

19. Федорак Н. Поетика Галицько-Волинського літопису. – Львів, 2005.
20. Федорак Н. Українська літописна традиція і північноєвропейський контекст // Записки НТШ. Праці Філологічної секції – Львів, 2003. – Т. ССXLVI.
21. Франко И. Галицко-русский “savoir vivre” // Киевская Старина. – 1891. – Февраль. – Т. 32.
22. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
23. Шевчук В. Дорога в тисячу років. – К., 1990.

Ярослава Мельник (Львів)

“Таємні” книги в Україні: крізь заборони до читача. Концепція Івана Франка

Чому апокрифічна література, ця “космополітична ростина”, пустила на українських теренах таке глибоке коріння? З яких сторін приходила вона в Україну? Хто сіяв у нашу ниву це “чужоземне зерно”? І чи здобули б “таємні” книги в Україні таку популярність, а надто довіру в побожного читача, за умови їх функціонування у вигляді власне апокрифічних книг? Чи слугували б йому впродовж багатьох століть “любою відрадою і духовою поживою”? До слова, значно довше, аніж у Західній Європі, де періодом Реформації завершився пік найбільшої популярності апокрифічних творів, а розпочався етап їх наукового осмислення. “У нас доба їх популярності тяглася далеко довше: на Україні до кінця XVIII в., в Галичині – до 30-х років нашого віку, а на Угорській Русі вона не скінчилася й досі...” [13: т. 38: 106], – відзначав І. Франко одну з прикметних рис національної рецептивної моделі “таємних” книг.

Для реконструкції картини “сіяння” в український ґрунт “зерна” “з іншої сторони” дають матеріал першорядної наукової розвідки І. Франка з їх розлогою історико-літературною панорамою, з окресленням історичних стежок (книжних і усних), якими проникали апокрифи в Україну, визначенням обсягу тих творів на українських теренах (у домонгольський період передусім), із визнанням у критиці хистом дослідника використовувати “плюси” культурно-історичного методу для вивчення літературних явищ, із експлікацією низки теоретичних моментів, пов’язаних із однією з найцікавіших сторінок історії літератури – вияснення міжнародних культурних взаємин, зокрема, зв’язку давньої України з Візантією, Болгарією та Сербією (“В усякім разі трудно думати, щоб усі звісні у нас апокрифи і апокрифічні оповідання прийшли до нас власне за посередництвом богомилів. Певна річ, чимала часть тої літератури йшла до нас і безпосередньо з Греції (вище духовенство в домонгольській Русі було переважно грецьке) чи то способом літературної передачі самих пам’ятників, що їх перекладувано на Русі з грецької мови, чи усно” [13: т. 38: 22]), а також із духовною культурою Заходу.

Студії І. Франка візантійських впливів на українську культуру, як і богомільські

сторінки його літературознавчої спадщини, у франкознавстві – не terra incognita, незважаючи на експлікацію цих тем у працях багатьох дослідників, здебільшого, у контексті ширшої проблематики (див.: Ф. Пустова [8], А. Ясіновський [15], М. Стригалюк [9], В. Горський [1], Л. Терзійська [10], Ю. Пелешенко [7], Н. Григораш [2]). На богомільську тему в доробку І. Франка звернули увагу вже автори відгуків на збірку “Апокрифи і легенди з українських рукописів”, зокрема О. Брікнер, на думку якого, І. Франко не зумів уникнути ілюзії, притаманної багатьом славістам, які перебільшували внесок богомилів у ті “забобони”: “Усе ж випадало чітко зазначити, що давнє перебільшене твердження про вплив богомилів на апокрифічну літературу цілком помилкове: колись славісти займалися апокрифами в тій ілюзії, що віднайдуть у них сліди оригінальної слов’янської творчості, остаточно з цієї фантазії не вибавилися навіть у своїх надзвичайно цінних публікаціях Веселовський і Драгоманов. А тим часом слов’яни не тільки нічого нового не внесли до апокрифічної літератури, а, навпаки, не вичерпали навіть давніх грецьких ресурсів. Якщо щось у богомилів і постало, то це декілька незначних легенд про Христа” [17: 306]. Проте І. Франко зовсім не апологізує внеску богомилів у постання апокрифів, лише слушно визнає, як і інші вчені, його сучасники, зокрема, М. Драгоманов, М. Грушевський, О. Пипін, роль секти богомилів в експортуванні в Україну тих “болгарських книг”, “болгарських басень”, акцентуючи на “великому ферменті”, внесеному богомилами в життя українців. Про це критик доволі “чітко” зазначає в передмові до першого тому “Апокрифів і легенд з українських рукописів” та в низці інших праць, зокрема в рецензії на розвідку про богомільство К. Радченка [14].

