

Валерій Зема

ЕСХАТОЛОГІЧНІ МОТИВИ В РУСЬКИХ ПРОПОВІДЯХ НА М'ЯСОПУСТ (XVI – перша половина XVII ст.)*

Федір Євлашевський, новгородський писар-кальвініст, котрий залишив по собі щоденник із описом власного життя, згадував часи розгортання Реформації у Великому князівстві Литовському як «золотий вік». Раціоналістична налаштованість протестантських конфесій, принаймні щодо коментування Святого Письма, органічно сполучалася у Євлашевського з забобонливістю: він вірив у реальність «лятавців», а прогнози астрологів трактував як пророчі. Таке світосприйняття писара-кальвініста, зокрема, спроби витлумачення майбутнього, не було оригінальним. Практика звертання до астрологів стала на той час невід'ємною частиною життя річпосполитської еліти, хоч і суперечила настановам кожної з християнських конфесій¹. Тож в українсько-білоруському культурному просторі, як у будь-якому іншому, логічно виділяти два рівні – релігійної та народної культур. Усупереч наполегливим спробам Церкви опанувати простір народної культури, корені якої сягають дохристиянських часів, вона лишалася важливою складовою буття європейських соціумів. Одним із проявів цієї альтернативної культури і було звернення до традиційних практик визначення майбутнього, таких як астрологія та ворожбитство². Релігійна ж культура теж виробила власне бачення перспективи, але воно обмежувалось одним прогнозом – очікуванням Страшного Суду.

Наведемо візію християнського майбутнього у Кирила Транквіліона-Ставровецького,

автора, який не був уповні канонічним для православних: Син Божий вже оповів про майбутнє, сутністю якого є воскресіння з мертвих, перебування тіл у стані, який не можна описати, благодать вічного життя з янголами в любові й згоді перед лицем Божим у чудовому світі Царства Небесного³. Подібно до іншого інтелектуала поберестейської доби, Мелетія Смотрицького, до писань якого ми ще повернемося далі, тексти Транквіліона були піддані осуду православних. Та попри дошкульність критики, що спонукала обох руських богословів перейти до унійної Церкви, це не завадило поширенню і впливові їхніх текстів у тих-таки православних середовищах.

Така провіденціалістська, себто наперед визначена візія майбутнього у Транквіліоновому формулюванні спиралася на декілька властивих для християнства уявлень про простір і час, усвідомленні неминучості покарання та виключному значенні концепції спасіння для цієї теології. Особливістю есхатологічних переживань і апокаліптичних пророцтв є їхній подвійний характер. Серед наративів східного християнства фіксуються тексти, що безпосередньо озвучують тему посмертного життя, покарання і Кінця Світу, подають учення Церкви про Страшний Суд як невідворотну відплату, перед яким постануть однаково грішники і праведники. Іншого типу тексти були реакцією на драматичні виклики світу, що їх автори сприймали крізь призму неминучої відплати за

* Статтю підготовлено за сприяння Каси ім. Юзефа Мянвського (Варшава, Польща). Висловлюю глибоку вдячність співробітникам Відділу спеціальних зібрань Національної бібліотеки у Варшаві, зокрема п. Анджею Каплією, за допомогу у вивченні українських і білоруських рукописів.

¹ Попри те, що проєкції у майбутнє та прогнозування стали невід'ємною частиною буття модерного суспільства та його повсякденності, намагання передбачати майбутнє, футурологія, назагал – пізнє явище для спільнот європейського простору.

² Пор.: Антонович В.Б. Дневник новгородского подсудка Федора Евлашевского (1564–1604 года) // Киевская старина – 1886. – Т. XIV, кн. 1. – С. 124–160.

³ Транквиллион [Ставровецький] К. *Зерцало богословии*. – Почаев, 1618. – Арк. 25 зв.

власні гріхи. Навали тюркських етносів, падіння Царгороду, або ж укладання Берестейської унії були тими драматичними подіями, що стали приводом до появи текстів з апокаліптичними пророцтвами. Розлад у традиційних конфесійних укладах сприймався як наближення Страшного Суду однаково чи то православним ченцем Йоаном Вишенським, чи антиринітарієм і ректором школи у волинському Киселині Євстафієм Гізелем. У відповіді на «Апологию» Смотрицького Гізель зазначав: що ближчий Страшний Суд (ознаки якого він, мабуть, спостерігав на власні очі), то більше з'являється осіб, яких опановують людські сумніви щодо пізнання Бога⁴.

Стосовно руських джерел давнього періоду, то навряд чи вдасться виділити окремих напрямків, який можна було би однозначно окреслити як есхатологічне та апокаліптичне візіонерське одкровення. Проте все ж трапляються тексти, присвячені історичній апокаліптиці, де концепція Кінця Світу експлуатується безпосередньо задля потрактування сучасного і майбутнього⁵. В історичній перспективі до таких текстів можна віднести проповіді, полемічні писання, апокрифи⁶, драми⁷. Поміж них трапляються оригінальні, компілятивні й перекладені пам'ятки.

Наразі ми зосередимося на репертуарному огляді одного з типів цих джерел – проповідях;

звернемося до історіографії та методологічних настанов щодо їх вивчення. До уваги братимуться переважно ті проповіді, виникнення яких в опосередкований спосіб пов'язане з впливами Реформації, що сколихнула затишке до того православне море від Балтики до Наддніпрянщини й від Карпат до Східного Полісся. Православних, без їхнього на те бажання, було втягнуто у вир змін, що геть поламав усталені впродовж століть звичаї. На зміну їм прийшли нові, завдяки яким виголошення проповідей стало ледь не повсякденною практикою. Екскурси в історію проповідництва покажуть, як нові тексти впліталися в канву старої традиції. В полі нашої уваги буде лише одна проповідь, а саме – на м'ясопуст – рухомий празник, що передує Великому Посту; з ним пов'язаний кульмінаційний момент – підготовка до великого переживання посту. У народній культурі, натомість, це був час карнавалу⁸. У першому і в другому випадку м'ясопуст нагадує про наближення кінця, прихід Страшного Суду, що є християнським майбутнім. Багаторівневе порівняння джерел православної, католицької і протестантської релігійних культур демонструє як конфронтацію між церковними приписами і народною культурою, так і їхній взаємний синкретизм, прикладом чого є м'ясопуст. Це твердження поки що залишимо на рівні гіпотези.

⁴ Antologia abo Apologicy, ktora do przezacnego Narodu Ruskiego Przewelebny Oyciec Melecycusza Smotrzycki, rzecony Arcebisop Polocki... napisal przez Gelaziusza Diplica w 1631. – К. 4. Хоча Смотрицький на той час піддав критиці стан православної Церкви, чому прислужилася його поїздка на Схід й відвідини Царгородського патріархату, однак лишився у лоні традиційних Церков.

⁵ Більш приватними на їх тлі виглядають тексти, де головна увага зосереджена на уявленнях про посмертний шлях душі, її майбутньому (себто загробному) житті. Через плутанину в джерелах, що звертаються до теми митарств, які часами повторюють, а часами суперечать одне одному, залишимо цю тему для подальших досліджень.

⁶ Серед апокрифічної літератури можна виділити такі жанрові форми: (1) візії (на початку твору можуть позначатися як *откровіння*, *вознесіння*, або ж *видіння*); (2) біографічні повісті (можуть іменуватися *життєписами*, або ж *євангеліями*); (3) оповідання (від книжника зазвичай отримували назву *повість*, *сказання*, а також *подорож*, *діяння*, *мучення*); (4) завіти. Видіння відтворюють зазвичай подорожі по небесах, або пеклі. Їх композиційна схема є простою. Вона містить вступ, оповідь про вознесіння, подорож по небесах, або ж колах пекла, описи побаченого, розмови з ангелами і, нарешті, повернення до початкового стану. Серед таких творів – *Видіння Ісаєє*, *Книга Єноха*, *Откровіння Варуха*, *Видіння апостола Павла*, *Хожіння Богородиці по муках*, *Слово Настасія Черногорця*. Пророцтва є близькими до видінь, хоча мають жанрові та змістовні відмінності. Обрана особа промовляє про майбутнє, або дізнається про нього від когось. Це духовне прозріння, що його не бачать очі. Час у пророцтві та час художній у творі різняться. Так змальовуються картини Другого пришестя (напр. *Апокрифічний апокаліпсис Йоана Богослова*), майбутнє царство і страшний суд (*Видіння Даниїла*, *Толкування Даниїла*, *Видіння Ісайї*); Назаревський Ол. «Хожіння Богородиці по мукам» в нових українських списках XVII–XVIII ст. // Записки Українського Наукового Товариства в Києві / ред. М. Грушевський, В. Перетц. – К., 1908. – Кн. II. – С. 173–216; Бокадаров Н.К. Легенда о Хожении Богородицы по мукам // Изборникъ Киевскій. – К., 1900; Памятники отреченной русской литературы собраны и изданы Николаем Тихонравовым. – СПб., 1863. – Т. 1; М., 1863. – Т. 2.

⁷ Інтермедія на три персони: Смерть, Воїнъ и Хлопецъ // Летописи русской литературы и древности. М., 1859–1860 – Т. 3 (кн. 5). – С. 78–80. За свідченням публікатора, Ніколая Тихонрава, це – збірник народних творів, який А.А. Камков уклав у 1788 р., а згодом подарував.

