

ЮРІЙ МЕДВЕДИК*

Рецепція апокрифічних джерел у поетичних текстах українських барокових різдвяних пісень: питання джерелознавства та текстології (за матеріалами вибраних рукописних пам'яток останньої третини XVII – кінця XVIII ст. та почаївського «Богогласника»)

MEDVEDYK, J.: Reception of Apocryphal Sources in Poetic Texts of Ukrainian Baroque Carols: the Issue of Source Study and Textology (based on Selected Manuscripts of the last third of 17th to late 18th Centuries and the Pochaiv «Bohohlasnyk»). *Slavica Slovaca*, 54, 2019, No. 1, pp. 27-38 (Bratislava).

The article deals with the research of the reception of ancient apocryphal texts and legends in Ukrainian spiritual songs of the Baroque era. The author has carried out a source-study and textual analysis of the selected Christmas carols from 'Book of Chants'. This ancient book, which was compiled by the Greek-Catholic Basilian Fathers in the Holy Dormition Lavra in Pochaiv, is a unique Ukrainian anthology of the spiritual music works of the 17th-18th centuries. The apocrypha were an important source of themes of Ukrainian spiritual songs. Ivan Franko, Vladimir Perets, Mykhailo Vozniak, Sofia Shchekhlova conducted the first studies of the influence of apocrypha on the texts of spiritual songs. However, in the 1920s the process of studying of this issue stopped. Today, it is possible to carry out a comprehensive source and textual study of the reception of apocryphals in spiritual songs, thanks to the collected database of texts of spiritual songs and to a large number of published texts and their variations. In this article, an attempt has been made to analyse several texts of famous Ukrainian spiritual songs of the second half of the 17th century, which were recorded in the songbooks of the 18th century and published in 'Book of Chants'. The songbook manuscripts show the widespread popularity of the songs: from Galicia (Halychyna, Western Ukraine) to Belarus, Moscovia / Russia, eastern Slovakia and northeast Poland.

Apocrypha, Christian legend, spiritual song, «Bohohlasnyk» («Book of Chants»), source study, textology.

Позацерковні духовні пісні в українській релігійно-мистецькій культурі зародилися наприкінці XVI ст. Їх поява стала можливою завдяки творчому поєднанню традицій сакральної греко-візантійської гимнографії та потужних впливів центрально-європейських духовно-пісенних культур (польської, словацької, чеської, німецької, почасти угорської). Відтак, завдяки симбіозу східно- та західно-християнських традицій було започатковано українську духовно-пісенну культуру, яка від Брестської Унії 1596 р. розпочала плідно розвиватися завдяки спільній творчій праці вірних (мирян) двох конфесій: православних та греко-католиків.

Серед джерел української духовної пісні важливе місце займають старо- та новозавітні апокрифи і легенди. Впливи цих текстів на духовну пісню поки мало вивчені українськими вченими, хоча дослідницький інтерес до них виник ще наприкінці XIX ст. Мета цієї статті полягає в тому, щоб проаналізувати наукові напрацювання попередніх учених, поглибити джерельну базу дослідження та на прикладі декількох вибраних текстів провести текстологічний аналіз пісенних поезій, вказати на подальші шляхи вивчення цього важливого інтердисциплінарного питання.

* Юрій Євгенович Медведик, доктор мистецтвознавства, професор, завідувач кафедри музикознавства та хорового мистецтва Львівського національного університету імені Івана Франка, вул. Валова, 18, 79000 Львів, Україна.

Деякі з цих дослідницьких завдань ставив собі наприкінці XIX ст. Івана Франко, відтак його наступники/сучасники — Владімір Перетц, Михайло Возняк, Софія Щеглова та ін. Багато про апокрифіку в поетичних текстах українських пісень-колядок написав Михайло Грушевський, однак у його «Історії української літератури» розглянуто передовсім світські колядки; пісні на Різдво Христове полишено майже без наукового вивчення. У той же період до апокрифів та християнських легенд із особливим зацікавленням звертався Філарет Колесса. Сучасні українські дослідниці Зоряна та Мар'яна Лановик акцентують увагу на його класифікації цих текстів: «1) легенди старозавітні (про початок світу, Бога й сатану, Адама і Єву, Давида, Соломона та ін.); 2) новозавітні (про Христа, Богородицю, Петра й Павла, їх мандрівки й чуда); 3) про святих (Миколу, Варвару та ін.); 4) про позагробове життя й кінець світу; 5) легенди-притчі на тему роздумів про щастя, долю, гріх, смерть, вічність, віру і т. ін.»¹

Від появи друком статті І. Франка «Наші коляди»² започатковано наукове дослідження рецепції апокрифічних джерел в українській духовнопісенній творчості від доби раннього Бароко до появи почаївського «Богогласника».³ Один із підрозділів статті називається «Апокрифічні мотиви в колядах».⁴ За обсягом він налічує всього кілька сторінок тексту, тому І. Франко тільки побіжно оприлюднив свої роздуми про значимість апокрифіки в процесі розвитку духовної пісні в українській культурі XVII – XVIII ст. та побіжно охопив поглядом тексти трьох популярних різдвяних пісень «Богогласника»: «Предвічний родился под літи», «Виді Бог, виді Творець», «Не плач, Рахиле».

