

Пелешенко О. Ю.

## ІЗ ЗІРКОЮ НА ПЛЕЧІ: ДЖЕРЕЛА АПОКРИФІЧНОГО ОПОВІДАННЯ «ПИЛАТ І ПРЕСВ. БОГОРОДИЦЯ»

*У статті вперше досліджено джерела апокрифічного оповідання «Пилат і пресв. Богородиця» з рукопису отця Теодора Поповича Тухлянського XVIII ст. Доведено, що стриженевим засобом сюжетотворення оповіді про навернення Понтія Пилата в християнство після розмови з Дівою Марією є логіка богородичного чуда.*

*Розглянуто систему співвідношень тексту Біблії і апокрифів про Діву Марію та Понтія Пилата крізь призму теорії гіпертекстуальних трансформацій Ж. Женетта. Послугуючись методами структурного аналізу, укладено показчик мотивів апокрифів про Понтія Пилата за зразком відповідних індексів, які розробили фольклористи Ф. Бадаланова, О. Белова, М. Зовчак, І. Кметь.*

*Виявлено генетико-контактні зв'язки оповідання з 1) корпусом апокрифічних апологій Пилата; 2) марійстичною іконографічною традицією; 3) різдвяним циклом легенд про зірку Уранії; 4) «Житієм Богородиці» Епіфанія Монаха.*

**Ключові слова:** українська література, апокриф, Євангеліє, ідеологія, Діва Марія, Понтій Пилат, гіпертекстуальність, чудо.

Чи не з перших століть християнства апокрифи мали неабиякий читацький попит, виконуючи особливу місію — заповнення місць недоокреслення у скупій на подробиці біблійній оповіді. Свого часу І. Франко виокремлював дві спільні риси для всіх «відречених книг»: «побожну фантазію» (основний каталізатор виникнення будь-якого апокрифічного сюжету) і «побожну цікавість» [12, с. 119]. Обмежмося одним промовистим прикладом: 431 р. Вселенський Собор у Ефесі проголосив Пресвяту Діву Марію Богородицею (грец. Θεοτόκος) [22, р. 22]. Із визнанням земної жінки матір'ю Божого Сина спалах інтересу навколо її персони в народній релігійній культурі — духовних піснях, колядках, легендах, наївному іконописі — видається цілком закономірним. Богоматір із перших століть християнства є однією з центральних постатей новозавітних апокрифів, творів релігійного змісту, що їх Церква не визнавала за канонічні. Водночас віряни чи не одразу по євангельських часах у особі тієї, хто «до Різдва Діва і по Різдві Діва», розглядали посередницю між Богом і людьми з рисами земної, дуже земної жінки [9, с. 169]. Тож Богородиця стала еталоном доброї господині, помічницею породіль і закоханих, заступницею, цілителькою. Також образ Диви Марії абсорбував стародавні язичницькі культи родючості: звідси побутування повір'я, що саме на Благовіщення розкривається земля й починає рости трава.

Апокрифічні сюжети можуть передаватися усно і письмово, бути оригінальними і перекладними та втілюватися в різних жанрах, як-от апокрифічна легенда, апокрифічне оповідання, переказ, літопис, поема, видіння. Хоча деякі апокрифічні сюжети для українського письменства є ендемічними, більшість юдеохристиянських легенд, що виникли на межі ер в елліністичному середовищі чи на християнському Сході, пройшла довгий шлях, перш ніж потрапити на територію Русі з Палестини, Єгипту, Сирії, Ефіопії за грецького, болгарського чи латинського літературного посередництва [16, с. 109]. Найдавніші з відомих слов'янських списків апокрифів, що їх датують XII ст. («Ходіння Богородиці по муках», «Ходіння Агапія до раю»), майже відразу було сприйнято оригінальною літературою Київської держави («Слово про Закон і Благодать», «Повість врем'яних літ», «Ходіння ігумена Даниїла»).

Складність у дослідженні християнських релігійних легенд загалом і оповідання «Пилат і пресв. Богородиця» зокрема полягає в небезпеці неадекватного хронологічного оцінювання старовинних манускриптів, оскільки більшість апокрифів збереглася в українських списках XV–XIX ст. здебільшого в редагованих варіантах із пізніми інтерполяціями. При цьому лінгвістичний аналіз пам'ятки не завжди дає змогу встановити дату її написання, бо в середні віки

різкі зміни у звуковій і граматичній сферах на письмі зазвичай відбувалися із запізненням. Навіть якщо вдається встановити час, коли «рука скриптора вивела літери найдавнішого з відомих списків тексту, то все одно досить складно здогадатися, скільки йому передувало ще інших текстів, що оповідали про те саме» [17, с. 46]. Іще в перші століття християнства з'явилися легендарні тексти, напряду дотичні до апокрифічного Євангелія від Никодима, які входять у літературознавчий обіг під збірною назвою «Пилатових актів». У них ідеться про прихід із Єрусалима до римського цезаря жон-мироносиць; розповіді імператору про суд над Ісусом Христом і про чудеса, здійснені ним; лист до Пилата й прихід останнього з хітоном Христа до цезаря; самогубство Пилата й митарство його душі й тіла після смерті. Усі ці тексти є розгорнутими парафразами одне одного, а тому встановити первинність/вторинність тієї чи тієї версії можна лише гіпотетично (докладніше див. [15; 26]). Ще складніше буває часом провести чітку демаркаційну лінію між оригінальною та перекладною літературою, «своїм» і «чужим» словом.

Стає в пригоді дуже наївне запитання: що хотів сказати автор? Адже метою творців апокрифічних творів могло бути прагнення не лише розтлумачити або доповнити новими подробицями сторінки священної історії, а й досягти вузьких «екзегетичних і катехитичних цілей» [11, с. 47]. Розуміння ідеологічних передумов дає відповідь на кілька дослідницьких проблем: у якому середовищі міг зародитися сюжет; на які взірці міг спиратися скриптор/перекладач і чи не закладено у творі явних ціннісних конфліктів.

\*\*\*

Оповідання «Пилат і пресв. Богородиця» вміщено на сторінках рукопису отця Теодора Поповича Тухлянського, який опублікував згодом І. Франко у «Апокрифах і легендах з українських рукописів» [2, с. 337–338]. Збірник має виразні риси південно-західних говорів і був виготовлений не пізніше середини XVIII ст. на території західних областей України. Текст присвячений наверненню Понтія Пилата в християнство і напрочуд лаконічно концентрується довкола трьох подій: 1) Понтію Пилату явилася Богородиця з зіркою на чолі; 2) щойно префектові захотілося торкнутися до зорі, вона перемістилася на ліве плече Пречистої, нагомість Пилатова рука заціпеніла; 3) суддя Сина Божого увірував у Святу Трійцю й прийняв мученицьку смерть за Христа, ще й не сам, а з дружиною та синами.