Згадавши коротко рефлексії критика на тему входження в національний духовний простір латиномовних апокрифів, перейдімо до розмови про категорії книжок, у яких функціонували апокрифи в Україні, з уваги, що на цьому полі дослідів І. Франко, згромадивши й систематизувавши величезну кількість матеріалу, виступає як “перший робітник” – учений-новатор зі своєю оригінальною науковою концепцією, і окреслені ним широкі рами при студіюванні цієї проблематики досі в українській науці не заповнені.

“Сліди латинських впливів” у нашій культурі І. Франко спостеріг уже на світанку українського письменства. Деякі дуже популярні в Україні апокрифи (“Житіє Адама” (“Vita Adam et Evae”) і “Євангеліє Никодима”) у найстарших рукописах, за спостереженнями критика, виразно виявляють своє походження від латинських оригіналів, а не від грецьких. “Зрештою, це не одинокі сліди латинських впливів на Русь, що сягають ще XII століття, пізніше ці впливи значно посилюються” [13: т. 30: 246], – розгортає І. Франко тему “чужого” слова у статті “Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві”. В інших працях дослідника, зокрема в широко закроєній розвідці компаративного характеру “Апокрифічне Євангеліє Псевдо-Матвія і його сліди в українському письменстві”, також із більшою чи меншою докладністю верифіковано тему входження латиномовних апокрифів в українську культуру. В інтертекстуальному діалозі Україна – Захід пізніше (І. Франко збагачує наші уявлення про контекстуальні горизонти українського письменства)

брали участь Кирило-Транквіліон Ставровецький, Іоанікій Галятовський, Антоній Радивиловський, Дмитро Туптало, що користувалися апокрифічними євангеліями в західноєвропейських переробках, укладачі українських апокрифічних легенд про святих, які послуговувалися не раз польськими взірцями, а також автор не позбавленої “навіть чисто літературної вартості” керестурської поеми “Сказаніє о зачатїи и рождестви пресвятия Богородици”, яка сягає таких латиномовних апокрифів, як “Liber de ortu beatae Mariae et Infantia Salvatoris a beato Matthaeo evangelista hebraice scriptus et a beato Jeronimo presbytero in latinum translatus” і “De nativitate Mariae”.

Тепер трохи ширше про внесок І. Франка в дослідження книг, що найбільше спричинилися до “широти розповсюдження і глибини впливу” апокрифів серед нашого народу [13: т. 41: 213]. Однак варто іще раз зазначити, що І. Франко, як і деякі інші дослідники української народної релігійної культури, зокрема, І. Огієнко, М. Драгоманов, М. Грушевський, був прихильником концепції своєрідного двоєвір’я в світосприйнятті українців, причому апокрифічний компонент, на його думку, ледь чи не домінував в українському народному християнстві. “Загалом в релігійно-моральнім складі понять нашого народу, хтозна, чи не більше місця займають елементи апокрифічні, ніж канонічні, і вже для того одного прослідження тих елементів являється одною з найважливіших і найцікавіших задач для кожного знатока нашої історії, літератури і культури” [13: т. 27: 17], – такий висновок учений зробив ще на початку своїх студій над апокрифами.

До популярності апокрифів в Україні, за І. Франком, спричинилося найбільше три категорії книжок (за критерій класифікації дослідник обрав правовий статус функціонування тих чи інших пам’яток у духовному житті України).

1. Власне апокрифічні (“ложні”) книги.

“Всіх неправдивих і диявольських книг завжди ухиляйся”, – остерігав читача найдавніший в Україні індекс заборонених книг, уміщений в “Изборнику Святослава” 1073 року [3: 204]. За канонічними текстами перелічено 24 апокрифічних (13 старозавітних та 11 новозавітних). Але цей індекс (як і пізніші) не мав для читача “ніякої обов’язуючої сили”. Староруський індекс, “беручи практично [...], радше заохочував людей до читання апокрифів, ніж зупиняв їх від сього” [13: т. 38: 40], – писав І. Франко в передньому слові до першого тому “Апокрифів і легенд з українських рукописів”, подаючи, як і в передмовах до наступних томів збірки, поряд із відомостями про найдавніші індекси заборонених книг у Східній і Західній Церквах, інформацію про слов’яноруські списки “відречених” книг, уміщені в “Изборнику Святослава”, у “Тактиконі” Никифора Черногорця, у так званому погодінському “Номоканоні” і в “Кирилловій книзі”.

