

ОКСАНА САВЕНКО

АПОКРИФІЧНІ КОНОТАЦІЇ ВЕЛИКОДНЬОГО СЮЖЕТУ

І. Франко звернув увагу на те, що “останні дні Спасителя описані в канонічних євангеліях дуже докладно. Але величезна важність, яку власне сьому моментові надала пізніша християнська догматика, зробила його осередком завзятих суперечок. Ми маємо відомості, що жиди, а потім римляни, з різних причин силкувалися подати в підозріння євангельське оповідання про процес і смерть Ісуса, публікуючи сфальшовані акти Ісусового процесу, реляції Пілата про сей процес і т.д. Для противділання цим публікаціям християни – звісно, неофіційна церква – і собі хапалися за це оружє, і так постали в III або IV віці ті Пілатові акти, що є тепер першою частиною так званого Никодимовго євангелія”¹.

Никодимове євангеліє – одна з найвідоміших у Європі збірок апокрифічної літератури, яка поширювалася на Русі з часу запровадження тут християнства. До неї входять Пілатові акти (апокрифічні оповідання про муки Христові) та оповідання Йосипа Араматейського про сходження Христа до пекла та визволення душ “праотців” (ця частина відома ще під латинською назвою “*Descensus Christi ad inferos*”²).

¹ І. Франко, *Передмова до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів»* [в:] Франко І. Зібрання творів: У 50 т., т. 38: Літературно-критичні праці (1896–1911), Київ 1983, с. 82.

² «Сходження Христа у пекло».

Великодній сюжет з погляду літературного був продуктивною основою для художніх фантазій, на що звертав у вагу І. Франко: “Весь скарб старих переказів, побожних видумок, еретицьких фальсифікатів, написаних не раз з полемічними, то знов з пропагандовими або й чисто літературними цілями, був для середньовікової Європи довгий час майже самотнім джерелом поезії, особливо тоді, коли народи, навернені на християнство, відвернулися від своєї рідної, поганської поезії і мусили для своєї юнацької вдачі шукати поетичної поживи на християнським ґрунті”³.

Об’єктом літературних переробок та обробок, парафраз, ремінісценцій, конотацій стали не всі елементи великоднього сюжету, а лише найбільш трагічні сторінки останніх днів Ісуса Христа. Крім того, автори апокрифічних оповідок прагнули дописати епілог до жертвовного подвигу Ісуса, уявою своєю занурюючись у можливі наслідки Христової самопожертви – Його сходження до пекла і завершення тієї справи, заради якої він добровільно пішов на смерть – визволення “праотців”.

Зображення страждань і мук (“страстей”) Ісуса Христа набуло свого яскравого вираження у жанрі пасійних розповідей. Пасія (лат. *passio* – страждання) – наративний спосіб у літературі відобразити тілесні і душевні страждання певного персонажа, здебільшого в агіографії, де святого змальовано так, ніби він повторює духовний і тілесний подвиг Ісуса Христа. Деякі пасійні оповідання увібрали у свій зміст усю сюжетну парадигму останніх днів Сина Божого, як-от «Пасѣя албо повѣсть душе спасителная о муцѣ Христа Бога нашего велми утѣшная, як Жыдове зловѣрные Христа мучили» (за рукописом Степана Теслевцьового, опублікованого І. Франком).

³ І. Франко, *Передмова до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів* [в:] Франко І. Зібрання творів: У 50 т., т. 38: Літературно-критичні праці (1896–1911), Київ 1983, с. 87.

