

Ярослава МЕЛЬНИК

**“НА ТІМ ІНТЕРЕСНІМ, АЛЕ ТРУДНІМ ПОЛІ”:
І. ФРАНКО ЯК ДОСЛІДНИК АПОКРИФІВ**

Студії Івана Франка в царині апокрифічної літератури не надто схвалювали деякі його сучасники, вважаючи, що “порпання” письменника в апокрифах не дозволило йому вповні реалізувати себе як митця, а відтак завдало непоправної шкоди всій українській літературі. “Читачеві стає гірко при мисли, що не віддав Франко всіх своїх сил красному письменству, — писав 1909 р. на сторінках “Літературно-наукового вісника” Г. Хоткевич. — Одна письменниця-галичанка говорить: “Апокрифи з’їли Франка”. В тім є правда. Не туди треба б було направляти Франкови силу свого інтелекту. Апокрифи розібрав би нам і хто інший...”¹.

Апокрифи розібрав би нам і хто інший, а не І. Франко-політик, вважав також М. Павлик, повсякчас нападаючи на свого давнього товариша за цю віроломну зраду². Щоправда, тут І. Франка від невдоволеного М. Павлика боронив М. Драгоманов: “Що Франко воліє писати про апокрифи, а не про аграрні справи, на се його *licentia literaria*. Я сам пишу і про апокрифи, тому не можу проти того виступати”³. М. Драгоманов, однак, додамо тут, не просто писав про апокрифи, вивчати “таємні” книг із українських учених він розпочав одним із перших, і апокрифічна тема в його фольклористичному доробку, зосібна в таких розвідках, як “Слов’янські варіанти одної євангельської легенди”, “Слов’янські оповідання про пожертвування власної дитини”, “Слов’янські переробки Едипової історії”, “Дуалістичне світотворення”, “Із історії вірші на Україні”, одна з чільних.

А тим часом сам І. Франко надавав особливо великого значення студіям “на тім інтереснім, але труднім полі дослідів”.

На те поле його, І. Франка, вело дуже багато доріг.

Усвідомлення наукової ваги проблеми, тої “вельми важної ролі”, яку відіграли апокрифи “в історії духового розвою народів”, українського також.

Почуття обов'язку — оте славнозвісне франківське заповнення “люк і шпар” у різних ділянках духовного життя України, цього разу, либонь, виражене навіть дещо яскравіше з огляду на те, що на полі дослідів апокрифічної літератури “брак робітників відчувався особливо гостро”.

Глибоко особистісні почування — закоханість у предмет дослідження. Праця над апокрифами, писав І. Франко, хоча й завдавала йому “багато труду, та zarazом була відпочинком серед важких обставин того товариського і духового життя, в яких йому доводилося жити” [38; 78]. І ще одне промовисте зізнання дослідника. У передмові до розвідки “Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди”, одного з ключових текстів своєї апокрифіади, І. Франко зауважував, що основним імпульсом для написання цієї роботи для нього був, властиво, інтелектуальний інтерес: “Коли б мене запитав хто про мету і позитивні результати моєї праці, то я, мабуть, сказав би хіба: писав, що було цікаво для розуму” [34; 8]. Погодьмося, дещо незвична мотивація як на І. Франка, на думку багатьох, позитивіста та прагматика, і у виборі тематики наукових студій. “Писав, що було цікаво для розуму” — ці слова можемо екстраполювати на весь “огром” Франкової апокрифістики, оскільки маємо достатньо підстав твердити, що для нього неабияку “цікавість для розуму” становив не тільки процес наукового осмислення “таємних” книг, але й пошукування їх на багатьох теренах: у монастирях і книгозбірнях, у церквах і серед селян...

“Апокрифи розібрав би нам і хто інший...”.

А чи був у нас у той час (утім, як і перегадом) той інший? Так щедро обдарований, як І. Франко, із такою множиною талантів, із поєднанням хисту науковця й письменника в одній іпостасі зосібна, що сприяло глибшому проникненню в художню структуру апокрифічних текстів, “книг високої поетичної стійності” і водночас “іноді просто абсурдних”⁴; із таким заповзяттям до праці, “навіть механічної, чорноробочої, невдячної, котрої не цурався також, не вважав для себе занадто низькою і непочесною, коли справа йшла про потреби рідного життя”⁵.

Чи був у нас той інший, котрий би так плідно, як І. Франко, працював на стількох нивах: був істориком і теоретиком літератури, компаративістом, джерелознавцем, палеографом,

текстологом, рецензентом, редактором, перекладачем, збирачем і видавцем давніх пам'яток, фольклористом, лінгвістом, істориком, філософом і навіть, як свого часу М. Драгоманов, здійснював спробу експансії богословських теренів.

“Для тих, котрі інтересуються розвитком науки теологічної в Європі”, нагадаємо, був адресований цілий корпус різножанрових текстів І. Франка: наукові дослідження, видавничі проекти й переклади, реферати й анотації праць “найперших спеціалістів” на полі дослідів новозавітного письменства та історії перших віків християнства, а також *rogadanki* на тему наукової критики книг біблійних.

Ці проби орієнтації І. Франка на “чужому” полі були викликані не тільки “почуттям пекучої потреби нашого народного життя”, відсутністю спеціалістів у тій царині, але й глибоко особистісними чинниками, стилем життя дослідника назагал. “Не лишитися чужим у жаднім таким питанні, що складається на зміст людського життя” [31; 309], — ця домінанта духовної структури І. Франка актуалізувалася і в його глибокому зацікавленні розвитком теологічної науки в Європі. Не останньою в ієрархічному плані причиною звернення І. Франка, “світського, нефахового чоловіка”, як сам себе називав, до теологічної проблематики, була архиважливість теми, визнання “живої, імпульсивної сили” й високих етичних ідеалів християнства, ролі християнської Церкви, релігійних інституцій та організацій в поступі людства, у розвою “морального почуття поодиноких людей і цілих націй”.

А про те, що постійно в колі духовних інтересів І. Франка була Біблія, говорити зайве, — се річ аксіоматична. На знаки присутності Святого Письма в текстах І. Франка натрапляємо, починаючи ще від його гімназійних спроб перекладу біблійних пророків, коли він переклав окремі глави Книг Ісаї та Йова. Із пізніших звернень І. Франка-перекладача до книг Старого Заповіту згадаємо переклади Першої і Другої глави Книги Буття, уміщені в розвідці “Поєма про сотворення світу” (1905), переклад оповідання про смерть Мойсея в передмові до другого видання “Мойсея” (1913), переклад декількох фрагментів із Книг Суддів і Самуїла, а також із Книги Буття (гл. XVI і XVIII), які маємо в розвідці “Благовіщення. Порівняний досвід біблійної теми. З додатком благовіщенської драми Івана

Дамаскина в віршованім перекладі на церковнослов'янську мову” (1914), насамкінець, студію “Пісня Дебори. Найдавніша пам'ятка старогєбрейської поезії” (1912). Остання, зауважує П. Баб'як, належить до таких праць, як “Данте Аліг'єрі” і “Алькай і Сапфо”, “де важко визначити самий їх жанр, оскільки дослідження про письменника або його твір постійно ілюструється перекладами, причому переклади займають таке велике місце, що набувають самостійного значення”⁶.