2. Книги, дозволені до читання.

До складу цієї категорії книжок входили апокрифи в “невинній формі вставок”, апокрифічних “подробиць”, “епізодів”, “цілих апокрифічних оповідань” і навіть великих збірок апокрифів. Як безсумнівного лідера серед текстів цієї групи І. Франко вирізняє збірку під назвою “Палея” (хронологія та авторство “Палей” в науці й досі “темне” місце, попри її величезну популярність у Давній Україні), – антологію

оповідань про історії Старого Заповіту – від сотворення світу до смерті Соломона, невичерпну скарбницю “таємних” книг. “Палея” в багатьох індексах заборонених книг уміщена серед творів, не лише “дозволенних до читання, але попросту канонічних” [13: т. 38: 23], хоча половину “Палеї” “займають апокрифи, що в цих самих індексах заборонені”. Власне, на Русі із подіями старозавітної історії знайомилися не через Біблію, повного списку якої не було до кінця XV ст., а через “Палею”, у якій “канонічна стихія зрівноважується поезією відречених книг” [11: 127].

3. Книги “істинні”.

Проникнення значної частини апокрифів у тій чи іншій формі до складу богослужбених книг І. Франко пояснював кількома чинниками.

По-перше, певним толеруванням із боку духовенства цього пласту літератури, коли він тільки не порушував основних догм християнства. “В часах, коли критика історична не існувала, коли найвищою похвалою для теолога було його “усердіє” до звеличення імені Божого, писателі церковні не цуралися і поетичних мотивів апокрифічних” [13: т. 38: 119]. Тому нерідко в книгах, призначених для церковного вжитку, апокрифи були надійно “прикриті авторитетом старих Отців Церкви, візантійських хроністів і гимнографів” [13: т. 38: 119]. “Історики християнської Церкви від Евсебія і Епіфанія до таких, як Бароній, вміщували в своїх книгах багато апокрифічних оповідань; із них брали залюбки ті оповідання візантійські компілятори–хронографісти, такі, як Никифор Калліст, Кедрин, Георгій Амартол, Іван Малала, Созомент і т. ін. Не менш радо украшували ними свої історичні книги й старі західноєвропейські історики, такі, як Григорій Турський, Беда, а за ними й такі енциклопедисти, як Віккентій із Бове, – відзначав І. Франко лепту істориків різних епох в поширення апокрифічної літератури. – А що всі ті книги в пізнішій середньовіччині вважалися “богодухновенними” і тішилися великою повагою, то й не диво, що поміщені в них оповідання приймалися як авторитетні і, раз знайшовши їх у такій книзі, пізніший писатель не дошукувався вже далі їх джерела, а користувався ними нарівні з канонічною традицією” [13: т. 38: 121–122].

По-друге, іноді духовні особи самі не могли провести чіткої межі між канонічними та апокрифічними книгами, надто в часи, коли апокрифи спустилися з “вершин” у “низини”, і “неосвічене духовенство [...], само перебуваючи в полоні забобонів, поширювало і утверджувало їх у наївній ошатності ортодоксального богослов'я” [13: т. 31: 316]. Промовистим прикладом того, як любили і цінували ті твори маловчені священики, зазначав І. Франко, може слугувати і його збірка “Апокрифів і легенд з українських рукописів”. “Протягом кількох років мені пощастило зібрати в народі або одержати від знайомих таку значну кількість рукописів з апокрифічними творами, що їх опублікування займе три великі томи” [13: т. 30: 246], – повідомляв І. Франко в розвідці під назвою “Відгуки грецької і латинської літератур в нашому письменстві”. Це опублікування, як відомо, зайняло п'ять томів, проте це був далеко не весь матеріал, який нагромадив дослідник.

Апокрифіка в богослужбених книгах – предмет особливого зацікавлення І. Франка. Із його праць (попри неодноразові скарги на неповноту охоплення яви-

