

Ярослава МЕЛЬНИК

ПСЕВДО-КЛИМЕНТИНИ: ПРИЧИНКИ ІВАНА ФРАНКА

Псевдо-Климентини, або Климентини – це обширний корпус текстів ранньохристиянської літератури, які разом із пам'ятками давнього канонічного права (Апостольськими декретами, Апостольськими канонами й Апостольськими конституціями) асоціювалися з іменем святого Климента Римського, учня й наступника апостола Петра на Римському престолі.

Ключові тексти Псевдо-Климентин – “Проповіді” (“Homiliae”) в 20-ти книгах і “Зустрічі” (“Recognitiones”) в 10-ти книгах (останні збереглися тільки в латинському перекладі) – сягають єдиного, створеного в середині III ст. у Сирії Ur-text’у (першоджерела). У IV ст. цей Ur-text Псевдо-Климентин був перероблений: у перші десятиліття редактором, для світогляду котрого були притаманні аріанські тенденції, таким чином постали “Томілії”; у середині століття – православним автором, так з’явилися “Рекогніції”. До складу Псевдо-Климентин уходить ще лист св. Климента до єрусалимського єпископа Якова, а також т. зв. епітома (витяг) – “Климентів короткий опис мандрів і проповідей апостола Петра”.

За своїм віронавчальним змістом Климентини наближаються до юдейського гностицизму (гностичного юдаїзму) [1], а своєрідну романічну оболонку обидвох редакцій пам’ятки (і “Томілій”, і “Рекогніцій”) становлять розповіді про подорожі апостола Петра з учнями до Сирії, його “пренія” зі Симоном-волхвом, а також вельми романтична історія життя самого св. Климента. Цікаво, що в індексі заборонених книг Західної Церкви, у Декреті Папи Геласія (496) (“Decretum de libris recipiendis et non recipiendis a Gelasio”), “Ходіння під іменем апостола Петра, що називаються книгами св. Климента”, себто наші Псевдо-Климентини, уміщено під першим номером [2].

Для літературно-історичної критики зачерпнені з різних джерел, “перероблювані, доповнювані та скорочувані в різних

часах і в різних цілях, псевдоклиментівські писання являються одним із найтвердших горіхів, а то тим більше, що й сам текст їх дійшов до нас далеко не в повній і не в чистій формі”, – зауважував І. Франко у студії “Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди” [3].

Чи вдалося йому самому, І. Франкові, розкусити цей “твердий горіх” або бодай, як писав він в одному з листів до чеського славіста Ф. Пастрнека, “зубами позначити” [50; 206]? Франків *Corpus Clementis*, окрім розвідки “Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди” (центрального тексту климентіани вченого, за обсягом це ціла монографія), складають “Причинки до вивчення церковнослов’янських новозавітних апокрифів”. І. Псевдо-Климентини”, а також “Причинки до критики джерел кирило-мефодієвських легенд”, останні – своєрідна епітома “Святого Климента...”. Вважаючи, що Записки НТШ, де вперше був опублікований “Святий Климент...”, “користуються тим сумним привілеєм, що їх читає найменше славістів”, і прагнучи винести свої міркування “на розсуд ширшого кола читачів” [50; 248], І. Франко зreferував згодом “найважливіші результати й аргументації” цієї праці по-німецьки в “Archiv’i für slawische Philologie”. Обіч того, до теми Климентин дослідник раз у раз повертався в листах до зацікавлених цієї проблематикою вчених (В. Ягича, Ф. Пастрнека, О. Веселовського, М. Мурки), ознайомлюючи їх зі своєю теоретичною концепцією та інтерпретаційними підходами до тексту пам’ятки, а також у передмові і в коментарях до публікації церковнослов’янських редакцій Псевдо-Климентин у збірці “Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів” [4].

Узяті сумарно ці різного характеру розвідки та спостереження І. Франка розкривають неповторну картину мандрівки Псевдо-Климентин упродовж віків із Заходу на Схід, показують, “яку величезну літературну рідню веде за собою сей інтересний християнський роман” [34; 232].