Марно, очевидно, говорити й про те, що знання канонічних текстів Святого Письма – старозаповітних і новозаповітних – слугувало для І. Франка не лише джерелом для його художніх текстів, але й ключем для збагнення апокрифічної літератури, зокрема найстаршої парости апокрифів⁷.

Усе це в сукупності дало І. Франкові змогу розглянути багато апокрифічних пам'яток зусібіч. Як на узірць такого всебічного аналізу покличуся на розвідки дослідника про знамениті Климентини, перший християнський роман. Проблема авторства, жанру, хронології як самих Псевдо-Климентин, так і їх незліченних паростей, естетичний аспект, аксіологія, почасти й теологія легенди, а також публікації з науковими коментарями текстів про св. Климента Римського з українських рукописних збірок, – ось дуже неповний осяг питань, які порушує І. Франко у своїх Климентинах.

Власне, універсалізм в осмисленні “таємних” книг, риса, яка значною мірою вирізняє українського вченого з-поміж багатьох інших тогочасних європейських дослідників апокрифічної літератури.

Апокрифічні сюжети І. Франко розгортає в різножанрових і різнотемних наукових структурах – од узагальнюючих синтетичних праць із історії української літератури (“Українсько-руська (малоруська) література”, “Українці”, “Южноруська література”, “Історія української літератури. Частина перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського”, “Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 року”), у яких апокрифічна література осмислюється як інтегральна частина національного письменства, до рецензій на видання текстів апокрифічних пам'яток і наукових досліджень тогочасних авторів, що прямо чи посередньо стосуються “таємних” книг (М. Сумцова, В. Істріна, В. Ягича, К. Крумбахера, Х. Лопарева,

О. Алмазова, В. Мочульського, Ю. Яворського, О. Брікнера, В. Перетца, Н. Петровського, І. Радлінського, А. Гарнака, К. Крумбахера, І. Делайе, Г. Гюнтера та багатьох ін.).

Цікавий момент із творчої біографії І. Франка. В одному з листів до А. Кримського він, рефлексуючи над своєю не вельми заavidною редакторською долею, поскаржився: "... За хворобою Гнатюка на моїх плечах завис увесь "Літературно-науковий вісник", зависла маса іншої коректи, та й Грушевський кричить, щоб лагодити для "Записок" статтю (про Антона Шашкевича, короля балагулів), та й рецензії (от пакосний рід літератури, для якого треба читати масу зайвини!)" [50; 237].

Кажучи про "масу зайвини", яку йому належалося читати "за посадою", І. Франко, дalebі, не лукавив. Довгий список його рецензій на художні й наукові тексти авторів явно не першої величини – промовисте свідчення тому. Проте, зрозуміло, що це іронічне визнання І. Франка не можна генералізувати й переносити на весь корпус його рецензій.

І все ж, хтозна, не будь І. Франко так міцно прив'язаний до редакторської "тачки", чи таким обширним був би корпус його "апокрифічних" рецензій, що викликають інтерес не тільки своїм аксіологічним аспектом, фіксацією певного зрізу критичних рефлексувань над апокрифічними пам'ятками, але й теоретико-методологічними аспектами, зверненням критика до таких кардинальних проблем літературознавства, як от: питання міжцивілізаційних контактів, національна своєрідність літератур у рецепції міжнародного матеріалу, вимога ставити досліди над старими пам'ятками "на широкій підставі новочасної порівняної літературної та культурної історії, спеціально ж історії переживання певних релігійних вірувань і обрядів" й освічувати "свої здобутки широким оглядом культурно-історичної критики"⁸.

Окрім того, подекуди відгуки на ту чи іншу працю слугували для дослідника підставою для публікації власного джерельного матеріалу.

Ще один приклад того, як багатогранність І. Франка віддзеркалилася в його апокрифологічному дискурсі. Маю на увазі Франкові переклади й "переповідки" християнських легенд. Так, у "Святому Клименті у Корсуні", інтерпретуючи різні парості легенди про Климента Римського, І. Франко подав із них згідно з тогочасною літературознавчою модою безліч

“переповідок та виривків”, а то й цілих текстів, — перекладів із грецької, латинської, церковнослов’янської. Низку християнських легенд письменник переповів по-українськи також у збірці “Староруські оповідання” і в невеличкій книжечці, “томику”, за його словами, — у “Трьох святих грішницях”, де представлено “українські” житія Марії Єгипетської, Марії Магдалини й Марини-монаха. Немало перекладів І. Франка “заховалося” і в “Апокрифах і легендах з українських рукописів”. Завдяки цьому український читач отримав гарну антологію книжної християнської легенди, значення якої важко переоцінити з огляду бодай на те, що й досі не маємо сучасного видання апокрифів українською мовою. Четвертий період осмислення в світовій науці апокрифічної літератури⁹, ознаменований організацією в Парижі міжнародного товариства “Assotiation pour l’Etude de la Littérature Apocryphe Chrétienne” (AELAC), метою якого є видання й вивчення апокрифічних текстів, появи спеціалізованого міжнародного видання “Apocrypha” (виходить із 1990 р., так само в Парижі), міжнародних серій видань апокрифічних рукописів — *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*¹⁰, численними науковими працями, у тому числі про відкриття великого корпусу апокрифічних пам’яток у Кумрані та в Наг-Хаммаді¹¹, а також перекладами апокрифів на багато сучасних мов¹², не торкнувся української науки, зокрема у видавничій площині, яка на зламі ХІХ — поч. ХХ ст. в особі І. Франка заманіфестувала таку могутню традицію в осмисленні й публікації пам’яток апокрифічної літератури. Видання І. Франка, за словами польського дослідника М. Старовейського, і дотепер залишається підставою для студій слов’янських апокрифів¹³.

І чи був у нас ще хтось інший, із такою колосальною ерудицією, як у Франка, із фундаментальною гуманітарною освітою, знанням багатьох мов, із відточеним науковим інструментарієм, із такою обізнаністю з безбережним морем літератури предмету — із величезним компендіумом наукових текстів різних епох: од візантійських і римських істориків, Отців Церкви до праць сучасних критиків теологів, славістів, істориків Церкви та істориків літератури (предмет студій вимагав інтердисциплінарних підходів), а також із не менш “огромним” корпусом художніх творів (починаючи від грецького софістичного роману (предтечі Псевдо-Климентин) і закінчуючи “Фаустом” Гете, “Марією” Т. Шевченка й “Байками світовими в співах”

С. Руданського), у яких своєрідною луною відбилися образи й мотиви “таємних” книг. Так, приміром, при висвітленні сюжету “апокрифи – “товариші” і “тінь” Святого Письма”¹⁴ І. Франко щедро скористався працями багатьох ранньохристиянських мислителів та істориків Церкви, богословською, церковно-історичною, агіографічною, белетристичною літературою Середньовіччя, величезним корпусом студій XIX ст., насамперед дослідженнями Р. Ліпсіуса, К. Тішендорфа, М. Боннета, Р. Джемса, А. Гарнака, Р. Гофманна, Е. Добшіца, Т. Цана, О. Веселовського, В. Ягича, А. Гутшмідта, Ю. Гольцманна, К. Шмідта, П. Вінтерфельда, А. Гільгенфельда, Е. Райса, Е. Роде, Р. Вількера, Р. Райнша, О. Барденгевера, О. Цюклера, М. Порфир’єва, І. Срезневського, М. Сперанського та багатьох інших, коли солідаризуючись зі своїми попередниками в цій царині студій, коли уточнюючи, деталізуючи чи розгортаючи їхні думки, коли полемізуючи.