Оскільки І. Франко тільки оглядово, коротко, місцями неясно й непослідовно привернув увагу до питань рецепції апокрифічних мотивів у цих піснях, є доцільніше ще раз їх проаналізувати з джерелознавчо-текстологічного погляду, охоплюючи ширше коло джерел. При цьому треба залучити до розгляду наукові напрацювання його наступників (Владімір Перетц, Михайло Возняк, Софія Щеглова) та сучасних дослідників (Петер Женкох, Юрій Медведик).

Найбільш пильну увагу І. Франко приділив пісні «Предвічний родился», у тексті якої він віднайшов відголоски «Слова о житії Марії Богородиці», авторства грецького письменника-агіографа ієромонаха Єпіфанія (VIII – IX ст.), «Діянь апостольських», «де розказано про перше пробування св. Павла в Ефесі і про агітацію, підняту проти нього майстрами, що продавали срібні моделі храму. Пісня наша й говорить:

Гди Сына породила Панна,
Падаєт в Ефесѣ Діянна.
Познай Бога, храмино,
Веселися, дружино
Христова!»⁵

¹ Українська усна народна творчість. – Київ: Знання-Прес, 2005.

² Франко, І.: Наші коляди. Львів: З друкарні товариства имени Шевченка, 1890. (Відбитка з «Дѣла»).

³ «Богогласник» (Почаїв, 1790 – 1791) — перша друкована антологія українських духовних пісень XVII – XVIІІ ст. Нещодавно опубліковано факсимільне перевидання пам'ятки разом із монографічним дослідженням Юрія Медведика про неї та необхідними науковими коментарями (Rothe, H., Medvedyk J. Bogoglasnik. Pesni blagogovajnja (1790/1791). Eine Sammlung geistliche Lieder aus Ukraine. Herausgegeben von Hans Rothe in Zusammenarbeit mit Jurij Medvedyk. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2016. Band 1: Facsimile. Köln – Weimar - Wien: Böhlau Verlag, 2016. Band 2: Darstellung.

⁴ Вчений на означення терміну «різдвяна пісня» здебільшого використовував термін «колядка», який набув популярності в Галичині у XIX ст. У співацькому середовищі він прижився та використовується і в наш час. Але, оскільки термін «колядка» здавна використовується при означенні світських пісень-коляд, історія яких сягає до християнських язичницьких часів, тому автор статті у своїх працях послуговується терміном, який зафіксований в українських рукописах XVIII ст. та «Богогласнику», тобто «різдвяна пісня».

⁵ Франко, І.: Наші коляди, с. 24.

Також І. Франко згадав про якусь апокрифічну легенду «о «повнотѣ мѣсячній».⁶ Мова йде про такі рядки у пісні:

«Повнота мѣсячна была,
Гди Панна Сына породила.
Цѣлюю ночь свѣтити,
Волю его полестити
Мусѣла».⁷

Згадуючи про легенди та чуда, які діялися під час втечі Діви Марії та св. Йосипа з маленьким Ісусом до Єгипту, І. Франко вказав на опис цих подій згідно переказів двох авторів — християнського письменника єпископа Палладія Єленопольського з Галатії (360 – 420) та одного з раних Отців Церкви св. Єпіфанія Кіпрського (? – 403). В. Перетц доповнив коло джерел, мотивуючи це тим, що в тексті почасти прослідковуються «два апокрифічні мотиви, запозичені з Єв[ангелія] дитинства Христа і з переказів про Сивіл» (зокрема, нагадав про падіння 350 ідолів у Єгипті. У поле зору вченого потрапило й новозавітне апокрифічне «Сказання Афродитіаніна», в якому теж йдеться про різні знамення, що предвіщали майбутній прихід Христа та розповідали про події, які супроводжували цей процес. Вчений вказав і на інші давні рукописні джерела, в яких теж про це мовиться, приміром, у рукописі Яцимірського 1462 р., укладеному на Волині, у Луцьку дяком Колядою та у деяких інших подібних матеріалах із російських давніх джерел.⁸

Дійсно, у «Лавсаїку» авви Палладія зазначається, що в час приходу Спасителя, Діви Марії та праведного Йосифа в давньоєгипетське місто Єрмополь (Гермополь) збувалося пророцтво Ісайї: «Ось на хмарі легенькій несеться Господь і прибуде в Єгипет і затремтять перед лицем Його боввани Єгипту, і серце Єгипту розтане посеред нього» (Іс 19, 1). Далі Палладій наголосив: «Бачили ми там і капище, в якому всі ідоли впали ниць до землі, коли Спаситель увійшов у місто».⁹ У пісні безпосередньо про прихід у Єгипет Богородиці та св. Йосифа з маленьким Ісусом мова не йде, але про спричинене їх приходом падіння ідолів (бовванів) згадується. У кожному тексті пісні «Предвічний родился», зафіксованому за період від останньої третини XVII ст. до кінця XVIII ст. цю знакову подію згадано (це відображають фрагменти текстів із вибраних рукописних пам'яток останньої третини XVII – кінця XVIII ст., що походять з різних теренів українсько-польсько-словацького пограниччя):¹⁰

⁶ Франко, І.: Наші коляди, с. 24.

⁷ Богогласник, № 17.

⁸ Перетц, В.: Историко-литературныя изслѣдованія и матеріали. Т. 1. Ч. 1. С.-Петербург., 1900, с. 375.