Власне, компаративна тема заслуговує на особливу увагу в широко закроених, попри скромне авторське означення жанру своїх студій як причинки, Климентинах дослідника. Прикметно, що на опрацювання І. Франком предмета дослідження зусібч, “із якнайширших точок зору”, звернули увагу вже перші рецензенти його “Климента...”, зокрема російський критик С.Шестаков [5]. Праг-

ненням до повноти, либонь, можна пояснити й деякі “скоки” І. Франка вбік од магістральної лінії дослідження, ті, за його словами, “далекі та марудні обходи”, які він здійснив у “Святому Клименті...”, вивчаючи еволюцію легенди в поході віків і народів, приміром, просторий розділ про корсунських єпископів-мучеників.

Проблема авторства, жанру, хронології як самих Псевдо-Климентин, так і їх незліченних паростей (одним із центральних критеріїв визначення *terminus ad quem* (часової межі) для І. Франка було порівняльне студіювання варіантів твору, пошук хронологічної підказки не лише в сюжетній канві тексту, але і в його стилістиці), естетичний аспект, аксіологія, почасти й теологія легенди (попри декларації критика, що вона “зовсім байдужна для мети його досліду” [34;45], бо там, мовляв, “католицькі і протестантські теологи перегризли все” [50; 206]), – ось дуже неповний осяг питань, які порушує І. Франко у своїх причинках, виявляючи при тім, окрім усього іншого, і прекрасне знання історії питання.

До речі, колосальна ерудиція І. Франка (ерудиція свідомого бібліофіла, мовив би Л. Білецький), його глибока обізнаність із 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 (інтердисциплінарні підходи до тексту пам’ятки – одна з чільних рис І. Франка-дослідника Климентин), а також із не менш огромним корпусом художніх творів, починаючи від грецького софістичного роману (предтечі Псевдо-Климентин), знаменитої середньовічної легенди про Євстахія Плакиду й закінчуючи “Волхвом-чудотворцем” Кальдерона та “Фаустом” Гете, – текстами, у яких своєрідною луною відбилися образи й мотиви Псевдо-Климентин (принагідно скажу, що вельми цікаве й несподіване відлуння Псевдо-Климентин можна вловити також і в літературних текстах І. Франка, у “Зів’ялому листі” і в “Місії” зосібна), не може не захоплювати. Незначний, на позір, але водночас дуже промовистий факт із наукової лабораторії дослідника. Про перші розділи свого “Климентя”, найбільше, либонь, у всій праці вимережені бібліографічно, І. Франко скаже згодом, що вони “були написані майже одним духом” [34; 7].

І це при тім, що працювати над Климентинами у Львові було аж ніяк не просто. “Робити такі речі у Львові, то так як камінь

гризти: на кождім кроці рветься” [50; 207]. “Перша часть моєї праці про Климента вже друкується, а матеріали для другої он ще де!” [50; 210], – не раз скаржився І. Франко на брак наукової літератури, повсякчас звертаючись до своїх колег, особливо до вчених із-за кордону, із “уклініними” просьбами надіслати ту чи іншу книжку.

У цьому контексті варто також зазначити, що аналізовані причинки цінні не тільки фіксацією певного зрізу критичних рефлексувань над Псевдо-Климентинами, величезною бібліографією медієвістичних досліджень, але і своїми антологійними сегментами. Річ у тім, що інтерпретуючи різні парості легенди про Климента, І. Франко подає з них згідно з тогочасною літературознавчою модою безліч “переповідок та вириків”, а то й цілих текстів – перекладів із грецької, латинської, церковнослов’янської. Завдяки цьому український читач отримав прекрасну антологію книжної християнської легенди, значення якої важко переоцінити з огляду бодай на те, що й досі в українському перекладознавстві не йдеться навіть про проект, подібний до Франкового.

Але повертаємося до компаративного аспекту Франкових розвідок про св.Климента.