Наводимо твір повністю й мовою оригіналу, оскільки він досі не ставав об'єктом окремої наукової розвідки: «Гди по воскресенні Христовом пришла Пресвята Богородица с почтою радосною до Пилата, до старости Іерусалимского, и увидѣ Пилат на головѣ ся звѣзду пресвѣтлую, і рече: “Маріє, что я виджу на головѣ твоей знамение!” И уставши староста хотѣл узяти оную звѣзду, а звѣзда из голови изступила на лѣвое плече. Он и там хотѣл узяти ея, а звѣзда знову изнишла на голову Пречистой, а в том часѣ Пилатова рука оцепенѣла. Видячи то Пилат, упаде в ноги пречистой Богородици и рече: “О Маріє, во истену ти еси мати Христа Бога!” И поклонися ея и прославил Христа Сина Божія и пречистую Матер его и вѣрова во Христа со женою своею и со двома синами, яко о том пише широче в житии своем Пилатовом, како пострада иза Христа со женою и синами своими и приняша вѣнца мученичскія во царствѣ небесном» [2, с. 337–338].

Українська культура в XVII–XVIII ст. переживала спалах інтересу до чудесного й нову хвилю популярності ікони [9, с. 170]. За спостереженням Леоніда Ушкалова, в літературі цього періоду можна подибати «сотні, а може, навіть тисячі історій про дива святих ікон» [21, с. 51], зокрема богородичних. Спільним знаменником для них є категорія чуда, визначеного С. Аверінцевим як «зняття волею всемогутнього Бога-Творця покладених цією ж волею законів природи, що наочно виявляє для людини владу Творця над його творінням, що стоїть за світом речей» [1, с. 498]. Іще в середньовічному письменстві чудо як сюжетний елемент з'являється в апокрифічній та агіографічній літературі як включений жанр, інкорпоруючись до жанрової структури життя святого як «текст у тексті» із замкненою системою символів. Існував і окремий жанр творів, у осередні яких лежало чудо, — богородичні оповідання, які активно експлуатовалися оригінальним письменством в добу Бароко (згадаймо хоча б «Небо нове» Йоанікія Галятовського (1665) або «Руно Орошенное» Димитрія Туптала (1697)) і стрижневим елементом яких часто ставав екфразис (опис) ікони.

У наведеному апокрифічному фрагменті є три елементи богородичного чуда, кожен із яких може бути співвіднесений із трьома етапами ритуалу переходу за системою А. ван Геннепа [27]: 1) Пресвята Діва сама обирає візійера, являючись старості Єрусалимському, даючи йому змогу пережити світлову ієрофанію (прелімінальний етап, відбувається відділення об'єкта ритуалу від його минулого); 2) Пилат утрачає контроль

над рукою і звертається до Богородиці з молитвою, що передано у формі прямої мови (лімінарний етап, відбувається переродження в новий стан і втрачаються ознаки, які досі становили сутність об'єкта); 3) Пилат прозирає від духовної сліпоты й стає мучеником за християнську віру (обряди включення й утвердження об'єкта в новому статусі). Слід зазначити, що в апокрифі зміни фізичного стану героя внаслідок чудесного втручання Богородиці (тимчасова раптова знерухомленість руки й не менш раптове зцілення) описано за традицією, типовою для оповідей про цілющі властивості ікон. Наприклад, за Оленою Матушек, якби ми спробували визначити образи Діви Марії та її візонера через функції дійових осіб, що їх запропонував для казкових персонажів Володимир Пропп у роботі «Морфологія чарівної казки», то «Богородиця б постала як помічниця, дарителька або цілителька» [9, с. 176]. Отже, богородичне оповідання завжди відбувається в лімінальному хронотопі, де чудо скасовує дії природних законів, щоби вказати людині шлях до морального вдосконалення й допомогти перейти від стану гріха до святості. Язичник Пилат завдяки досвіду чудесного переживає ініціацію й постає перед нами зовсім іншою людиною.

Як бачимо, сюжет зберігає універсальну структуру богородичного чуда, проте кидає нам низку інших викликів: із яких джерел запозичений образ Богородиці із зіркою на чолі/плечі? Чи може він бути породженням локального культурного універсуму? Що символізують спроби Пилата доторкнутися до неї? Нарешті, чому Пилат у творі постає християнським мучеником і про яке «життя Пилатове» йдеться?

У медієвістиці вже стала загальним місцем теза, що в християнській апокрифічній традиції образ Понтія Пилата є виразно амбівалентним [11, с. 249]: йдеться або про безапеляційне засудження героя скриптором, або ж про спроби уподібнення життєпису жорстокого префекта Юдеї й судді Христа до житій святих. Якщо одні християнські легенди вкрай демонізували Пилата, описуючи самогубство «старости Єрусалимського» та митарства його вже мертвого тіла, яке не приймали ні води Тибру, ні жерло Везувію, то інші робили з судді Христа страждальця за віру. Перша група оповідей цікавитиметься темою злочину та відплати великого грішника, друга — темою каяття й навернення розкаяного грішника [26, р. 27]. Як і у випадку з поетичною біографією Діви Марії, причину амбівалентності слід шукати в надмірному лаконізмі даних про біографію Пилата як у Тетраєвангелії, так і в анти-

чний історіографії [15, с. 72]. Надто з огляду на те, що з IV ст. Пилатове ім'я входить до трійки згадуваних (окрім Ісуса Христа та Діви Марії) в Нікейському символі віри, а отже, його щоразу згадують на літургії.

На думку Я. Мельник, апокрифічні апології Пилата створені з апологетичної та/або психологічної інтенції довести, що «християнство із самих його початків було такою релігією, до якої хилилися найвищі уми та найсильніші володарі поганського світу» [11, с. 46]. Саме тому в писаних текстах цього стибу й легендах, переповідааних із уст в уста, римлянин зі знатного роду Понтіїв «постає в світлі значно кориснішим, ніж у канонічних Євангеліях»; саме тому його зображено «наверненим у Христову віру і охрещеним разом з жінкою і двома дітьми» [11, с. 46]. Що ж до співвідношень тексту Біблії та апокрифічної «пилатіани», то фактично ми маємо справу з явищем гіпертекстуальних трансформацій, що їх описав Ж. Женетт. Гіпертекстом у семіотиці є будь-який текст, який впливає з більш ранньої праці (гіпотексту): пародія, стилізація, використання старих форм у новій функції (антижанр). За визначенням Ж. Женетта, гіпертекстуальність «стосується будь-яких відносин, що об'єднують текст В (який я називаю гіпертекстом) і попередній текст А (я, звичайно, називаю його гіпотекстом), на якому давніший текст відбивається так, що це вже не можна назвати коментарем» [24, р. 5].

