

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ЛІТЕРАТУРИ ІМ. Т. Г. ШЕВЧЕНКА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

БОРЩ СВІТЛАНА МИКОЛАЇВНА

УДК 821.161.2.Фр

**ДИСКУРС УКРАЇНСЬКОЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ В
НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ ІВАНА ФРАНКА**

10.01.01 – українська література

Подається на здобуття наукового ступеня кандидати філологічних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____ Борщ С. М.

Науковий керівник –
доктор філологічних наук
Пелешенко Юрій Володимирович

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Борщ С. М. Дискурс української середньовічної літератури в науковій спадщині Івана Франка. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидати філологічних наук за спеціальністю 10.01.01 – українська література. – Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Київ, 2021.

Дослідження присвячене комплексному аналізу наукової спадщини І. Франка, зокрема працям, у яких висвітлюються основні питання української середньовічної літератури.

У роботі визначено обсяг поняття «дискурс», необхідний для критичного аналізу студій І. Франка з давньої української літератури. Зроблено висновок, що в цьому дослідженні дискурс треба розуміти як процес формування наукової дисципліни «Історія української літератури», зафіксований у відповідних текстах зі спадщини І. Франка (отже, пов'язаний з історико-культурним контекстом) на прикладі періоду, який сучасні медієвісти називають раннім і зрілим українським Середньовіччям. З'ясовано також, що критичний дискурс-аналіз у сучасній науці – це інтерпретативний метод, який передбачає системне дослідження текстів для з'ясування сенсу феноменів соціальної дійсності, їхніх умов виникнення і способів конструювання. Ознаки методу визначають як суб'єктивність, варіативність і квалітативність (відмінності в інтерпретації можуть бути додатковим джерелом даних).

Зазначено, що франкознавці ХХ–ХХІ ст., зокрема О. Білецький, М. Возняк, Т. Гундорова, Д. Козій, Л. Махновець, Я. Мельник, В. Микитась, О. Мороз, В. Сулима, С. Шаховський та інші, звертають увагу на медієвістичні праці І. Франка в основному для аналізу світогляду науковця, його комунікації з іншими дослідниками, пошуків паралелей між науковою та літературною діяльністю, вивчення впливів апокрифіки, агіографії чи літописів на його творчість. Дослідники наголошують на значному впливі І. Франка у 1890-х–початку 1900-х рр. на формування суспільно-естетичної свідомості та історико-

літературного процесу України, на постійному відшукуванні текстів, методично вивірених праці під час аналізу давніх пам'яток, активному обговоренні медієвістичних питань у наукових колах.

Основними вимогами наукового підходу до дослідження письменства І. Франко називає матеріал, тему, метод і мету дослідження. Поняття літератури він характеризує кількома складовими – це духовні надбання, мовна проблема і відмінності між національною та світовою літературами. Визначення національної літератури дає на основі двох її змістових частин – власних та запозичених елементів.

Основна методологічна настанова І. Франка – верифікація українського редагування / генези давніх пам'яток. Дослідник декларує, що аналізувати давню літературу потрібно з позицій саме того часу, який вивчається, однак здебільшого не дотримується цього принципу.

Середньовічні пам'ятки він групує переважно за жанровими ознаками. Про це свідчать розділи «Нарису історії українсько-руської літератури до 1890 р.» та «Історії української літератури». Науковець виокремлює в середньовічній українській літературі дві характерні риси: «двоїстість» літературної мови (співіснування одночасно церковнослов'янської та народної мови) та неможливість установити точне авторство й дату написання / компонування / перекладу середньовічного твору. Для більшості текстів визначення часу їх написання й авторства, зазначає дослідник, залишається на рівні гіпотез.

І. Франко робить загальний огляд перекладних та оригінальних пам'яток давнього українського письменства, подає літературний процес цілісно. Деякі твори, особливо збірники, як-от «Ізборник Святослава» 1073 р., «Ізборник» 1076 р., «Ізмарагд», «Пролог», дослідник називає «напіворигінальними». Давні збірники науковець називає важливими саме в літературному плані; їхню популярність пояснює значною творчою енергією компіляторів, котрі не лише перекладали чи переписували тексти, але й обробляли їх, по-різному укладали та доповнювали матеріал.

Серед перекладних белетристичних творів києворуської доби дослідник найдетальніше досліджує «Повість про Варлаама та Йоасафа». І. Франко порівнює популярність пам'ятки з Біблією: для європейської літератури вона стала знахідкою, оскільки увійшла в поетичні й прозові жанри, такі як епопея, драма, повість, парабола, проповідь, повчання, трактат.

І. Франко, так само, як А. Веселовський та А. Пипін, вважає «Повість про Варлаама та Йоасафа» духовним романом, тобто твором, написаним у стилі житій святих і наповненим християнським змістом. Особливість саме цього роману полягає, насамперед, у яскраво виражених східних впливах, про що свідчать притчі-апологи та сюжет пам'ятки, схожий із життєписом Гаутами Сіддхартхи. І. Франко зафіксував, як у кінці XIX ст. науковий дискурс про ймовірне буддійське походження «Повісті» вплинув, за його переконанням, на релігійну практику, й тому католицька церква прибрала імена святих Варлаама та Йоасафа з «Римського мартиролога». Складна філіація «Повісті» не отримала чіткого обґрунтування ані за часів І. Франка, ані в наші дні, тому для майбутніх дослідників залишається багато питань, які потребують вирішення.

Науковець певний, що тільки віднаходження й публікація усього апокрифічного матеріалу (писемного й усного), котрий можна зібрати на території сучасної України, забезпечить дослідників матеріалом для порівняльного аналізу – виявлення типологічних збігів, прямих запозичень чи «вільної фантазії автора»; для з'ясування походження окремих апокрифів та їхнього подальшого впливу на українську літературу. Із багатьох зібрань рукописів XV–XVIII ст., якими користується І. Франко, особливу увагу він звертає на апокрифи, перероблені з ранньохристиянських текстів: Євангеліє Псевдо-Матвія, «Видіння апостола Павла», апокриф про Адама та інші.

Історична цінність легенди для І. Франка полягає в тому, що вона між рядками сповіщає про «вірування, певні етичні чи духовні ідеали, часто лише про існування певної традиції в якомось краю або певної тенденції в якійсь верстві або суспільності». Для розуміння такого документа потрібен ключ, тобто вивчення генетичних зв'язків пам'ятки, зіставлення її редакцій та

грунтовне вивчення культурно-історичних обставин, котрі супроводжують процес її виникнення.

У «Нарисі історії українсько-руської літератури» основними характеристиками києворуського періоду він означає слабо проявлену індивідуальність авторів, компіляції, переспіви, продовження традиції, запозичення елементів з інших творів, дотримання канонів. Ці риси науковець спостерігає не лише в агіографічних, ораторсько-проповідницьких текстах, але й у «Слові о полку Ігоревім». І. Франко припускає, що ця автентична, на його думку, поетична пам'ятка – збірка пісень, а не суцільний поетичний твір одного автора. Дослідник вивчає її композицію, метричну систему, «темні» місця, застосовує текстологічний і компаративістичний аналізи, перекладає, реконструює біографії героїв та історичний плин описаних подій.

Аналіз копій «Слова о Лазаревім воскресінні» (таку назву пам'ятки ввів у науковий обіг І. Франко) наштовхує його на висновок про києворуський оригінал пам'ятки. Соловецький текст XVI–XVII ст., вважає дослідник, був записаний з пам'яті російським книжником, котрий міг вивчити «Слово», перебуваючи в Україні.

Культурно-історичне значення староруської релігійної полеміки дослідник вбачає в тому, що вона залишила слід у літературних пам'ятках, які «розширюють наше знання про первісний релігійний культ і вірування наших предків». Дослідник вважає антиюдейську спрямованість «Палєї тлумачної» швидше літературним прийомом. Автором, на його думку, міг бути священник грецького походження, для котрого нескладно «побити жидів свідоцтвами їх власних святих книг». Твір має іншу, проте менш виразну, полемічну спрямованість: антимусульманську, антикатолицьку, антиязичницьку.

«Притчу о богатых из книг болгарских» І. Франко вважає пропедевтичним текстом богомилів, сюжетним аналогом знаменитої притчі з «Повісті про Варлаама та Йоасафа». Можна погодитися, що автор «Притчи о богатых» використовував усний варіант «Притчі про однорога». Порівняльний аналіз пам'яток доводить, що в цих творах більше розбіжностей, ніж подібностей.

І. Франко доводить історичну невірогідність фактажу «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними». Він порівнює відомі йому редакції пам'ятки та робить висновок про тенденційну переробку втраченого оригіналу.

Яскрава деталізація локусів і часових подій «Слова на пренесеніє мощем святого Климента» та його функціональна складова (укріплення духу мешканців міста) наштовхують І. Франка на думку, що твір написано для певної дати, а сама подія віднаходження мощей відбувалася за певним сценарієм. На прикладі легенди «Чудо з хлопчиком» підсумовано, що дослідник вважає пам'ятку риторичною вправою пізнішого візантійського оратора, котрий, щоби надати більшої ваги своєму творові, скомпонував його як промову херсонеського єпископа, нібито виголошену в Корсуні. І. Франко вказує на внутрішню психологічну недоречність способу оповідання, змістові недоліки та повний брак локального колориту.

У незавершеній роботі «Студії над найдавнішим київським літописом. (Частина перша)» (1907–1916 рр.) учений досліджує Київський літопис і робить висновок про його віршовий розмір. Зазначено, що на противагу науковцям, котрі підтримують ідею про існування київського Початкового зведення «Повісті временних літ» (Д. Лихачов, Я. Лур'є, А. Насонов, М. Приселков, І. Франко, Л. Черепнін, А. Шахматов), інші, як-от В. Істрін та А. Кузьмін, вважають, що текст, котрий передує «Повісті временних літ» міститься в новгородських літописах, а не в гіпотетичному Початковому зведенні.

Джерелами вітчизняного літописання до 972 р. І. Франко називає хроніки Іоанна Малали, Георгія Амартола, Паннонські легенди про перших слов'янських апостолів Кирила й Мефодія, апокрифічну легенду про відвідування апостолом Андрієм київських гір, скандинавські саги про Рюриковичів, пісенний твір про печенізьку облогу Києва, інші записи різного характеру.

Текст «Житія Феодосія Печерського» дослідник розглядає як зразок агіографічного канону. Учений заперечує реконструкцію історичних фактів у

життях загалом і в «Житії Феодосія Печерського» зокрема. Особливості місцевої традиції, котрі проявилися в творі, можна розглядати на міфологічному рівні.

Встановлено, що дискурс української середньовічної літератури в науковій спадщині вченого формують такі висловлювання-функції: тяглість і неперервність української національної літератури; тісний зв'язок писемних та усних пам'яток; «двоїстість» літературної мови (співіснування одночасно церковнослов'янської та народної мови); неможливість установити точне авторство й дату написання / компонування / перекладу середньовічного твору (для більшості текстів визначення часу їх написання й авторства залишається на рівні гіпотез); «напіворигінальні» тексти раннього і зрілого українського Середньовіччя; «легендовий стиль» давніх пам'яток; традиційність, шаблановість, імперсональність києворуської літератури.

Ключові слова: раннє та зріле українське Середньовіччя, література києворуської доби, історія української літератури, національна література, франкознавство, тенденційна історичність, дискурс.

SUMMARY

Borshch S. M. Discourse of Ukrainian Medieval Literature in the Scholarly Heritage of Ivan Franko. – Manuscript.

Thesis for a Candidate Degree in Philology (Doctor of Philosophy), specialization 10.01.01 – Ukrainian literature. – Shevchenko Institute of Literature. National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, 2021.

The present thesis is the first systematic study of Ivan Franko's scholarly heritage in the field of medieval Ukrainian literature. It takes into account the relevant works by I. Franko, as well as the works of the 19th-century scholars and recent studies.

The author clarifies the definition of the “discourse”, applied to the “History of Ukrainian literature” of the Ukrainian Early and High Middle Ages period, as a process of shaping the scholarly discipline. It is also pointed that critical discourse-analysis in modern science is an interpretative method, which provides a systematic study of texts to clarify the meaning of the phenomena of social reality, the conditions of their origin, and ways of design. Signs of the method are defined as subjectivity, variability, and quantitateness (differences in interpretation can be an additional source of data).

The analysis embraces the research works by O. Biletskyi, T. Hundorova, D. Kozii, L. Makhnovets, Y. Melnyk, O. Moroz, V. Mykytas, V. Sulyma, B. Tykholoz, M. Vozniak, O. Zabuzhko, and others concerning I. Franko's conceptions of Ukrainian national literature, his communication with medievalists, and parallels between his scholarly and literary works.

The discursive creation of the history of Ukrainian national literature as a scholarly discipline in the late 19th – early 20th centuries is associated with I. Franko. He was an active member of Shevchenko Scientific Society and a publisher of his own journal *Zhytie i Slovo*. In his creative and research work he established international scholarly relations and encouraged young people to study literature and contribute to it as authors. The scholar published appeals to everyone for collecting

and recording the folklore samples and sending them to Shevchenko Scientific Society. All this social activity influenced the formation and consolidation of statements about Ukrainian literary writings as a literature of the national type with a continuous history preserved in folklore and medieval texts.

I. Franko calls the material, topic, method, and purpose of research as the main requirements of the scholarly approach to the study of writing works. He characterizes the concept of literature by several components – these are spiritual acquisitions, the language problem, and the differences between national and world works of literature. The researcher defines national literature based on its two semantic parts – own and borrowed elements.

The main methodological instruction of I. Franko is verification of Ukrainian editing / genesis of old works. The researcher declares that it is necessary to analyze old literature from the position of that time which is being studied, but often he does not adhere to this principle.

He groups medieval works mainly on genre characteristics. This is evidenced by the sections of his works about the history of Ukrainian literature. The scholar identifies two characteristic features in medieval Ukrainian literature: the “duality” of the literary language (the coexistence of both Church Slavonic and native language) and the impossibility of establishing the exact authorship and date of writing / compiling / translating of the medieval texts. As the researcher notes the determination of the writing period and authorship for most works, remain hypothetical.

I. Franko’s concept of the literature of the Ukrainian Early and High Middle Ages does not have a strict division into translated and original texts. He uses the term “semi-original literature”; usually it concerns such collections as *Izbornyk Sviatoslava 1073*, *Izbornyk 1076*, *Izmarahd*, *Proloh*, etc. As regards the translated novels, he considers them as secular fiction and emphasizes the oriental features of these works. The researcher points out the fact that Kyiv-Rus translators did not strictly follow the original text and paid a lot of attention to parables.

Among the translated works of fiction of the Kyiv-Rus period the researcher investigates the *Tale of Barlaam and Joasaph* in the most detailed way. I. Franko compares the popularity of the work with the Bible: it was a discovery for European literature, as it entered the poetic and prose genres, such as epic, drama, novel, parabola, sermon, lection, treatise.

I. Franko, as well as A. Pypin and A. Veselovskyi, considers the *Tale of Barlaam and Joasaph* a spiritual novel, that is a work written in the style of the lives of saints and filled with Christian content. The feature of this particular novel is, first of all, in its marked oriental influences, as evidenced by the parables and the plot of the work, similar to the biography of Siddhartha Gautama. The discussion about the probable Buddhist origin of the *Tale of Barlaam and Joasaph* in the late 19th century was an important point of Franko's scholarly interest. He traced the influence of this scholarly discourse on religious practice. Having taken into account the scholars' statements, the Catholic Church removed the names of St. Barlaam and St. Joasaph from the *Roman Martyrology*. The complex filiation of this *Tale* was not clearly substantiated either in the 19th century or in our days, therefore many questions which need to be solved remain for future researchers.

I. Franko emphasized the need of publishing all the apocryphal texts, as it would provide researchers with material for comparative analysis, making possible the identification of typological coincidences, direct borrowings, or "free imagination of the author". It might also help to clarify the origin of some apocrypha and their subsequent impact on Ukrainian literature. For example, *Pseudo-Clementine's* analysis reveals the origin of many texts, motifs, and plots, including *Zhytiie Dionisiia Areopahita*, popular in Ukraine *Zhytiie Yevstakhiia Plakydy*, and the legends of *Evladii and Kerasiia*, etc. Of the many manuscript collections of the 15th – 18th centuries that I. Franko uses, he pays particular attention to the Apocrypha, altered from early Christian texts.

The historical value of the legend, according to I. Franko, lies in the fact that it reports between the lines of "beliefs, certain ethical or spiritual ideals, the existence of a certain tradition often only in a specific territory or a specific trend in a segment

of the population or community”. Understand such a document requires a key, that is a study of the genetic connections of the work, a comparison of its revisions, and a thorough examination of the cultural and historical circumstances that accompany the appearance of the legend.

Among main characteristics of Kyiv-Rus literature I. Franko denotes weakly manifested individuality of the authors, compilation, repetitions, continuation of tradition, borrowing elements from other works, compliance with canons. These features are observed not only in hagiographical, elocutionary, and preaching texts, but also in *Slovo o polku Ihorevim*. I. Franko admits that, in his opinion, this authentic poetic work is a collection of songs, not a continuous poetic work of one author. The researcher studies its composition, metrical system, “dark” places, applies textual and comparative analyses, translates, reconstructs the biographies of the characters and the historical course of the events described.

Analysis of copies of *Slovo o Lazarevim voskresinni* (the name of the work was introduced into scholarly usage by I. Franko) leads him to the conclusion about the Kyiv-Rus’ original of the work. The researcher thinks that the Solovetskii text of the 16th – 17th centuries was written by the Russian bookman, who could learn the *Slovo o Lazarevim voskresinni* while being in Ukraine.

The researcher sees the cultural and historical significance of Kyiv-Rus religious polemics that it has left a mark in the literary landmarks, which “expand our knowledge about the primitive religious cult and beliefs of our ancestors”. In the anti-Jewish orientation of *Tlumachna Paleia* I. Franko sees a literary reception rather than radical polemical appeals. The author, in his opinion, could be a priest of Greek origin, for whom it is not difficult “to beat the Jews with the testimonies of their own holy books”. The work has a different, but less expressive, polemical orientation: anti-Islamic, anti-Catholic, anti-Pagan.

Researchers of *Prytcha o bohatykh*, E. Kaluzhnyiatskii, A. Kirpichnikov, A. Pipin, I. Sreznevskii, P. Stroiev, A. Veselovskii, and others, consider its text a translation or a failed reworking of the famous *Parable of the Unicorn* from *Tales of Barlaam and Joasaph*. However, I. Franko proves that this is an original work of the

Bogomils. We can agree that the author of the *Prytcha o bohatykh* used an oral version of the *Parable of the Unicorn*. A comparative analysis of the works proves that there are more divergences than similarities in these works.

Scholars who agree that the data of the *Life* and *Martyrdom* of the first Chersonese saints can be taken as facts can accurately date the process of Christianization in the Crimea. However, in his works I. Franko compares the editions of the works known to him and emphasizes the tendentious historicity of these monuments.

The vivid detailing of the locution and time of the events in *Slovo na preneseniie moshchem sviatoho Klymenta* and its functional component (strengthening the spirit of the city's citizens) leads I. Franko to the idea that the work was written for a certain date and the event of finding the relics occurred according to a certain scenario. On the example of the legend *Chudo z hlopchykom* is summarized that the researcher considers the site a rhetorical exercise of a later Byzantine orator, who, to give more weight to his work, designed it as a speech of Chersonesus bishop, allegedly made in Korsun. I. Franko points out the internal psychological irrelevance of the way of telling, the semantic flaws, and complete lack of national identity.

In the researches of *Povist Mynulykh Lit* I. Franko studies the connection of the chronicle with folklore, analyzes the composition of the text, makes a poetic reconstruction of some of its parts.

The researcher considers the text of *Zhytiie Feodosiia Pecherskoho* as a sample of the hagiographic canon. The scholar denies the reconstruction of historical facts in hagiographies in general and in the *Zhytiie Feodosiia Pecherskoho* in particular. The peculiarities of the local tradition, which appeared in the work, can be considered at the mythological level.

The I. Franko's concept of the "legendary style" of medieval literature in texts about pope Clement I, St. Kyryl and St. Mephodii is traced. The scholar's research of tendentious historicity in ancient texts is revealed. His interpretation of *Slovo o polku Ihorevim*, *Slovo o Lazarevim voskresinni*, *Zhytiie Feodosiia Pecherskoho*, *Kyiivskii litopys* and some other monuments is determined.

The discourse of Ukrainian medieval literature in the scholarly heritage of I. Franko is formed by the following functional statements: continuity of national literature; the close connection between written and verbal texts; “duality” of the literary language (coexistence of Church Slavonic and native languages); the impossibility of establishing the authorship and exact date of writing/compiling/translating the medieval texts (for most of them, these data remain hypothetical); “semi-original” texts of the Ukrainian Early and High Middle Ages; “legendary style” of medieval texts; traditional, stereotypical, impersonal Kyiv-Rus literature.

Keywords: Ukrainian Early and High Middle Ages, literature of Kyivan Rus, history of Ukrainian literature, national literature, biased historicity, discourse.

ОСНОВНІ НАУКОВІ РЕЗУЛЬТАТИ ДИСЕРТАЦІЇ:

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Мигун Світлана. Святість як сюжетотворча модель «Житія Феодосія Печерського». *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Київ, 2006. Вип. 11. С. 108–112 (0.4 др. арк.).
2. Борщ Світлана. «Слово о Лазаревім воскресінні» в інтерпретації Івана Франка. *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Київ, 2009. Вип. 14. С. 160–163 (0.3 др. арк.). Цей матеріал надруковано у співавторстві з Ю. Пелешенком: *Історія української літератури*. Київ: Наукова думка, 2013. Т. 1. С. 616–618.
3. Борщ Світлана. «Тлумачна Палея» в інтерпретації Івана Франка. *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Київ, 2010. Вип. 17. С. 123–126 (0.3 др. арк.).
4. Борщ Світлана. Стратегії й тактики дискурсу української середньовічної літератури в «Історії української літератури» Івана Франка (на прикладі пам'яток домонгольського періоду). *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Київ, 2014. Вип. 21. С. 89–94 (0.4 др. арк.).
5. Борщ Світлана. Іван Франко про антиюдейську полеміку в «Тлумачній Палей». *Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету*. Мелітополь, 2018. Вип. XVI. С. 20–26 (0.4 др. арк.).
6. Борщ Світлана. «Легендовий стиль» на прикладі «Просторого житія Костянтина (Кирила) Філософа». *Синопсис: текст, контекст, медіа*. Київ, 2020. Вип. 26(1). С. 11–16 (0.6 др. арк.).

Публікації в міжнародних фахових виданнях і наукових фахових виданнях, що індексуються у міжнародних наукометричних базах:

7. Борщ Світлана. Апокрифічний дискурс «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними». *Spheres of culture*. Lublin, 2014. Vol. VII. P. 114–151 (0.4 др. арк.).

Додаткові публікації:

8. Борщ Світлана. Українська полемічна література в інтерпретації І. Франка. *Біля джерел українського бароко: збірник наукових праць. Львівська медієвістика*. Львів, 2010. Вип. 3. С. 78–85 (0.3 др. арк.).

9. Борщ Світлана. Агіографічний образ покровителя Київської Русі папи Климента I Римського. *Сіверянський літопис. Науковий журнал*. Чернігів, 2020. Вип. 4 (154). С. 162–166 (0.4 др. арк.).

ЗМІСТ

ВСТУП	18
РОЗДІЛ 1. ДИСКУРСИВНЕ ТВОРЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ РАННЬОГО ТА ЗРІЛОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ У ХІХ–ПОЧАТКУ ХХ ст.	23
1.1. Поняття «дискурсу»	23
1.2. Дослідження Франкової спадщини з царини української медієвістики в ХХ–ХХІ ст.	31
1.3. Роль І. Франка у формуванні наукової дисципліни «Історія української літератури», зокрема періоду раннього та зрілого Середньовіччя	39
РОЗДІЛ 2. ПЕРЕКЛАДНА ЛІТЕРАТУРА КИЇВОРУСЬКОГО ПЕРІОДУ В НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ І. ФРАНКА	63
2.1. Збірники	67
2.2. Перекладні повісті	73
2.3. Апокрифи та легенди (легенда-повість про святого Климента, Кирило-Мефодіївський цикл та інші пам'ятки)	90
РОЗДІЛ 3. ОРИГІНАЛЬНА ЛІТЕРАТУРА КИЇВСЬКОЇ РУСІ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ І. ФРАНКА	114
3.1. «Слово о полку Ігоревім» у наукових дослідженнях І. Франка	115
3.2. Проблема редакцій «Слова о Лазаревім воскресінні»	117
3.3. І. Франко про антиюдейську полеміку «Палії тлумачної»	122
3.4. Погляд І. Франка на походження слов'янської «Притчі о богатых из книг болгарских»	127
3.5. Апокрифічний дискурс «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними»	136
3.6. Легенди, пов'язані зі «Словом на пренесеніє мощем святого Климента»	144
3.7. Київський літопис і «Повість временних літ» у наукових працях І. Франка	147
3.8. Агіографічний канон «Житія Феодосія Печерського»	152
ВИСНОВКИ	159
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	166

ДОДАТОК А.....	185
ДОДАТОК Б.....	187

ВСТУП

Учений-енциклопедист І. Франко відомий як ретельний дослідник, систематизатор, видавець давніх текстів української літератури, активний рецензент праць інших науковців. У доробку науковця – сотні статей, низка монографічних робіт, рецензій і відгуків, пов'язаних із давньою українською літературою. У своєму дослідженні ми зосереджуємося на працях І. Франка, присвячених літературі Київської Русі раннього та зрілого Середньовіччя (X – першої половини XIII ст.).

Окремі аспекти питання «Іван Франко й давня українська література» порушували у своїх працях О. Білецький, М. Возняк, Т. Гундорова, Д. Козій, Л. Махновець, О. Мороз, В. Сулима, С. Шаховський та інші. Ґрунтовно вивчав це питання В. Микитась у 80-х роках XX ст., проте його робота має характерну радянську заангажованість і потребує переосмислення. Апокрифіку І. Франка як цілісний феномен успішно досліджує Я. Мельник.

Актуальність дисертації полягає в потребі комплексного дослідження медієвістичної спадщини І. Франка. Дискурсивне творення історії української літератури як наукової дисципліни у кінці XIX – перших десятиліттях XX ст. відбувається в умовах панівних імперських, російської та австро-угорської, мовленнєвих практик. Проте особистий внесок І. Франка полягає в тому, що своєю активною науковою, видавничою, творчою й просвітницькою діяльністю він розвинув і закріпив висловлювання про українську літературу як літературу національного типу, що має тривалу історію, збережену в фольклорних і писемних текстах. Період зародження писемності (X – перша половина XIII ст.) потребує особливої уваги, оскільки саме в ранньому та зрілому Середньовіччі формується самодостатність української літератури.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано у відділі давньої української літератури Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Тема дисертації узгоджена з науковою темою

відділу «Прототекст / текст / контекст як інтерпретаційні стратегії дослідження давньої і модерної української літератури (X–XVIII ст.)».

Мета дисертації – комплексне дослідження дискурсу української літератури раннього та зрілого Середньовіччя в науковій спадщині І. Франка.

Завдання, сформульовані відповідно до поставленої мети:

- з'ясувати обсяг поняття «дискурс», необхідного для критичного аналізу наукової медієвістичної спадщини І. Франка;
- проаналізувати франкознавчі праці XX–XXI ст., присвячені дослідженню середньовічної української літератури;
- дослідити наукові тексти І. Франка, присвячені українській літературі періоду раннього та зрілого Середньовіччя;
- розглянути наукові праці медієвістів XIX–XXI ст., у яких висвітлені основні питання середньовічної літератури, проаналізовані давні пам'ятки зазначеного періоду;
- з'ясувати, які висловлювання-функції (за М. Фуко) формують дискурс української середньовічної літератури в науковій спадщині І. Франка.