У вступній частині цього апокрифа змішано інформацію, відому з канонічних євангелій. Спочатку йдеться про те, про що оповів Матвій: “Коли ж Ісус був у Віфанії, у домі Симона прокаженого, підійшла жінка одна до Нього, маючи алебастрову пляшечку дорогоцінного мира, і вилила на Його голову, як сидів при столі” (26:6–7). За Матвієм та Марком, учні Христа обурилися з цього вчинку: мовляв, навіщо таке марнотратство. В апокрифі слова про марнотратство приписані Юді: “Рек тогда Юда лукавый и безбожный, хитванный и проклятый сынъ, слуга неверный Христовъ, станет мислити собѣ: “Що то ся чинит? Якая то естъ глупая жона! Ци не волѣла бы она тоє миро продати за сто пѣнязій и роздати убогим?”⁴. Слова такого змісту сказав Юда в Євангелії від Іоанна, коли Ісус за шість днів до Пасхи прибув у Віфанію, де після вечері сестра зціленого Ним Лазаря Марія “взяла літру мира, з найдорожчого наряду пахучого, і намастила Ісусові ноги. На це Юда сказав: “Чому мира оцього за триста динаріїв не продано та й не роздано вбогим?”. Для євангеліста це був привід дати характеристику Юді, який незабаром мав зрадити Христа: “А це він сказав не тому, що про вбогих журився, а тому, що був злодій: він мав скриньку на гроші – і вкрав те, що вкидали” (Іоанн, 12:6). Апокриф запозичує цей висновок, переказаний іншими словами: “Бо Юда был великій лакомца й сребролюбца, ношовал завше мѣшок и прятовал собѣ пѣнязѣ потай Христа. І так Іюдѣ Сотона засолодил лакомство”⁵. Останнє зауваження автор додає від себе, підкресливши, що зрада Юди асоціюється зі злими проявами диявольської сили.

Чимало місця в апокрифі відведено розмовам Богородиці зі своїм сином Ісусом перед тим, як він мав вирушити

⁴ І. Франко, *Апокрифи і легенди з українських рукописів*, т. II, Львів 1899, с. 222.

⁵ *Ibidem*, с. 222.

в Єрусалим з учнями своїми. Такі розмови відсутні у канонічних євангеліях, однак в апокрифі вони мають ключове значення, вияскравлюючи образ Марії як відданої і турботливої матері, котра глибоко переймається долею свого сина. Марія застерігає Ісуса, що “жидове” погрожували його “каменієм убити”, тому просить залишитися при ній, не ходити до ворогів: “бо они тобѣ не мыслят добра, але ты хочят загубити”⁶. Ісус заперечує їй тим, що “жидове” його не можуть убити, “поки не придет час от Отца моего”, відтак звертається до учнів, щоб були готові сьогодні вирушати до Єрусалима. Марія усе ж впрошує сина не йти, проте він її заспокоює. З’являється Марія Магдалина, яка підтверджує тривогу Богородиці щодо загрози життю Ісуса. Пречиста Мати зі сльозами промовляє: “О сыну мой солодкій, сыну мой любый, сыну мой коханий, утѣхо души моей, свѣте очей моих» Вижу ты, иже ты хочеш ити до Іерусалиму”. Наявність у цій фразі фольклорної лексики, кличної форми у звертанні надають їй українського народного колориту. У такому ж стилі звертається до матері Ісус: “Матко моя милая”. Сцена прощання матері із сином виписана у сентиментальній тональності: мати гірко плаче, впавши на землю, Ісус підходить до неї і підводить, говорить утішливі слова, зокрема каже про те, що він має постраждати і на третій день воскреснути (як передано у євангеліях), мати хоче вклонитися своєму сину, а він знову її підводить, чуючи від неї: “О сыну мой любый, чом ты мене, матки sweи, не слушаеш и тоєи дороги не лишиш? И ты сам приказалъ у законѣ, абы слухати родителей своих. Чому ж мя, сыну мой, не слушаеш?”, “крает ми ся мое сердце и чуєт твою пригуду”; Ісус, обнімаючи за плечі матір, утішає її як може, але від свого наміру йти в Єрусалим (таки на вірну смерть) не відмовляється. Тоді Марія шукає серед учнів Христа Юду, якого вмовляє, називаючи його “коханим приятелем”, пригланути за

⁶ Ibidem, с. 223.

Ісусом, на що той відповідає запевненням, що берегтиме свого учителя. Думається, автори апокрифа прагнули увіразнити довірливість Богородиці, її милосердне ставлення до учнів, хоч читач напевно знав, хто буде причетним до зради Христа та його смерті. Відтак авторський голос промовляє патетично: “О злий Іюдо! Ци не досыт ти, що свого учителя зражаєш, а ту еще до того матку его лестиш. Горе тобѣ, Іюдо окаянный!”.