Отже, апокриф можна визначити як вторинний текст, інваріантне ядро якого становить інтертекстуальна основа Святого Передання. У цьому контексті дослідити апокрифічний сюжет означає визначити його зв'язок із біблійною оповіддю, із конкретним епізодом священної історії. Польський славіст А. Наумов пропонує звертати увагу, чи йдеться про 1) порушення по черговості сюжетних елементів Святого Письма; 2) додавання елементів, яких немає у Біблії; 3) довільну інтерпретацію біблійного тексту, часом із нехтуванням церковною традицією [25, s. 113].

Українські рукописи містять кілька апокрифічних переказів, у яких Понтій Пилат постає страждальцем за християнську віру; усі вони реалізують другу модель творення апокрифічного сюжету за класифікацією А. Наумова — додавання елементів, яких немає у Біблії. Наприклад, у рукописі Київського Михайлівського монастиря (1650 р.) в оповіданні «Слово, як Марфа обвинуватила Пилата перед царем Августом. Благослови, Отче, прочитати» Пилат приходить до Октавіана Августа (27 р. до н. е. — 14 р. н. е.),

що є очевидним анахронізмом, і просить: «Господине державный кесарю, повели мнѣ дати мученіє, дя остават ся ми грѣхи моя, понеже азъ грѣшный зло сотворихъ праведному сему Исусу» [2, с. 356]. Кесар «же «повелѣ тако сотворити и мучити єго различными муками». Понтій Пилат, як і типовий мученик часів занепаду Римської імперії, звертається до неба перед смертю: «Помилуй мя, Христе царю, Сине Бога живаго и творче веселье! Согрѣшихъ азъ пред тобою, предавый ты на смерть». «Глас з неба» звертається до Пилата: «Радуй ся, Пилате, яко мене ради страсть съю терпиши или приємлеша. Вниди убо во обитель Отца моего, се бо отверзоша ти ся врата райская, и ангелское воинство собраша ся держаше вѣнецъ и свѣщи, ждуще пришествія твоего. То увійди в обитель Батька моего, бо відчиняються ворота райські, і воинство янгольське тримає вінець і жеде приходу твоего». Мечник відсікає голову Пилата, відтак із неба сходить ангел господній і «бере главу його на небо» [2, с. 356]. Це — типовий фінал мартирію.

У оповіданні «Пилат і св. Стефан» зі Львівського рукопису XVI ст. йдеться про навернення Пилата старфйшини «со женою и со двѣма отрочищема», їхнє спільне служіння громаді, зведення «церкви красной» на честь первомученика Стефана, що являється Пилату уві сні, та Пилатову праведну смерть. Перша частина «Пилата і св. Стефана» здебільшого сфокусована на діяннях первомученика, а ось у другій частині апокрифа до префекта уві сні зненацька являється св. Стефан і просить звести храм в його ім'я: «Възлюбленниче мой, ни скорби, ни плача» [...], но стовори молитвенный храмъ в иена наша, напиги еже по сие роду творити памяти наши мѣсяца априля, якож почитахом, по седмем мѣсяци и ты почиши с нами» [3, с. 258]. «Заутра же въстав Пилат с радстїю великою и сътвори церковь красну святим и блаженным мученикомъ, заповѣдавъ благолѣпной памяти добрыхъ мучениковъ» [3, с. 258]. Згодом первомученик повідомляє Пилату про дату близької смерті (сприймалася, звісно, як благо й передчуття райських блаженств). Сім місяців по тому «еще же и жена его почи с миромъ» [3, с. 258].

Перед нами, як і у оповіданні «Пилат і пресв. Богородиця», не так негативний євангельський персонаж Понтій Пилат, як типовий «житійний» герой [15, с. 76], язичник, який після досвіду видіння «призвав жену свою и оба дѣтища и крестища вси славяше Бога» [3, с. 257]. Мотив охрещення Пилата з дружиною й двома синами є і в оповіданні про Пилата і пресвяту Богородицю, тож є підстави припустити наявність між

творами генетико-контактних зв'язків (осередкових або прямих).

Може видатися дивним, чому апокрифічна «Пилатіана» взагалі апелює до житійних матриць. Насправді діалог апологій Пилата та агіографії є закономірним. Стрижнева тема обох оповідань — навернення представника язичницької еллінсько-римської цивілізації та його преображення під впливом християнської віри — була подібна до десятків аналогічних сюжетів із житій, а тому її могли описувати за допомогою тих самих риторичних прийомів, топосів, рубрик, біблійних тематичних ключів, що варіювалися залежно від вибраного автором типу *imitatio Christi*. Не варто забувати, що інтерес до традиційно негативних персонажів — великих грішників — євангельської історії зумовлений центральною позицією в моральній проповіді християнства вчення про каяття та відпущення гріхів. Буцим не існує «ні елліна, ні юдея», коли людина справді стає на шлях пошуку того, *що є Істиною*. Зразками для великої кількості таких оповідань, поширених як у західноєвропейському, так і у східному християнському ареалах, були євангельські притчі про розбійників, митарів, блудниць, а також, що особливо важливо для нашого дослідження, чудесне преображення гонителя християн Савла, його сліпоту і прозріння: «І хвилі тієї відпала з очей йому ніби луска, і зараз видющий він став... І, вставши, охрестився, і, прийнявши поживу, на силах зміцнів. І він зараз зачав у синагогах звіщати про Ісуса, що Він Божий Син. І дивом усі дивувалися, хто чув, і говорили: Хіба це не той, що переслідував в Єрусалимі визнавців оцього Ім'я, та й сюди не на те він прибув, щоб отих пов'язати й привести до первосвященників?» (Діяння 9:18–21).

Так, з огляду на граничну незамкненість середньовічного твору до вертикалі жанрової/культурної пам'яті у апокрифічних новозавітних героїв індивідуальні риси персонажів визначалися відповідністю 1) «біблійним тематичним ключам» (Р. Піккіо) та підпорядкованістю їхнім 2) предикативним ролям, своєю чергою заданим також 3) жанрами, 4) предметами зображення та 5) сферами вживання. Актуальним завданням для медієвіста є пошук та інтерпретація цих закономірностей.