⁸ Принаймні до середини XIX ст. народний карнавал був звичайним явищем. Див.: Kolbe O. Pokucie. Obrazy etnograficzne. – Т. 1. – Kraków, 1882. – S. 141–144.

Типові джерела апокаліптики та есхатології

Для аналізу уявлень про посмертну долю душі в текстах апокаліптичного й есхатологічного змісту на східнослов'янському просторі спробуємо бодай побіжно охарактеризувати ті нарративи, що принципово впливали на становлення православної теології. Регіоном, що їх продукував, були Візантія і слов'янські Балкани. Наприкінці XV ст. на теренах південних слов'ян з'являються рукописи з елементами хіліастичних очікувань, поява яких була спровокована падінням Царгороду та навалюю османів. За підрахунком православних авторів, Страшний Суд очікувався у 1492 р. Саме на ньому зупинився облік пасхалій⁹. Падіння осердя східного християнства знайшло відображення в писаннях колишнього київського митрополита, кардинала Ісидора. Митрополит-вигнанець писав про захоплення Другого Риму «справжніми синами Сатани» – турками-магометанами, безпосереднім свідком чого він був¹⁰.

Складання апокрифічних та легендарних текстів, що фіксуються в окремих збірках і хронографах, засвідчило поширення есхатологічних і апокаліптичних настроїв серед південних слов'ян. Втім, історія постання цих пам'яток почалася задовго до цих драматичних подій. У їхній хронології виділяється декілька етапів. Перший припадає на другу половину XI ст., коли стали поширеними *Толкування Даниїлове*, *Сказання Ісасве*, *Откровення Методія Потарського* (короткої редакції), болгарський апокрифічний літопис. Популяризації пам'яток апокаліптичного змісту посприяв антивізантійський рух та навали тюркських етносів. Щодо другого етапу (кінець XII – 60–70-х рр. XIII ст.), то на складання пам'яток, де важлива роль відводи-

лася апокаліптичним очікуванням, вплинули походи хрестоносців, а також захоплення ними Царгороду в 1204 р. Поширились, відповідно, дві групи текстів: *Видіння пророка Даниїла* та *Видіння пророка Ісайї* про останні часи, пророче сказання Пандекта, *Сказання Сивілли* та *Разумник-Указ*. Наплив османів на Балкани та завоювання Царгороду, про що вже йшлося вище, спричинились до появи третьої хвилі розповсюдження апокрифічних нарративів¹¹.

Тексти есхатологічного й апокаліптичного змісту посіли окреме місце в деяких рукописних кодексах змішаного типу, що можна спостерігати також у східних слов'ян. Руським прикладом таких збірників є рукописний кодекс початку XVI ст. BOZ 92 колишньої Бібліотеки Ординації Замойських, що нині зберігається в Національній бібліотеці у Варшаві. До нього входять *Життєпис Василя Нового*, значна частина якого присвячена темі митарств, *Апокаліпсис* з коментарем Андрія Кесарійського¹², згадуване вже *Откровення Методія Потарського*¹³. Інший рукописний кодекс, який за своїм складом значною мірою відрізняється від попереднього, датується 80-ми рр. XVI ст. і походить з колишньої колекції Осолінеуму. До нього, серед інших, увійшли такі тексти есхатологічного й апокаліптичного змісту – «Слово» папи римського Іполита про Кінець Світу, Антихриста і Друге Пришестя Господа (див. Додаток 1).

Чинник, що міг інспірувати появу текстів есхатологічного характеру у давній період серед східних слов'ян, був інституційний, себто запровадження митрополитом Кипріяном нового церковного уставу. Реформа вплинула як на складання поминальної практики, так і на поширення пом'яників та запровадження тес-

⁹ У візантійських джерелах Кінець Світу початково припадав на 1000 рік, згодом на 1092, а у XV ст. Друге пришестя переноситься на 1492 рік. Проте Друге пришестя трактувалося також не як повний кінець, а як виконання певної містичної місії. Тьпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптическая книжность в Византии и в средневековна България. – София, 1996. – С. 16. Пор.: Алексеев А.И. Под знаком конца времени. Очерки русской религиозности конца XIV–XV вв. – СПб., 2002. Автор, оповідаючи про функціонування «апокаліптичних» пасхалій, жодним словом не згадує про балканське коріння цього явища, замовчується також існування болгарських впливів на книжність східних слов'ян загалом.

¹⁰ Isidorus, Cardinalis Ruthenorum, Episcopum Sabinensis Legatus Pontificis, Universis Christifidelibus // *Patrologiae cursus completus ... sive Latinorum, sive graecorum* / Accurante J.-P. Migne. – Brepols, Turnhout, 1992. – P. 953–956.

¹¹ Тьпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптическая книжность в Византии и в средневековна България. – С. 26–27.

¹² Окрім оригінальної версії грецької, фіксуються також вірменський і грузинський переклад, стосовно палеослов'янської версії, то укладачам довідника творів отців Церкви відомі лише пізніші друки: *Versio haec bis edita est am. 1625 et 1768 sed nihil aliud est nisi versio editionis Fr. Sylbergs: Andreas Caesariensis* // *Clavis patrum Graccarum*. Vol. III. Cura et studio. – Brepols – Turnhout, 1979. – P. 395–396.

¹³ Szczapow J. Cyrylicie księgi rękopiśmienne ze zbioru Biblioteki Ordynacji Zamojskiej w Bibliotece Narodowej w Warszawie // *Rocznik Biblioteki Narodowej*. – Warszawa, 1971. – T. 11. – S. 279–309.

таментів й вкладних записів, пов'язаних з усталенням традиції обдарування монастирів та церков.

Попри брак до кінця XVI ст. окремих самостійних українських трактатів, присвячених темам есхатології та апокаліптики, звертання до цих тем помітніше у проповідницькому жанрі. Тож коротко зупинимось на текстах, що могли інспірувати есхатологічні переживання й мали, припустимо, масове поширення. Такі тексти містилися у традиційних збірниках – Мінеях, Учительних Євангеліях, Золотоустах, збірниках менш сталого змісту. Найчастіше есхатологічна тематика порушувалася у текстах на сиропусну й м'ясопусну неділі. Вони призначалися як для виголошення у церквах, так і для читання у вужчому колі слухачів¹⁴. М'ясопусна неділя¹⁵ (Мт. 25, 31-46) разом із неділею Митника і Фарисея (Лук 18, 10-14), неділею про блудного сина (Лук 15, 11-32) та неділею сиропусною (Мт. 6, 14-21) входять до передпісного циклу рухомих свят, пов'язаних з Великоднем.

Одним зі збірників проповідницького змісту є Золотоуст початку XVI ст. BOZ 82 (Коллекція «Бібліотеки ординації Замойських», Національна бібліотека у Варшаві), що походить з Полоцька. Хоча збірники цього типу характеризуються більш-менш сталим переліком текстів з окремими варіаціями у репертуарі, проте кодекс з колишньої колекції Замойських містить низку додаткових оригінальних тек-

стів¹⁶. Запис на берегах одного з повчань може свідчити про звичай голосного читання за давніх часів¹⁷. Таке припущення потребуватиме кількісного доведення на значному масиві рукописів. Повчання на м'ясопусну суботу, схоже, має оригінальне походження¹⁸. Його зміст можна умовно поділити на три частини: опис пекла, шляхи спасіння, опис Царства Небесного. Після картин з розповіддю про пекло, де мордують грішників, автор пропонує кілька шляхів спасіння, простуючи якими можна досягти жаданої мети. Значна роль у досягненні спасіння відводиться ангелу-провіднику: аби здобути його заступництво, потрібно багато молитися і проявляти добродетель. Грішники також потребують провідника, щоб уникнути диявола-миродержця і тортур. Спасіння слід досягати на землі, позаяк по смерті триватиме Вічний Суд, а у пеклі нема як висповідатися. У віртуальній спільноті майбутніх клієнтів до пекла або ж до Царства Небесного автор виділяє одну категорію, що має упривілейоване становище на шляхах спасіння. Це – діти, бо ж вони невинні. Подається також опис Царства Небесного, місця, де панує світло і тиша, де немає печалі, а є лише прославляння Господа. Щойно по розлученні з тілом праведники безперешкодно оминуть «владі», які «панують у повітрі» (власть въздушноу минуохомь), себто диявола і демонів¹⁹. Пояснення того, чим є ці «влади», знаходимо у Слові Кирила про митарства²⁰. У тексті

¹⁴ «У Сиропусну та М'ясопусну неділі Церква задля перестороги подає образи Страшного Суду і вигнання з раю Адама та Єви. У день М'ясопусної неділі читається Євангеліє, де Ісус говорить про Страшний Суд та про вічну нагороду для праведних і вічну кару для грішних». Див.: о. Ю.Я. Катрій ЧСВВ. Пізнай свій обряд! Літургійний рік Української Католицької Церкви. – Нью-Йорк–Рим, 1982. – Ч. 1. – С. 68–71.

З тижнем поміж м'ясопусною і сирною неділями пов'язані також традиційні вірування і обряди, поширені на Балканах. В українському рукописі XVI ст. (друк пам'ятки: Послушаи бѣ цѣь Костаньтинь... // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Ч. 3. – Львів, 2001. – С. 210–212) зафіксована антилатинська компіляція в українському рукописі, котра оповідає про народження Петра Гугнивого, прислужника диявола, від пса Латка. За усним повідомленням д-ра Ніни Гагової, події локалізуються часом м'ясопусної неділі, а присутність собаки в сюжеті вказує на впливи болгарських народних ритуалів, що припадають на час цього церковного свята.

