядній культурі людства загалом. Упадає в око, що більша міра світоглядної терпимості, милосердя, співчуття до грішних, які мають прийняти кару й муку на тому світі, часто пов'язана з тенденцією до більшої культурної і світоглядної взаємотерпимості у справах цього світу. Наприклад, той же Іпатій Потій, який аргументував на користь ідеї потойбічного очищення і спасіння принаймні значної частини грішних, у листі до князя Костянтина Костянтиновича Острозького від 3 червня 1598 р. писав про прагнення покою, – “а покою хотяжь бы и несправедливого, который далеко есть *лешый, а нижли* вражда и война справедливая межи побожными и хрестияньскими людьми” [6, 133].

Інший напрямок розвитку теми есхатологічного милосердя як визволення грішних і остаточної руйнації пекла пов'язаний з особливим зацікавленням у Русі-Україні сюжетом “збурення пекла”. “Слово о збуреніі пекла егда Христос од мертвих вставши пекло збуриу”, – саме так називається Великодня пасійна драма, яку її перший видавець і дослідник І. Франко датував першою половиною XVII ст. [10, 363-374, 574-575]. Власне, ідеться про драматургічну обробку відомого давньохристиянського апокрифічного оповідання про сходження Христа до гадесу й виведення звідти святих, яке читається у складі так званого “Никодимового Євангелія”, відомого у слов'янському перекладі з латини вже з X–XI ст. [1, т. II, 293-314; 26; 11, 55-96]. Про сходження Христа до гадесу говориться і в іншому добре відомому в Русі-Україні апокрифі “Ко ст҃ын великій четвертокъ слово ст҃ого ш҃ца ншего Евсеіа ѡ сошествіи ко адз ст҃ого Іѡана Предтечи..”. Цей твір, що вважається вільним перекладом з грецького оригіналу, читається вже в “Успенській збірці” XII–XIII ст. і в пізніших рукописах, один з яких також надрукований у тематичній добірці І. Франка [16, 358-368]. Зауважмо, що, тоді як в “оповіданнях Каріна і Левкія” за рукописом, надрукованим І. Франком, Господь виводить із пекла Адама і всіх святих і потім заводить їх до раю, у “Слові” Євсевія говориться про те, що Господь “діавола пекелного цр҃та нзыйшолз звязати, а чоты вазнѣ, который тѣтъ ст҃ѣ ш҃ давныхъ часовъ, потреба нхъ выверти ш҃толь”. Можна гадати, що йдеться про всіх в'язнів, а не лише про святих. Це підтверджує й наступна сцена, в якій описано, як “почман аг҃лы діаволовъ бити, разити и колоти, але Хі҃ его ст҃ла мѣтъ запрѣтивъ аг҃ломъ и рекъ имъ: “ѡставте нхъ до бѣторого моего пришествіа. ко то для нхъ пекло зготовлено, тогда по моему страшномъ судѣ и самн діаволы бѣдѣтъ са мѣчнн оу когнн вѣчномъ”. Тогда мннвз Хі҃ старшого діавола и звязавъ его оузами нерѣшннми и на тысѣчѣ лѣтъ и давъ его Ядовн, а пророки вывѣлзъ скоро и людей, которые тамъ былн и рекъ имъ: “Идѣте с темнотн вѣчноу до раю свѣтлого” [1, т. II, 326].

З наведеного тексту бачимо, що, по-перше, Христос, який переможно ввійшов до пекла, заборонив ангелам дияволів бити, разити, колоти й наказав їх залишити, “бо то для них пекло зготовлено”, по-друге, Христос зв'язав старшого диявола на тисячу літ. Це означає, що від смерті й воскресіння Христа диявол буде на тисячу літ зв'язаний. Якщо зіставити ці слова з гл. 20 канонічного “Апокаліпсиса Іоанна” (Апок. 20. 4, 5, 6), то можна зробити висновок, що автор цитованої версії вважав, що тисячолітнє царство Боже на землі мало початися одразу після воскресіння Христа й перемоги його над дияволом та гадесом: “І вони ожили і царювали з Христом тисячу років (καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ τὰ χίλια ἔτη)... Це перше воскресіння... і царюватимуть з Ним тисячу років” [24]. У такому контексті слова “идѣте с темнотн вѣчноу до раю свѣтлого” можуть читатися саме як “идѣте... до раю земного”.