Цікаву методику для окреслення зв'язків між біблійним гіпотекстом і сюжетами народних релігійних легенд пропонує фольклористка І. Кметь, структуруючи марійні апокрифи як «поетичну біографію героя» і беручи за основу сортування матеріалу мотив як найменшу струк-

турну одиницю тексту. Дослідниця слідом за Ф. Бадалановою [4, с. 5–7], О. Беловою [14, с. 17], М. Зовчак [28, с. 7] наголошує також на необхідності укладення для кожної національної літератури «народної Біблії», себто індексованого відповідно до структури Старого й Нового Завітів корпусу різножанрових літературних і фольклорних переказів Святого Письма, зафіксованих на території певного регіону чи країни з покажчиком мотивів як найменшої структурної одиниці тексту [7, с. 50]. Для марійних апокрифів покажчик мотивів визначається одинадцятьма найважливішими епізодами із життя Богородиці: 1) Різдво Богородиці; 2) Введення в храм; 3) Заручини з Йосипом; 4) Благовіщення; 5) Різдво Христове; 6) Втеча Святої Родини до Єгипту; 7) Дитинство Христа; 8) Розп'яття й Воскресіння Ісуса Христа; 9) Будні Богородиці від Воскресіння Христа до Успіння; 10) Успіння Богородиці; 11) Сюжети з християнської есхатологічної апокрифіки.

Не претендуючи на вичерпність, поетичну біографію Понтія Пилата можна структурувати за такими мотивами: 1) народження Понтія Пилата; 2) дитинство та прихід до влади; 3) суд на Христом і віщі сні Клавдії Прокули, Пилатової дружини; 4) доля Понтія Пилата після розп'яття Христа на Голгофі. Подальша поетична біографія Понтія Пилата залежить від екзегетичної лінії, яку обрав скриптор, — викривальної або виправдувальної.

Лінія А (тема великого грішника)	5а) ганебна смерть Пилата	6а) митарства; неприйняття його тіла жодною із земних стихій
Лінія Б (тема розкаяного грішника)	5б) Пилатове навернення у християнство	6б) мученицька смерть, святість, посмертні чуда

Оповідання «Пилат і пресв. Богородиця» реалізує мотиви 4, 5б і 6б, укладаючи наратив у жанрові рамці богородичного чуда.

Відповіді ж на решту запитань — на кшталт «Що символізує зісковзування зорі з одного плеча на інше?» — неможливо отримати, не знаючи джерел пам'ятки. Оскільки за логікою композиційно цілого збірника отця Теодора твір напевно чи є оригінальним, пошук претекстів — завдання надважливе. На перший погляд, сюжет не має очевидних аналогів ані в українському, ані у світовому письменстві. Ба більше, Іван Франко, публікуючи його у другому томі «Апокрифів і легенд з українських рукописів», чесно зазначає: «Відки взято се оповідане — не звісно» [2, с. 338]. Щоправда, висловлює припущення, що «частина його, про зізду, скопійована очевидно з оповідання Афродитяна про зізду на

богині Урії» [2, с. 338]. З цього можна зробити попередній висновок, що текст скопійовано з двох різних джерел: з одного почерпнуто образ Богородиці та її зорі, інший же відсилає до апокрифічної Пилатіани. Що ж до незвичного образу «живої» зорі, то у рукописі отця Теодора Поповича Тухлянського вона з'являється також у оповіданні, присвяченому епізоду з Євангелія від Луки про поклонінню пастухів маленькому Ісусу Христу: «И видѣли звѣзду на челѣ пресвятой Богородици барзо яснуу» [2, с. 121].

Сказано, що зірка «з головы уступила во уста» Богородиці. І «тут ся Пречистая наполнила радости великой и тогда во утробѣ своєї зачала Сина Божія» [2, с. 121–122]. Коли ж «ся Христос народил с Пречистой Маріи, тога и тота звѣзда, которая была уйшла в ню, виступила з неї през уста и сѣвши на головѣ розпустила променѣ свои: един промень пустила на првож плече, и тако другую промень на лѣвое плече» [2, с. 122]. На думку Оксани Савенко, оскільки автор відштовхувався від тези, що на вбранні («шатѣ») Пречистої «видимо пишут ся» зірки, джерелом натхнення для нього слугувала іконографічна традиція [19, с. 126].

Українська іконографія вбрання Діви Марії містить мафорій — велике покривало, яке покриває голову, плечі й спускається майже до землі. Богородиця найчастіше одягнена в пурпуровий омофор — це ознака царської гідності. Мафорій Богородиці у візантійському мистецтві VI–XII ст. спершу був синім, пізніше — пурпуровим. Пурпур символізував царське походження Богородиці, що походила з роду царя Давида. Три зірки — на чолі і на обох раменах — були знаменням приснодівства Богородиці: до Різдва, у Різдві та після Різдва. У трьох зірках теж убачають образ Святої Трійці, тому одну з них можна асоціювати з постаттю Дитяти [8, с. 6–10].

Щодо оповідання Афродитяна про зірку на богині Урії, згадану І. Франком, слід зазначити, що Урія — це фонетичний варіант епітетів богинь давньогрецького пантеону в епічній традиції *Уранія*, дослівно «Небесна» (згадаймо розрізнення Любові Небесної й Любові Земної як Афродіти Пандемос і Афродіти Уранос). Сюжет про зірку на чолі Уранії в різних варіаціях можна подібати в українських рукописах XVI–XVIII ст. у структурно маркованих місцях, присвячених різдвяному сюжету.

Промовистим прикладом є компіляція Стефана Теслевцьового [2, с. 123–130], де вміщено оповідь, як три королі на «землі перській» бачать сон, нібито «пришла звѣзда красная и великая



і увійшовши до божниць окном і освѣтила божницю свѣтом ясным, и пошла по божници по всѣх болванах поганских, которые были в земли перской. И пришла тога звѣзда до единой старшой богини, которой было имя Урія, и пришовши стала там на головѣ Уріїной, а з головы зъступивши на правое плече, а с правого плеча знову зступила на голову, а з головы увойшла во уста Урії старшой богини. Урія же толкует ся Марія» [2, с. 127]. Тлумачення зорі в рукописі о. Теодора Поповича Тухлянського не просто схоже, воно дублюється у різних його частинах, але щоразу на позір ідеться не про «перську землю» та Урію, а про Віфлеєм і Діву Марію.

Роль окремих апокрифів як семантичних елементів композиційного цілого середньовічного збірника досі майже не висвітлено в теоретичних працях, проте вона може мати певну евристичну цінність. Наприклад, склад найдавнішого руського кодексу із перекладами апокрифів — Успенського збірника, укладеного у Києві у XII ст., є досить строкатим: переклади традиційної житійної літератури («Житіє Феодосія Печерського», «Житіє Бориса і Гліба», «Житіє Мефодія Моравського», «Мученіє Ірини», «Мученіє Христофора»), ораторська та учительна проза. Утім, його ядром є агіографічні оповіді про святих, житія яких співвідносні з травневими четьми-мінеями. Трапляються й поодинокі апокрифічні сюжети, як-от про сходження Ісаї на небо чи ходіння Агапія до раю [20, с. 9]. Однак зазначено, що обидва мали б читатися 19-го травня, отже, гіпотетично вони теж відсилають нас до пошуку ймовірного об'єднавчого сюжету на рівні всього манускрипту, співвіднесеного з травневими четьми-мінеями.