Свої досліди над Псевдо-Климентинами І.Франко буде у поєднанні компаративного аналізу з традиціями культурно-історичної школи. Його наратологічні принципи ґрунтуються на розумінні художнього тексту не лише як індивідуально естетичного, але й як соціального та контекстуального феномена, що передбачає вихід у простір духовної традиції, увагу до світоглядних, соціальних та ідеологічних проблем, закодованих у тексті.

Вихідна точка Франкового студіювання Климентин – пошуки “зерен історичної правди”, “історичного ядра”, “чистої олії історичного пізнання”. Цю “чисту олію історичного пізнання” дослідник “видушує” з Псевдо-Климентин, пошукуючи в них, із одного боку, “відгук якогось дійсного, документального знання” [34; 117], з іншого, віддзеркалення “тих історичних обставин, боротьби партій, церков, вірувань та змагань; серед яких повстала та розвивалася легенда” [34; 21]. Так, розвій Псевдо-Климентин у V – VI ст. в іншому, аніж у першій фазі, напрямі й дусі (екплікація теми мучеництва замість теми проповідництва першого етапу легенди), І. Франко пояснював домінантним ідеологічним дискурсом епохи, змінами в житті християнської Церкви, яка, переживши часи переслідувань, “осягнула нарешті панування в римській державі”, і її

героями стали “не філософи-проповідники, а мученики” [34;118 – 119]. *Zeitgeist* (дух часу) убачав критик і в пізнішій міграції Климентової легенди із Заходу на Схід. Особливо багато історії, постулював І. Франко, заховалося за найновішою фазою розвою легенди – легендою про віднайдення мощей св. Климента в Корсуні, на яку він, за власним визнанням, дивився навіть “більше оком історика, ніж філолога” [50; 250].

Про історичну екзегезу І.Франка в інтерпретації корсунських легенд поговоримо трохи далі, а зараз звернемо увагу на ще одну особливість наукової стилістики вченого, яку висвітлюють його Псевдо-Климентини. Це поєднання формально-поетикального підходу до тексту пам’ятки з ідеологічним. За спостереженням Л. Білецького, на полі порівняльних студій І. Франко “іде тою самою синтетичною дорогою”, якою раніше йшов і М. Драгоманов [6]. Лише одна ілюстрація цього Франкового синтетизму. Висновок про роман софіста Ксенофонта Ефеського “Ефеські історії про Габрокомеса й Антею” як один із взірців Псевдо-Климентини дослідник робить на підставі порівняння не лише мотивів цих текстів, але й з огляду на їхню подібність релігійно-моралізаційного характеру.

Що ж до поетикального підходу, то в пошуках літературної рідні Псевдо-Климентин, текстів сакральних і секулярних, що протягом віків “розвивалися з сього пня” [34;84], І. Франко послуговувався різними методологіями й концепціями: свояцтво між численними паростями легенди встановлював на підставі вивчення генетико-контактних зв’язків між ними, порівняння текстів на різних рівнях – тематологічному, морфологічному, генологічному. Такий методологічний плюралізм приніс гарний науковий ужинок. Знову обмежуся тільки одним прикладом. Прослідковуючи відгук першої фази Псевдо-Климентин у пізнішому письменстві, тему, що викликала багату літературу в тогочасній європейській критиці, І. Франко перший запримітив генетичний зв’язок із Псевдо-Климентинами таких популярних у середньовічній літературі текстів, як *Libellus* про Єлену й Константина та легенда про мага Кипріяна, у пошуках первовзору яких учені, не беручи до уваги Псевдо-Климентин і їхніх паростей, “сходили”, мовив І.Франко, “на манівці”. Спорідненість із Псевдо-Климентинами *Libellus*-у не впала, зосібна, у вічі таким відомим інтерпретам останнього тексту, як О. Веселовський, Ф. Гайденрайх, А. Коен, Р. Келер, М. Дра-

гоманов; сваяцтво із Псевдо-Климентинами легенди про мага Кипріяна – Т. Цанові.