По-третє, з тексту апокрифа впливає, що пекло призначене передусім для дияволів (“бо то для них пекло зготовлено” і по Страшному Суді “самі дияволи будуть мучитися у вогні вѣчном”). Отже, друге пришестя, на думку автора версії, приведе до Страшного Суду над дияволами й віддання саме їх у вогонь вічний. Що ж стосується людей, то порівняно з “Никодимовим Євангелієм” та іншими джерелами, де йдеться про виведення з пекла “святих” та “обраних”, у наведеному “Слові на Великий Четверток” говориться про виведення пророків і “людей, которые там были”. Це дає підстави вважати, що, згідно із цією апокрифічною версією, з пекла були виведені Христом не лише святі, а й грішні. Тобто можна зрозуміти, що ідея Христа під час першого пришестя полягала в тому, щоб вивести з пекла всіх людей і викупити від мук усіх грішних і на землі, і в пеклі, пекло ж залишити лише для злих духів, дияволів.

У драматизованому “Слові о збуренні пекла” прямо говориться, що пекло було винаходом і творенням не Господа, а диявола, який спокусив людей, щоб їх зібрати до пекла: “...І сини Адамові на тоє подвів, же Каїн Авеля із світа ізгладив. Од того часу зачав пекло будувати і душі грішнії із сього світа ізбирати” [10, 365].

На жаль, кінець цієї української драми XVII ст. не зберігся. Але не виключено, що Христос, який згідно із сюжетом приходив до пекла, може поставитися до цієї фундації диявола або так само, як читаємо у “Слові на Великий Четвер” Євсевія, тобто призначити створене дияволом для людей пекло для муки самих “дияволів”, або ще радикальніше – просто зруйнувати цей диявольський витвір і врятувати звідти всіх грішних, що опинилися в гадесі диявола.

Вірогідність другого із названих напрямків апокрифічного вирішення питання про сенс пекла дістає підтвердження у творі XVIII ст. “Пекельний Марко” [9, 684-692]. У цьому творі, що досить наочно відображає іронічне ставлення українців до інфернальної перспективи (чи не тому, що на тлі реальних історичних мук і кар Божих, які тяжіли над людьми в Русі-Україні у XVII–XVIII ст., пекло вже здавалося не набагато страшнішим?), розповідається “про хлопця-молодця, козака-яригу, що Марком прозивався, та ще й Пекельним звеличався, за те, що у Господа спасення зодбав та чортів у пеклі налякав... Налякав так, що рогаті й досі від козаків втікають”. Козак Марко був завзятий ледар і гуляка. “Тільки раз оцьому Марку святий Петро у сні з’явився, тоді як він, говівши запричастився. “Ти тепер, – каже, – нових гріхів не маєш, А як проснешся, то вп’ять нахапеш,... І тобі нічого не минеться, та треба у пекло збираться. А як, – рек, – там трохи побудеш, то душі спасення здобудеш. Та гляди з чортами не братайся! А найпаче люципера цурайся... У мене, – рече святий Петро, – є на тебе велика надія, Що ти мені чортів присупониш та з пекла їх повигониш... А в запорожців нема ніякої сили, бо позоставались одні тільки жили. Усі спасення у Господа благають, а чорти їх в рай не пускають... А в пекло тебе задля того посилаю, що спасення душі твоїй бажаю... Будеш мені з пекла козаків визволяти Та у рай застави відчиняти...”

Коли Марко опинився в пеклі, то чорти одразу хотіли його за ребро крюком підперти. Та Марко сам ухопив крюк і “почав крюком махати та чортів з гілки, як груші, збивати”, і намірився вже на самого люципера, який заволав: “Ой, стривай і стривай, козаче... та ходім пак до моєї хати, буду я тебе вітати і як запорожця приймати”. Люципер розпитує Марка, чому той дочасно прийшов у пекло, пригодає горілкою, звеселяє музикою. Випили Марко з Люципером горілки стільки, що люципер почав “белькотати як товаряка, мучати”. Тоді Марко направився туди, де були в пеклі козаки, знайшов заслони холодного вогню, яким чорти своє багло охолоджують, почав його відвертати. “Як огонь у козачім баглі перестав палати, тоді почали й козаки приставати та гуртом помагати. Як же послідній заслін відкрутили, то так одразу чортів і затопили... Сто літ пекло пустувало і так було б і пропало, та козаки почали грішити та

Господа гнівити. З сього оп'ять чорти наплодились та пекло почали робити, щоб де було козацьким гріхам жити...”.