⁹ Об авве Аполлосе см. Палладий, епископ Еленопольский: Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003, с. 47.

¹⁰ Давні тексти пісні зафіксовано також у трьох московських рукописних співаниках 80 – 90-х років XVII ст. (РГБ, ф. Ундольського, 897; ГИМ ф. Музейский, 1743; ф. Щукін, 61). Відомий російський дослідник Александр Позднеев вважав, що текст «Предвічний родился» перекладено, але з якої мови не уточнив (Позднеев, А.: Рукописные песенники XVII – XVIII вв. (Из истории песенной силлабической поэзии) Науч. совет по фольклору. Москва : Наука, 1996, с. 96). Це твердження, зроблене на основі аналізу запису в зб. Щукін-61, безпідставне. Інципітну та бібліографічну інформацію про співаники Унд.-897 та Муз.-1743 введено до наукового обігу Гансом Роте (Verse und Lieder bei den Ostslaven 1650–1720: Incipitarium : Anonyme Texte. Hg. F. Schäfer, J. Bruss, H. Rothe. Köln–Wien : Böhlau, 1984. S. 152 [Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven, Bd. 23]). Відомий також текст «Предвічний родился» опублікований Петром Безсоновим згідно запису в співаніку з колекції Ундольського. Він, у порівнянні з богогласниковим текстом, значно коротший, не втратив української лексичної складової (Кальки перехоже: сборник стихов. Исследование П. Безсонова. Москва: Типография А. Семена, 1861, вып. 1, с. 80–81). П. Безсоновим також подано варіант тексту, який побутував у Сербії з середини XVIII ст.; його варіант, ймовірно, могли принести з собою професори та студенти Києво-Могилянської Академії, заробітчани-емігранти з Закарпаття. Відтоді пісню часто записували в сербських співаниках, у т. ч. XIX ст., згодом включали до друкованих видань. Зокрема, див.: Пѣсни различныя на господскія праздники. Иждивеніем Г. Даміана Каулиці Новосадскаго книго-продавателя. Печатаны Благороднаго от Курцбек писмены в Вѣннѣ 1790.

«Смутят ся вси Иродияне,
Крушатся в Егвптѣ болванѣ»
(Триодь, рукопис не раніше 1661 р., запис пісні зроблено 1680 р., м. Стара Сіль, Східна Галичина).¹¹

«Смутят ся вси Иродияне,
Крушатся в Егвптѣ булванѣ»
(Зарваницький співаник, 1717 – 1726 рр., Східна Галичина).¹²

«Смутят ся вси иродияне,
Крушатся в Египтѣ болванѣ»
(Нижньо-Тварозьський співаник, 30-ті рр. XVIII ст., Східна Словаччина).¹³

«Смутят ся вси Иродияне,
Крушатся в Єгиптѣ балванѣ»
(«Супрасльський Богогласник», серед XVIII ст., м. Супрасль, тепер – Північно-Східна Польща, Підляшшя).¹⁴

Смутят ся вси иродияне,
Крушатся в Єгиптѣ болванѣ
(Шаришський співаник середини – другої пол. XVIII ст.; Східна Словаччина).¹⁵

«Иродіяне вси смутят ся,
В Єгиптѣ балвани крушатся»
(«Богогласник», Почаїв, 1790 – 1791).

В. Перетц, на відміну від І. Франка не надто переймався текстологічним аналізом пісень «Богогласника», як це робив його сучасник І. Франко у контексті дослідження апокрифічної літератури.¹⁶ Тому він зосередив свою увагу лише на декількох пісенних текстах «Богогласника», серед яких і «Предвічний родился». Основний акцент у роботі він сфокусував на записах Зарваницького співаника, «Супрасльського» (його ввів до наукового обігу)¹⁷ та публікації у «Богогласнику». У тексті пісні «Предвічний родился» його зацікавив епізод про поклоніння царів новонародженому Ісусові. У «Богогласнику» про це згадується тільки в одній строфі, на відміну від рукописних текстів, де про це мовиться у двох строфах. «Редактори, писав В. Перетц, вилучили цей епізод поклоніння царів, який часто зустріча-

¹¹ Возняк, М.: Матеріали до історії української пісні і вірші. In: Українсько-руський архів, т. IX. Львів : З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка, 1913, с. 169.

¹² Грушевський, М.: Співаник з початку XVIII в. Під редакцією Михайла Грушевського. Записки Наукового товариства імені Шевченка, т. XVII. Львів: Накладом Наукового Товариства імені Шевченка, 1897, с. 67.

¹³ Žeňuch, P.: Kyriillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukachevo im 18. und 19. Jahrhundert. Cyrillské paraliturgické piesne. Cyrillská rukopisná spevníková tvorba v bývalom Mukachevskom biskupstve v 18. – 19. storočí. Hg. Peter Žeňuch. Köln – Weimar – Wien : Böhlau Verlag, 2006, s. 331.

¹⁴ Stern, D.: Die Liederhandschrift F 19-233 (15) der Bibliothek der Litauischen Akademie der Wissenschaften / Eine kommentierte Edition von Dieter Hubert Stern. Köln – Weimar – Wien: Böhlau, 2000, s. 414-417.