Незначний, на позір, але водночас дуже промовистий факт із наукової лабораторії дослідника. Про перші розділи свого “Святого Климента у Корсуні”, надзвичайно густо вимережані бібліографічно, І. Франко скаже згодом, що вони “були написані майже одним духом”. І це при тім, що працювати над Климентинами, утім, як і над іншими апокрифічними пам’ятками, у Львові було аж ніяк не просто. “Робити такі речі у Львові, то так як камінь гризти: на кождім кроці рветься” [50; 207], – скаржився І. Франко не раз на брак наукової літератури, постійно звертаючися до своїх кореспондентів (М. Драгоманова, А. Кримського, О. Веселовського, М. Мурки, В. Ягича, В. Доманицького, С. Єфремова та ін.) із “уклінними” просьбами купити та надіслати йому “якмога швидше” “дуже і дуже потрібну” для праці ту чи ту книжку.

До слова, органічна інтегрованість І. Франка, цього, за словами М. Грушевського, “вихованця західноєвропейської, передусім німецької культури” в європейську науку, співробітництво в таких авторитетних німецькомовних виданнях, як “Die Zeit”, “Archiv für slavische Philologie”, “Urguelle: Ein Monatschrift für Volkskunde”, “Zeitschrift des Vereins für Volkskunde”, де він не раз оприлюднював свої апокрифічні “знахідки”, особисте знайомство з багатьма чільними представниками європейської апокрифологічної науки, зокрема, із російськими вченими

О. Веселовським і М. Сперанським, чеськими — І. Полівкою та Ф. Пастрнком, сербським славістом В. Ягичем, словенцем М. Муркою, німецьким візантологом К. Крумбахером, польським дослідником О. Брікнером, бельгійським теологом І. Делайе, за “сказівками і порадою” яких він часто сягав, нерідко зв’язуючи в епістолярному діалозі з ними результати своїх наукових пошуків (приміром, до теми Климентин І. Франко неводнораз повертався в листах до В. Ягича, Ф. Пастрнка, О. Веселовського, М. Мурки, ознайомлюючи їх зі своєю теоретичною концепцією та інтерпретаційними підходами до тексту пам’ятки), так само немало спричинилося до його плідних студій апокрифічної літератури.

Урешті, чи “був у нас ще хтось інший” з таким хистом, як у Франка, залучити до своєї справи десятки людей: своїх колег — молодих “адептів науки” (В. Гнатюка, О. Колессу, Г. Стрипського), сільських учителів, священників, селян, студентів і навіть дружину Ольгу, навернути їх на свою віру, себто до пошукування “старого папір’я” по Галичині, Прикарпаттю, Буковині, Закарпаттю, і котрі, як, наприклад, В. Гнатюк та О. Колесса, урятували від загибелі не один “многоцінний” рукопис чи записали від своїх талановитих оповідачів не один десяток гарних “річий”, “багатих на апокрифічні подробиці”, і здобутком яких І. Франко щедро скористався у своїх “Апокрифах і легендах з українських рукописів”, а також у багатьох публікаціях апокрифічних текстів у періодичних виданнях, іншомовних у тім числі.

Чи загітувати до праці в рукописних фондах книгозбірень і архівів різних міст (А. Кримського в Москві, Ф. Вовка в Парижі, М. Кордубу у Відні) для “злагодження” копії того чи іншого тексту, і навіть декого, наприклад, І. Свенціцького, “турнути” до наукових студій над цим “старим папір’ям”.

Апокрифи — пастка для І. Франка-митця. Повсякчас постулюючи цю й подібні формули, критики, по суті, послуговувалися лише єдиним аргументом: довголітня праця І. Франка над апокрифами відбирала в нього дорогоцінний час, і якби поет не згайнував свого життя на всіляке “старе папір’я”, то... Відтак розмова неодмінно переходила в русло “невроджених дітей”, “невиспіваних співів” поета. Одначе такі *constructions in futuro* — річ не вельми вдячна, тим паче, не надто наукова. Натомість маємо надто багато підстав твердити, що “порпання”

І. Франка в апокрифах для української науки і української літератури важить надто багато.

Так, п'ятитомна збірка "Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Ів. Франко. (Львів, 1896—1910)"¹⁵ (припала вона на період особливо активного осмислення в європейській науці апокрифічної літератури¹⁶) викликала значний резонанс у критиці. На видання українського вченого з'явилися рецензії в українських, російських, польських, німецьких, чеських, французьких часописах. Серед авторів критичних відгуків як відомі вчені (О. Брікнер, В. Ягич, Ф. Пастрнек, М. Сперанський, В. Істрін), так і молоді "адепти науки" (М. Возняк, К. Студинський, М. Гудзій)¹⁷. На думку багатьох критиків, видання українського вченого щодо обсягу матеріалу та високого наукового рівня публікації не мало на той час аналогів у слов'янській науці. "Окрім російської, жодна інша слов'янська література не має такої повної і розумної збірки своїх апокрифів", — відзначав О. Брікнер, рецензуючи перші два томи Франкового корпусу¹⁸. Після виходу в світ наступних трьох книг "Апокрифів і легенд з українських рукописів" критики відкорегували й цю високу оцінку польського вченого. Як "дуже солідне, що не має собі гідного навіть у російській літературі, наукове зібрання воедино пам'яток так званої "відреченої" літератури", визнав публікацію І. Франка М. Гудзій¹⁹, аналогічно — М. Мурко й О. Колесса. Зокрема, за словами М. Мурка, "Апокрифи і легенди з українських рукописів" "узнав науковий світ першою систематичною збіркою того типу в Слов'янщині"²⁰. "Кодекс апокрифічної літератури Івана Франка є найвизначнішою того роду появою в слов'янській науці", — писав також О. Колесса²¹. Як "прекрасне видання" оцінив Франкову роботу, 1-й том корпусу зосібна, О. Веселовський²². "Видання І. Франка під будь-яким оглядом можна назвати взірцевим"²³, — цей постулат чеського славіста Ф. Пастрнека конкретизували інші критики, наголошуючи на тому, що праця українського вченого відзначається науковою сумлінністю, багатоплановістю та особливою скрупульозністю. До позитивів видання рецензенти зарахували наявність багатого наукового апарату, різного типу покажчиків, палеографічних описів пам'яток, увагу до різночитань текстів і порівняння редакцій, ґрунтовні й розлогі передмови, якими автор супроводив усі, за винятком 5-го, томи своєї збірки²⁴.

До цих зауваг рецензентів додамо, що, укладаючи збірку апокрифів із українських рукописів, І. Франкові не раз довелося прокладати власні стежки й на полі текстології давніх пам'яток, виробляти засади й принципи, котрі, як засвідчує сучасна текстологія, за незначними винятками, доволі успішно витримали випробування часом.