Тепер про інший висновок І. Франка, зроблений на основі компаративного підходу до Псевдо-Климентин, – про рух художнього мислення. Типи й мотиви, виведені вперше більш або менш виразно в Псевдоклиментинах, перейшовши до новішої літератури й зазнаючи при тім різнорідних комбінацій з мотивами інших текстів, “на довгі віки лишилися в людській пам’яті, запліднюючи уяву незлічимох поколінь, які в різних переходах та духових кризах не переставали уявляти собі ставлення й розв’язування тих проблем якраз у таких формах, типах і ситуаціях” [34; 116], – резюме дослідника з його обсервації мандрівки Псевдо-Клементин світовими літературними просторами. Зокрема, саме Псевдо-Климентини та їхні безпосередні парості – легенда про Євстахія Плакиду і згаданий уже *Libellus* – створили, на думку І. Франка, ту культурну тектуальність мислення, яка немало вплинула на вироблення літературного типу жінки в різних краях і народах, “що терпить невинно чи то з невідомого божого допущу, чи наслідком обмови або інтриги злих ворогів” [34; 93], а також типу чарівника-злочинця, улюбленого мотиву християнської легенди, що після Псевдо-Климентин “розвивається на всі лади” [34; 111].

Нарешті, інтерпретовані тексти розкривають ще одну особливість наукового почерку І. Франка: певну обережність у підходах до розв’язання розмаїтих компаративних “головоломок”, як ось: проблема первозору, розрізнення старших пам’яток од пізніших (чи старших і новіших фаз у розвою однієї й тієї ж самої теми), вияснення шляхів поширення текстів, – себто питань, що становлять своєрідний камінь “преткновенія” в порівняльному літературознавстві. Міркуючи, що в науці замість необґрунтованих висновків більшу вагу має зізнання “неясно”, І. Франко полишав подекуди ставлення крапок над “і” за новими студіями над темою, новими знахідками, а дещо, припускав, як і в “більшині таких духовних продуктів цілих епох та різнородних впливів та тенденцій, певно, й назавсіди лишиться непевним і здогадним” [34; 159].

Свого часу Л. Білецький, порівнюючи двох видатних ідеологів порівняльного вивчення літератури – М. Драгоманова та О. Веселовського (вплив останнього, за Л. Білецьким, на розвиток української науки був такий же значний, як і М. Драгоманова) [7] і зауважуючи, що обидва вчені перейшли ті самі етапи вироблення

теоретичних принципів, писав: “Обидва уми однієї школи однаково виявляли величезну творчу енергію, однаково розробляли лише мандрівні сюжети з однаковою величезною ерудицією, запасом знання і вмінням відкривати нові обрії на полі літературно-наукового дослідження. Були лише неоднакові інтереси обох учених, що виходили не від однієї наукової спеціальності (Драгоманов – історик стародавніх східних і західноєвропейських народів, соціолог і політик; Веселовський – історик західноєвропейських літератур), – не однакові ідейні стремління, не однакова вдача характеру: Веселовський поза чисто науковими стремліннями не мав інших інтересів, тоді як Драгоманов широко відчував пульс громадського життя свого часу і відчував себе сином пригнобленого народу [...], – це все причинювалось до неоднакових науково-літературних вислідів обох учених. Коли Драгоманов свої літературно-наукові принципи використовував для з’ясування ступеню оригінальності українського поетичного скарбу і вишукання основ для піднесення української культури на відповідний рівень, то для Веселовського поезія була основою для вишукання певних законів, яким увесь би поетичний матеріал підпорядковувався...” [8].

У цьому сенсі постать І. Франка, у науковому дискурсі якого гармонійно поєдналися національний та “науковий, чисто ідеальний інтерес” [29; 79], не менш прикметна, аніж постать М. Драгоманова. І якраз причинки до Псевдо-Климентин, де І. Франко в компаративні дослідження старохристиянських легенд інкрустував український матеріал, – один із найяскравіших взірців цього синтезу суто наукових і національних інтересів ученого. До слова, про ці два рівнобіжні крила студій над Псевдо-Климентинами маємо гарне свідоцтво й самого І. Франка. Із передмови до “Святого Климента у Корсуні...”: “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]. І далі після міркувань про пожиток своєї розвідки для науки І. Франко зауважує: “А ще якби вона могла захопити хоч декого з наших молодих adeptів науки піти за мною на те поле порівняних студій, де ми найлегше і найкраще можемо задокументувати свою національну і духову рівноправність з іншими народами, додаючи з нашої національної (усної і писемної) традиції цінні причинки до розв’язки наукових питань, що збуджують інтернаціональну цікавість учених, то моя ціль була б зовсім осягнена” [34; 8].