Справді, якщо звернути увагу на композицію рукописного збірника отця Теодора Поповича Тухлянського, оповідання про Пилата й Богородицю (арк. 38–39) передує таке собі «Казане о звїзді в божественній Персиді» (арк. 26–38), або ж «Повѣсть персидскую і тихъ трех кролей начнем казаня о предивном і невимовном рождествѣ Христовом» [2, с. 117]. Манускрипт містить чимало домислів укладача, з чого можна зробити висновки про значний відсоток авторської сваволі в рукописі. Деякі ж фрагменти видаються доволі оригінальними, однак однозначно не є вигадками переписувача. Наприклад, посилаючись на «Ексапомирон» Івана Дамаскина (досі невідомий медієвістам; І. Франко чітко вказує на критичну невідповідність легенди світогляду та науковим поглядом отця Церкви [2, с. 123]!), оповідач стверджує, що Христос народився з отвору в боці Діви Марії: «плотию ко нам пришедша

изъ боку дѣвичу неизъреченно сталъ человеком» [2, с. 120]. Причому підкреслено, що народження Ісуса Христа відбулося з лівого боку (ребер) Марії, у чому можна вбачати певну паралель із народженням Єви [10, с. 73].

Народна релігійність була схильна до елімінації життя Святого Сімейства та їхньої тілесності з законів, притаманних певним формам матерії. Одразу згадується сюжет із Протоєвангелія Якова та «Слова Йоана Богослова на Успіння Богородиці»: у храмі, куди ввели трирічну Марію Йоаким та Анна, дівчинка харчувалася особливою їжею, яку їй приносив янгол [2, с. 73]. У богомільській легенді, яку опублікував і переклав із болгарської М. Драгоманов під заголовком «Бог, Диявол і Син Божий» Богородиця, сестра такого собі Йордана за намовою диявола вдихає пахощі гілки («вітки васильку»), яку приніс архангел Гавриїл, і від цього вагітніє. Йордан, аби не осудили в юрбі його незаміжньої сестри й не засміяли, устроїв у її груди спис («копья») [18, с. 33]; із кривавої рани між ребер і народився Христос від духу Божого, а Марія зосталася чистою. Йордан по всьому покався, увірував у Святу Трійцю й відрубав собі руку, яка піднялася на сестру. Помер християнським подвижником [18, с. 133].

І. Кметь наводить приклади 1) різноманітних варіацій на тему непорочного зачаття Діви Марії її матір'ю Анною в українському фольклорі, поданого як вдихання аромату розквітлої гілки груші; 2) вірменського апокрифічного сюжету, присвяченого формулі «дівою була і дівою зосталась», у якій, як і в рукописі отця Теодора Поповича Тухлянського та богомільській історії, яку навів М. Драгоманов у статті «Побожні легенди болгар», Христос народився з отвору в боці Діви Марії [7, с. 142]. Також дослідниця згадує етіологічну легенду, записану на Волині та Поділлі, про народження Христа з голови Пречистої. Запліднення сталося у ту мить, коли Святий Дух увійшов в уста Марії, а вийшов Син Божий через тім'я матері, тож діва лишилася дівою [7, с. 143]. На спогад про цю подію з'явилося непокрите кісткою місце на голівках в усіх дітей. Отже, наївно-натуралістичний мотив «особливого тіла» і «особливого тілесного життя» [11, с. 69] Марії в апокрифах був дуже поширеним і не є винаходом переписувача збірника.

У компіляції отця Теодора Поповича Тухлянського є й окрема частина «О звѣзді, которую маеть Пресвятая Богородица на собѣ и что ся на ней значат три звѣзды», побудована довкола апокрифічного сюжету про Благовіщення біля коло-

дзя, який трапляється і в Протосвангелії Якова, і в Євангелії Псевдо-Матея [7, с. 138]. Отже, коли Богородиця стояла біля криниці, до неї прийшов янгол Господній і каже: «“Радуї ся обдарованная, Господь с тобою. Днесь наповниши ся духа Святого”». Богородиця дивиться на янгола і бачить «звѣзду великую і пресвѣтлую, которая та звѣзда прешедши к ней сѣла на головѣ ей, а потом сѣла на правом плечи, а потом ис правого плеча изтупила на лѣвое плече, а з лѣвого зыйшла знову на голову, а з головы уступила в уста» [2, с. 121–122]. Тоді й було зачато Сина Божого. І коли Христос народився, зоря, вийшовши з уст, розпустила промені: один на ліве, інший на праве плече. Тухлянський навіть подає тлумачення цієї фігури: зорю, мовляв, називають Небом, бо Христос перебував в утробі Марії, як на небі. Бо й на небі три зірки: Отець, Син і Дух Святий. На позір здається, що Урії-Уранії тут не згадано, але насправді компілятор просто перекладає епітет язичницької богині дослівно як «Небо» й активно пояснює етимологію цього образу.

Обидва описи зорі відсилають до спільного джерела: апокрифічного «Сказання Афродитіана», сконцентрованого довкола мотиву падіння язичницьких ідолів перед новим християнським Богом. «Сказання Афродитіана» мало грецьке походження і входило до складу «Повісті про події в Персеїді», написаної не пізніше V ст., яка була дуже популярною на Русі та відомою під багатьма назвами: «Сказання Афродитіана ерусалимського про чудо, бувшє в Перській Землі», «Повість Афродитіана персіянанина, списана від Філіппа пресвітера Сіггела бившаго великого Йоана Златоустого о Різді Христовім і о зірці і про поклоніння волхвів, що йшли з Персеїди» та ін. За В. Мільковим, зближення язичництва і християнства у тексті на ідейно-тематичному рівні підкреслюється ще й виразними антиюдейськими інтенціями [13, с. 713].

Хоча Афродитіан є жерцем, сучасником Кіра Старшого (що є очевидним анахронізмом!) і порадником перського царя Аррената (а обидва є головними персонажами грецької версії легенди), очевидно, що перед нами лише середньовічний бренд, освячений авторитетом, від імені якого ведеться оповідь. До ймовірних авторів повісті належить учень Йоана Златоуста Філіпп Сидет (помер 430 р.); із текстом були ознайомлені Йоан Малала і Йоан Евбейський. Вважають, що «Сказання Афродитіана» віддзеркалює атмосферу конфесійної багатополярності в суспільстві й постійних релігійних публічних диспутів, які проводили в часи Бахмара V (420–

438 pp.), що в сукупності є підставою для датування тексту [13, с. 712].