Після цього в апокрифі переказується вхід Ісуса в Єрусалим, особлива увага приділена “таємній вечері”, символіці хліба та вина, умиванню ніг (слугуванню) апостолам, перебування Ісуса з учнями у Гефсиманському саду тощо. Цей переказ довільний у виборі лексики, стилістичних засобів, але він в цілому дотримується того сюжету, який викладено у канонічних євангелях. Ведучи мову про зраду Юди та схоплення Христа, оповідач прагне надати драматизму зображеному, вигадуючи експресивні подробиці: “Там зараз наскочили на Христа много их і схватили его, яко укротные львы, наложили его кіями, обухами, колами, баграми, копіями, били, волосовали, стусували немилостиво. А потом зложили ему ланецъ на шію з великою, тяжкою колодкою, а другим зв’язали ему руки назад и стали его помыкати, извернувши на землю, волочили”⁷.

Наприклад, у Євангелії від Іоанна така сцена відсутня, лише йдеться про те, що апостол Петро замахнувся на одного із нападників і відтяв йому вуха, а Ісус звелів учневі заховати меч (18:10–11). Так само і в Євангелії від Луки (22:50–51). Марко тільки зазначив що нападники “руки свої наклали на нього” (14:46), так само і в Матвія: “тоді приступили та руки наклали на Ісуса – і схопили Його” (26:50). Очевидно, в апокриф унесено інший епізод: у Матвія – це знущання над Ісусом у домі первосвященика Кайяфи: “Тоді стали плювати на обличчя Йому та

⁷ Ibidem, с. 227–228.

бити по щоках Його, інші ж киями били” (26:67), а також після того, як Пілат віддав Ісуса на розп’яття (27:27–30). Остання сцена є в Марка (15:16–32). Лука лише повідомляє, що перед судом “знущалися з Ісуса та били” (22:63). В Іоанна сказано, що після суду над Ісусом Пілат “звелів бичувати його” (19:1). В апокрифі катування Ісуса представлено експресивно, з додаванням багатьох деталей, які мали б підкреслити муки Христа та його прилюдне приниження внаслідок чого ефективніше вплинути на читача, викликати в нього відразу до ворогів, які замучили Ісуса.

Так само увиразнюється сцена побиття Ісуса після того, як Пілат віддав його на поталу “воинам”: “Тогда Пилат розказал воином зволючти и бити Христа перед усѣма. Воины привязали Христа до столпа и почали его окрутне а немилостиве бити бичами дрововыми, мѣтлами, а так увес кровію сплынуль, не было на нем цѣлого мѣсця кроме подошов, которыми стояв на земли; и тако мощно были, иж то было жылы и кости видно”⁸.

В апокриф уведено вставку про те, що Богородиця, відчувши серцем, як знущаються з її сина у Єрусалимі, “бѣгла барзо в пятницу до Іерасалиму видѣти, що ся чинит над сином еѣ наймилішим” (цей факт не фіксують канонічні євангелія, у яких лише йдеться про те, що Марія була серед мирносиць, які прийшли до тимчасової гробниці Ісуса). Характерне “бігла” передає психологічну напругу у душі матері, яка біля брами міста запитувала у невідомого чоловіка, що робиться в Єрусалимі і де її син. Чоловік відповів, що її сина “жидове умордовали и тепер ведкть на распятіє”. “Слышавши то, пресвятая Богородица упала на землю ниць і заплакала”. Її підняли, і вона поволі увійшла у місто, щоб побачити жакливу для себе картину (тут оповідач вдається до своєрідної ретардації у зображенні страждань Ісуса, нагнітаючи драматизм подій): “А коли увидѣла, як жидове

⁸ Ibidem, s. 231.

ведуть Христа, ланцом за шию и крест тяжкій на собѣ несет, а неа шиі вельми веліка колодица; идет потыкаючи ся, ледво живий, збитый, змордованый, оплюваный, и терновый вѣнец на головѣ, и лице его святоє все кровю заплыло”. Вся ця картина домальовується оповідачем стенаннями Матері Божої, яка, впавши на землю, звертається до свого сина уже експресивними вигуками: “О сыну мой прекрасный, сыну мой любый, сыну мой сладкий, дитино моя любая...”. Водночас вона посилає прокляття тим, хто винен у стражданнях Ісуса: “О злые Жидове!..”, “О злый Иудо!..”. За апокрифом, Марія була свідком страти свого сина: “Там matka Христова плакала горько, стоячи под крестом, смотрячи на сина своего наимильшого со святим Іоаном Богословом и со мироносицами”⁹ (цього не фіксують канонічні євангелія). До всього оповідач приписує Ісусові такі слова, звернуті до Марії: “Христос в тайнѣ мовил: “Матко моя, положѣте мя у гробѣ, бо я иду до пекла, пекло розбити и дїавола, ворога своего, побѣдити, Адама и людей с пекла вывести и до раю их привести, а Жидом, своим врагам, смуток учинити. А я третего дня воскресну и тебе увеселю”¹⁰.

