ПЕРЕКЛАДНА ЛІТЕРАТУРА ВІЗАНТІЙСЬКО-БОЛГАРСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ

МІСЦЕ ПЕРЕКЛАДІВ В ІСТОРІЇ СТАРОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Література Київської Русі XI — XIII ст. складається з творів оригінальних і перекладних. З пам'яток письменства всього старого періоду перекладним творам належить дуже значне місце як щодо кількості рукописів, так і щодо поширення цих творів серед читацьких кіл. Перекладна література мала великий вплив на оригінальне письменство, нерідко визначаючи і його жанри, і композицію, і ідейний зміст. Більшість тих перекладів, що надходили в Київську Русь з кінця X ст., була зв'язана з християнським культом, отже, з релігією — пануючою формою ідеології епохи феодалізму. Навіть твори світського, по суті, змісту набували, як побачимо далі, того ж таки церковного колориту. Крім того, перекладна література старого періоду має свої особливості порівняно з перекладною літературою нових часів. Якщо в новітні часи (з XIX ст.) перекладачі намагаються максимально точно відтворити оригінал, то в середні віки вони часом скорочують, доповнюють, пристосовують до місцевих умов перекладний текст, стаючи, таким чином, то редакторами, а то й просто перероблювачами, до певної міри співавторами. В цьому специфічний характер перекладної літератури даного періоду.

ДЖЕРЕЛА ПЕРЕКЛАДНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Величезна більшість пам'яток перекладної літератури в Київській Русі XI — XIII ст. має своїм джерелом літературу візантійську. Твердження це вимагає, однак, пояснень і застережень.

Візантійською літературою називається сукупність творів грецькою мовою, написаних у Візантійській імперії з IV до XV ст. і своїм складом дуже різноманітних. Складаючись на основі античної літератури,

візантійська література ввібрала в себе також частину спадщини староєврейської літератури, ряд пам'яток східних літератур, зазнала згодом і впливу літератур Західної Європи. Складаючись у суспільстві класовому, література ця не була цілком єдиною і щодо своєї ідейної спрямованості. В свою чергу спрямованість ця мінялась відповідно до характеру класової боротьби в той чи інший момент політичної історії Візантії.

Твори, що призначалися для візантійської аристократії, різко відрізнялись і формою, і змістом від літератури, що призначалася для широкої читацької маси. Це твердження можна ілюструвати прикладом з візантійської історичної літератури. Одним з найвизначніших істориків Візантії в VI ст. був сучасник імператора Юстініана Прокопій, який описав події його царювання. Послідовник Фукідіда, Прокопій пише ясною, образною і виразною мовою, користується писаними джерелами, усними розповідями і власними спостереженнями, піддаючи весь цей матеріал певній критиці. Правда, в поясненні причин подій він посилається то на "волю божу", то на волю античного фатуму (долі), але це через те, що, будучи сам християнином, він перебуває під дуже великим впливом античних образів. А в тому ж столітті в провінції (в Антіохії) пише свою "Історію", або, точніше сказати, хроніку, малоосвічений монах Малала, зовсім чужий самій ідеї історичної критики, який про античність знає тільки з чуток. Ціцерон і Саллюстій для нього "мудрі римські поети"; Вакх—людина, яку язичники обожнювали за те, що вона, розвівши виноград і написавши кілька творів про виноградарство, відкрила для людей нове живильне джерело; Паріс, викрадач Єлени, син троянського царя Пріама, суддя в суперечці трьох богинь перетворюється у Малали в ученого і знаючого мужа, який написав панегірик Венері-Афродіті, розуміючи під нею ідею бажання і т. ін. З хронікою Іоанна Малали, перекладеною на слов'янську мову, ми зустрінемося і далі. Навіть щодо мови Прокопій і Малала відрізняються один від одного: чим далі йшла вперед візантійська історія, тим різкішою ставала відмінність між мовою освічених класів і мовою народною.

Неоднорідною є візантійська література і щодо ступеня своєї оригінальності. З одного боку, в ній ніби вичерпалось творче начало: візантійські письменники або наслідують античних авторів, аж до XII ст. переказуючи Гомера, іноді з безглуздими власними коментарями, або без кінця варіюючи теми і ситуації грецького любовного роману еллініcтичної епохи, або складаючи незліченні антології, хрестоматії, словники, збірники виписок і т. д. З другого боку, ми знайдемо у візантійській літературі і нові форми ліричної поезії, з новим, християнським змістом; нові форми роману з посиленням казкового і героїчного елементу; народну поезію і зростаючу на її основі героїчну поему про подвиги богатиря Дігеніса і т. д.

Якби вся ця маса творів ринула в Київську Русь, то ця остання ніяк не могла б її засвоїти. Але Київській Русі Візантія давала тільки те, що вважала за потрібне імпортувати в слов'янські землі. Творів, що призначалися для верхівки візантійського суспільства, написаних прозаїками і поетами, які продовжували античну традицію в напрямі найвитонченішого формалізму і схоластичної казуїстики — цих творів Візантія не імпортувала в країни, які вона хотіла б зробити своїми культурними колоніями. Передавалось лише те, що було абсолютно необхідне для потреб нового християнського культу, або те, що своїми властивостями і змістом могло сприяти візантійській культурній гегемонії над "варварами", що їх вона "цивілізувала". А втім, труднощі зв'язків і різні політичні обставини перешкоджали планомірно керувати імпортом; до того ж мнимі "варвари" аж ніяк не збиралися безперечно підкорятися візантійській гегемонії.

Говорити про візантійський вплив на Київську Русь можна, отже, тільки взявши до уваги, що в складі перекладеної літератури приходили насамперед: 1) пам'ятки літератури староєврейської, перекладені з єврейської мови на грецьку і з грецької на староцерковнослов'янську; 2) пам'ятки грецької християнської літератури (від I до V ст. н. е.); 3) пам'ятки власне візантійської літератури. Треба далі пам'ятати, що значна частина цих творів прийшла в Київську Русь через південнослов'янське посередництво, в перекладах, зроблених у Болгарії

в X ст. за болгарського царя Симеона, відомого своїм старанням і піклуванням про ріст та умноження перекладної літератури.

Київська Русь дістала більшу частину того, що вже було з письменства в Болгарії.

Перекладна література, у величезній своїй більшості, мала практичну мету. Вона повинна була дисциплінувати волю поборників нового релігійного культу в певному напрямі, прищеплюючи їм нові поняття, нові почуття, певну поведінку. Цілі естетичного впливу зовсім не мались на увазі, але вплив естетично-емоціональний приходив сам собою. Новий культ пропагувався і засобами мистецтва. Літописний переказ сповіщає, що, задумавши прийняти нову віру, Володимир запросив до себе грецького проповідника. Цей проповідник, піддавши критиці всі інші релігійні культи і довівши перевагу грецької ортодоксії ("православ'я"), розповів князеві про створення світу, про історію відносин між людьми й богом, а на закінчення розгорнув картину — "запону, на ней же бh написано судище господне", показав йому "одесну праведныя в весельи предидуща в рай, а ошюю грhшники идуща в муки"; це було живописне зображення останнього суду божого над людським родом, так званого "страшного суду". Картина справила на Володимира величезне враження; зітхнувши, він, за літописним переказом, нібито сказав: "Добро сим одесную, горе сим ошюю".

Так само могли впливати своєю образно-емоціональною стороною і пам'ятки перекладної літератури.

Серед них ми маємо ряд творів, що цілком належать до ділової прози і тому не входять до нашого розгляду (монастирські і богослужебні устави, збірники церковних правил — Кормча книга, Номоканон і т. ін., коментарі візантійських церковних письменників до біблійних книг тощо); далі — ряд творів щодо основного завдання теж прозових, які, проте, елементами змісту або форми можуть впливати на почуття й фантазію (історичні твори, твори про явища природи і т. ін.), і,

нарешті, твори, які більше за інші відповідають теперішньому нашому уявленню про поезію і белетристику.

ПАМ'ЯТКИ ПЕРЕКЛАДНОЇ ЛІТЕРАТУРИ. БІБЛІЙНІ КНИГИ

Найраніше з перекладної літератури з'явилися книги, що входять до складу так званої Біблії (грецька назва, що означає взагалі "книги"). Так називається звод, що складається, по-перше, з пам’яток староєврейської літератури (50 окремих творів). Цей звод складався з V ст. до нашої ери до I ст. нашої ери; найдавніші із збережених до наших часів рукописних копій окремих книг належать до X ст. (повний рукопис усього зводу, що зберігся до нашого часу, належить до XI ст.). По-друге, до складу Біблії входять пам'ятки християнсько-грецької літератури (27 творів, що збиралися докупи теж протягом довгого часу — від I до V ст. нашої ери; найдавніші рукописні копії — IV — VI ст.).

Перша частина зводу, за християнською термінологією Старий завіт, складається з книг розповідних (книга "Буття", книга "Ісход", книги Ісуса Навіна, Суддів, Руф, чотири книги "Царств" і т. д.), книг ліро-епічних (твори "пророків", "Книга Іова"), ліричних (Псалтир, "Пісня пісень"), законоуставних і ін.

В епічній своїй частині Старий завіт подає староєврейські міфічні перекази про створення світу, про життя першої людської пари — Адама і Єви в раю, чудесному саду, створеному богом; про порушення ними божественної заборони і їх вигнання з раю; про життя їх потомства аж до того часу, коли розгніване божество вирішило винищити рід людський всесвітнім потопом, залишивши з усіх людей тільки праведника Ноя з його сім'єю; про міфічну історію єврейського народу, який під проводом Мойсея виходить з єгипетського рабства шукати місце нового поселення — "землю обітовану"; про утворення староєврейського царства, його поділ і зруйнування ассірійцями та вавілонянами; про "вавілонський полон" і повернення на батьківщину і т. д. приблизно до кінця II ст. до нашої ери. Елементи народної творчості (староєврейського фольклору), поєднані в цих книгах з елементами

творчості стародавньо-єврейської аристократії, світської і жрецької, були грунтовно перероблені потім грецькими організаціями, які встановили канон (норму, правило) священних книг у кількості, зазначеній вище.

В другій частині Біблії — Новому завіті, теж різноманітній щодо складу, в її епічній частині, розповідається про життя, вчення, чудеса, смерть і воскресіння засновника християнської релігії Ісуса Христа ("Чотири євангелія" — Матвія, Марка, Луки і Іоанна), про діяльність його учнів (апостолів), а в кінці, в книзі, що називається "Апокаліпсис" (одкровення), — про останні часи людства, про кінець світу і "страшний суд" над живими й мертвими.

Історією свого складання, своїм змістом Біблія до певної міри схожа на священні книги інших релігій, наприклад на староіндійські Веди, староіранську Авесту, вавілонські релігійно-епічні оповіді, що подекуди мають дуже близьку тематичну схожість з оповіданнями Старого завіту, і т. ін. Перша частина Біблії відбила різні етапи стародавньої історії єврейського народу, який від кочового стану переходив до осілого, від родового суспільства — до рабовласницької держави. Друга частина — Новий завіт — виникла в умовах соціального ладу Римської імперії. Відбиваючи погляди різних суспільних формацій, різних історичних епох, Біблія сповнена суперечностей, і недаремно, протягом свого довгого життя з історії нових народів Європи, вона то освячувала "князівську владу божою милістю, пасивну покору, навіть кріпосне право" [1] , то, навпаки, давала плебейству й селянству, що повставали проти гноблення, могутнє знаряддя для боротьби, як це було в Германії XVI ст. або під час англійської пуританської революції XVII ст. [2] Так, у Германії "своїм перекладом Біблії Лютер дав плебейському рухові потужне знаряддя. За допомогою Біблії він протиставляв феодалізованому християнству своєї епохи скромне християнство перших віків, феодальному суспільству, що тоді розпадалося, картину суспільства, яке нічого не знало про багатоступневу, штучну феодальну ієрархію. Селяни всебічно використали це знаряддя проти князів, дворянства й попів. Тепер [3] Лютер обернув його проти них і склав на основі Біблії

справжній дифірамб встановленій богом владі, кращого від якого неспроможний був будь-коли виготувати ні один блюдолиз абсолютної монархії" [4].

Повний переклад Біблії в давній російській літературі вийшов тільки наприкінці XV ст. ("Геннадієва біблія"), а в українській літературі — наприкінці XVI ст. (Острозька друкована біблія 1581 р.). До цього часу використовувалися тільки ті окремі тексти біблійних книг, які необхідні були для потреб культу і складали "Паремейник" — збірник уривків із Старого завіту (паремій), які читалися під час церковної відправи. Крім того, у вжитку були й окремі книги Старого завіту в повному вигляді. З новозавітних книг раніше від інших з'явились Євангелія і "Апостол". ("Дһянія", тобто історія апостольського служіння і збірник послань, приписаних апостолам Павлові, Петрові, Іоаннові та ін.). Одна з найстаріших книг, що збереглися до наших днів від Київської Русі, — це так зване "Остромирове євангеліє", списане із староболгарського оригіналу, як гадають, у Києві дияконом Григорієм для новгородського "посадника" (намісника) Остромира в 1056 — 1057 рр. Цей рукопис, багато орнаментований заставками і розмальованими заголовними буквами, з трьома зображеннями євангелістів, який до того ж прекрасно зберігся, містить євангельські читання, пристосовані для церковної відправи в неділі і в свята (так зване "євангеліє-апракос", неповне).

Біблійні книги відкривали оберненому в християнство читачеві цілий світ різноманітних нових настроїв і образів. Вони давали йому нову відповідь на питання про походження світу, людини і людського суспільства; подавали ряд героїчних саг про боротьбу єврейського народу з ворогами (деякі із цих саг відбились уже в оповідях "Початкового літопису"), виводили образи мудрих і сильних царів (Давида і Соломона), образи майбутньої долі людства аж до його страшного, хоч і не визначеного точно в часі, кінця. Багаторазово й різноманітне теми, мотиви, образи біблійних книг були використані пізнішою літературою. В українській літературі вплив Біблії легко простежити аж до XIX ст. включно. Пригадаймо роль, яку відіграють біблійні образи, поставлені на службу революційній боротьбі, в поезії Т.Г.

Шевченка: дійові особи з "Книги царств" придалися для антимонархічної сатири ("Саул", "Старенька сестро Аполлона"), мотиви так званих пророчих книг — для віршів, що гнівно картають суспільні болячки і розкривають перспективи світлого майбутнього ("Ісаія. Глава 35", "Осії глава XIV", "Подражаніє Ієзекіїлю. Глава 19"). Біблійний матеріал тут всюди переусвідомлений, перероблений, сповнений іншого ідейно-громадського змісту. Те саме бачимо і в інших письменників. Образ біблійного Мойсея, наприклад, виріс у грандіозний символ в однойменній поемі Франка; образ Самсона, стародавнього єврейського Геракла, теми, зв'язані з вавілонським полоном, послужили матеріалом для поем і драм Лесі Українки. Цілком зрозуміло, що поряд з таким використанням біблійного матеріалу ми відзначимо в історії української літератури й випадки звернення до нього для реакційних цілей. Такі випадки — часте явище в XIX ст.

Однією з найпопулярніших книг Біблії і в світовій літературі, і у нас був Псалтир. Псалтир — збірник 150 релігійних гімнів, молитов-пісень, який складався староєврейською мовою між VII ст. до н. е. і I ст. н. е. Автори цих пісень невідомі: очевидно, їх було багато, хоча традиція висунула переважно одного — царя Давида. Дослідження показує, що сучасний текст Псалтиря є результатом роботи цілого ряду поколінь: найдавніші його частини належать до епохи, коли єврейська релігія ще не знала монотеїзму; вони зберігають залишки первісних магічних поглядів.

Різними були й приводи до складання псалмів: серед них є гімни хвалебні, подячні і благальні, повчальні й пророчі пісні, пісні-елегії. Єдність враження створюється лише загальним пристрасним тоном і грандіозністю образів. Людині протиставлено образ грізного божества Ягве-Єгови, що живе на Синайській горі, громовержця, бога війни, який любить моління і хвали, нещадного в своїй помсті. Віршований ритм побудований на симетричному (паралельному) розташуванні думок: у кожному паралельному виразі знаходимо підвищення і зниження, наприклад:

Ти одягаєшся світлом, мов ризою, — простираєш небеса, мов шатро;

Ти будуєш над водами горішні чертоги твої — робиш хмарини твоєю колесницею.

З такого паралелізму частин — ритму думок — і створюється враження вірша, різко відмінного, отже, і від метричного, і від силабічного, і від тонічного віршування.

Виразність поетичної форми псалмів, стислість і закінченість окремих виразів разом з широким застосуванням Псалтиря в християнському богослужебному культі забезпечили даній пам'ятці широку популярність у слов'ян після їх переходу в християнство. Жодну з біблійних книг не любили так часто цитувати: уже Початковий літопис раз у раз цитує Псалтир; Володимир Мономах у своєму повчанні дітям розповідає, як у тяжку хвилину життя він бере Псалтир і шукає відгуку на свої почуття: "Взем Псалтирю в печали, разгнух я, и то ми ся выня; вскую печалуєши, душе? вскую смущаєши мя?" Георгій Зарубський, застерігаючи від мирських пісень, наполегливо рекомендує замість них читати псалми: "А крестьянскы суть гусли прhкрасная доброгласная Псалтиря, ею же присно должни есмы веселитися... То ти драго есть весhлье, то ти прhславная есть пhснь со ангелы ны совокупляющи..." І пізніше, в XVI ст., Іван Вишенський рекомендує замість хитромудрих силогізмів і "велеречивой риторики" виучувати "богоугодну Псалтирь".