¹⁵ Žeňuch, P.: Znovuobjavený Šarišský spevník zo začiatku 18. storočia vo svetle etnicko-konfesionálnych pomerov v karpatskom priestore. In: Slavica Slovaca, 2006, roč. 41, č. 2, s. 154 (інципітна згадка); також: Žeňuch, P.: Kyriillische paraliturgische Lieder, s. 332 (текстові паралелі); Медведик, Ю.: Віднайденний Шаришський співаник — цінний рукописний документ українсько-словацько-польських культурних взаємин XVII–XVIII ст. In: Записки наукового товариства ім. Шевченка, т. CCLVIII. Львів, 2009, с. 441-454. Цитата тексту згідно мікрофільму, наданого автором статті професорами Гансом Роте та Петером Женюхом.

¹⁶ Апокрифі і легенди з українських рукописів. Т. I : Апокрифи старозавітні. Зібрав, упоряд. і пояснив І. Франко. Львів: Накладом Наукового Товариства імені Шевченка, 1896.

¹⁷ Перетц, В.: Историко-литературныя изслѣдованія и матеріали, с. 367–373.

ється у псальмах [...], подовжує і без того не коротку псалму».¹⁸ Ці міркування вченого суголосні висновкам його попередника М. Грушевського, який був ще категоричнішим, бо вважав, що ця строфа «безпотрібна вставка», яка «зайшли сюди, мабуть, з иньшої».¹⁹ Загалом на кін. XIX ст. обидва вчені володіли такою інформацією:

«Зарваницький співаник»	«Богогласник»
«А звѣзда понудила цари, Бѣгучи к вертепу со дари. Перше знайшлы пастирив, Нѣжли мудри звѣздаріе Ісуса» ²⁰ (строфа № 6).	«А звѣзда понудила Цари, Сѣшити к вертепу со дари. Витайте Пастыріе, Посем знайшли Царіе Царя всѣх» ²¹ (строфа № 6).
«Ангели с пастирми приходят, Царіе подарки приносят, Ладан, злато отдають, Пред ногами падають Христови» ²² (строфа № 11).	Текстовий відповідник строфи № 11 у «Богогласнику» відсутній.

В. Перетц, порівнюючи рукописні тексти, в яких зафіксовано обидві строфи (№№ 6, 11), не вважав як М. Грушевський, що одинадцята є «безпотрібною вставкою»,²³ бо на його думку «розмір доказує, що це не вставка, випадково потрапивши з іншої колядки».²⁴ І, як виявляється сьогодні, мав рацію, бо без цієї строфи «про дари» текст пісні зафіксовано також у рукописних пам'ятках, які могли бути відомі почаївським редакторам, але були невідомі обом дослідникам: а) східногалицька рукописна Тріодь 1667 року,²⁵ почергово введена до наукового обігу Іларіоном Свенціцьким та Михайлом Возняком; б) східнославацькі співаники з сіл Нижні Тварожці та Млинаровці (Шариш), які відображають доволі цілісну картину побутування пісні на теренах Східної Словаччини від 30-х до 80-х років XVIII ст. Їх на початку XX ст. розшукали та зберегли для нащадків славісти Юліян Яворський та Франішек Тіхи. Нещодавно ці рукописні співаники достатньо повно опрацювали Ю. Медведик та П. Женюх.²⁶

Сьогодні, комплексно аналізуючи тексти всіх віднайдених рукописних пам'яток, можна стверджувати, що в найдавнішому з-поміж відомих нині текстів «Превічний родился» (Тріодь, запис 1680 р. на маргінесі рукописної Тріоді 1661 р. з м. Стара Сіль) строфа про дорогочінні дари відсутня. Немає її і в текстах Нижньо-Тварозького та Шаришського співаників, Отже, почаївські отці-василіяни навряд чи вилучали строфу про дари у «Бо-

¹⁸ Перетц, В.: Историко-литературныя изслѣдованія и матеріали, с. 374.

¹⁹ Грушевський, М.: Співаник, т. 17, с. 94.

²⁰ Грушевський, М.: Співаник, т. 17, с. 67. Див. також: Die Liederhandschrift F 19-233, s. 415.

²¹ Богогласник, № 17.

²² Грушевський, М.: Співаник, т. 17, с. 67. Див. також: Die Liederhandschrift F 19-233, s. 415.

²³ Грушевський, М.: Співаник, т. 17, с. 94. М. Грушевському був відомий тільки зарваницький текст.

²⁴ Перетц, Владимир: Историко-литературныя изслѣдованія и матеріали, с. 374.

²⁵ Возняк, М.: Матеріяли, с. 164.

²⁶ Медведик, Ю.: Нижньо-Тварозький співаник середини 30-х років XVIII ст.: його місце в українській духовнокантовій культурі та рукописній традиції жанру. In: Doruța J. (ed.): Slovensko-rusinsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Bratislava: Slavistický kabinet SAV 2000, s. 350–369. Žeňuch, P.: Znovuobjavený Šarišský spevník zo začiatku 18. storočia vo svetle etnicko-konfesionálnych pomerov v karpatskom priestore. In: Slavica Slovaca, 2006, roč. 41, č. 2, s. 136–169; його ж: Kyryllische paraliturgische Lieder, s. 62–65, 330–331. Див. також: Медведик, Юрій: Віднайденний Шаришський співаник — цінний рукописний документ українсько-словацько-польських культурних взаємин XVII–XVIII ст. In: Записки наукового товариства імені Шевченка, т. CCLVIII. Львів, 2009, с. 441–454.