Із-поміж найважливіших текстологічних засад І. Франка виокремимо такі:

Відповідність опублікованого тексту — рукописному.

Правило передруковувати з рукопису “слово в слово і буква в букву”, окрім модернізації інтерпункції та правопису власних імен, задеклароване на самому початку роботи над апокрифами, І. Франко, на відміну від деяких інших видавців церковно-слов'янських апокрифів, зокрема, О. Пипіна та І. Порфир'єва, тексти яких мають змодернізований вигляд (кирилиця в них транскрибована на гражданку), намагався витримати послідовно впродовж усього видання.

Це вето він порушував тоді, коли йшлося про явні помилки писарів чи перекладачів: похибки запам'ятовування, прочитання, переосмислення й т. ін. До речі, ретельно фіксуючи ці похибки в примітках, І. Франко зладив своєрідний компендіум “блудів” — прецікавий матеріал для вивчення психології помилок. Більше того, особисто дав прецедент для таких студій, нерідко витлумачуючи в примітках або в післямовах до опублікованих текстів, чому “в рукописі баламутно”. “Поправу писарських помилок”, “хибної інтерпункції”, правопису власних імен і т.ін., І. Франко, як правило, здійснював і тоді, коли вміщав у своїй збірці окремі тексти, що їх опублікували раніше інші вчені (А. Попов, І. Срезневський, М. Тихонравов).

Порушувати правило тотожності І. Франка подекуди змушували також закони “чистоти” жанру — потреба вилучити з великих за обсягом рукописних текстів, що не були власне апокрифами, наприклад, із Крехівської “Палей” чи з “Учительних евангелій”, уступи, “що не належать до річі”, як от: різного типу палейні коментарі та вставки, парафрази або й дослівні повторення тексту Святого Письма, розмаїті “риторичні рефлексії автора”. Прогалини такого характеру позначені в тексті або зірочкою (із зазначенням у примітці, що саме вилучено, і який обсяг вилученого матеріалу), або квадратними дужками (у цьому разі безпосередньо в тексті в дужках зазначено пропуск).

Натомість поява ще одних *vasium-iv* у Франковому корпусі “Апокрифів і легенд з українських рукописів”, т. зв. “викропкованих місць”, була зумовлена технічними причинами. У цьому контексті відзначимо, що на карб заслуг І. Франка-текстолога треба віднести також чітку, добре продуману, послідовно витриману впродовж усього видання систему умовних позначень.

І ще про декілька відступів видавця від принципу “дзеркального відображення” – перенесення глосів у текст або в примітки (з огляду на характер цих маргінальних записів) та заповнення прогалин у тексті доповненням з інших списків (із відповідними заувагами в примітках і в коментарях).

Публікація різних редакцій пам’яток.

Приміром, цілу добірку текстів – чотирнадцять – “старших і новіших, зібраних з різних сторін нашого краю”, І. Франко подав до “Епістоли про неділю”, найпопулярнішого апотропеїчного тексту на українському літературному ґрунті.

Увага до різночитань текстів і порівняння редакцій.

Декілька прикладів. До “Слова на рожество Богородиці” із Львівського рукопису 1603 р. І. Франко навів 440 різночитань: із “Апокрифических сказаний о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки” І. Порфир’єва, “*Evangelia arosurha*” К. Тішендорфа, Великих Четій-Міней Макарія та зі Замоїського рукопису XVI віку (бібліотека Львівського університету), до “Житія пророка Мойсея”, виїнятого з Крехівської Палеї, – 350 варіантів (із “Памятников отреченной русской литературы” М. Тихонравова та “Апокрифических сказаний о ветхозаветных лицах и событиях” І. Порфир’єва), до “Сказанія Афродитіана” (також вилученого з Крехівської “Палеї”) – 256 паралелей із публікацій цього апокрифа, здійснених М. Тихонравовим, О. Пипіним, С. Новиковичем та ін. вченими, а також із Львівського рукопису 1603 р. (бібліотека Оссолінських).

Прикметно, що праця дослідника в цій площині не обмежувалася лише механічною реєстрацією різночитань між текстами, фіксацією відмінностей, зумовлених відкритою текстологічною традицією та розмаїттям конкретних причин відступу від протографа в рамках цієї традиції, як от: неоднаковим рівнем лінгвістичної компетентії перекладача чи “копіста” (іхньою “тямушістю” чи “нетямушістю”), більшими

чи меншими творчими аспіраціями, індивідуальними правописними уподобаннями тощо.

Часто вектор наукового інтересу І. Франка був спрямований крізь текст на читача. Із цього погляду особливий інтерес викликають його спостереження над свідомими змінами з боку “писця” тексту-протографа, зокрема над “цензурою” ідеологічного плану. Так, публікуючи два тексти про “Мучення святого великого первомученика Стефана” — один із Львівського рукопису XVI ст., другий — із Замойського (також XVI ст.), І. Франко зафіксував відсутність в останньому версії про Пилата-християнина й мученика, що “мусила видатися неправовірною якомусь пізнішому редакторові, мабуть, таки русинів, який повикидав усі уступи про Пилата”²⁵.

Детальний опис рукописів.

Точний і детальний опис рукописів, із яких публікується той чи інший текст, “із долученням записок, що трапляються на полях, про ім’я переписувача, власника, місцевости, про час написання, про оригінал, із якого знято список”, І. Франко вважав неодмінним правилом для видавця. Цей підхід впливав із одного з домінантних принципів його методології — принципу історизму.

Увага до маргінальних і прикінцевих записів.

Пильна увага до маргінальних і прикінцевих записів у давніх пам’ятках, до змісту всіляких “вкладних”, поміток на чистих сторінках чи палітурках, — одна з найприкметніших рис І. Франка-текстолога. Збірка таких записів, на його думку, “могла б мати немале значення і язикове, й історичне, і навіть чисто літературне, бо тоді ми могли би слідити, як протягом віків на території церковнослов’янської мови мінялися типи таких послісловій. Можна би навіть іти ще далі і пошукати їх взірців у середньовікових грецьких і латинських рукописах і таким робом причинити інтересну сторінку до історії нашого і загальноєвропейського письменства” [37; 166-167]. Окрім того, такі записи чи приписки, “а особливо ті, що писані руською мовою”, підкреслював І. Франко, “можуть мати вартість для дослідників нашої старовини, особливо тоді, коли їх буде зібрано багато і явиться можливість їх систематичного укладу та опрацювання” [37; 170].

І хоча І. Франкові не вдалося видати цілісної збірки таких записів (як, приміром, Л. Стояновичу, котрий зібрав зі

старовинних сербських пам'яток XI–XII ст. понад 6000 записів і видав їх у тритомному зводі), усе ж його першопрохідництва та внеску в дослідження цієї цікавої ділянки не варто забувати²⁶.

Інтерес до палеографічних і кодикологічних характеристик пам'яток.