Так, крім свого культового призначення, Псалтир посів значне місце і серед книг постійного читання: по ньому набували знання церковнослов'янської грамоти, окремі місця із псалмів міцно осідали в пам'яті, стаючи ходячими формулами для виявлення почуттів і думок; по Псалтирю ворожили — є спеціальні списки "гадательних" псалтирів, де спеціальними приписками до кожного псалма вказано, як і коли даний псалом можна використати як пораду і повчання. Нарешті, Псалтир, безперечно, впливав і естетично. Термін "псальма" міцно прищепився в репертуарі бродячих співців-лірників для позначення пісень релігійного і морально-дидактичного змісту. Поетична сторона псалмів привертала

до них увагу і новітніх поетів: в українській літературі до них звернувся, наприклад, Т.Г. Шевченко в своїх "Псалмах Давидових", які є чудовим зразком того, як стара форма може бути поставлена на службу новому змістові. Віршовані переклади псалмів ми знаходимо також у Гулака-Артемовського, П. Куліша та інших поетів XIX ст.

АПОКРИФИ

Книгами, об'єднаними назвою Біблія, далеко не вичерпувалась вся епічна творчість староєврейської і християнської релігії. За межами біблійного канону лишався широкий цикл легенд і переказів, які з різних причин не ввійшли до нього і після встановлення канону дістали назву "отреченных", або апокрифічних (грецьке слово □□□□□□□□□□— прихований, таємний, пізніше також — фальшивий).

На час прийняття Київською Руссю християнства книги ці у Візантії остаточно визнані були хибними: вже в одному з найстаріших перекладних збірників, в Ізборнику Святослава 1073 р., ми знаходимо покажчик таких "отреченных" книг (по-латині — індекс): другий список датується XII — XIII ст. Це "нерекомендоване" читання набуло, проте, популярності не меншої, ніж книжки "рекомендовані". Воно приваблювало до себе пишним розквітом фантазії, крім того, доповнювало часто стислі відомості книг канонічних. Апокрифічні перекази в складі перекладних візантійських збірників, у складі так званої Палеї (виклад старозавітної історії за Біблією і легендами, свого роду сурогат повної Біблії, яка ще не була повністю перекладена) і в окремих списках тягнуться через усю історію і російської, і української літератури (аж до XIX ст.). Апокрифи лишили дуже помітний слід в українському фольклорі: досить розгорнути будь-яку збірку українських народних казок, щоб зустрітися там з легендами про створення світу, про Адама, про всесвітній потоп, про царя Давида, про Соломона, про персонажів новозавітних переказів. Вивчаючи історію образотворчих мистецтв у Київській Русі XI — XIII ст. і на Україні в XVI — XVIII ст., ми не раз знайдемо в стінних храмових розписах та іконах подробиці, безпосередньо навіяні апокрифами. Фреска Київської Софії XI ст. на тему

"благовіщення" зображає богородицю, що стоїть біля колодязя з водоносом у руках і прислухається до слів ангела; такої сцени немає в канонічному євангелії, але вона є в апокрифічному євангелії Іакова. Переказ про те, як Христос, після своєї смерті на хресті, спустився в пекло і, на велике невдоволення Сатани та його приспішників, вивів звідти душі старозавітних праведників, відомий і в Київській Русі, був драматизований на початку XVII ст. в "Слові про збурення пекла", яке дало у XVIII ст. матеріал для безлічі бурлескних віршів на великодні теми. Весь цей епізод заснований на апокрифічному ж переказі "Никодимового євангелія". Цей переказ, у свою чергу, відбився і в церковному живопису. Таких прикладів можна було б навести безліч.

Поширюючись на письмі, апокрифічні перекази поширювались і усним способом. Ігумен Данiїл з Чернігівщини, що їздив до Палестини в XII ст., у розповідь про свою подорож вставляє багато апокрифічних переказів, які він чув від провідника, що був "муж свят, стар денми і книжен вельми". В істинності і святості цих розповідей Данiїл не сумнівається. Апокрифами користувались іноді і, наново складаючи їх, так звані єретики (представники якої-небудь єресі: грецьке □□□□□□□□— окрема думка, партія, секта), які повставали проти панівних, затверджених офіціальною церквою поглядів. Апокрифи єретичного походження розвивали, наприклад, ідею релігійного дуалізму, боротьби двох рівноправних сил — бога і диявола, ідею, яка підривала принцип феодальної ієрархії і беззаперечного шанування "нижчими" вищих. Апокрифи були одним із засобів пропаганди в слов'янських єретиків X ст., "богомілів", споріднених із західноєвропейськими альбігойцями, вальденсами, катарами; всі вони виникли як одна з форм протесту закріпаченого і обтяженого поборами селянства проти феодальних володарів. Дуалістичні перекази про створення світу ми знаходимо вже в літописній розповіді про ростовських волхвів ("Повhсть временных лhт", 1071). В українському фольклорі такі перекази утворюють широкий цикл, що змальовує різні епізоди боротьби бога з Сатанаїлом, в якій бог іноді зазнає і невдач, але кінець кінцем перемагає Сатанаїла. Ними давно зацікавились фольклористи, і ще М.П. Драгоманов і М.Ф. Сумцов присвячували ній темі спеціальні розвідки.

Широкий цикл апокрифічних переказів щодо їх тематики дослідники поділяють на три групи. Першу становлять апокрифи старозавітні — про створення світу, про Адама і Єву, про Ноя і всесвітній потоп, про потемків Ноя і, зокрема, про Йосифа та його братів, що продали Йосифа в Єгипет, про Мойсея, про царів Давида і Соломона тощо. Більшість цих апокрифів ще староєврейського походження. Другу групу — новозавітні апокрифи — можна поділити на дві підгрупи: першу становлять перекази про Христа — апокрифічні євангелія Іакова, Фоми, Никодима, і легенди, що їх доповнюють, наприклад, переказ Афродітіана про народження Христа, переказ, який згодом дав ряд деталей українським шкільним драмам різдвяного циклу XVII — XVIII ст.; другу підгрупу становлять апокрифічні ходіння апостольські, які розвивають і доповнюють новозавітну книгу "Діянь апостольських". Третя велика група близька до другої — апокрифи есхатологічні (грецьке □□□□□□□ — останній), в яких розповідається про потойбічний світ, про рай і пекло — місця, де блаженствують праведні і страшними муками караються грішники, про майбутню долю людства і про останній, "страшний", суд. Уся ця література цікава переважно тим, що подавала конкретні подробиці, які доповнювали прогалини або розвивали мотиви біблійного тексту. В інших випадках інтерес цей загострював тенденцію розповіді прямим або побічним висновком з неї.

Недаром особливо популярні були апокрифи есхатологічні. Церква сама охоче поширювала цю літературу як засіб впливу на маси; проте й ті верстви населення, які вороже настроєні були до існуючого порядку, але не мали впевненості, що можна змінити його власними силами, тяглися до цієї літератури, яка давала можливість хоч би в мріях побачити торжество соціальної справедливості. Цим пояснюється, наприклад, поширеність апокрифа "Хожденіє богородиці по мукам".

Зміст цього апокрифа зводиться ось до чого: на прохання богородиці архангел Михаїл відкриває перед нею всі муки грішників у пеклі, а потім ангели возносять її до престолу невидимого творця, де вона з усім сонмом безтілесних сил і святих благає свого сина про помилування грішних. Прохання її довго лишається марним, і тільки

нескоро бог погоджується не простити, а полегшити становище засуджених, давши їм відпочинок "від великого четверга до святої п'ятидесятниці".

Апокриф дійшов до нас у рукопису XII ст. і переписувався з додатками та переробками потім не раз. Ряд українських текстів XVIII — XIX ст. надруковано у відомому збірнику апокрифічних текстів І. Франка. Порівняно із старішими редакціями, ми знаходимо в них і щось нове. Образ богородиці — заступниці грішників відступає: центр уваги перенесено на картини пекельних мук, розроблених багато детальніше, ніж у ранніх редакціях. У редакціях ранніх перед богородицею проходить по черзі ряд картин — кромішньої тьми, вогняної ріки, вогняної хмари, смоляного потоку, озера; там караються грішники, які не визнавали істинного бога, а поклонялися ідолам Трояна, Хорса, Велеса, Перуна; в іншому місці в тяжких муках стогнуть патріархи і єпископи, немилостиві князі й царі. Українська редакція 1747 р. вносить у картини мук побутовий елемент, розправляючись з дрібнішими гнобителями та ошуканцями трудового селянства і показуючи, як терзаються шахраї — мірошники, кравці, кушніри, шевці, лимарі і т. д.; у фантастичну розповідь вторгається живе життя, картини реальних соціально-побутових відносин. Образи потойбічного світу втілили мрію про відплату за нескінченні гіркі кривди, а разом із тим виконали, до певної міри, і агітаційну роль, так само як виконували її образи "Божественної комедії" Данте, розуміється, незрівнянні з даним апокрифом щодо художньої сили. Деякі деталі з цієї картини пекельних мук пригадував, можливо, Котляревський, змальовуючи пекло в "Енеїді". Але й стара рамка апокрифа "Хожденіє богородиці" та її заступництво за грішних не забулась; вона перероблена в українському фольклорі в одну з щедрівок, широко відомих аж до XIX ст. включно:

Ой сів Христос вечеряти,

Прийшла до його та божая мати:

"Оддай, сину, райські ключі

Одімкнути рай і пекло,

Випустити грішні душі" і т. д.

Так і інші апокрифи з розвиненішою фабулою проникали цілком або частинами в народні маси, ширилися серед них і зберігалися саме завдяки своїй соціально-моральній тенденції.

Серед старозавітних апокрифів найбільш розвинену фабулу мають апокрифічні казки про царя Соломона. Термін "казка" цілком застосовний до цих легенд, які лише в малій мірі ввійшли до Біблії, але широко представлені вже в так званій "Агаді", особливій галузі єврейської талмудійської літератури [5] , яка виникла в II ст. до н. е. на основі єврейського фольклору. В переказах про Соломона досить важливе місце займає тема розв'язання важких загадок. Відомо, яке значення часто має в казковій композиції загадка. На загадках будується нерідко весь сюжет казки: загадка спрямовує і пожвавлює казкову дію, будучи співзвучною їй своєю таємничістю, зручною для неї своєю гнучкістю, несподіваним виникненням з переплетенням обставин, здатністю тримати увагу слухача в напруженні. На загадках будується жанр апокрифічних запитань-відповідей ("Бесhда трех святителей" та ін.), які задовольняли колись примітивну допитливість; з них можна було дізнатися, на чому держиться земля, від чого походить грім і блискавка, із скількох "частин" був створений Адам, хто двічі помер (Лазар, якого за євангельською легендою воскресив Христос), хто не вмер (Ілля-пророк, живим узятий на небо), хто не зотлів (дружина Лота, що обернулася в соляний стовп) тощо. Оточена епічною дією, вкладена в уста дійових осіб, загадка стає основою апокрифічних переказів про суди царя Соломона, про його змагання в мудрості з царицею Савською і з перським царем Дарієм. Цариця, що з'явилася "від півдня", хоче поставити в безвихідь мудрого царя своїми хитромудрими відповідями. Коли її запитують, яке м'ясо вона хоче їсти, — вона відповідає: "М'ясо тих звірів, які ночами літають між небом і землею, мають кістяні крила, на небо не дивляться, голосу не мають". Соломон здогадується, що мова йде про рибу. Іншим разом цариця одягнула своїх отроків і дівчат в

однакове чоловіче вбрання, постригла їх однаково і стала вимагати, щоб Соломон розрізнив їх. Соломон звелів насипати горіхів і запропонував позбирати їх: отроки стали класти їх собі в кишені, а дівчата сипати в рукава. Так знову було розв'язано загадку, і цариця, повернувшись у свою землю, "подивилась вельми премудрости Соломонове".

В такому ж дусі і всі оповідання про суди Соломона, які доповнюють єдиний описаний у біблійному тексті суд. Помер якийсь чоловік, залишивши дочку і шестеро синів. Помираючи, він заповідав золото дочці, а все інше майно старшому синові. Скривджені сини пішли скаржитись Соломонові. Соломон запропонував їм викопати труп батька з могили, обрубати йому праву руку і принести: по ній він, нібито, дізнається, як розв'язати суперечку. Коли почали розкопувати могилу, то старший син почав просити не чіпати тіла, обіцяючи поділити спадщину порівну. Почувши про це, Соломон здогадався, що справжній син той, хто не дав понівечити труп, а інші — нерідні діти померлого.

Суди Соломона і змагання в мудрості — тільки частина легендарного циклу про знаменитого царя. Центральною частиною циклу є перекази про збудування Соломоном ієрусалимського храму при сприянні демона Ашмедая (Асмодея), який у слов'янських обробках перетворився в казкового Китовраса. О.М. Веселовський, що спеціально вивчав даний цикл у плані порівняльно-літературного дослідження, виводив прізвисько Китовраса від Кентавра старогрецької міфології. В переказах про Соломона і Китовраса ми знайдемо багато дуже поширених казкових мотивів: добування рідкісних предметів (для збудування храму добувається камінь, або "черв", — шамир, завдяки якому можна дерево і камінь обтісувати без усякого шуму), боротьба з чудесною, напівдемонічною істотою, яка теж задає загадки (цією істотою є Китоврас, необхідний для допомоги при добуванні шамиру), заклятття демона, що повстає проти свого повелителя, і вміщення його в посудину, викрадання дружини (Китоврас завозить дружину Соломона) і, нарешті, мотив про гордого царя — чи не найпопулярніший у всьому циклі. Китоврас, діставши чародійний перстень царя Соломона, закидає царя на край світу, а сам набирає його образу і сідає на його престолі;

Соломон стає жебраком, мандрує і, тільки цілком смирившись, через деякий час повертає собі царство.

Українські народні казки не запам'ятали мудруватого імені Китовраса, але добре знають премудрого Соломона і багато разів варіюють мотиви, що є в апокрифічних переказах. Казки про Соломона легко знайти в першому-ліпшому збірнику українських народних казок. В "Малорусских народных преданиях и рассказах" М. Драгоманова ми знайдемо, наприклад, казку з епізодами дитинства Соломона, другу — про зраду дружини і покарання її Соломоном, третю — про Соломона та його злу матір, четверту — про суд Соломонів. Не позабуто в них і образ Китовраса, але він називається тут сатаною, або дияволом.

В одній з таких казок розповідається, як Соломон за вечерею засперечався з сатаною, хто з них сильніший і владніший. Сатана похваляється, що може обернути всю безліч своїх слуг у макові зерна і замкнути в одній бочці. Соломон не вірить. Сатана виконує те, що обіцяв. Соломон закляв віщим словом бочку і закопав її. Так і загинули б демони, якби згодом, спокушений скарбами, обіцяними сатаною, цар Ірод (новозавітний персонаж) не відкопав бочки і не випустив чортів.

Перед нами мотив про "замкненого біса", який обійшов казковий епос усього світу від арабської "Тисячі і однієї ночі" до українських казок про те, як бідний селянин замкнув 12 злиднів у бочку, а його багатий заздрісний брат визволив їх собі на лихо. Замість злиднів іноді виступає недоля, іноді смерть.

У писаних апокрифах про Соломона це оповідання має заголовок: "Како Соломон закопа бhси в единой дельвh (бочці) тьмами тем, тысящами тысяч". Відокремившись від імені Соломона, мотив замкненого біса з фольклору перейшов і в художню літературу (оброблений І. Франком, на основі усного переказу, в оповіданні "Без праці" і Гоголем в "Ночі перед різдвом").

Мотив про царя, що втрачає царство і стає вбогим, особливо полюбився фольклорові прихованою в ньому соціально-викривною тенденцією. В XVII ст. старовинна література ще раз зустрілася з ним у повісті про гордого царя Іовініана з перекладного збірника "Римські діяння". Українська народна казка знає його і з ім'ям царя Соломона, і без цього імені (наприклад, серед казок, зібраних Рудченком, — "Южнорусские сказки", т. 2, стор. 36).

Більшість апокрифів своєю формою нагадують кінець кінцем більш-менш насичені фабульним матеріалом казки. Зв'язок з церковною літературою виявляється лише в іменах і деяких деталях оповідання, яке в цілому розраховане на цікавість і тому легко переходить з письменства в казковий фольклор. Мораль, що випливає з апокрифічних оповідань, мало спільного має з мораллю офіціальної церкви. Апокрифічна література любить зниження священних осіб і подій: вона часто-густо, так би мовити, демократизує і божество, і святих, зводячи їх з їхньої висоти на рівень повсякденних побутових відносин. Апостоли ходять по Землі не стільки як проповідники християнського вчення, а як звичайні мандрівники. Виголодавшись, вони, проходячи полями, просять хліба у селянина, але біднякові нічого дати. Він іде до міста по хліб, а тим часом апостоли беруться за плуг, орють і сіють; чудесним способом перед самим поверненням старого селянина нива вкривається спілим житом. І цей апокрифічний переказ підхоплений був щедрівками:

В чистім полі плужок оре,

А в тім плужку чотири воли половії,

А в них роги золотії.