гогласнику», а опублікували весь відомий їм текст, тобто без «додаткової» одинадцятої строфи з чотирнадцяти загальної кількості.

Почаївські отці-василіяни в передмові до «Богогласника» виразно вказали, що до редагування та відбору текстів, їх варіантів etc, вони ставились критично та творчо. Як один із результатів цього дописана ними нова заключна строфа в кінці пісні «Предвічний родился», яку в жодному іншому тексті зі співаників, створених до часу друку першого «Богогласника» не знаходимо:

«Ироду не уподобимся,
Вѣрній, Христу поклонимся:
Бы нас грѣхов заховал,
Свое царство даровал
На вѣки».²⁷

Є ще один ракурс дослідження тексту цієї пісні, який вартий розглянути. Можливо пісню «Предвічний родился» не спроста включено до другого підрозділу репертуару різдвяних текстів «Богогласника», що розпочинається ремаркою «иния Пѣсни на Рождество Ісус Христово. Вмѣсто не богоугодныхъ обычныхъ Колядъ простшымъ Пѣвцемъ служащымъ». Попервах можна припустити, що редактори хотіли зосередити тут пісні з домішками апокрифіки, християнських легенд, тобто текстами дещо віддаленими від канонів Церкви. Видається, що це не так, бо неканонічними вставками сповнені й тексти першого підрозділу стародруку. До прикладу, такі відомі, як «Виді Бог, виді Створитель», «Не плач, Рахиле».

Далі зупинімо увагу на третій строфі поетичного тексту пісні «Предвічний родился», яка подвійно насичена апокрифічними відголосками. Побіжний порівняльний аналіз цієї строфи в різних джерелах відразу привертає увагу своєю лексичною строкатістю, скоріш за все привнесеною через помилки переписувачів, або їх намагань втручатися у тексти. Для кращого розуміння сказаного варто подати цитати з цих джерел, систематизуючи їх у хронологічному порядку:

«Падет в Ефесѣ Дианна,
В Римѣ теж храмина,
Веселися дружина
Христова»
(*рукописна Тріодь*).²⁸

«Падает Ефесом Диянна,
Приими также храмина,
Веселися дружина
Христова».
(*Зарваницький співаник*).²⁹

«Падает в Ефесѣ Дияна,
В Рѣмѣ также храмина,
Веселися дружина
Христова».
(*Нижньо-Тварозький співаник*).³⁰

²⁷ Богогласник, № 17.

²⁸ Рукопис зберігається у Національному музеї ім. митрополита Андрея Шептицького у Львові.

²⁹ Рукопис зберігається у Львівській національній науковій бібліотеці імені Василя Стефаника.

³⁰ Рукопис зберігається у Інституті рукописів Національної Бібліотеки України імені Володимира Вернадського.

«Падеся в Ефесѣ Діанна,
В Римѣ также храмина,
Веселися дружина
Христова»
(*Супрасльський Богогласник*).³¹

Падаєт в Ефесѣ Дияна,
В Римѣ также храмина
Вселися дружино
Христова».
(*Шарішський співаник*)³²

«Падаєт в Ефесѣ Діанна,
Познай Бог храмино,
Вселися дружино
Христова».
(*Почаївський Богогласник, № 17*).

Цитати наочно підтверджують, що в процесі функціонування тексту він піддавався різним втручанням, що проявилось у фіксації варіантів слів, їх перестановках, замінах тощо. Коротко підсумуємо сказане:

а) у перелічених текстах стабільно згадується давньогрецька міфологічна богиня Діана Ефеська (Артеміда), назви міст – Ефес та Рим – несистематично, а слово «падаєт» ще й як «падеся». Що ж до слова чи варіанту «падет» у старосольському рукописі то скоріш за все маємо пропуск літери «а». Якщо це так, то перший рядок із найдавнішого запису та у «Богогласнику» лексично тотожні;

б) назву м. Рим у деяких рукописах та «Богогласнику» замінювали на вибір парою слів наказового способу («прийми», «познай»), які пов'язували зі словом «храміна»; тільки у «Богогласнику» слова «храміна» у давальному відмінку («храмино»), які і слово «дружино» (скоріш за все це результат редагування отців-василіян; слово «храміна» використовується у переносному значенні як згадка про унікальний храм Діани-Артеміди, одного із семи чудес світу).

в) перекручення маємо в строфах зарваницького запису: «Падаєт Ефесом (!?) Диянна, / Прийми также храмина».

С. Щеглова, талановита учениця та послідовниця методології В. Перетца теж у міру можливого скрупульозно простежила вплив апокрифіки на тексти «Богогласника». Але стосовно згадки у богогласниковому тексті про Діану, обмежилася лиш коротким висновком: «Розповідь про падіння Діани в Ефесі не зустрічається у відомих поки апокрифічних сказаннях».³³ Заради справедливості відзначимо, що те саме вперше підмітив ще І. Франко: «деталь незвісний з інших легенд, але утворений по аналогії оповідань про поломане ідолів у Єгипті і в Римі».³⁴

Аналізуючи пісню, С. Щеглова припустила, що почаївські василіяни, прагнучи не переантажувати зміст надмірною інформативністю «знищили одну з апокрифічних подро-

³¹ Рукопис зберігається у Науковій бібліотеці Литовської академії наук.