¹⁵ Щодо польської термінології на позначення трьох передпісних тижнів, то вона віддзеркалює старослов'янську традицію. Відповідно позначення *dominica septuagesima*, *sexagesima quinquagesima* – семидесятниця, шестидесятниця і п'ятидесятниця, до польської термінології увійшли як *Niedziela starozapustna* [Матф. XX], *Niedziela mięsopustna* [Лук., VIII], *Niedziela zapustna* (Syropustna) [Лук., XVIII]. Це відповідає українському 17 тижню по воздвиженню Хреста, м'ясопуст, сиропуст (масна, запуст). Ширше див.: Moszyński L. Określenia niedziel poprzedzających Wielki post (*dominica septuagesima*, *sexagesima* i *quinnagesima*) // *Chrześcijański Wschód a kultura polska / Pod red. Ryszarda Łuznego*. – Lublin, 1989. – S. 163–176.

¹⁶ Szczapow J. *Cyrylickie księgi rękopiśmienne ze zbioru Biblioteki Ordynacji Zamojskiej w Bibliotece Narodowej w Warszawie*. – S. 279–309; Kułakowski S. *Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej w literaturze staroruskiej*. – Warszawa, 1926.

¹⁷ На нижньому березі с. 293 міститься вказівка, писана кіновар'ю: *зде начни высочайшимъ глѣсомъ*.

¹⁸ BOZ 82, с. 49–55.

¹⁹ Там само. – С. 55.

²⁰ *Biblioteka Narodowa w Warszawie*, акс. 2735, конволют, філіграні – «вепр», 30–40-ві pp. XVI ст., Слово с҃го Кирила ѿ митарствѣ. Incip.: *понеже оубо таина с҃не въсѣм ѿкровена бысть. И многыми чл҃кы несвѣдома. Но накоже кырьль философъ не того ради сътворени быхомъ. Expl.: но высотѣж и величествомъ. Невозможно изг҃ти. оусты чл҃цкыми понеже соутъ дѣвнаа.*

казано, що з появою смерті душа відійде від тіла і споглядатиме його ззовні. Тоді прийдуть біси і покажуть всі її гріхи. Згодом з'являться два послані Богом ангели, яких душа перелякається, щойно їх побачить. Наступним випробуванням будуть митарства перед небесною брамою. Якщо душа покалася і пододала всі перешкоди, вона потрапить за небесну браму до престолу Господнього. Їй покажуть пекло, де тривають мордування грішників аж до Великого Суду, а також рай²¹.

* * *

Тема Страшного Суду і загробного життя, значною мірою, порушувалась у проповідях на м'ясопуст, а часами у проповідях на Воскресіння Господнє²². Як нами було встановлено, у проповідницьких збірниках і гоміліарах, залежно від їхнього типу, можуть фіксуватися не лише поодинокі повчання на м'ясопуст, а й низка текстів, що пропонувалися для виголошення впродовж цього празника. Серед них важливе місце посідали перекладені тексти отців Церкви, зокрема, Йоана Золотоуста. Авторські, або ж анонімні проповіді також часто підписувалися іменем цього отця Церкви. Поміж кирилических текстів під іменем Йоана Золотоустого зафіксована низка таких пам'яток²³. Свого часу Є. Петухов опублікував проповіді великопісного циклу під іменем Золотоуста²⁴. Припущення дослідника про оригінальне походження цих напучувань підтвердилось згодом, коли їх атрибутували як належні Клименту Охридському.

Отже, на м'ясопуст наведена така проповідь:

Нед. маѣ. пуѣ. словѣ. сѣго Іоанѣ Златоустаго, поученіе о второмъ пришествіи Гса нашего Іссъ Хса на страшномъ судѣ (Се приближаса, братіе время покаанію; се настають днѣ оцѣщеніѣгда придетъ соудити живымъ и мртвымъ и въздати комоуждо по дѣломъ его; како томоу подобаетъ всака слава, чѣсть и покананіе съ безначалнымъ его оѣмъ и съ сѣтымъ).

В одному зі Золотоустів російського походження міститься вторинна редакція цієї пам'ятки. Укладачі зібрання творів Климента Охридського хибно датували рукопис XV-тим ст., хоча філіграні вказують на його постання в 60-тих рр. XVI ст.²⁵ Вона відходить від опертя на євангельські тексти і цитати з Апостола завдяки фразам і пасалям викривального характеру щодо грішників, а саме – заможних і немилостивих²⁶.

Комплекси повчань на м'ясопуст різних авторів зафіксовані нами у низці таких кодексів:

Інституту рукопису НБУВ, ф. 1, од. зб. 2840 (філігрань – «вепр», кінець XVI ст.). Перше з напучувань – черговий список тексту Климента Охридського:

(1) арк. 2. Пооученіе в нед маѣіжстнѣа. Іпсір.: Се приближиса братіе время покааніа. Сеже настають днѣ ѡчищеніа. Сѣа бо словеса страшна и грѣзы исплъненіа. Изрече оусты Бжїи, ѡ страшнѣмъ днѣ. Арк. 3. Ехрл.: мир и лобов`межи собою имѡще. Дѣомъ горащим и срдцемъ съкржшеномъ млащесъ выноу. млѣстинею и постомъ просвѣщшеси дѣи и телеса. чающе блѣженнаго Бѣ Гѣа и сѣса нашего Іс Хѣа. Емоу ж слава въ вѣкы вѣкомъ амѣ.

(2) арк. 3v. Пооученіе в Сѣго Ефрема ѡ бждѡщемъ сждѣ. Прїидѣте въса братіа моа.

²¹ Там само, арк. 99 зв. – 102.

²² У різних збірниках, що призначалися для напучувального читання, формуються також різні типи проповідей. Так само може бути подано одразу низку слів на одне свято. У Заблудівському УС використовується давньоруське слово Кирила Туровського, щоправда, упорядники під час друку переплутали пагінацію сторінок. У кодексі 164 рубежу XVI–XVII ст. Бібліотеки Люблинського воеводства ім. Г. Лопачинського міститься слово на Воскресіння Господнє, підписане іменем Йоана Золотоустого, хоч воно серед відомих творів цього отця Церкви не фіксується. Див.: арк. 5 в пндє на въскресеніе Хѡо. Слово сѣго оѣа нашего Іоанна Златоустаго. Гѣ блѣви оѣе. Іпсір.: радость въ двое всѣмъ людемъ неисказанъное. Пришедшаго дѣла празника нѣѣшъ него. Ехрл.: (арк. 11) похвалимо Хѡо въскресеніа. И држгъ друга лобовію мѣмо. Хж Бж рецѣмъ. ІАко твое есть црѣтво Хѣ Бѣ. И твоя есть держава. Бжди позваленъ съ оѣемъ и сѣтымъ дѣомъ нѣѣ и всегда.

²³ Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI веков: каталог гомилий / Составители Е.Э. Гранстрем, О.В. Творогов, А. Валевинос. – СПб., 2001; Страшному Суду та м'ясопустному тижню присвячено проповіді під номерами 127, 224, 258, 289, 336, 389, 410, 481, 579.

²⁴ Петухов Е. Древния поучения на Воскресные дни Великаго Поста // Сборник отделения русского языка и словесности императорской академии наук. – СПб., 1886. – Т. XL, № 3. – С. i-xix, 1-30.

²⁵ Див.: Гнатенко Л. Слов'янська кирилична рукописна книга XV ст. з фондів Інституту рукопису НБУ ім. В.І. Вернадського. Каталог. – К., 2003. – 194с. + іл. Висловлюю подяку Людмилі Гнатенко за зауваги щодо атрибуції згаданої пам'ятки.

²⁶ Климент Охридски. Събрани съчинения / Обработ. Б. Ангелов, К. Куев, Кл. Иванова. Т. 2. – София, 1977. – С. 666.

Послоушатиє мене малаго Ефрема. и посадим сждію свою мысль. Да оувѣдѣмъ своего срдца. Ехрл.: въсѣмъ прежде речнымъ въ кжпѣ противльса и повѣждь. **Ω** Хѣ Ісѣ сїсе бждеѣ.

Золотоуст п'ятдесятний, Інститут рукопису НБУВ, Михайлівський Золотоверхий собор, ф. 307 490п/1649 II (20-30 pp. XV ст.) у двох томах, т. 1:

(1) арк. 27d. В сжбмжѣюѣ за мрътвых. и ѿ торыгѣнїи и ѿ хвалѣ бжїи. ІАко недостоить оумерпих плакати. Оче блѣв. арк. 28a. Ісїр.: придѣте днеѣпаче первыхъ дѣи. тьцанѣми слово оученїе вънидемъ вѣсть бо множїцею. Слово оутѣшити болѣзни. можетъ оученїе. Арк. 36d. Ехрл.: іако томуо подобаєтъ всака слава. чѣсть и поклонанїе прчѣтомуо **Ω**цоу. и животворящемоу дѣоу ннѣ и приѣ и в' вѣкы вѣкомъ аминь.