Святий Петро за плугом ходить,

Святий Павло воли гонить,

Пресвятая діва їсти носить,

Їсти носить, бога просить:

"Уроди, боже, жито, пшеницю,

Усяку пашницю..."

Література панівних класів не затримувалась на такій тематиці. Але часто-густо апокрифічна розповідь не тільки видозмінює церковну мораль, а й зовсім знімає момент цієї моралі. Так, милостивий образ Христа, проповідника любові до ближнього, руйнується, наприклад, оповіданнями апокрифічного євангелія Фоми, які показують Христа свавільним, примхливим підлітком, що користується своєю силою для жорстокої помсти своїм напасникам. Переслідувачі юного Ісуса сліпнуть, сохнуть, падають мертвими. Він творить чудеса, але й вони розраховані на здивування читача, а не на його душевне розчулення.

Церква вносила апокрифічні перекази в індекси заборонених книг, засуджувала їх як "басни и кощюни", але часто-густо користувалася ними і в своєму образотворчому мистецтві, і в проповідях, і в інших видах церковної літератури, зокрема в літературі агіографічній.

АГІОГРАФІЧНА ЛІТЕРАТУРА

Агіографічна (від грецького □□□□□ — святий, □□□□□ — пишу) література становить другу популярну групу перекладного письменства, введеного християнським культом. До неї входять так звані "житія святих". Житіє — біографія видатної, з погляду церкви, особи, що написана в тоні її вихваляння. Починаючи з епохи своєї боротьби з язичництвом (з античними релігіями), християнство зібрало чимало спогадів про своїх ревносних прихильників, які або заплатили за свою відданість новій релігії мученицькою смертю (мученики), або безстрашно визнавали її, зазнаючи утисків і страждань (сповідники), або, займаючи керівний пост

у християнській общині, сприяли зміцненню нового культу (святителі; по-грецькому — єпіскопи, буквально — наглядачі), або прославились життям, строго згідним з приписами церковної моралі (преподобні). Дії останніх полягали в аскетичних подвигах, наприклад у відмовленні від їжі (посники), в цілоденному стоянні на якомусь підвищенні — "столпі", в стані мовчазного самозаглиблення (столпники); ще інші відмовлялись з любові до бога від вищого людського дару — розуму, симулюючи ідіотизм і божевілля (Христа ради юродиві). Аскетизм як форма моральної поведінки не є, як відомо, приналежністю тільки християнської релігії — він поширений був уже в античності, знали його і брахманійська, буддійська і магометанська релігії.

Цих своїх діячів християнська релігія називала загалом — "святі". Пам'ять про них становила гордість церкви, життєписи їх подавались як історично-цінний спогад, як приклад, що заслуговує наслідування, як одна з форм релігійної християнської пропаганди. Однак правдивих історичних документів, що їх мали під рукою автори житій, було небагато. На допомогу приходив матеріал, нагромаджений античною міфологією, східними казками і легендами — то у вигляді цілісних сюжетів, то у вигляді окремих мотивів; в інших випадках образ святого виникав з уособленого абстрактного поняття; іноді приводом до виникнення легенди служила навіть пряма помилка, наприклад неправильно прочитане ім'я.

Наукова критика відзначила, наприклад, відбиття старогрецького міфа про Едіпа, батьковбивцю і кровозмісника, в християнських житіях св. Григорія і св. Юліана Милостивого (ці міфи зв'язані також з християнськими легендами про Іуду Зрадника). Розповідь про те, як римський імператор Август наказав кумкаючим жабам мовчати і вони замовкли, повторено в застосуванні до багатьох святих, східних і західних. Староримські божества Вірність і Згода мають свої аналогії в образах християнських святих — Віри, Надії, Любові та їх матері Софії (по-грецькому — Мудрість). Напис на верстовому камені староримської дороги: ("83 milliario" ("83 милі"), прочитаний як "83 milites" ("83 воїни"),

дає привід до агіографічної легенди про 83-х ніби похованих там воїнів-мучеників і т. ін.

Особливо вдячний матеріал авторам житій давали євангельські розповіді про життя і чудеса Христа. Христос — ідеал, що його повинен наслідувати святий, а тому житіє пристосовує свою розповідь до євангельської, поповнюючи недостачу відомостей ситуаціями, аналогічними до життя Христа. Ще в дитинстві святий, виявляючи незвичайну мудрість, дивує навколишніх, як дитина і отрок Ісус в Євангелії; так само, як диявол спокушає Христа в пустині, так пробує він збити різними спокусами з дороги спасіння і святого; чудеса, творені святими, є також варіанти чудес Євангелія.

Отже, перед новою літературною формою "житія" (новизна її, звичайно, відносна, бо самий жанр біографії був доведений до високої досконалості ще античністю) відразу поставала небезпека вдатися в шаблон. Цієї небезпеки вона й не уникнула. Цілий ряд житій складається з риторичних схем, загальних місць, з якими нема чого робити історикові і від яких мало користі історикові літератури. Але поряд із шаблоном більшість житій містить і елементи, навіяні живою дійсністю: в них відбились місцеві побутові риси і риси епохи, в них знайшли свій вияв ідеали різних суспільних груп, починаючи від перших часів християнства і кінчаючи епохою капіталізму, коли нові святі з'являлися вже дуже рідко. Житіє неминуче повинно було займатися не тільки зовнішньою біографією святого, а і його "внутрішнім життям", — інакше кажучи, його психологією: в цьому літературне значення житій, які підходили, хоч і боязко, до розв'язання художньої проблеми зображення людської психіки. Фантастика житій, їх повчальність, подавана в живих образах, в непозбавленій драматизму формі, цікаві побутові деталі — все це забезпечувало жанрові популярність серед читачів. Житіями захоплювались, як потім захоплювались романами: в образах головних дійових осіб вбачали ідеал, зразок поведінки. За типом перекладної житійної літератури створювалась своя, оригінальна, яка так само підготовляла, хоч і повільно, можливість пізнішої появи в читацькому середовищі психологічного роману.

Слов'янські переклади пам'яток агіографічної літератури прийшли на Київську Русь, мабуть, одночасно з богослужебними книгами. Звичайно житія приходили в складі двох збірників.

Перший, що по-грецькому називався Мінологієм (Місяцесловом), або Синаксарем (збірником), у слов'янському перекладі дістав назву "Пролога" (за першою статтею грецького збірника —прологом, тобто передмовою). На початку це збірник дуже коротких пам'яток, розміщених у порядку церковного календаря, з доданням таких же коротких заміток про свята "господські" і "богородичні"), більше довідник, ніж книга для читання. Далі збірник значно розширився після додання нових житій святих (місцевих), повчань, цікавих повчальних легенд з різних джерел. Вийшла велика хрестоматія різноманітного, цікавого в цілому, але, звичайно, підпорядкованого церковним тенденціям читання.

Другий тип збірника — "Четьї-мінеї" (від грецького □□□□— місяць) — збірник широких житій, також розміщених у календарному порядку (дванадцять частин за дванадцятьма місяцями року), причому на кожний день, в порядку зазначеної вище ієрархії, подається декілька житій різного обсягу, аж до розмірів повісті і навіть роману.

Найстаріші списки "Пролога" припадають на XII — XIII ст.; списки "Четьїх-міней" збереглися від ще більш ранньої пори (найстаріші, що дійшли до нас частинами, належать до XI ст.) і існували на Україні аж до XVII ст., коли один з тодішніх українських письменників, Дмитрій Туптало, зробив нову обробку всього житійного матеріалу, яка вийшла друком у 1689 —1705 рр. і відома під назвою "Четіїх-міней Дмитрія Ростовського". Аж до новітніх часів "Четьї-мінеї" були однією з найпоширеніших книг до читання не тільки серед панівних класів, а й серед письменного селянства. Згадуючи своє дитинство, Шевченко в епілозі "Гайдамаків" говорить:

Бувало, в неділю, закривши Мінею,

По чарці з сусідом випивши тієї,

Батько діда просить, щоб той розказав

Про Коліївщину...

Ще більше читались, звичайно, "Четьї-мінеї" в новооберненій у християнство Київській Русі. Інок Зарубського монастиря (Київського князівства) Георгій у повчанні (XII ст.) рекомендує своєму духовному синові цей церковний епос, який, очевидно, повинен витіснити язичницькі казки і саги: "Аще ли глума ищеши и веселія, и всякіе ѵthnхи, то прієм животворныя книгы і почhсти (прочитай) святых муж повhсти, и ученія, и дhла".

Візантійська література знала три типи житій: житія реторичні, житія літургічні (що читалися під час відправи культу) і житія народні. Само собою зрозуміло, що найбільшої популярності в Київській Русі набули житія останнього типу, названі народними, звичайно, не тому, що вони виникли в народі, а тому, що вони розраховані були на широкого читача.

Виникнення монастирів — зокрема заснування Києво-Печерської лаври — викликало інтерес до житій засновників східних монастирів: уже автор "Житія Феодосія" Нестор другої половини XI ст. посилається на відомі йому житія Антонія Великого, Сави Освященного, Євфімія — видатних пустинників Сходу. Особливий слід в європейському мистецтві лишило "Житіє Антонія Великого", написане Афанасієм Александрійським (IV ст.) і рано перекладене слов'янською мовою. Тема "спокуси святого Антонія" довгий час була поширеною темою західноєвропейського живопису; у французькій літературі XIX ст. житіє дало матеріал для філософської поеми в прозі Флобера "Спокуса св. Антонія". Але Антоній Афанасія Александрійського ще дуже далеко стоїть від Антонія Флоберового.

В житії постійно підкреслюється байдужість Антонія до освіченості і світського знання. В дитинстві Антоній не вчиться грамоти; пам'ять заміняє йому начитаність; він премудрий і розумний, хоча зовсім "не учился книгам". Коли язичницькі філософи прийшли його "спокушати", він у відповідь запитав їх: що чому передує — розум чи письмена: "Разум ли от письмен составися или письмена от разума произыдоша", і філософи примушені були визнати першенство розуму. "Сего ради, — відповідає Антоній, — аще кому разум здрав єсть, сей письмен не ищет". І в прикінцевій похвалі святому автор ще раз підкреслює, що Антоній прославився "не хитрости ради книжных словес, ниже мирские ради мудрости и любопрения, ни ради нарочита рода, ниже богатств бесконечное собрание его прослави, но богоугодное житие".

З дитинства Антоній не цікавиться "миром". Дитячі ігри його не приваблюють. Зате він ретельно ходить до церкви. Після смерті батьків, увійшовши одного разу до храму, він чує слова, що там читаються: "Якщо хочеш бути досконалим, іди продай майно і гроші роздай жебракам". Так він і робить. Дальше його життя — ряд аскетичних подвигів: піст, умертвіння плоті, життя в дикій пустелі, де потім навколо нього збираються послідовники і засновується монастир. Саме тут і починають його спокушати демони. Спочатку вони намагаються збентежити його різними життєвими спогадами і турботами; далі вони страхають його звуками грому, примарами диких звірів, засліплюють його чудесним світлом, бентежать грою і танками, але святий не піддається. Одного разу демон постукав у ворота монастиря і почав скаржитися Антонію на монахів, які ненавидять його без усякої причини: "Я ж їм нічого не роблю, самі вони себе і один одного бентежать". Антоній змушений був визнати справедливість слів демона. Ставши засновником і главою обителі, Антоній запроваджує в ній суворий чернечий статут, викриває язичників і єретиків, повчає братію, творить чудеса і кінець кінцем помирає, відчуваючи наближення ангелів, що прийшли по його душу.

Крім епізодів із спокусами, житіє бідне на фабульні моменти і становить інтерес, головним чином, для чернечого середовища. В ньому

заперечується не тільки сучасний побут, а й усяке мирське піклування про життєві потреби. Це типове житіє аскета, для якого важливі тільки питання морального самовдосконалення, що розуміється як знищення в самому собі всяких бажань і потреб. Читач-мирянин віддавав перевагу перед Антонієм іншим святим, що ближче стояли до мирського життя, брали участь у ньому хоч би своїми чудесами. В народному середовищі набули слави святі, що їх образи якимсь шляхом асоціювалися з образами старих язичницьких богів і напівбогів, утворюючи в результаті нову язичницько-християнську міфологію, розвиткові якої церква не перешкоджала, а з свого боку готова була пристосувати своїх святих до народних навичок і потреб.

Внаслідок так званого двовірства (про яке мова буде далі) "язичницьке", змішуючись з "християнським", фактично взяло гору над ним: населення дохристиянського слов'янського "Олімпа", зрісши в багато разів, зажило з новими прихідцями більш-менш добросусідським життям. Новий релігійний синкретизм утворювався тим легше, що церковна християнська обрядність містила в собі багато магічних елементів, як і обрядність язичницька, а християнські святі поповнили недолік у рядах "вищих богів" і дали імена багатьом безіменним до того часу силам, уособленим в анімістичному світогляді. Святий Ілля-пророк увібрав у себе риси бога-громівника; в образі Івана Купали об'єдналась згадка про Іоанна Хрестителя з образом стародавнього сонячного божества; святий Георгій Побідоносець, на українському грунті в пізніші часи відомий під ім'ям святого Юрія, став покровителем стад і полів, повелителем вовків, начальником весни, можливо, також будучи прямим заступником слов'янського бога Велеса. Окремі представники церкви протестували проти цієї "паганізації" (від латинського paganus — язичницький) християнських святих: "На Георгия мученика празник диаволский на поле изшедших сатанh офhру танцами и скоками чинти разорhте", — обурювався наприкінці XVI ст. Іван Вишенський; але старовинні звичаї держалися міцно і були вигідні для самої церкви, яка заохочувала ці, так би мовити, самочинно виниклі культи. Серед інших святих особливо популярний на Україні був святий Микола Мирликійський — "Мирнокиївський", як називає його народна пісня,

переусвідомлюючи по-своєму незрозумілу грецьку географічну назву. З його ім'ям зв'язаний цілий ряд українських народних легенд, почасти побудованих на мотивах його життя, почасти заснованих на якихось дохристиянських переказах. Якщо, наприклад, святий Пантелеймон, на прізвище Цілитель, став покровителем народної медицини, святий Воніфатій — спеціалістом по лікуванню пияцтва, то святий Микола відомий як рятівник потопаючих, поручитель у грошових справах, який аж ніяк не відзначається християнською лагідністю. Візантійське житіє святого Миколи вже в XI — XII ст. стало доповнюватися оригінальними розповідями про його чудеса, які він зробив уже в межах Київської Русі.

Один киянин відпустив на волю взятого в полон половця після того, як той поклявся ім'ям святого Миколи, що доставить викуп. Половець гадав, що ікона Миколи, перед якою він поклявся, нічого йому не зробить, якщо він не виконає своєї клятви. Микола тричі з'являється до половця і нагадує про викуп. На третій раз він скидає половця з коня, мучить і б'є його об землю. Наляканий половець вибирається до Києва і на велику втіху киянина вручає йому обіцяний викуп, розповівши про явлення святого Миколи.

Ту саму роль відіграє святий Микола і в фольклорі, як можна бачити з оповідання, записаного І. Манжурою на колишній Катеринославщині.

Один бідний селянин не міг заплатити подать. Його покликали до "збірні", стали бити і, нарешті, прив'язали до стовпа. Знайомий єврей дав йому грошей, взявши з нього перед іконою Миколи клятву, що він їх поверне. Справи селянинові підправились, він розбагатів, але клятви не виконав. І от одного разу в полі його наздогнав фургон, переїхав його, зламав йому саме ту руку, якою він брав у єврея гроші. Видужавши, селянин розкаявся і повернув гроші євреєві.

Наведені оповідання — тільки незначна частина оригінального, писаного і усного, легендарного епосу про святого Миколу, епосу, що виник у Київській Русі і на Україні на основі житійних легенд і ще не досить досліджений літературознавцями і фольклористами. Але житія

могли ставати популярними і не лишаючи помітних слідів у фольклорі. Поряд з житіями, пройнятими аскетичними чи строго ортодоксальними тенденціями, до складу тих самих "Четьїх-міней" потрапляли і житія, з офіційного погляду, апокрифічні, "отреченні", або тому, що в них подавались факти, зовсім невідомі канонічним писанням, або тому, що в них, хоч і в приглушеній формі, чулись ноти протесту проти панівних класів. Нерідко своєю формою ці житія далеко відходили від усталеного агіографічного типу житій, проте це не заважало їм сильніше впливати на фантазію і почуття широкого кола читачів. Такими, є, наприклад, багаті на есхатологічні мотиви житія Василія Нового (грецька пам'ятка X ст.) і Андрія Юродивого (X — XI ст.).