Час і місце написання, стан збереження, тип письма, матеріял, на якому писали, декоративне оздоблення рукописів (ініціали, заставки, мініатюри, орнаменти), формат, кількість аркушів; мовні особливості письма, виправлення й зміни в текстах, а також особливості й межі почерків, ортографія текстів, зміст рукописів і т. ін., – у текстології І. Франка ті найважливіші *desiderata*, які, на думку В. Перетца, треба “пред'являти до автора опису згідно зі сучасними науковими вимогами”²⁷, висвітлені доволі повно. Щоправда, в “Апокрифах і легендах з українських рукописів” тема археології пам'ятки не належить до магістральних (детально тут описано не так уже й багато рукописів, найґрунтовніше – рукопис Крехівської Палей, із якої в 1-му томі опубліковано понад 60 текстів), очевидно, тому що описи багатьох рукописів І. Франко подав осібно в ряді статей, надрукованих у періодичних виданнях. Зокрема, у “Додатку” до “Карпаторуської літератури XVII–XVIII віків” маємо ґрунтовні описи двадцяти п'яти рукописних збірок.

Надто багато важать для української науки і різномісної Франкові студії “таємних” книг, зокрема висвітлення проблеми входження апокрифів в український духовний простір.

Чому апокрифічна література, ця “космополітична ростина”, пустила на українських теренах таке глибоке коріння? З яких сторін приходила вона в Україну? Хто сів у нашу ниву це чужоземне “зерно”? І чи здобула б “таємні” книги в Україні таку популярність, тим паче 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”²⁸? Яких змін зазнавали вони в Україні “відповідно до ґрунту, оточення і його інтелектуального рівня”?

Для реконструкції цієї картини 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 домонгольській період передусім), із 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 між народами, зокрема, зв'язку давньої України з Болгарією, Сербією та Візантією²⁹, а також із духовною культурою Заходу, причому уже на світанку національного письменства³⁰, дають матеріал першорядної наукової ваги.

“Таємні” книги й українська література, проблема національної рецептивної моделі апокрифічного письменства — ця грань в апокрифологічному “ізмарагді” І. Франка одна з найяскравіших. Проте цікаво, що деякі рецензенти “Апокрифів і легенд з українських рукописів” дорікали Франкові за недостатню експлікацію в просторах передмов до збірки саме сюжету “апокрифи і українська література”³¹.

Бажання критиків бачити концептуальне й цілісне осмислення питання “таємні” книги і українська література” вельми похвальне — з огляду на значущість і нерозробленість проблеми (до І. Франка ця тема в українській науці була майже *terra incognita*, якщо не зважати на поодинокі дослідження, зокрема, М. Сумцова і М. Драгоманова, а також деяких російських учених, насамперед О. Веселовського, які у свої компаративні студії не раз залучали українські фольклорні тексти), тому докори І. Франкові за “фрагментарність і несистематичність” в осмисленні проблеми рецепції “таємних” книг в українському письменстві, у неповноті окреслення цього явища, можуть видатися подекуди слухними.

У неповноті окреслення І. Франком сюжету апокрифічного інтертексту української словесности, либонь, завинила й безбережність теми. Немислимо ложкою вичерпати таке “великое і пространнее” (М. Грушевський) море, навіть якщо ця ложка в руках такого глибокого та проникливого дослідника, із подиву гідною, воістину енциклопедичною, ерудицією та жертвною посвятою науці, яким був І. Франко.

І ще одна грань проблеми. Якщо говорити про критичні стріли в бік І. Франка авторів відгуків на його кодекс апокрифів, то жанр передмови, як відомо, має свої закони, отож, дослідник *volens-nolens* мусить на них зважати.

Утім, якщо І. Франко не виправдав сподівань критиків своїми вступними статтями до “Апокрифів”, то значною мірою реабілітував себе поважним корпусом інших текстів

найрозмаїтішого гатунку, у яких тема апокрифічних кодів української літератури, дalebі, не маргінальна.

Досумуймо до цього ще низку архиважливих як для української літератури назагал, так і для розмови про інтертекстуальне поле національного письменства почасти, пам'яток давнього українського письменства, лаври відкриття яких належать І. Франкові.

Нарешті, не варто скидати з шальки терезів і того факту, що своєю публікацією найбагатшої в слов'янському світі збірки апокрифів І. Франко заклав міцний підмурівок і для вивчення рецепції “таємних” книг в українській літературі. Жоден із українських дослідників, хто звертається до цієї проблеми, починаючи від того ж М. Грушевського, для якого Франкова серія стала солідною джерельною базою для висновків про проникнення апокрифічного матеріалу в жанрову структуру українського фольклору, а також В. Гнатюка, І. Свенціцького, О. Колесси, М. Возняка, В. Перетца, В. Андріянової-Перетц, О. Назаревського, М. Петрова, і закінчуючи найновішими студіями, не може оминати Франкового видання.

У великому корпусі різножанрових наукових текстів І. Франка, де він прямо чи опосередковано торкається проблеми апокрифічного інтертексту української літератури, знаходимо відповідь на цілий ряд питань, зокрема, і на таке: Хто з українських книжників і як саме черпав з апокрифічної криниці?

На сліди “таємних” книг дослідник натрапив у “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона і в “Повісті минулих літ” преп. Нестора, у “Мандрах” ігумена Даниїла і в “Молінні” Даниїла Заточника, у проповідях Кирила Турівського і в “Слові о Лазаревѣ воскресеніи”, у посланнях Івана Вишенського та в “голосній книжці” Стефана Зизанія про антихриста, в українських проповідників XVI–XVIII ст., причому як у текстах тих безіменних, не надто вчених авторів XVII–XVIII ст., що охоче “втягали уступи з них до Учительних Євангелій”, сміливо “переробляли старі апокрифи на проповіді”, творячи при цьому “спеціальну літературну форму”, так і в “Перлі многоцѣнному” Кирила-Транквіліона Ставровецького, в його ж “Євангелію учительнім”, у “Ключі разумѣнія” та в “Небі новому” Іоанікія Галятовського, у збірнику проповідей Антонія Радивиловського “Огородок Маріи Богородици” і в книзі чудес Богородиці “Руно орошенное” Дмитра Туптала; знаки “почитанія” “таємних”

книг побачив у творців багатьох українських драм XVII–XVIII ст., як от: “Банкет духовний”, “Алексеї, божій чоловік”, “Комедія на рождество Христово”, “Іосифь патріарха”, “Слово о буреню пекла”. Не вбереглися від впливу апокрифів й автори акафістів, інших духовних пісень, зокрема й тих, що ввійшли до “Богогласника”. Апокрифіка, яку критик “витягнув” із цих жанрових структур, переконливий доказ тому.

У новітній літературі “цікаве свідцтво переходу і перетворювання апокрифічних мотивів” – “з книжок – в уста народні, а відси [...] до поета” – дослідник спостеріг у “Народній Біблії” С. Руданського, переспів апокрифічної легенди про Тіберія побачив у Ю. Федьковича, голосне відлуння апокрифічної традиції вловив у “Марії” Т. Шевченка.

Для уявлення про апокрифічний інтертекст українського письменства важливий також і негативний результат, який отримав І. Франко, тестуючи на апокрифічну місткість ряд творів (“Містерію страстей Христових”, до слова, свою знахідку, вертепні тексти, “Повчання дітям” Володимира Мономаха та ін.). Відомо: відсутність результату також результат. Окрім того, ці сюжети викликають інтерес і теоретичним аспектом. Маю на увазі розрізнення І. Франком таких моментів, як: слід у тексті власне апокрифа, середньовікової переробки апокрифічної легенди, рецепції біблійного чи євангельського слова.