Подібне до попереднього повчання міститься у білоруському Торжественику Інституту рукопису НБУВ, Зібрання Милецького мон., ф. 303, од. зб. 115 (філігрань «вепр», кінець XVI ст.):

(1) арк. 9.: в соуб маїпоусную. Іоанна злаѣустаѣ словѣ. **Ω** терпѣнїи. И ѿ оумѣршиѣ. Ісїр.: принеси дѣи сии преждрѣвнихъ дѣи. Въ спешенїи словооученїа. Влѣземъ оубо въ словооученїа. Вѣсть бо многащи. Слово оутѣшити болѣзнь. Арк. 15 v. Ехрл.: радуитеѣ и веселитеѣ. И съ правдивымъ и ѿвомъ пойте. Гѣвзѣаѣ. іакожъ годѣ гѣи такои быѣ. боуди има гѣне блѣвно ѿ ннѣ и прѣсно <...> (ця проповідь відповідає кодексу з Колекції Перемишльської Капітули під старою сигнатурою 74 (нині – акс. 2583), до якого ми звернемося нижче).

(2) арк. 15v. В недлю. Маїпоуѣноюю. Слово сѣго ѿца нашего еѣрѣма ѿ любви и ѿ второї пришествїи Гѣа нашего Ісѣ Хѣа. Ісїр.: възлюблении ничто ж чѣстнѣи имѣєѣ па чѣ нелицимѣрныа любви. Много бо съгрѣшаємъ. По вса дѣи и ноци и часы. Арк. 22v. Ехрл.: и пакы самѣ речѣ. Іже аще градеѣ ко мнѣ. Не имамъ изгнати єѣ вонѣ. То бо єѣ Бѣ нашѣ. Тои наѣ єѣ створиѣ. и томѣ єѣ славѣ въ вѣкомъ <...>.

Національна бібліотека у Варшаві, Колекція Перемишльської греко-католицької капітули, акс 2740 (колишні сигнатури: 309; 235; Рук. I. с. 5) філіграні – «вепр», перша половина

XVI ст., «Збірник повчань від неділі митаря і фарисея до неділі всіх святих»:

(1) арк. 5v. В сжбмасопѣстнїю пооученїе сѣго сумѣона месопотаимѣскаго. Како подобаєтъ въ оумѣ имѣти дѣи исходный. Ісїр.: Апе не вѣсте братїе, каковыи страх и бѣдоу имаы пострадати въ часѣ исхода моего. Ехрл. арк. 7: Еда коли припедпоу и тлѣкнжвышоу. да обращемъ са тотови на стрѣтенїе емоу. іако томуо подобаєтъ.

(2) арк. 7: въ тож дѣи. пооученїе сѣго ефрема, архїєпископа алеѣандрейскаго. ѿ исходѣ дѣи. Ісїр.: Нїѣ разоумѣвайте братїе. како страхи трепетѣ имамъ видѣти. егда дѣи ѿ тѣла разлоучаетса.

Есхатологічне богослов'я в православ'ї, за спостереженнями Вацлава Хриневича, має характер пасхальний: до Страшного Суду душі грішників і праведників не можуть остаточно бути покараними, або спасеними²⁷. З-поміж розглянутих вище збірників, де трапляються тексти, пов'язані з есхатологією чи апокаліптикою, нами виявлено декілька збірників, укладених під впливом перекладів з Балкан. Вони потребуватимуть окремого вивчення й зіставлення, та схоже, що хіліастичні очікування, приводом до поширення яких у середовищі південних слов'ян стало падіння Царгороду та окупація Балкан, не мали свого продовження на руських землях, окрім обмежених 1492-м роком пасхалій. Хоча на українських землях у давній період не склався окремий візіонерський жанр, тексти, присвячені Страшному Судові та посмертній долі душі, містяться у проповідницьких збірниках різного типу. До них початково ввійшли переважно переклади або ж оригінали з-поза меж Великого князівства Литовського чи Корони Польської. Це – проповідь Климента Охридського, або ж переклади з отців Церкви. Те, що в окремих збірниках повчань трапляються слова на суботу та неділю м'ясопусту, свідчить про вплив Тріодей. Саме в цих богослужбових книгах²⁸ служби на м'ясопусту суботу та неділю наводяться окремо. Ширше зіставлення дозволить зробити висновки щодо типології повчань на м'ясопусту в різних збірках традиційних типів. Нижче ми докладніше зупинимось на проповідницьких збірниках доби Реформації – Учительних Євангеліях.

²⁷ Hryniewicz W. Eschatologia. Doktryna Prawosławna // Encyklopedia Katolicka. – T. IV. – Lublin, 1983. – S. 1113–1116.

²⁸ Див.: Момина М.А. Постная и Цветная Троицы // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей. – Вып. 2, ч. II. – М., 1976. – С. 389–419.

Учительні Євангелія: історіографія та типологія

Одним з масових джерел середньоукраїнського періоду є Учительні Євангелія (далі – УЄ), що поширилися у період Реформації та Контрреформації в Галичині, Холмщині, Закарпатті, Підляшші та Поділлі. Ці пам'ятки, попри увагу до них дослідників, залишаються мало вивченими і містять низку темних місць. У контексті розгляду окремих пам'яток ми звернемося до історіографії вивчення УЄ.

На українських теренах збірки цього типу поширилися у XV ст. Ці давні збірники повчань на рухомі празники приписувались Царгородському патріархові Калісту (1350–1353 рр., 1355–1363 рр.). Щодо автентичності повчань патріарха в слов'янських перекладах, то порівняння показало, що бракує будь-яких текстуальних збігів поміж грецьким оригіналом та кириличним перекладом, підписаним іменем Каліста. Водночас принаймні частина перекладених проповідей збігається з тими, що відомі як тексти патріарха Йоана IX Агапіта. У рукописах фіксується переважно дві дати перекладу проповідей УЄ – 1343 і 1407 рр. Коли уклали збірник повчань, то перша дата, як припускає Дімітрос Гоніс, співвідносилась з часом, коли Каліст носив титул патріарха²⁹. Перекладачі користувалися гоміліаром, що мав назву патріаршого, себто могли хибно атрибутивувати його як належний патріархові Калісту. Часами переклад, хоч і безпідставно, приписують Костянтину Костенецькому.

Перше друковане УЄ, Заблудівське, стало основою для наступних віленських видань 1580 і 1595 рр. Четверте ж видання УЄ цього типу, що побачило світ у Крилосі 1606 р., зазнало виправлень у перекладі, а сам гоміліар був атрибутований Калістові. Наразі не відомо, чому видавці приписали переклад цьому патріархові. Київське видання 1637 р. Петра Могили, як стверджував Е. Льюгран, було перекладом з го-

міль Каліста. Згодом з'ясувалося, що це – чергове перевидання мітичного Каліста в уже відомій Крилосівській редакції. Видання Могили, як і попередні, жодним словом не збігається з рукописом № 8 Хіландарського монастиря, де містяться справжні проповіді Каліста³⁰. Отож, попри низку видань, слід визнати, що проповіді патріарха Каліста так і не були перекладені на українську чи білоруську мови. Челіца Миланович у своїй роботі, присвяченій УЄ Псевдо-Каліста, йшла за старою історіографією, стверджуючи, що справжні переклади проповідей патріарха вийшли друком у Києві в 1637 р.³¹ Дослідниця повторила також спостереження Ергарда над т.зв. Патріаршим гоміліаром із Царгороду. Ті вісім гомілій, що їх надрукував дослідник, слово в слово відповідають слов'янським перекладам давніх УЄ. Ергард зробив висновок, що автор першої частини гоміліару – патріарх Агапет (XII ст.), другу ж частину гоміліару дослідник датував XV ст. Челіца Миланович зауважила, натомість, що, зважаючи на само датування кирилических рукописів (1407 р. та 1343 р.), можна говорити про раніший переклад пам'ятки, а сам збірник уклала одна особа, якою навряд чи був патріарх Агапет. Тому порівняння грецького оригіналу з його церковнослов'янським перекладом залишається актуальним так само, як питання атрибуції збірника³². Одним з першовідкривачів українських УЄ нового типу, що з'явилися під впливом Реформації, разом з Александром Брюкнером та Володимиром Перетцем, був Іван Франко. Дослідник вивчав низку УЄ XVII–XVIII ст., що походили з Карпатського і Закарпатського регіонів. Серед них – рукопис Ст. Теслевцьового (повідь на м'ясопустну неділю Матф. зач. рс 106 на сторінках 269–276)³³; унгарський рукопис XVIII ст. («виклад євангельського оповідання про страшний суд без апокріфічних деталей» на сторінках 164–174)³⁴. На жаль, у своєму описі Франко не опублікував фрагменти текстів, за якими можна було б встановити їх типологію.

²⁹ Гоніс Д. Цариградскія патріарх Каліст I и «Учителното Евангелие» // *Palaeobulgarica/Старобългаристика*. – Т. VI. – 1982. – № 2. – С. 47.

³⁰ Там само. – С. 48–53.

³¹ Милановић Ч. Учително јеванђеље патријарха Калиста у словенској и византијској књижевности // *Зборник радова Византолошког института*. – XXII, 1983. – Бр. 149.

³² Там само. – Бр. 151–161.

³³ Франко І. Карпаторуська література XVII–XVIII віків // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. – 1900. – Т. 37. – С. 50.

³⁴ Там само. – С. 58. Автор стисло подав зміст рукопису, тому неможливо визначити, до якого з типів відносяться ці пам'ятки.