Житіє Василія Нового збереглося в слов'янських рукописах XIV і наступних століть, але, очевидно, перекладалось раніше. Воно набуло великого поширення, і майже немає жодного великого рукописного збірника, де не було б списку цього житія. Починається воно звичайно: святу людину без роду і племені, бродягу, що видався підозрілим візантійським властям, заарештували, кинули в тюрму і взяли на тортури, але цим не добились від нього потрібних про себе відомостей. Кінець кінцем його випустили. Добродійники дали йому притулок, приставили до нього в служниці бабусю Феодору. Василій живе в столиці разом з гуртком своїх шанувальників, спостерігаючи двірцеві перевороти і чвари, що тут відбуваються. У нього дар провидіння, і на цьому засновані його нечисленні чудеса; загалом він особа загадкова, і про нього самого розповісти майже нічого: його житіє — привід для двох великих додатків, зв'язаних з житієм майже механічно. Ці додатки — розповідь Феодори, що явилася після смерті учневі Василія ченцеві Григорію, про повітряні митарства і видіння самого Григорія nро страшний суд.

Феодора докладно розповідає, що вона почувала під; час смерті. Ангели взяли її душу і повели до бога. По дорозі. душа робить двадцять дві зупинки; саме вони і називаються митарствами. На кожній зупинці демони в образі страшних ефіопів затримують душу і подають їй рахунок її гріхів. Ангели протиставляють йому добрі діла Феодори і

заслуги святого Василія; зваживши гріхи й заслуги, відкупляються від злих митарів і йдуть далі.

Інший епізод — видіння Григорія про останні дні і страшний суд: тут — картини пекла і раю, блаженство праведних, муки грішників — образи, що, за літописним переказом, вразили колись уяву князя Володимира і широко були потім використані церковним живописом. Поряд з апокрифічним "Хожденієм богородиці по мукам" — це ще одна візантійсько-слов'янська паралель до "Комедії" Данте. Основне джерело оповідання — Апокаліпсис і "видіння", а разом з ними — враження від реальної дійсності, реалістичний зміст, прибраний в "ірреалістичну" форму.

Автор, за словами О.М. Веселовського, любовно описує картину суду, "з видимим інтересом стежачи, як спускаються і піднімаються ангели, як сонм за сонмом виступає на сцену, і йдуть ясні юрби від великого града до Едема і від оновленої землі до врат неба. Це великий царський вихід візантійського двору з усіма його церемоніями, перенесений у церковний вжиток і звідти на небо серед сяяння, у славословлення і риторики. Автор, очевидно, пройшов риторичну школу: його ангели літають, як блискавка, як орли і швидколітні яструби, святі — як ясні горлиці... Деякі образи не позбавлені поезії: ангели черпають золотими посудинами від нецьогосвітнього вогню, що росить світлом, і несуть його у високості, на вівтар господа. Поряд з епітетами реального характеру інші позбавлено всякої образності: мислені камені, розумні вертогради".

Незважаючи на деякі сліди риторичної виучки в автора, в цілому житіє Василія Нового відступає від шаблону риторичних житій і наближається до тієї групи, яку вище названо було "народною". Ще далі від традиційної форми стоїть перекладене також у домонгольську епоху "Житіє Андрія Юродивого" (в уривках збереглося в "Прологах" XIII — XIV ст., повністю — у списках, починаючи з XIV ст.).

Родом скіф (слов'янин), Андрій був слугою візантійського вельможі Феогноста. Він виділявся серед інших слуг розумом і величною красою. Одного разу йому сниться іподром, де один проти одного стоять готові до змагання люди в білому одязі і чорні ефіопи. Осторонь світлий юнак з дорогоцінними вінками — нагородою для переможця. Пристрасне бажання здобути вінець обіймає Андрія; втрутившись у змагання, він переміг найстрашнішого з ефіопів і тут же у сні дістав роз'яснення і заповіт: "Вінці — це вінці Христові, ефіопи — сили демонські. Іди з миром, як друг наш і брат, стань юродивим Христа ради".

З цього часу Андрій зрікається свого розуму, його визнано божевільним, він живе в холоді і в спеці просто неба, ночує на купах сміття, їсть що попало, зазнає побоїв і знущань. Він покинутий — навіть собака, до якого він прихилився в лютий мороз, щоб зогрітися, гарчить і відходить від нього. Але він винагороджений у сні і наяву незвичайними видіннями. Якось, замерзаючи, побачив себе в раю. Замість подертого лахміття, на ньому дорогий одяг, немов витканий блискавками; на ногах, звичайно босих, — позолочені чоботи, на голові вінець блискучий. Навколо нього чудесні дерева, запашні вітри. Він ходить у райських садах, пишаючись і торжествуючи: "То не мав де голову прихилити, а то ходжу тут, мов цар якийсь".

"Чудесні привиди" (створені й тут за земним образом і подобою) чергуються в житії з жанровими малюнками життя великого міста, сповненого контрастів бідності й багатства, сповненого соціальних і економічних суперечностей. В житії немає плану, воно все складається з епізодів, але крізь усі епізоди проходить єдина соціальна тенденція. От Андрій спостерігає похорон багача: померлого проводжає пишна процесія, але тільки одному святому видно, що за гробом іде цілий натовп демонів в образі танцюючих і радіючих ефіопів і блудниць. Ангел роз'яснює Андрієві гріхи померлого. Найтяжчий з них — гноблення багатим своїх слуг: він їх морив голодом, лишав у холоді без одягу й взуття, бив, розбещував. Іншим разом Андрій, зустрівши якогось багача, попросив у нього милостині, але той відмовив. "Правду про вас сказано, — говорить святий,— легше верблюдові пройти крізь вушко голки, ніж

багатому в царство боже". Багатий сміється, що юродивий цитує святе письмо, і відповідає: "Ти бачиш нас багатими, а якби знав, скільки ми для вас робимо". У відповідь Андрій говорить про те, що багачі ненаситніші за море, змій і саме пекло. Але, додає він — "подщимся, душе моя... и паки в жерновы мелимы: несть бо далече, да пойдем тамо, идеже єсть зобь добрая и вода медвяная". Цей час — не тільки за гробом, а в перспективі земного майбутнього, про яке Андрій розмовляє із своїм учнем Єпіфанієм: "В последняя дни восставит господь царя от нищеты; ходити начнет по мнозе правде и всяку брань уставити, и нищая богаты сотворит и будут человеци во дни его богати... и ходяще без боязни ратного строения, и без печали ходяще по земли, занеже брани не будеть".

Перед нами вже не тільки індивідуальний моральний ідеал, а й до певної міри соціальна утопія. Загалом вона та сама, що й у старозавітних пророків. Лев ляже поруч з агнцем, у кожного буде свій виноградник: ідеал дрібного власництва, привабливий для бідноти, але недосяжний, особливо в умовах феодальної епохи. В цих умовах він міг мати і прогресивне значення, зливаючись з протестом всієї знедоленої маси.

Вже з наведених прикладів ми бачимо, який різноманітний зміст міг вкладатися в традиційну форму житій. Терміном "житіє" позначалися нерідко і твори, які за своїм типом належать, з нашого погляду, до жанру роману — таке, наприклад, "Житіє святих Варлаама і Іоасафа, царевича індійського".

Пам'ять цих святих відзначається в православному церковному календарі 19 листопада. Слов'янський переклад житія з грецької з'явився в Київській Русі ще в домонгольську епоху, хоча рукописи, що збереглися, не старіші XIV ст. Вже в 1637 р. в друкарні Кутеїнського монастиря вийшло друковане видання: "Гисторія албо правдивое выписаніе святого Іоанна Дамаскина о житій святых отец Варлаама и Осафа и о наверненю індіян". В додатку до тексту вміщено оригінальну "Пhснь святаго Иосафа, кгды вышел на пустиню", яка стала потім

зразком для цілого ряду руських духовних віршів і українських "побожних пісень". Пізніше, в скороченій переробці, житіє було вміщене в "Четьїх-мінеях" Дмитрія Ростовського.

Стислий зміст житія такий. В індійського царя Авеніра, гонителя християн, довгий час не було дітей. Коли, нарешті, народився син, названий Іоасафом, звіздар провістив, що, підрісши, царевич стане послідовником християнства.

Засмучений цар вирішив запобігти здійсненню провіщення. Він відводить для Іоасафа розкішний палац, оточений садом і ізольований від усього зовнішнього життя. Відвівши від царевича всякі тяжкі враження, цар сподівається приспати його душу і уберегти її від шкідливих християнських впливів. Але рання допитливість розуму царевича призводить до того, що цар, після багатьох просьб, змушений був дозволити йому вихід з розкішної темниці. Виїхавши, царевич зустрічає хворого старика і дізнається, що на світі існують старість, горе, смерть. Тривога закрадається йому в душу, і він терзається нерозв'язаними питаннями.

Тоді, з навіяння божого, пустинник Варлаам, переодягнувшись купцем, приходить до Іоасафа. Він заявляє, що приніс дорогоцінний камінь з чудодійними властивостями: глухим він повертає слух, німим дає голос, але вручений він може бути лише тому, хто цнотливий і має чистий зір, — інакше, взявши його, осліпнеш. Купця пропускають, і Варлаам починає свою проповідь, внаслідок якої царевич стає християнином.

Марно цар-батько наказує зловити Варлаама, марно прагне переконати сина, організовуючи для цього релігійний диспут, намагаючись відвернути його спокусою жіночої краси, — Іоасаф лишається непохитним. За порадою одного з вельмож, цар віддає синові в управління половину свого царства, щоб зайняти його розум державними справами. Іоасаф обертає своїх підданих у християнство, ставить їм після смерті свого батька (який прийняв кінець кінцем віру

сина) іншого правителя, а сам іде до Варлаама в пустелю, де потім помирає смертю святого аскета.

Житіє наближається до роману не тільки розмірами, —а й елементами психологічного аналізу: виникнення сумнівів у душі Іоасафа, невиразні шукання сенсу і мети життя, боротьба між любов'ю до батька і любов'ю до відкритої йому Варлаамом релігії тощо — така різноманітність у зображенні внутрішнього світу героя не властива житіям і взагалі була новиною в літературі. Читачів приваблювали також і ті вставні апологи (притчі), якими користується у своїй проповіді Варлаам для більшої наочності тієї чи іншої моральної тези. Такою, наприклад, є "Притча про однорога (Їнорога)", як вона називається в більшості рукописів.

Усе земне, — проповідує Варлаам, — примарне, як сон. Люди, поневолені тутешнім світом, поринули в турботи і не думають про те, що їх жде за гробом, подібно до тієї людини, яка тікала в пустелі від розлютованого однорога (в інших текстах — скажений верблюд, розлютований лев). Тікаючи, вона попадає в глибоку яму; падаючи, хапається за деревце і повисає на ньому. Приглянувшися, бачить, що корінь деревця невпинно підгризають дві миші — біла й чорна; на дні ями — страшний дракон з розверстою пащею чекає, щоб мандрівець упав; із стіни провалля тягнуться до нього голови чотирьох отруйних зміїв. Але з гілок деревця капає мед; забувши про всі небезпеки, людина починає вкушати ці мізерні солодощі і тішиться ними. Далі йде тлумачення змісту: однорог — смерть, що переслідує рід людський; деревце — життя людське, що невпинно вкорочується зміною дня і ночі (біла і чорна миші); дракон — пекло (або диявол), що чекає загибелі грішного; краплини меду — земні насолоди, мізерна "сладость мира сего". Притча полюбилась і, відокремившись від даного житія, існувала окремо в старовинній літературі, у морально-повчальних збірниках; відобразилась вона і в образотворчому мистецтві.

Серед інших притч Варлаама є й такі, що згодом можемо зустріти в творах найвидатніших письменників нової Європи. Так, сцена вибору

нареченого у "Венеціанському купці" Шекспіра повторює мотив "притчі про ковчеги" з житія.

Щоб випробувати своїх наближених, якийсь цар наказав зробити чотири ковчеги (дерев'яні ящики). Два були позолочені, але наповнені смердючими мертвими кістками; два інших вимазані смолою і дьогтем, але наповнені дорогоцінностями і ароматами. Покликавши вельмож, цар пропонує їм оцінити ковчеги. Вельможі, звичайно, обманюються зовнішнім виглядом ковчегів. Цар користується нагодою і повчає їх: ящики з мертвими кістками подібні до пишно вирядженних пихатих багачів, а ящики в смолі і дьогті — до бідняків, які одягнуті убого, але благоухають і зачаровують прихованими моральними якостями.

Манера вставних розповідей зближає "Варлаама і Іоасафа" з розповідною літературою Сходу. Грецький оригінал житія приписується то якомусь ченцеві Іоанну, то Іоанну Дамаскіну, відомому візантійському письменникові і поетові VIII ст. Однак уже в XVII ст. помітили схожість історії Іоасафа з переказами про легендарного засновника буддійської релігії, індійського царевича Сіддарти. Роботи літературознавців XIX ст. (серед яких почесне місце належить розвідці І. Франка) показали з усією переконливістю, що "Житіє Варлаама і Іоасафа" — справді християнська переробка буддійських легенд, "перехожа повість", яка втягнута була в коло агіографічної літератури і як житіє набула широкої популярності у всіх літературах Європи. Особливо полюбились зазначені вище притчі Варлаама. Вже наприкінці XII ст. ми можемо відзначити факт використання однієї з варлаамових притч відомим церковним оратором Кирилом Туровським в "Повѣсти к Василию игумену о бѣлоризць". "Притчу об инорогѣ" в російській літературі переказав віршами В. А. Жуковський; її використав у своїй "Исповеди" Л. М. Толстой. Серед віршів І. Франка в збірнику "Мій Ізмарагд" ми знайдемо поетичний переказ п'яти апологів Варлаама, витлумачених уже зовсім по-новому, в дусі революційно-демократичного просвітительства кінця XIX ст.

Поряд з житіями до агіографічної літератури належать і малі розповідні форми: невеликі оповідання, анекдоти, влучні вислови

пустинників одного якого-небудь монастиря або кількох монастирів, зібрані разом і подані як записи безпосередньо баченого і почутого укладачем. Звичайна назва ченця — отець, по грецькому □□□□, звідси назва таких збірників "патерики" (отечники). Візантійська література знала кілька таких патериків. Найбільшої популярності в слов'янських перекладах набув збірник, складений Іоанном Мосхом, ченцем кінця VI — початку VII ст., який об'їхав разом із своїм другом Софронієм монастирі Палестини, Єгипту, Синаю, Сирії, Малої Азії й зібрав там багато різноманітного матеріалу. Книгу свою він назвав "Луг" (по-грецькому □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ слов'янському перекладі книга ця набула назви "Синайського патерика". В строкатій сумішці, "подібно до квітів лугових", зібрано тут у єдиний букет понад 200 окремих оповідань, які загалом становлять чималий інтерес і для історика побуту, й для історика культури. Як і інші укладачі патериків, Мосх не намагається літературно обробити свої оповідання. Оповідання патериків — це звичайні записи. "У школі божій не вчать красно говорити, — зауважує укладач одного з найстаріших патериків (Палладій, IV ст.), — але вчать підкоряти свій розум вічній істині, щоб нею пройнятися".

Немає в авторів, звичайно, і критичного ставлення до зібраного матеріалу. В збірнику Іоанна Мосха дослідники знаходять, з одного боку, відгуки єврейських талмудистських переказів, з другого, — відображення арабського нахилу до розповіді. Оповідання суто світського змісту чергуються з оповіданнями про аскетів, що прославляють духовну міць ченців у молитві й аскетичних подвигах, їх покору, постійне уболівання за гріхами тощо. Зрікаючись всяких життєвих благ, звівши свої людські потреби до мінімуму, людина нібито набуває особливої сили, яку відчувають навіть звірі пустелі. Таким є в "Синайському патерику" оповідання про лева авви Герасима (в російській літературі воно відоме в художній обробці М.С. Лескова), яке має немало паралелей у казковій літературі, починаючи з оповідання про римського раба Андрокла та його лева і продовжуючи старовинними німецькими народними книгами. [6]

Але поряд з такими оповіданнями ми можемо зустріти у Мосха і суто світську новелу, наприклад оповідання про злочинну матір.