Власне, історія святого Климента, "...того легендарного Папи, що в своїй особі й науці являвся найвиднішим по апостолах репрезентатом Первісної, ще не розділеної Церкви, що своїми подорожами, життям і мучеництвом обіймав однаково Схід і Захід" [34; 220], спочатку й зацікавила І. Франка своїм вектором на нашу духовну історію, переплетенням із історією слов'янських апостолів Кирила й Методія, з літописним оповіданням про хрещення Русі, навіть із автокефальними поривами Української Церкви в XI ст. "Тексти різних версій і паростей сеї легенди належать до найстарших пам'яток староруського письменства, ба, що більше, на основі тих, первісно грецьких текстів, були у нас, у Південній Русі, зложені й оригінальні або напіворигінальні літературні пам'ятки. Був, мабуть, такий момент, – писав І.Франко, – коли святий Климент готов був статися нашим національним святим, патроном руської землі, популярним, як пізніше св. Юрій або св. Миколай" [34; 22–23].

Про погляд І.Франка на місію Папи Климента на території теперішньої України, його роль у процесі християнізації України-Руси, а також про Франкове бачення постатей Кирила й Методія як апостолів з'єдинення Церков, маємо цікаве дослідження Квітки Гриньків і Богдана Завадки "Місія Папи Климента очима Івана Франка", датоване 2001 р. [9]. Отож, дозволимо собі тут не розгортати цієї теми, а, одіславши читача до згаданої розвідки, перейти до іншого питання, до Франкової інтерпретації корсунського легендарію про св.Климента.

Характерно, що маючи спершу намір обмежитися лише дослідом рецепції легендарного матеріалу про св. Климента на національному ґрунті, уведенням у міжнародний науковий обіг "припадкових (чи таких уже і припадкових? – Я.М.) знахідок" рукописних і друкованих пам'яток староруської літератури, "не визисканих славістами", зокрема, "Пренесенія мощей св. Климента от глубины моря в Корсунь", невеличкого оповідання із Перемиського Прологу XVI віку, І. Франко дав своєму "Святому Климентові..." підзаголовок "Причинки до історії староруської легенди".

Ці знахідки, що стали для І.Франка "краєугольним каменем досліду" [50;205], мали, на його глибоке переконання, "кинути зовсім нове світло на цілий ряд пам'яток, що доторкаються слов'янських первоучителів" [34;209], таких, зокібна, як "Беседа о перенесении мощей", Паннонська легенда, Італійська легенда і Моравська легенда.

Що ж це за “нове світло”? Якщо стисло, то висновок І.Франка на підставі текстуального зіставлення багатьох пам’яток, просвічування їх на джерелову вартість (“віридостойність”, за його словами), такий: історичність віднайдення св.Константином мощей св.Климента в Корсуні “сильно запіздозрена”. Думка, що св.Константин був ініціатором віднайдення мощей св.Климента – не що інше як “приймання буквально за правду таких речей, які треба розуміти sub specie (з погляду) легендарного стилю” [34; 205]. (При тій нагоді зазначу, що І.Франко належав до тієї категорії учених, котрі вважали, що за вісткою про перебування Папи Климента в Корсуні немає історичного ядра). Ім’я справжнього ініціатора пошуків і знайдення останків св.Климента – священика Філіппа, а також час віднайдення – 802 або 803 рік, за І.Франком, виявляють саме його “припадкові знахідки”. Щоправда, при тім він припускав, що нові пошуки можуть пролити ще якийсь промінь на історичне тло відомих легенд, не заперечував, наприклад, того, що “його” дата віднайдення мощей св.Климента опирається, “на вістрію шпильки”, на копії з XVI ст. церковнослов’янської проложної статті [34; 271]

Як сприйняв науковий світ, зокрема чільні дослідники кирило-методіївської теми, відкриття українського вченого?