Синкретичний світогляд, притаманний землеробським культурам, спокійно поєднує Іру (Геру) з Марією в образі Віфлеємської зорі [13, с. 730], і саме цей образ-архетип Великої Матері втілено в оповіданні з рукопису Теодора Поповича Тухлянського. У грецькому протографі «Сказання Афродитіана» благовіщенську та різдвяну тему передано за мовою символів давньогрецької міфології; згодом легенда розрослася до окремої повісті про події в Персеїді. Мертва ідолиця зачинає від Сонця, оживає, і тепер зветься вже не Іра, а Уранія, себто Небесна. Знаменує цю метаморфозу сходження зорі, яка згодом засяє над Віфлеємом. У оригінальній бароковій традиції, зокрема в «Небі новому» Йоанікія Галятовського, самознищення ідолів відбувалося вже під час утечі Святого Сімейства до Єгипту: «Гди Пречистая Дѣва з Христом, Сином своїм, до Єгипту пришла, на той час в Єгиптѣ з болванов и з божниц поганских, в которих мешкали, діяволи утѣкали и болваны падали и крушились» [6, с. 252]. Проповідник завдяки віртуозній грі концептів пояснив, що на Пречистій три зірки пресвітлі, як на небі, бо й Пречиста Матір Божа зветься небом.

Проте ані до Іри-Гери, ані до Урії-Уранії, ані до Марії у цих творах — від давніх апокрифів до «Неба нового» — ніхто не пробував торкатись або хапати зірку з чола або плеча. Та й зірки видавалися цілком статичними.

У Біблії відповідного мотиву теж немає. Єдина, але дуже віддалена паралель — фрагмент у Старому Завіті, де згадано віщий сон Йосипа про рухому зорю: «І снівсья йому [Йосипу] ще сон інший, і він оповів його братам своїм, та й сказав: Оце снівсья мені ще сон, і ось сонце та місяць та одинадцять зір вклоняються мені» (Буття 37:9).

Ближчим до символізму оповідання «Пилат і пресв. Богородиця» є латинське апокрифічне «Євангеліє Псевдо-Матея», добре відоме в Київській державі. У сюжеті про Віфлеємську зірку згадується повитуха Саломея, яка, немов Хома невірний, не могла повірити в чудо, що «Virgo concepit, virgo peperit et virgo permansit», захотіла торкнутися до Марії, і їй ураз всохла рука (як і Пилатові, коли він доторкнувся до зорі Богородиці). Коли ж жінка покаялася й за напученням Ангела Господнього поклонилася маленькому Спасителю, то була зцілена [7, с. 151]. Це типовий елемент чудесної матриці зі сталою катарктичною семантикою: помилка — покарання — фізичне зцілення після зцілення духовного.

Однак явних текстуальних перегуків нашого оповідання із цим апокрифом немає.

На мою думку, текстуально найближчим до оповідання «Пилат і пресв. Богородиця» видається сюжет, який ми можемо знайти в рукописі XVII ст. о. Теодора з Дубівця під заголовком «Слово о дівицях старого закону» (щоправда, тут теж є «слід» «Сказання Афродитіяна»). Цитата: «Въ старом законѣ дѣвицѣ входили въ церковь и малы мѣсто особное свое въ церкви, и знамя ималы на челѣ яко звѣзду. Святая Богородица по рождествѣ сына тамѣ ставала из дѣвицами, а звѣзда тамѣ бывала на ней. И рекли Жидове: “не годит ся ей там ставати съ дѣвицами. Нехай стаеть съ женами”. И хотѣша с ней сняти знамя звѣзду, и посягнуша рукою по знамя, ино на плечи ся указало. И они там сягнули, и ино на другом плечи. И не възмогаша сняти зънаменіа. Святий же Захарія рекль: “до рождества Дівою і по рождествѣ дівою”. І повелѣ Захарія Богородиці съ дѣвами ставати. На Захарію роптаху Жидове за то» [2, с. 150].

Як зазначає І. Франко, «про те, що Захарія поставив Марію вже по вродженю Ісуса в храмі між дівчатами і тим обурих на себе Жидів, так що його вбили за се, знають уже Оріген, Кирило Александрійський, Теофілякт та інші старі отці церкви» [2, с. 150]. Саме ж оповідання похідне від популярного в середні віки «Житія Богородиці» Епіфанія Монаха з Каллістратового монастиря в Константинополі [22, р. 52], візантійського автора IX ст., хибно ототожнюваного в «Літописці Еллінському та Римському» з Епіфанієм Кіпрським. На українських теренах житіє неодноразово перекладали. Утім, автор або переписувач досліджуваного оповідання про Пилата й Богородицю не цитує жоден із відомих варіантів «Житія Богородиці» дослівно, а довільно компілює фрагменти різних його епізодів. Варто підкреслити, що грецький текст, опублікований Альфонсом Дресселем у 1841 р. [23], теж не згадує про розмову Богородиці з Пилатом як зі щирим другом.

Уривок зі «Слова о дівицях старого закону» про чудесні властивості зорі на чолі Богородиці відсилає до іншого сакрального хронотопу, аніж кумирниця Гери («Сказання Афродитіяна»), Віфлеємська печера, де повитуха не йме віри, що діва може народити сина («Євангеліє Псевдо-Матей») чи місце зустрічі Пилата з Богородицею в однойменному оповіданні. Однак усі вони писані в спільному текстуальному й смислому континуумі й декодуються однаково. Семантичним ядром кожного з них є догмат про непорочне зачаття Ісуса Христа, який було затвер-

джено в 431 р. на III Вселенському соборі в Ефесі; лише визнаючи його, і Пилат, і баба-повитуха стають християнами й зцілюються від фізичної немочі. У цьому контексті різючі текстуальні збіги оповідання «Пилат і пресв. Богородиця» зі «Словом о дівицях старого закону» лишають одне питання: чи може йтися про якусь невідому загалу медієвістів компіляцію «Житія Богородиці», де продубльовано сюжет про зорю Богородиці, якій не змогло зашкодити ані недовірливе юдейське жіноцтво, закрите для світла Нового Завіту, ані еллін Пилат, який — на противагу цим євреям — увірував, що Марія — Матір Сина Бога Живого? На думку авторки статті, так, може. Позаяк згідно зі «Сказанням Афродитіяна», із якого черпав натхнення і Епіфаній Монах, про народження Христа в Персеїді в апокрифі першими дізналися язичницькі жерці. На думку Володимира Мількова, це свідчить про імпліцитне антиюдейське спрямування легенди, оскільки тут визнано першість еллінського поганства над юдаїзмом у процесі пізнання нової віри [13, с. 730]. Чи не втілює одиничне через загальне й староста Єрусалимський у оповіданні «Пилат і пресв. Богородиця», символізуючи все еллінське язичництво, що добровільно схиляється перед християнством? Цю інтерпретацію легітимізує генеза мотиву, яка справді простежується у візантійській апокрифології.