Під час плавання корабель став у морі, незважаючи на сприятливий вітер. Капітан корабля в розпачі. Раптом він чує голос: кинь у море Марію й закінчиш благополучно своє плавання. Капітан, не розуміючи, про яку Марію йде мова, після повторного поклику таємничого голосу, гукнув: "Маріє!" Одна з пасажирок відгукнулась і підійшла. Відійшовши з нею осторонь, капітан сказав: "Бачиш, Маріє, який я грішник: через мої гріхи корабель не може зрушити з місця". "Ні, це я грішниця", — відповідає Марія і розказує свою історію. Лишившися вдовою з двома дітьми, вона, полюбила якогось військового, який, проте, через дітей не хотів з нею одружитися. Тоді вона їх убила. Але, дізнавшись про її злочин, військовий жахнувся і категорично відмовився стати її чоловіком. Злякавшись, щоб не розкрився її злочин, вона втекла. Капітан, вислухавши розповідь Марії, не наважується кинути її в море. Він пропонує їй спробу: спершу спускається в човен сам, але корабель не рушив з місця; потім спускає в човен Марію, і човен негайно йде на дно, а корабель починає йти благополучно. Мотив "сповідання гріхів" на морі ми знаходимо у відомій українській думі про Олексія Поповича і бурю на Чорному морі. "Луг духовний" Іоанна Мосха, добре відомий уже в рукопису XI — XII ст., в 1628 р. був надрукований у Києві друкарем Спиридоном Соболем "в дворh Іова Борецкого, митрополита кіевскаго" — "Лимонар, сирhч Цвhтник иже во святых отца нашего Софронія, патриарха іерусалимскаго, составлен же Іоанном ієромонахом в лhто шестьсотное..." До видання додано передмову, яка пояснює, хто був автор і його друг Софроній, якому присвячено книгу, і рекомендує її увазі "зацного чителника".

"Читай теды книгу тую охотною душею и вhрою несумненною и так обычай и живот твой подлуг читання стосуй, абысь таковых и так презацных мужей, которых тут выписаных знайдеш, годным ревнителем стал, а за часом их сполкованню прилучен был..."

Крім "Синайського патерика", в слов'янських перекладах надходили й інші патерики під назвами "Скитського", "Єгипетського", "Римського" тощо, що проходили через усе старовинне письменство як руське, так і українське. Під їх впливом виник оригінальний "Києво-Печерський патерик", про який мова буде далі. Між оповіданнями перекладних патериків і оповіданнями "Києво-Печерського патерика" часто спостерігається схожість, яка пояснюється, зрештою, не стільки запозиченням, скільки схожістю побутових умов монастирського життя і схожістю думок та почуттів близько споріднених соціальних груп.

Вплив перекладної агіографічної літератури на літературу оригінальну винятково великий. Вище вже говорилось про виникнення в фольклорі цілого ряду агіографічних легенд, де відгуки житій переплелись з мотивами, що йдуть від язичницької старовини. Багато чим завдячує житіям і лірична поезія напівкнижного й напівнародного походження: так звані "набожні" або "побожні" пісні, що поширювалися серед патріархально-відсталого селянства і через усну передачу, і через збірники, рукописні й навіть друковані, на зразок "Богогласника", що з 1790 р. витримав кілька видань, у складі якого є ряд пісень, взятих із житійних збірників (пісні Параскеві-П'ятниці, великомученици Варварі, святому Миколаєві, Олексієві — чоловіку божому, Онуфрієві-пустельнику, Георгієві Побідоносцю та ін.). Але далеко більший вплив на всі ці пісні мала церковна лірика, історія якої починається з II ст. н. е. і тягнеться на сході протягом усієї епохи існування Візантійської імперії.

ЦЕРКОВНА ЛІРИКА

Перекладна церковна лірика представлена творчістю багатьох десятків поетів, серед яких свого часу славилися, наприклад, Єфрем Сірін (сірієць) — IV ст., Григорій Богослов — IV ст., Роман Сладкопєвець — V ст., Андрій Критський — VII — VIII ст., Іоанн Дама скін — VII — VIII ст., монахиня поетеса Кассія — IX ст. та ін. Від первісної простоти і нехитромовності візантійська церковна лірика йшла до великої формальної вдосконаленості, виробивши нові віршові розміри, створивши мудровані строфічні побудови і жанри, зумовлені тим чи

іншим способом вокального виконання. Суб'єктивних елементів у цій ліриці або немає зовсім, або вони незначні. Вона виявляє не особисті, а колективні почуття всієї віруючої общини. Немає великої своєрідності й в доборі поетичних засобів: вони наперед указані Біблією, книгами Старого і Нового завіту, особливо Псалтирем, і книгами пророків; тому ті самі образи і поетичні формули ми знайдемо в поетів, що належать до різних століть. Оскільки з християнського погляду особи і події старозавітної історії — прообрази і передвісники Нового завіту, остільки поезія ця багата на алегорії і символи, а це, як відомо, становить характерну рису всього середньовічного релігійного мистецтва. З формального боку, для неї характерні засвоєні від староєврейської поезії паралельність розташування частин, часте повторення рефренів. Ця лірика в деякій мірі зазнала впливу і лірики античної, і античної риторичної прози, з якої, між іншим, запозичений нахил до рими.

Вибрані й систематизовані в окремих збірниках, ці ліричні твори цілою масою прийшли в слов'янських перекладах у Київську Русь зараз же після прийняття християнства. Залежно від вміщеного в них матеріалу ці збірники мали різні назви. Так, наприклад, збірник церковних пісень, що стосуються днів церковної відправи на весь рік, називався "Минея мhсячная", церковні пісні, що стосуються до найзначнішого з християнських свят — до свята пасхи і наступних після нього тижнів, згруповані в "Тріоди цвhтной" (грецьке □□□□□□□□, слов'янське — "трипhснец"); цьому святу в християнській церкві передує семитижневий піст. Церковні пісні, зв'язані з підготовкою до цього посту й з тижнями цього посту, становлять "Тріодь постную" і т. д. Перелічені й подібні до них книги рідко були матеріалом для домашнього читання, але під час кожної церковної відправи рік у рік слухали в хоровому й сольному виконанні твори, що містилися в цих книгах, — і вони не могли не роботи свого впливу, запам'ятовувались.

Церковні пісні, читання й обряди, розміщені в певному порядку, підпорядковані єдиному композиційному задумові, в цілому становлять "службу божу" — культову християнську драму, яка була цілковитою новиною для язичників слов'ян. Лише деякою подобою такої драми були

в них, наприклад, весільні, а також похоронні обряди (старослов'янська тризна). Церковна драма, бувши таким же синкретичним дійством, відрізнялася від нього більшою розробленістю і більшою складністю.

За християнським богослужебним обрядом крились традиції, які перейшли до нього від старогрецького театрального дійства. Сама внутрішність християнського православного храму щодо конструкції мала багато спільного з античним театром. І там, і тут декоративна стіна з трьома виходами; в грецькому театрі — "скене", в православному храмі — іконостас; середні двері в старогрецькому трагічному театрі призначались для виходу царів, а в іконостасі християнської церкви вони називались "царськими вратами". Перед декоративною стіною старогрецького театру пізнішої епохи було підвищення — проскеніон, куди виносилась дія, де речитативні вигуки акторів чергувались з піснями відокремленого від них хору. У храмі цей проскеніон дістав назву "амвона", на якому і виконувалась значна частина богослужебного дійства. Трьом акторам старогрецької трагедії — протагоністові, девтерагоністові й тритагоністові — відповідали три служителі християнського культу трьох ступенів: ієрей (священик), диякон і чтець (псаломщик, дячок), між якими і розподілялась діалогічна частина дійства. Важлива роль хору, наявність елементів пластики в рухах служителів культу (поклони, ставання на коліна, здіймання рук, кадіння, повільне й прискорене ходіння по церкві в різних напрямах і т. ін.), речитативний характер вигуків і читань — усе це було формою християнської символічної драми, правильніше сказати, кількох драм, які міняли свій зміст і характер залежно від часу виконання (ранішня і вечірня відправи і т. ін.) і від того чи іншого моменту в церковному календарі. Різниця між богослужебним дійством і театром — у цілковитій консервативності церковного обряду, який не допускав ніякої творчої ініціативи, зовсім не міг розвиватися. "Репертуар" був раз назавжди точно заданий: точні сценарії кожного дійства були закріплені в спеціальних порадниках — "служебниках", "требниках" і ін. Проте естетичний вплив міг бути дуже великим. Ми маємо безпосередні свідчення літописного переказу про те, як Володимир перед прийняттям християнства послав послів у Візантію та інші країни подивитися,

"какова там вhра". Візантійські греки повели слов'янських послів в одну з найрозкішніших своїх церков. Спів хору, вигляд служителів культу в одязі, що виблискував золотом та дорогоцінним камінням, прекрасний мозаїчний живопис, що прикрашав стіни будівлі, незліченні вогні лампад перед іконами — все це справило на послів Володимира, що жили на батьківщині ще в примітивній відносно матеріальній обстановці, разючий вплив. Повернувшись, вони, за переказом, розхвалювали князеві віру греків, а про відвідання візантійського храму говорили: "И придохом же в Грекы, и ведоша ны, идеже служать Богу своєму, и не свhми, на небh ли есмы быша, ли на земли; нhсть бо на земли такого вида, ли красоты такоя...Есть служба их паче вchх стран. Мы убо не можем забыти красоты тоя; всяк бо человhк аще вкусить сладка, послhди горести не приимаеть, тако и мы не имамы сдh быти".

ОРАТОРСЬКА ПРОЗА

За межами розглянутих жанрів стоїть ще ряд перекладних творів, які розраховані не стільки на почуття й уяву, скільки на розум читача, подаючи йому нові поняття, відомості й факти. Межі між "поезією" і "прозою", між літературою художньою і науковою в дану епоху, як уже було сказано, часто бували надто умовні.

Ближче до поезії, ніж до наукової прози, стоять твори візантійських церковних письменників, проповідників і моралістів, церковних ораторів, які культивували мистецтво виразного слова. Церковна проповідь відіграла величезну роль у поширенні й зміцненні християнства. Первісна проповідь була усною: агітатори нового культу мало дбали про художність і закінченість форми, очевидно, доповнюючи своє живе слово жестами, інтонацією, внутрішньою схвильованістю своєї мови. Але промови популярних проповідників записувались іноді ними самими, поширювались у рукописах, ставали літературою. Як відомо, мистецтво ораторської мови було доведено до високої міри досконалості ще в античному світі. В системі античної освіти теорії ораторської прози риториці відводилось чи не найперше місце. Імена Демосфена і Лісія в

старогрецькій літературі, ім'я Ціцерона — в римській були оточені великою шанобою і повагою.

Перед християнськими письменниками ранньої пори виникло питання, як поставитись їм до спадщини в галузі ораторської прози, залишеної язичницьким світом. З одного боку, образна, підпорядкована законам стрункої композиції, періодизована, ритмічна проза античних ораторів; з другого — Євангеліє й інші книги Нового завіту, написані необробленою, з погляду риторики, грецькою мовою, з домішкою арамейських та латинських слів і висловів, — проза, бідна на періоди, чужа архітектурній стрункості, позбавлена звичного для знавців стилю ритму. З літературного погляду, Новий завіт, порівняно з творами Демосфена або Платона, не вартий був ніякої критики. Але водночас ця книга, написана "мовою рибалок", — книга "священна", яка відкрила людству з погляду адептів нового культу незнану до того часу істину.

Розв'язання цієї важкої дилеми знайдено було, наприклад, одним з відомих церковних ораторів, Григорієм Богословом, який, подібно до двох інших його сучасників — Василія Великого і Іоанна Златоуста (всі троє — IV ст.), здобував освіту в напівязичницькій школі. "Я б наслідував приклад рибалок, — писав Григорій, — якби мав силу творити чудеса, як вони: але через те, що моя єдина сила у моїй мові, то я і присвячую її добрій справі". Високу техніку античної ораторської прози було поставлено, таким чином, на службу новому змістові, але з тим, додавали церковні письменники, щоб красномовство було підпорядковане християнській релігії, "як тіло душі, як ліра пісні". Так розвинулась візантійська ораторська проза, — проповідь з двома основними типами: повчальним і урочистим. Повчальна проповідь пропонувала уроки християнської моралі, роз'яснювала біблійний текст і давала його тлумачення, стараючись впливати на волю і розум слухача; урочиста проповідь ("слово"), впливаючи на почуття й уяву, прославляла героїв і діячів церкви, події, що стали приводом до пізніших церковних свят. Твори трьох згаданих вище прославлених у Візантії церковних ораторів — Василія Великого (303 — 379), Григорія Богослова (329 — 389) і Іоанна Златоуста (344 — 407) — незабаром після прийняття

християнства прийшли в перекладі в Київську Русь, стали тут предметом читання і вивчення і, до певної міри, допомогли сформуватися оригінальній ораторській прозі. Ці твори переписувались і виходили друком протягом усього старого періоду української літератури, впливаючи і на пізніших українських церковних письменників.

ЗБІРНИКИ РІЗНОГО ЗМІСТУ

Як і більшість інших перекладних творів, пам'ятки ораторської прози приходили звичайно в складі збірників, улюбленої у Візантії X — XI ст. форми літературної передачі. Особливо популярні проповіді Іоанна Златоуста ще в Болгарії вживались в антологіях з назвами "Златоструй", "Учительне євангеліє" (вибрані уривки з пояснювальних бесід Іоанна на євангелія, з додатком повчань інших візантійських письменників, об'єднані в збірник болгарським письменником X ст. Костянтином Пресвітером) та ін. За цими зразками складались і в Київській Русі антології ораторської прози ("Златоуст" і ін.). До творів Іоанна Златоуста тут прилучалися повчання й інших письменників, а потім і самостійні твори, написані за візантійськими зразками. Декілька збірок антологій такого типу дійшло до нас уже в списках XI—XII ст.

Сюди належить насамперед збірник Святослава 1073 р. Збірник цей був переписаний якимсь дяком Іоанном для великого князя Святослава Ярославича і в оригіналі відомий під заголовком "Събор от мног отець". На слов'янську мову збірник цей був перекладений ще в IX — X ст. за наказом болгарського царя Симеона, для якого він спочатку й призначався. Склад його досить строкатий. Поряд з вибраними творами Іоанна Златоуста, Василія Великого, Григорія Богослова, Єпіфанія Кіпрського та інших тут ми знаходимо й найдавніший у нашій літературі підручник риторики — статтю Георгія Херобоска, візантійського письменника IX ст., "О образhх". Стаття становить собою перелік різних риторичних фігур і цікава своєю термінологією: "инословіе" (алегорія), "превод" (метафора), "лихорhчье" (гіпербола), "поруганіе" (іронія), "поиграніе" (сарказм) і т. д.

Не менший інтерес викликає й другий збірник Святослава — 1076 р., написаний рукою "грhшного Іоанна", мабуть, того самого Іоанна-дяка, який списав для князя Святослава Ярославича збірник 1073 р. Збірник 1076 р. складений, за словами Іоанна, "из мъног книг княжь", тобто на підставі тих матеріалів, які можна було знайти в тодішній великокнязівській бібліотеці. Перед нами, отже, антологія, складена київським книжником. Можливо, що Іоанн, укладаючи свій збірник і добираючи до нього матеріал у великокнязівській бібліотеці, наслідував збірник 1073 р. До збірника увійшли вибрані твори Іоанна Златоуста, Василія Великого, Афанасія Александрійського, Єфрема Сіріна і ін.; виписки із житій, із патериків, навіть із Біблії. Ввійшли сюди деякі статті й південнослов'янського походження ("Слово некоего калугера о четьи книг" і ін.).

Обидва збірники свого часу переховувалися у великокнязівській бібліотеці; ними користувався Володимир Мономах, складаючи своє відоме "Поученіе дhтям".

Перекладна ораторська проза приносила з собою цілий світ нових ідей і понять, але діяла й своєю формою, задовольняючи потреби в зразках яскравої, виразної мови. Морально-дидактична мета не усувала можливості естетичного впливу.

Потреби у влучному слові, в стислій і виразній формулі життєвої мудрості й досвіду задовольняли також антології коротких висловів і афоризмів, вибраних з Біблії, з творів церковних письменників і письменників античних ("phчи и мудрости от Євангелія, апостола, святых мужей и внhшних философов"). Звичайна назва такої антології — "Пчела". Подібно до того, як бджола збирає мед з різних квіток, так упорядник візантійського збірника (чернець Антоній — XI ст.) старанно добирав "мислі мудрих людей" з книг церковних і світських. У слов'янській "Пчелh" матеріал розподілено за темами. Один по одному йдуть розділи про житіє добродійне і про злобу, про чистоту й невинність, про мужність і про міцність, про правду, про братолюбство і про дружбу і т. д. Цитати розміщено за ступенем авторитетності: з

Євангелія, "Апостола", Соломона, Іоанна Златоуста, патріарха Фотія, Плутарха, Філона, Демокріта. Солона, Діогена, Сократа, Менандра, Евріпіда і ін. Слов'янські переклади "Пчелы" були відомі в Київській Русі вже в XII ст.; у XIII ст., як вважають дослідники, був зроблений у межах Галицько-Волинської землі новий переклад безпосередньо з грецької, а потім "Пчела" не втрачала своєї популярності в російській літературі до XVIII ст., а в українській і пізніше. В пізніших списках "Пчелы" є спеціальний розділ про "злих жінок", який складається з афоризмів та анекдотів. Частково ці афоризми належать Єфремові Сіріну, якому приписується окреме "Слово о злых женах".

В якогось чоловіка померла зла жінка і через кілька днів він почав продавати своїх дітей. Коли люди його лаяли, він відповідав: "Боюсь, що коли вони підуть у матір, то вирісши, мене продадуть".

Якийсь чоловік, побачивши золото на потворній жінці, сказав: "Тяжко цьому золоту".