Об'єкт дисертації – наукові праці І. Франка та інших медієвістів, присвячені середньовічній літературі.

Предмет дослідження – науковий дискурс української літератури раннього та зрілого Середньовіччя.

Теоретико-методологічну базу роботи становлять праці з дискурсивних досліджень Т. Гундорової, Т. Дейка, С. Павличко, М. Фуко; дослідження медієвістичної спадщини І. Франка О. Білецького, М. Возняка, Т. Гундорової, Д. Козія, Я. Мельник, Л. Махновця, В. Микитася, О. Мороза, Г. Ноги, В. Сулими, М. Сулими, Р. Ткачука та інших; роботи з питань української середньовічної літератури Д. Абрамовича, В. Адріанової-Перетц, О. Александрова, О. Білецького, П. Білоуса, Н. Верещагіної, А. Веселовського, П. Владимірова, Є. Голубинського, М. Грушевського, Є. Джиджори, М. Драгоманова, архієпископа Ігоря (Ісіченка), В. Істріна, А. Кирпичникова,

П. Лаврова, В. Латишева, І. Лебедевої, М. Максимовича, Я. Мельник, В. Мількова, Ом. Огоновського, С. Ольденбурга, Г. Павленко, Ю. Пелешенка, А. Пипіна, І. Порфир'єва, Д. Сироїд, М. Сперанського, І. Срезневського, В. Сулими, О. Творогова, Н. Федорака, Д. Чижевського та інших.

Методика дослідження. Роботу виконано на основі комплексного системного підходу з використанням описового методу, біографічного, культурно-історичного, герменевтичного, міфологічного, порівняльного та методу критичного дискурс-аналізу.

Наукова новизна дисертації. У роботі вперше виокремлено основні висловлювання-функції, які формують дискурс української літератури періоду раннього та зрілого Середньовіччя в науковій спадщині І. Франка. Для цього вивчено поняття «дискурс» – в необхідному обсязі для критичного аналізу медієвістичних праць І. Франка та інших дослідників. З'ясовано також, що критичний дискурс-аналіз у сучасній науці – це інтерпретативний метод, який передбачає системне дослідження текстів для з'ясування сенсу феноменів соціальної дійсності, їхніх умов виникнення і способів конструювання. Проаналізовано франкознавчі праці XX–XXI ст., що стосуються досліджень середньовічної української літератури. Досліджено наукові тексти І. Франка, присвячені українській літературі періоду раннього та зрілого Середньовіччя, та роботи медієвістів XIX–XXI ст.

Теоретичне значення роботи. Комплексний підхід дослідження медієвістичної спадщини І. Франка дає змогу осмислити процес формування історії української літератури (на прикладі періоду раннього та зрілого Середньовіччя) як наукової дисципліни.

Практична цінність полягає у тому, що результати представленого в дисертації теоретичного та практичного аналізу можуть бути використані в подальших дослідженнях; у написанні наукових статей, посібників і підручників, розробці лекційних курсів у вищих навчальних закладах.

Особистий внесок здобувачки. У роботі узагальнено самостійні наукові здобутки дисертантки, які відображають її наукову позицію. Основні ідеї висвітлено у 7 наукових статтях без залучення співавторів.

Апробація результатів дисертації. Результати дослідження апробовано на конференціях і семінарах: VIII Міжнародній науковій конференції молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 21–23 червня 2005 р.), IX Міжнародній науковій конференції молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 19–21 червня 2007 р.), Міжнародній науковій конференції «Біля джерел українського бароко: Герасим Смотрицький, Мелетій Смотрицький, Кирило-Транквіліон Ставровецький» (Львівський національний університет ім. І. Франка, 24–25 жовтня 2007 р.), X Міжнародній науковій конференції молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 23–25 червня 2009 р.), XI Міжнародній науковій конференції молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 15–17 червня 2011 р.), Міжнародній науковій конференції «Троянди й виноград: феномени естетичного і прагматичного в літературі та культурі» (Бердянський державний педагогічний університет, 27–28 вересня 2018 р.), Міжнародній науковій конференції «Українська філологія: школи, постаті, проблеми» (Львівський національний університет ім. І. Франка, 4–6 жовтня 2018 р.), доповіді на науковому семінарі відділу історії української літератури (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 16 грудня 2018 р.), науковій доповіді на засіданні Вченої ради Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 16 квітня 2019 р.), Науковій конференції «Актуальні проблеми сучасної української медієвістики» (Національний університет «Чернігівський колегіум» ім. Т. Г. Шевченка, 3–4 травня 2019 р.), XV Міжнародній науковій конференції молодих учених «Літературознавство XXI століття: сучасні виклики та перспективи» (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 19–21 червня 2019 р.), доповіді на науковому семінарі відділу історії української літератури (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 18 грудня

2019 р.), доповіді на науковому семінарі відділу історії української літератури (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 15 грудня 2020 р.).

Публікації. Основні положення і результати дослідження опубліковано в 9 статтях, із них 6 – у фахових наукових виданнях за переліком МОН України, 1 – у закордонному збірнику та 2 додаткові публікації.

Структура та обсяг роботи. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків. Обсяг роботи становить 188 сторінок, із них 165 – основного тексту.

РОЗДІЛ 1

ДИСКУРСИВНЕ ТВОРЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ РАННЬОГО ТА ЗРІЛОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ У ХІХ–ПОЧАТКУ ХХ СТ.

1.1. Поняття «дискурсу»

Сфера застосування поняття «дискурс» (франц. *discours*, англ. *discourse*, нім. *Diskurs*, італ. *discorso* – мовлення, міркування, бесіда, розмова, дискусія) у сучасній науці постійно зростає: теоретична лінгвістика, штучний інтелект, комп'ютерна лінгвістика, психологія, філософія, логіка, соціологія, антропологія, етнологія, літературознавство, семіотика, історіографія, теологія, юриспруденція, педагогіка, теорія і практика перекладу, комунікаційні дослідження, політологія та ін.

Дискурс як міждисциплінарний феномен за визначенням Флорія Бацевича може використовуватися як вияв комунікації в суспільстві (вербальний, невербальний тощо); як комунікація у межах окремих каналів (візуальний, слуховий, тактильний); як опис правил спілкування, способів викладу та втілення прагматичної мети мовців (етикетний, дидактичний тощо). Дискурс може виступати як носій різних типів інформації: раціональний дискурс, дискурс духовної віри, світобачення, поривань; як вияв культурної комунікації; етнокультурних особливостей спілкування, культурно-історичних ознак; ототожнених з предметом наукового дослідження. З дискурсом асоціюють соціальні, статеві, вікові характеристики учасників комунікації; типи і форми мовлення, принципи будови та риторику повідомлення; характеристики мовлення індивіда чи групи людей. Дискурс також розглядається як різновид функціонального стилю та різновид мовлення [10, с. 139–146].

Збільшення поля вживання терміна ускладнює уніфікацію його визначення. Вчені характеризують поняттєві межі дискурсу як розмиті [47],

омонімічні [10], полісемічні [95]. Вихідне значення латинського *discursus* має семи руху, біганини [150], натомість у французькій і згодом в англійській лексиці в слові *discours(e)* домінує сема мовлення. З'являються й нові специфічні значення, як-от, «церковна проповідь», зафіксоване в Chambers Twentieth Century Dictionary (Лондон, 1969 р.). Інколи, наприклад, у поемах Едмунда Спенсера (XVI ст.) *discourse* означає «process of combat», «хід військової боротьби» [11].

Дослідники припускають, що поняття пройшло процес метафоризації. Можливо, період Середньовіччя сприяв перенесенню значення військових дій на акти мовлення, зберігаючи, за законом внутрішньої форми слова [117, с. 178], семи й аналогії «відхилення від курсу», «бігу в різних напрямках», «сутичок», «процесу боротьби», «розгрому супротивника». Утворення цих подібностей [190] могло відбутися в середовищі словесних змагань: церковних проповідей, куртуазної літератури, академічних дебатів. У результаті полісемізації початковий означник відривається від означуваного, перестає бути прозорим для нових інтерпретаторів, «зісковзує» й залишається у внутрішній формі слова [11]. Швидкий рух починають асоціювати з дисциплінованим мисленням / мовленням, котре передбачає обговорення «останніх» принципів, аргументів, на яких ґрунтуються докази.

В утвердженні терміна в європейській інтелектуальній культурі, зазначає Василь Лісовий, основну роль відіграли філософи епохи Просвітництва. Рене Декарт, наприклад, видає у 1637 р. роботу «Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences» («Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукати істину в науках»). У XIX–XX ст. традицію доказового мислення/мовлення продовжують позитивізм, аналітична філософія [82]. Ерік Бюїссанс уперше науково обґрунтовує поняття у роботі «Мова і дискурс» (Брюссель, 1943 р.) та розширює за його допомогою лінгвістичну концепцію Фердинанда де Соссюра: між абстрактністю *langue* та конкретністю *parole* з'являється середня ланка *discours* – певний механізм,

завдяки якому стає можливим індивідуальне використання коду мови [131, с. 604].

Із розвитком філософії постмодернізму термін «дискурс» починають застосовувати до буденного мовлення, спілкування, дискусій, розмов. З'являється функціональна класифікація видів дискурсу: дискриптивний (теоретичний); практичний; експресивний (виражальний). Обґрунтування принципів наукового пізнання та нормативних теорій відносять до сфери теоретичного виду; політичні, правові та етичні питання, тобто колективні чи індивідуальні дії, мотиви (інтереси, потреби, бажання), підстави й ефективність дій – до практичного; основою оригінальних наукових ідей, творів мистецтва, новітніх течій у суспільстві, політиці, релігії вважають виражальний дискурс. Різновиди дискурсу можуть поєднуватися, як це відбувається, наприклад, у побутовому мовленні. За допомогою дискурсу досліджують особливості світогляду того, хто промовляє; «об'єктивну істину» розуміють як таку, що формується мовцем, а метадискурси з їхнім прагненням до інтерсуб'єктивного визнання піддають деконструкції. Увага науковців зміщується від теоретичного до виражального та практичного дискурсів [82].

Визначення дискурсу як влади, за котру борються, та, водночас, як знаряддя цієї боротьби властиве поглядам Мішеля Фуко. Він називає дискурсом таку мовленнєву практику, котра систематично формує об'єкти, про які говорить. Одиницею дискурсу М. Фуко називає висловлювання-функцію, що утворює нові поняття й наповнює їх змістом [188, с. 131–138]. Оскільки об'єкти постають перед нами як конструкції нашого мислення й мовлення, як «спосіб говоріння», то виявити їх допомагає певний набір заборон і дозволів, система обмежень, в котрій вони існують [188, с. 191]. Принцип дисципліни (на рівні з двома іншими «процедурами обмеження» – принципами автора і коментаря) сприяє творенню нових висловлювань: «Для існування дисципліни необхідно, таким чином, щоби була можливість формулювати – й формулювати безкінечно – нові твердження <...> дисципліна – це принцип контролю над

продукуванням дискурсу. Вона встановлює для нього межі завдяки грі ідентичності, формою котрої є постійна реактуалізація правил» [189, с. 68].

Дискурс-аналіз М. Фуко – це деконструкція модерного прагнення абсолютної, націленої на всезагальне визнання, істини. Такі формації як наука, ідеологія, теорія, вважає науковець, повинні розглядатися як ансамблі, серії «археологічних» подій. За допомогою двох видів аналізу, «генеалогічного» та «критичного» вчений прагне окреслити місце події, умови її появи та межі несподіваності [189, с. 81–86].

Важливим фактором впливу на дискурси та інші соціальні практики Тен Адріанус ван Дейк називає суб'єктивну репрезентацію – ментальні моделі специфічних подій, знання, оцінки та переконання, завдяки яким окрема особистість може протистояти панівній ідеології, модифікувати її [47, с. 34]. Критичні дискурс-дослідження, на думку науковця, повинні реалізовуватися в мультидисциплінарній перспективі включно з історичними й культурними вимірами [47, с. 15].

Когнітивна лінгвістика, у свою чергу, звертає увагу на системотворчі ознаки дискурсу: учасників, мету, способи спілкування (стратегії й тактики), базові цінності, функції, що реалізуються в дискурсі, дискурсивні формули. Учасники дискурсу – представники певної соціальної групи, що вступають у спілкування й виконують відповідні комунікативні ролі: мовець / адресант мовлення, реципієнт / адресат-спостерігач (читач), прямий адресат. Мета дискурсу – передбачуваний результат комунікації, зумовлений причинами конструювання й реалізації дискурсу. Система базових цінностей формує у свідомості учасників дискурсу певну концептосферу, що відображає особливі, притаманні лише представникам даного соціуму, варіанти інтерпретації дійсності [95].

Виходячи з того, що методика дискурс-аналізу, розроблена сучасною лінгвістикою, широко використовується іншими суспільними науками, Орест Семотюк прописує основні засади цього методу: 1) соціально-

конструктивістська епістемологія; 2) дискурсивне (дискурс як система текстів) творення значень, концептів, ідей та практик соціальної дійсності [125, с. 79].

Аналіз дискурсу – це якісний (інтерпретативний) метод, який передбачає системне дослідження текстів для з'ясування сенсу феноменів соціальної дійсності, їхніх умов виникнення і способів конструювання. У дискурс-аналізі сенси вважаються варіативними, залежними від ситуації, способів їхнього виробництва, поширення і споживання. Ознаки методу дискурс-аналізу можна визначити як суб'єктивність, варіативність і квалітативність [125, с. 80].

У літературознавстві дискурс означають залежно від сфери застосування: починаючи з формальних наратологічних характеристик («рівні, які інтерферуються (накладаються, доповнюються, перекриваються) з лінією розповідності» [131, с. 604]), інтертекстуальних («розмаїті форми, механізми, способи, моделі міжтекстової взаємодії, соціокультурні умови їх постання й функціонування» [128, с. 3]) до критикознавчих («мовленнєва мовна функціонально-смилова єдність, яку спричинюють концепти естетичної цінності, оригінальності художнього світу, властиві певній соціокультурній ситуації» [83, с. 78]) та історико-літературних узагальнень («адекватне термінологічне омовлення літературного процесу» [51, с. 17]).

Класифікацію за базовими концептами, тобто такими «згустками смислу», що одночасно належать «логічній та інтуїтивній, свідомій та підсвідомій, індивідуальній та соціальній сферам» і розкриваються під час комунікації, – загальнокультурними та літературними – пропонує Юрій Черняк. До перших належать типи дискурсів, пов'язані зі світоглядними, онтологічними, естетичними та іншими позалітературними концептами. Другу групу, пов'язану з концептами, котрі «генетично укорінені безпосередньо в літературі», дослідник розділяє на авторські й текстові. «Засновник дискурсивності» (за М. Фуко) в авторському літературному дискурсі відкриває можливості для створення нових текстів, інтерпретацій, образів, ідей, концептів на основі його власних текстів. У текстовій підгрупі дискурсивність продукують структурно-семантичні компоненти творів – топоси, образи, мотиви, ідеологеми. Це можуть

бути донжуанівський, фаустівський, донкіхотівський та інші дискурси [193, с. 99–100].

В українському літературознавстві термін «дискурс» закріплюється у працях Соломії Павличко «Дискурс модернізму в українській літературі» (Київ, 1997 р.), Тамари Гундорової «Проявлення Слова. Дискурсія раннього українського модернізму: Постмодерна інтерпретація» (Львів, 1997 р.).

С. Павличко пропонує підходити до модернізму як до «певної мистецької філософії, певної моделі літературного розвитку», відкидаючи зосередження на формальних, стильових, жанрових принципах; аналізувати її внутрішню діалогічність, конфліктність. Філософський дискурс модерності розглянуто за роботами Фрідріха Ніцше як такий, що переосмислює поняття історії; Теодора Адорно як заперечення традиції; Юргена Габермаса як проєкт, котрий за самим своїм визначенням не може бути завершений.

С. Павличко розуміє дискурс як специфічне обговорення засад модернізму, котре відобразилося в літературній критиці, теоретичних текстах, есе, листуваннях, щоденникових записах, мемуарах, публічних виступах, маніфестах і творах зі зниженням уваги до їхньої естетичної ролі [104, с. 12–22]. Характеризуючи народництво як літературно-критичний дискурс, науковиця виділяє опорні поняття останнього – ключові слова, лейтмотиви, специфічну інтертекстуальність, коди, – завдяки яким ця критична школа стає «методологією розгляду літератури, побудови її історії й канонів, а також способом читання тексту <...> специфічною критичною мовою» [104, с. 29].

Праця Т. Гундорової – це постмодерністська інтерпретація, отже, деконструкція й пересотворення, модерністської свідомості [44, с. 40]. Дослідниця розуміє дискурс як «онтологію, утопію й риторику» будь-якої словесної творчості; як спосіб висловлювання, «що виникає на взаємодії між окремим словом і цілим текстом, конститується індивідуальним мовленням і його контекстуальними значеннями, переводить семіотично-нарративні структури в дискурсивні»; аналізує його і як окрему формацію, і як практику,

процес; розглядає не лише письменницький канон, але й «вузли сполучень і переходів між новим і старим мисленням» [44, с. 17, 41, 18].

Т. Гундорова розглядає також поняття «дискурсія» як зв'язок між мисленням, мовою і буттям, котрий дозволяє фіксувати зміни в цих процесах, як «область умов можливості мови і пізнання» (за М. Фуко). Ознаки дискурсії: 1) сукупність мовних практик; 2) онтологічне вираження форм свідомості через культуро- й життєтворчу діяльність; 3) автономізація мови й ставлення до слова як до фетишу; 4) смислотворення на раціональному й підсвідомому рівнях [44, с. 41].

У літературознавчих дослідженнях українських науковців початку XXI ст. широко застосовується поняття «дискурс», зокрема в таких працях: «Пуританський дискурс в літературі американського романтизму» (Тетяна Михед, 2007 р.), «Гендерний дискурс сучасної української масової літератури» (Софія Філоненко 2013 р.), «Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського бароко» (Олена Матушек, 2014 р.), «Українське літературознавство від ідеї до тексту: неокласичний дискурс (на матеріалі студій кінця XIX – першої третини XX ст.)» (Леся Демська-Будзуляк, 2020 р.) тощо. У роботах помітно переважають загальнокультурні типи дискурсів.

Літературно-критичному дискурсові присвячена колективна монографія «Літературознавча рецепція і компаративістичний дискурс» (Тернопіль, 2004 р.) за редакцією Романа Гром'яка та Ігоря Папуші. Автори звертають увагу на особливості й засоби вираження цього виду дискурсу. До визначення основних термінів і понять рецептивної теорії залучено творчу спадщину І. Франка (критичні статті, листи, наукові праці, художні твори). Корпус його текстів розглядається як єдиний «метатекст», в котрому «діє внутрішня цілеспрямована логіка, яка по-різному виявляється в окремих статтях, по-різному аргументується залежно від аналізованого художнього явища і пізнавальної комунікативної ситуації» [83, с. 15–22].

В одному з підрозділів йдеться про індологічний дискурс Драгоманова-Франка, який автори розуміють як взаємодію між двома вченими протягом

1883–1895 рр. у листуванні, наукових працях, творчості, суспільній діяльності: «Важливо констатувати не лише емпіричний рівень спілкування Драгоманова з Франком з приводу індології (поради, рекомендації, судження, виміна книгами), але й збагнути модальний – ту психологічну атмосферу, яка склалася навколо обговорення питань індології» [83, с. 84–93].

Людмила Тарнашинська у дослідженні «Дискурс шестидесятиництва в українській літературі XX століття» (2014 р.) розрізняє філологічний піддискурс загального інтелектуально-філософського та культурологічного простору. Цей піддискурс стосується читання, рецензування, спілкування, обміну враженнями й «поглиблюється дискурсом авторських свідомостей, а ще – дискурсом «невидимих» ідей, що «висять у повітрі», і то тільки Провидіння уповноважене дати право тому чи тому «мистецькому помазаннику» Божому «виловити» їх у свої художні сіті першим чи йти у форватері першовідкривача». Дослідниця говорить про внутрішні й зовнішні дискурси, котрі «заторкують не лише свідомість, а й підсвідомість митця» [141, с. 68].

Взаємодію понять «дискурс» та «інтертекстуальність» розглядає у монографії «“Гомін і відгомін”: дискурс інтертекстуальності в українській літературі 1920-х років» (2019 р.) Людмила Скорина. Новотвір «дискурс інтертекстуальності» дослідниця пропонує розуміти і як рецепцію інтертекстуальності самих текстів українського письменства означеного періоду, і як соціокультурну взаємодію «між художнім текстом та іншими художніми текстами, котра захоплює у свою сферу не лише літературні, а й культурні, естетичні, соціальні й світоглядні цінності» [127, с. 92–93].

Леся Демська-Будзуляк у дослідженні «Українське літературознавство від ідеї до тексту: неокласичний дискурс (на матеріалі студій кінця XIX–першої третини XX ст.)» визначає «дискурс» згідно з соціальною теорією Нормана Фейрклафа як частину соціокультурної практики, котра створює соціальну реальність і, водночас, є її продуктом. Неокласичний дискурс науковиця розуміє як «комплексне поняття у значенні спільноти індивідів, об'єднаних

цінностями і світоглядом притаманними для культури класичного типу, які діють у певний час і в певному місці» [48, с. 29].

Отже, семантичні зсуви поняття «дискурс» можна простежити в історичній парадигмі – від доказового мислення / мовлення, пов'язаного з обговоренням його «останніх засад», аргументів, до конструювання дійсності мовцем та реципієнтом через комунікацію. Літературознавча специфіка терміна формується під впливом філософських та лінгвістичних напрацювань. Українські літературознавці зосереджуються як на загальнокультурних, так і літературних, здебільшого текстових, типах дискурсів.

У нашому дослідженні дискурс розуміємо як процес формування дисципліни «Історія української літератури», зафіксований у відповідних текстах зі спадщини І. Франка (отже, пов'язаний з історико-культурним контекстом) та обмежений періодом, котрий сучасні медієвісти називають раннім і зрілим українським Середньовіччям [66, с. 48; 110, с. 12]. Усвідомлюємо також власну дослідницько-реципієнтську співтворчість під час виокремлення функціональних висловлювань окресленого дискурсу.

1.2. Дослідження Франкової спадщини з царини української медієвістики в XX–XXI ст.

Комплексних досліджень дискурсу української середньовічної літератури в науковій спадщині І. Франка досі не проводилось. Науковці звертають увагу на цей масив текстів, зазвичай, для з'ясування системи поглядів самого І. Франка, досліджують його комунікацію з відомими дослідниками, проводять паралелі між науковою й літературною діяльністю, наголошуючи на тому, як увага митця до апокрифіки, агіографії чи літописів впливає на його творчість.

Про І. Франка як історика української літератури пише в одному з розділів книжки «З життя і творчості Івана Франка» (Київ, 1955 р.) Михайло Возняк – «Франко як дослідник і історик української літератури», вперше

опублікованому ще в 1945 р. У ньому згадано про 18-годинний літній цикл лекцій І. Франка: Львівське товариство прихильників української літератури, науки і мистецтва слухало І. Франковий «Огляд української літератури від найдавніших часів до кінця XIX віку» протягом 23–25, 28, 30 червня та 2, 5, 6, 8, 15, 19 липня 1904 р. У третьому підрозділі «Від критика й дослідника літератури до її історика» М. Возняк пише про п'ять томів «Апокріфів і легенд з українських рукописів» (далі «Апокріфи і легенди» – С. Б.), наводить розлогу цитату І. Франка про основну мету видання – прагнення «докинути й свою цеглину» до національного ренесансу, котрий можливий лише через пізнання «нашої минувшини, як в обсягу матеріальних фактів, так і в обсягу духовної, літературної праці». Дослідник згадує позитивну рецензію А. Брюкнера на це видання І. Франка, надруковану у «Kwartalnik Historyczny» (Львів, 1899 р.).

М. Возняк наголошує на значенні досліджень І. Франка, дотичних до теми давньої української літератури: «Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія», «Слово о Лазаревѣ воскресеніи. Староруська поема на апокрифічні теми», «Про Варлаама і Йоасафа та притчу про єдинорога», «Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди» тощо. Дослідник згадує й мету, яку ставив перед собою І. Франко: «подати причинки не тільки до історії нашого письменства, але також <...> до історії духовного розвою, вірувань, світогляду і духовних течій нашого народу» [30, с. 246–265].

Леонід Махновець у праці «Франко – дослідник української літератури XVII–XVIII ст. ст.» (Київ, 1956 р.) звертає увагу, що «Франко був одним із тих учених, які оборонили давню українську літературу від нігілістичних спроб заперечити її значення» [88, с. 41–84.]. Семен Шаховський (Гельфгот Шнеєр), згадуючи про переспіви середньовічних текстів у збірках «Мій Ізмарагд» (1898 р.), «Semper tiro» (1905 р.), «Давнє й нове» (1911 р.) та про популярну брошуру «Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність» (1911 р.) [196, с. 211], згадує, що «ніхто в українській дожовтневій критиці не приділяв давнім часам і своїм попередникам стільки уваги, сил і часу, як Франко».

Радянська ідеологічна тенденційність яскраво виявилася у статті Олексія Мороза «Іван Франко – борець проти релігії» (Київ, 1956 р.), у якій, проте, міститься завуальоване повідомлення про діяльність І. Франка-медієвіста: «В кінці 90-х і на початку 900-х років І. Франко продовжує з неослабною силою розвінчувати релігійну догматику». О. Мороз розглядає вірші, притчі та легенди, що увійшли до збірок «Мій Ізмарагд», «Semper tiro»: «Більшість творів цих книг написано на теми, запозичені з різних давніх джерел, але переосмислені автором під кутом зору боротьби проти релігійних забобонів». Наприклад, у легендах «Un coeur simple» («Свята Доместіка») та «Життя і страждання, і спіймання, і смерть, і муки, і прославлення преподобного Селедія» автор статті бачить не тільки висміювання деяких догматичних приписів, але й те, що І. Франко хотів «відродити традиції пародійної літератури на біблійно-релігійні теми, що були так поширені у XVII і XVIII століттях» [96, с. 273–274].

У статті Олександра Білецького «Франко й індійська література» (Київ, 1956 р.) згадано про порівняння І. Франком індійської легенди «Цар Вишачіт у пеклі» зі збірки «Маркандея-Пурана» з давнім греко-слов'янським апокрифом «Ходіння Богородиці по муках»; про роботу вченого над дисертацією «Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія» (1895–1897 рр.); про літературну переробку І. Франком «Притчі про єдинорога» (це «Притча про життя» в збірці «Мій Ізмарагд») [17, с. 502, 505, 507].

Дослідження О. Білецького «Слово о полку Ігоревім» (Київ, 1965 р.) згадує обговорення цієї пам'ятки у середовищі галицьких учених – Іваном Вагилевичем, Омеляном Огоновським, Омеляном Партицьким – з позиції І. Франка, котрий звертався до цієї пам'ятки як у загальних оглядах українського літературного процесу, так і «в своїх (ще не надрукованих) лекціях з історії давньої літератури; розробляв окремі питання, пов'язані з «Словом» і т. д.» [16, с. 235]. У розвідці «Перекладна література візантійсько-болгарського походження» (Київ, 1965 р.) [15, с. 128–187] О. Білецький між іншим згадує збірник «Апокріфи і легенди», хоча тема апокрифів буквально

зреферована з наукових праць І. Франка [15, с. 139]. Щодо «Повісті про Варлаама та Йоасафа» зауважено, що вже у XVII ст. «помітили схожість історії Йоасафа з переказами про легендарного засновника буддійської релігії, індійського царевича Сіддарті», і що серед робіт літературознавців XIX ст. почесне місце належить розвідці І. Франка.