ща в фактографічному плані) можна скласти доволі довгий реєстр апокрифів у сакральних книгах, який переконає: “неправовірними речами” були насичені різні жанри духовної літератури (агіографія, гомілетика, церковна лірика). Апокрифічні молитви й замовляння потрапляли навіть до Требників, зосібна найдавніших (Стратинського 1606 року, Львівського 1644 і 1645 років, Київського (Петра Могили) 1646 року). У пізніших друкованих виданнях, завважив І. Франко, аналізуючи Требники різного часу, пропущено вже багато молитов, які були в цих старих Евхологіонах. Натомість духовні особи, укладачі багатьох рукописних збірок XVII–XVIII і навіть XIX ст., для задоволення інтересу народу “до ворожби, примовок і т. ін.” щедро декорують свої збірки апокрифічними молитвами, замовляннями, пам’ятками магічної літератури, усіяликами “Громниками”, “Рождественниками”, “Путниками”, “Раздаками”, “Рафлями”. Збірка чародійських молитов і замовлянь, якою в прикарпатських сторонах користувалися священники, зберігалася навіть у Митрополитальній бібліотеці у Львові (цей факт І. Франко занотував у “Карпаторуському письменстві XVII–XVIII вв.” услід за А. Петрушевичем). До речі, у кількох своїх розвідках, зокрема, у “Карпаторуському письменстві XVII–XVIII вв.” і в рецензії на розвідку В. Істріна “К вопросу о гадательных Псалтырях. По поводу книги М. Сперанского “Гадания по Псалтыри”. СПб., 1899”, І. Франко докладно, із неабияким знанням “річі” описує процес ворожіння за допомогою “Ворожильної Псалтирі”, а також інших ворожбитських книжечок на кшталт “Загадок царя Давида”, “Рафлів”, “Раздаків”. Це знання дослідника – з “обсервації живої, досі не вигаслої дійсності” [12].

Ще одне джерело приходу в Україну зі Сходу та Заходу новозавітних апокрифів чи фрагментів цих текстів – агіографічні книги – Мінеї та Синаксари Східної Церкви та легендарії і збірки житій святих Західної Церкви. З-поміж останніх І. Франко особливо відзначав “найголовнішу” в середніх віках збірку Якова де Ворагіне “*Legenda Aurea*”, де вміщено безліч апокрифіки (майже весь текст євангелія “*De nativitate Mariae*”, низку оповідань із “Євангелія Псевдо-Матея” та “Євангелія Никодима”, легенди про переписку Ісуса Христа з Авгарем, про Юду Іскаріотського, про Марію Магдалину, про Успення Богородиці), а також “славну збірку” Педро Рібаденейри “*Flos sanctorum*”, у якій так само збереглося багато новозавітних апокрифічних легенд.

“Інтересно слідити, – пише І. Франко в передмові до другого тому “Апокрифів і легенд з українських рукописів”, вельми сумлінно перелічуючи неправовірні тексти збірки П. Рібаденейри, – як учений єзуїт неначе отягається користуватися тими оповіданнями; при кількох нагодах, вертаючися до одної теми, з початку заявляє, що буде держатися самих канонічних Євангелій, потім цитує якогось Отця Церкви, що передає коротенько зміст легенди, а в іншому місці вже без цитатів подає її всю” [13: т. 38: 121].

Так само чимало апокрифічних легенд, констатує І. Франко, знайшли собі надійний притулок у Прологах, Мінеях і Синаксарах Східної Церкви: “В тих Мінеях знаходиться дуже багато апокрифічного матеріалу, не тільки такого, як життя апостолів і апостольських учеників, про котрі нічого не говорять канонічні книги,

але також таких, що оповідають про Ісуса, його матір і рідню – таке, чого нема в Євангеліях” [13: т. 38: 116]. Чимало такого, “чого нема в Євангеліях”, критик виявив, зокрема, у Четьях-Мінеях Дмитра Туптала, з яких оприявнив не один десяток апокрифічних легенд, і докладно перелічив їх. Ані мови не було про якесь “відмежування правовірного від апокрифічного” й у “Великих Четьях-Мінеях” митрополита Макарія, де, за словами І. Франка, “зібрано, властиво, весь скарб церковної літератури, що тільки дістався в руки сього ненаситного збирача” [13: т. 38: 116]. Що ж до хронології проникнення апокрифів на Русь через Прологи й Четьї-Мінеї, то, як твердить критик, покликуючися при тім на праці російських істориків Церкви П. Терновського та Є. Голубинського, а також на дослідження М. Сумцова, уже від XII ст. у цих збірках було чимало апокрифічних текстів.

Таку ж стійку “прописку”, як в агіографії, отримали апокрифи і в гомілетичі. Студіюючи закарпатські рукописні збірки XVII–XVIII ст., І. Франко натрапив у них, зокрема і в Учительних Євангеліях, на найрізномірніший апокрифічний матеріал. “Як же далеко відбігли ті проповіді від типу Учительних Євангелій!” [13: т. 32: 220] – не стримав він свого подиву перед вільністю укладачів цих збірок. Для подиву дослідників українські рукописні збірки духовних осіб давали достатньо підстав. Наприклад, у збірці о. Іллі Яремецького-Білахевича, окрім розмаїтих апокрифічних легенд, наявна низка інших “заказаних” книг, як-от: “Тромники”, “Рождественники”, “Путники”; у збірці о. Теодора Поповича-Тухлянського – апокрифічні легенди, молитви, замовляння, інші пам’ятки пам’ятки старої магічної літератури.