Якийсь чоловік кликав знайомого подивитися на муштрованих мавп. "Навіщо, — відповів той, — у мене дома своя мавпа, жінка злоподібна".

Зустрічав я в дорозі лева, зустрічав на перехресті розбійника, від обох утік, а від злої жінки не можу втекти. Краще жити в пустелі з левом і з змієм, ніж з жінкою лукавою та язикатою. Добра жінка — життя домові й рятунок чоловікові, а зла жінка — пустота домові й сум чоловікові і т. ін.

Зразками для збірників, таких як "Пчела", були збірники висловів, що входили до складу Біблії ("Книги премудрості Ісуса, сина Сірахового", книга притч Соломона й книга премудрості Соломона і, нарешті, "Екклезіаст" з його відомим афоризмом: "Суета суетствій, всяческая суета").

В усній творчості паралель до афоризмів "Пчелы" становлять прислів'я. Любов народу до прислів'я і його художнє значення допомагають зрозуміти інтерес, викликаний "Пчелой", та її місце в розвитку художньої літератури. Прислів'я — конденсований художній твір, підпорядкований ритмові логічному й зовнішньому, твір, що подобається своєю закінченістю, влучністю і можливістю різноманітного життєвого застосування. Те саме здебільшого становлять собою і вислови, зібрані в "Пчелh" — розуміється, тоді, коли вони дібрані вдало.

ПРИРОДНИЧО-НАУКОВІ ТВОРИ

За ораторською прозою і збірниками висловів ідуть збірники і твори, що цікавили не формою, а змістом, фактами, що в них подаються. Це — наука в умовному, звичайно, значенні цього слова. Вона повинна була дати відповідь на питання про природу, про навколишній світ людини, про людське минуле. На питання природничо-наукового характеру перекладна література відповідала такими творами, як Шестоднев, "Фізіолог", "Християнська топографія" Козьми Індікоплова.

Перекладна література знає не один Шестоднев, а кілька їх. З візантійської літератури прийшли до слов'ян Шестодневи Василія Великого і Георгія Пісіди, візантійського поета VII ст. ("Похвала богу о сотвореній всея твари"). З болгарської літератури прийшов у Київську Русь Шестоднев Іоанна, екзарха болгарського. Щодо свого задуму, твори ці однакові. За староєврейським міфом, записаним у Біблії, світ створив бог за шість днів. Шестоднев Василія Великого й є докладним коментарем до короткого біблійного повідомлення про ці шість днів творіння. На початку, застерігаючи слухачів від захоплення теоріями еллінських мудреців про природу, автор, проте, примушений сам згадати і про атомістичну теорію, і про астрономічні дослідження небозводу. У коментарях до біблійного тексту йому доводиться подавати і деякі природничо-історичні відомості, добуті античною наукою й зібрані в Арістотеля, Плутарха, Еліана і Плінія Старшого. Але спостереження і пізнання природи цінні для нього в такій мірі, в якій

явища природи можуть бути витлумачені як символ релігійно-моральних понять.

Особливо послідовно цей символізм проводиться в збірнику, що має назву "Фізіолог". У своєму початковому вигляді цей збірник складений був, видимо, ще у II — III ст. н. е. Не раз перероблений, він прийшов у Київську Русь уже в пізнішій візантійській редакції. Він складається з окремих розповідей головним чином про тварин, почасти про камені та рослини. Здебільшого говориться не про те, що читач (особливо слов'янський) міг бачити перед очима, а про рідкісних напівказкових звірів і птахів: або про казкового птаха Фенікса, звіра інорога (єдинорога), або про екзотичних для слов'янства тварин — лева, слона, кита і т. д. Кожна розповідь складається з двох частин: у першій описуються властивості тварин, у другій встановлюється "подібність" і робиться повчальний висновок.

Серед пам'яток українського релігійного живопису XVII — XVIII ст. можна часто зустріти ікону із зображенням птаха пелікана (неяситі), який годує своїх пташат власною кров'ю. Зміст цього зображення розкриває один із розділів "Фізіолога". Пелікан — птах чадолюбний. Але чада його непокірні: ледве підрісши, починають клювати свого батька в обличчя. Той у пориві гніву б’є пташенят, але потім, пожалівши, оживлює їх власною кров'ю. Такий і Христос, що розіп'ятий був на хресті й пролив свою кров для спасіння і вічного життя людського роду.

В українському фольклорі ми зустрічаємо не раз згадку про єдинорога ("єдинорожця"). Під час всесвітнього потопу, розповідає одна українська легенда, коли Ной збирав у ковчег тварин і птахів, єдинорожець заявив, що він може плавати 40 днів і 40 ночей і тому не потребує ковчега. Можливо, так і сталося б, якби інші птахи не втопили його, рятуючись від потоплення на його ж спині.

В одних переказах птах, в інших — звір-єдинорожець ввійшов у народну фантазію й з іншими подробицями, взятими з того ж "Фізіолога". Там про єдинорога розповідається, що це — звір, подібний

до козла, але з одним рогом посеред голови. Спіймати його важко, але коли привести до нього невинну дівчину, він наближається до неї, починає ссати її грудь, і тоді вона може привести єдинорога в царську палату. Далі йде тлумачення, яке важко навіть не визнати штучним: "Сию рhчь добро приложите к лицу спаову: воздвиже бо рог спасенія нашего в дому Давидове отрока своего; не могша ангельскіе силы удержати его, но вселися в чрево истиныя дhвицы, богородицы Марій, и слово плоть бысть и вселился в ны".

В такому ж роді відомості, що подаються в "Християнській топографії" Козьми, візантійського ченця з Єгипту (VI ст.), прозваного Індікопловом, плавателем у Індію. Книгу свою Козьма написав із спеціальною метою — заснувати географію й астрономію на біблійних даних у противагу язичницькому вченню Птолемея, який вважав, що земля є куля і що сонце більше від землі. Насправді ж, — твердить Козьма, — земля не куля, а площина, що має вигляд Ноєвого ковчега або скинії Мойсея. [7] На півночі землі є висока гора, за яку заходить сонце. Сонце, місяць і зорі рухаються тому, що рухами їх керують ангели так само, як переміщенням хмар. Земна площина оточена океаном і стоїть на якійсь твердій основі, так що теорія "антиподів", людей, що живуть на протилежній стороні земної кулі,— безпідставна: навіть і вниз головою їм однаково немає на чому стояти і т. д.

Як бачимо, до справді наукового розуміння тут ще безмежно далеко. Та все ж усі ці наївно-фантастичні уявлення будили допитливість, примушували працювати думку в певному напрямі, поки не настав час перевірки цих байок дослідом і спостереженнями. Географію, астрономію й зоологію такого ж роду ми зустрінемо і в українських церковних письменників XVII ст., хоч там вона запозичається вже з інших — не так грецьких, як середньовічних латинських джерел.

ІСТОРИЧНІ ТВОРИ

Допитливість історичну повинні були задовольняти перекладні візантійські хроніки, з яких досить назвати згадану вище хроніку Іоанна

Малали, відому в перекладі вже з XII ст., але менш популярну в східних слов'ян, ніж хроніка іншого ченця — Георгія, на прізвисько Амартола (тобто "Грішника"), IX ст.; руська редакція староболгарського перекладу цієї хроніки припадає на першу половину XI ст.

Обидва твори дають виклад всесвітньої історії, але з традиційного візантійсько-чернечого погляду, тобто, починаючи з історії стародавніх євреїв (старозавітної), продовжуючи історією раннього християнства (за Новим завітом) і кінчаючи докладно викладеною історією візантійською. Хроніка Георгія Амартола складається з чотирьох книг. У першій, без певного плану, розповідається про Адама, Немврода, Ніна, персів, римлян, Філіппа Македонського, Олександра Македонського, про брахманів, халдеїв, амазонок тощо. Друга починається також з Адама й дає старозавітну історію аж до римських часів. У третій книзі йде римська історія від Цезаря до Костянтина, в четвертій — історія Візантії, яку Георгій припиняв на 842 році, але продовжувачі повели і далі.

Укладач у вступі до своєї хроніки запевняє, що він скористався для своєї праці як старими еллінськими, так і новими візантійськими історичними працями, так само як і різними моралістичними писаннями, але вибрав з усього цього матеріалу лише те, що йому здавалось "необхідним" і "корисним", прагнучи подавати тільки правду й утримуючись від усяких прикрас. Про "правду", звичайно, не доводиться говорити; що ж до "необхідного", то до нього належать не стільки політичні події, як факти церковної історії: суть чернецтва, виникнення і поширення іконоборства у Візантії (VIII ст.), вірування язичників, віра сарацинів і т. ін. Чернечий погляд на світ, витриманий у хроніці, яка включила в себе і міркування на богословські теми, і розповіді про чудеса, різко засуджує єретиків і прагне повчати читача.

ПОВІСТЕВА ЛІТЕРАТУРА

Хроніка зацікавила читачів Київської Русі, які познайомилися з нею, видимо, із складеної в Болгарії широкої історичної компіляції XI ст., відомої під назвою "Еллінського і римського літописця". До цієї

компіляції ввійшли обидві хроніки — і Іоанна Малали, і Георгія Амартола, доповнені запозиченнями з біблійних книг і з апокрифічної літератури. У XIII ст. цей "Літописець" був значно розширений і збагачений ще іншими пам'ятками, в тому числі такою відомою потім у Північній Русі й на Україні міфічною історією Олександра Македонського, яку можна віднести вже до окремого розряду перекладної літератури — до перекладної "белетристики".

Вже на перекладах старозавітних біблійних книг, апокрифів і житій східнослов'янський читач знайомився з античними міфами і східними переказами, в більшій чи меншій мірі християнізованими. Не тільки подібні "бродячі" сюжети, але й самі жанри ряду творів на релігійні теми — фантастична казка, змагання в мудрих запитаннях і відповідях, героїчний епос, часом суто світського "богатирського" характеру — не чужі, певно, і місцевому слов'янському фольклору, полегшували засвоєння цього нового письменства. Останнє приносить також літературні жанри біографічної повісті й справжнього роману із вплетеними, на східний зразок, дидактичними апологами, а також жанр історичної хроніки ("книги царств").

Ті самі сюжети і жанри ми знаходимо в перекладній світській "белетристиці" Київського періоду. Очевидно, церковна література, що посилено насаджувалася, в значній мірі підготувала грунт для поширення світської повісті. Звичайно, візантійська література, яка була і тут основним джерелом або, принаймні, інстанцією передачі для літератури слов'янської, накладає свій християнсько-повчальний відбиток також на ці світські твори. До того ж тільки незначна частина багатої розповідної літератури Візантії перекладається на мови південних і східних слов'ян. Це здебільшого популярні твори типу "народних книг", тоді як любовний або сатиричний роман і інші жанри розповідної візантійської літератури, почасти ще пізньогрецького походження, зовсім невідомі слов'янському читачеві.

Серед перекладених розповідних творів центральне місце займає воїнська повість, зокрема зв'язана з історичними особами і подіями, як-

от роман про Олександра Македонського, повість, вірніше ціла хроніка, про "Іудейську війну" Иосифа Флавія або менш популярні самі по собі повісті про зруйнування Трої та про інші події легендарної воєнної історії, в тій мірі, в якій вони відбиті в перекладних візантійських хроніках.

Особливий інтерес до повістей з воєнною тематикою цілком зрозумілий у князівсько-дружинних колах Київської Русі, бо і в побуті, і в усному героїчному епосі вищої верстви феодального суспільства воєнні сутички посідали центральне місце, звідси воєнним подвигам і особистій доблесті надавалось виняткового значення. Зокрема, одним із типових епічних героїв фольклору слов'ян і інших народів є юний витязь, який з дитинства виявляв незвичайну силу та мужність, нерідко в поєднанні із невластивою вікові мудрістю. Цей же образ не раз повторюється протягом століть у писаній літературі східних слов'ян, перекладній і оригінальній. Його ми зустрінемо в "Александрії", у візантійській повісті про Дігеніса-Девгенія, в історії героїв Троянської війни, в пізніших перекладах східної повісті про Єруслана і західної — про Бову і т. д. Тих же епічних рис палкого, сміливого, часом навіть необачливого юного витязя надає своєму героєві (навіть з деяким порушенням історичної правди) автор "Слова о полку Игоревh".

Винятково сприятливий грунт для створення епічного образу молодого героя-переможця, що не знає перешкод, являли справжні історичні обставини життя й діяльності Олександра Македонського.

Син македонського царя Філіппа й Олімпіади, Олександр, вихованець Арістотеля, вже з 16 років бере участь у численних походах батька. Незабаром після вбивства Філіппа Олександр здійснює задуманий ще його батьком похід проти могутньої перської держави. Він завоював усю передню Азію і Єгипет, а потім і східні області Перської монархії. Дарія III, перського царя, розбито в двох боях; він тікає, і, нарешті, його вбивають власні наближені. Завоювавши західну Індію, Олександр збирається продовжувати похід на Схід, до Гангу, але виснажені війська вимагають повернення. В розпалі підготовки до нових

походів Олександр, після короткої хвороби, вмирає у Вавілоні на 33-му році життя.

На цій історичній основі створюється напівлегендарна повість про Олександра. В найдавнішій слов'янській редакції, відомій нам з хронографічних збірників у пізніх білоруських або українських копіях XV і XVI ст. під заголовком "Книги Александр", повість починається короткою похвалою Олександрові, його незліченним воєнним подвигам, високим душевним якостям, воєнному щастю, мужності. В дальшій розповіді про народження Олександра від останнього єгипетського царя Нектанеба, що втік у Македонію, і Олімпіади, дружини македонського царя Філіппа, — полемічний випад проти численних прихильників версії про "законне" народження Олександра (останній погляд обстоює з меншим полемічним запалом більшість західноєвропейських обробок сюжету).

Хитрістю і спритним чаклуванням, не без допомоги бісів (або, в іншому місці — єгипетських богів — "мнимих", за зауваженням християнина-редактора), Нектанеб зближається з Олімпіадою під виглядом бога Аммона Лівійського. Народженню Олександра передує ряд знамень і пророкувань, які віщують його незвичайну долю. Дитина не схожа на батьків: у нього лев'яча грива, очі дивляться в різні сторони, зуби гострі, як у змія. Його вчать "книгам" (письму і читанню), "гудhнію" (музиці), "землемhрію", "мудростним словам" (красномовству), філософії і військовій справі. До останньої сам він почуває особливу пристрасть: влаштовує військові ігри з однолітками, ходить з воїнами на вчення, їздить верхи, з дванадцяти років ходить з Філіппом на війну. Його вчитель Арістотель пророкує Олександрові велику майбутність.

Одного разу ввечері в пустельному місці Нектанеб навчав Олександра зоряній мудрості. Бажаючи посміятись з мудреця, що не знає навіть власної долі, Олександр скидає його в рів. Вмираючи, Нектанеб відкриває синові його справжнє походження.

П'ятнадцяти років Олександр приборкує вологолового коня — людожера Буцефала; тим часом ще раніше Дельфійський оракул провістив Філіппові, що коня приборкає майбутній світодержець (непосильний слов'янському перекладачеві опис оракула вкрай спрощений: піфію перетворено у "вълхву", кастальське джерело — у "воду кладязную" тощо. Так само і Олімпійські ігри, в яких з успіхом бере участь Олександр, перекладач не зміг пояснити інакше, як "войну", або "брань"). Поряд із мужністю Олександр виявляє надзвичайну мудрість: переконує смиритись повсталих мефонійців.

Ще за життя Філіппа він відмовляє в звичайній данині послам Дарія Перського. Помстившись за Філіппа, по-зрадницькому вбитого, Олександр закликає "вси еллиньстіи языци" в похід за визволення з-під ярма варварів-персів. До складу зібраного 76-тисячного македонського і грецького війська слов'янський перекладач включає також 8 тисяч скіфів, ніби натякаючи на участь предків слов'ян у знаменитих походах Олександра [8].

Приборкавши повсталу Грецію, Олександр вирушає в довгий похід проти персів. Коротко перераховано незліченні підкорені землі, ще стисліше згадано про воєнні сутички. В Єгипті Олександр молиться богові Аммону, який визнає його сином; засновує міста, оселяє в них "чадь нарочитую". В гирлі Ніла засновує величезне місто Александрію.

В Сірії тільки Тір противиться Олександрові. Перший приступ відбито. Не впливає на тірян і миролюбна грамота Олександра — вони розпинають послів. Нарешті, місто здобуто. Олександр рухається на іудеїв, які відмовили йому в допомозі проти Дарія. Далі в повісті йде окреме "слово" про мирний і урочистий вступ до Єрусалима Олександра (що поклоняється єдиному богу), не цілком узгоджене з попереднім текстом повісті.

Особливо докладно описано тут одяг і дорогоцінні камені-талісмани іудейського архієрея.

Одержавши зарозумілого й грубого листа Дарія, Олександр порівнює його хвастощі з гавканням безсильного пса, переконує "дружину" не боятися грізних слів, а сам відповідає підкреслено стриманим і дотепним іронічним посланням.