Першим комплексним вивченням медієвістичної спадщини І. Франка стала робота Василя Микитася «Іван Франко як дослідник давньої української літератури» (Київ, 1988 р.). Середньовічному періодові присвячено три розділи: «Давня перекладна література в працях І. Франка», «Оригінальна література Київської Русі в інтерпретації І. Франка» та «І. Франко – дослідник давніх апокрифів, апокрифічних легенд та оповідань». Також у монографії розглянуто методологічні засади вченого й схарактеризовано наукову ситуацію його оточення в XIX – поч. XX ст. Висвітлено І. Франкову інтерпретацію прози, поезії та драматургії XVI–XVIII ст., окремий розділ присвячено дослідженню творчості Івана Вишенського.

Дослідження В. Микитася охоплює практично всю наукову спадщину І. Франка: його монографії, статті, рецензії, замітки, огляди книжок і публікацій; підготовку до видання, реконструкцію, коментування давніх текстів. Звісно, робота радянського науковця містить обов'язкові для того часу марксистсько-ленінські кліше, як-от: І. Франко був «пропагандистом ідей наукового соціалізму та марксизму на Україні», радянській науці потрібен «рішучий перегляд давніх уявлень на основі марксистсько-ленінських методологічних позицій» [93, с. 3, 194]. Полеміка з В. Істріним щодо національної приналежності літератури Київської Русі та розрізнення «північноруських» та «південноруських» пам'яток представлена як методологічна суперечка: І. Франко гостро й категорично виступає проти «великодержавної тенденційності» російського дослідника. Однак зазначено, що М. Гудзій помічає, як ця дискусія виходить «за межі просто академічних сутичок думок» [93, с. 34–36].

Дмитро Козій в есе «До генези Франкових легенд» (Торонто-Нью-Йорк-Париж-Сідней, 1984 р.) згадує працю Івана Порфир'єва «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях» (Казань, 1872 р.) як одне з джерел поеми «Смерть Каїна» (1889 р.). З роботи російського вченого І. Франко міг знати алегоричне тлумачення райського дерева життя, наведене Філоном Александрійським: «головна чеснота, що називається добротою, і що від неї походять поодинокі інші чесноти» [72, с. 238–239]. У поемі «Смерть Каїна» цей образ подано як антитеза до дерева пізнання:

<...> Значить, і джерело

Життя ми маєм в собі, і не треба

Нам в рай тиснутись, щоб його дістати!

<...> в той час, як із раю

Нас виганяв, а сам у серце нам

Вложив той рай і дав нам на дорогу? [166, т. 1, с. 288. Тут і далі, покликаючись на це видання, зазначаємо том і сторінку – С. Б.].

Гностичним мотивам у творчості І. Франка присвячена друга частина розвідки Тамари Гундорової «Франко не Каменяр. Франко і Каменяр» (Київ, 2006 р.). Зацікавлення маніхейським і богомільським ученнями з їхнім виразним дуалістичним світоглядом, котрий виявився в давніх апокрифічних текстах і через них – у фольклорі, переходить не лише у тему двійництва в текстах письменника («Каменярі», «На дні», «Як Юра Шикманюк брів Черемош», «Лель і Полель», «Хома з серцем і Хома без серця», «Поєдинок», «Похорон», «Смерть Каїна», «Мойсей» тощо), але й насичує його власну культурософію, відповідає «особливостям Франкової психічної, моральної і творчої індивідуальности» [45, с. 223].

Про контакти І. Франка з науковцями-медієвістами пише Ярослав Мельник у дослідженні «Іван Франко й biblia apocrypha» (Львів, 2006 р.). У цій праці показано й незадоволення частини галицьких інтелектуалів (Михайло Павлик, Гнат Хоткевич) тим, що І. Франко як політик і письменник забагато часу приділяє «порпанню в старому папір'ї», і схвальні відгуки науковців про

видання «Апокріфів і легенд з українських рукописів» (Володимир Гнатюк, Михайло Возняк, Александер Брюкнер, Александр Веселовський, Їржі Горак, Їржі Полівка). Тут також висвітлено стосунки І. Франка з Михайлом Драгомановим, Агатангелом Кримським, Михайлом Грушевським, Ватрославом Ягичем, А. Брюкнером, Матієм Муркою, А. Веселовським, Василієм Істріним, Міхаїлом Сперанським, Ї. Полівкою, Франтішком Пастрнком, Карлом Крумбахером, Іполитом Делаїє та іншими. Дослідниця звертає увагу й на дискусію І. Франка з В. Істріним та його взаємини з Ом. Огоновським.

У рецензіях на праці апокрифічної тематики, зазначає Я. Мельник, І. Франко систематизує свій теоретико-методологічний підхід, звертається до таких проблем літературознавства, як феномен національної літератури, тяглість традиції, питання міжцивілізаційних контактів, місцева своєрідність літератур у рецепції міжнародного матеріалу [90, с. 18]. Саме студії над апокрифічною літературою, в яких синтезовано компаративні дослідження й український матеріал, Я. Мельник вважає одним із найяскравіших взірців поєднання наукових та національних інтересів ученого.

Робота Я. Мельник «...І остатня часть дороги. Іван Франко в 1908–1916 роках» (Дрогобич, 2016 р.) дотична до теми дискурсу середньовічної української літератури в найважчий, але плідний період життя вченого. Підмічено, як уважно І. Франко стежив за публікаціями давніх пам'яток й «дуже часто рецензії на ту чи іншу працю слугували для нього підставою для публікації власного джерельного матеріалу». Прикметними рисами його відгуків авторка називає ґрунтовний аналіз публікацій, слушні критичні зауваження щодо повноти та якості опублікованих творів, їхньої наукової значимості [91, с. 282].

Видання «Апокріфів і легенд» та «Галицько-руських народних приповідок» були сприйняті як такі, що не мають аналогів у тогочасній слов'янській науці за обсягом, науковим і методологічним рівнем публікації. Негативне сприйняття В. Істріним «Апокріфів і легенд» Я. Мельник пов'язує з

феноменом безперервності української духовної традиції, про котрий говорить І. Франко й проти котрого виступає російський учений та деякі його послідовники (крім М. Сперанського та Миколи Гудзія). Наприклад, Юліан Яворський закидає І. Франкові суміщення національно-патріотичних настроїв та наукової роботи, бо в результаті останній відходить від ідеї «общей культурной жизни целой Руси» [91, с. 283, 285–289].

Я. Мельник розглядає негативні рецензії на останню велику працю І. Франка «Нарис з історії українсько-руської літератури до 1890 р.» М. Сріблянського (Микити Шаповала), Володимира та Дмитра Дорошенків, Олександра Грушевського. Однак ці відгуки здебільшого стосуються другої частини книжки (література XIX ст.), про висвітлення давнього періоду критики висловлюються загалом схвально.

Геннадій Нога зауважує, як послідовні позитивістські студії І. Франка давніх текстів призводять до «дещо однобічного підходу до аналізу і оцінки творів різних історичних та культурних епох». У статті «“Спасибі за балакання!” Про деякі наукові розчарування Івана Франка» (Одеса, 2006 р.) автор аналізує висловлювання дослідника про діяльність київських митрополитів Климента (Клима) Смолятича, Никифора, літописного поета і співця Бояна. Підсумовано, що І. Франко «часто недооцінював залежність давніх українських письменників від мистецьких канонів свого часу» [99].

У статті Віри Сулими «Іван Франко й апокрифічний протопласт української літератури» (Київ, 2016 р.) звернено увагу на деякі прототексти – давні апокрифи, котрими цікавилися, переробляли, користувалися їхніми мотивами протягом усіх наступних століть українські письменники. Це Євангеліє Псевдо-Матвія, Євангеліє Никодима, «Revelatio sancti Stephani», «Откровение Мефодия Патарского», «Соломон і чорти в бочці», «Дитинство Ісусове», «Ходіння Богородиці по муках» та ін. Цитати, алюзії, ремінісценції дослідниця виявляє у творах Івана Вишенського, Кирила Транквіліона Ставровецького, Іоанікія Галятовського, Дмитрія Туптала. Тут також наголошено на І. Франковому прагненні збирати твори, перероблені відповідно

до місцевого, галицького, контексту; на розумінні вченим апокрифів як одного з «ферментів внутрішньої трансформації літератури» [137, с. 289].

В іншій роботі авторка аналізує праці, в яких І. Франко досліджує Святе Письмо за допомогою новітньої на той час наукової біблійної критики. Це розробки Бруно Бауера, Вільгельма де Ветте, Германа Самуїла Реймаруса, Жозефа Ернеста Ренана, Ебергарда Шрадера, Давіда-Фрідріха Штрауса та інших. Основні богословські міфологеми, які розглядаються: історія всесвітнього потопу, творення світу, Мойсееве авторство Старого Завіту, життя Ісуса Христа [138].

Микола Сулима звертає увагу на один із сюжетів Франкової творчості, який належить до давньої літератури. Дослідник умовно називає його «мудрець і той, хто потребує його поради», або «вчитель і його учень», «святий і грішник» тощо та розглядає у таких поезіях І. Франка: «Шевченко і поклонники» (1880 р.), «Цар і аскет» (зі збірки «З вершин і низин» 1893 р.), «У падика» (там само), в одному з епізодів поеми «По селах» (1894 р.), «Суд святого Николая» (1895 р.), «Св[ятий] Іван і розбійник» (1896 р., у третьому томі «Апокрифів і легенд» знову згадує цей сюжет), «Хмельницький і ворожбит» (1901 р.). До аналізу залучено й переклади І. Франка, зокрема вірші «Багач і мудрець» (1901 р.), «Цісар і ігумен» (1903 р.), кілька поезій з рукописного збірника «Вибір із старогрецьких поетів» (1915 р.) [139].

Руслан Ткачук вказує джерела полемічної літератури XVI–XVII ст., які І. Франко знаходить у києворуській добі. У творах «Ходіння Богородиці по муках» (антиязичницька полеміка), «Палея тлумачна» (антиюдейська), «Корсунська легенда про хрещення Володимира» (антимусульманська), «Історія о єдином папѣ римском», «Стязаніє с латиною» (антикатолицька), «О ереси арменской» (антибогомільська полеміка) закладалися основи для полемічних суперечок наступних століть [148, с. 18–19].

Актуальність досліджень медієвістичної спадщини І. Франка підтверджує діяльність Інституту Івана Франка Національної академії наук України (створений 2011 р.), Інституту франкознавства Львівського національного

університету ім. І. Франка, як-от: щорічний франкознавчий семінар під керівництвом Я. Мельник, підготовка до друку «Франківської енциклопедії» у семи томах [156], авторський онлайн-проект Наталії та Богдана Тихолозів «Франко: Наживо / Franko: Live» тощо.

1.3. Роль І. Франка у формуванні наукової дисципліни “Історія української літератури”, зокрема періоду раннього та зрілого Середньовіччя

Дискурс української національної літератури у другій половині XIX – на початку XX ст. вибудовується в умовах панівних імперських мовленнєвих практик – російської та австро-угорської – а також «особливих сподівань українського, польського, єврейського та російського націоналізмів» [39, с. 12]. З 1867 р. загострюється протистояння польського й російського політичних елементів: Галичина «попала цілком в польські руки, під владу польського сейму, польської “ради шкільної” і т. д. Інертніші українські елементи змінили легітимістичну австрійську легенду на легенду про руського царя, що кінець кінцем виведе “Галицьку Русь” з польського полону, приєднавши Галичину до Росії. Під впливом цих мрій, а пізніше конкретніших грошових “субвенцій” на руїнах старого легітимістичного “рутенства” зростає “москвофільство”» [123, с. 48].

У цих обставинах діють Південно-Західний відділ Імператорського Російського географічного товариства в Києві й Літературне товариство імені Т. Шевченка у Львові. Значимість першого підкреслюють 10 та 11 пункти Емського акта 1876 р., котрі забороняли діяльність цієї організації (на майбутнє залишалась можливість її перевідкриття за умови “усунення назавжди тих осіб, котрі скільки-небудь сумнівні в своєму чисто-російському напрямі”) та проживання М. Драгоманова й Павла Чубинського в Україні “як невинуватих і однозначно небезпечних в краї агітаторів” [123, с. 383].

Дослідження М. Драгоманова «Следы дружинного быта в малорусских колядках и малорусские песни о кровосмешении, сравненные с западными песнями» І. Денисюк називає «справжньою сенсацією на археологічному з'їзді 1874-го року» й могутнім контрударом «по російських шовіністичних теоріях, згідно з якими в домонгольський період на Київщині нібито жили не українці, а росіяни, оскільки реалії того часу, мовляв, не відбилися в українському фольклорі так, як у “російських” билинах» [49, с. 124].

Праця М. Драгоманова й В. Антоновича «Историческія пѣсни малорусскаго народа» (1874–1875 рр.) утверджує ідею «тяглості української словесності від давнини до сучасності» [49, с. 125]. Згодом цю ідею розвиватимуть І. Франко та М. Грушевський в періодизації української літератури та фольклору. Останній очолював Наукове товариство імені Т. Шевченка (далі – НТШ) спочатку у Львові, а згодом у Києві в 1897–1913 рр.

Про початки НТШ І. Франко згадує 1892 р. у статті «Towarzystwo imienia Szewczenki» для газети «Kurjer Lwowski»: «головним інтересом була друкарня <...> а тимчасом справжня мета Товариства – організація наукової праці – залишалася занедбаною. Щоправда, впродовж свого 18-річного існування Товариство видало кілька наукових праць своїх членів (Огоновського і Целевича) і розпочало 1885 року видавати літературний часопис «Зоря», але все це не стосувалося загалом Товариства як такого, не було наслідком т о в а р и с ь к о ї наукової праці» [164, с. 271]. 1 (13) березня 1892 р., після смерті Дем'яна Гладиловича, голови Товариства імені Шевченка у 1886–1891рр., відбулися загальні збори членів з метою реформувати установу та надати їй наукового статусу.

В укладеному І. Франком та О. Барвінським новому статуті передбачалася робота трьох секцій – філологічної (літературознавчі, мовознавчі та фольклористичні дослідження), історико-філософської, математично-природничо-лікарської для розвитку «науки рідною мовою, плекання мистецтва, збирання і зберігання усяких пам'яток, старожитностей і наукових цінностей Русі-України» [166, т. 53, с. 271].

11 травня 1893 р. утворено філологічну секцію НТШ на чолі з Ом. Огоновським. Після його смерті, 28 жовтня 1894 р., на засіданнях головували Іван Верхратський, М. Грушевський. 10 лютого 1897 р. офіційним керівником став Степан Смаль-Стоцький, проте з 17 липня 1896 р. засідання вів І. Франко, обраний членом НТШ 14 червня 1895 р. Головою філологічної секції І. Франка затвердили 2 березня 1898 р. (керував до 1912 р.). 26 лютого 1895 р. М. Грушевський оголосив про позитивне рішення Президії НТШ щодо запиту І. Франка друкувати етнографічні матеріали й апокрифи у спеціальних серійних виданнях – «Етнографічний збірник», «Пам'ятки українсько-руського письменства». Із 1897 р. виходить окремий «Збірник філологічної секції», з 1901 р. – «Українсько-руська бібліотека» [157].

Саме в товариській науковій праці, в тому числі у вивченні давньої літератури, як в обсязі матеріальних фактів, так і через власну літературну творчість, І. Франко бачить підставу національного ренесансу. У передмові до першого тому «Апокріфів і легенд», в котрому зібрано старозавітні тексти, пише: «Чуючи себе нацією суцільною і солідарною в духових і економічних інтересах, ми знайдемо тоді в собі самих, в нашій солідарності той огонь і запал до праці, котрого нам тепер так часто не стає, знайдемо, і всі цілою суттю відчуємо той спільний ідеал, котрого брак так многих з-поміж нас гонить на поклони чужим богам» [178, с. 8].

У статті «Найстарша церковнослов'янська вірша» (1912 р.) вчений характеризує культурно-історичну ситуацію свого часу на прикладі гімназійної та університетської освіти як «страшенне занедбання студій нашої старовини, нерозлучних із знанням церковнослов'янського та староруського язика» [166, т. 39, с. 30]. За приклад наводить «Виїмки з українсько-руського письменства XI–XVIII століття для висших класів середніх шкіл» (Львів, 1911 р.) Михайла Пачовського. Ця збірка містить тексти з давніших хрестоматій Ом. Огоновського (Львів, 1881 р.) [101] та Федора Буслаєва (Москва, 1870 р.) [21], однак подає їх без науково-педагогічного апарату. Отже, вчителі повинні самотійно пояснювати й коментувати пам'ятки, проте «університетські студії,

крім хіба самої граматики, дають дуже мало наукового підготування» [166, т. 39, с. 30]. Отож коло замикається.

Давні тексти, як-от «Слово о полку Ігоревім», пише І. Франко в статті «Конечність реформи учення руської літератури по наших середніх школах» (Львів, 1884 р.), повинні мати детальні коментарі (культурно-історичні й компаративістичні). Якщо в гімназіях середньовічні пам'ятки подавати без наукового апарату, то вони «не дадуть ученикам ніякого нового знання, ніякої заохоти, але противно, збудять в них відразу до рідної мови і історії, т. є. схиблять цілковито всю ціль науки» [174]. Тому вчений обстоює введення усної народної творчості – «багатої, високогуманної, живої і справді національної» – в курс шкільної освіти, а для молодих науковців починає видавати в «Житі і Слові» (1894–1897 рр.) тексти з давніх рукописів: по-перше, щоби зацікавити «молодших робітників на полі історико-літературних дослідів сею частиною літератури»; а по-друге, щоби «дати для їх дослідів потрібні матеріали» [166, т. 29, с. 350].

Обґрунтування досліджень середньовічних текстів у карпаторуських збірниках можна розглядати як імовірну відповідь науковця у 1900 р. [172] в полеміці з російським дослідником В. Істріним (детальніше див. [90, с. 176–186]): «В тім-то й наше нещастя, що від довгих сот літ усі гарні початки нашого розвою рвалися і нові покоління завсігди мусили зачинати наново, мусили боєм здобувати терени, завойовані вже давно їх предками, а потім знов утрачені богзна яким фаталізмом» [166, т. 32, с. 227].

Зазначимо, що ця кількарічна полеміка відбилась у таких працях В. Істріна: у статті «Русская литература XI–XIV веков и литература малорусская» (ЖМНП, Кн. 8, 1905 р.), рецензії на перший том І. Франкових «Апокріфів і легенд» [63], рецензії на курс лекцій П. Владимірова «Древняя русская литература Киевского периода XI–XIII веков» (Київ, 1900 р.) [29]. Я. Мельник резюмує основні положення автора: В. Істрін стверджує «загальноросійський» характер літератури києворуського періоду, тобто такий, що не має національних рис; вважає, що давніші тексти «розчинилися» у новій,

виразно російській, добі володимиро-суздальської літератури; вивичує володимиро-суздальський та московський етапи над києворуським [90, с. 183–184].

І. Франкова відповідь з'явилась у пресі в 1904 р. Це рецензія на частину праці В. Істріна (остання повністю вийшла під назвою «Исследования въ области древне-русской литературы» (Санкт-Петербург, 1906)). І. Франко наводить розлогу цитату опонента й погоджується з ним, що на початку XIII ст. могла утворитися «нова течія руської літератури» у Володимирі, а згодом у Суздалі й Москві. І. Франко згадує також представника цієї течії – Серапіона Володимирського, зазначаючи, що В. Істрін міг би проаналізувати саме його спадщину, однак не робить цього, адже «Серапіон – південний Рус, стоїть у безпосереднім зв'язку з київським письменством, продовжує його традицію, а сього не хочеться бачити проф. Істріну» [165, с. 449–455]. Про теорію загальноросійської літератури автор емоційно говорить так: «Котрі то такі твори московської літератури XV–XVI віку зробили ся общеруськими, здобули собі популярність і в Південній Руси? Може Задонщина або Домострой або послання Івана Грізного? Інтересно би було зрозуміти, як се “стара південноруська література розплила ся в новій?” Чи розплили ся Іларіон, Теодосій, Патерик, Данило Паломник, Початкова літопись? Що суздальські та московські компілятори помішали їх твори з пізнішими, попсували їх своєю безграмотністю, своїми пропусками та вставками, се ще мабуть слаба історична заслуга» [166, т. 54, с. 449–455].

Загалом, дослідники наголошують на значному впливі І. Франка у 1890-х – на початку 1900-х років на формування суспільно-естетичної свідомості та історико-літературного процесу України [45, с. 145], на постійному відшукуванні текстів, методично вивіреній праці під час аналізу давніх пам'яток й активному обговоренні медієвістичних питань у наукових колах [90, с. 12–13].

Ярослав Грицак помічає, що «Франкові сучасники бачили у його письменницькій біографії модель для творення власної ідентичності. ...Франко

якраз був одним із тих авторів, що своїми текстами активно творять нові дискурси» [39, с. 12]. Оксана Забужко виокремлює так званий франківський (львівський, або «Молодої України») період в історії нової української культури й характеризує його як такий, в котрому «остаточно завершився процес структурного “укомплектування” української культури, котра вже засвідчила й належну міру рецептивності, і, отже, готовність до прямого інтеркультурного діалогу» [59].

Основні засади історико-літературної концепції І. Франка науковці характеризують як націо-, культуро- та антропоцентризм [145, с. 23; 85, с. 226; 45, с. 144–148]. Критика І. Франком соціологічного підходу та ідеологічної тенденційності [3, с. 22] «Історії українського письменства» С. Єфремова, котрій також притаманна концепція національної літератури [56], свідчить про ширше розуміння останньої. Націоцентризм як реалізацію культуроцентризму вченого [85, с. 225], його прагнення служити інтересам «рідного народу та загальнолюдським поступовим, гуманним ідеям» [166, т. 3, с. 282] Т. Гундорова називає гуманітаризмом. Це особливий спосіб світовідчуття, пов'язаний не стільки зі соціальними й політичними чинниками, скільки зі сферами культури, «людської духовної та моральної практики, національної екзистенції» [45, с. 125]. У власному житті І. Франко також прагнув утілювати гуманістичний ідеал, виголошуючи на ювілеї двадцятип'ятиліття своєї літературної праці: «І сам я в усій своїй діяльності бажав бути не поетом, не вченим, не публіцистом, а поперед усього *чоловіком*. Мені закидували, що я розстрілюю свою діяльність, перескакую від одного заняття до іншого. Се було власне впливом мого бажання – бути чоловіком, освіченим чоловіком, не лишатися чужим у жаднім таким питанні, що складається на зміст людського життя. А пізнавши що-небудь я бажав і всіх сил докладав довести й інших до того, щоб зацікавилися тим і розуміли се» [166, т. 31, с. 309].

Дослідниця означає чотири складники його культурологічної концепції літератури: ідея цілісності літературного розвитку від давніх часів до сучасності; уведення української літератури в широкий світовий контекст;

увага до впливу усної традиції на писемність; розвиток літературної мови [45, с. 145]. Доповнити список можна спостереженнями Б. Тихолоза з передмови до перекладу німецькомовної статті І. Франка «Українська література в 1904 році», опублікованій у часописі «Österreichische Rundschau» (Відень, 1905 р.). Йдеться про ідею нерівномірності культурно-історичного, як і будь-якого іншого, процесу із обов'язковим чергуванням підйомів і спадів у ньому; самотійності українського духовного життя й літератури; співпраці інтелігенції й простих людей; мовної, змістової, формальної відокремленості української літератури, починаючи від найдавніших відомих текстів тощо [145, с. 18–23].

Еволюція І. Франкових поглядів йде від позитивістського, соціологічного напрямку до естетико-психологічного. У цьому переході Віра Агеєва бачить тонке відчуття початків модернізаційного процесу [3, с. 20]. Попередником «школи неокласиків» називає письменника Оксана Пахльовська: в основі його ментальності й творчості бачить ідею Книги як рятівного «архіву історії», «повернення до основ української культури, до її інтелектуальної парадигми від княжої Русі до Г. Сковороди». І. Франкове прагнення реконструювати «у новій оптиці явища літературного процесу давніх віків», систематично й концептуально осмислити історію української літератури від самих її початків, розширити її досвід через «глобальний діалог з культурами різних епох і народів» [108, с. 26–27, 30] – частина ідеї наукового обґрунтування цілісності та специфічності, а також необхідності й навіть неминучості самотійного розвитку української літератури й культури, вважає науковиця.

У домінуючих на той час ідеях М. Драгоманова та Івана Нечуя-Левицького дослідниця виділяє одну спільну рису, котру нівелює І. Франкове бачення, – осмислення України як маргінальної території «загальноросійських та загальноєвропейських процесів, що мусила визначатися в орієнтації (або у відсутності її) на Іншого» [108, с. 22]. У наведеній передмові до «Святого Климента у Корсуні» дослідник прописує прагнення «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» [166, т. 34, с. 8].

Постання літературознавства як науки І. Франко пов'язує з увагою до творчої особистості: якщо в «De Poetica» Арістотеля (IV ст. до н. е.), «De claris oratoribus» Ціцерона, «Myriobiblon» Фотія (IX ст.), «El Fihrist» Ібн ан-Надіма (XI ст.), «De auctoribus et libris» Конрада Хірсаугінска (XII ст.) «мало турбувалися долею поетів і письменників та еволюцією їхньої творчості» [199, с. 1–2. Переклад українською подано за: 166, т. 29, с. 273. – С. Б.], то у XV ст. вчені-гуманісти починають видавати твори античних, християнських і сучасних їм літераторів, звертаючись до біографічних деталей, пильно шукаючи рукописи, досліджуючи архіви. У збірках творів святих отців – «Auctarium», «Maxima bibliotheca patrum» – вважає науковець, уперше можна простежити, які зміни перетерпіли авторські методи.

Розвиток церковної історіографії, агіографії (у XVI ст. бенедиктинці розпочинають видавати життя святих «Acta Sanctorum Bollandiana», збираючи матеріали в європейських бібліотеках і монастирях) та політичної історіографії («яка змужніла набагато раніше, маючи такі прекрасні зразки в працях античних істориків і багаті матеріали в середньовічних хроніках, у полемічних творах і памфлетах часів Реформації» [199, с. 3; 166, т. 29, с. 275]) започатковують науковий підхід в історії літератури. Часом появи першої історії національного типу вчений називає 1728 р. – рік виходу першого, пробного, тому «Histoire littéraire de la France». За цим виданням І. Франко простежує зміну літературознавчих підходів.

Культурно-історична фаза, на противагу попереднім – бібліографічній (перелік «якнайбільшої кількості книжок, згрупованих за темами та авторами, без глибшого аналізу, без відчуття того живого зв'язку, який встановлюється між твором, його автором і суспільством» [199, с. 5; 166, т. 29, с. 277]) та біографічній (у період романтизму увага прикута до непересічних особистостей), – змінює перспективу для історика літератури. Об'єктом спостереження стає духовне життя народу та всі можливі фактори, що

впливають на його перебіг. Літературний процес розглядається як частина історії цивілізації. Дослідник повинен аналізувати всі аспекти життя, в тому числі економічні, політичні, а також взаємодію між народами, суспільствами, расами. Цивілізацію І. Франко порівнює з атмосферою, в котрій постійно перебуває індивід, і котра не має меж, не розрізняє територій, змішує певною мірою особливості естетичних уподобань, ціннісних суджень і проявляється в літературних творах.