Сюжет ходіння грішника за життя в пекло задля здобуття майбутнього спасіння наявний, зокрема, у згадуваному тут “Слові святого Патрикія”, основою якого послужив текст монаха XII ст. Патріка Салтрейського, тобто той самий текст, що ліг в основу і поеми старофранцузької поетеси Марії де Франс “Espurgatoire Saint Patriz” [17; 21]. Як обтяженість гріхами, так і характерне поєднання авантюрної натури з благочестивим наміром урятувати свою грішну душу дають підстави порівняти “козарлюгу-волоцюгу” Марка із шевальє (у староукраїнському перекладі – жовніром) Овейном. Водночас на відміну від Овейна, який спускається в чистилище за заповітом Святого Патрикія, Марко одержує припис вирушити в пекло від самого апостола Петра. Крім того, тимчасом як головна ідея оповідання про чистилище Святого Патрикія – можливе спасіння душі грішника, який через це чистилище проходить, ідея оповідання про Марка Пекельного полягає у визволенні з пекла грішних козаків і ліквідації пекла як такого. І справді, після відвідування пекла Марком “сто літ пекло пустувало і так було б і пропало”, але через те, що козаки знову почали грішити, “оп'ять чорти наплодились та пекло почали робити”. Тут знову, як бачимо, у белетристичній формі повторюється ідея, наявна у драмі “Про збурення пекла”, яка полягає в тому, що пекло – це витвір диявола, і його роблять і відтворюють чорти. Воля ж Господа через його апостола Петра виявляється як воля до визволення з пекла грішних, котрі там отямались, прагнуть спасіння і чекають на милість Божу та вихід з пекла й карної муки до раю. Пекло, куди потрапляє Марко, це, вочевидь “пекло”, з якого можна врятуватися й потрапити до раю. В іронічній козацькій поемі, певна річ, відсутня ідея “очищення вогнем” або чистилищем. На перше місце тут виступає образ грішника, який виявляється спроможним визволити інших грішників від муки. Особливість цього елемента апокрифічного сюжету полягає в тому, що з пекла людей визволяє вже не Христос і навіть не святий праведник, а саме затятий грішник, який, зокрема, здатен “перепити” самого люципера. Виходить, що Марко перемагає чортів завдяки таким своїм характеристикам, яких немає у святих і праведників, а перемога над концентрованим у чортах гріхом і самим уособленням гріха “люципером” вимагає неабиякого досвіду гріха.

За всієї нестримної іронії русинів-українців над своєю есхатологічною перспективою, поема про Марка глибоко пройнята християнським духом і закорінена в давній культурній традиції Русі-України: Марко “у церкві посліднім зоставався, щоб мерщій можна було тікати, як піп на вихід почне благословляти”. Однак до церкви ходив-таки й до кінця служби стояв; йому “святий Петро у сні з'явився тоді, як він, говівши, запричастився”; в апостола Петра на Марка не марна надія, що він чортів з пекла повиганяє; а чорти “Марка й досі не забувають та знай одно, що тільки лають”. Але найголовніше в цій апокрифічній поемі – навіть не її зовнішній зв'язок із християнським повсякденним ритуалом і ремінісценціями зі Святого Письма, а саме наявна в ній християнська віра-надія на можливість подолання сили пекла за ініціативою апостола і з апостольською допомогою та на визволення з нього грішних, які “спасення у Господа зодбали” тим, що “покаяніє вчиняли”, оскільки покаяння ніколи, навіть у пеклі, не може бути запізнiлим, як гадав автор бурлескного апокрифа.

Отже, у текстах Русі-України XI–XVII ст. простежуються загалом три основні формули можливого послаблення міри мук, призначених грішникам у потойбіччі. Перша передбачає викуплення грішної душі від бісівських мук та її очищення на шляху посмертних повітряних митарств завдяки молитвам, що промовляються за них на землі. Ця формула виступає в наведених контекстах як до певної міри аналогічна латинській концепції Пургаторіума-чистилища. Друга формула передбачає надання грішникам, котрі потрапили-таки в пекло, тимчасового