³² Рукопис зберігається у науковій бібліотеці Московського державного університету ім. Михайла Ломоносова.

³³ Щеглова, С.: «Богогласник»: историко-литературное изслѣдование. Киев: Типографія Університета Св. Владимира, 1918, с. 313.

³⁴ Апокрифи і легенди з українських рукописів, т. II, с. LXII.

биць»:³⁵ не згадали про падіння храмини в Римі. Далі коротко переповіла, що написано І. Франком та В. Перетцом про падіння ідолів, про євангеліє псевдо-Матвія, пророцтва Ісайї, додавши при цьому розлогу цитату з «Неба нового» Й. Галятівського (бл. 1620 – 1688), в якій описано прихід Діви Марії у Єгипет та падіння ідолів.³⁶

Про падіння храму Діани виразно мовиться «Діях святих апостолів»: «І не тільки оце нам загрожує, що прийде зайняття в упадок, а й храм богині великої Артеміди в ніщо зарахується, і буде зруйнована й велич тієї, що шанує її ціла Азія та цілий світ» (Дії 19, 27). Апостол Павло, проповідуючи християнство в Ефесі, засуджував неймовірний культ Афродіти та передрікав зруйнування її знаменитого храму. Може автор пісні «Предвічний родился» у другому рядку тексту також хотів згадати, щоправда не називаючи імені, римську міфологічну царицю Діану (Тривію) з Риму, яку ототожнювали з грецькою богинею? Їй теж було споруджено величний храм на одному з римських пагорбів Авентин. Важко сказати. Почаївські отці-василіяни, мабуть, розуміючи, що привертати увагу в одній строфі різдвяної пісні відразу до двох богинь забагато, тому й обмежилися інформацією про Діану з Ефесу, ім'я якої хоч якось дотичне до проповідництва ап. Павла, передвіщень пророка Ісайї.

Свою точку зору доволі розлого висловив В. Перетц. «Сказання про Сивіл», писав він, пояснює нам, що значить натяк на падіння храмини в Римі: римляни не знали кому поставити храм і за порадою сивіли з Тибурина поставили його не кесарю, претенденту на божі почесті, а Сину Божому, якого побачив кесар на небі. Сивіла передрікала, що цей храм буде стояти, поки дівичка не родить, а римляни, тлумачачи це у переносному значенні, вирішили, що цього ніколи не трапиться «і написали на костелі: костел вічного спокою. І як Христос народився, і в той же час цей костел впав; на цьому місці нині в Римі, на якому Октовіян бачив Діву Марію з дитятком стоїть костел, який називають Марія небесна».³⁷ Все це так, але безпосередньо стосується найдавнішого старосільського тексту, де прямо згадано падіння храмини у Римі, але у богогласниковому варіанті про римський храм і мови немає... З огляду на це, можна висувати різні гіпотези, але не можна відмовити піснетворцю в ерудиції та поетичній майстерності, внаслідок чого пісня стала дуже відомою.

У «Супрасльському Богогласнику» є й текст пісні «Не плач, Рахиль», яку, як і «Предвічний родился» створено не раніше останньої третини XVII ст. Відомо багаточисленні записи її тексту з різними варіантами/відмінами у співаниках, увійшла вона й до почаївського «Богогласника» з чималими редакторськими втручаннями в текст. Та мова зараз не про редакції (їх почасті проаналізував В. Перетц³⁸ за матеріалами декількох рукописних співаників та почаївського стародруку), а про те, що дослідник і словом не обмовився про, так би мовити, скрите апокрифічне підгрунтя. Можливо тому, що про це побіжно вів мову І. Франко у статті «Наші коляди», який писав: «На особливий інтерес заслуговують пісні та епізоди про Рахиль, що плаче над своїми дітьми побитими Іродом. Не можна сказати, що се був епізод також апокрифічний, але маємо тут діло з непорозумінням».³⁹ І далі пояснив, що про це йдеться у св. Матвія, з покликанням на пророка Єремію, який передрікав, що буде «Чути голос в Рамі, плач і ридання та голосіння велике: Рахиль плаче за дітьми своїми, і не дається розважити себе, бо нема їх» (Мт. 2, 18). Тут же І. Франко уточнює, що пророк Єремія згадує Рахиль із Рами, дружину патріарха Якова, яка побивається за своїми дітьми,

³⁵ Щеглова, С.: «Богогласник», с. 312.

³⁶ Щеглова, С.: «Богогласник», с. 313.

³⁷ Перетц, В.: Историко-литературныя изслѣдованія и матеріали, с. 376. У цьому фрагменті тексту В. Перетц використав цитату з рукописного збірника кін. XVI ст. (РНБ, Q. I. 221, арк. 434-435).

³⁸ Перетц, В.: Историко-литературные изслѣдованія, с. 356–366.

³⁹ Франко, І: Наші коляди, с. 26.