Робота культурно-історичної школи сприяє активному пошукові стародруків та рукописів, на котрі «раніше не звертали уваги саме через те, що їхній зміст вважали дурним, дитячим, варварським» [199, с. 9; 166, т. 29, с. 281]. Зіставлення давніх пам'яток із фольклором відкрило в усних творах під переробленою формою «справжні перлини поезії» давніших текстів, можливо втрачених, котрі переходили з однієї країни в іншу, часто в усному переданні.

Завдяки цим дослідженням усну й писемну літературу починають сприймати рівноцінно. Розповідні жанри набувають особливого статусу, оскільки «те, що раз затверджено на письмі, може переходити знов у усну традицію, в пам'ять і життя нових поколінь, і, навпаки, те, що вчора зложилося в усній передачі або існувало від віків у пам'яті людей, сьогодні може бути закріплене письмом» [166, т. 40, с. 7, 181]. Мешканці Київської Русі, наголошує І. Франко, знали як світ книжників, так і тих, хто міг оповідати історії – співаків, скоморохів, музикантів. У такому постійному обміні утверджується колообіг народнопоетичних і писемних текстів.

Порівнюючи культурно-історичний підхід із методами міфологічної [14] та антропологічної шкіл, І. Франко наголошує на перевагах першого. У цитованій статті «Etnologia i dzieje literatury» («Етнологія та історія літератури»), виданій у польському збірнику робіт з'їзду літераторів та істориків за 1894 р., він згадує, що міфологічна школа пояснює подібність давніх фольклорних творів у різних народів як відгомін колишньої спільної традиції. Антропологічна – як наслідок подібності людської природи й схожого цивілізаційного розвитку. Обидва напрями пов'язують початок традиційної літератури із добою

первісного суспільства, приймають її колективне творення, однак «не здатні навіть при найбільших зусиллях віднести до часів доісторичних всього скарбу традиційної літератури, всіх тих обрядів, звичаїв, вірувань, заклинань, пісень, казок, новел і анекдотів, які живуть в устах народу, на яких нерідко дуже добре видно печать християнства, відгомін фактів пізніших, історичних» [199, с. 8; 166, т. 29, с. 279].

Представники культурно-історичного напрямку натомість обстоюють персональне авторство найдавніших текстів, розглядають твори усної літератури як нашарування залишків багатьох пам'яток, течій, вірувань з різних країн і часів: «Наші звичаї й обряди виявилися рештками старих інституцій – не конче народних; наші заклання, забобони й народні повір'я стали значною мірою відгомонам так само далеких, не народних, але книжних повір'їв, поглядів і теорій» [199, с. 9–10; 166, т. 29, с. 281]. Літературний процес вивчають в його тягlostі, безперервності й остерігаються від маніпулювання фактами чи дилетантського аналізу.

Наступного року в журналі «Житє і слово» (1895 р., Т. 3, Кн. 1) в огляді сьомого тому польського періодичного видання «Wisła» І. Франко знову звертається до критики антропологічного методу. Ця стаття має назву «Дві школи в фольклористиці» й присвячена кільком науковим розвідкам, серед них – «Ze studjów nad pieśniami i obrzędami weselnymi» («Зі студій над піснями й обрядами весільними») Генрика Бігеляйзена та «Тю ludowe “Balladyny”» («Народна основа “Балладини”») Володимира Бугеля. Оскільки антропологічна школа ігнорує історичність літературних явищ, інтерпретує їх на рівні з природними, навіть фізіологічними функціями, то її підхід не може бути науковим, вважає І. Франко: «відразу ставить себе поза границями науки індуктивної та аналітичної» [163, с. 152].

Як приклад позитивних наукових результатів наведено роботу школи Теодора Бенфея. Якщо В. Бугель твердить, начебто Т. Бенфей підтягує факти під ідею індійсько-буддійської генези всіх народних оповідань, то І. Франко заперечує: міграційна теорія, по-перше, розрізняє питомі й запозичені

елементи. По-друге, визнає, що тваринний епос, байки потрапили до Індії з Греції, котра перейняла їх від вавилонян, фінікійців і єгиптян: «Навіть між творами церковно-легендовими вона не силкується все тягти до Індії і загалом вандрівку всіх людських творів вона не підтягає під якусь апріорну схему, а старається віднайти її сліди при тих самих великих історичних шляхах, якими йшла цивілізація з прастарих центрів освітніх: Вавилону, Єгипту, Індії, Фенікії, далі Греції й Риму» [163, с. 151–152].

Відштовхуючись від напрацювань своїх попередників, насамперед Якова Головацького (1814–1888 рр.), Миколи Петрова (1840–1921 рр.), Миколи Дашкевича (1852–1908 рр.) та Омеляна Огоновського (1833–1894 рр.), І. Франко шукає власний підхід до висвітлення української літератури загалом і давнього її періоду зокрема. Дослідник ставить ці імена в один ряд з іншими представниками біографічного методу [166, т. 40, с. 15]: поляком Міхалем Юшинським (1760–1830 рр.), росіянами Євфимієм Болховітіновим (1767–1837 рр.) та Дмитрієм Гумілевським (1805–1866 рр.). Продовженням біобібліографічного методу в Галичині І. Франко вважає «Історію літератури руської» (Львів, 1886–1893 рр.) Ом. Огоновського.

У праці львівського професора давня українська література вперше отримує систематизацію, адже Ом. Огоновський виводить самостійність і окремішність української літератури «від початків письменності руської, тобто від віку XI» [100, с. 2]. Перший із п'яти періодів – від прийняття християнства до монголо-татарської навали 1240 р. – названо «славянсько-руським». Його продовжує «період упадку літературного життя на Русі»: від 1240 р. до Кревської унії (у автора це «сполучення полуднево-західної Русі з Польщею у 1386 р.»). Для порівняння, Михайло Максимович в «Исторіи древней русской словесности» (Київ, Кн. 1, 1839 р.) періоди української літератури включав до історії літератури російської: 1) перший, або давній (60-ті роки IX – остання чверть XIII ст.); 2) другий, або середній (остання чверть XIII – XVIII ст.); 3) третій, або новий (XVIII – перша чверть XIX ст.); 4) четвертий, новітній, або сучасний (від правління царя Ніколая I) [86, с. 6–14]. Давній – перший – період,

за М. Максимовичем, має три ступені розвитку, або «відділення»: 1) до 1054 р., тобто до смерті князя Київської Русі, Ярослава; 2) до 1125 р. – до смерті князя Володимира Мономаха; 3) до другої половини XIII ст., тобто до кінця Київської Русі й перенесення митрополита Кирила до Володимира-на-Клязьмі. Про язичницький прадавній період автор твердить, що оскільки не може ясно й чітко визначити залишки пам'яток в їхньому первісному вигляді, то не вважає за потрібне оформлювати їх в окреме «відділення» [86, с. 14–15]. У такому вигляді книжка могла бути допущена цензурним комітетом до друку 25 жовтня 1838 р., про що свідчить відповідний запис на одній із перших сторінок.

М. Максимович розглядає також періодизації інших російських учених, починаючи від 1822 р., коли «почалася систематична обробка Історії Російської Словесності, як науки», тобто від року видання у Санкт-Петербурзі «Опыта краткой истории русской литературы» Ніколая Греча. Н. Греч ділить російську літературу на два періоди, в кожному – по три відділення (так само робить Павел Йозеф Шафарик в «Geschichte Der Slawischen Sprache und Literatur: Nach Allen Mundarten», Ofen, 1826 р.) [208] Матвій Тімаєв («Начертание курса изящной словесности для употребления в высших классах общества благородных девиц», Санкт-Петербург, 1832 р.), Васілій Плаксін («Руководство к познанию истории литературы», Санкт-Петербург, 1833 р.), Андрей Глаголев («Умозрительные и опытные основания словесности», Санкт-Петербург, 1834–1845 рр.), Пьотр Георгієвський («Руководство к изучению русской словесности», Санкт-Петербург, 1836 р.) та інші називають давнім періодом російської літератури, рівно як і Російської державності, киеворуський час.

Основою російської народності М. Максимович називає православ'я, але самобутнім вважає лише четвертий, новітній, період розвитку. Перед тим «Росія» зазнає різних впливів «просвітництва» від інших народів, тому давній період «можна назвати Греко-східним або точніше Греко-Словенським, середній Греко-Латино-Словенським, новий – Ново-Європейським» [86, с. 6–14]. І. Денисюк помічає, що формула «національної самобутності» в концепції М. Максимовича має в основі поняття народності: «Ця концепція була

спрямована проти «пересадков иностранных», бо ж народність мислилась як *національність*. І коли передмову М. Максимовича до його видання українських пісень у 1827 р. М. Грушевський назвав першим маніфестом українського народництва, то розумів це як маніфест національної свідомості й самобутності. Культурно-історична школа від Максимовича до Грушевського розробляла ідею самобутності української національної культури» [49, с. 121]. Отже, М. Максимович закладає можливість говорити про російську літературу як таку, що самостійно формується лише в XIX ст.

Для «Енциклопедичного словника» Фрідріха Брокгауза та Іллі Ефрона І. Франко підготував статтю «Южнорусская литература» [159, с. 300–325], де подав свою періодизацію української літератури. Він називає три епохи: 1) самостійного політичного життя (від початків до першої половини XIV ст., тобто до занепаду Галицько-Волинського князівства); 2) литовсько-польського панування та подальшого включення українських земель до Російської та Австро-Угорської імперій (перша половина XIV – XVIII ст.); 3) епоха відродження (переважно за допомогою літератури).

У першому реченні статті вчений обґрунтовує назву «южнорусской литературы» не як характеристику географічного ареалу Росії, але як етнонім (екзонім) однієї зі слов'янських етнічних спільностей. І. Франко наголошує на неперервній тяглості культурно-історичного життя цієї формації, її цілісності та різкій окремішності. Однією з виразних рис української літератури називає паралельність і близькість усної та книжної традицій: у фольклорі можна простежити історичне становлення нації з найдавніших часів, а писемні пам'ятки (навіть найраніші) «мають завжди більш або менш яскраве забарвлення народного південноруського елемента» [переклад з російської – С. Б.] [159, с. 300–301].

Описуючи позитивне значення праці Ом. Огоновського, І. Франко наголошує на тому, що ця робота є «скарбом многоцінних біографічних і історико-літературних фактів і подробиць», фундаментом для подальших тематичних досліджень. По-друге, «Історія літератури руської» поклала

початок наукового руху в справі вивчення історії української літератури, адже після 1848 р. для «бідної, невеличкої інтелігентної галицько-руської громади праця наукова видавалась довгі літа недосягим люксом» [166, т. 29, с. 19–21]. Серед «аматорів і дилетантів» – так І. Франко говорить про Антима Никоровича (роки життя невідомі) та Антонія Петрушевича (1821–1913 рр.), автора праці «Сводная галицко-русская лѣтопись» (вийшла у 6 тт., Львів, 1874–1897 рр.) – не було співпраці, взаємодопомоги й контролю, не було постійних зв'язків із зарубіжними центрами і науковими діячами.

Проте з методологічного погляду студії Ом. Огоновського, вважає І. Франко, поступаються тогочасним прогресивним ідеям (Михайло Гнатюк уточнює: «Ом. Огоновський як філолог перебував під впливом німецької формальної естетики кінця XVII – початку XIX ст. <...> Ці принципи стали визначальними при написанні історії української літератури <...> Ствердимо, що в методологічному плані Ом. Огоновський шукав свого методу. Цей метод базувався на досягненнях німецької формальної естетики, філософії позитивізму, мав певним чином формальний характер. Зрештою, тим, хто проторює шлях, завжди важко» [31, с. 62]). У статті «Задачі і метод історії літератури» (журнал «Руська школа», 1891 р. Т. 1. Вип. 2. С. 45–51) І. Франко пояснює свою думку, цитуючи лекцію віденського професора Еріха Шмідта (1853–1913 рр.), котрий розглядає історію літератури як частину історії духовного розвитку свого народу та порівнює її зі світовими літературами [166, т. 41, с. 8–16]. У бібліотеці І. Франка зберігається книжка Е. Шмідта «Charakteristiken» (Берлін, 1886 р.), у котрій міститься згаданий відчит від 1871 р. [209]. Німецький дослідник у центр своєї концепції ставить порівняльний аналіз, котрий має спиратися на бібліографічний, біографічний методи, розбір формальних характеристик літературних текстів, статистичні дані та інші характеристики доби, включно з питаннями освіти, релігії, рецепції творів, «жіночим питанням» тощо.

І. Франко високо поціновує вказівки німецького колеги та додає, що дослідження української літератури також потребують розгляду питання про її

постійний зв'язок із усною, народною традицією. Ом. Огоновський, навпаки, зауважує вчений, «мало знав стару руську літературу і не слідив за тим, що писано про її важніші твори» [166, т. 40, с. 22].

Не погоджується І. Франко також зі судженням Ом. Огоновського про те, що «Руські грамотії списували переважно такі твори фантастичні, які змістом своїм для людей неписьменних не були приступними» [100, с. 234]. Давні твори, попри те, що написані вони церковнослов'янською мовою, зазначає дослідник, серед простих людей були популярніші за праці «новіших «народних» писателів, не виключаючи й такого генія, як Т. Шевченко». Тексти із «Gesta Romanorum», «Слова Мефодія Патарського», «Speculum exemplorum», «Книги сімох мудреців» можна було почути як казки та анекдоти на вечорницях і досвідках у ХІХ ст. Апокрифи, вірші, неканонічні легенди не можна вважати за «недоїдки візантійські», за висловленням Ом. Огоновського. Навпаки, це прогресивні тексти, оскільки вони містять сліди дуалістичних ересей, наприклад, маніхейства, богомільства, ідеї Ренесансу та Реформації. «Отим-то ми мусимо згідний відзив проф. Огоновського про сю нашу давню безіменну літературу вважати не тільки ненауковим і несправедливим, але й шкідним власне для того, що може знеохотити молоде покоління до читання і студіювання цих творів» [166, т. 29, с. 348–349].

Набагато вище за «Історію літератури руської» Ом. Огоновського він ставить першу спробу систематичного викладу давньої літератури, подану в «Трьох вступительних преподаваніях» Якова Головацького у січні 1849 р. [32]. З києворуського періоду названо Іларіона, Нестора-літописця, Волинський літопис, «Житіє і хоженіє Данила, Руської землі ігумена», «Повчання» Володимира Мономаха, проповіді Кирила Туровського, «Слово о полку Ігоревім», «Руську правду». Недоліки цієї праці І. Франко бачить в її незавершеності, на що вплинула зміна політичних позицій автора [166, т. 40, с. 21].

Росіянин за походженням Микола Петров висвітлює українську літературу (в «Нарисах історії української літератури ХVІІІ століття» [111] та «Нарисах

історії української літератури XIX ст.» [112]) як таку, яка надміру залежала від російської. Ганна Александрова вважає [7, с. 4], що тенденційність автора завадила йому обійняти посаду доцента у Київському університеті Святого Володимира, деканом історично-філологічного факультету котрого був Володимир Антонович. І. Франко, натомість, позитивно оцінив порівняльну методологічну настанову «Нарисів історії української літератури XIX ст.» (Київ, 1884 р.) [166, т. 49, с. 138]. У своєму відгукові І. Франко зауважує рецензенту М. Петрова, київському професорові М. Дашкевичу [164, с. 221], відсутність опрацювання заявлених ним впливів польської літератури на українську.

Окрім М. Петрова, М. Дашкевича [46], Я. Головацького та Ом. Огоновського (їхні роботи дослідник залишав, щоби розглянути у другій частині своєї «Історії української літератури») попередниками своєї праці І. Франко називає також «найперший бібліографічний покажчик історії української літератури» – твір, знайдений серед паперів Єпифанія Славинецького, під назвою «Оглавление книг, кто их сложил». І. Франко схильний вважати автором самого Єпифанія Славинецького (рік нар. невід. – 1675 р.) й високо її поціновує за відчуття органічного зв'язку «старого південноруського письменства з греко-візантійським, староболгарським та мораво-паннонським, з одного, і польським та московським, з другого боку» [166, т. 40, с. 19]. Вукол Ундольський уперше видав цю роботу у 1846 р. в Москві й автором її зазначив Сильвестра Медведєва (1641–1691 рр.).

Ще одне ім'я, згадане І. Франком – Гнат Стебельський (рік нар. невід. – 1805 р.), автор праці «Dwa wielkie światła...». Цей чернець-василіанин робить «цікаві проби огляду давніших пам'яток українського письменства» [166, т. 40, с. 19] – основних творів антиуніатської полеміки.

У рецензії на хрестоматію Євменія Сабова (Ужгород, 1893 р.) [192] І. Франко зазначає, що в книжці подано цінний матеріал. Однак для автора, ймовірно «общеросса», не існує української літератури. У хрестоматії немає,

наприклад, «Слова о полку Ігоревім», а з усього давнього періоду наведено лише Остромирове євангеліє та літописи [166, т. 29, с. 201].

Про роботи Миколи Сумцова [140] І. Франко відгукується позитивно: попри методологічні недоліки він один «з немногих тепер російських учених, що систематично обробляють южноруську літературу і фольклористику, що южноруські матеріали ставлять усе вихідною точкою і головною основою своїх праць» [166, т. 29, с. 195].

Дослідник згадує також молодших колег: Володимира Коцовського (1860–1921 рр.), учня професора історії Ксаверія Ліске (1838–1891 рр.) та Василя Пачовського (1878–1942 рр.). Обидва у 1892 р розпочали друкувати свої праці з історії літератури у часописі «Учитель». Роботу першого І. Франко вважає такою, що може вийти за межі підручника для сільських шкіл, «для котрих вона абсолютно затяжка і заспеціальна». Багатий матеріал, використання сучасних наукових праць, витриманий стиль роботи – більше підходить, на думку вченого, для університетської молоді [166, т. 29, с. 19–21]. Друге дослідження – витяг із німецькомовної дисертації В. Пачовського про вплив віровчення християн на український фольклор. Про нього І. Франко відгукується позитивно, оскільки тема представлена цікава й актуальна.

У 1901 р. у Львові виходить «Вибір з українсько-руської літератури для учительських семінарій» О. Барвінського з грифом Шкільної Ради Краєвої. Окрім текстів (хрестоматії) книжка містить значну літературно-критичну частину й починається, згідно з методологією культурно-історичної школи, з короткого визначення основних понять: «література, або письменство» («збір всіх словесних творів, якими виявляє ся здібність народу в різних добах его розвитку»), «усна література (“народна словесність”）」, «історія літератури». Хронологія розвитку української літератури має три основні доби: старинна, середня й новочасна. Перша доба охоплює період від початків письменства (подано дату офіційного переходу в християнство) до занепаду Візантії у 1453 р. як «головного і майже виключного осередка культурного впливу на

Русь». Автор поділяє цей період на два відділи: перший – «процвітання письменства до 1240» та другий – «час застою й упадку літератури» [8, с. I–II].

У 1909 році було надруковано першу частину «Історії української літератури» І. Франка в «Записках Наукового товариства імені Шевченка». Робота починається також з окреслення проблеми історії літератури. Основними вимогами наукового підходу автор називає матеріал, тему, метод і мету дослідження.

Поняття літератури І. Франко характеризує кількома складовими – це духовні надбання, мовна проблема і відмінності між національною та світовою літературами: «збір усіх духових виплодів чи то якогось одного народу (національна література), чи то більшої групи народів або й усього людства (всесвітня література), зложених у людській мові» [166, т. 40, с. 7]. Постановка питання – «всі витвори людського слова взагалі» – вимагає розмежування літератури відповідно до завдань і функцій мови на наукову, «присвячену потребам людської пам'яті (історії) та людським дослідом над природою», і «т. зв. красну, присвячену потребам людського чуття і фантазії» [166, т. 40, с. 7–8], художню літературу. Давні тексти, як-от трактати Платона, граматика санскриту Паніні, підтверджують думку про розмитість поділу між літературою художньою та науковою: «витвори наукового, розумового думання звичайно не обходяться без праці чуття та фантазії, і, навпаки, витвори фантазії неможливі без праці розуму. Знаємо, що в найдавніших літературах навіть не видно виразної різниці між умовою і фантазійною творчістю: твори строгого ума, високої філософії, ба навіть закони граматики та лікарські рецепти бували писані поетичною формою» [166, т. 40, с. 8].

Визначення національної літератури І. Франко дає на основі двох її змістових частин – власних та запозичених елементів: «Кожда національна література – се в більшій або в меншій мірі органічний виплід свого, місцевого, оригінального і своєрідного з привозним, чужим, перейнятим із довговікових міжнародних зносин» [166, т. 40, с. 10]. Зазначено, що друга складова може бути спільною для багатьох народів. Історія української

літератури видається досліднику такою, що має специфічні задачі, труднощі й суперечки, не притаманні іншим національним літературам [166, т. 40, с. 7]. Наприклад, початки цього письменства, позначені переважним впливом Візантії, розвинулися в добу раннього та зрілого Середньовіччя, в XI–XIII ст. й розквітли «багатим і своєрідним цвітом, який, попри участь усіх руських племен в культурній праці, у своїх найкращих витворах усе-таки був позначений безсумнівною печаттю південноруського, українського духу» [187, с. 27].

У своїй праці І. Франко вводить давню українську літературу в контекст світової. У розлогіму пропедевтичному огляді, який займає три перші розділи («Теорія і розвій історії літератури», «Мораво-паннонське письменство», «Староболгарське письменство»), і далі в усьому тексті дослідник порівнює і зіставляє, шукає генетичні зв'язки явищ давніх літератур широкого євразійського ареалу, середземноморських берегів Африки, Індії, тобто на Північ і Південь, Схід і Захід від теперішньої України. Києворуському періодові присвячено сім розділів, від четвертого по дев'ятий: «Початки південноруської літератури» (розділ має загальні зауваження, коротку інформацію про переклади, детальну характеристику збірників), «Історіографія і право в старій Русі», «Агіографія і паломники», «Релігійна полеміка», «Проповідь і поучення», «Повісті і притчі», «Староруська поезія».

Основна методологічна настанова І. Франка – верифікація українського редагування / генези давніх пам'яток. Наприклад, про «Девгенієве діяння» він обережно говорить, що оскільки серед грецьких редакцій цієї пам'ятки не знайдено такої, котра повністю відповідала би українському текстові, то «можна прийняти думку, що се не був переклад, а свобідна перерібка візантійського оригіналу» [166, т. 40, с. 164–165]. «Ізмарагд» має «звиш 40 статей, яких оригіналів нема у грецьких письменників і які, таким робом, являються нашим літературним доробком» [166, т. 40, с. 76]. Прослідкувати позитивістську стилістику науковця можна за дослідженнями про християнсько-юдеїчну полеміку в «Палей тлумачній». Для нього «аналогія – не

свідомство; символізація – не доказ» [166, т. 40, с. 122]. Інший приклад стосується текстологічного розбору «Повчання» Володимира Мономаха. Оскільки фактів про планування політичного об'єднання Русі недостатньо, І. Франко робить висновок про суто літературну ідею, котра «держалася в кругах бояр і міщан та була байдужа князям, що дбали кождий за своє право і свої уділи» [166, т. 40, с. 148]. Поняття «доказу» протиставлене поняттю «літературної ідеї».

Прогресивно звучить прагнення досліджувати давню літературу з позиції саме того часу, який вивчаємо: «нелегко уявити собі той стан душ <...> а тільки зі становища власне таких душ ми могли би відчутти вартість і донеслість нашої старої літератури» [166, т. 40, с. 65]. Однак не завжди цей принцип було витримано. Деякі явища давньої літератури – топоси скромності, чуда та інші загальні місця – викликають негативну оцінку І. Франка-позитивіста. Новели «Києво-Печерського патерика» науковець аналізує відповідно до сучасних йому переконань: «Патерик і досі не перестав бути книгою гуманною і добродійною, хоч його чуда і у найвірніших викликають усміх» [166, т. 40, с. 109]. Найбільш різко висловлюється про послання Полікарпа до Акиндина: «якась нещирість, якесь “смиріння паче гордості” віє справді з сього крутого мотивування» [166, т. 40, с. 151]. Схожу оцінку середньовічного топосу скромності бачимо в характеристиці «Великого Покаянного канону» Кирила Туровського: «Певна річ, значна часть сього канону повторює обов'язкові формули таких творів» [166, т. 40, с. 179], «Не висока се поезія, в значній мірі шаблонова фразеологія» [166, т. 40, с. 180]. У «Слові на відновлення Десятинної церкви» І. Франко також звертає увагу на прикінцеве «оправдання автора»: «непотребнымъ языкомъ <...> отъ многа мало написавъ, аще не по чину, яко грубъ сый» [166, т. 40, с. 149].

Проекція власних поглядів на давні пам'ятки призводить до висловлювань про «Мартолої», «Путники», «Лунники» як про магичні книжки малої вартості. Цікавішими, на думку дослідника, мусили бути апокрифічні оповідання, до котрих «наші предки, – вважає автор, – прикладали іншу міру і цінили їх коли

вже не на рівні з Письмом Святим, то все-таки як шановну церковну традицію». Отже, такі твори, як «Александрія», «Повість про Варлаама та Йоасафа», «Ходіння Богородиці по муках», «Одкровення Мефодія Патарського», «Павлове об'явлення», оповідання про святих Зосиму, Онуфрія, Марію Єгипетську, Олексія чоловіка Божого; притчі з проповідей папи Римського Климента I, з «Повісті про Варлаама та Йоасафа», творів Єфрема Сиріна, «Ізмарагда» та інших збірників науковець відносить до белетристичної літератури. Із «Повісті про Акира Премудрого» наші предки, зазначає науковець, вподобали два розширені повчання, які були часто переписуванні під заголовком «Поученія отця к чаду». Саме оповідання могли зовсім пропускати.

Дослідника цікавлять «відгуки індивідуальної душі». Він готовий у формулах молитов з «Покаянного канону» Кирила Туровського відшукувати «автобіографічні строфи» – потяг до світських радощів, до багатства, марнославство. Дохристиянські звичаї, описані в «Повісті временних літ» як «звіряче» життя поган, І. Франко реабілітує, адже цей образ, на його думку, «продиктований погордою християнина». У стилі, лексиці, словоформах «Ізборників» 1073 р. і 1076 р. вбачає усе «щиронародне, українське, взяте з уст тодішнього люду; церковщиною, себто болгарщиною, ані не пахне» [166, т. 40, с. 68–69]. Науковець моделює інтелектуальний образ давніх українців, не уникаючи, однак, своїх оцінних суджень.

Отже, дискурсивне творення історії української національної літератури як наукової дисципліни у кінці XIX – перших десятиліттях XX ст. пов'язане значною мірою з особою І. Франка. Його активна робота в Науковому товаристві імені Т. Шевченка, видання власного журналу «Житє і Слово», редакторська, творча й дослідницька праця, налагодження міжнародних наукових зв'язків, залучення молоді до вивчення й творення літератури, друковані «відозви» до всіх охочих збирати, записувати й надсилати до НТШ зразки усної народної творчості – усі ці соціальні практики розвинули й закріпили висловлювання про українську літературу як літературу

національного типу, що має довгу неперервну історію, збережену в фольклорних і давніх текстах.