І. Франко з приводу цієї пасії зазначав, що через відсутність оригіналу, що мав перед очима автор, “ми не можемо сказати, чи з нього він узяв апокрифічні деталі», однак «нема сумніву, що наш автор подавав і від себе не одно, от хоч би виразну згадку про кислий хліб при тайній вечері, народне вірування, що хліб, поданий ворогові, сам покарає його і т. і.”¹¹.

Популярною темою в апокрифах були розповіді про цвяхи, якими прибито Ісуса до хреста, про походження хреста, на якому розп’яли Ісуса, а також про зняття з хреста тіла Христового. Останній із цих сюжетів міститься

⁹ Ibidem, s. 234.

¹⁰ Ibidem, c. 235.

¹¹ Ibidem, c. 235 (коментарі).

у рукописі о. Яремецького-Білашевича під назвою *Слово о снятію с креста тѣла нашего Ісуса Христа през Іосифа, а при том лямент або плач пречистой Богородици*¹².

У Євангелії від Іоанна епізод зняття Ісусового тіла з хреста подано так: Йосип із Ариматеї, що був учнем Ісуса, але потайним, бо боявся юдеїв, став просити Пілата, щоб тіло Ісусове взяти. І дозволив Пілат. Тож прийшов він і взяв тіло Ісусове. Прибув також і Никодим, що давніше приходив уночі до Ісуса, і смирну приніс, із алоєм змішану. Отож узяли вони тіло Ісусове та й обгорнули його плащаницю із пахощами, як є звичай ховати в юдеїв (19:38–40). Апокрифічна оповідь найбільш наближена за змістом сааме до Євангелія від Іоанна, однак переказ епізоду рясніє численними подробицями, які збільшили обсяг тексту (зокрема, змодельовано розмову Йосипа з Пілатом; вказано, що Йосип купив “плащаницю Сидонской роботи, а Никодим принѣс масти дорогою, балсам, смирну, аліоес [алоє]” тощо).

Більшу частину апокрифа займає “плач Богородиці” під час зняття тіла Ісуса з хреста. Матвій пише, що у цій події брали участь Марія Магдалина та Марія, мати Йосієва (дружина Клеопи, сестра Діви Марії) (27:61). Про цих персонажів згадує і Марко (15:47). Лука ж вказує на жінок (без імен), які прийшли разом з Йосипом із Галілеї (23:55), і лише Іоанн зазначає, що під хрестом Ісуса стояла Його мати, а також уже відомі особи – “сестра Його матері, Марія Клеопова, і Марія Магдалина” (19:25). Отже, і тут творці апокрифу дотримуються Євангелія від Іоанна.

“Плач Богородиці” змодельований за фольклорними традиціями голосін (передусім у стилістичному, лексичному плані), однак насичений християнською символікою. Марія “рани Єго святіє цѣловала і слезами своїми умивала”. Оповідач же, звертаючись до читачів-слухачів, апелює до їхніх почуттів, аби пройнялися горем матері, яка

¹² Ibidem, с. 246–252.