Натрапивши на сліди “таємних” книг у структурі того чи іншого тексту, І. Франко, зазвичай, не обмежується простою фіксацією цих слідів – знаків “чужого” слова, а розкриває конкретне джерело, із якого автор черпав своє натхнення, окреслюючи тим самим картину функціонування апокрифів на літературних теренах України, процес їхнього входження в національний комунікаційний простір.

Неабиякий хист І. Франка віднаходити джерела, “з яких котрий поет черпав своє вітхнення”, проте, зовсім не дає нам права уявляти собі його якимось літературним “сищиком” (такої дефініції – “історико-літературні сищики” – заслужили собі в І. Франка пошукувачі плагіатів у романі Г. Сенкевича “*Quo vadis?*”), котрий на неосяжних літературних просторах успішно полосує за “плагіатами”, і, віднайшовши первозір того чи іншого сюжету чи образу, ставить у своїх студіях крапку або, тим паче, виносить суворий вердикт: “крадене”. Питання про “чуже”

слово в текстах українських авторів неодмінно виводило дослідника на широке поле порівняльних студій.

Сам факт опрацювання “старих, багато разів оброблюваних літературних тем”, постулює І. Франко, ще не підстава для звинувачення митця в “плагіаті”, або, якщо скористатися образним висловом Генріха Гайне (услід за ним і відомого німецького дослідника Е. Шмідта, сучасника І. Франка), у порушенні сьомої заповіді “Не вкради”.

Звернення письменника до “вже написаного” “ані на волосок не вменшує дійсної вартости” його тексту, а сам він аж ніяк не “подобає на пчїлку, що літає з цвітки на цвітку і все зносить до купи пожиток, аби було більше” [35; 236].

“Міра оригінальності в обробленні чужої теми” – цей постулат стане визначальним у Франковій критеріології інтертекстуальности. Цю “міру оригінальності” митця І. Франко визначав шляхом детального порівняння тексту-протографа й тексту-апографа, не цураючися притому побіч із застосуванням генетичного й компаративного методу й інших підходів – культурно-історичного, біографічного, герменевтичного, естетичного, психологічного й навіть структуралістського. Власне, поліваріантність методики І. Франка в наратологічних сюжетах, пов’язаних із темою “чужого” слова, проступає дуже виразно.

Що слугує надійною охороною від переступу “сьомої заповіді у штуці”?

Насамперед сила таланту митця (якщо брати зріз індивідуальної творчости) і національна своєрідність літератури, її здатність до трансформації “напливових елементів” (якщо мовиться про рецептивні процеси на рівні “національне” – “інонаціональне”).

Ці два аспекти в Франковій концепції “чужого” слова прорефлексовані напрочуд детально (До речі, чи не пояснюється глибина осмислення цього явища, а також його органічність у наукових текстах дослідника тим, що “авторська індивідуальність” і “національна література” є категоріями, які становлять домінанту літературознавчої структури І. Франка).

Як на взірць екзегези першого аспекту покличуся хоча б на Франкове прочитання “Марії” Т. Шевченка, другого – на “Слово о Лазаревѣ воскресеніи” і “Слово о буреню пекла”.

Зокрема, “накладання” “Слова о Лазаревѣ воскресеніи” на його джерела (“Євангеліє Никодима” і “Слово” Єпіфанія),

дало І. Франкові змогу показати оригінальний характер рецептивної моделі “чужого” (тут апокрифічного) слова, а також повести мову про *faculté maitresse* (найодмітнішу рису) української літератури, яка проявилася з-поміж іншого і в процесі її комунікації з “хибними” книгами. Маю на увазі такі прикмети поетичної стилістики давньої української літератури, як особливий ліризм і образність, на відміну, приміром, від “сухости” російських літературних пам’яток. Поетичність і пластичність — се якраз ті риси, якими, за І. Франком, “Слово о Лазаревѣ воскресеніи” вирізняється “дуже корисно супроти тих витворів грецької риторики, якими пізніша фантазія украсила тему Ісусового приходу до аду [...]. На кожній кроці чуємо тут подих дійсного поетичного чуття, справді пластичної фантазії, а не потоп пустих фраз і риторичних та холодних викриків, запитань і відповідей” [32; 66-67].

Власне, теза про націоналізацію міжнародного матеріалу, про “оригінальні форми”, “в які виродилась космополітична рослина серед нового оточення” є однією зі стрижневих у працях І. Франка, присвячених рецепції апокрифічної літератури в Україні.

Цю тезу він наповнює багатим і цікавим фактажем із хронологічно різних етапів функціонування апокрифів в Україні, як от: вказівками на “руську вставку” в “Ходінні Богородиці по муках”, на суверенності українських книжників на жанрово-стильовому рівні, котрі “приложили” до “оспівання духовної, а радше апокрифічної теми” “дружинно-лицарську поетичну форму” (“Слово о Лазаревѣ воскресеніи”), форму, “дещо подібну на форму козацьких дум і близьку до форми віршів” (“Слово о буреню пекла”), на “буденно-побутовий ґрунт” в переробці “чудесного” оповідання про трьох монахів до Макарія, на місцевий колорит в оповіданні про віднайдення Тибету, загалом на локальне забарвлення текстів закарпатської літератури 17–18 ст., автори яких трактують “свої теми зовсім не як якісь святощі, а попросту як літературні теми, і обробляють їх свobodно, силкуючись поперед усього надати їм по змозі яркий місцевий колорит” [32; 221], на яскравій національній модифікації воскресних віршів, котрі “всі основані на Никодимовім евангелії, хоча автори їх поводяться зі своїм оригіналом дуже свobodно, беручи з нього тільки основний мотив Ісусового приходу до пекла і розмальовуючи його живими кольорами українського

гумору” [38; 141-142], на “нестертому знамені нашої мови, а почасти й нашого народного світогляду” в більшості “тих старих творів, занесених до нас іздалека”.

Безпідставними були й жалі Франкових сучасників про змарнування через “порпання” в апокрифах його мистецького хисту.

Для І. Франка-митця апокрифи стали невичерпною скарбницею образів, сюжетів, мотивів, стали тієї “стацією духа”, на якій він не раз зупинявся, “шукаючи в давніх образах та ідеях висловів всьому тому, що наростало в його власній душі”³². В “апокрифічному” корпусі текстів ясніє велетгранна постать І. Франка-книжника, І. Франка-інтелектуала. Без врахування цієї розкішної вітки на дереві І. Франка-митця не буде повноти уявлення про образ його художнього мислення, бракуватиме ще одного кільця в довгому ланцюгу текстів, що промовисто свідчать про “владу традиції над поетом”: “Поет-борець, поет-прометеїст, що попалив чимало мостів за собою з одчайдушною відвагою оспіваних ним “конкістадорів”, не зірвав, проте, зв’язків із традицією; навпаки, він будував нові мости, що нерозривно сполучують сучасне з минулим”³³.

¹ Хоткевич Г. Літературні вражіння // ЛНВ. — 1909. — Т. 11. — Кн. 2. — С. 396.