Щодо змісту проповіді на м'ясопуст, яка трапляється в УЄ давнього типу, то їй, зазвичай, передує зачало з Матфея, присвячене Другому Пришествю Христа. Як візія Страшного Суду, так і напучування, звернені до вірних, спираються на новозавітню лексику і образи. *Imitatio Christi* і заклик до турботи про ближнього є квінтесенцією цього тексту. Згадується про Царство Небесне, що очікує святих: Божественний покров наситить праведників духовним молоком і сповнить пошаною. Грішників, позаяк вони безплідні за своїм еством і мандрують безоднями, очікує засудження на тортури. Ісус вимагає не лише прийняти його, а й наслідувати; Він називає братами простих смертних, проте очікує від них злиденності й убогості; немилостивих відсилає у вогонь, влаштований для диявола. Якщо порівняти безперервну радість святих, то за повнотою вона співмірна з вічними тортурами грішників. Стосовно ж шляху до Царства Небесного, то його слід торувати сльозами, роздаванням милостині убогим, опікою над голодними і бездомними. Підсумок проповіді – завдяки переліченим подвигам можна оминати майбутні тортури та долучитися до вічного братерства³⁵.

До УЄ в їх білорусько-українських рукописах та друках звернувся Міхаїл Дмитрієв. Дослідник, зокрема, порівнював дві версії проповіді про Митаря і Фарисея: польського єзуїта рубежу XVI–XVII ст. Петра Скарги та того ж сюжету в складному за походженням Заблудівському УЄ. Дмитрієв вважає, що завдяки такому зіставленню можна простежити різницю у двох християнських традиціях (католицькій та православній) щодо вирішення засадничих питань етики та сотеріології, питань, від яких безпосередньо залежав вибір тієї чи тієї стратегії та тактики діяльності людини середніх віків, які формували її поведінкові настанови³⁶. Дослідникові не стало на заваді те, що між Скаржиними проповідями та Заблудівським УЄ пролягла віддаль у декілька століть, а самі ці збірники напучувань належать

до типологічно різних культурних епох. Замовчування питання дискусійності походження тексту Заблудівського УЄ, а також обрана Дмитрієвим методологія, що хвибує нехтуванням факту вторинності гоміліара, його перекладного характеру, яке безапеляційно зіставляється з оригінальними текстами католицького проповідника, змушує скептично ставитися до зроблених на підставі порівняння висновків³⁷.

В іншій своїй статті Дмитрієв спробував ствердити, що зміст Учительних Євангелій – проповідницьких збірників оригінального та компілятивного походження – здобув своє ідеологічне наповнення завдяки впливові російських «нестяжателей» і старця Артемія³⁸. Присутність писань Артемія в українсько-білоруському регіоні, про що свідчать дослідження, є очевидним фактом, та навряд чи доцільно надавати їм такого значення: зафіксовано лише декілька списків творів старця і так само обмаль українсько-білоруських компіляцій, що постанали на їх основі. Перебільшеним видається також твердження про вплив писань Артемія на укладача Почаївського УЄ, до основних празничних проповідей якого додано низку статей антипротестантського змісту. Зіставлення обох пам'яток виявляє, що бракує чітких текстологічних збіжностей поміж текстами антипротестантського характеру з Почаївського УЄ і численними писаннями старця³⁹. Щодо впливів російських «нестяжателей» і Артемія на інтерпретацію християнського вчення і релігійно-етичних норм на українсько-білоруських землях, то сам рух «нестяжателей» був істотно переоцінений в історіографії, про яку мовчить Дмитрієв. Тож твердження про вплив цього мітичного вчення на українські тексти поготів втрачає будь-який сенс. Революційні ж зміни у проповідництві відбулися завдяки Реформації, перебіг якої безпосередньо посприяв становленню ранньомодерного проповідництва на православних землях Речі Посполитої.

Проповідницькі збірки давнього типу УЄ на українських теренах набули поширення з

³⁵ Поучение в неделю мясопустную // Евангелие оучительное. – Заблудов, 1569. – Арк. 16–20 зв.

³⁶ Дмитриев М.В. Евангелие в польской и украинско-белорусской культуре Речи Посполитой XVI–XVII вв.: Притча о Мытаре и Фарисее в католической (Петр Скарга) и православной (Учительное Евангелие) проповеди // Одиссей. Человек в истории. 2003 / Гл. ред. А.Я. Гуревич. – М.: «Наука», 2003. – С. 13–22.

³⁷ Пор.: там само. – С. 14.

³⁸ Дмитриев М.В. Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI в.: степень общности и различий // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2003. – М., 2003. – С. 21.

³⁹ Пор.: Зема В. Джерела до полеміки східних християн з протестантами // Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації українців. Історія: Збірник наукових статей. Ч. I. – Чернівці, 2003. – С. 186–190.

пучувального характеру. До неї ж дослідник долучив Ясиниковське УЄ (од. зб. 236 колишньої колекції НТШ, що була передана згодом до Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника). Близьким до цих збірників є, як зауважив Янув, рукопис з шифром 28597 рукописної колекції Національного музею у Львові. Основним джерелом для формування збірників цього типу – стверджував дослідник – були «Постили» Миколая Рея. Анонімний упорядник рідше звертався до традиційних УЄ⁴⁸. Слід визнати, що проповідь на м'ясопуст в УЄ нового типу була запозичена з УЄ Псевдо-Каліста.

На початковій фазі своїх студій над УЄ Ян Янув запропонував дуже складну версію походження УЄ, бо вважав, що проповіді Якуба Вуєка та Миколая Рея мали великий вплив на укладачів цих збірників повчань. За спостереженнями дослідника, такий вплив простежується також у рукописі кінця XVI ст. з колекції Перемишльської капітули № 74 [нині – акс. 2583]⁴⁹, що містить проповіді на м'ясопуст: (1) В соуботоу. маспоустною. Іоанна Златауштаг слово. О терпѣнии. и о блѣхвалении. И да не тако злѣ плачемса о оумерших. ꙗ. (Принеси дѣи сии прежд дрѣвних дни. Въ спепенѣи слово учейка, влѣземъ оубо въ слово оучения)⁵⁰; (2) В недѣлю маспоустную. Слово сѣго отца нашего Свѣрѣма о любви и о втором пришествии Гѣ нашего Ис Хѣ. д. (Възлюблени ничтож чѣнѣи имѣет пач нелицемѣрна любви)⁵¹. Такий склад відповідає вище згаданому нами Милецькому УЄ, ф. 303, од. зб. 115.

Згодом Ян Янув виділив на підставі відомих йому пам'яток та описів такі типи УЄ: (1) копії текстів церковних проповідей; (2) копії друкованих проповідей; (3) переклади з постил Рея, доповнені переробками традиційних повчань; (4) переробки незнамого походження. Пізніші УЄ, за спостереженнями дослідника, є наближеними до схоластичних, хоча до їхнього складу входять також оповідання, апо-

крифи, легенди, т.зв. екземпля⁵². У колекції Інституту Народного Дому у Львові (нині його зібрання зберігаються у відділі рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника) у рукописі з шифром 5, що належав священикові Андрію з Ярославля, «Слово на святу Пасху» записано під іменем Йоана Золотоустого. Автором цього тексту, як зауважував Янув, насправді є давньоруський автор Кирило Туровський⁵³. Священик Андрій міг відтворити повчання за Заблудівським УЄ, де цей текст підписаний іменем отця Церкви. Зіставлення його з іншими списками повчань Туровського показують, що в Заблудівському УЄ при копіюванні укладач зробив окремі текстологічні перестановки фрагментів тексту і окремих фраз. Щодо проповіді на м'ясопуст, то у збірнику Андрія Ярославльського Янув зафіксував їх дві. Дослідник встановив, що це – переклад з М. Рея⁵⁴, початок передмови на 4-ту неділю Різдяного посту після Нового літа (3-х королів): *Wszeczmogący Pan a zbawiciel nasz, cożkolwiek czynił a sprawował w świętym a żywocie swoim, wszystko czynił ku nauce naszej, a ku pociesze wielkiej naszej. В українському перекладі: (1) поч.: в'сьмогод'цїи избавитель наш Ис Хс шгоколвек' справоваль, будучи на сем свѣте в члѣствѣ своемъ, все справовал к науцѣ нїѣ и к великомѣ оутѣшенїю нашемоу.*

2-й неділі адвенту відповідає: *Beḏa znaki na słońcu y na miśiācu... Nasz miłościwy Pan iż był obiecany przez proroki, iż się tu miał zjawić na świat w człowieczeństwie swoim... ku zbawieniu naszemu*⁵⁵. (2) *будоу т знаки на слнцю и на мѣцю. Поч.: Нашѣ милостивыи Гѣ, и ж бы(л) обицанѣ през пррѣи, и ж са мѣль зъавити на свѣтв' члѣствѣ своемъ. Къ спѣнїю нашемоу яко ѿ нем писма свѣтча т, и ж дивныи ести дивныи его sprawy.*

Перша зі згаданих проповідей міститься також в УЄ початку XVII ст., що раніше перебувало у складі колекції рукописів Холмської

48 Janów J. Ze studiów nad ewangelizacjami «uczynielnymi» XVI–XVII w. // *Slavia*. – R. XIX. – 1950. – S. 317–335.

49 Janów J. Przyczynek do źródeł Ewangelizacji popa Andrzeja z Jarosławia (przekład ruski pasji z Postylli M. Reja) // *Prace Filologiczne*. – 1931. – T. XV. – Cz. II. – S. 121–122.