побачила свого сина мертвим. Далі йде пряма мова з численними звертаннями та виразними епітетами: “О сину мой прелюбезнѣйшій, сладкій мой свѣте! Увидь мнѣ, где нинѣ благовѣщенная ми радость от Гавріила, яко царя ты проповѣда и Сина Божія! А нинѣ ты вижду внезапну мертва и нага, зраненнаго без милости (...) О сину мой любезній, вождельнная моя радость, сладчайшій мой, свѣте очію моею, солнце праведное мое и пресвѣлѣйшее, свѣтящее ся на горѣ Фаворской паче солнца посредѣ двох пророков Іліи и Мойсея, а нинѣ вижду ты, о сладчайшій мой сину, между разбойниками мертва, без красоти и без слави!..”¹³. Марія закликає всіх матерів, “дів Сіонських”, вдів і сирот, юнаків і старців, “любителів премудрости”, “небесні світила, сонце і місяць, численні зірки” оплакувати разом з нею її сина, яким прахом стає. Після цього мова Богородиці переходить на лад українських народних дум, як ми уже це бачили в апорифах про вбивство віфлеємських немовлят:

“О небеса, нѣдра вашѣ и врата ваша отворѣте,
И ви премірній роди ангелскіи,
очи вашѣ плачливіе на подол земній обратѣте,
и на смерть царя вашего невиннаго пилер смотрѣте,
кривду и желживость [зневагу]его сами бачте,
и срамотной і невинной смерти его горко плачете!”¹⁴

Горе Марії тут постає як людська трагедія, як горе матері, яка втратила сина, вона оплакує його передусім як сина, а не Сина Божого, з чого можна зробити висновок, що автори апокрифа надали змісту насамперед людського, а не ідеологічного виміру, а це посприяло глибшому проникненню як в образ Марії, так і Ісуса Христа, підкреслювало загальнолюдський сенс трагедії. Не раз у голосінні Богородиці акцентовано на материнських почуттях, на

¹³ Ibidem, с. 247.

¹⁴ Ibidem, с. 248.

безневинності Ісуса, Марія навіть розчарована у пророкуванні архангела Гавриїла, який колись її сповістив, що народить Сина Божого, адже насправді побачила вона свого сина, розіп'ятого межі двох розбійників. У стилі народних голосінь звучить її остання фраза: “Почто оставил мене, матер свою, в жалости плачливу?”.

“Плач Богородиці” є центральним у цьому апокрифі. Крім нього, послідовно подаються “плачі” Іоанна євангелиста (ще один доказ, на кого орієнтувалися творці цього апокрифа), Марії Магдалини, Йосипа Арамїтейського. Перший з них називає Ісуса своїм пастирем, Марія Магдалина дякує за те, що її “душу многогрішну врачевал”, звільнив її від “насилія діявольскаго”, а Йосип звертається до Христа як до учителя. Після цього Богородиця востаннє “рани Єго цѣловала и слезами своими прах и крови умивала”, віддавши тіло сина на поховання за звичаєм, лише “зоставила собѣ вѣнец терновій и гвозди”. “А гди прийшла пречистая Мати Господня в дом свой, и там замкнула ся і оплаковала сирортство своє, и мѣла тогда душу свою святую раздвоенной мисли: єдна часть во гробѣ, а другая часть с тѣлом Господним, з душею Господнею”¹⁵.

Людські, емоційні переживання Богоматері, яка втратила свого сина, становлять основний пафос цього апокрифа. Впродовж усього твору не загострюється увага на ролі Ісуса як месії, однак на завершення автори усе-таки цей мотив акцентують: до Марії приходять апостол Петро, “оплаканній, сфрасованній, от жалости ледво живій”, і Богородиця починає його втішати, говорити, що жертва її сина немарна, адже він “за грѣшников умер, аби они не мвмерли вѣчною смертію, и упевнила его воскресенієм из мертвих Ісуса Христа, і так плач Петров во радость премѣнила, и всѣх плачущих”¹⁶.

¹⁵ Ibidem, с. 251.

¹⁶ Ibidem, с. 252.

До апокрифічних творів належать так звані «суди (акти) Пілата», які побудовані у формі розмови юдеїв, які привели Ісуса на суд, із прокуратором Пілатом. У канонічних євангеліях ця розмова подана лаконічно, у ній викладено саму суть сумнівів та хитань, зрештою остаточного рішення Пілата, а також доводи обізлених на Ісуса юдеїв (первосвящеників, книжників, фарисеїв). Ця розмова в апокрифічному варіанті, виділяючись від євангелій своєю літературною формою, містить у собі численну інформацію, яка виходить за межі великодного сюжету. І. Франко припускав, що «Пілатові акти» потрапили на Русь через Болгарію у XII ст. та були доволі поширеними у пізнішому часі. Він надрукував у другому томі *Апокрифів і легенд з українських рукописів* низку «Пілатових актів»¹⁷, у яких певний інтерес з погляду особливостей викладу великодного сюжету мають лише деякі фрагменти.