Отже, жанр богородичного чуда постає інтерсеміотичним механізмом кодування і структурним гіпертекстом «Пилата і пресв. Богородиці». Наразі складно знайти текст, який можна було би вважати протографом для оповідання. Можливо, текст скомпілював уже отець Теодор Попович Тухлянський, але з використанням трьох типів джерел. По-перше, апокрифічних апологій Пилата, присвячених його наверненню в християнство з жінкою і двома дітьми та мученицькій смерті. По-друге, різдвяного циклу легенд про зірку Уранії-Марії, рясно представленого в українських рукописних збірниках XVI–XVIII ст., і сюжетів про Введення до храму Пречистої Діви Марії, які походять із «Житія Богородиці» Епіфанія Монаха. По-третє, народної маріїстичної іконографічної традиції.

Насамкінець треба зауважити, що символи богородичного чуда в оповіданні «Пилат і пресв. Богородиця» завжди слід тлумачити у інтерпретаційних рамках апокрифічної гіпертекстуальності й обов'язково з урахуванням усіх можливих контекстів і претекстів, у точці перетину яких і твориться кожен конкретний текст. Апокрифи можуть містити нашарування ідеологічних суперечок різних епох, сенс яких був зрозумі-



мілий, для прикладу, у IX ст., але затемнений для компіляторів у XVIII ст. Ціннісні установки, жанрове обрамлення і навіть набір біблійних тематичних ключів різноманітних легендарних оповідей як традиційно позитивних, так і тради-

ційно негативних персонажів євангельської історії напряму залежали від часу та середовища укладання або переписування, а також конкретної мети, яку мав автор / переписувач / перекладач збірника.

### Список літератури

1. Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь ; [под. ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова]. Київ : Дух і Літера, 2006. 902 с.
2. Апокрифи і легенди з українських рукописів : у 5 т. / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Т. II. Апокрифи новозавітні. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. 532 с.
3. Апокрифи і легенди з українських рукописів : у 5 т. / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Т. III. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні діяння апостолів. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. 456 с.
4. Бадаланова Ф. Болгарская фольклорная Библия. *Живая старина*. 1999. № 2. С. 5–7.
5. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена [переклад професора І. Огієнка]. Київ : УБТ, 2015. 1365 с.
6. Галятювський І. Небо Новое. Ключ розуміння ; [підгот. до вид. Н. Чепіга]. Київ : Наук. думка, 1985. 448 с.
7. Кметь І. Під Твою Милість... Образ Божої Матері в українській апокрифічній традиції : монографія. Львів : ЛНУ імені Франка, 2020. 314 с.
8. Косів Р. Українська іконографія Богородиці. Львів : Львівська національна академія мистецтв, 2021. 112 с.
9. Матушек О. Образ Богородиці в українській літературі другої половини XVII століття. *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах*. 2015. № 32. С. 169–180.
10. Мацьків П. В. Субконцепт «Народження Ісуса Христа» у фольклорному дискурсі. *Мовознавство*. 2008. № 4–5. С. 72–78.
11. Мельник Я. Апокрифічний код українського письменства. Львів : Видавництво УКУ, 2017. 376 с.
12. Мельник Я. Іван Франко про причини популярності апокрифічної літератури в Україні. *Українське літературознавство* : збірник наукових праць. Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2001. Вип. 64. С. 118–126.
13. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. Санкт-Петербург : Издательство РХГИ, 1999. 896 с.
14. «Народная Библия»: Восточнославянские этнологические легенды / сост. и комментарии О. В. Беловой ; отв. ред. В. Я. Петрухин. Москва : Индрик, 2004. 576 с.
15. Пелешенко О. Трансформація агіографічних матриць у апокрифах про Понтія Пилата. *Актуальні проблеми сучасної української медієвістики* : матеріали IV аспірантсько-студентської конференції. Чернівці : Scriptorium, 2019. С. 7186.
16. Пелешенко Ю. Основні проблеми дослідження української літератури епохи Середньовіччя. *Проблеми розвитку родів і жанрів в українській літературі* : збірник наукових праць / відп. ред.-упоряд. М. Я. Вишняк. Сімферополь : Світ, 2009. С. 107–128.
17. Пиккио Р. Древнерусская литература. Москва : Языки славянской культуры, 2002. 352 с.
18. Побожні легенди болгар. *Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство*. Львів : Накладом Наук. т-ва імені Т. Шевченка, 1906. Т. 3. С. 129–148.
19. Савенко О. Творча обробка різдвяного сюжету в українських апокрифах. *Закарпатські філологічні студії*. 2019. Вип. 9, т. 2. С. 124–128.
20. Успенський сборник XII–XIII вв. / изд. подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон под ред. С. И. Коткова. Москва : Наука, 1971. 754 с.
21. Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. Харків : Майдан, 2014. 416 с.
22. Coyle K. Mary in the Christian Tradition: From a Contemporary Perspective. Gracewing Publishing, 1996. 132 p.
23. Dressel A. Epiphaniai monachi et presbyteri edita et inedita. Paris and Leipzig : Brockhaus et Avenarius, 1843. 128 p.
24. Genette Gérard. Palimpsests: Literature in the Second Degree. U of Nebraska Press, 1997. 490 p.
25. Naumow A. E. Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej (Prace Komisji. Słowianoznawstwa PAN 36). Wrocław : Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1976. 122 s.
26. Peleshenko O. The Figure of Similarity as a Compositional and Exegetical Tool in Medieval and Early Modern “Pilatian”. *Spheres of Culture : Journal of Philology, History, Social and Media Communication, Political Science, and Cultural Studies*. 2019. Vol. XVIII. Pp. 24–35.
27. Van Gennep A. Les Rites de passage : étude systématique des rites... [et al.] Paris : E. Nourry, 1909. 288 p.
28. Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013. 566 ss.