Нарешті, відбувається рішуча сутичка. Розгніваний Олександр "устрhмися на брань и исплъчися на Дарія". Під звуки труб і клич воїнів починається запекла битва. Вбиті у великій кількості падають один на одного; "в велцh прасh" (поросі) не можна відрізнити македонянина від перса, пішого від кінного; від крові не видно ні неба, ні землі; навіть саме сонце "съжаливси о бывших и не могый зрhти толика зла, пооблачися".

Перси тікають; Дарія врятовує тільки ніч та добрий кінь, а його дружина, дочка, мати і весь "товар" дістається Олександрові, який великодушно втішає полонених.

Дарій збирає нові війська. Тим часом Олександр рухається далі, відвідує капище Орфея (повторюється улюблений засіб, — провіщення про майбутні перемоги) і приходить у Фрігію; він заздрить щастю троянців, що мали "такова проповhдника Омира" (Гомера), якому зобов'язані своєю славою.

Олександр переходить Євфрат, зруйнувавши за собою міст. Після нового листування противників та листів Дарія і Олександра до своїх воєвод (Дарій говорить тут про свій намір "пота утирати, потрудитися... на брань" проти Олександра) відбувається другий бій. Олександр вдається до воєнних хитрощів, налякує персів і підбадьорює своїх воїнів. Від стріл і каміння стає темно, ніби насунула хмара. Дарій знов тікає, гірко скаржачись на мінливість долі.

Зрадники-вельможі тяжко ранять Дарія, і він вмирає на руках Олександра, заповідаючи йому своє царство. Дочку Роксану він віддає Олександрові за дружину. З почестями поховавши перського царя,

Олександр заспокоює країну, відновлює старі звичаї і обряди; він клянеться покарати вбивців Дарія і, коли вони об'явились, розпинає Їх високо над гробом царя.

Далі йде листування Олександра з Роксаною й весілля. Олександр повідомляє Олімпіаду і Арістотеля про загибель Дарія й дальші свої походи: на шляху зустрічаються йому дивні народи, на військо нападають велетні, і тільки вогнем вдається відігнати їх; двері їхніх осель стережуть триокі звірі, а блохи там великі, як жаби. Далі трапляються чудесні дерева, охоронювані невидимими бісами, шестиногі звірі, волохаті безголові люди й інші чудеса. Нарешті, він досягає землі блаженних з джерелом живої води; два птахи еллінською мовою наказують йому повернутись.

Олександр виступає проти Пора, царя індійського, колишнього союзника Дарія. Слонів і інших звірів, які є у війську Пора, він перемагає з допомогою розжарених мідних "болван", розставлених перед македонськими полками. Двадцять днів триває бій. Нарешті, Олександр пропонує розв'язати битву поєдинком між ним і Пором. Під час поєдинку Пор обертається, почувши шум у своєму війську. Олександр вбиває його, але змушений відмовитися від дальшої боротьби з переважаючими силами індіян.

Поховавши Пора, він вирушає до "нагомудреців" — філософів рахманів (брамінів). В Індії Олександр відвідує також святилище з говорящими деревами, які віщують йому скору смерть у Вавілоні. Він повертається в Перейду; по дорозі, вдавши із себе посла, відвідує царство Кандакії. Мудра цариця впізнає Олександра з портрета, таємно написаного її живописцем, але відпускає мнимого посла з багатими подарунками в подяку за врятування дружини і сина.

Олександр оглядає країну амазонок; далі на Чорному морі він зустрічає людей-песоглавців, людей з очима і ротом на грудях, шестируких людей. Огляд святилища Сонячного міста, спустілих

розкішних палат царя Кіра й інших чудес описано почасти в формі листа Олександра до Олімпіади.

Тим часом Антипатр, намісник Олександра в Македонії, утискує Олімпіаду. Боячись царського гніву, він посилає сина з отрутою у Вавілон. З допомогою виночерпія Іла, ображеного Олександром, на бенкеті якогось мідянина царя обпоюють отрутою. Випивши чашу, Олександр скрикнув, як вражений стрілою. Переборюючи біль, він, підтримуваний Роксаною, повертається до себе в палати. Наступного ранку все військо македонське із сльозами проходить повз ложе вмираючого, прощаючись з Олександром. Темрява окутує землю, з'являється велика зірка й інші знамення. Тіло Олександра везуть до Єгипту і ховають в Александрії.

Всього Олександр прожив 32 роки, царював 12 років; воюючи, він підкорив варварських народів — 22 і еллінських — 14, створив 12 міст під назвою Александрія.

Як видно з короткого викладу, в повісті величезну роль, поряд з воєнними подвигами, відіграє також елемент фантастичної "географії" та "етнографії" (в описі підкорених країн і народів). В основі повісті — усні народні легенди про завоювання Сходу, які створилися незабаром після смерті Олександра (323 р. до н. е.) і дуже поширилися як на Заході, так і на Сході, доповнюючись в кожній країні місцевими переказами.

З об'єднання народних переказів, можливо не без участі книжних джерел, створюється грецька повість про Олександра, автором її рукописна традиція називає, очевидно, для більшої авторитетності, племінника Арістотеля — Каллісфена, учасника й історика походів Олександра (насправді помер раніше останнього; звідси за грецькою повістю закріпилася в науці умовна назва Псевдокаллісфенової "Александрії").

В ранній редакції повісті ще ясно відбиваються місцеві александрійсько-єгипетські перекази: задовольняючи національну гордість єгиптян, повість приписує Олександрові, завойовникові Єгипту, походження від останнього єгипетського царя — чарівника Нектанеба (реальна історична особа), а не від Філіппа Македонського, так само як місцевий перський переказ перетворює Олександра в сина царя Дараба (Дарія).

Відгомони цієї місцевої єгипетської легенди збереглися й у наступній редакції грецької повісті, помітно еллінізованої і позбавленої ряду александрійських деталей. У цій редакції, найбільш популярній у Візантії, розповідь про боротьбу Олександра з Дарієм ближча до історії, зате в описі дальших походів збільшено число чудес. Саме до подібної еллінізованої редакції належав і оригінал, перекладений згодом на слов'янську мову, хоч деякими подробицями він відрізнявся від грецьких рукописів, що збереглися до нашого часу.

Латинські переклади Псевдокаллісфена — ранній (близько III — IV ст. н. е.), приписуваний якомусь Юлію Валерію, і особливо пізніший (X ст.), архіпресвітера Леона — дають початок цілому рядові середньовічних західноєвропейських переробок у віршах і прозі, почасти на живих місцевих мовах. Уже в латинському перекладі Леона (так звана "Historia de proeliis"), що відбився згодом і в слов'янських літературах, Олександрові надано рис середньовічного рицаря. Ще помітніша подібна "модернізація" дійових осіб. Їх побуту і характерів у наступних західних обробках.

Від Псевдокаллісфена беруть початок і численні обробки "Александрії" в перській (Фірдоусі, Нізамі) і інших східних літературах. Але поряд із грецькими літературними джерелами в цих обробках нерідко відбиваються й місцеві перекази. Подібні перекази про спустілу столицю Дарія, про бій Олександра з Пором індійським біля берегів Аму-Дар'ї, про амазонок і т. д., відзначив ще на початку XV ст. іспанський посол Клавіхо в описі подорожі по володіннях Тамерлана. Про надзвичайну живучість подібних переказів свідчить поклоніння мнимій

могилі Олександра Македонського, відмічене серед горців Східної Бухари.

Усні перекази про Олександра, східні, грецькі або західні, могли поширюватись і в східних слов'ян [9]. Короткі згадки в перекладених раніше візантійських творах (наприклад, хроніка Амартола, Мефодій Патарський) також знайомили читача з легендарним героєм, збуджуючи інтерес до докладнішої грецької повісті. Переклад останньої виконано, певно, в Київській Русі між половиною XI і кінцем XII ст.

Перекладач не завжди добре розуміє грецький текст. Особливо важко даються йому епізоди, що містять відгомони античної міфології й історії. Зате найбільш яскраві й різноманітні, а разом із тим найбільш насичені місцевою термінологією, бойові сцени. Тут у лексиці й стилістиці ми знаходимо риси, які зближають "Александрію" з такими пам'ятками оригінальної літератури Київського періоду, як літописи або "Слово о полку Игоревh".

Уже на слов'янському грунті переклад був доповнений епізодом про вступ Олександра в І Єрусалим, запозиченим із готового слов'янського перекладу хроніки Георгія Амартола.

У свою чергу цей переклад Псевдокаллісфенової "Алек-сандрії" незабаром включається в хроніку Іоанна Малали, замінюючи відповідне коротке оповідання останньої. Обидва ці доповнення (як самої повісті, так і хроніки Малали за допомогою повісті) показують, що "Александрія" була, очевидно, сприйнята східнослов'янськими читачами і переписувачами-компіляторами як суто історичний твір, рівноцінний хронікам. Справді, пізніше повість ми знаходимо переважно в складі компілятивних творів всесвітньо-історичного змісту (так званий "Эллинский и римский лhтописец" першої і другої редакції, "Иудейский хронограф", а пізніше Хронограф першої редакції 1512 р. і ін.), хоч, певно, вона поширювалась і як окремий твір.

Разом із тим доповнення історичної хроніки великою повістю Псевдокаллісфена (а також, як побачимо, пізніші численні доповнення і переробки останньої на східнослов'янському грунті) показує, якого великого значення надавали слов'янські читачі цьому епізодові всесвітньої історії, багатому на елементи героїчного епосу і фантастики.

Між XIII і початком XV ст. "Александрія" як окремий твір зазнає на східнослов'янському грунті нової ґрунтовної переробки. Ця друга редакція повісті в готовому вигляді включається знов-таки до складу всесвітньої хроніки "Эллинского лhтописца" 2-ї редакції. Головна відмінність нової редакції полягає в численних вставках, здебільшого запозичених із перекладних творів — "Откровения Мефо-дия Патарского", "Сказания об Индийском царстве", хроніки Амартола, статті Палладія про рахманів і багатьох інших.

Самий обсяг джерел говорить про широку начитаність редактора. Здебільшого він вдало пристосовує новий матеріал до тексту повісті, а також вносить ряд власних дрібних додатків. В цілому редакторські вставки трохи змінюють характер твору і його героїв: якщо Дарія сама зрадливість його долі примушує змінити пиху на покору долі (що почасти намічено вже в 1-й редакції і розвинено в 2-й), то над Олександром, незважаючи на незмінне щастя, тяжить віщування про ранню смерть; звідси в новій редакції повісті він також поступово приходить до висновку про марність земної слави і щастя, неможливість уникнути своєї долі, що надає цілому творові повчального характеру, наближає його до поглядів християнина-аскета.

З другого боку, вставки значно розширюють опис чудес, цікавих, а частіше страшних, що їх бачить Олександр. До таких страшних картин, яких багато створювала есхатологічна література, належить вставний епізод про гогів і магогів з Мефодія Патарського.

Ще до походу в Індію Олександр вирушає на схід. Тут він зустрічає нечисті народи, внуків Афета (біблійний Яфет), які їдять усяких мерзотних тварин і навіть власних мертвяків. Боячись, що вони можуть

дійти до святої землі й осквернити її, Олександр заганяє з божою допомогою нечисті народи в північні гори; гори зсуваються, а прохід, що залишився, Олександр замикає залізними воротьми і замазує синклітом, якого ні залізо не січе, ні вогонь не палить. Але перед кінцем світу бог відчинить ворота, гоги і магоги вийдуть на волю і осквернять землю. В кінці вставки знаходимо деякі подробиці про нечисті народи: частина з них гавкала подібно до псів, частина ревла, як худоба. Вони позбавлені людського розуму, як дикі звірі; серед них є і людоїди, які називаються "песьяглавы".

Трохи інший характер мають вставки із "Сказанія об Индійском царствь", вміщені в тому ж розділі мандрувань Олександра перед вступом в Індію. Це скоріше курйозні "природознавчі" і "етнографічні" відомості про птахів "грифонес", які мостять гніздо на 15 деревах, про німих людей, п'ятиногих звірів "бовешь", напівлюдей-напівпсів під назвою "тигрис", однооких людей, про червів "саламандра", які народжуються і живуть в огні; із ниток, що їх випускають черв'яки, виготовляють дорогоцінні одяги, які очищають від бруду, нажарюючи на вогні (звернімо увагу, до речі, на назви звірів — grifones, boves, tigris, що ясно вказують на латинський оригінал повісті, використаної для вставок редактором "Александрії").

З того ж джерела запозичено вставки, також "природничо-наукового" характеру, про збір перцю в індійській землі, на горі, населеній гадами, і про дорогоцінні чудодійні камені, які приносить у цю країну ріка, що тече з раю. Подібний характер мають і вставки із "Фізіолога" про способи ловів слонів, географічні відомості про ріки, що течуть з раю, і т. д.

Особливо характерна для упорядника другої редакції вставка про випробування Олександром висоти небесної і глибини морської, вміщена перед відвідуванням рахманів. Так само, як епізод про рахманів, розширений у 2-й редакції з різних джерел, випробування неба також підкреслює марність усіх людських прагнень перед лицем неминучої смерті: переможно обійшовши всю землю, Олександр шукає собі

безсмертя і, як розповідає дехто, підноситься на небо в клітці, запряженій двома крилатими звірами, але "не успh ничтоже, трудився". Так само невдалий спуск на дно моря в скляній посудині. Ці епізоди належать до бродячих переказів, дуже поширених у грецьких і західних редакціях "Александрії", перекладеній у нас повісті про Акіра, в усних переказах Сходу і Заходу. Джерело, з якого запозичив наш редактор, ще не з'ясовано (епізод цей зустрічається, між іншим, в одному російському творі XII ст. з посиланням на грецьке джерело). Проте характерно, що в короткій передачі цього епізоду в 2-й редакції "Александрії" цікаві подробиці відступають на другий план перед морально-дидактичними висновками.

Не спиняючись на дальших численних вставках, присвячених, головним чином, фантастичним тваринам, рослинам, потворам, незвичайним явищам природи і чудовим палацам, відмітимо тільки ряд улюблених порівнянь як характерну стилістичну особливість редакторських додатків: Олександр у новій редакції "море прескочи, акы пардус, дръзостью воюя землю сурьскую"; або далі, — нападає "на восточные грады, аки лев или леопард, неукротимый звhрь, ловя брашна въсхытити..."; вбиті бійці "падаху акы-снопы на нивh" і т. д. Ці барвисті порівняння особливо нагадують Галицько-Волинський літопис.

Гомерівський епос, колись свого роду біблія всього еллінського світу, в середньовічній Європі і у християнській Візантії значно втратив свій авторитет, у кращому разі перетворився в матеріал для вчених схолій або збірок сентенцій. Ім'я Омира-Гомера зрідка зустрічаємо й у нашій літературі домонгольського періоду. Галицько-Волинський літопис під 1223 р. наводить з приводу зрадництва Ізяслава мнимий вислів Омира — "О лесть зла есть...", запозичений, очевидно, з якоїсь збірки типу "Пчелы". Але ні тут, ні у згаданому короткому епізоді Псевдокаллісфенової "Александрії", який так погано зрозумів слов'янський перекладач, ми не бачимо за згадкою про "проповідника Омира" бодай загальної обізнаності з самим твором. Історія Троянської війни, надто тісно сплетена в античному епосі з міфологією и легендарною праісторією стародавніх греків-"язичників", залишилась,

очевидно, незрозумілою й чужою слов'янському читачеві; певно, з тих же причин порівняно малою популярністю користувалась і вся перекладена на слов'янську мову хроніка Іоанна Малали, присвячена переважно античному світові, в якій, між іншим, вміщено коротку, вже трохи перекручену переробку античних переказів про Троянську війну (пор. подібні випадки неповного розуміння перекладачем міфологічних епізодів в "Александрії").

Популярність теми про Трою в нашій літературі починається, власне, тільки з появою в XV і XVI ст. нових "слов'яно-романських" і західних обробок Троянської історії.

Навпаки, в зв'язку із значним інтересом до біблійної історії (нагадаємо хоча б поширення єрусалимського епізоду в слов'янських обробках Псевдокаллісфенової "Александрії") і до присвячених їй творів (наприклад, хроніка Георгія Амартола, широко використана в наших літописах) особливу увагу слов'янського перекладача повинна була привернути повість про останні дні Ієрусалима — центру біблійної історії, написана очевидцем і учасником подій — Иосифом Флавієм. Твір "многаго в словеси и пространнhйшаго в разумh прhмудраго Иосифа...", "о плhненіи Иерусалима", поділений на сім книг або "слів", є по суті широкою хронікою боротьби Іудеї з Римом, яка тривала кілька століть аж до зруйнування Ієрусалима військами імператора Тіта (в 70-х роках н. е.). Але основна частина твору (6 книг), присвячена останнім 5 — 6 рокам війни, так пройнята особистими враженнями автора, так живо і драматично описує перипетії боротьби, що може бути з повним правом зарахована до суто белетристичних розповідних творів.