50 Там само. – С. 197.

51 Там само. – С. 197–198.

52 Janów J. Problem klasyfikacji ewangelizacji «uczynielnych» (kaznodziejskich). Część I. Grupa środkowo-podolska // *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*. – Kraków, 1948. – nr 8. – S. 296.

53 Ibidem. – S. 127.

54 У Рея, за спостереженнями Януша Маціошка, есхатологічна тематика представлена вкрай убого. Протестант не був прихильником залякування ймовірних реципієнтів Страшним Судом чи пеклом. Бог Рея – милостивий і справедливий. Він передовсім виховує людину й перетягує її на свій бік: *Maciuszko J. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.* – Warszawa, 2002. – S. 395–397.

55 Janów J. Przyczynek do źródeł ewangelizacji popa Andrzeja z Jarosławia... – S. 128–129.

духовної семінарії, а нині в Люблінській воеводській бібліотеці ім. Г. Лопачинського, рукоп. 164: арк. 190 v. недѣла масопоустана. еѵлїе ѿ маѳ зачало рѣ. Інсїр. 1: мовил Гѣ таковыє слова. Кгды прїидет сѣь члѣскїи въ хвалѣ своєи. Бе вси стїи аггели с нимь. арк. 191. Інсїр 2: всемогжщїи Гѣ избавител нашъ Іс Хс. Що коллекъ чинилъ справовал бѣдѣчи на семь свѣтѣ въ сѣомъ влѣдчествѣ своєм. Арк. 195, ехрл.: всемогжщїи гѣ избавител нашъ Іс Хс. Що коллекъ чинилъ справовал бѣдѣчи на семь свѣтѣ въ сѣомъ влѣдчествѣ своєм. Арк. 195. Ехрл.: прїидѣте сѣове свѣта вѣчнаго и идѣте до ѳготованнаго црѣ тва нбѣнаго. И тогды поидж т. Грешници до мжкѣ вѣчныхъ. А праведници до живота вѣчнаго. В которомюжь. На вѣки жити бждо ти.

Ця проповідь на м'ясопуст узгоджується з подібною в УЄ колишньої колекції Почаївської Лаври ф. 313, од. зб. 16 (101) кінця XVI ст. Арк. 12.

Наука еѵлїи сѣои в нед маѣспѣснїю котореє нам написалъ еѵлїє сѣое ѳзнаимити рачилъ сѣь Бжїи избавител нашъ Іс Хс. Презъ маѳа сѣого в зачї рѣ. еѵлїє. Інсїр.: Мовит Гѣ кды прїидетъ члѣскїи во славѣ своєи. И вси аггели его сѣии с нимь. Тогда садет на прѣтолѣ славы своєи сѣои. соберѣтса пред нимъ впиствъ язъци. И разълоучитъ ихъ единъ ѿ другого. яко пастоухъ разлѣчаєтъ ѳвца ѿ козь. Арк. 15. Ехрл.: а кдыж бѣдемо такъ чинити. теды не бѣдемо полѣвой сторонѣ стоати з оними козлици. а нѣ до мѣкы вѣчнои бѣдемо ѳдосланыи. ѳдно ѳнонѣ голось блѣвенный оуслышати маємо кды речетъ прїдѣте блѣвенїи ѳїца моего наслѣдоуйте. Оуготованїє вам црѣтвїє споча кѣ свѣта. Що дай Бѣ абы наѣ домѣстилдо него през сна своєї единороднаго ѳкѣпитела напоѣ Іс Хс. емѣ ж чѣтъ и хвала на вѣки <...>.

Проповідь на м'ясопуст міститься у рукописі ф. 307, од. зб. 529/1643 з колишньої колекції Києво-Михайлівського монастиря, котрий є конволютом двох Прологів (XV і XVI ст.), а також УЄ 1604 р. (самодатування збігається з філігранями цієї частини кодексу). Завдяки провінієнціям, С. Шевченко встановив, що друга складова конволюту переписана Авраамом Михайловичем Білобородським у м. Петигорах,

що належав до Таращанського повіту на Київщині. Ця версія УЄ містить не лише традиційні проповіді, а й низку статей, зокрема, апокрифічного змісту⁵⁶. Проповідь на м'ясопуст:

арк. 277 v. поуѣние в недпо маѣпѣснїюу ѿ сѣраш`ном сѣдѣ и втором приществїи Хсѣѣ. еѵлїє котореє написалъ Маѣ сѣии оу глаѣ кѣ за чї ps. Которыи то еѵлїи мильи хрѣтїане. вѣставши и маєм пилнѣстїю и страхом послѣхати. Інсїр. 1: ре чѣ гѣдѣ егда прїидетъ сѣь члѣскїи во славѣ своєи. И вси аггели его сѣним. Тогда садет на прѣтолѣ славы своєи. И сѣберѣтса пред нимъ вси язъци. и разлѣчитъ ихъ дрѣжѣ ѿ дрѣга. яко ж то тпастыръ разлѣчаєтъ ѳвца ѿ козлищъ. Арк. 278v. Інсїр. 2: страпелї ест братїє днѣ ѳный. втораг и страпѣнаго приществїа Хсѣа. И сжда бждѣцаг и трепетелї нам покажеѣтса. ѿ котором то наѣне пррѣкъ сѣии даниилї и з давных часѣв провидѣ. арк. 280v. Ехрл.: хочем ли и мы оуслышати ѳного сладкаго. И блжен`наго гласа. которыи зоветъ, блгѣвен`ныа ѳвца. и въ блгѣвенное нбѣное и бежонѣнѣное црѣтвїє. До которога ра ч млѣстивый бжѣ. всѣм нам сподобитса. через ласкѣ и члѣлобїє нашеї Іс Хсѣа. емѣ ж слаѣи чѣтъ. сѣ прѣтым и блгѣым и живтворацим ти дхом <...>.

Чимало УЄ позбавлені початку, де зазвичай містилися проповіді на м'ясопуст, що ускладнює їхню ідентифікацію, прикладом чого є кодекс Інституту рукопису НБУВ, Києво-Печерська Лавра, ф. 306, од. зб. 287(44) (філігрань «сокира» – перша чверть XVII ст.), що містить також пасійний цикл⁵⁷:

(1) [без початку] арк. 1. Іса Хрѣта. а на дрѣгом мѣствѣ пишеть до Коринѣовѣ Глав а за чїрк. Крѣтъ Хсѣѣ погибаѣющим людем юродство ест. а сїсаѣющимса сила бжїа ест. сила бжїа ест. а такъ там на то гчасѣ прѣстолове поставлени бѣдоутъ. и книги ѳвороны боудѣтъ. Ехрл.: и вѣн`цы не таѣн`ными вѣнчаны бѣдем ѿ Ха Бгѣа. И сподобимса мешканю роскоп`ному. и вѣч`номѣ а не скон`чающемѣ въ црѣ твїи нбѣном. котореє зготовано спочат`коу свѣта всѣм вѣр`ным его. до которога довести црїю сѣии. і в нем меш`кати. Хвалачи тебе Бгѣа въ тройци єдинаго <...>.

З двадцяти рукописів УЄ Колекції Перемишльської Капітули (інв. 71-896)⁵⁸ Ян Януб

⁵⁶ Див.: Шевченко С. Єлевферієвська редакція «Сказанія о 12 пятницахъ» // Записки Українського Наукового Товариства в Києві / ред. М. Грушевський, В. Перетц. – К., 1908. – Кн. II. – С. 161–163.

⁵⁷ Див.: Петров Н.И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. – М., 1897. – Т. II. – С. 96–97.

⁵⁸ Синхронізуємо старі шифри по-новому: 79-акс. 2755, 89-акс. 2756, 71-акс. 2597, 78-акс. 2596, 88-акс. 2757.

виділив шифри тих гоміліарів, які, за його спостереженням, можна віднести до переробок з Миколая Рея. (Після передачі колекції Перемишльської греко-католицької капітули до Національної бібліотеки у Варшаві, рукописам були надані нові сигнатури. Окремі з них подаємо в цьому огляді.) Це кодекси 73 [акс. 2584], 77, 79 [акс. 2755], 85, 896 [акс. 2756], один примірник без шифру; кодекси 72 і 76 є пізнішими перекладами з Рея; третій, особний переклад, фіксується у кодексі з шифром 78. Янув виділяє згадуваний нами рукопис № 74 [нині – акс. 2583] як початковий протограф з-поміж відомих йому на той час УЄ. Цей кодекс він датував 1560-м р., бо сприйняв запис про хронологічну віддаленість від Нікейського собору за вказівку на його датування. Згодом виявилось, що запис повторюється у інших кодексах (73, 79 [акс. 2755], 88⁵⁹). Здійснюючи зіставлення окремих євангельських перекоп «Постили» Рея з руськими відповідниками, Янув оминає порівняння проповідей на м'ясопуст. (Натомість він зафіксував, що перекладено було проповідь Рея «*Nadzień pogrzebu człowieka krześcijańskiego*», в якій містяться есхатологічні мотиви). Дослідник також зауважив, що не всі євангельські перекопи Рея дослівно відповідають їхнім українським перекладам. Зокрема перикопу на першу неділю Різдвяного посту в УЄ розписано на вербну неділю. Кодекс № 76 Перемишльської капітули, що походив з Речиці, деканат Угнів, дослідник відніс до перекладу з другого, зміненого видання «Постили» Рея. До перекладу з третього видання Янув зарахував кодекс № 78, що походив з села Деревня Жовківського деканату, час постановки якого, за спостереженнями дослідника, припадає на 1662/6 рр. До перекладів з пізніших видань, як зауважував Янув, належать також рукописи УЄ № 29, 44, 95 з рукописної колекції Національного музею у Львові. Кодекс № 317 тієї ж колекції та № 91 колекції Наукового товариства ім. Т. Шевченка перекладені за першим виданням Рея. Також пізніший пере-

клад, ймовірно, з четвертого видання, міститься в кодексі з Єсиникова біля Сиготу (Шігет), що містився в колекції Товариства ім. Т. Шевченка під № 236. Пов'язані з «Постилою» Рея також рукописи № 50 зібрання Івана Франка у бібліотеці Товариства ім. Т. Шевченка, № 5 колекції Петрушевича Бібліотеки Народного Дому, та № 62 Народного Дому⁶⁰.