Висновки до розділу 1

Отож обсяг поняття «дискурс» змінюється з плином часу та залежить від сфери його застосування. Для нашого дослідження «дискурс» визначаємо як конструювання дійсності мовцем та реципієнтом через комунікацію. Франкознавчі праці ХХ ст., що стосуються досліджень середньовічної української літератури, О. Білецького, М. Возняка, Л. Махновця, В. Микитася, О. Мороза, С. Шаховського та інших, попри ідеологічне нашарування радянської епохи стали добрим ґрунтом для подальших досліджень. Вітчизняні та зарубіжні науковці, кінця ХХ–ХХІ ст., Т. Гундорова, Д. Козій, Я. Мельник, В. Сулима, М. Сулима, Р. Ткачук та інші, звертають увагу на медієвістичну спадщину І. Франка, здебільшого, щоби з'ясувати систему поглядів ученого; проводять паралелі між науковими й літературними працями, наголошуючи на тому, як увага митця до апокрифіки, агіографії чи літописів впливає на його творчість; досліджують його комунікацію з відомими дослідниками.

Франкознавці, зокрема Б. Білоус, Я. Грицак, Т. Гундорова, О. Забужко, Б. Тихолоз, наголошують на значному впливі І. Франка у 1890-х – початку 1900-х рр. на формування суспільно-естетичної свідомості та історико-літературного процесу України, на постійному відшукуванні текстів, методично вивірених праці під час аналізу давніх пам'яток, активному обговоренні медієвістичних питань у наукових колах. Я. Грицак помічає, що «Франкові сучасники бачили у його письменницькій біографії модель для творення власної ідентичності. ...Франко якраз був одним із тих авторів, що своїми текстами активно творять нові дискурси». О. Забужко виокремлює так званий франківський (львівський, або «Молодої України») період в історії нової української культури й характеризує його як такий, в котрому «остаточно завершився процес структурного “укомплектування” української культури,

котра вже засвідчила й належну міру рецептивності, і, отже, готовність до прямого інтеркультурного діалогу».

Націоцентризм як реалізацію культуроцентризму вченого, його прагнення служити інтересам «рідного народу та загальнолюдським поступовим, гуманним ідеям» Т. Гундорова називає гуманітаризмом. Це особливий спосіб світовідчуття, пов'язаний не стільки з соціальними й політичними чинниками, скільки зі сферами культури.

У панівних на той час ідеологіях М. Драгоманова та І. Нечуя-Левицького О. Пахльовська виділяє одну спільну рису, котру нівелює І. Франкове бачення, – осмислення України як маргінальної території «загальноросійських та загальноєвропейських процесів, що мусила визначатися в орієнтації (або у відсутності її) на Іншого». Так, у передмові до праці «Святий Климент у Корсуні» дослідник прописує прагнення «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».

Продовженням біобібліографічного методу в Галичині І. Франко вважає «Історію літератури руської» (Львів, 1886–1893 рр.) Ом. Огоновського. У праці львівського професора давня українська література вперше отримує систематизацію, адже автор виводить самостійність і окремішність української літератури «від початків письменності руської, тобто від віку XI». З методологічного погляду, вважає І. Франко, ця робота відстає від тогочасних прогресивних ідей.

Набагато вище за «Історію літератури руської» І. Франко ставить першу спробу систематичного викладу давньої літератури, подану в «Трьох вступительних преподаваніях» Я. Головацького. Про роботи М. Петрова «Нариси з історії української літератури XVIII століття» та «Нариси історії української літератури XIX ст.» дослідник відгукується позитивно, проте вважає, що українську літературу в них показано як таку, що надміру залежала від російської.

Також попередниками своєї праці І. Франко називає твір, знайдений серед паперів Єпіфанія Славинецького, під назвою «Оглавленіє книг, кто их сложил», роботу Гната Стебельського «Dwa wielkie światła» та ін. Однак на противагу бібліографічному та біографічному методам об'єктом дослідження культурно-історичної школи стає духовне життя народу та чинники, що впливають на його перебіг.

Особливу увагу науковці звертають на давні рукописи, стародруки, порівнюють їх із усною народною творчістю. І. Франко робить висновок про тісний зв'язок усних і писемних українських пам'яток, наголошує на неперервній тяглості, цілісності та різкій окремішності культурно-історичного життя України.

РОЗДІЛ 2

ПЕРЕКЛАДНА ЛІТЕРАТУРА КИЄВОРУСЬКОГО ПЕРІОДУ В НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ І. ФРАНКА

В історико-літературних працях узагальнювального характеру – статті «Южнорусская литература» для російської Енциклопедії Ф. Брокгауза та І. Ефрона (написана 1904 р. за дорученням А. Кримського [176, с. III]), «Нарисі історії українсько-руської літератури до 1890 р.» (її І. Франко почав писати взимку 1907 р. за проханням А. Брюкнера й письмового звернення від будапештського професора Оскара Ашбота «написати огляд літератури південно-руського народу для мадярської енциклопедії літературних історій усіх народів, видаваної будапештською Академією Наук» [176, с. III–IV]), «Історії української літератури» (задумана в двох частинах, проте світ побачила тільки перша – в ЗНТШ у 1909 р.) – І. Франко робить спільний огляд перекладних та оригінальних пам'яток українського письменства раннього та зрілого Середньовіччя, не поділяючи їх на групи. Науковець подає літературний процес цілісно, уточнюючи, що «майже всі казкові, байкові та загалом літературні мотиви, про які маємо відомості в наших старих писаннях, були так звані мандровані». Вони приходили до Київської Русі з грецьких, єврейських, азіатських, єгипетських, сирійських та індійських творів [166, т. 40, с. 160].

У визначенні дослідника фігурує поняття «напіворигінальної літератури», котре він застосовує переважно до збірників: «Ізборника Святослава» 1073 р. та «Ізборника» 1076 р., «Златої цѣпи», «Златої матиці», «Ізмарагда», «Златоструя», «Златоуста» та ін. [159, с. 302]. Про відсутність чіткого розмежування перекладної та оригінальної літератури свідчать також сучасні вчені: «Усе це – одна література, яка використовувала поширені у той час мотиви, сюжети, образи», – зазначає Петро Білоус [19, с. 48]. Перекладені тексти Київської Русі

– це давньомакедонські й давньоболгарські переклади грецьких джерел, а більшість оригінальних творів були компіляціями, переспівами й переказами, пристосованими до розуміння переповідача й потреб читача / слухача. Ю. Пелешенко підкреслює: «Оскільки перекладачі й переписувачі часто виступали як співредактори та співавтори текстів, то й самі твори, як перекладні, так і оригінальні, зазнавали певних змін, залежно від місця, часу, естетичних уподобань та рівня володіння мовою автора того чи іншого списку» [110, с. 16].

Рікардо Піккіо на прикладі «Ізборника» 1076 р. підсумовує: «У загальному контексті історії літератури означеного періоду цікаво зазначити, що в даному та інших випадках межа «оригінального» й «запозиченого» не може бути встановлена абсолютно точно (на відміну від уявлень того часу). Давньоруський стиль народжується не з протиставлення, а зі злиття факторів, котрі в «Ізборнику» 1076 р. змішані: грецькі та південнослов'янські впливи, що їх асимілюють та відтворюють місцеві книжники, та їхній концептуальний і лексичний запас, котрий особливо помітний у напученнях і приказках в народній традиції» [114, с. 40–41].

Давні тексти І. Франко групує насамперед за жанровими ознаками, про що свідчать, зокрема, назви розділів «Нарису історії українсько-руської літератури до 1890 р.» («Найстарший літопис», «Поезія», «Проповідь», «Минеї і Патерики», «Прологи», «Толкова Палея», «Апокрифічні оповідання і повісті», «Законодавство і полеміка», «Літописні компіляції XII–XV в.») та «Історії української літератури» (як-от: «Історіографія і право в старій Русі», «Агіографія і паломники», «Релігійна полеміка», «Проповідь і поучення», «Повісті і притчі», «Староруська поезія»). Відмінності поділу матеріалу в цих працях свідчать про те, що І. Франко не виробив стрункої системи для впорядкування давніх пам'яток.

У розділі «Початки південноруської літератури» другої зі згаданих студій дослідник окреслює свій задум так: «Переходячи до детального огляду пам'яток нашого письменства домонгольської доби, ми оглянемо насамперед

важніші переклади, потім збірники, зложені з перекладних і оригінальних творів і редаговані на Русі, далі безіменні або псевдонімні оригінальні твори, такі як різноманітні поучення, а потім перейдемо до огляду творів, яких знаємо хронологічний порядок та імена авторів» [166, т. 40, с. 71].

Науковець виокремлює дві характерні риси, притаманні середньовічній українській літературі, які впливають на її історико-літературне трактування. Йдеться, по-перше, про «двоїстість» літературної мови, тобто співіснування одночасно церковнослов'янської та народної мови. Якщо церковнослов'янська мова прийшла разом зі староболгарськими перекладами богослужбових книг, була сприйнята як мова священних текстів, і її не можна було «змінити ані на йоту», то народна, каже І. Франко, – це мова таких пам'яток, як «Ізборник Святослава» 1073 р. та «Ізборник» 1076 р.: «Лексика, форми, стиль – усе там щиронародне, українське, взате з уст тодішнього люду; церковщиною, себто болгарщиною, ані не пахне» [166, т. 40, с. 68–69].

По-друге, – це неможливість установити точне авторство й дату написання чи перекладу середньовічного твору: «Найстарша доба нашого письменства, аж до монгольської руїни 1240 р., має ще одну прикмету <...> Тільки мінімальне число назв письменників дійшло до нас із того часу, і тільки невеличке число безіменних творів допускає точне датування» [166, т. 40, с. 70]. Для більшості текстів визначення часу їх написання й авторства, зазначає дослідник, залишається на рівні гіпотез.

Починаючи огляд пам'яток киеворуської доби в «Історії української літератури» з найважливіших перекладів, І. Франко називає такі давньоболгарські тексти: переклади книг Святого Письма, твори Іоанна Златоуста, Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Дамаскина, Єфрема Сиріна, Афанасія Синайського, Анастасія Синаїта, Феодора Студита, Іоанна Ліствичника, Ісаака Сиріна; скитський, палестинський, афонський патерики; апостольські повчання, канони вселенських і місцевих соборів, «Пандекти» Никона Чорногорця, Антіоха Чорноризця; «Історію Юдейської війни» Йосифа Флавія [166, т. 40, с. 70–72].

Глаголичні пам'ятки, які перераховує науковець, це: Зографське Євангеліє-апракос, Маріїнське Четвероевангеліє, Синайський Псалтир, Ассеманове Євангеліє, Синайський Євхологій (Требник), Охридське Євангеліє, Македонський листок (Євремова гомілія), Клоців рукопис. Згадує І. Франко й тогочасні кириличні пам'ятки: Савина книга, Супрасльський збірник, Хіландарський уривок, Ундольське Євангеліє, Слуцький Псалтир [166, т. 40, с. 42].

Переклади, зроблені Кирилом, Мефодієм та їхніми учнями, Гораздом, Лаврентієм (Савою), Ангеларієм, Наумом, Климентом, зазначає І. Франко: «переписувано багато разів, і найстарші з тих копій, які дійшли до нас, поражають нас своєю точністю і поправністю, дають пребагатий мовний матеріал для студій над слов'янськими мовами і потверджують здогад, що діло, розпочате обома братами в Моравії, по упадку тої держави зовсім не загинуло, але було ведене далі, на різних точках і в різних країнах західної, південної і східної Слов'янщини» [166, т. 40, с. 41].

Над слов'янськими рукописами в ХІХ ст. працюють також Вацлав Вондрак, Александр Воронов, Александр Востоков, Л. Гейтлер, Дж. Даничич, Йозеф Добровський, Франтішек Міклошич, Ватрослав Облак, Франьо Рачкі, Ізмаїл Срезневський, В. Ягич та інші. Зокрема, П. Владимиров підкреслює значення давніх перекладних творів як популярного читання, теми, мотиви, сюжети й образи котрого позначаються на усній народній словесності та впливають на самостійні спроби давніх авторів. Завданням свого часу він бачить не лише вивчення книжних елементів народної словесності, але й аналіз походження та літературного розвитку перекладних пам'яток: «історія літературного розвитку перекладів за часом і місцем поширення є одним із найважливіших питань історико-літературного дослідження. Таким самим питанням є шляхи переходу з одного середовища в інше, даючи часто цікаві дані для характеристики міжнародних і суспільних літературних і культурних відносин» [28, с. ІІІ]. Завдання дослідника давньої літератури М. Сперанський бачить у з'ясуванні походження пам'ятки, визначенні, залежності її від джерел:

«наскільки даний твір є перекладом (якщо він був перекладений), наскільки в ньому проявилася епоха його постання» тощо [133, с. І].

2.1. Збірники

Вплив болгарської літератури на формування києворуських пам'яток, підкреслює І. Франко, справили, в першу чергу, богословські книжки та збірники церковнослов'янською мовою: «Характерною особливістю давньої південноруської літератури є велика кількість збірників різноманітного складу, складених більш або менш систематично, з більш чи менш вираженою метою дати читачу до рук енциклопедію найпотрібнішого й замінити йому школу. Взірці таких збірників Русь отримала з Болгарії (Збірники Святослава 1073 та 1076 рр.); в подальшому ми бачимо цілий ряд подібних напіворигінальних творів («Златая цѣпь», «Матица», «Ізмарагд», «Златоструй», «Златоуст» та ін.)» [166, т. 41, с. 106]. Збірники І. Франко вважає популярними й важливими саме в літературному плані.

У їхньому складі були як перекладні твори, так і оригінальні. Крім того, різноманіття редакцій свідчить про значну творчу енергію укладачів, а це, підкреслює дослідник, «різко промовляє против того з деяких сторін голошеного закиду, що стара Русь задовольнялася пасивним перейманням старих болгарських перекладів та механічним перекладанням і переписуванням раз усвячених рукописів. Навпаки, можемо сказати, що майже кождий із давніх українсько-руських рукописів виявляє в рамках загальної норми значні індивідуальні різниці в доборі матеріалу, не говорячи вже про мову» [166, т. 40, с. 73]. Так, А. Пипін вважає, що явища цього періоду літератури багато в чому були випадковими [120, с. 2]. П. Владимиров не погоджується з цією тезою, підкреслюючи, що не можна вважати походження та поширення перекладів ні з чим не пов'язаними подіями, адже поява та розповсюдження творів відбивають смаки свого часу й тієї спільноти, де з'являлися перекладні тексти [28, с. І].

«Пролог» – один з прикладів того, як пам'ятки змінюються під час їхнього засвоєння на новій території: у XIII ст. києворуський «Пролог» перевищує грецькі прототексти, місяцеслови X ст., втричі за обсягом [66, с. 233]. І. Франко підкреслює: «Отсе й надає руському Прологові його особливу вартість, бо чинить його джерелом, у яким знаходимо значне число і руських агіографічних статей, і поучень та інших літературних творів, не все відомих нам із інших джерел» [166, т. 40, с. 75]. Києворуські книжники додають до грецького сонму святих, узятих із «Мінологіїв» та «Синаксаріїв», життя місцевих святих (наприклад, князів Бориса та Гліба, Михайла Чернігівського), а також повчання, притчі, апокрифічні оповідання, пояснення християнських свят і київських подій (як-от будування Ярославом Мудрим церкви святого Георгія). У XI ст. з'являється віршований мінологій, відомий у Київській Русі як «Стишний пролог».

І. Франко називає «Пролог» джерелом літературного, богослужбового, історичного матеріалу, адже в ньому знаходимо «не лише переклади, а й певні вкраплення оригінальних літературних робіт, житій святих, величальних промов, притч, повчань, що, власне, й надає цим книгам деякого національного відтінку» [166, т. 41, с. 168].

Києворуські «Прологи» (найдавніший з відомих – Хлудовський 1196 р.) подають життя печерських святих, притчі з «Повісті про Варлаама та Йоасафа», слова Климента Охридського та Іоанна Екзарха, Кирила Туровського, Серапіона Володимирського, інші тексти, що не мають автографів, і котрі могли бути написані саме для «Пролога». Євгеній Петухов у XIX ст. публікує двадцять проложних повчань [166, т. 40, с. 75].

Основні принципи мінологіїв – характерна простота подачі матеріалу, універсальність текстів (їх можуть читати як у церкві, так і вдома) та персонажів («Герої таких оповідей були представниками всіх прошарків тодішнього суспільства – світської влади, духівництва, заможних хазяїв і простих трударів <...> автори й упорядники «Пролога», коли мовилося про розкриття душевних чи духовних якостей людини-християнина, не бачили

особливої різниці між ченцями, священниками, ієрархами церкви та членами їхньої пастви» [66, с. 237]) – усі ці характеристики зберігаються протягом віків, про що свідчить видання «Синаксаря» XXI ст. [58]. Зокрема, Дарина Морозова, одна з редакторів «Житій святих, укладених на святій горі Афон» (Київ, 2020 р.), зазначає, що цільова аудиторія українського перекладу збірки – насамперед миряни: «З одного боку, ми намагаємося не втратити той молитовний заряд, духовний градус, який був вкладений у це видання автором на святій горі Афон, не втратити цю іконічність видання; з іншого боку, ми ще більш уточнюємо зовнішні моменти. Ми намагаємося посилити науковий бік видання і водночас зробити його ще більш прозорим: пояснити всі незрозумілі терміни, географічні назви, зробити більш інтертекстуальним» [97]. Укладачі сучасного «Синаксаря» додали до збірника також житія українських святих – як давніх, так і нинішніх.

Флорилегій «Пчолу» І. Франко називає збіркою афоризмів та мудрих висловлювань з філософії та етики світського, а не аскетичного, життя [166, т. 40, с. 80]. М. Сперанський порівнює давньоболгарську «Пчолу» з києворуською та з'ясовує, що це дві різні редакції пам'ятки. І. Франко підсумовує: давньоболгарська редакція зовсім не поширювалася в Київській Русі, тому не мала впливу на давню українську літературу [166, т. 40, с. 58].

Збірник має тематичні розділи, пов'язані з морально-етичними категоріями, різної кількості в різних редакціях – від 44 до 71. Окрім християнських творів (як-от, «Премудрість Ісуса, сина Сираха», «Sasra parallela») «Пчола» має уривки з праць Арістотеля, Епіктета, Плутарха, Гомера, Менандра, що ілюструють на практичних прикладах основні засади християнської моралі.

Якщо у Візантії флорилегії використовували переважно для шкільної освіти, то в Київській Русі, де подібної системи навчання не було, їх читали в різних колах як повчальну позацерковну літературу. Отож «Пчола» була важливим учительним збірником, «джерелом ознайомлення тогочасного читача з вибраними текстами найвидатніших античних істориків, мислителів,

письменників, які, зрозуміло, не суперечили основним засадам християнської церкви» [66, с. 229].

У своєму дослідженні «Перекладні збірники висловлювань у слов'яно-руській писемності» (Москва, 1904 р.) М. Сперанський називає «Пчолу» однією з найпопулярніших пам'яток, він згадує праці А. Михайлова, М. Оболенського, І. Сахарова, В. Семенова, І. Снегирьова, С. Строева, М. Сухомлінова, К. Тішендорфа, С. Шевирьова та ін., проте вважає, що науковці в його час вивчають збірник не надто активно. Основною дилемою вчений вважає той факт, що на початку XX ст., на час виходу в світ його дослідження, наукового видання грецького тексту ще не було, а слов'янського з'явилося лише у 1893 р., натомість з'являються розвідки, присвячені лише окремим проблемам збірника [133, с. 155–159].

Про «Ізборник Святослава» 1073 р. та «Ізборник» 1076 р. І. Франко пише в статті «Із лектури наших предків XI ст.» та згадує в «Нарисі історії українсько-руської літератури», «Історії української літератури», словниковій статті для «Енциклопедії» Ф. Брокгауза та І. Ефрона «Южнорусская литература»: «Найстарша пам'ятка південноруського світського письменства, призначена для читання освічених світських людей з найвищих суспільних кругів, так званий «Сборник Святослава» з р. 1073, являється південноруським перекладом такого самого збірника, перекладеного з грецького оригіналу на староболгарську мову для князя Симеона» [166, т. 41, с. 198]. Дослідник говорить про його мішаний склад, адже він має переклади текстів, приписувані Василю Великому, Кирилу Александрійському, Максимові Сповіднику, Юстину Філософу та ін. [166, т. 40, с. 73].

І. Франко, так само як і Д. Абрамович, О. Бодянський, М. Возняк, М. Грушевський, М. Гудзій, С. Єфремов, М. Максимович, Ом. Огоновський, В. Перетц, І. Срезневський та інші припускає, що «Ізборник Святослава» 1073 р. спершу був присвячений Ізяславові Ярославовичу, проте його ім'я замінили в назві на ім'я його брата після поразки першого в міжусобній війні 1073 р. [66, с. 221].

Автором «Ізборника» 1076 р. І. Франко вважає того самого укладача, котрий працював з «Ізборником Святослава» 1073 р., однак друга пам'ятка, на його думку, може бути абсолютно самостійною роботою компілятора, «містячи обік перекладених ним із грецького уступів також інтересні статті його власного складання» [166, т. 41, с. 198].

Є. Голубинський піддає сумніву автентичність «Ізборника 1076 р.» [34, с. 918]. Однак І. Франко, за спостереженням В. Микитася, «на скептиків стосовно «Ізборника Святослава» 1076 р., як і «Слова о полку Ігоревім», у свою чергу, дивився скептично й автентичність пам'яток ставив поза всяким сумнівом» [93, с. 53]. Василь Шимановський видає текст «Ізборника 1076 р.» в роботі «К истории древнерусских говоров» (Варшава, 1887 р.). Через кілька років робить друге видання пам'ятки в книзі «Очерки по истории русских наречий. Черты южнорусского наречия в XVI–XVII вв.» (Варшава, 1894 р.). Методологічний принцип цих публікацій викликав негативну реакцію в роботах В. Ягича, Алексея Соболевського, О. Архангельського, О. Смирнова, С. Кульбакіна, В. Яковлєва та ін. [93, с. 53]. І. Франко користується виданням В. Шимановського для палеографічного опису пам'ятки: «Се пергаментний рукопис, зложений із 276 карток малого формату, так що на одну сторону виходить 13 рядків, а в кожному рядку ледве 16–18 букв. Рукопис не заховався увесь, бо в середині бракує деяких карток. Зміст його досить мішаний і тільки в малій часті згідний із змістом збірника 1073 р., головне тим, що подає деякі уступи із Афанасієвих відповідей на питання про різні релігійні теми. На той зміст складається більш-менш 50 статей, взятих почасти безіменних, чи то наслідуваних, чи оригінальних» [165, с. 911–922].

І. Франко називає зміст збірника 1076 р. набагато цікавішим і приділяє йому більше уваги. Зокрема вважає автентичним «Слово нѣкоего калугера о четьи книг». Це перша і доволі популярна стаття «Ізборника», яка часто зустрічається в пізніших рукописах під авторством різних осіб – пророка Давида, Іоанна Златоуста. «Правдоподобно руського походження» дослідник вважає також «Слово батька синові» та «Наказаніє богатымъ» [166, т. 40, с. 73].

До києворуської літератури І. Франко відносить також «Ізмарагд» і «Палею тлумачну».

«Книга, глаголемая Ізмарагд» орієнтована більше на світських читачів, зазначає І. Франко, ніж на ченців: «в значній мірі має белетристичний характер, містячи ряд притч, поетичних порівнянь та статей, визначних своєю образовістю та багатством стилю» [166, т. 40, с. 76]. Науковці ХІХ ст. – І. Франко згадує Александра Архангельського, О. Горського, К. Невоструєва, Владимира Яковлева – досліджують статті «Ізмарагда» в різних редакціях (їх нараховують три або чотири) і доходять висновку, що більше 40 текстів (у загальній сукупності усього 540 статей) не мають грецьких прототипів, отже, можуть бути києворуського походження [166, т. 40, с. 76].

«Палея тлумачна (Бытіє толковое на Іудея)», на відміну від хронографічної пам'ятки «Палеї історичної» (оповідь про старозавітні часи), – має виразну антиюдейську полеміку. Створення світу в збірнику оповідається за «Шестодневом» (опис землі, тіла людини, звірів, відомості про розселення народів тощо), біблійна історія подається в апокрифічному викладі (про Адама та Єву, Авраама, Мойсея, Давида, Соломона, «Ліствиця» Іоанна Синайського й заповіти дванадцяти патріархів та інші). І. Франко досліджує апокрифи з «Палеї тлумачної» та видає їх у «Апокріфах і легендах».

У рецензії на роботу В. Мочульського «Апокрифическое сказание о создании мира» (Одеса, 1896 р.), І. Франко цікавиться, чи наведені автором тексти, котрі могли бути створені під впливом богомільства, мають стосунок до «Палеї тлумачної» [166, т. 31, с. 24]. На це запитання вченого наштовхнуло спостереження В. Мочульського: в моністичній манері опису сотворення світу, а саме в епізоді про бунт ангелів, диявола названо Сатанаїлом (Satanas-el – бог Сатана). Однак автор лише констатує цей факт, не пояснюючи його. І. Франка цікавить, до якої традиції відноситься ім'я Сатанаїла, чи зустрічається воно в давніх болгарських пам'ятках, зокрема в «Шестодневі» Іоанна Екзарха Болгарського. Учений вважає, що ці дані могли би допомогти з'ясувати період і місце постання «Палеї тлумачної».

Отже, збірникам І. Франко не присвячував окремих розвідок, проте вчені XIX ст. детально розглядають цей пласт літератури, досліджуючи походження пам'яток, час їхнього перекладу та komponування, джерела; особливу увагу звертають на відновлення прототексту й подальше наукове видання творів. Називаючи збірники справжніми енциклопедіями, І. Франко характеризує їх як «змішання інтересів світських з духовними, підсування справам світським мотивів духовних і загальне розуміння літератури яко річі будучої, душеполезної» [166, т. 41, с. 198]. Продовження традиції укладання мінологіїв – простота подачі матеріалу, універсальність текстів, призначених і для чернецтва, і для світської аудиторії, додавання до перекладних агіографічних текстів житій місцевих святих різних віків, від давнини до сучасності – простежуємо у виданні «Синаксаря» 2020 р.

2.2. Перекладні повісті

Певно, найбільше уваги І. Франко присвячує жанрам, котрі називає белетристичними. Повісті та притчі в однойменному розділі «Історії української літератури» він групує в такий спосіб, що деякі пам'ятки одночасно можна назвати в різних категоріях (переважно це стосується апокрифів і притч).

Автор виокремлює: *апокрифічні оповідання* (старозавітні: книга Єноха, палейні апокрифи, Видіння Ісаї; новозавітні: Євангеліє Томи, Євангеліє Псевдо-Матвія, суперечка Христа з дияволом у пустелі, Никодимове Євангеліє, слово Іоанна Євангеліста про успіння Пресвятої Марії, легенда про суд над Пілатом, листування Христа з Авгаром, царем Едеським; агіографічні: житія апостолів та багатьох святих), *пригодницькі повісті* («Александрія», Троянська історія, оповідання про св. Зосиму), *релігійний роман* («Повість про Варлаама та Йоасафа»), *притчі* (з «Повісті про Варлаама та Йоасафа»: про однорога, про трьох друзів, про птахолова й пташку, про царя й бідну пару), *апологи* (зокрема з «Повісті про Акира Премудрого»), *есхатологічні повісті-пророцтва*

(«Одкровення Мефодія Патарського», два слова про Антихриста, твори Єфрема Сиріна), *оповідання про митарства* душі після смерті та візії пекла («Видіння апостола Павла», «Ходіння Богородиці по муках»), *оповідання світського характеру* («Синагрип царь Адоров и Наливскія страны», «Дѣянїе и житїе Девгенієво Акрита»), *збірка апологів та новел* («Стефаніт і Іхнілат»), *параболи* (притчі зі Старого й Нового Завітів, з «Повісті про Варлаама та Йоасафа», «Ізмарагда», творів Єфрема Сиріна та ін. пам'яток) [166, т. 40, с. 159–166]. Отже, стрункої системи у І. Франка немає, натомість бачимо живий процес її творення.