Канонічні євангелія ставлять крапку на тому, що Ісус після своєї фізичної смерті воскрес та явився учням: у Матвія Христос наставляє учнів («ідіть і навчіть всі народи, хрестячи їх во ім'я Отця і Сина, і Святого духа»), у Марка розповідь завершується вознесенням Ісуса на небо («Господь же Ісус, по розмові із ними [апостолами] вознісся на небо – і сів по Божій правиці»), Лука також зображує вознесення («І Він вивів за місто їх [апостолів] аж до Віфанії; і, знявши руки свої, поблагословив їх. І сталося, як Він благословляв їх, то зачав відступати від них і на небо возноситись»), а Іоанн обмежується кількома явленнями Ісуса своїм учням та двома своїми післямовами. Про визволення Христом грішників із пекла сповіщають лише апокрифічні євангелія (зокрема Никодимове) та апокрифічні оповіді, які побутували в усній формі.

У рукописі Степана Комаревського, опублікованому І. Франком, привертає увагу фрагмент, у якому йдеться про

¹⁷ Ibidem, с. 252–292.

вхід Ісуса у пекло з метою “воскресіння із мертвих” грішників, починаючи від “праотця” Адама. Цьому сходженню до пекла передує діалог Ада і Сатани. Вони занепокоїлися, що Ісус має намір увійти у пекло і визволити грішників, сприймають його як свого ворога (“противник єсть мой и твой”, каже Сатана Аду). Проте “множество святых голосов” прорікає: “Отверзи врата своя и внидеть цар слави!”¹⁸. З-поміж тих голосів чується і голос пророка Ісайї: “Прѣжде повѣдах вам: вступит мертвии и вскриють и иже в гробѣх суть, и веселяще ся по земли суть, имже роса, яже єсть от Бога, исцѣленію им єсть, земля же нечестивых падет”¹⁹. Озивається і Давид, який попереджує Ада, щоб відчинив ворота, у які увійде “цар слави”. Це учувши, Ад злякався, до того ж побачив “тако велик свѣт во свѣтлости”. Незвичайне сяйво провістило появу Ісуса Христа біля брам пекла, і ця символіка світла протиставлена тьмі, яку уособлюють собою Ад та Сатана. Ісус ніс із собою незвичайне сяяння, якому вельми подивувалися мешканці пекла: “Откуда єси, и се тако крѣпок человек и синя силою тако, яко не можем зрѣти”. “Ісус божества свого сиянием прогна вся тмы смертныя, разреши узники вся”. Окремим кадром подано визвольний жест Ісуса: “И держа Господь десницу Адамлю рече к нему: «Мир тобѣ со всѣми чады твоими». У фіналі Христос виводить із пекла усіх “узликів”: “И простер Господь руку свою, сотвори знаменує крестово на Адамѣ и на всѣх своїх святых, и держа десницу Адамлю выспръ идеє из Ада, и вси святіи послѣдствующе быша Богу”²⁰.

Місія Христа розгортається на тлі боротьби світла і тьми, які персоніфіковані образами Сина Божого та Сатани й Ада. У драматичну картину звільнення пекла та воскресіння мерствих уведені старозавітні персонажі (пророк

¹⁸ Ibidem, с. 298.

¹⁹ Ibidem, с. 298.

²⁰ Ibidem, с. 299–301.

Ісаяя, цар Давид), котрі підсилюють авторитет Ісуса, вказують на те, що їх пророцтва збуваються у діяннях Христа. Поява Адама у сцені звільнення пекла символічна, адже Адам – перший грішник, який потрапив у пекло, прирікши своїм гріхом і інших людей на перебування у вічній тьмі. Апокриф возносить «царя слави» Ісуса Христа, звеличуючи його подвиг заради усіх людей.