Ретельний аналіз УЄ, що постали у часи Реформації, здійснила Галина Чуба. Серед масиву переглянутих нею УЄ дослідниця виділила окремі регіональні редакції – Перемишльську, Сяноцьку, Жидачівську та Середньоподільську⁶¹. За її спостереженнями, перше видання Рея стало основою для укладення Перемишльської редакції рукописних УЄ⁶². До неї ж дослідниця зарахувала Скотарське УЄ 1588 р. із Закарпаття⁶³. Тексти, відмінні від попередніх кодексів (оглянутих нами *de visu*), містяться в УЄ, що зберігається в Державному історичному музеї в Москві, Синодальне зібрання, од. зб. 845 (246).

Тож в декількох оглянутих УЄ нового типу повчання на м'ясопуст копіювалися за старим зразком Псевдо-Каліста, інші ж постали на підставі перекладів з «Постил» Миколая Рея, що створює прозору перспективу дослідження.

Засади «сакральної філології»

Вивчення есхатологічних переживань, або ж візій прийдешнього Кінця Світу, у руських авторів передбачає, між іншим, аналіз способів артикуляції та опредметнення містичних образів, звернення до своєрідної «сакральної філології». Аби з'ясувати особливості «мови» авторів, які зверталися до тем апокаліптики й есхатології, ми розглянемо окремі риторичні прийоми та їх ситуативне застосування. Наголосимо, що на відміну від західного християнства, де, з одного боку, тривали теологічні дискусії, а з другого – існували інституції, що піддавали цензурі та наглядові все виголошуване від імені Церкви⁶⁴, східне християнство на

⁵⁹ Janów J. Tłumaczenia ruskie u Postylli M. Reja w ewangeliach kaznodziejskich XVI–XVII wieku // Sprawozdania z posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny. – 1929, nr 8. – S. 5. Рукопис 88 – без початку і кінця, належав до Старого Села деканату Олешіці.

⁶⁰ Janów J. Tłumaczenia ruskie u Postylli M. Reja w ewangeliach kaznodziejskich XVI–XVII wieku. – S. 2–10.

⁶¹ Чуба Г. Текстологічна класифікація українських Учительних Євангелій другої половини XVI века // Славяноведение. – 2002. – № 2. – С. 82–97.

⁶² Чуба Г. Зі студій над українськими Учительними Євангеліями. – С. 70.

⁶³ Пор.: Скотарське Учительне Євангеліє – український гоміліар 1588 року. Текст рукопису підготував і видав Мінгай Кочіп. – Сомбатгей, 1997. На м'ясопуст проповідь міститься на с. 62–72; Чуба Г. Зі студій над українськими Учительними Євангеліями. – С. 71.

⁶⁴ Fijałek J. Początki cenzury przewencyjnej w Kościele Rzymsko-Katolickim w Polsce // Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Bruknera. – Kraków, 1928. – S. 127–144.

руських землях переважно не знало як самих дискусій, так і систем контролю. Нагляд та церковне покарання мали радше символічне застосування, позаяк доля парафіяльних священників і єпископів залежала від чинників з-поза церковного життя. Іншою обставиною, яка вплинула на формування релігійної культури на теренах Київської митрополії, було засвоєння текстів переважно балканського походження через брак перекладацької традиції. Ці впливи позначились на графіці українських рукописів, їхньому оздобленні та репертуарі. Глибші ж зміни починають спостерігатися за часів Реформації. Хоча передбачалося, що католики і протестанти перебувають в опозиції до православних, однак їхні тексти починають копіюватися, перероблятися, впливати опосередковано та безпосередньо на православну релігійну культуру. Переклади та виправлення текстів значною мірою посприяли змінам у цій культурі. Тому методика вивчення текстів, що виходили з православного середовища, має спиратися на зіставлення їх з нарративами католицьких і протестантських авторів.

Вкажемо на існування двох способів нарації у руській книжності Речі Посполитої середньоукраїнського періоду. Для першого способу, традиційного, для створення нового тексту характерною є компіляція. Василь Суразький і плеяда подібних до нього авторів спиралися на готові тексти. Роля автора у цьому способі зводилася до методу «ножиць і клею», коли вже готові зразки текстів переписувалися згідно з власними мовними уподобаннями, зазнаючи при цьому лише незначних змін. Такий підхід передбачав зіставлення різних повідомлень, або ж нехтування одними повідомленнями та надавання переваги іншим. Попри позірний атакізм такої системи писання для XVII ст., над руськими книжниками тяжів авторитет цілої попередньої традиції, що позначалося не лише на компонуванні текстів, а й функціонуванні певного банку ідей, які залучалися у відповідності до ситуації. Ще Євстафій Гізель зауважував несамотійність Мелетія Смотрицького, що

згодом стало відкриттям для модерних учених. Отож Гізель відкрив джерело «Апология» Смотрицького – текст контроверсійного єпископа Марка Антонія Де Домініса, відомого в слов'янізованій версії під іменем Господнича. Цей автор різко змінював власне ставлення до папської влади, від негачії її до апології, що виявилось зручним для критично налаштованих текстів Смотрицького⁶⁵.

Інший спосіб нарації, що став панівним за Києво-Могилянської доби і був пов'язаний з приписами латинського шкільництва, полягав у більш авторському риторичному опрацюванні, коли початкові ідеї вбиралися у концепти, метафори, порівняння. Ці прийоми можуть продемонструвати, у який спосіб книжники інтерпретували, а водночас подавали догми як аксіоми, щодо яких прийнятною була не дискусія, а риторика. Принципи цієї риторики зобов'язували до намацувальності образного ряду, результатом чого було опертя на повсякденні явища, доступні органам почуттів. Втім, засвоєння Смотрицьким уроків «латинського» шкільництва не означало відмову його від звичайної компіляції.

Ширші хронологічні рамки дозволяють відстежити підходи «сакральної філології» до способів нарації. Звернімося, зокрема, до тексту в рукописному УЄ 1588-го р., де окрім проповідей, міститься також низка додаткових текстів катехетичного змісту, серед них – «Дзеркало вічного життя» (жнвота вѣнаго зверцало в не кто са боуде шгладоватн. н оузрнтъ в не рѣен прншлын послѣнаго еасоу)⁶⁶. Укладач пам'ятки зазначає, що як сліпому складно розповісти про барви світу, або ж убрання, так і людині малоосвіченій складно переказати про Царство Небесне, хоч, спираючись на різні святі писання, можна сказати, що місце для благодієнь у Небі є скупченням найбільшої радості, втіхи і вічного дива⁶⁷. Той самий текст міститься в іншому УЄ початку XVII ст. з колекції Перемишльської капітули акс. 2847, арк. 320–329 v., а також в УЄ кінця XVI ст. відділу рукописів ЛНБ ім. В. Стефаніка,

⁶⁵ Antopologia abo Apologiey, ktora do przezacnego Narodu Ruskiego Przewelebny Oyciec Melecycusza Smotrzycki, rzccony Archepiskop Polocki... napisal przez Gelaziusza Diplica w 1631. – К. 5–5 зв.

⁶⁶ Учительне Євангеліє 1588 р., Колекція Народного Дому. Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаніка, ф. 2, од. зб. 379. Пор.: Калужняцький Е.І. Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах Львовских // Труды третьяго археологическаго съезда в России бывшаго в Киеве в августе 1874 года. – К., 1878. – Т. II. – С. 237. Дослідник не подає шифру, або ж колекції, в якій зберігався, як він уважав, апокрифічний рукопис «Дзеркало вічного спасіння», але йдеться, мабуть, про згадуваний нами примірник.

⁶⁷ Учительне Євангеліє 1588 р., арк. 364 зв.

колекції НТШ № 91⁶⁸. Подібним до згаданих рукописів є кодекс, відомий як «Книга зерцало» другої половини XVI ст. (Синодальне зібрання Державного історичного музею у Москві од. зб. 1176), що належав, як видно з колонтитулу, єпископу Перемишльському і Самбірському Сильвестру Гулевичу⁶⁹. До візіонерського жанру ці рукописи можна зарахувати з одним застереженням: їх нарація має деперсоналізований характер. Так само Стефан Зизаній у своїй оповіді про наближення Страшного Суду і його видимі ознаки в «Казані Святого Кирила, патріарха єрусалимського про Антихриста і його знаки. З розширенням повчання проти різних ересей»⁷⁰ ховається під іменем отця Церкви. Сам текст, як встановив Кирило Студинський, спирається на трактат протестанта Зібранда Люббарата⁷¹, що не завадило «Казанню» здобути популярність у середовищі православних. Зизаній, зокрема, порівнює наглу смерть літньої людини з новим приходом Христа: він буде неочікуваним, але й невідворотнім. Як і більшість авторів, що зверталися до теми Апокаліпсису, Зизаній зауважував, що про наближення Страшного Суду можна довідатися завдяки прихованим, але визначеним Богом часам і символам⁷².