Спостереження І. Франка над роллю церковнослужителів у поширенні та популяризуванні апокрифів могли б стати темою спеціальної розвідки чи одним із сегментів ширше закрасної праці, адже про те, що духовні особи в Україні “відчинили навстіж двері” (М. Грушевський) апокрифічній літературі, писало багато дослідників, зокрема М. Грушевський, В. Гнатюк, М. Возняк, Г. Булашев, І. Свенціцький. Чимало причинків до цієї теми розсипано також на сторінках періодичних видань, релігійних зокрема [3], [5], [16].

Проте з огляду на обсяг і характер цього повідомлення полишаємо цю справді дуже цікаву тему осторонь, як не торкаємося зараз іншого сюжету, який І. Франко поставив на шпилі своїх студій “таємних” книг. Тим високим шпилем у різножанрових і різномісних працях І. Франка, присвячених “таємним” книгам, є проблема акліматизації апокрифічної літератури в Україні, її зміни “відповідно до ґрунту, оточення і його інтелектуального рівня”, проблема “мірки” і “нашої творчості” в “перероблюванні та популяризуванні” “таємних” книг – творчості як скромних копіїстів апокрифічних текстів, так і цільних репрезентантів українського письменства різних епох.

Література:

1. Горський В. Внесок Івана Франка у розвиток українсько-болгарських ідейних зв’язків кінця XIX – початку XX ст. // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнар. симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 верес. 1986 р.): У 3 кн. – К., 1989. – Кн. 1.

2. Григораш Н. Болгарська література у славістичній концепції І. Франка // Вісник Львівського університету. Серія філол. – Львів, 2003. – Вип. 32. Франкознавство.
3. Изборник Святослава 1073 г. / Факсимильное изд. под ред. Л. Жуковской. – Москва, 1983.
4. Католический отпуст и народная ярмарка в м. Тынной Ушицкого уезда Подолской губернии // Под. Ев. – 1884. – № 39; № 40; № 41.
5. Нѣчто о письме Иисуса Христа // Киев. Ев. – 1883. – № 2. – С. 48–49.
6. Ор. Д. Три апокрифических народно-русских писания // Полт. Ев. – 1865. – № 1; № 2.
7. Пелешенко Ю. Богомільські мотиви в українській словесності пізнього Середньовіччя // Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. – К., 2004.
8. Пустова Ф. Іван Франко – історик літератури. – К., 1989.
9. Стригналук М. Франкова концепція середньовічної літератури // Вісник Львівського університету. Серія філол. – Львів, 2003. – Вип. 32. Франкознавство.
10. Терзійська Л. Місце давньоболгарської літератури в “Історії української літератури” Івана Франка // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнар. симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.): У 3 кн. – К., 1990. – Кн. 2.
11. Тихонравов Н. Отреченные книги Древней Руси // Сочинения Н. С. Тихонравова. – Москва, 1898. – т. 1. Древняя русская литература.
12. Франко І. В. М. Истрин. К вопросу о гадательных Псалтырях. По поводу книги М. Сперанского “Гадания по Псалтыри” // ЗНТШ. – 1893. – Т. LI. – Кн. 1.
13. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
14. Франко І. К. Радченко. Этюды по богомильству. К вопросу об отношении апокрифов к богомильству // ЗНТШ. – 1905. – Т. LXVIII. – Кн. IV.
15. Ясіновський А. Іван Франко як візантиніст // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів, 1998.
16. Я–ський Н. Наглядность в пастырских беседах с прихожанами // Под. Ев. – 1879. – № 4.
17. Вruckner A. Апокрифи і легенди з українських рукописів // Kwartalnik historyczny. – 1899.

Тетяна Бичкова (Чернівці)

Іван Франко – дослідник західноукраїнських рукописних апокрифічних збірників XVII–XVIII ст.

З-поміж західноукраїнської писемної спадщини XVII–XVIII ст. значну частину становлять рукописні збірники апокрифічних творів, які були винятково популярними серед народу протягом багатьох віків. І. Франко писав, що апокрифи, “оповідані дуже інтєресно, не раз поетично і драматично.., сильно вдарили на фантазію” [8: І]. Тому цілком закономірно, що вони зазнали численних літературних і народних обробок.