Серед перекладних оповідань світського характеру киеворуської доби І. Франко найбільш детально досліджує «Повість про Варлаама та Йоасафа». В узагальнювальних працях згадує «Александрію», «Девгенієве діяння», «Повість про Акира Премудрого», «Казку про премудрого младенца».

«Повісті про Варлаама та Йоасафа» І. Франко присвятив дисертацію «Über Barlaam und Josaphat und die Einhornparabel» 1893 р. та наукову розвідку «Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія», що друкувалася у 8, 10, 18 і 20 тт. ЗНТШ 1895–1897 рр., окреме видання – 1897 р. Мету свого дослідження вчений означає як узагальнення результатів праць попередників та ознайомлення з ними читачів, заповнення «прогалин» і «непевних місць» у роботах дослідників. Попри те, що він не має кваліфікації орієнталіста, І. Франко певен, що його студії «Повісті» актуальні як для наукових кіл, так і для всіх тих, хто цікавиться порівняльними дослідженнями й давньою літературою.

До цього спонукала, по-перше, ситуація в тогочасній науці, по-друге, турбота про читача (відчутно, як І. Франко намагається популяризувати наукові здобутки в галузі давньої літератури): «після праць Кирпичникова, Веселовського та Новаковича не було на жодній слов'янській мові праці на сю тему, котра би звела до купи здобутки новіших дослідів, а й з-поміж західноєвропейських праць після Цотенберга одинока на висоті науки поставлена розвідка Кунова, написана так сухо, схематично і навантажена

такою купою бібліографії, що для ширших кругів освіченої громади вона попросту нестравна» [166, т. 30, с. 487].

Жанр «Повісті про Варлаама та Йоасафа» І. Франко, А. Пипін [120, с. 124] та А. Веселовський визначають як «духовний роман». «Повчальною повістю» називають твір Варвара Адріанова-Перетц та В. Покровська [13, с. 10]), «обрамленою повістю» – Ганна Павленко). Пам'ятку називають найпопулярнішим твором VI–VII ст., однією з «найбільше розповсюджених книг всесвітньої літератури» [166, т. 30, с. 319–320], [120, с. 124].

Значення «Повісті» для середньовічного реципієнта можна оцінити, якщо згадати, що її текст розміщено в «*Legenda Aurea*» Якопо з Варацце (XIII ст.) та «*Speculum Historiale*» Вінцента із Бове (XIII ст.) [28, с. 21] (І. Франко називає «Зерцало» Вінцента таким зібранням, що включало «все знання і вірування середніх віків і майже аж до XVI в. було загальноприйнятою енциклопедією, мало що не виключним джерелом вищої освіти» [166, т. 30, с. 419–420]). У бібліографічному списку «О книгах истинных и ложных, и о суевѣріях» серед дозволених книг, а саме в одному ряді з візантійськими богословами – Анастасієм Синайським, Афанасієм Александрійським, Симеоном Богоприїмцем, Симеоном Новим Богословом, Евводієм, Єфремом Сиріним, Максимом Сповідником – стоять імена Варлаама та Йоасафа [68, с. 209].

Імена індійських святих увійшли до церковної християнської традиції. Грузинська службова Мінея першої редакції (X–XI ст.) вшановує Йоасафа поруч із грузинською святою рівноапостольною Ніною; грецький рукопис 1301 р. пам'ять царевича Йоасафа відзначає 26 серпня; у 1574 р. правитель Венеції приніс мощі святого Йоасафа португальському королеві Себастьяну, в XVII ст. їх можна було побачити в монастирі св. Сальватора в Антверпені (Бельгія) [76, с. 39–40]. Імена Варлаама та Йоасафа було внесено під числом 27 листопада до «Римського мартиролога» у 1583 р. (вирішальним могло стати приписуване Іоаннові Дамаскину авторство повісті). Православна церква шанує святих 19 листопада (2 грудня за новим стилем), про що свідчить мінейне

житіє, котре передруковується, наприклад, в «Житіях Святих» Димитрія Туптала і в наші дні.

У монографії, присвяченій пам'ятці, І. Франко пише про «правдивий тріумфальний похід повісті», порівнює її популярність із Біблією: для європейської літератури вона стала знахідкою, – каже науковець, – оскільки увійшла в поетичні й прозові роди, такі як епопея, драма, повість, параболо, проповідь, повчання, трактат [166, т. 30, с. 417].

Однак наприкінці XIX ст. дослідники починають доводити, що під іменем Йоасафа (в латинській традиції – Йосафата) треба розуміти історичну постать Гаутами Сіддхартхи, засновника буддизму. Фелікс Лібрехт, зокрема, вважає, що Йоасафа – образ майбутнього Будди, тобто Гаутами до просвітлення [204, с. 441–460], А. Веселовський допускає, що Варлаам є образом просвітленого Будди [24, с. 122–154]. І. Франко підтримує цю гіпотезу, вважаючи слушною думку Фріца Гоммеля, Ернста Куна про те, що власні імена повісті: «з одного боку, потверджують буддійське походження повісті, а з другого боку – тягнуться, мов зв'язкові нитки, від одної редакції до другої, показуючи шляхи, якими йшла книжкова традиція нашої повісті з краю до краю, від народу до народу» [166, т. 30, с. 534]. Зазначимо, що у журналі «Житє і Слово» (Львів, 1894 р.) І. Франко видає свій переклад статей Леона Фера, присвячених описові життя Будди та оглядові цього віровчення (подано інформацію про історію, доктрину, мораль буддизму, розглянуто відмінності між кількома його розгалуженнями) [154].

Аскетична етика проявляється, на думку І. Франка, у вимозі до зміни старого життя на нове, безгрішне, після хрещення. Дослідник зазначає, що в повісті Варлаам «викладає головні правила християнської етики, мішаючи нагірну проповідь та євангельські вказівки з Мойсеєвими десятьма заповідями» [166, т. 30, с. 334–335]. Про аскетичне сприйняття смерті І. Франко пише так: «для християнських аскетів смерть <...> була увільненням від земного терпіння, була побідою над злом, тріумфальною брамою, крізь яку праведник проходив до раю» [166, т. 30, с. 527].

Український дослідник присвячує шостий розділ своєї монографії науковим працям, в котрих порівнюють життєпис Будди з «Повістю про Варлаама та Йоасафа». Найперше, І. Франко згадує португальського історика Дієго ду Куто, котрий у 1612 р. помічає схожість обох історій, проте вважає, що східні оповідачі запозичили деякі подробиці з твору Іоанна Дамаскина; монографію 1859 р. про царевича Гаутаму Сіддхартху французького науковця Жуля Бартелемі-Сент-Ілера, на котру звернув увагу Ф. Лібрехт і на основі котрої видав статтю, схвалену Т. Бенфеєм, у 1860 р.

І. Франко не має сумнівів, що дослідження Ф. Лібрехта відповідає науковим вимогам, хоча виконував його не сходознавець: «Свого відкриття він довершив, порівнюючи зміст грецької повісті з тою біографічною легендою про Будду, яку на підставі індійських джерел написав Сент-Ілер. Се була велика недогода, та проте суть речі в головному не змінилася. Буддійська легенда така характерна і у всіх версіях така однакова, що про її тотожність з основним оповіданням про життя Йоасафа після Лібрехтового порівняння не могло бути ніякого сумніву» [166, т. 30, с. 463].

У 1870 р. виходить дослідження Макса Мюллера «Про міграцію байок», в котрій іронічно, зазначає І. Франко, підсумовано, що Будда «на основі грецької повісті про Варлаама і Йоасафа зробився християнським святим» [166, т. 30, с. 465]. За теорією Поля Меєра та Г. Цотенберга, грецький текст, як вільна переробка індійського оригіналу, виник у V–VI ст. у Єгипті й був перекладений різними мовами, у тому числі арабською [166, т. 30, с. 464, 470].

І. Франко зафіксував полеміку з приводу «Римського мартиролога» в роботах Емануеля Коскена, Ральстона, Чезара де Кара та інших [166, т. 30, с. 460 і далі]. Під впливом наукових праць, вважає український дослідник, відбулися зміни в релігійній практиці католицької церкви: з «Римського мартиролога» вилучили імена святих Варлаама та Йоасафа. Дійсно, якщо порівняти видання мартиролога за 1856 р., опубліковане напередодні наукових дискусій кінця XIX ст. (під числом 27 листопада записано «*Apud Indos, Persis finitimos, sanctorum Barlaam et Josaphat, quorum actus mirandos sanctus Joannes*

Damascenus conscripsit» [213]), з пізнішими виданнями, зокрема «Répertoire International des Sources Musicales» [207], то бачимо, що імен індійських святих немає у переліку церковних піснеспівів, музичних релігійних творів тощо.

Православна практика, натомість, зберегла традицію вшанування пам'яті пустельника Варлаама та царевича Йоасафа, про що свідчать новіші видання «Житій святих» Дмитрія Туптала [151]. Можливо, вирішальним стало сприйняття «Повісті» безвідносно до наукових баталій кінця XIX ст. як «давній житійний наратив, у котрому немає зв'язку з буддистською культурою» (о. Богдан Огульчанський). Варто зазначити, що в сучасній науці усталена думка про середньоазійське походження «Повісті» [73, с. 245; 203, с. 501], а згідно з нею, буддійські впливи є опосередкованими.

Уже перші дослідники, в тому числі Ф. Лібрехт, звертають увагу на розходження життєпису Будди й «Повісті про Варлаама та Йоасафа». І. Франко згадує дослідження А. Кирпичникова, Емануеля Коскена, М. Ландау, В. Ральстона та інших.

А. Кирпичников у роботі «I. Греческие романы в новой литературе. II. Повесть о Варлааме и Иоасафе» (Харків, 1876 р.) користується дослідженнями Ф. Лібрехта, А. Пипіна, П. Меєра, Г. Цотенберга й окреслює ареал поширення твору в Західній та Східній Європі [70]. А. Веселовський критикує наукову новизну його дослідження, оскільки інформація про старослов'янські переклади необґрунтована й А. Кирпичников підтримує вже застарілу на той час теорію про авторство Іоанна Дамаскина [24, с. 122–154]. І. Франко зазначає, що давня традиція підписувати тексти іменами визначних осіб – це ознака догматичного мислення, тобто історичність твору підтверджується авторитетом богонатхненного автора [166, т. 30, с. 401].

Е. Кун помічає пехлевійську особливість догматики твору: якщо в буддизмі людина може самотійно дійти до просвітлення, то Йоасафу це вдається лише за допомогою Варлаама, котрий прийшов зі святими книгами й навчив царевича [166, т. 30, с. 526]. Ф. Гоммель вважає, що пехлевійською була лише одна з редакцій пам'ятки, оскільки поширена буддійська «Притча про

сівача» в цій обробці набуває іншого сенсу, близького до євангельських поглядів [166, т. 30, с. 537]. Ф. Лібрехт аналізує притчі, котрі в тексті подані від імені Варлаама, й доводить, що більшість з них має буддійське походження, а решта – пізніші християнські вставки, як-от промови Варлаама й Нахора [166, т. 30, с. 463–464].

Відкриття С. Ольденбургом перського тексту поставило під сумнів гіпотезу Г. Цотенберга про грецький оригінал повісті [102, с. 229]. С. Ольденбург аналізує текст, котрий він знайшов у Британському музеї під назвою «*Kissah-i-Balūhar u Yūzāsaf, a moral Persian tale related by Ibn Bābavaih*» (музей придбав її 29 жовтня 1887 р. у містера Сідні Черчілля) і робить висновок, що ця компіляція давніша за грецький текст, котрий Г. Цотенберг вважає першопочатковим. До того ж перська версія, за словами її відкривача, – це зведення двох давніших редакцій пам'ятки.

Притчам «Повісті» С. Ольденбург дає такі назви: 17 притч Варлаама – це притча «Про благочестивого царя» (вона має вставні притчі «Про трубу смерті» та «Про чотири скрині»), «Про сіяча», «Про людину, котру переслідував слон», «Про трьох друзів», «Про царя, котрого обирають на один рік», «Про собаку, мертвеччину й людину», «Про доброго лікаря», «Про царя, котрий з голоду з'їв власне дитя», «Про пророків», «Про птаха, подібного до пророків», «Про сонце», «Про царя, віруючого візира й чоловіка з жінкою в землянці», «Про багатого юнака, котрий одружився з біднячкою», «Про горобця», «Про царя, котрий пів життя провів беззаконно, а другу половину благочестиво», «Про злого царя й благочестивого радника», «Про царевича, котрий став проповідником віри».

Притчі Йоасафа, в інтерпретації С. Ольденбурга, мають такі назви: «Про царевича, котрий напився й провів ніч у могилі», «Злодії та золотий кухоль, повний змій», «Про царевича, котрого визволили з полону, а він потрапив у яму з драконом», «Про людину, що потрапила до гулів» [102, с. 251].

І. Франко зазначає, що цікавий варіант «Притчі про єдинорога» знаходиться у «*Sermones vulgares*» єпископа і проповідника XIII ст. Жака де

Вітрі, «що збереглися у рукописі, а частково опублікованих кардиналом Пітрою в його збірнику апокрифів» [166, т. 30, с. 617].

Старохристиянський твір «Апологія» Арістіда, використаний в «Повісті про Варлаама та Йоасафа» як промова Нахора, завдяки якій чародій стає християнином, вперше було видано в 1878 р. у Венеції. Її знали з праць Єроніма «*De viris illustribus*» та Євсебія «*Historia ecclesiastica*», зазначає І. Франко [166, т. 30, с. 381].

Один із ймовірних первісних текстів легенди – грузинський варіант пам'ятки. Саме з нього міг бути зроблений переклад грецькою мовою [166, т. 30, с. 475], а поява в науковому обігу такого варіанта «причинила ще один вузлик до заплутаного і без того питання про вандрівку нашої повісті між Індією і Сирією» [166, т. 40, с. 162; 166, т. 30, с. 322–323, 476, 479]. Проте Г. Цотенберг вважає грузинську мову недостатньо розвиненою на той час, значить, неможливо, як іронічно коментує І. Франко, «щоби такий знаменитий і важний твір міг в ту пору (в VII віці) бути написаний якоюсь нецивілізованою мовою» [166, т. 30, с. 476].

Століттям пізніше, вчені доходять висновку, що у VI–VII ст. могла бути створена пехлевійська версія «Повісті про Варлаама та Йоасафа», котру в VII–VIII ст. перекладено / перероблено арабською мовою. Окремо виникає єврейська редакція, зафіксована в збірнику «Бен-Сіра». На основі арабської редакції виникають грецька (гіпотетична пам'ятка ченця монастиря св. Сави в Єрусалимі Іоанна (VII ст.), ймовірного автора «Слова на обретіння мощей святого Стефана») та грузинська «Премудрість Балавара» IX ст. Із іншої втраченої арабської версії була створена ще одна грузинська редакція X ст., відома як «Балаваріані». Є гіпотеза, що грецька версія зроблена на основі грузинської Єфремієм Святогорцем (Євфимієм Іверським) в XI ст. в Іверському монастирі на Афоні. У деяких рукописах грецький варіант атрибуєвано Іоаннові Дамаскину [166, т. 30, с. 322–323, 410–411].

Інша гіпотеза щодо філіації грецького тексту така: найраніша редакція виникла у VII ст. й написана ченцем Іоанном; деякі з цих текстів було

перекладено арабською мовою. З арабських версій виникають грузинська та ефіопська редакції. Учені зазначають, що досі жодна з гіпотез не отримала переконливого текстологічного, лінгвістичного обґрунтування. Арабо-християнська версія не вивчена й не видана, проте науковці не відкидають можливості прямого перекладу з арабської на грецьку мову, хоча таких випадків небагато в історії літератури [98].

Церковнослов'янський переклад зроблено з грецької версії. Переклад у Київській Русі І. Франко датує початком XIII ст. (сучасні вчені – не пізніше першої половини XII ст. [203, с. 501]). Л. К. Гьоц припускає, що «Притча про білоризця і чорноризця» може бути раннім твором Кирила Туровського, написана ним ще до того, як він був поставлений єпископом [201, с. 191].

Проте значної популярності в Київській Русі набув не стільки сюжет пам'ятки, скільки її притчі. П'ять із них записано в першій редакції «Пролога», Кирило Туровський використовує дві у своїй «Притчі про білоризця і чорноризця». Софіївський список першої редакції «Пролога» (XIII ст.), котрий у першій частині має життя святих, у другій – повчальні тексти для читання на кожен день місяця [135, с. 122], містить такі притчі: 1) «Притча святого Варлаама о временнем сем веще» (притча про однорога); 2) «Притча святого Варлаама о ходящих в мнишьский чин» (притча про сарну); 3) «Поучение святого Варлаама о животе и смерти» (притча про царя на один рік); 4) «Поучение святого Варлаама к Асафу о крестьянстве житии» (притча про царя та розумного радника); 5) «Слово о притчах святого Варлаама о богатых и убогих» (притча про трубу смерті та чотири ковчеги). У «Пролозі» вони йдуть в іншому порядку, ніж у «Повісті».

І. Лебедева порівнює «Пролог» із києворуським перекладом «Повісті про Варлаама та Йоасафа» і робить висновок, у «Пролозі» першою стоїть притча про однорога. Вона записана тут повністю, змінені лише початок і кінець. Перше речення «Повісті» – це розмірковування про людину, котра не думає про життя вічне, а надає перевагу тимчасовим насолодам, у «Пролозі» натомість вставлено коротке резюме: «Сего свѣта человек житіє маловременно».

Наприкінці замість пояснення образу медової краплини проложна притча дає напучення про те, що потрібно уникати гріховних задоволень короткочасного земного буття й готуватися до майбутнього життя після смерті. Сюжет цієї притчі надзвичайно популярний як у візантійському, західноєвропейському, так і давньоруському мистецтві: відповідні зображення-мініатюри містяться в рукописах, лицевих Псалтирях, іконостасах тощо. Другою в «Пролозі» йде кінцева притча «Повісті» – про сарну. Укладачеві «Пролога» належить її назва і розширене пояснення, котре за обсягом удвічі більше за текст самої притчі. Третя притча про царя на один рік також повністю включена в «Пролог», проте укладач додає авторську назву й тлумачення притчі. У четвертій притчі пропущена більша частина діалога царя зі своїм радником, також укладач додає власне тлумачення її алегорій. П'ята притча Софійського «Пролога» подана без змін, у «Повісті» вона стоїть на першому місці. «Той, хто вибирав і обробляв притчі з Повісті для Пролога, проявив справжній літературний смак, не змінюючи цей текст», – зазначає науковиця [76, с. 43–45].

Ще один текст Софійського «Пролога» має в назві відсилання до «Повісті про Варлаама та Йоасафа» – псевдоепіграф «Слово притьца святого Варлаама о еретицех и идолослужителех», подібний до слова Козьми Презвітера «К епископом и попом, пасущим стадо Христово» (включений до другої редакції «Пролога»). Оскільки середньовічні автори почали вважати притчі «Повісті» самостійним жанром, то могли наслідувати їх, створюючи власні тексти [76, с. 45].

Перший слов'янський переклад «**Александрії**», зроблений з грецького списку, найбільш близького до редакції β, – так звана «Александрія» хронографічна (переклад зберігся лише в складі хронографів). Інша назва пам'ятки «Александрія» Псевдо-Каллісфена, це пригодницько-біографічний роман про Александра Македонського, в сюжеті котрого тісно переплелися історичні відомості та фантастичні й чудесні деталі. «Александрію» вважають відкритим текстом, котрий скриптори з легкістю пристосовували до різних,

близьких їм, реалій [66, с. 281, 290]. Авторами твору, певно, було кілька осіб, що дописували його в різні часи, й відносно закінченої форми пам'ятка набула в III ст. н. е. [130].

В. Істрін класифікує відомі слов'янські тексти «Александрії» хронографічної за такими редакціями: перша редакція (галицько-волинська) входила до складу «Хронологічного зведення» XIII ст. й збереглася в Архівському та Віленському хронографах під назвою «Книгы Александр» та у списках першої редакції «Літописця Еллінського та Римського» (дещо змінений текст першої редакції міститься в «Хронографі Троїцького» та в Синодальній збірці Державного історичного музею в Москві, № 154); друга редакція під заголовком «Житие и жизнь и деяния и вся бранна Александра, царя макидонского» збереглася в другій редакції «Літописця Еллінського та Римського» [61, с. 243–249]. Ця редакція «Александрії» має різноманітні сюжетні доповнення: покорення Ефеса, одруження царя Вуза з Олімпіадою, матір'ю Александра, опис Вавилону, політ Александра на небеса й занурення в морську глибочінь.

Джерелами для багатьох вставок другої редакції «Александрії» хронографічної стали «Хроніка Георгія Амартола (Монаха)», «Откровеніє Мефодія Патарскаго», книга пророка Даниїла, «Сказаніє Єпифанія Кіпрського про дванадцять каменів на ризі первосвященника», «Сказання про Індійське царство», «Фізіолог», «Повість про Макарія Римського» та інші давні тексти [130]. Друга редакція інакше пояснює поведінку Александра Великого: передбачаючи свою ранню смерть, він все частіше відчуває тривогу перед неминучістю фатальних подій [66, с. 282].

Третя редакція роману міститься в українсько-білоруському Хронографі, четверта – в Хронографі 1512 р., п'ята – у Хронографі 1617 р. (вона доповнена за трактатом «Тайная тайних» та Хронікою Мартіна Бельського) [130].

Ті списки (найраніший датують XV ст.), котрі мають окремий текст твору – так звана сербська «Александрія» – відрізняються від «Александрії»

хронографічної, оскільки їхній переклад зроблений за редакцією ґ [61, с. 69–70, 87, 135; 26, с. 103].

І. Франко розглядає сербську «Александрію» у статті «Карпаторуська література XVII–XVIII віків», котра вийшла в Записках Наукового товариства імені Шевченка у 1900 р. та окремим виданням «Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв.» (Львів, 1900 р.). Стаття в ЗНТШ позначена зірочкою, що свідчить про те, що її готували для київського археологічного з'їзду. В одинадцятому розділі цього дослідження «Дві карпаторуські перерібки «Александрії» з XVIII в.» І. Франко пише: «Відсилаючи до детального опису хітарської рукописної збірки в «Записках», т. X, Misc., стор.7–14, де були подані також титули поодиноких розділів «Александрії», поміщеної в тій збірці на 94 картках разом з коротким змістом кожного розділу, подаємо тут для порівняння титули розділів другої «Александрії», надісланої нам о. Жатковичем із північної Угорщини в рукописі (180 карток малої 8-ки, без початку і кінця), зладженім десь у початку XVIII в., що містить саму тільки сю повість та й то не всю» [166, т. 32, с. 289–290].

Складний процес формування твору І. Франко інтерпретує з культурно-історичної точки зору: пам'ятка з'явилась в Єгипті, найстарша її редакція має греко-єгипетські мотиви (рід Александра походить від єгипетських правителів, його батьки – Олімпіада та Нектанаб – останній фараон, котрий пророкував свою смерть від руки сина). Згодом інші народи пов'язуватимуть Александра кожен зі своїм краєм. Греки вважали, що він син царя Філіппа II, перси роблять Александра спадкоємцем одного зі своїх правителів і в інтересах держави намагаються «перемінити його завоювання на відзискання правно належного йому царського престолу» [166, т. 32, с. 373–374].

Близько 330 р. Юлій Валерій Александр Полемій переклав повість латиною, у X ст. з'явилася переробка архіпресвітера Леона під назвою «Historia de proeliis» [166, т. 32, с. 375]. Альберіх із Безансона у своїй поемі про Александра Великого (XI ст.) дає початок ідейному осмисленню марності «усеї світової величі» в дусі юдейсько-християнського вчення, котру згодом

продовжує Йосиф Флавій [166, т. 32, с. 376–377]. У рукописному збірнику XVIII в. з села Хітар поміщено два списки «Александрії» сербської редакції [166, т. 32, с. 299], котра містить саме цей погляд на Александра.

В оповідах про великого полководця сполучено різні міфологічні, казкові та новелістичні мотиви, як-от легенди про Соломона та його справедливе суддівство. І. Франко також зазначає, що таким герой зображений і в «Шахнаме» Фірдоусі [166, т. 32, с. 377–378]. З іншого боку, деякі мотиви узагальненої «Александрії» стають ґрунтом для нових оповідань: про Карла Великого, князя Ернста, купців Синдбада («Тисяча і одна ніч») та Абульфауаріса («Тисяча і один день»). Ервін Роде порівнює ці повісті з індійськими казками (наприклад, Сомадеви) й робить висновок про залишки давніх індійських переказів у цих оповіданнях [166, т. 32, с. 378].

І. Франка цікавить мотив мандрівного аскета, наприклад, у творі Палладія «Про індійські народи і про брахманів», що був пізніше вставлений у текст псевдо-Калісфена. Цей мотив утворюється під «впливом аскетичного духу» в Єгипті. Аскет-мандрівник подорожує Александровими маршрутами (бо втікає від спокус), бачить ті самі чудеса, виграє битви не мечем, а своїм місіонерським словом. Сюжет, в якому відлюдник перемагає царя, згодом з'являється в християнському романі про Варлаама та Йоасафа [166, т. 32, с. 378–379].

В описі чудесного (тобто магії, пророцтв, перевтілень, незвичайних істот і звичаїв, природних явищ) в перероблених з «Александрії» повістях І. Франко зауважує як розважальну функцію, так і основу для суспільно-політичної утопії: «Для високоосвічених письменників, філософів та політиків се були рами, в які вони могли вміщувати свої ідеальні конструкції кращих держав і суспільностей». Фантастичний край «з ідеальним громадським і державним устроєм» часом могли розташовувати в країні ефіопів, гіпербореїців, меропів чи скіфів. Згодом ідеальними людьми стали вважати гімнософістів і брахманів. За однієї з легенд, Александр Великий зустрічався також з наймудрішим брахманом, Дандамісом, на Цейлоні, куди він пішов після перемоги над пенджабським раджою Пором [166, т. 32, с. 373–375].

І. Франко вбачає близький ідейний зв'язок, «на жаль, досі ще не зовсім вияснений», такого типу оповідань, як «Александрія» та «Повість про Варлаама та Йоасафа», легенда про святого Макарія Римського, що дійшов до земного раю, і там його знайшли три пустельники; про святого Зосиму та рахманів; про іншого ченця Зосиму, котрий знайшов самітників у однім прийорданським монастирі та Марію Єгипетську в зайорданській пустелі. Латинські й старослов'янські переклади цих творів, вважає дослідник, підтримували «в фантазії європейських народів образи дивних появ, дивних народів і дивних звичаїв на далекому сході». І. Франко згадує в цьому контексті також єврейські пам'ятки про «Синів Мойсеевих» або «Червоних Мошків» [166, т. 32, с. 379].

Найдавніші редакції «Девгенієвого діяння» («Дѣяніе и житіе Девгенієво Акрита») та «Повісті про Акира Премудрого» («Синагрип царь Адоров и Наливскія страны») могли бути у рукописі Алексея Мусіна-Пушкіна разом зі «Словом о полку Ігоревім». І. Франко відносить їх до оповідань «наскрізь світського характеру».