Популярним в Україні був апокриф про Лазарове воскресіння, в основі якого – розповідь у Євангелії від Луки про багатого і бідняка Лазаря. У цій притчі зображена загробна доля праведних і грішних: Та ось сталось, що вбогий умер – і на Авраамове ложе віднесли його ангели. Умер же і багатий – і його поховали. І, терплячи муки у пеклі, звів він очі свої та й побачив здаля Авраама та Лазаря на лоні його. І він закричав та сказав: “Змилуйся, отче Аврааме, наді мною і пошли мені Лазаря – нехай умочить у воду кінця свого пальця, і мого язика прохолодить, бо я мучуся в полум’ї цім!”. Авраам же промовив: “Згадай, сину, що ти вже прийняв за життя свого добре своє, а Лазар так само – лихе; тепер він тут тішиться, а ти мучишся” (16:19–25).

В апокрифі головним персонажем є Адам, перший грішник, до якого прийшов Лазар, “друг Христов” (очевидно, після того, як його воскресив Христос). Саме до Лазаря звернуті скарги Адама: “В мал час азъ быхъ царь всѣмъ тваремъ божіим, а инѣ в многы дни рабъ быхъ Аду, а бѣсом полоняникъ. В мало время свѣтъ твои видѣх, а се уже солнца твоего прсвѣтлого не вижу на многа лѣта, ни буря вѣтреная не слышю”²¹.

Цей апокриф – варіація на євангельську тему, оскільки тут не передано достеменний зміст притчі, а залишилося тільки ім’я Лазаря, а образ багатого перенесено на Адама, який справді був багатим, бо мав до свого гріха усе. Лазар же постає як праведник, адже християнство

²¹ Ibidem, с. 316.

з самого початку проявляло симпатію до бідності, до бідних, які тяжко страждали на цьому світі, зате заслужили кращої долі після свого воскресіння. Власне, це домисел автора апокрифу, який, крім того, міг бути знайомий (!) зі *Словом про Ігорів похід*, бо вступ до твору на це дуже чітко вказує: “Въспоим весело дружино пѣсньми, а плачь отложим и утешим ся. Удари Давид в гусли въскладывая прѣсты своя на живыя струны, а сѣдя в премсподнем Адѣ а рече: “Се бо время весело наста! Се прииде день спасенія! Уже бо слышно пастыри свиряють в крѣтпѣ, и глагол их приходит в Адова врата, а в моя уши входить. Уже слышу топот ног перьскихъ конь, иже дары ему несуть вльски от своихъ царевъ царевы небесному дань рождшу ся на земли, а того есми, дружино, многу ждали днѣй”²². Стилістичні, лексичні, ритмічні збіги зі *Словом* тут очевидні, і якщо врахувати, що апокриф був створений до виявлення цієї пам’ятки (кінець XVIII ст.), то проливається світло на двохсотлітню таємницю давнього українського епосу, переплетеного в апокрифі з біблійною образністю і риторикою.

Апокрифи про лист Пилата (з переписки його з Тіберієм), про зустріч Богородиці Марії з Пилатом, про двох розбійників, між яким було розп’ято Ісуса, сказання про Юду-зрадника, про мирносиць – усе це стосується великодного сюжету, проте збереглося на час публікації їх І. Франком у невеликих фрагментах, у яких помітні різноматичні відгалуження від основного сюжету, викладеного у канонічних євангеліях.

І. Франко підкреслював, що апокрифи мають літературну цінність не тільки як самостійні твори, а й як чинник помітного впливу на літературно-книжну традицію української середньовічної літератури. “Староруські проповідники та інші церковники, – писав він у передмові до другого тому *Апокрифів та легенд*, – користувалися не раз

²² Ibidem, с. 315.

апокрифами, особливо апокрифічними євангеліями у своїх творах. Між творами Кирила Туровського знаходимо *Слово о плачі Богородици*, мабуть, наслідуване з візантійських взірців. Данило Паломник у своїм описі Палестини дуже часто наводить епізоди з апокрифічних євангелій – чи то з наслуху, чи, може, як ремінісценції лектури. А коли в XV в. з Кіпріяном та Цамблаком до нас доходить нова болгарська школа з її риторикою і “плетенієм словес”, релігійно-поетична творчість проявляється на складанні акафістів і канонів різним святам, то й тут вплітаються мотиви, взяті з апокрифів”²³.

²³ І. Франко, *Предмова до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів [w:] Франко І. Зібрання творів: У 50 т., Т. 38: Літературно-критичні праці (1896–1911). Наукова думка, Київ 1983, с 138.*