### References

- Apokryfy i lehendy z ukraïnskykh rukopysiv*. (2006a). (Vol. II. Apokryfy novozavıtni: Reprynt vydannia 1896 roku). LNU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
- Apokryfy i lehendy z ukraïnskykh rukopysiv*. (2006b). (Vol. III. Apokryfy novozavıtni. Apocryfichni diyannia Reprynt vydannia 1896 roku). LNU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
- Averintsev, S. S. (2006). *Sofia-Logos. Slovar*. Dukh i Litera [in Russian].
- Badalanova, F. (1999). *Bolgarskaya folklornaya Bibliya. Zhivaya starina*, 2, 5–7 [in Russian].
- Belova, O. V., & Petruhin, V. Ya. (Eds.). (2004). “*Narodnaya Bibliya*”: *Vostochnoslavjanskie etiologicheskie legendy*. Indrik [in Russian].
- Bibliia abo Knyhy Sviatoho Pysma Staroho y Novoho Zapovitu. Iz movy davnoievrejskoï y hretskoï na ukraïnsku doslivno nanovo perekladena* (I. Ohienko, Transl.). (2015). UBT [in Ukrainian].
- Coyle, K. (1996). *Mary in the Christian Tradition: From a Contemporary Perspective*. Gracewing Publishing.
- Dressel, A. (1843). *Epiphaniai monachi et presbyteri edita et inedita*. Brockhaus et Avenarius.
- Genette, G. (1997). *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (C. Newman & C. Doubinsky, Transl.). Un. Of Nebraska.
- Haliatovskiy, I. (1985). *Nebo Novoie. Ključ rozuminnia*. Nauk. dumka [in Ukrainian].
- Kmet, I. (2020). *Pid Tvoiu Mylist... Obraz Bozhoi Materi v ukraïnskii apokryfichnii tradytsii*. LNU imeni Franka [in Ukrainian].
- Kosiv, R. (2021). *Ukraińska ikonohrafiia Bohorodytsi*. Lvivska nacionalna akademiia mystetstv [in Ukrainian].
- Matskiv, P. V. (2008). Subkontsept “*Narodzhennia Isusa Khrysta*” u folkloromu diskursi. *Movoznavstvo*, 4–5, 72–78 [in Ukrainian].
- Matushek, O. (2015). *Obraz Bohorodytsi v ukraïnskii literaturi druhoi poloviny XVII stolittia*. *Humanitarna osvita v*

- tekhnichnykh vyshchykh navchalnykh zakladakh*, 32, 169–180 [in Ukrainian].
- Melnyk, Ya. (2001). Ivan Franko pro prychny populiamnosti apokryfichnoi literatury v Ukraini. In *Ukrainske literaturoznavstvo* (Vol. 64, pp. 118–126). Lviv [in Ukrainian].
- Melnyk, Ya. (2017). *Apokryfichniy kod ukrainskoho pysmenstva*. Vydavnytstvo UKU [in Ukrainian].
- Milkov, V. V. (1999). *Drevnerusskie apokrifii*. Izdatelstvo RHGI [in Russian].
- Naumow, A. E. (1976). *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowiańskiej*. Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Peleshenko, O. (2019a). The Figure of Similarity as a Compositional and Exegetical Tool in Medieval and Early Modern “Pilatiana”. *Spheres of Culture: Journal of Philology, History, Social and Media Communication, Political Science, and Cultural Studies*, XVIII, 24–35.
- Peleshenko, O. (2019b). Transformatsiia ahiohrafichnykh matryts u apokryfakh pro Pontia Pylata. In *Aktualni problemy suchasnoi ukrainskoi mediievistyky: materialy IV aspirantsko-studentskoi konferentsii* (pp. 71–86). Scriptorium [in Ukrainian].
- Peleshenko, Yu. (2009). Osnovni problemy doslidzhennia ukrainskoi literatury epokhy Serednovichchia. In *Problemy rozvytku rodiv i zhanriv v ukrainskii literaturi* (pp. 107–128). Svit [in Ukrainian].
- Pikkio, R. (2002). *Drevnerusskaya literatura*. Yazyki slavyanskoj kultury [in Russian].
- Pobozhni lehendy bolhar. (1906). In *Rozvidky Mykhaila Drahomanova pro ukrainsku narodniu slovesnist i pysmenstvo* (Vol. 3, pp. 129–148). Nakladom Nauk. t-va imeni T. Shevchenka [in Ukrainian].
- Savenko, O. (2019). Tvorcha obrobka rizdvianoho siuzhetu v ukrainskykh apokryfakh. *Zakarpatski filolohichni studii*, 9 (2), 124–128 [in Ukrainian].
- Ushkalov, L. (2014). *Literatura i filosofia: doba ukrainskoho baroko*. Maidan [in Ukrainian].
- Uspenskii sbornik XII–XIII vv.* (1971). Nauka [in Russian].
- Van Gennep, A. (1909). *Les Rites de passage: étude systématique des rites...* [et al.]. E. Nourry.
- Zowczak, M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

O. Peleshenko

## WITH AN ANGEL ON THE SHOULDER: SOURCES OF THE APOCRYPHAL STORY “PILATE AND THE HOLY VIRGIN”

*The article represents the first attempt to investigate the sources of the apocryphal story “Pilate and the Holy Virgin” from Father Theodore Popovych Tukhliansky’s manuscript of the 18th century. It is proved that the logic of Virgin Mary’s divine miracle is a key narrative technique that progresses the plot. Even though the idea that Pilate and his wife were converted to Christianity after the conversation with the Virgin Mary accompanied by the miracle star on her shoulder is absent in Ukrainian handwritten collections of apocrypha, the analyzed story – as the part of compilation – hypothetically could not be of purely local origin.*

*The system of correlations between the Holy Scripture and the apocrypha about the Virgin Mary and Pontius Pilate is considered through the prism of Genette’s theory of hypertextual transformations. The apocryphon is defined as a text in the second degree, the invariant core of which can be described as a set of intertextual relations which a text has with the Bible. The motif-index of the apocrypha about Pontius Pilate is compiled by using the tools of structural analysis, and namely theoretical frameworks proposed by folklorists Badalanova, Belova, Zovchak, and Kmet.*

*Although the question of a particular protograph of the story “Pilate and the Holy Virgin” has not been solved in this research paper yet, the list of genetic-contact relations between the analyzed apocryphal narration and several medieval and early modern monuments were revealed. Some textual coincidence was found 1) with the corpus of apocryphal apologies of Pilate dedicated to his conversion to Christianity with his wife and two children and martyrdom (“The Tale of How Martha accused Pilate before Caesar Augustus”, “Pilate and St. Stephen”); 2) with the folk tradition of Marian iconographic art; 3) creative adaptations of the Christmas plot in apocrypha from Ukrainian manuscript books of the 16th–18th centuries; 4) and stories of the Entrance of the Theotokos to the Temple Presentation, derived from the Life of the Virgin Mary by Epiphanius the Monk. Special attention is given to apologetic and psychological aims pursued by authors, scribes, and translators of Christian apocryphal texts.*

**Keywords:** Ukrainian literature, apocryphon, Gospel, ideology, Virgin Mary, Pontius Pilate, hypertextuality, miracle.

*Матеріал надійшов 21 листопада 2023 р.*