Вдало і досить вільно перекладена в Київській Русі, мабуть ще в епоху Ярослава, безпосередньо з грецького оригіналу (що відрізнявся від відомих нам грецьких текстів рядом істотних вставок, наприклад розповіддю про Христа, а також деякими скороченнями), повість Флавія поширюється як у складі компілятивних хронографів, так і у вигляді окремого твору. Слов'янського читача могли зацікавити широкі відступи автора про природу Палестини, зокрема про Мертве море і зв'язані з

ним легенди, про звичаї жителів і т. д. Але особливий інтерес викликали сповнені драматизму й яскравих образів сцени воєнних сутичок римських легіонів з іудеями, де фанатичний патріотизм останніх ("крһпость душевная в тһлеснһй немощи", — за висловом автора) одчайдушне бореться з незламною військовою організацією римлян.

В описі здобуття галілейської фортеці Іотапати, яку захищав сам Иосиф, або в описі тривалої облоги Ієрусалима є ряд масових бойових сцен, змальовується тріск списів і скрегіт щитів, земля, напоєна кров'ю, і небо, похмарене безліччю стріл і каменів. Образи і стиль цих описів помітно відбились на таких оригінальних воїнських повістях, як окремі епізоди літописів і особливо "Слово о полку Игоревһ". Це зайвий раз свідчить про значну популярність твору Флавія саме як цікавої воїнської повісті, а не тільки як строго історичного твору. Інтерес до "Іудейської війни" не припиняється на Україні й у пізніші століття: так, у каталозі бібліотеки Супрасльського монастиря, 1557 р., серед історичних творів названо і "Плһненіе ерусалимское". В XVII ст., поряд із старим домонгольським, ми знаходимо пізніший переклад "Іудейської війни", очевидно, з польської, з помітними "білорусизмами" в мові, а в XVIII ст. з'являється новий переклад, виконаний у м. Прилуках на Полтавщині українським істориком Степаном Лукомським.

До розглянутих перекладних воїнських повістей домонгольського періоду тематикою і стилем близько підходить так зване "Девгеньево дһяніе", хоч в останньому не помітно того прагнення до "історичності" (дійсної або мнимої), як в інших повістях, і навіть справжню історичну основу твору часто ледве можна розпізнати за епічними "загальними місцями". Цією особливістю "Девгеньева дһянія", очевидно, пояснюється цілком відмінна доля повісті на східнослов'янському грунті: не включена через явну неісторичність до складу компілятивних хронік і хронографів, вона, принаймні в XVI — XVIII ст., існує (подібно до "Слова о полку Игоревһ" і навіть в одному випадку разом із ним) у збірниках мішаного змісту, а пізніше, як побачимо, переробляється під явним впливом місцевої народнопоетичної традиції.

Герой візантійського оригіналу нашої повісті Василій Дігеніс Акріт (Дігеніс — двоєродний, народжений від сарацинського еміра і матері-гречанки із знатного роду напівнезалежних захисників кордонів візантійської імперії — Acritas), можливо, історична особа, що жила в X ст., в період найбільш енергійного контрнаступу Візантії на східних кордонах проти арабських завойовників. Багатовікова прикордонна боротьба візантійців з "невірними" є та історична основа, на якій створюються грецькі народні перекази і пісні, що об'єднуються поступово навколо імені Дігеніса. Ці усні твори, відомі з численних записів, дуже поширюють навіть за межами Візантії; від них, очевидно, йдуть окремі епізоди сербських переказів про Марка Кралевича, нашої билини про Дюка Степановича або пісні про смерть Аніки-воїна. На візантійському грунті ті пісні були основою для літературного твору, відомого нам зараз тільки в пізніших переробках — грецьких поемах XV — XVIII ст. Отже, безпосередній грецький оригінал слов'янського перекладу, який був зроблений, судячи з мови і стилю, не пізніше XIII ст., до нас не дійшов. Чи був він написаний віршами, чи прозою, — ми не знаємо. Тільки на підставі нашого перекладу можемо припустити, що оригінал його, подібно до народних пісень, поділявся на самостійні оповідання про окремі епізоди життя Дігеніса, розміщені потім у хронологічній послідовності, а змістом подекуди значно відрізнявся від пізніших поем.

Текст слов'янського перекладу зберігся тільки в уривках у трьох пізніших рукописах. Два з них — відомий збірник Мусіна-Пушкіна, мабуть, XVI ст., який містив список "Слова о полку Игоревh", а також три розділи із Девгенія (зараз відомі тільки короткі виписки, складені Карамзіним) і збірник 1744 р., знайдений Тихонравовим, — зберегли майже однаковий текст повісті, певно, досить близький до первісного тексту перекладу. Третій рукопис — збірник середини XVIII ст., знайдений Пипіним, містить значно змінений текст: поряд з явними перекрученнями, що виникли при невдалому скороченні, в списку Пипіна знаходимо ряд нових образів, порівнянь, епітетів і навіть цілих сцен, внесених автором під впливом билинної або казкової народної поезії, з одного боку, і книжних воїнських повістей (типу оповідань про

Мамаєве побоїще), — з другого. Цікавий як спроба пристосування старої повісті до нових літературних смаків XVII — XVIII ст., список Пипіна разом із тим поповнює почасти пропуски списку 1744 р. Зокрема, тільки тут (і в коротких виписках Карамзіна з рукопису Мусіна-Пушкіна) зберігся перший епізод — "родовід" Девгенія.

Амір (титул "емір" перетворено у власне ім'я), цар Аравійської землі, викрадає дочку в благочестивої вдови царського роду. Три її сини-богатирі, як "златокрылатые ястребы", мчать у погоню. Біля ріки Багряниці вони зустріли 3000 амірових стражів "и начаша их бити яко добрые косцы траву косити..." Через уцілілих стражів брати по-рицарському попереджають Аміра про свій приїзд. Вони знаходять царя в розкішному шатрі за містом, оточеного численними хоробрими "кметями" (пор. "Слово о полку Игоревh"); в поєдинку менший брат перемагає Аміра. Той ладен хреститися, і на прохання дівчини брати погоджуються прийняти його в зяті. Амір збирає свої багатства і потай від матері відправляється в грецьку землю. Сам патріарх хрестить його на Євфраті-ріці. Три місяці триває весільний бенкет. Тим часом мати Аміра дізнається про його відступництво "й нача терзати власы главы своея". Потім вона посилає трьох вісників на чарівних конях з "книгами" (грамотою) до Аміра. Завдяки віщому сну його дружини сарацини-вісники спіймані й навернені в християнство.

Дружина Аміра народжує сина Акріта, названого при хрещенні прекрасним Девгенієм (дитинство Девгенія подано докладніше, очевидно, ближче до оригіналу, в списку Тихонравова 1744 р. під заголовком "Житие Девгения"). З 12 років він грає мечем, на 13-й — списом, а на 14-й просить батька і дядів піти з ними на "лови". "Яко сокол млады", женеться він за звірами, голими руками вбиває ведмедів; "поскочи яко лев" за лосем, і, схопивши за задні ноги, роздирає надвоє; "лютий лев" розсічений пополам ударом меча. Зраділі батько і "стрыї" (дяді) цілують Девгенія, вихваляють його красу і "храбрhство". Юнак справді "вельми лhп, паче мhры"; волосся його кучеряве, очі великі, обличчя, як сніг, і рум'яне, як "червец" (у списку Пипіна — як "маков цвhт"), брови чорні, груди ширші сажня.

Настає полудень, "зной зол и велик". Батько кличе. Девгенія до студеного джерела обмити піт і змінити "рудныя" від звірячої крові "порты". Вода в цьому джерелі світиться, як свічка, а в ній живе великий змій: як тільки вони сіли біля джерела, прилетів триголовий змій. Девгеній "вборзе" хватає меч і відтинає всі три голови. Оточуючі хвалять бога за створення такого богатиря, одягають Девгенія в розкішні "ризи", ткані "сухим златом", прикрашені дорогоцінним камінням, з радістю ведуть його додому. Кінь же під Девгенієм білий, як голуб, у гриву вплетено дорогоцінне каміння і золоті брязкальця, що видають чарівний звук на "издивленіє всhм". Фар (кінь) під ним скаче, а Девгеній грає зброєю, міцно сидячи на коні.

Молитовна кінцівка вказує на певну самостійність і закінченість кожного окремого епізоду повісті.

Другий епізод у подвигах Девгенія — пригода з Філіппапою і дочкою його Максимівною — зберігся тільки в списку Пипіна (був і в рукопису Мусіна-Пушкіна; "Сказаніє о Филиппапh и о Максимh и о храбрости их"). Почувши про хоробрість і силу Девгенія, Філіппапа з дочкою Максимівною (у неї чоловіча "дерзость" і хоробрість) намагаються спіймати його "яко зайца в тенето". В улесливому листі Максимівна порівнює Девгенія із квітучим травнем, царем усіх місяців, і просить його прийти побачитися на Євфрат-ріку, де в засідці жде вже велике військо її батька. Девгеній розуміє хитрість, а все ж вирушає з небагатьма греками на Євфрат, щоб випробувати хоробрість Філіппапи. Останній зразу ж нападає на посланих уперед греків. Тоді Девгеній, спершись на списа, перестрибує ріку піший, "яко сокол дюжей от руку ловца"; йому подають "борзого" коня, і в кожному "поскоке" він побиває тисячу ворожих воїнів, а потім тупим кінцем списа збиває з коня самого Філіппапу. Максимівна намагається ззаду "пробости" Девгенія списом. Він зв'язує обох; вони благають пощадити їх, і Максимівна, яка досі перемагала всіх царів та королів, що сваталися до неї, готова вийти за Девгенія. Але мудрий Девгеній з книги дізнається, що коли одружиться з Максимівною, то проживе тільки 16 років; якщо ж добуде прекрасну

дочку непереможного царя Стратіга ("стратіг" — грецький воєвода; цей титул також вжито тут як власне ім'я), то жити йому 36 років.

Батько відмовляє Девгенія від непевної справи, але марно — з великим військом, дорогоцінним одягом і "звончатими" гуслями вирушає Девгеній в царство Стратіга. Залишивши військо перед містом, він на коні із брязкальцями їде до двору Стратіга, що в той час був на полюванні з чотирма синами. По дорозі якийсь юнак розповідає йому про силу Стратігового війська і про красу та мужність Стратігівни (дальша розповідь збереглася в списку Тихонравова). Стратігівна із вікна розглядає Девгенія, не показуючись йому (в списку Пипіна Стратігівна думає про себе, що Девгеній "красен, а не силен"). З настанням ночі Девгеній повертається в свій табір, а рано-вранці під вікнами Стратігівни грає на гуслях з золотими струнами і співає про свій намір викрасти дівчину; та з трепетом припадає до віконця — "й вселись в ню любовь". Через годувальницю вона попереджає Девгенія про небезпеку, але той вимагає одного тільки, щоб Стратігівна йому показалася. Через вікно дівчина ще раз попереджає про хоробрість батька і братів. Вона ладна сама тікати з Девгенієм у чоловічому одязі, поки батька немає дома. Але Девгенієві соромно викрадати дівчину "татьбою". Він жде повернення Стратіга і на його очах відвозить дочку в свій табір, а потім, повернувшись до міста, ще раз викликає батька й братів на бій. У таборі Девгеній засинає, а тим часом Стратіг із військом наважується, нарешті, розпочати погоню. Стратігівна будить Девгенія, і він розбиває військо, а батька і братів дівчини бере в полон. Відбувається примирення і весільний бенкет, спочатку в будинку Стратіга, а потім у батьків Девгенія. Стратіг приїжджає до них з усім родом своїм і з багатими подарунками. Епізод знов закінчується молитовною післямовою.

Останній відомий нам епізод слов'янського перекладу — "Сказание, како победи Девгений Василия царя" — зберігся тільки в списку Тихонравова. Весь епізод близько нагадує сутичку з Філіппапою. Цар країни Каппадокійської Василій заздрить славі Девгенія; робиться спроба обдурити Девгенія улесливим листом; зустріч і бій на ріці Євфраті. Девгеній також перестрибує ріку, спершися на списа, розбиває

військо, а царя бере в полон. Батька він садовить на царський престол, полонених звільняє, "и род свой призва и сотвори радость велію и по моноги дни пребысть".

Чи був перекладений на слов'янську мову епізод про смерть Девгенія, відомий із грецьких поем, ми не знаємо.

На підставі лексичного матеріалу слід гадати, що переклад повісті про Девгенія виконано в Київській Русі без участі південних слов'ян.

До цілком іншого жанру розповідних творів, здебільшого східного походження, належить повість про Акіра премудрого. Повчальні вислови або майстерно відгадані мудрі загадки становлять її основний зміст (пор. апокрифічні перекази про Соломона, а також біблійні книги філософсько-дидактичного змісту).

Виникає повість за кілька століть до нашої ери, в Ассіро-Вавілонії. Сюжет її відбився й у арабських казках "Тисячі і однієї ночі", і в легендарній біографії мудреця Езопа, і в ряді інших творів (навіть біблійна книга Товіта зазнала її впливу). Слов'янський текст повісті, що зберігся в списках XV — XVI ст., судячи із залишків давньої мови, належить до дуже старих перекладів, зроблених у Київській Русі, можливо, ще в XI ст. безпосередньо з грецького оригіналу (останній, правда, досі не виявлено). Цей, київський, переклад пізніше попадає в болгарську і сербську літератури.

Схема повісті така:, бездітний Акір, сановник Сінагріпа (Сенахеріба), царя адорів і Налівської країни, бере на виховання племінника свого Анадана. Незважаючи на численні мудрі поради Акіра, Анадан починає вести розпутне життя. Нові зауваження і докори Акіра не впливають. Невдячний Анадан обмовив його перед царем, і тільки з допомогою друга Акіру вдається уникнути смертної кари, сховавшись у глибокій ямі.

Єгипетський фараон, зрадівши з загибелі Акіра, ставить цареві Сінагріпу ряд нездійсненних вимог (наприклад, збудувати будинок між небом і землею); в разі невиконання Сінагріп повинен платити єгиптянам данину. Друг Акіра відкриває цареві, що мудрий радник живий. Акір вдало розв'язує всі задачі фараона (наприклад, за його вказівками хлопчики піднімаються вгору в клітці, прив'язаній до двох орлят, і вимагають з висоти, щоб єгиптяни подавали їм матеріали для будування будинку між небом і землею; єгиптяни, зрозуміло, не можуть виконати цієї вимоги).

З честю повернувшись додому, Акір карає Анадана, гірко докоряючи йому за віроломність.

Сентенції Акіра стосуються правил придворної поведінки і життєвої мудрості взагалі. Так, наприклад, він радить Анадану не говорити голосно: "Аще бы великым гласом храминhся создати, осел бы риканіем 2 храминh въздвигал единhм днем"; або: хто слухає розумну людину, "то яко же в день жаданія студеные воды напіється"; є тут і правила церковного походження, наприклад про вшанування батьків, правила поводження з вищими і нижчими, правила "доброго тону" і т. д.

Судячи з численних запозичень з повісті в пам'ятках оригінальної літератури, наприклад у "Моленіи Даніила Заточника" або в "Пчелh" 2-ї редакції, саме ця дидактична сторона повісті про Акіра була найбільш популярною серед слов'янських читачів.

Як бачимо, повісті здебільшого сприймаються читачами і переписувачами як історичні, морально-дидактичні твори, в кращому разі — як пам'ятки героїчного епосу (пор.: "Девгеній" і його пізніша переробка). Звідси обмежений добір перекладених візантійських повістей, звідси ж повчальне забарвлення, якого на слов'янському грунті надається чисто "світським" творам. Але якщо белетристика як окремий самостійний жанр не усвідомлювалась слов'янським читачем, навіть не відбилась у його словнику, це ще не говорить про малу популярність цікавого читання: під виглядом хроніки або навіть житія

воно все ж досить широко проникає в літературу Київської Русі. Сама кількість перекладів, зроблених у домонгольський період на східнослов'янському грунті, незалежно від біднішої щодо цього південнослов'янської літератури, свідчить про значний попит на цікаву повість. Те саме підтверджує й значна кількість місцевих переробок цих творів.

* * *

Такими в загальних рисах були пам'ятки перекладної літератури, що з'явилися на Русі в перші віки нашого письменства. Отже, не зважаючи на переважний церковний їх характер, коло літературних форм цих пам'яток було досить широким так само, як надто різноманітними були і принесені ними образи, теми, літературні засоби. В змісті цієї літератури було багато елементів, чу— . жих почуттям і настроям народних мас: у ряді творів ідеалом морального життя виставлялось аскетичне самозречення, проповідувалось презирство "до земного" життя, песимістичний погляд на це життя і на людину. Пропаговані новим культом, прищеплювані з проповідницької кафедри, ці почуття і настрої не могли не робити впливу. Але поряд з усім цим, перекладна література мала і позитивне значення, як не раз уже відзначалося вище. Вона, як ми бачили, зближала Київську Русь з іншими, вищими щодо своєї культури, країнами, розширяла світогляд, збагачуючи його різноманітними новими відомостями хоч нерідко і фантастичного характеру, вводила в ужиток нові образи, нові прийоми творчості й допомогла сформуватися оригінальній літературі Київської Русі, зберігаючи свій вплив у пізніші епохи, а в окремих випадках — аж до новітніх часів.