«Девгенієве діяння» видається дослідникові нецікавим за змістом (опис воєн та бенкетів «вводить нас у світ середньовікового романтизму, перших хрестових походів з їх культом дам і сентиментальною любов'ю» [166, т. 40, с. 165]), однак учений припускає, що києворуський варіант повісті не був перекладом. Оскільки найближчого грецького відповідника не знайдено, це може бути «свобідна перерібка візантійського оригіналу» [166, т. 40, с. 165]. Отже, можемо віднести твір до «напіворигінальних», за визначенням І. Франка.

Науковці ХХ ст. виділяють дві редакції «Девгенієвого діяння» і вважають, що пам'ятка була перекладена вже в XI–XII ст., оскільки має багато лексичних і стилістичних паралелей з Галицько-Волинським літописом. Вплив пам'ятки відчутний у «Повісті временних літ» (син візантійського імператора Романа IV Діогена названий «Девгенівичем») [130].

Прототекстом «Дѣяніа и житіа Девгенієво Акрита» можуть бути візантійські епічні сказання (поеми) Х ст. про воїна Дігеніса Акрита, адже «Зміцнення військово-феодальної знаті й успішні війни Візантії з арабами

(азійські кордони якої розширилися до Євфрату і Тигру) стали причиною того, що в X ст. простежується актуалізація воїнсько-героїчної тематики у візантійському фольклорі. Поступово формується ідеал «удатного» воїна, відданого християнській вірі (але в суто світському сенсі, без натяку на чернече смирення), який може говорити на рівних навіть з імператором. Одним із джерел героїчних сказань у середньовічній Візантії є богатирський епос, укладачами якого могли бути стратіоти (воїни). Особливою популярністю користуються епічні пісні, в яких прославляються подвиги акритів – вільних землевласників-воїнів, котрі селилися на кордоні й зобов'язувалися охороняти його. Вони у VII–VIII ст. вели боротьбу проти арабських завойовників («сарацинів»). Серед цих творів виокремлюється цикл епічних пісень (балад) про Дігеніса Акрита» [66, с. 299].

Отже, говорячи про куртуазну літературу, І. Франко звужує розуміння джерел повісті й, можливо, перебільшує творчу роль києворуських перекладачів / компіляторів. Зокрема, мотив викрадення нареченої (і батько Дігеніса, сирійський цар Амір, і сам герой таємно вивозять своїх майбутніх жінок) і боротьба з її родичами поширений у грецькому та арабському фольклорі [66, с. 299].

Пам'ятка **«Повість про Акира Премудрого»** була перекладена, вважає І. Франко, зі збірника «Тисяча і одна ніч», й апологи та афоризми цієї повісті потрапили в «Повчання отця к чаду» [166, т. 40, с. 163]. А. Мартиросян припускає, що церковнослов'янський переклад міг бути зроблений із вірменської редакції пам'ятки; Н. Мещерський та А. Григор'єв – із сирійської. Інші редакції пам'ятки, кожна з котрих названа по-своєму, – арамейська, грузинська, арабська й румунська. Науковці сходяться на думці про XI–XII ст. як час появи києворуського тексту [130].

Оригінал повісті міг виникнути за кілька століть до нашої ери в Ассирії, оскільки відомі збережені фрагменти тексту V ст. до н. е. Зараз дослідники підкреслюють, що києворуський переклад зберіг в цілому історичне тло й структуру найдавніших відомих варіантів пам'ятки: «Так, за традицією східних

збірок казок, де окремі тексти об'єднуються іменем оповідача, вся оповідь ведеться від імені Акира. Незважаючи на прийняття християнства, перекладач усе ж зафіксував основні орієнтальні інтонації, мотиви, сюжети й образи. <...> Зберігаються й деякі риси іншої ментальності, приміром, відомі у східних народів форми виявлення страху чи печалі. Коли Акир прочитав сфальшовані Ананадом грамоти, то підігнулися у нього ноги, обважнів язик і не знаходив він слова мудрого та охопив його великий жаж. Довідавшись, що нікому піти до Фараона, Синагрип зійшов із золотого престолу, облачився у «вретище» і почав горювати за Акиром» тощо [66, с. 307].

Особливості києворуської рецепції давньої пам'ятки можна простежити за такими ознаками: зменшена кількість чудодійних умінь володаря Ассирії Синагрипа, адже керувати стихіями «за уявленнями християнського книжника, може тільки Бог-Творець»; Акир має одну жінку (в арабських і вірменському текстах – шістдесят) і вірить в одного бога; відсутнє шанобливе ставлення до кішки; флора і фауна пристосовані до місцевих реалій (фінікова пальма замінена явором, кедр – сосною, кішка – тхором тощо) [66, с. 312].

Сентенційну особливість повісті підкреслює Д. Чижевський: «Інтерес оповідання полягає не стільки в сюжеті, та навіть не в удалому розв'язанні важких завдань, як у тих численних прислів'ях, що порозсипані в оповіданні про Акирове навчання» [194, с. 67]. Перекладна пам'ятка мала значний вплив на подальші твори, як-от «Чудо святого Миколая над Синагрипом і Акиром», «Моленіє» Данила Заточника, «Пчола», «Поученіє от святих книг о чадѣх» тощо [66, с. 313–314].

«Казка про премудрого младенца», на думку І. Франка, могла б збагатити «скарб нашої не дуже то багатой давньої літератури повістей чисто світських, а заразом був би свого рода pendant до повісти о Акирі Премудрім» [171, с. 136–142]. Цю пам'ятку І. Франко знайшов у збірці селянина Томи Кішки, в котрій була драма «О буреню пекла і воскресенію Христовім» [67]. Мотив «Казки» «прийшов із орієнтальної збірки “Тисяча днів і один”, з казки про царівну Турандот». Рукописне джерело, з якого взяв селянин Тома Кішка

цю копію, допомогло би дізнатися походження «Казки», зазначає дослідник. І. Франко вважає, що пам'ятка прийшла з Греції чи Візантії через Сербію або Болгарію [171, с. 136–142].

Отже, серед перекладних пам'яток літератури києворуського періоду особливо поширеними були світські оповідання, вважає І. Франко. «Духовний роман», як називає дослідник «Повість про Варлаама та Йоасафа», зацікавив українського середньовічного читача, в першу чергу, притчами, параболами та апологами, що приваблювали перекладачів більше, ніж власне сюжет твору. І ця пам'ятка, й інші – «Александрія», «Повість про Акира Премудрого», «Девгенієве діяння», «Казка про премудрого младенца» – відзначені виразними орієнтальними впливами. Оскільки християнська догматика формується в силовому полі гностицизму й маніхейства, то східні джерела цих вчень – буддизм і перський дуалізм [166, т. 30, с. 319–320] – постійно супроводжують і наповнюють давні белетристичні й апокрифічні тексти.

Найбільше уваги І. Франко приділяє «Повісті про Варлаама та Йоасафа». Так само, як А. Веселовський та А. Пипін, він вважає твір духовним романом, тобто текстом, написаним у стилі житій святих і сповненим християнським змістом. Учений припускає, що твір був відомий у XIII ст. Особливість саме цього роману в яскраво виражених східних впливах, про що свідчать, найперше, притчі-апологи, по-друге, сюжет пам'ятки, схожий з життєписом Гаутами Сіддхартхи. І. Франко зафіксував, як у кінці XIX ст. науковий дискурс про ймовірне буддійського походження «Повісті» вплинув, за його переконанням, на релігійну практику, й католицька церква прибрала імена святих Варлаама та Йоасафа з «Римського мартиролага».

Складна філіація «Повісті» не отримала чіткого обґрунтування ані за часів І. Франка, ані в наші дні, тому для майбутніх дослідників залишається багато питань, які потребують вирішення. Різні гіпотези щодо походження твору та сюжетного її наповнення (чи це історія Будди, чи типовий східний сюжет про царевича, якого рідні оберігають від будь-яких прикрощів, і котрий все одно залишає безтурботне життя заради пошуків істини й стає на шлях мудреців і

відлюдників) турбували вже найперших її дослідників, як-от А. Кирпичникова, Е. Куна, Ф. Лібрехта, С. Ольденбурга та інших.

І. Франко зазначає, що києворуські перекладачі звертали найбільше уваги на притчі повісті, й згодом почали вважати їх окремим жанром, наслідували їх, створюючи псевдоєпіграфи. Підтвердженням цієї тези є «Слово притьца святого Варлама о єретицех и идолослужителех» із Софіївського «Пролога» першої редакції (XIII ст.).

2.3. Апокрифи та легенди (легенда-повість про святого Климента, Кирило-Мефодіївський цикл та інші пам'ятки)

Посилене зацікавлення апокрифами у XIX ст. проявилось в численних дослідженнях європейських літературознавців та істориків. Так, Джозеф Армітаж Робінсон зауважує, що Апокаліпсис святого Петра (на той час не було відомо його списків) міг бути джерелом для пізніших есхатологічних християнських текстів. Наступного року після виходу книжки Дж. А. Робінсона каїрська археологічна експедиція знайшла в Єгипті пергамент VIII–XI ст. з грецькими уривками книги Єноха, Євангелія св. Петра й Апокаліпсиса св. Петра [166, т. 30, с. 390].

На Галичині перший збірник апокрифів видав Омелян Калитовський під назвою «Матеріали до руської літератури апокрифічної» (Львів, 1884). Першими спробами систематичного дослідження впливів апокрифічних пам'яток на український фольклор та книжність стали праці Зінаїди Іванової (Н. Мирович «Историческое и литературно-библиографическое исследование о “Богогласнике”», Вільнюс, 1876 р.) [166, т. 29, с. 337–339] та М. Сумцова («Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен», Київ, 1887 р.) [140].

Пам'ятки видає також В. Гнатюк у ЗНТШ (Львів, 1897 р.), він користується Хітарським збірником. «Слово святого Алеферія еже ест душам християнским» з рукопису Павла Кузикевича (в збірці це № 17) опрацьовує

А. Веселовський в «Опытах по истории развития християнской легенды» у ЖМНП (Санкт-Петербург, 1876 р.). Із Калуського збірника М. Костомаров друкує «Слово о бражнику» (Санкт-Петербург, 1860 р.).

У 1896–1910 рр. у Львові виходять 5 томів «Апокрифів і легенд з українських рукописів» І. Франка. Це видання, яке за обсягом і методологією опрацьованого матеріалу, на думку багатьох учених, не мало на той час аналогів у слов'янській науці [89]. Матеріал у виданні згруповано тематично: перший том – «Апокрифи старозавітні», другий – «Апокрифи новозавітні: А. “Апокрифічні Євангелія”», третій – «Апокрифи новозавітні: Б. “Апокрифічні діяння апостолів”», четвертий – «Апокрифи есхатологічні», п'ятий – перша частина «Легенд про святих». Не побачили світ друга частина п'ятого тому (розділи «Віднайдення святих речей (обретенія)», «Архангельські чуда», «Повістеві та новелістичні теми») та шостий том, у котрому планувалося подати апокрифічні молитви й заклинання.

І. Франко пояснює, що тільки віднаходження й наукова публікація усього апокрифічного матеріалу (писемного й усного), котрий можна зібрати на території сучасної України, може стати основою для повної та систематичної історії апокрифічних творів цього ареалу. Це забезпечить дослідників матеріалом для порівняльного аналізу – виявлення типологічних збігів, прямих запозичень чи «вільної фантазії автора» – та для з'ясування походження окремих апокрифів та їхнього подальшого впливу на українську літературу [166, т. 29, с. 349–350].

Із цією метою у 1894–1897 рр. у журналі «Житє і Слово» він почав публікувати тексти з галицьких рукописів: «Звісно, ми друкувати будемо тільки такі тексти, котрі в чому-небудь різняться від надрукованих уже в Росії, а поперед усього такі, що носять на собі більше або менше виразну печать впливу місцевої, червоноруської мови або і глибше сягаючої переробки, так що, крім загального значення для студій над легендами, вони будуть мати також місцеве національне значення як пам'ятники нашої мови і літератури (хоч, звісно, не оригінальної)» [166, т. 29, с. 350]. Раніше, в листі до М. Драгоманова

від 9 квітня 1892 р., І. Франко дізнається, чи може той допомогти видати апокрифи з рукопису Іллі Яремецького-Білашевича (1747–1755 рр.) та інших збірників [166, т. 49, с. 330].

Із багатьох зібрань рукописів XV–XVIII ст., котрими користується дослідник, особливу увагу він звертає на апокрифи, перероблені з ранньохристиянських текстів.

Серед пам'яток зі збірника Стефана Теслевцевого, про які пише науковець, згадаємо такі: 1) «Про Різдво Пресвятої Богородиці» (у названому рукописному збірнику текст подано під № 2) – проповідь на апокрифічні теми, передрукована І. Франком у другому томі «Апокріфів і легенд»; 2) «Мученіє святого великого мученика Никиты» (№ 4), церковнослов'янський текст видав Н. Тіхонравов [147, с. 112–120]; 3) відоме апокрифічне діяння «Святого [апостола Фомы]» (№ 7); 4) «Мѣсяца ноевря 21 день, на введеііе пресвятои богородици» (№ 11); 5) «Казаня на Рождество Господа-Бога и Спаса нашего Ісуса Христа» (№ 16) – першу частину пам'ятки (оповідання про Варлаама) дослідник розміщує у першому томі своєї збірки апокріфів, другу – в наступному; 6) «[В субботу Лазареву]» (№ 32) – оповідання про Лазарево воскресіння, інший варіант якого дослідник знайшов у Данилівському Євангелії та розмістив у другому томі збірки; 7) «[О кролю Помиرونу]» (№ 55) – перероблені притчі з «Повісті про Варлаама та Йоасафа»: про царя, котрий вшановував аскетів, та про дві скриньки; 8) «[Книга о послѣдних днех]» (№ 64) – «популярна переробка грецьких ревеляцій Іполита, Кирила Єрусалимського і Мефодія Патарського про прихід Антихриста і страшний суд» [166, т. 32, с. 254–255, 256, 258, 260–261, 262]. І. Франко зазначає, що саме апокрифічна повість Мефодія Патарського стала основою для цієї переробки; 9) «Слово и притча святого Варлаама скитника Асафови, приклад о лакомствѣ люцком, глава 13. При потребѣ» (№ 66) – притча про пташника; 10) Уривок, без початку і кінця, Варлаамової притчі про чоловіка в балці (№ 68) тощо.

Про інший рукопис – о. Теодора Поповича Тухлянського – з'являються публікації В. Макушева та Ом. Калитовського. І. Франко користується цими

матеріалами, передруковує їх у першому й другому томах «Апокріфів і легенд» [160]. Проте особливу увагу І. Франко приділяє рукописові священника І. Яремецького-Білашевича (с. Вовчківці, 1747–1752 pp.) [27].

У другому томі «Апокріфів і легенд» дослідник подає кілька давньоукраїнських пам'яток, які, на його думку, ілюструють значний вплив **Євангелія Псевдо-Матвія** на галицьку літературу. Серед цих текстів – «Сказаніє о зачатїи и рождестви пресвятия Богородици», збірка «Чудес, которыи ся стали, гды Христос перед Іродом до Єгипту уходил», «Житіє Господа Бога нашего Ісуса Христа и матере его». Дві копії першої пам'ятки (XVIII ст. і XIX ст.) віднайшов В. Гнатюк у Керестурі (зараз село в Сербії). У керестурській поемі – так І. Франко називає твір про народження і дитинство Діви Марії – він бачить характерне для карпаторуської літератури XVII–XVIII в. вміння – надавати апокрифічним повістям локального колориту [166, т. 32, с. 118].

Друга пам'ятка більш поширена й відома, як в Україні, так і в Угорщині. Щодо «Житія Господа Бога нашего Ісуса Христа и матере его» І. Франко уточнює у статті «Апокрифічне Євангеліє Псевдо-Матвія і його сліди в українсько-руським письменстві», що це переклад пізнішого польського твору Бальтазара Опеця «Żywot Pana naszego Jezusa Chrystusa» [206], тому цей текст він не бере до уваги. Дослідник зазначає, що до XVI ст. Євангеліє Псевдо-Матвія було майже не відомим на Заході, проте на Сході його цінували на рівні з канонічними книгами й використовували для потреб православної церкви [166, т. 32, с. 124–125]. Оскільки поняття «апокриф» змінювалося (від «книг таємних» до «відречених» [90, с. 55]), то з часом деякі неканонічні книги могли використовувати під час відправ, їх дозволяли читати вірянам [33, с. 58–59].

К. Тішендорф у дослідженні «De evangeliorum apocryhorum origine et usu» (Гаага, 1851 р.) звертає увагу на те, що цей апокриф має антиманіхейські риси: родовід Діви Марії тут іде від Давида, Юди, у маніхейців – від Леві. Періодом komponування пам'ятки вчений називає V ст., спираючись на певні особливості тексту, зокрема, підкреслено шанобливе ставлення до чернечого життя [211,

с. 43–44; 212, с. 54]. І. Франко зазначає також, що певні частини пам'ятки могли бути запозичені з давніших, східних творів, котрі нам не відомі [166, т. 32, с. 120].

У керестурській поемі є особлива сюжетна деталь, котрої немає ані в грецьких, ані в латинських текстах – мотив уведення Діви Марії у Свята Святих. Його походження дослідник простежує з V–X ст. – часу створення греко-візантійської гімнографії [166, т. 32, с. 137–138]. Опис того, як батьки приводять трирічну Марію «со свѣщами» до архієрея Захарії, є у церковних піснях на «Введеніє» 20 листопада, у керестурській поемі, в Житії Йоакима та Анни в Четях-Мінеях Дмитрія Туптала, в Кузиковичевім рукописі XVIII ст., в Перемиській Пролозі та угорському переказі С. Теслевцевого. І. Франко надрукував деякі пам'ятки в другому томі «Апокріфів і легенд».

Апокриф **«Видіння святого Павла»** В. Коцовський пов'язує з «Ходінням Богородиці по муках», однак І. Франко виступає проти такого співставлення, адже пам'ятки мають різні джерела. «Видіння святого Павла» – один із багатьох апокаліптичних творів греко-візантійського та римо-латинського ареалів, «де повстали візії св. Брандана, опис пекла св. Патріка, візія св. Анзельму і т. і.» [166, т. 29, с. 256], воно було перекладене церковнослов'янською мовою.

У рецензії **«Апокриф о Адамі»** на роботу В. Ягича [202] І. Франко підтримує тезу колеги про те, що перша церковнослов'янська редакція пам'ятки зроблена на основі невідомого грецького тексту, проте український учений сумнівається щодо характеристик цього оригіналу, «в котрім були епізоди, котрих тепер нема в грецькій тексті Тішендорфа, але котрі заховалися в латинській версії» [166, т. 29, с. 441]. Друга редакція апокрифа, на думку В. Ягича, була зроблена в Україні на основі першої редакції з кількома доповненнями з «Палей тлумачної». І. Франко сумнівається в українському походженні другої редакції, оскільки цих списків не було знайдено, й зазначає, що мовні ознаки вказують швидше на її болгарську генезу [166, т. 29, с. 441–442]. Обидві редакції пам'ятки видає Н. Тіхонравов [146], а деякі вчені, зокрема

І. Порфир'єв, вважають болгарський варіант апокрифа залежним від богомільських впливів.

І. Франко схвалює методологічний підхід В. Ягича до видання пам'ятки: на відміну від науковців, котрі публікують тексти «зі всіма навіть очевидними писарськими похибками», В. Ягич користується відомими йому стародруками й рукописами, щоби видати текст, якомога ближчий до «колишнього первопису» [166, т. 29, с. 442]. До того ж учений робить переклад пам'яток німецькою мовою та наводить давні слов'янські легенди про Адама: з «Палєї тлумачної», «Вопросоотвітів» св. Григорія, творів Василя Великого та Іоанна Богослова тощо.

Отже, методологічно вивірена публікація та дослідження апокрифів історико-культурологічною школою важливі для подальших компаративістичних студій над походженням багатьох сюжетів і мотивів у пізніших творах української літератури.

Готуючи матеріали для шостого тому «Апокрифів і легенд», І. Франко робить огляд кількох тематичних наукових праць. Про дослідження М. Соколова «Сисиниевы молитвы от трясавиц», надруковане в збірнику «Материалы и заметки по старинной славянской литературе» (Москва, 1888 р.) робить зауваження, що автор розвідки помилково сприймає за молитви інший жанр – закляття [166, т. 31, с. 12].

У рецензії на статтю А. Алмазова «К истории молитв на разные случаи. Заметки и памятники» (Одеса, 1896 р.) І. Франко погоджується з автором, що ті молитви, котрі називають апокрифічними, насправді могли бути закляттями. Тому потрібно відрізнати ці два жанри, адже «всі справжні молитви, котрі дійсно були уживані в обряді, не підпадають під поняття творів апокрифічних і не мають у собі нічого виразно протицерковного». Натомість закляття – справжні апокрифічні твори, котрі «через недостатчу критики у впорядчиків та видавців євхологіонів та требників попали також у ті книги» [166, т. 31, с. 12–13].

Науковці XIX ст., наголошує І. Франко, дійшли висновку, що забобони часто закріплювались у віруваннях простих людей через посередництво писемних пам'яток, доступних вищим верствам середньовічного суспільства: «Яку масу таких вірувань внесло в духове життя європейських народів християнство, що своєю чергою віссало в себе масу традицій жидівських, греко-римських, староегипетських, персо-буддійських! Літургічні пам'ятки є поперед усього викладки тих основних християнських поглядів і вірувань навіть тоді, коли вони зложені були не в самій Греції, а на слов'янським або й на руським ґрунті» [166, т. 31, с. 12–16]. Вплив фольклору під час творення літературних текстів, вважає дослідник, значно менший, якщо порівнювати з процесом формування народних поглядів під дією книжних образів, мотивів і сюжетів.

З іншого боку, І. Франко підкреслює, що в усних народних творах «під тонким, подекуди зовсім невідомим пластом християнсько-апокрифічних легенд» повсюди відчувається «незрівнянно багатша, глибоко сягаюча в життя народу традиційна основа» [166, т. 29, 33–35]. На прикладі народних легенд, пов'язаних із писанками, котрі цікавили багатьох учених XIX ст., І. Франко доводить, що писанки символізують не так воскресіння Христове, як є своєрідними талісманами, ліками і медіаторами між світом людей і рахманів. Яйце – давній символ, по-перше, початку всього суцього (*omne initium ab ovo*); по-друге, джерела життя – сонця, вогню.

І. Франко бере за основу етнографічну роботу М. Сумцова про орнаментику писанок (Київ, 1891 р.): українських, польських, чеських і російських. М. Сумцов робить висновок про християнське, греко-візантійське походження писанок у слов'ян, однак, І. Франко називає таке узагальнення поспішним [166, т. 29, с. 35–36]. М. Драгоманов також вважає, що: «В наших колядках, в наших легендах і казках видні ясні відгуки апокрифічних євангелій, апокаліпсів, і навіть поем візантійських, як Анікіта, Александрія і т.ін.» [53, с. 478–481].

У книжці М. Драгоманова «Малорусские народные предания и рассказы» (Київ, 1876 р.) є запис подільської легенди про походження писанок (від Степана Руданського). Варіанти походження крашанок і писанок, які наводить І. Франко, – це давні апокрифічні легенди про Тиберія, Понтія Пилата, Марію Магдалину та ін. Зокрема про гуцульську легенду, в центрі сюжету якої – історія про Понтія Пилата й Богородицю і котра «оброблена віршами буковинським поетом Федьковичем», І. Франко пише, що вона символізує любов і материнську самовідданість; наведена легенда з Полісся – «славить співчуття» тощо [166, т. 29, с. 32–33]. Варто додати, що давній український обряд пускання великодньої яєчної шкаралупи за водою – «до рахманів», як слушно зауважує Ю. Пелешенко, свідчить не лише про популярність апокрифу «Ходіння Зосими до рахманів», але й про більш архаїчні вірування: «спроби повернення до універсуму – світового яйця / дерева, до первісного стану, в якому не існує часу» [109, с. 60].

Цінність засвоєння популярних творів І. Франко ілюструє на прикладі мотиву усмирення непокірної жінки в рецензії на книжку Карла Сімрока «Die Quelle des Shakespeare, T. 1», автор якої наводить приклади запозичення цього мотиву зі східної літератури й нової обробки його у текстах західної Європи. І. Франко робить висновок, що дослідження способу й характеру переробок одного мотиву в різних країнах «дає дуже багато цінних етнологічних сказівок, дає важний матеріал до пізнання світогляду, характеру і психології народів» [166, т. 26, с. 271].

Стаття І. Франка «Pověst o Přemyslově kvetoucí lísce a pověsti o kvetoucí holi» (**«Повість про Пршемислову квітучу ліщину та легенди про квітучу палицю»**) надрукована в чеському журналі «Český lid» (1895 р.) як відповідь на статтю Вацлава Тіллі «Lidové povídky o panovníkovi, povoláném od železného stolu». І. Франко подає деякі доповнення до статті В. Тіллі та загалом до досліджень цього апокрифічного сюжету. Оскільки чеський науковець не погоджується з міфологічним поясненням легенд, І. Франко застосовує

компаративістичний метод, щоби показати, наскільки поширений у світовій літературі мотив квітучої палиці.

Дослідник зазначає, що в легендах про засновників династії Пршемислідів, Пршемисла та Лібушу, це лише один із багатьох «міфологічних елементів, чи то породжених народною фантазією, чи то обумовлених книжними впливами, художніми творами». Оповідання про суху палицю, котра зеленіє, цвіте, дає паростки й плоди, має «споріднені явища, варіанти в європейських і неєвропейських народних оповіданнях на широкому полі християнсько-єврейських легенд» [166, т. 29, с. 545]. Західні та східні варіанти І. Франко простежує за виданням апокрифів І. Порфир'єва.

Дохристиянські вірування про «скребачку, що зазеленіла, будучи щасливою призвісткою для орача Пршемисла» могли бути в чеській легенді серед оповідань про Лібушу, вважає І. Франко. На цю основу могли також накладатися старозавітні «оповідання і легенди, які народ часто чув при викладі священниками Старого Завіту (Арон, Єссе і Нового Завіту (Йосиф, діва Марія)». Дослідник припускає усне передання християнських сюжетів, бачить незалежність розвитку чеської легенди про Пршемисла від західноєвропейських оповідань про Карла Великого, святого Губерта чи святого Кристофа. З цими легендами чеський варіант не має зв'язку, навпаки, — це характерний, можемо застосувати І. Франкове визначення «напіворигінальний», текст чеського походження, який «належить як цікаве явище науки про казки до розгалуженого і переплутаного родоводу єврейсько-християнського матеріалу про квітучу суху палицю» [166, т. 29, с. 549–550].

І. Франко пояснює книжну легенду як не-історію, як тенденційне оповідання, пов'язане з релігійним життям. Однак, ідучи за одним із тогочасних учених (певно, це Альфред Морі), він визнає, що легенда свідчить про історичні тенденції, вірування, традиції, і що потрібен ключ для їх пояснення. Такий ключ, каже І. Франко, «може дати нам порівняння різних варіантів даної легенди та дослідження їх генетичної зв'язі і докладне вистудіювання тих історичних обставин, боротьби партій, церков, вірувань та

змагань, серед яких повстала та розвивалася легенда» [166, т. 34, с. 21]. Дослідник наводить приклад четвероєвангелій (передусім у Євангелії від Іоанна «строга історична правда мусила дуже часто уступати набік перед тенденцією, часто висловленою в самім założenні даного твору» [166, т. 34, с. 16–17]), діянь апостолів, апокрифічних текстів, починаючи з II–III ст., в тому числі текстів гностичних сект II–IV ст.