спочинку, світла й радості у свята Господні, так само завдяки молитвам за них і поминанням. Особливим варіантом тут виявляється тимчасовий відпуск мертвих душ на землю для побачення з родичами. Третя формула виходить з ідеї невічності пекла й можливості його руйнації, припинення “вічних мук” і визволення та спасіння всіх грішних. Один із варіантів цієї формули – унікальне для всієї християнської традиції апокрифічної апокаліптики ототожнення гадесу із чистилищем у кількох українських рукописах трагічного й сумного “Апокаліпсиса Богородиці” як молитви про “спокій усього світу” й водночас вельми українська за характером іронічна апокрифічна легенда про знищення гадесу Марком Пекельним.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Апокріфи* і легенди з українських рукописів // *Памятки українсько-руської мови і літератури* / Зібрав, упоряд. і поясн. Іван Франко. – Т. II – Т. IV. – Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1899–1906.
2. Буланін Д. Слово святого Іоанна Милостивого о исходе души // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. I (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1987. – С. 438-439.
3. Вилинский С. Житие св. Василия Нового в русской литературе. – Одесса, 1913. – Ч. 1. Исследование. – Ч. 2. Тексты. – Одесса, 1911.
4. Загребин В. О происхождении и судьбе некоторых славянских палимпсестов Синая. Из истории рукописных и старопечатных собраний (Исследования. Обзоры. Публикации): Сб. научных трудов. – Ленинград, 1979. – С. 61-80.
5. Іпатій Потій. Унія греків з костолом римським 1595 року // *Українські гуманісти епохи Відродження*: Антологія: У 2 ч. / Упоряд. В.Д. Литвинов. – Ч. 2. – К.: Основи, 1995. – С. 111-112.
6. Іпатій Потій. Лист до князя Костянтина Костянтиновича Острозького від 3 червня 1598 року // Там само. – С. 133.
7. Новаковић Ст. Живот св. Василија Новог: Апокрифна легенда о животу с оне стране по више српско-словенских рукописа. – Споменик Српске краљевске академије. – Београд, 1895. – Т. 29. – С. 33-313.
8. *Памятники литературы Древней Руси*. XIII век / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М.: Художественная литература, 1981. – С. 66-105.
9. Пекельний Марко. Малорусская легенда в стихотворном переложении конца XVIII в. (записана в 1835 г. в течинской станице черноморского войска от козака 76 лет Вакули Губы Сообщение П. Зуйченко // *Киевская старина*. – Август, 1885. – Т. 12. – С. 684-692.
10. Слово о збуренні пекла егда Христос од мертвих вставши пекло збуриу // *Українська література XVII ст.* Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / Упоряд. приміт. і вступ. стаття В.І. Кречотня; Ред. тому О.В. Мишанич. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 364-374, 574-575.
11. Сперанский М. Славянские апокрифические евангелия. – М., 1895. – С. 55-96.
12. Срезневский И. Словарь древнерусского языка. Репринт. издание. – М.: Книга, 1989. – Т. II. – Ч. 1. – 852 стб.
13. Сухомлинов М. О сочинениях Кирилла Туровского // *Рукописи графа А.С. Уварова*. – СПб., 1858. – Т. 2.
14. Сырцова Е. Апокалипсис Богородицы в контексте патристики // *Byzantine Studies. Études Byzantines*. New Series. – Vol. 1-2. – 1996/1997. – Sheperdstown, 1997. – P. 111-120.
15. Творогов О. Житие Василия Нового // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. I (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1987. – С. 142-143.
16. Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. Под. ред. С.И. Коткова. – М.: Наука, 1971. – 752 с. (Приложение. Рис. 1-16).
17. Atkinson Jenkins T. The Espurgatoire Saint Patriz of Marie de France with a Text of the Latin Original. – Chicago, 1908.
18. Augustinus. De civitate dei. Libri XI–XXII / Ed.: B. Dombart, A. Kalb. – Turnhout: Brepols, 1955 – 576 p.
19. Augustinus Hippoensis. Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate // *Patrologia cursus completus*. Series latina / Ed. J.-P. Migne. – Т. 40. – Col. 231-290.
20. Cyrillus Alexandrinus. De exitu animi // *Cyrelli Opera* / J. Aubert. Т. 5 (II). Paris, 1638. – P. 404-416.
21. Krapp G.P. The Legend of Saint Patrik's Purgatory, its Late Literary History. – Baltimore, 1900.
22. Lampe G. W. H. (Ed.) A Patristic Greek Lexicon. – 9-th ed. – Oxford: At the Clarendon Press, 1989. – 1568 p.
23. Le Goff J. La Naissance du Purgatoire. – Paris: Gallimard, 1981. – 509 p.
24. *Novum Testamentum Graece et Latine* / Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur... 3. Aufl. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. – 810 p.
25. Syrtsova O. L'Idée du Purgatoire dans les rédactions ukrainiennes de L'Apocalypse de la Théotokos // *Byzantinoslavica*. – Т. LVIII. – 1997. – Fasc. 2. – P. 343-349.
26. Vaillant A. L'Évangile de Nicodème. Texte slave et texte latin. – Paris, 1968.

Отримано 17 вересня 2013 р.

м. Куїв