² Див.: Павлик М. Лист до М. Драгоманова від 5 березня 1894 р. // Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом / Зладив М. Павлик. — Чернівці, 1911. — Т. VIII (1894—1895). — С. 48.

³ Драгоманов М. Лист до М. Павлика від 24 лютого 1894 р. // Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом. — С. 49.

⁴ Така широка амплітуда Франкових оцінок апокрифічної літератури (від “книг високої поетичної стійности” до “упадку смаку”) пояснюється тим, що апокрифи з артистичного погляду, як і з доктринального, дуже неоднорідні. Поруч із оповіддю, розрахованою на “низового” читача, “нестримним розмальовуванням та грубою вульгаризацією” образів канонічних текстів, у них немало символічних, глибоко поетичних картин.

⁵ Грушевський М. Сороклітній подвиг // ЛНВ. — 1913. — Т. LXIII. — Кн. IX. — С. 258.

⁶ Баб’як П. Наукова творчість Івана Франка, базована на старожидівському письменстві та біблійних мотивах // Визвольний шлях. — 1987. — Кн. 2. — С. 200.

⁷ Так, одним із найцікавіших сюжетів у Франковій апокрифіаді є проблема кореляції (чи, радше, акореляції) стилістики “таємних” книг із канонічними.

⁸ Франко І. [Рец.]. В. М. Истрин. К вопросу о гадательных псалтырях. По поводу книги М. Сперанского “Гадания по псалтири”, СПб., 1899 // ЗНТШ. – 1903. – Т. LI. – Кн. I. – С. 19.

⁹ Чотири періоди студій над апокрифами виокремлює, зосібна, Дж. Чарльзворт (Charlesworth J. H. A History of Pseudepigrapha Research: The Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha. – Berlin, 1979. – S. 63–65). Хронологічні рамки цих етапів: перший (1713–1850); другий (1850–1913); третій (1914–1969), четвертий (від 1970 р. і дотепер).

¹⁰ 14 томів серії “Corpus Christianorum. Series Apocryphorum Novi Testamenti” вже опубліковано у видавництві Brepols (Turnhout).

¹¹ Бібліографію сучасних досліджень про апокрифи див.: Charlesworth H. The Pseudepigrapha a Modern Research. – Missoula (Montana), 1976; Mimouni S. C. Bibliographie générale sur la Littérature Apocryphe Chrétienne // Apocryphité, et hommage a P. Geoltrain, Turnhout, 2002. – S.22 – 30; Geerard M. Clavis Apocryphorum Novi Testamenti. – Turnhout: Brepols, 1992; Haelewyck J. C. Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti. – Turnhout: Brepols, 1998; Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne. Część 2. Św. Józef i św. Jan Chrzciel. Męka i zmartwychwstanie Jezusa / Wniebowzięcie Maryi / Pod redakcją ks. Marka Starowieyskiego. – Kraków, 2003. – S. 835–902; Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie / Pod redakcją ks. Marka Starowieyskiego. – Kraków, 2002. – S. 352–376; Rubinkiewicz R. Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu. – S.13–18.

Про відкриття в Кумрані та в Наг-Хаммаді див.: Амусин И. Д. Кумранская община. – Москва, 1983; Тексты Кумрана. Вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амусина. – Москва, 1971; Тексты Кумрана. Вып. 2. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. – Санкт-Петербург, 1996 (“Памятники культуры Востока”); Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. – Москва, 1991; Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. – Москва, 1997; Daniélou J. Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme. – Paris, 1974; The Nag-Hammadi Library in English. Robinson J. (ed.). – Leiden, 1984.

¹² Див.: Macho D. Apocrifos del Antiguo Testamento. – Madrid, 1982 – 1987. – Т. 1-5; La Bible. Ecrits intertestamentaire за ред. А. Dupont-Sommer, М. Philonenko. – Paris, 1982; Charlesworth J. H. The Old Testament Epigrapha. – Garden City–New York, 1985. – Т. 1-2; Schneemelche W. Neutestamentliche Apokryphen. – Tübingen, 1987. – Т. 1; 1989. – Т. 2; Bovon F. et Geoltrain P. Ecrits apocryphes chrétiens. – Paris, 1997; Erbetta M. Gli apocrifi

Nuovo Testamento. – Casal Monferrato, 1966 – 1981 – Т. 1-3; Elliott J. K. The Apocryphal New Testament. – Oxford, 1993; Santos Otero A. Los Evangelios apocrifos. – Madrid, 1963; Sacchi P. Apocrifi dell' Antico Testamento – Torino, 1981, 1989. – Т. 1-2; Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa / Pod redakcją ks. Marka Starowieyskiego. – Kraków, 2003; Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne. Część 2. Św. Józef i św. Jan Chrzciciel. Męka i zmartwychwstanie Jezusa / Wniebowzięcie Maryi / Pod redakcją ks. Marka Starowieyskiego. – Kraków, 2003. Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie / Pod redakcją ks. Marka Starowieyskiego. – Kraków, 2002; Rubinkiewicz R. Apokryfy Starego Testamentu. – Warszawa, 1999; Мильков В. В. Древне-русские апокрифы. – Санкт-Петербург, 1999. (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 1); Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Акад. общ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. – М., 1989; Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. статья: М. Г. Витковская, В. Е. Витковский. – СПб., 2000; Мещерская Е. Апокрифические деяния апо-столов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. – Москва, 1997; Свенцицкая И. Апокрифические Евангелия: Исследования, тексты, комментарии. – М., 1996.

¹³ Starowieyski M. Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu // Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne. Część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa. – S. 56.

¹⁴ Метафоричні означення апокрифів як “невідступних товаришів” і як “тіні” Святого Письма яскраво віддзеркалюють один із центральних постулатів Франкової концепції генезису апокрифічного письменства – погляд на апокрифи як на мімесис Святого Письма, складну неоднозначну природу цього явища.

¹⁵ На 5-й том “Апокрифів” – “Легенди про святих” – у Франка нагромадилося матеріалу на дві частини. Проте побачила світ тільки перша частина (1910). Так само через важку недугу вченого залишився нездійсненим його намір видати 6-й том “Апокрифів”, який, окрім додатків до попередніх томів, мав, за словами самого І. Франка, містити багату збірку апокрифічних молитов і заклинань. За бортом збірки полишилися також тексти, котрі І. Франко опублікував на сторінках періодики.