Зизанієві засади «сакральної філології» є близькими до принципів Кирила Транквіліона. Спираючись на авторитет отців Церкви, він закликав удаватися до доступних символів, аби наблизити простим очам невидимі таємниці. Пророки і богослови – зазначав Транквіліон – коли хотіли описати невидимі божі таємниці, щоб повідати їх «посполитому» людові, для ліпшого витлумачення зверталися до розмаїтих подібностей і прикладів. Невидимі, або ж недоступні нашому розумові речі можна висловити у два способи: «приповістю» і прикладом, себто завдяки позірним образам і матеріальним

подібностям, так як колись Йоан Євангеліст описував невір'я єврейського люду⁷³. Транквіліон вдається до порівняння грішників з левом, що не може зловити здобич і гарчить, або ж рве на собі гриву. Грішники, коли вони втратять мирські розкоші, волатимуть під тортурами у геєні, шматуватимуть свою плоть, розуміючи, що помирають вічною смертю⁷⁴. Коли Транквіліон оповідає про постійну боротьбу людини з гріхами, він удається до порівняння віри з щитом, що захищає від стріл сатани, а Божого слова – з вогнем, котрий спопеляє підступи диявола. Якщо тіло у цій битві є конем, то душа – вершником. Зі здобуттям перемоги над грішником сатана пов'язує відпалого від Бога гріхми-ланцогоми, а відтак забирає свого невольника до темного царства Вавилону⁷⁵. Йоанікій Галятовський, книжник середини XVII ст., популярність проповідей якого у східнослов'янському просторі засвідчена наявністю значної кількості рукописних копій з друківаних оригіналів, вдається до низки концептів, зіставляючи містичні, сакральні явища з античними легендами. У Святому Письмі, пише Галятовський, приховується почвірний сенс: літеральний, моральний, алегоричний і аналогічний. Літеральний сенс належить до історії, моральний – до добродієвності, що її мусять дотримуватися душі вірників, алегоричне потрактування притаманне Церкві, що воює на землі, аналогічне – Церкві, що звитяжить у Небі⁷⁶.

Підсумовуючи короткий огляд засобів «сакральної філології», наголосимо, що у всіх вищенаведених прикладах наші книжники, коли вони зверталися до неясних речей і явищ, прагнули підкреслити необхідність послуговуватися видимими образами. Попри зміни і ускладнення принципів риторики, руські автори не були в ній новаторами, бо щоразу свідомо чи несвідомо зверталися до античного спадку.

⁶⁸ Чуба Г. Текстологическая классификация украинских Учительных Евангелий. – С. 85. Дослідниця зауважує, що ці рукописи належать до т.зв. Сяноцької редакції УЄ.

⁶⁹ Пор.: Никольский А. Вновь приобретенный в Московскую Синодальную библиотеку рукописный сборник. – СПб., 1905.

⁷⁰ Передрук пам'ятки: Стефан Зизаній, Казанье сґого Кирилла Патриарха іерусалимського, Ѡ антихристѣ и знаках его. з рояширенемъ надки противъ ересей розныхъ // Памятки полемічного письменства кінця XVI і початку XVII в. / Видав К. Студинський. – Львів, 1906. – Т. 1. – С. 31–200.

⁷¹ Студинський К. Передмова // Памятки полемічного письменства кінця XVI і початку XVII в. – Львів, 1906. – С. VIII–IX.

⁷² Зизаній. – 1906. – С. 81.

⁷³ Транквиллион [Ставровецкий] К. *Зерцало богослови*. – Арк. 60.

⁷⁴ Там само. – Арк. 67.

⁷⁵ Там само. – Арк. 57.

⁷⁶ Біда К. Йоанікій Галятовський і його «Ключь розумѣнія» (Пам'ятки української літератури і мови XVII-ого ст.). – Рим, 1975. – С. 171–172.

* * *

Наш початковий огляд джерел передбачає в кінцевому підсумку текстологічне порівняння, виокремлення і подальше вивчення оригінальних текстів, пов'язаних з м'ясопустом. Хоч Іван-Павло Химка закликає звернутися до переказного способу, що, за його словами, пасує для досліджуваного типу культури⁷⁷, такий підхід видається слухним лише для початкової фази вивчення подібних пам'яток. Подальші ж дослідження мусять спиратися на компаративістику текстів, що включатиме багаторівневе їх зіставлення. Джерелознавче вивчення пам'яток есхатологічного та апокаліптичного змісту лише у поверховий спосіб фіксує ті суттєвіші й глибинніші явища, які відобразилися в текстах руських авторів. Описати ці переживання

Збірник відділу рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника. Ф. 5, од. зб. 92. Попередній опис: *Catalogus Codicum Manuscriptorum*

Зміст:

а. 1. Єтого Ѡца нашего Ефрема срнна, рѣнїе ѡ прѣвращенїѣ гѣ бѣ н спса нашего тѣ хѣ, ѡ бѣтаѣтса в смешне метафрасте. а. 1 incip.: снвъ жатвы н весекїа, н Ѡ внограда плоды ѡ домыа, а Ѡ писанїа оученїе жнвдател'ное. а. 7v. Expl.: тоюю исповѣдеть нераздѣнью, енге поклоняемьсан прославляемь не заблѣженїе <...> а. 7v. нже в стѣх Ѡца нашего нполнта, папы рѣскаго, слово ѡ скѣчанїю мнра, н ѡ антхрнстѣ, н ѡ вторѣ прншествїн, гѣ нше тѣ хѣ, в нѣлю мѣпоуѣнїю. incip.: понѣ оубо блжнын пррочн, оун намъ быша, сзкровены вндѣнїе, на гавляюще, радн жнтна, радн давленїа, н прншествїа єтого дѣха, н неоуречеѣнаа, глїюще сзвершншѣ. а. 26. expl.: надъ многнмн та поставлю, вндн въ радѣ гѣ своего. таже боудн всѣ нашъ полоучнтн, благодатню н ѣлколюбнемь гѣ нашѣ, тса хѣ. а. 26v. нже въ стѣх Ѡца нашего нполнѣ папы рнмьскаго. incip.: разрѣшеїе нензрѣнаго Ѡкрвена іѡан'на бгословца снце, вндѣ аггла бжїа сзходаша сз нбсн нмвща клю бѣжнн, н желѣзнооу же велїе в роуцѣ є

означає оглянути лише верхню, найменшу, але видиму частину айсберга уявлень, за якими криються приховані інтенції. Лише завдяки багатомірному відчитуванню текстів можлива реконструкція візії посмертної долі душі та шляхів її порятунку на прикладі руських джерел. Стосовно ж традиції руської релігійної культури на теренах Київської митрополії, народного богосл'я та обрядовості, то шляхи до такого вивчення відкриває соціальне прочитання цих джерел. Хоча тексти на кшталт *Divina Comedia* не стали надбанням української літератури, візіонерські уявлення можна реконструювати шляхом зіставлення джерел різного типу.

Додаток

Bibliothecae Ossolinianae Leopoliensis / wyd. dr W. Kętrzyński. – Lwów, 1881. – T. I. – S 135. (філіграні за покажчиком – Каманін-Вітвіцька, № 168, 1583 р.).

пять змню древнью. а. 28v. expl.: како црквн н дѣхъ нже є в нѣ, прнзываеть хѣо славное просвѣтленїе н ѡ клатвѣ н еже повнннн бывають Ѡмѣтающенса кнннн сїа, тако непрнатны. а. 28v. кннга апокалнсн нмѣеть слѣ кѣа а гла ѡв, стнхѣ, таї єтого андреа духнєтпа кесареа каппѣкїнскїа сказанїе апокалнсн єтого іѡан'на бгослова, дїла євнлнста сзкровены Ѡкровенїе. incip.: гднов моемоу н братѣ н н прнчѣнкоу, радоватн ѡ гн, множнцою впрошенъ. н многою любовїю, боле своеа любвѣ н слы нмѣвъ ше нещеканїе рѣгнуотн іѡанна ѣннллага апокалншн. а. 29v. expl.: такѣ н о прочѣ скажем. тѣ о ѣлѣ бжїн. млтвою троудъ нзмнн не мала такѣ не пшоюю прнносаше смїренне. паматїю възѣанїа правѣнн н грѣнннм. а. 30. апокалншсн іѡанна бгослова. слово. д глава. д. incip.: апокалншсѣ тѣ хѣ. юже да емоу бѣ показатн радѣ своѣ. нм же подобаше бытн въскорѣ. а. 60, expl.: н ѡ клеветаемнмъ рече ѣлцы такоже н ѡво кѣ всѣ пшслоушашоу нмъ его. ѡбач то беднша. таже по хѣ моукамн веселатъ же са вышната сїлы.

⁷⁷ Химка І.-П. Історія, християнський світ і традиційна українська культура: спроба ментальної археології // Україна модерна. – Львів, 2001. – Ч. 6. – С. 24.