забраними у ассирійську неволю.⁴⁰ Як відомо, про це головно розповідається у старозавітній Мойсеевій Книзі буття. Але «пізніші християнські легендисти, писав І. Франко, в своїй інтерпретації роблять Рахіль горожанкою Віфлеємською часів Ісуса і кажуть їй під час Іродової різні, на взір грецької Ніоби, стратити семеро дітей».⁴¹ Кількість достатньо умовна, оскільки є багато інших версій щодо убитих, як свідчать різні джерела історико-літературного походження. Але, оскільки у Євангелії мовиться тільки про дворічних дітей, то дійсно треба погодитися з сарказмом І. Франка, який писав, що малоімовірно, щоб в одній матері було семеро дволітніх дітей. Він писав, що це «кепсько годиться» щодо такої ймовірності, відтак «гіпотеза трохи заризикована. Наші коляди не подають, щоправда, числа убитих дітей Рахилі, але епізод її плачу обробляють *con amore*».⁴² Безперечно, з любов'ю та щирими почуттями піснетворці оплакували горе Рахилі, але таких, присвяченій їй, в українській бароковій духовнопісенній спадщині мізерна кількість. Мало яка пісня, що розповідає про горе Рахилі може порівнятися за релігійно-мистецькою вартістю пісні «Не плач, Рахиле», апокрифічні мотиви якої кореняться у ранньо-християнських легендах.

Характерною особливістю українських різдвяних пісень є те, що у їх текстах дуже часто використовуються згадки про волхвів, царів, злато, миро, невинно вбитих дітей, ослів, ягняток, шопки, ясла тощо. У статті «Наші коляди» І. Франко на цю специфіку звернув особливу увагу: «Як звісно з євангелістів тільки один св. Матвій оповідає про прихід волхвів і про різну дітей; ані краю, відки прийшли волхви, ані стану їх, ані імен, ані числа убитих дітей він не подає. Все затим, що опісля в тих пунктах прийнято було церквою (що волхви були царі, що називалися Каспар, Мельхіор і Валтазар, що походили один з Ефіопії, другий з Персії, а третій з Греції (або, як хочуть інші легенди, всі три з Арабії, «die Könige von Saba», або з Персії, «цари персидські» на підставі апокрифічного «Слова Афродігіана»), – все се легенди, не основані на письмі святім, отже основно неканонічні».⁴³ Та попри те, що ці згадки «неканонічні», вони раз-у-раз використовувалися у текстах різдвяних пісень, і, навряд, чи всі піснетворці усвідомлювали межу між канонічним та не канонічним. Якщо проаналізувати різдвяні тексти «Богогласника», то побачим, що як у першому підрозділі, пісні якого ніби для високоосвічених «півцев» призначені, так і у другому – для «простіших півцев», то ніякої різниці між набором фраз про царів, дарунки, побут, домашніх тварин у них не знайдемо. Більш того — почаївські укладачі серед наче б то простіших пісень помістили «Предвічний родился», текст якої вельми насичений апокрифічними мотивами. Отже, за винятком цієї пісні, «Не плач, Рахиле» та «Виді Бог» в інших різдвяних богогласникових піснях спостерігаємо хіба що наявність неодмінних згадок у різних варіаціях про трьох царів.

Коротко розгляньмо наявність традиційних апокрифічних кліше в текстах різдвяних пісень, що опубліковані в почаївському «Богогласнику» (втім, це стосується не тільки репертуару цієї антології, а всього корпусу текстів на Різдво Христове). Спершу звернімо увагу на варіативні згадки про царів (волхвів, монархів) та їх походження, деклароване у текстах пісень:

а) «тріє царі от [...] Востока» («Вся языцы, купно лицы», «Вселенная веселися», «Страны всего свѣта слышите», «Рцы нам Маріє», «Небо и земля, небо и земля нынѣ торжествуют», «Видѣ Бог, видѣ Створитель», «Цвѣт мысленній днесь ся родит»);

⁴⁰ Франко, І.: Наші коляди, с. 27.

⁴¹ Франко, І.: Наші коляди, с. 27.

⁴² Франко, І.: Наші коляди, с. 27.

⁴³ Франко, І.: Наші коляди, с. 26.

б) прийшли «от Персиди» або «царі персидськіє» («Видѣ Бог, видѣ Створитель», «Новая радость свѣту ся з'явила»), про царів-звіздарів с Персиди («Слава буди во вышних Богу»), в) «монархове», які «везуть дари» («Весела свѣту новина, гди Панна повила Сына»).

У різдвяних піснях зазначається, що місцем народження був Віфлеєм. Але в одному із текстів говориться про «Віфлеємський повіт», мабуть, щоб наблизити до українських реалій адміністративно-територіального поділу ще з часів Польсько-Литовсько-Руської держави («Страны всего свѣта слышите»).

Інколи персонажем пісенних текстів постає цар Ірод, що відображають пісні «Весела свѣту новина», «Слава буди во вышних Богу». Це, мабуть, пов'язано з тим, що різдвяні пісні здебільшого панегіричні, а тому трагічні мотиви про винищення дворічних дітей трапляються зрідка. Найвідомішою піснею, в якій на основі апокрифічних переказів про це розповідається є «Виді Бог, виді Створитель». У її тексті зазначено, що після возвіщення архангелом Гавриїлом про народження Ісуса Христа це стало відомо Іроду, через що він:

«велми засмутился,
Же Христос Царь народился,
Слуги своя посылает,
На смерть его шукает.

Четырнадцать тысяч дѣтей малих забити,
Повелѣл навет своего Сына непощадти.
Немовлят забивает,
Но сам себѣ ся ругает».⁴⁴

Коментуючи текстовий епізод про масове винищення дітей, І. Франко особливо заголював увагу на переплетінні апокрифіки та історичного факту, пов'язаного з наказом Ірода вбити власного маленького сина Александра.