¹⁶ Друга половина XIX – початок XX ст. в Європі ознаменовані новою хвилею інтересу до апокрифічної літератури. У ту пору “дерево пізнання” “таємних” книг щедро плодоносить на багатьох теренах. Насамперед у Німеччині, з її давніми традиціями в царині наукових дослідів над апокрифами. Так, гідним продовженням “славних у своїм часі збірок” (І. Франко) новозавітних апокрифів Й. Фабріціуса та Й. Тіля

стали публікації К. Тішендорфа, Р. Ліпсіуса, М. Боннета та Е. Хенекке. Видання апокрифів Нового Завіту здійснили данський єпископ А. Бірх і французький абат Ж. Мінь, два томи апокрифічних легенд вийшли у світ за редакцією англійця Р. Джемса, збірку есхатологічних апокрифів видав американський вчений Е. Робінсон, монументальне видання апокрифів Старого Заповіту — Р. Чарлез. У слов'ян, за визначенням Івана Франка, “перед” у студіях апокрифічної літератури “вели” російські вчені: О. Пипін, видавець першої систематичної збірки староруських апокрифів, М. Тихонравов зі своєю знаменитою двотомною публікацією “Памятников отреченной русской литературы”, а також І. Порфир'єв, М. Сперанський, П. Лавров та ін. Ряд текстів і наукових розвідок опублікували сербські та хорватські вчені: В. Ягич, Ф. Рачкі, С. Новакович, а також болгарин Н. Начов. Серед чеських знавців апокрифічної літератури найпочесніше місце належить І. Полівці. Промотором вивчення апокрифів у поляків виступив О. Брікнер. 1884 р. датується перша невеличка добірка апокрифів із українських рукописів — “Материалы до русской литературы апокрифичной” О. Калитовського. Низку текстів із українських рукописних збірок опублікували інші дослідники, зокрема, О. Калужняцький, Ю. Яворський, О. Назаревський, В. Перетц, В. Андріянова, М. Дикарев, а також російські вчені, зокрібно, В. Макушев та А. Петров.

¹⁷ Див.: Вгückner А. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко // *Kwartalnik historyczny*. — 1899. — S. 304-306; *Publikationen der Szewczenko — Gesellschaft // Archiv für slavische Philologie*. — 1900. — Bd. 22. — S. 294-296; *Slavische Volkskunde. Übersicht periodischer Publikationen // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. — 1900. — S. 341-348; Jagić V. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко // *Archiv für slavische Philologie*. — 1898. — Bd. 20. — S. 629; Pastrnek F. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко // *Listy Filologicke (V Praze)*. — 1898. — R. 25. — S. 155-156; Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко // *Listy Filologicke (V Praze)*. — 1900. — R. 27. — S. 70-71; Сперанский М. Сборник новозаветных апокрифов, изд. Товарищества им. Шевченко во Львове // *Чтен. общ. Несторалетописца*. — 1904. — Кн. 4. — Вып. 2. — Отд. 1. — С. 46; Истрин В. Новый сборник ветхозаветных апокрифов // *ЖМНП*. — 1898. — Кн. 1. — С. 112-133; Возняк М. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко. Т. 5. Львів, 1910 // *ЛНВ*. — 1910. — Т. 52. — Кн. 12. — С. 630-631; Studziński С. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко // *Kwartalnik historyczny*. — 1897. — S. 815-816; Гудзий Н. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав,

упорядкував і пояснив д-р Іван Франко. Т. 5 // ЖМНП. – 1912. – Кн. 3. – С. 153-161.

¹⁸ Brückner A. Publikationen der Szewczenko – Gesellschaft. – S. 295.

¹⁹ Гудзий Н. Апокрифи і легенди з українських рукописів. – С. 153.

²⁰ Murko M. Geschichte der älteren Südslavischen Literaturen. – Leipzig, 1908 – S. 213.

²¹ Колесса О. Розсліди й видання слов'янських пам'яток апокрифічної літератури. – Прага, 1930. – С. 19.

²² Веселовський О. Лист до І. Франка від 26 квітня 1899 р. // ІЛ. – Ф. 3. – № 1620. – С. 129.

²³ Pastnek F. Апокрифи і легенди з українських рукописів // Listy Filologické (V Praze). – 1898. – R. 25. – S. 155.

²⁴ Особливий погляд на дослідження І. Франка висловив хіба що В. Істрін, висновок якого був однозначний: “Наукове значення опублікованих апокрифічних текстів [...] невелике”, а якщо оцінювати суворіше, то Франкова робота назагал “напівнаукова”. Окрім того, за В. Істріним, І. Франко своєю публікацією посягнув на “чуже добро”. Особливо перепало І. Франкові за хибну, як мислив російський критик, продиктовану лише “національно-патріотичним настроєм автора”, якому місце в фейлетоні, а не в науковій праці, теорію тягlosti української літературної традиції впродовж довговікової української історії, задекларовану в передмові до 1-го тому “Апокрифів і легенд з українських рукописів”.

²⁵ Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Ів. Франко. Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів. – Львів, 1902. – С. 259.

²⁶ Що ж до видання добірки записів із українських рукописів, то це згодом здійснили (хоча й не так масштабно, як мріяв І. Франко), інші дослідники (Див.: Яворський Ю. Исторические, личные, вкладные и другие записи в карпаторусских рукописных и печатных книгах XVI–XVII веков. – Ужгород, 1931; Панкевич І. Покрайні записи на підкарпатських церковних книгах. Часть I // Науковий Збірник. – Ужгород, 1929. – Ч. VI. – С. 126-129; Стрипський Г. Гдѣ документ старинной истории Подкарпатской Руси. – Ужгород, 1924. – С. 58, 60-65). Низку записів із стародруків опублікували також Я. Ісаєвич і М. Шамрай (Ісаєвич Я. Літературна спадщина Івана Федорова. – Львів, 1989. – С. 142-173; Шамрай М. Невідомі записи Лазаря Барановича // Бібліотечний вісник. – 2001. – № 3. – С. 29-32).

²⁷ Перетц В. Н. Новые труды по источниковедению древнерусской литературы // Унив. изв. – 1905. – Апрель. – С. 2.

²⁸ Із плином віків змінився в Україні тільки читач “заборонених” книг: із “вершин”, із середовища блискучих інтелектуалів-книжників давньоукраїнської доби (в Україну апокрифи почали проникати майже

відразу після прийняття християнства водночас зі священними й літургійними книгами), вони “звичайним порядком усяких культурних пережитків [...], стративши інтерес серед освічених верств, спускалися все нижче й нижче, до кругів сільського малописьменного духовенства, дяків, міщан і селян”.

²⁹ “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 то усно” [38; 22]), – зауважував І. Франко в передмові до 1-го тому своєї збірки апокрифів.

³⁰ “... Деякі дуже популярні в Україні апокрифи в найстарших русько-слов’янських рукописах виразно виявляють своє походження від латинських оригіналів, а не від грецьких; до таких належать “Житіє Адама” (“Vita Adam et Evae”) і так зване “Євангеліє Никодима”. Зрештою, це не одинокі сліди латинських впливів на Русь, що сягають ще XII століття, пізніше ці впливи значно посилились”, – розгортає І. Франко тему “чужого” слова у статті “Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві” [30; 246). В інших працях дослідника, зосібна в широко закресленій 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.

³¹ Див.: Щербина В. [Рец.]. Пам’ятки українсько-руської мови і літератури. Видає комісія археографічна Наукового товариства імени Шевченка. Т. І. Апокрифи старозавітні. Зібрані з рукописів українсько-руських. У Львові, 1897 // КС. – 1897. – Кн. 9. – С. 77; Яворський Ю. [Рец.]. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. І. Апокрифи старозавітні [...]. Т. II. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія // Научно-литературный сборник Галицко-русской материцы. – 1901. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 97.

³² Козій Д. Франкові моралістичні поезії на старій основі // Наша культура. – 1936. – № 4. – С. 267.

³³ Там само. – С. 265.