М’яко кажучи, доволі стримано. У хорі голосів (Франкові причинки викликали доволі значний резонанс у європейській критиці [10]), виділялися дві партії. Одна, відзначаючи солідні знання автора, широкий розмах його праці, а також згоджуючись із його окремими спостереженнями, урешті-решт, солідаізувалися з ним лише в одному пункті, власне, у тому, що “нові знахідки можуть пролити світло на темні пункти відомих до сих пір джерел” [11]. Інша, радикальніша, твердила, що висновки І. Франка назагал хибні, і що їхніми підвалинами слугувала низка непорозумінь.

Чи означає це, що І.Франкові не вдалося “розкусити” псевдолиментинівські писання, або бодай “зубами позначити”? Певна річ, ні. Критичні стріли в бік дослідника, до того ж, врахуймо, вельми зацікавлених осіб, стосувалися тільки одного сюжету його широко закроєних Климентин. Окрім того, навіть ті критики, що відкидали Франкову оцінку достовірності кирило-методіївських джерел, не заперечували неперехідної вартості його причинок для історії літератури, насамперед староруської, а для себе особисто, як, приміром, О.Брікнер, сприйняли хибні, на їхній погляд, думки

українського вченого “за робудке” до “нового сконтролювання і додаткового сформулювання чи уточнення” власних висновків [12].

1. Сидоров А. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. – Москва: Русские огни, 1996. – С.87–88; Cullmann O. Le problime et historique du roman Clémentin: Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme. – Paris, 1930. – S. 78–79; 170–220; Goppelt L. Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. – Guttersloh, – 1954. – S. 174; Лаба В. Патрологія. Життя, письма і вчення Отців Церкви. Друге видання зладив д-р Йосиф Дачкевич. – Рим: Видання Українського Католицького Університету ім.-Св.Климента Папи, 1974. – С.52.
2. Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. – Спб.: Алетейя, 2000. – С.144.
3. Франко І. Зібр. тв.: У 50-ти томах. – Київ, 1976 – 1986. – Далі поклик на це видання подаємо в тексті в дужках, спершу позначено номер тому, за томом – сторінку.
4. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив др.Ів.Франко. – Львів, 1902. Т.ІІІ. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів. – С.12–13; 244–245; 287–301; 10–11; 14–18.
5. Шестаков С. К истории текстов жития св. Климента, Папы римского, пострадавшего в Херсоне // Византийский Временник. – 1907. – Т.14. – Вып. I. – С.216.
6. Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики (спроба літературно-наукової методології). Том I. Впровід. / Упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та прим. М. Ільницький. – Київ, 1998. – С.362.
7. Там само. С.295.
8. Там само. С.306 – 307.
9. Гриньків К., Завадка Б. Місія Папи Климента очима Івана Франка. – Львів: Радіо “Воскресіння”, 2001.
10. Лавров П. <Рец.> Beiträge zur Quellenkritik der Gyrilomethodischen Legenden // ЖМНП. –1907.– Кн. 8. – С.391– 401; Харлампович К. К вопросу о начале христианства в Херсоне Таврическом // Христианское чтение. – 1908. – Кн. 3. – С.479 – 494; Brückner A. Cyryl i Metody //Przegląd historyczny. – 1908. – Zesz. 3. –S. 296 – 305; Brückner A. Co sądzić o “Żywotach Cyryla i Metodego?” // Kwartalnik historyczny. – 1908. – S. 1– 15.
11. Лавров П. <Рец.> Beitrđge zur Quellenkritik der Gyrilomethodischen Legenden // ЖМНП. –1907.– Кн. 8. – С.401
12. Brückner A. Co sądzić o “Żywotach Cyryla i Metodego?” //Kwartalnik historyczny. – 1908. – S. 15.