Царю Іроду також приділено увагу в відомій пісні — «Христос родися, Бог воплоти-ся». Піснетворець повідомляє:

«Странніи⁴⁵ Цари Идут со дари
От Востока ко Вифлеѣму,
Ливан и злато и смирну на то
Уготовали суть ему,
Тамося зближают, Ирода питают:
Где есть рождейся царь славы?
Звѣзда бо нам ясна Того явила,
Его же Пречиста Дѣва повила,
Пожаданнаго Мессію».⁴⁶

На завершення процитуймо висновок піснетворця про діяння царя Ірода з пісні «Предвічний родился»:

«Ироду не уподобимся,
Вѣрній, Христу поклонимся,
Бы нас грѣхов заховал,

⁴⁴ Богогласник, № 6.

⁴⁵ Тобто, мандруючі, «странствующие» (рос.).

⁴⁶ Богогласник, № 14.

Своє царство даровал
На вѣки».⁴⁷

Неодмінно треба вказати й на те, що у великій кількості текстів всього корпусу різдвяних пісень пильну увагу приділено й побутовим умовам народження Ісуса Христа. Плід фантазій авторів хоч і не був надто різноманітним, однак вирізнявся своєю варіативністю. Відтак місця народження, умови появи на світ немовляти піснетворці локалізували стайнею або хлівом, яслами, малими «домом», пустинею тощо. Народження маленького Ісуса обов'язково відбувалося серед домашніх тварин («скотів», «бидлят»), перелік яких у різних піснях не один і той же, бо ж згадуються не тільки ягнята, але й воли, осли. Загалом більшість із сказано яскраво підтверджують тексти двох богогласникових пісень; перша цитата з «Страни всего свѣта слышите»:

«Днесь ся показала под лѣти
В Вифлеємском повѣтѣ,
Гди повила Сына.

Марія дѣвства невредиши,
Нам Бога породивши,
Сѣном покрывает.
Накрій Панно Сына в яскинѣ,
Будь Маткою Дитинѣ,
Того не стидися.

Трудно Бога в стайнѣ таити,
Гди зачали пѣсни пѣти
Ангели во вышних.
Слава днесь Богу нарощенну,
Во яслех положенну,
Мір на земли людем».⁴⁸

Таку ж щиро-поетичну картину автор створює у вже цитованому різдвяному піснеспіві «Христос родися»:

«Марія чиста Родивши Христа
В яслѣх во склони на сѣнѣ.
Недоумѣвают что ся то дѣет,
Бог вомѣстися в хлѣвинѣ:
Пелени готует, пресладко цѣлует
Возлюбленнаго Младенца.

Иосиф сіє Воплощеніє
Вида предивный хранитель,
В ином образѣ, на остром мразѣ
Яко люто страдает Створитель
От зимна схраняет, Бидлята зближает
Да огрѣвают дішущє:

⁴⁷ Богогласник, № 17.

⁴⁸ Богогласник, № 12.

Бидлята же волѣ его слушають,
Купно на колѣна ниц припадають
Творца познавшего своего».⁴⁹

Дослідження щодо значимості впливів текстів апокрифів та християнських легенд на українські духовні пісні є складним завданням сучасної гуманітарної науки різних галузей. Тільки завдяки інтердисциплінарним підходам вдасться отримати об'єктивні наукові результати, які дозволять дати якомога краще сучасне бачення процесів проникнення апокрифіки в українські барокові духовнопісенні тексти. Підвали для таких студій закладені ще І. Франком, який послідовно сповідував тезу *ad fontes*, яка цілковито актуальні і в наш час.

Reception of Apocryphal Sources in Poetic Texts of Ukrainian Baroque Carols: the Issue of Source Study and Textology (based on Selected Manuscripts of the last third of 17th to late 18th Centuries and the Pochaiv «Bogohlasnyk»)

Jurij Medvedyk

The article is devoted to the research of the reception of ancient apocryphal texts and legends in Ukrainian religious songs of the Baroque era. The author conducted a source-study and textual analysis of the selected Christmas songs recorded in the manuscript sources of the last third of the 17th – the end of the 18th century, originating from the territories in the Ukrainian-Slovak-Polish borderland. Subsequently, these songs were first published in “Bogoglasnik” (Pochaiv, 1790 – 1791). This ancient book, concluded by the Greek-Catholic Basilian Fathers, is a unique Ukrainian anthology of the spiritual art of the 17th – 18th centuries. The apocrypha was an important theme of the Ukrainian spiritual songs in the Baroque era. First analysis of apocrypha on the texts of spiritual songs was conducted by Ivan Franko, Vladimir Peretz, Mykhailo Voznyak, and Sofia Shcheglova. However, from the 20s of the 20th century, the process of studying this issue has stopped. Today, a source database of texts of spiritual songs, a large number of publications of texts and their variants were created. There are possibilities of comprehensive source-study and textual studies of reception of apocrypha in the spiritual songs. The article attempts to analyze several texts of well-known Ukrainian spiritual songs of the second half of the 17th century, which are to sing during the Christmas holidays in Ukraine until today.

⁴⁹ Богогласник, № 14.