Початком наукової історії давньохристиянської, післяапостольської літератури І. Франко вважає дослідження Адольфа Гарнака «Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I. Th. Die Überlieferung und Bestand» (Лейпциг, 1893 р.) [177, с. 304–315].

Історико-критичний «канон» для дослідження агіографічних творів подає Давід-Фрідріх Штраус у передмові до книги «Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet» (Тюбінген, 1835 р.). І. Франко вважає цей підхід занадто раціоналістичним, таким, що заперечує будь-яку історичну цінність християнських легенд про життя святих. Інакше працює з категорією чудесного А. Морі (І. Франко називає його принципи критичними, а його дослідження – дійсно історичним і новочасним). У праці «Essai sur les legends pieuses du Moyen-Age» (Париж, 1843 р.) А. Морі застерігає не легковажити чудесними й неправдоподібними елементами легенд тільки через те, що вони нам здаються такими, адже насамперед необхідно проаналізувати, якими були їхні джерела [205, с. 4].

«Канон» А. Морі має три основні принципи критичного дослідження агіографічних легенд. По-перше, треба пам'ятати, що життя святого у цих текстах уподібнюється до життя Ісуса Христа. По-друге, в агіографічних пам'ятках змішуються буквальні й образні висловлювання. По-третє, оскільки символічне значення образів забувається, то можуть з'являтися інші пояснення, зафіксовані в новостворених оповіданнях.

Змішання символічних означень і буквального сприйняття можна простежити, вважає І. Франко, в оповіді про особливості подвигу апостола слов'ян Кирила-Костянтина – подвижництва в науці [166, т. 34, с. 241]. За сюжетом Паннонської легенди, мандрівний вчитель граматики, котрий

перебував у Солуні, відмовився вчити молодого Костянтина, і той зі слізьми й молитвою чекає іншої нагоди. Господь уволює його бажання: царський опікун Логофет запрошує юнака навчатися разом із цісарем у Константинополі. Там святий відмовляється від одруження й багатства, отримуючи статус філософа. І. Франко порівнює ці відомості з Італійською легендою: ймовірний автор останньої, Гавдерик Веллетрійський, вважає, що філософом Костянтин був прозваний «за дивовижний розум». Однак, «філософ» – це офіційна назва вчителя при найвищій школі Константинополя (на це вказують Л. К. Гьоц, Ш. Дюканж, Ф. Пастрнек). Лист Анастасія Бібліотекаря також подає неточні відомості про навчання святого. І. Франко робить висновок про більшу історичну вірогідність Паннонської легенди, ніж Італійської та про заміщення буквального значення фігуральним: первісна назва посади викладача згодом була осмислена як епітет святого – Костянтин Філософ.

Третій принцип А. Морі бачимо в оповіді про віднайдення Костянтином-Кирилом мощей папи Климента I Римського. Оскільки за новою версією легенди про мученицьку смерть Климент був укинений у море з якорем на шиї, то біля його мощей обов'язково знаходять якір. Відомо, що первісно якір змальовувався біля зображення святого як давній християнський символ надії на вічне життя. Інший приклад наводить П. Себійо: в одній із церков Бретані спеціально купують якір і вкладають у руку скульптурі папи Климента (коли якір несподівано падає на землю під час однієї церковної відправи на очах у здивованих віруючих, тоді священник тлумачить цей знак як відмову святого бути їхнім патроном. Парафіяни починають молитися, бажаючи Климента I Римського відновити втрачену благодать) [166, т. 34, с. 319].

Пізніші дослідники – Е. Амеліно, А. Веселовський, Ф. Лібрехт, Ю.–Г. Ліпсіус, Г. Узенер – знаходять також інші пояснення й джерела для агіографічних сюжетів та мотивів [166, т. 34, с. 22].

Про значний корпус християнської агіографії пише А. Ерхард: у 1643 р. болландисти почали видавати житія святих і на початку XX ст. «дійшли тільки до 4 листопада, маючи вже 64 величезні фоліанти» [166, т. 34, с. 17–18].

І. Франко підсумовує, що ці тексти можна згрупувати так: 1) мученицькі акти «з доби переслідування аж до церковного тріумфу, з деякими додатками з часу Юліана Апостата і з приводу пізніших переслідувань»; 2) апокрифічна апостолиада – гностична й католицька (І. Франко посилається на пам'ятки з українських рукописів, що вийшли у третьому томі його праці «Апокріфи і легенди» у 1902 р.); 3) перероблені язичницькі міфи й легенди (їх виділяє в окрему групу Г. Узенер); 4) неавтентичні мартирії [166, т. 34, с. 18].

Окремо науковець говорить про пізніші житія аскетичного типу – житія пустинників, анахоретів, аскетів, стовпників, – у котрих вбачає «більше історично правдивого, ніж у більшій часті мученицьких повістей». Однак і ці твори (І. Франко говорить про дослідження житій святих Олексія, Пафнутія, Онуфрія, Аверкія, повісті про Варлаама та Йоасафа) не позбавлені новелістичних тем, вигаданих героїв та запозичених взірців – староегипетських, старогрецьких, орієнтальних. Дослідник звертає увагу на статичність образів як святих, так і грішників: «Бачимо тут звичайно не живих людей, а тільки дві маски» [166, т. 34, с. 18–19]. Для агіографічних легенд І. Франко виділяє такі характерні риси: увага до чудесного, шаблонне зображення святих, завуальовування реального хронотопу, віра як основний мотив.

І. Франкова розвідка **про святого Климента** друкувалася протягом 1902–1905 рр. у ЗНТШ (тт. 46, 48, 56, 59, 60, 66, 68). У 1906 р. вийшла окремою книжкою під назвою «Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди». Спершу праця мала назву «Причинки до історії староруської легенди», однак авторові довелося розширити об'єкт дослідження з огляду на проаналізований матеріал. У 1893 р. І. Франко відвідував заняття професора Ф. Пастрнка у Відні, де однією з тем було Паннонське житіє Костянтина-Кирила. Вчений ознайомився з роботами Й. Фрідріха та Л. К. Гьоц й зацікавився проблемою історичності легенд про папу Климента I Римського та про віднайдення його мощей святим Костянтином.

Дослідник також віднайшов староруський текст (стаття «Пролога» про мучеництво папи Климента в Корсуні), котрий не був у науковому обігу [166,

т. 34, с. 7]. Своє дослідження І. Франко присвятив аналізу джерел формування культу Климента I Римського. Відомо, що легенди про папу Климента надзвичайно розгалужені, оскільки в агіографічному образі цього святого синтезовано відомості як про історичних осіб (священномученика Климента Анкирського та римського консула Тита Флавія Клеменса), так і про легендарного Климента Херсонеського (Корсунського) [22, с. 36]. І. Франко вважає Климента Римського історичним автором послання до Коринтян, відомою людиною в римській церкві [166, т. 34, с. 37–39].

Дослідник зазначає, що у Західній Європі святого Климента у певний час вважали захисником моряків, патроном різних островів (Песк'єри, Сардинії). Символічне значення святих мощей можна спостерігати в оповіданні про італійських викрадачів реліквій Климента I Римського. Під час бурі злодії моляться перед ними з певністю, що звертаються саме до того святого, котрий захищає від негоди, втихомирює вітри. У 1147 р. Клима Смолятича висвячують на митрополита головою папи Климента. У нас час одну з мироточивих глав у Дальніх печерах Києво-Печерської Лаври приписують цьому святому (повідомляють Квітка Гриньків і Богдан Завадка [38] й заперечує цій атрибуції Надія Верещагіна [22]).

Легенда про Климента папу Римського пов'язана з історією хрещення Русі, з першими слов'янськими апостолами Кирилом і Мефодієм. І. Франко говорить, що на основі грецьких текстів легенди були створені наші оригінальні й напіворигінальні твори. Дослідник також згадує про культ святого Климента в Київській Русі, однак говорить про нього як про такий, що був у зародковому стані й не розвинувся до рівня культу святого Миколая чи святого Юрія [166, т. 34, с. 22–23]. Проте Н. Верещагіна доводить, що київські культи св. Климента I Римського та св. Миколая розвивалися паралельно [23, с. 253].

Із Псевдоклиментин одна грецька «Епітоμή» була перекладена, вважає І. Франко, на самих початках киеворуської літератури, її текст не було опубліковано. Цю «Епітоме» використали у Четях-Мінеях митрополит

Макарій та Димитрій Туптало. Останній користувався текстом не з латинських «Рекогніцій» і не з грецьких «Гомілій», а з іншої редакції грецької «'Επιτομή», на що вказують відмінності в тексті (життя Маттідії, місце подій Антарадос, що в слов'янському перекладі стало Антандросом). Димитрій Туптало повідомляє, що інші частини історії святого Климента I Римського він узяв з оповідання про мучеництво папи, записане Симеоном Метафрастом [166, т. 34, с. 45–57].

Грецька пам'ятка «*Passio Clementis*», що входить до мінологія Симеона Метафраста, згадує папу Климента як улюбленця людей різної віри – християн, язичників, іудеїв. Оскільки святий зображений як щедрий покровитель мешканців Рима, особливо християн, тобто його образ нагадує очільників церкви пізнішого часу – V–VI ст., зокрема Григорія Великого, й не співвідноситься з першими єпископами II–III ст., котрі часто самі були вбогими, як-от папа Калліст, то І. Франко робить висновок про певну ідеологічну забарвленість ролі святого у Псевдоклиментинах. Метою цього вчений називає прагнення католиків показати свою споконвічну першість у справах «віри, культу, дисципліни та адміністрації церковної»: папа Климент, котрий проповідує для різних народів за життя, об'єднує також східну і західну церкви після своєї смерті [166, т. 34, с. 119–121, 125–127, 151].

Значення Псевдоклиментин для давньої української літератури полягає в тому, що без розуміння їхнього впливу неможливо пояснити походження багатьох творів, мотивів та сюжетів, наприклад, популярного в Україні **«Життя Євстахія Плакиди»** (І. Франко вказує на переклад у Перемиській Пролозі XVII ст. [166, т. 34, с. 92]). Ця пам'ятка відома зі збірки житій Симеона Метафраста, у 1884 р. вона була опублікована у журналі «*Analecta Bollandiana*». Дослідники легенд про першого християнського монарха – А. Веселовський, Ф. Гайденайх, М. Драгоманов, Р. Келер, А. Коен – зазвичай звертають увагу на мотив фатальної дитини (володар країни дізнається, що, згідно з пророцтвом, його наступником стане чуже дитя), проте не зауважують в одному з анонімних оповідань споріднення з легендою про Євстахія Плакиду та Псевдоклиментинами, тому І. Франко не погоджується з М. Драгомановим, що

«на слов'янським ґрунті не стрічаємо нічого подібного до сеї групи оповідань про Константина Великого» [166, т. 34, с. 90]. І. Франко зазначає, що «обік виразних ремінісценцій із канонічних біблійних писань (навернення Євстахія – навернення Савла в «Апостольських діяннях», нещастя Євстахія з диявольського допущу – такі ж нещастя Йова) головне місце в отсій легенді займають ремінісценції із Псевдоклиментин» [166, т. 34, с. 81–82, 84].

Порівнюючи Псевдоклиментини й легенду про Євстахія Плакиду, він наводить такі подібності: непорядний купець розлучає сім'ю й того ж дня дітей також роз'єднують (одного з них викрадає вовк); батько наймається до людей на найтяжчу роботу й довго живе самотою; брати ростуть поблизу, товаришують, не знаючи, хто вони, обидва йдуть служити у військо. Сцена впізнання матері й синів нагадує дослідникові текст «Рекогніцій»: «там Климент відпихає матір, що перша пізнала його й кинулась його обіймати; тут мати вважає своїх синів своїми смертельними ворогами» [166, т. 34, с. 98].

У «Житті Євстахія Плакиди» з'являється образ оленя, котрий допомагає святому. Мотив служіння диких тварин героям романтичних оповідань (рицар з левом, з ведмедем, рицар з леопардом, з грифом тощо) І. Франко вважає відгомонам давніх східних традицій, котрі «знайшли собі яркий і для пізніших переробок взірцевий вираз у новозавітних гностичних та загалом єретицьких апокрифах та в пізніших житіях святих пустинників»: звірі поклоняються маленькому Ісусові під час втечі його сім'ї до Єгипту; в апокрифічних діяннях апостола Петра Ісус ловить на вудку безліч рибин, і вони згодом ходять за Христом по Риму, а вертаються в море тільки після того, як Спаситель наказує зробити це; Марію Єгипетську, Макарія, Онуфрія та багатьох інших оберігають і годують леви; Власій і Текля можуть панувати над дикими звірами, оскільки тварини відчувають їхню любов і слухаються святих [166, т. 34, с. 104–105]. Ця думка суперечить гіпотезі Ю. Цахера про давньонімецьке чи галльське походження мотиву служіння звірів людям, котре він досліджує в оповіданні про святу Геновефу.

Зіставляючи текст легенди **про Евладія та Керасію** з «Гоміліями», І. Франко вказує на трансформацію давнього мотиву зваблення жінок за допомогою магії. Християнська література не заперечує реальність чисельних богів і надприродних істот інших вірувань, однак їхні чари, пророцтва й чудеса, зрештою, виявляються безсильними перед молитвою, хресним знаменням: «Евладій, бажаючи привернути до себе любов Керасії, записуєсь чортові (посередництва волхва тут нема); сей допомагає йому до осягнення цілі (отже, має вже силу над серцем дівчини!); під впливом жінки Евладій кається, признається в усьому перед св. Василієм, сей завдає йому піст і сам молиться з ним день і ніч, поки не випрошує йому божого прощення, а демон мусить вкинути Евладієві в церкву його запис, який св. Василій роздирає» [166, т. 34, с. 114]. Дослідження Т. Цана, на думку І. Франка, хибує на відсутність компаративістичного аналізу історії про Евладія та Керасію та Псевдоклиментин. Ця легенда відома в Україні «в численних відписах, у лірницькій пісні і в народних усних оповіданнях», зазначає І. Франко.

У «**Житії святого Діонісія Ареопакіта**» є інформація про діяльність папи Климента (він збирає відомості про перших мучеників), яку не подають ані грецькі, ані церковнослов'янські пам'ятки, у тому числі «Житія Святих» Димитрія Туптала. Однак у збірці І. Яремецького-Білашевича в творі під назвою «Исторія о патріярсах иерусалимских и о папѣжех римских» І. Франко знайшов саме цей сюжет [166, т. 34, с. 119, 120–121]. Несподівані й цінні знахідки у давніх текстах української літератури підтверджують висловлювання дослідника про те, що ці пам'ятки мають потенціал для того, щоби поповнити компаративістичні студії міжнародного рівня.

Ключем до загадок із циклу легенд **про святих Кирила і Мефодія** І. Франко вважає епізод віднайдення мощей папи Климента в Херсонесі Таврійському (Корсуні) [166, т. 34, с. 22–23]. Передача мощей Климента була тим політичним фактором II пол. IX ст., котрий став «причиною різних переробок та ретушів первісного джерела на користь тої нової комбінації» [166, т. 34, с. 220–221]. Зокрема, у пізній редакції «Житія Мефодія» згадано про

перенесення мощей лише у цитованому листі папи Адріана (869 р.), котрий, за припущенням Л. К. Гьоца, є вигадкою. І. Франкові, в цьому випадку (пізніше він підтримає теорію Л. К. Гьоца [166, т. 38, с. 332]) імпонують висновки В. Вондрака: такий лист міг бути написаний і надісланий, але його зміст перероблено. Аналіз восьмого розділу настановхує І. Франка на думку, що текст листа був вставлений у «Житіє Мефодія» значно пізніше й він «поданий відповідно до легендарного стилю в папській промові» [166, т. 34, с. 226–227].

Вислів «легендовий стиль» І. Франко повторює кілька разів у праці «Святий Климент у Корсуні» [186, с. 201], у дослідженні легенд Кирило-Мефодіївського циклу, проте не пояснює і не розгортає його як термін. А втім, можемо прослідкувати формування нового поняття й наповнення його змістом.

Оскільки І. Франко користується «каноном» А. Морі для пояснення агіографічних легенд, розглянемо за допомогою цієї схеми основні прийоми «легендового стилю» у просторому «Житії Константина (Кирила) Філософа» (Паннонська легенда).

Кирило-Мефодіївський цикл можна розділити на три групи легенд за мовною ознакою: грецька, латинська та слов'янська. Грецькомовні: 1) «Просторе житіє Климента» XI–XII ст. складене болгарським архієпископом Теофілактом (так звана Болгарська легенда); 2) «Коротке житіє святого Климента» XIII ст. складене архієпископом Димитрієм Хоматіаном (так звана Охридська легенда). Латиною написані: 1) послання римських пап Іоанна VIII, Стефана V; 2) так звана Італійська легенда – «Житіє і перенесення мощей святого Климента» Гавдерика Веллетрійського, близько 882 р., (текст відомий в обробці Лева Острійського початку XII ст.); 3) лист архієпископа Теотмара Зальцбургського до папи Іоанна IX (так зване Звернення баварців і хорутан, написане близько 873 р.); 4) листи Анастасія Бібліотекаря до папи Адріана II та до єпископа Гавдерика Веллетрійського. Слов'янська група легенд – це так звані Панонські легенди: 1) просторе «Житіє Константина (Кирила) Філософа» складене у Великій Моравії близько 869–882 рр., тобто після смерті святого; 2) «Просторе житіє Мефодія» кінець IX – початок X ст.; 3) «Похвала

блаженному отцю нашому і вчителю слов'янському Кирилу Філософу» і «Похвальне слово Кирилу і Мефодію» Климента Охридського (840–916 рр. життя); 4) проложні житія Кирила і Мефодія, найдавніші – з XIII ст.; 5) «Сказання про письмена» чорноризця Храбра, кінець IX ст.; 6) болгарське «Успіння Кирила» (скорочене «Житіє Константина Філософа») [198].

На початку просторого «Житія Константина (Кирила) Філософа» згадано повчання апостола Павла (1 Послання до коринтян, 4:16) про наслідування Христа «подобни ми бываите, якоже и аз Христу» [74]. Далі прочитується певна асиміляція життя Костянтина із життям Ісуса, що відповідає першому принципу формування агіографічних легенд А. Морі. Святість дитини проявляється з перших днів – син солунського вельможі (найменша, сьома, дитина) відмовляється від годувальниці. Ця деталь подана як знак Божий: дитина, вигодована чистим молоком рідної матері, має залишитися «добра корене добрая лѣторасль». На сьомому році життя Костянтин бачить чудесний сон, в якому обирає серед усіх дівчат міста своєю нареченою найкращу з них – Софію. Батьки розтлумачують цей сон як ознаку незвичайних розумових здібностей сина й віддають його в науку. В навчанні Костянтин, як і Христос, перевершує всіх учнів. До думки про аскетичне життя призводить випадок на відпочинку: молодь розважається яструбиним полюванням, і з Божої волі, птах Костянтина гине. Засмучений юнак не їсть два дні й розмірковує про минулість життя та його радощів. Так Господь зловив його яструбом, як колись Плакиду оленем – пояснює «Житіє Константина (Кирила) Філософа». Отже, наперед задана святість Костянтина є одним із прийомів «легендового стилю» житія.

Другим прийомом «легендового стилю» варто назвати категорію чудесного. Наприклад, Костянтин випиває отруту, котру подають йому розгнівані мусульмани, і Господь рятує його – святий повертається здоровим додому. Живучи в пустелі, він отримує достатньо святкової їжі для себе та гостей, а «гірка наче жовч» вода стає для нього «солодка, наче мед, і холодна». Святий передбачає смерть одного з херсонеських архієпископів; читає без помилок самарянською мовою; Божим промислом швидко вчить слов'янську

мову в Херсонесі та складає слов'янську абетку ще перед подорожжю до Моравії. Костянтин віднаходить мощі святого Климента й переносить їх до Риму. Пояснення чудес (та аргумент на користь перекладу Святого Письма слов'янською мовою) такий: «Тих же, що увірують, супроводитимуть такі ознаки: ім'ям Моїм виганятимуть бісів, розмовлятимуть новими мовами» (Марка, 16:15–17). Чудеса супроводжують також мощі папи Климента, котрі переносить рівноапостольний святий: у Римі зцілюються хворі, молитви бранців почуті, їх визволяють з полону. Після смерті обов'язково відбуваються різні чудеса біля поховання Костянтина.

Третій прийом – тенденційна історичність. Хозарське посольство до Константинополя, твердить І. Франко, «міг видумати тільки чоловік, що не мав ані найменшого поняття про візантійсько-хазарські відносини в половині IX віку», отже ці події ані в «Житії Константина (Кирила) Філософа», ані в Італійській легенді не можуть бути історичними [166, т. 34, с. 255–256], однак слугують політичним та ідеологічним цілям. «Легендовим туманом» емоційно називає І. Франко хозарське посольство до Константинополя, заснування першого єпископства, місійну діяльність Євфимія: «Чи маємо в оповіданні Житія Константина бачити тільки проекцію тих пізніших фактів у минувщину, чи захочемо признати їм якусь реальну підставу, в усякім разі мусимо сказати, що в тій ф о р м і, як вони подані в Житії Константина, а тим паче залежно від нього в Італійській легенді, вони не можуть бути прийняті історією» [166, т. 34, с. 256].

Інший приклад стосується «помилки автора»: В. Ягич пояснює появу постаті папи Миколая I в «Житії Мефодія» недоглядом автора. І. Франко не підтримує цього припущення, вважає анахронізми, суперечності, відсутність потрібних за змістом і логікою речень свідченням невдалої або тенденційної переробки легенди [166, т. 34, с. 225]. Обидва науковці припускають, що є певний розрив оповіді між п'ятим і шостим розділами [202, с. 17].

В. Вондрак, П. Лавров та А. Воронов атрибуують «Житіє Мефодія» та «Житіє Константина (Кирила) Філософа» Клименту Велицькому

(Охридському) та Мефодію, якщо йдеться про другий твір. І. Франко заперечує цьому припущенню, адже тоді виходило б, начебто ці Житія написані в один і той самий час, невдовзі після смерті Кирила, а потім і Мефодія. А це неможливо, на думку І. Франка [166, т. 34, с. 222].

Заплутаною і тенденційною є історія віднайдення Климентових мощей у Херсонесі (Корсуні) та перенесення їх до Рима. У листі Анастасія, «Житії Константина (Кирила) Філософа» та в Італійській легенді йдеться про те, що святий віднайшов мощі папи Климента I Римського перед своєю подорожжю до Хозарського каганату і, певно, залишив їх у Херсонесі, мешканці котрого приймають мощі як дорогоцінну святість і розміщують у кафедральній церкві. І. Франко фіксує пропуск в усіх відомих йому текстах, адже вони не повідомляють, що сталося після хозарської місії, як мощі опинилися знову в руках святого Костянтина: «Ми побачимо далі, як пізніші парості Кирило-Мефодієвої легенди силкувалися заклеїти сю прогалину. Тут констатуємо лише, що прогалина єсть і що всякі твердження новіших учених, буцімто Константин чи то крадькома взяв із собою частину мощей, чи то випросив їх від корсунського архієпископа, се лише догадки та комбінації, може й логічні, але на тексті джерел зовсім не основані» [166, т. 34, с. 256].

У «Слові на перенесеніє мощем святого Климента» не згадується Костянтин Філософ. І. Франко доводить, що цей епізод про перебування святого Костянтина в Херсонесі – пізня інтерполяція в «Житії Мефодія», а 12-й розділ «Житія Константина (Кирила) Філософа» написаний на основі мотивів різних легенд. Лист Адріана вчений називає фальсифікатом [166, т. 38, с. 332]. Дослідник оцінює джерела діяльності Костянтина-Кирила, особливо щодо перенесення мощей святого Климента до Рима як «поплутані» й такі, що викликають поважні методологічні сумніви [166, т. 34, с. 221].

І. Франко вважає достовірною згадкою про перенесення Костянтином мощей папи Климента лист Анастасія Бібліотекаря від 875 р. до Кароля Лисого. Оскільки Анастасій пише про цю подію мимохідь, то вчений не простежує

жодної упередженості, ідейної спрямованості в його словах [166, т. 34, с. 228–229].

Відомості листа Анастасія (від 875–879 рр.) до єпископа Гавдерика викликають сумніви у І. Франка. Віднайдена І. Франком стаття «Пролога» про мучеництво папи Климента в Корсуні (Херсонесі Таврійському) та з'ясування за її допомогою, в який період було написане «Слово на пренесеніє мощем святого Климента», здатні похитнути, пише дослідник, впевненість Ф. Пастрнка, Л. К. Гьоца та Й. Фрідріха в історичній вірогідності даних як цього листа, так і твору, написаного на його основі. Йдеться про «*Vita B. Clementis*», або Італійську легенду, що першопочатково була третьою частиною «Житія святого Климента», написаного під керівництвом Гавдерика Веллетрійського. Згодом легенда стала окремим твором, і вчені звикли вважати її єдиним автентичним джерелом історії засновників слов'янської писемності до 869 р. [166, т. 34, с. 236].

І. Франко бачить цінність Італійської легенди в тому, що вона є компіляцією різних текстів, залежить від книжних джерел, в тому числі – слов'янського «Житія Константина (Кирила) Філософа» (тобто Паннонської легенди й «Обрѣтенія») [166, т. 34, с. 233, 242, 249, 251]. Промову хозарських послів називає зразком «легендового стилю» й порівнює з літописним оповіданням про хрещення князя Володимира. Оповідь Митрофана, сучасника Костянтина-Кирила, котрий також був у Корсуні, за версією І. Франка, також скомпонована з книжних джерел, насамперед зі «Слова на пренесеніє мощем», а не з усної традиції. Анастасій у листі згадує «*historica narratio*», котрою користується Митрофан. Костянтинові автор листа приписує такі твори: 1) «*brevis historia*» (лат. – коротка історія), 2) «*sermo declamatorius*» (лат. – ораторська промова), 3) «*hymnologicon Dei omnipotentis in inventione reliquiarum*» (лат. – збірка гімнів Богові всемогутньому з нагоди віднайдення мощей).

І. Франко припускає, що «короткою історією» могла бути синаксарна стаття; «ораторською промовою» – прототип «Слова на пренесеніє мощем

святого Климента»; «збіркою гімнів» – канон, цитований у цьому «Слові», автором котрого не міг бути святий Кирил [166, т. 34, с. 234–236].

Отже, основним джерелом історії Кирила й Мефодія І. Франко вважає церковнослов'янське «Житіє Мефодія», автором котрого може бути Климент Велицький (Охридський). Текст «Житія», котрий дійшов до нас, має кілька пропусків та інтерполяцій. Одна з пізніших вставок стосується участі святого Мефодія в хозарській місії, вона могла бути написана на основі «Житія Константина (Кирила) Філософа»; інша – це ймовірний лист папи Адріана.

Висновки до розділу 2

Отже, Франкова концепція киеворуської літератури має характерну ознаку: дослідник не поділяє пам'ятки цього періоду на перекладні та оригінальні, часто називає їх «напіворигінальними». Насамперед це стосується збірників: «Ізборника Святослава» 1073 р., «Ізборника» 1076 р., «Златої цѣпи», «Златої матиці», «Ізмарагда», «Златоструя», «Златоуста» тощо. Давні збірники він називає важливими саме в літературному плані; їхню популярність пояснює значною творчою енергією компіляторів, які не лише перекладали чи переписували тексти, але й обробляли їх, по-різному укладали та доповнювали матеріал. І. Франко сприймає цей пласт української середньовічної літератури як «змішання інтересів світських з духовними, підсування справам світським мотивів духовних і загальне розуміння літератури яко річі будучої, душеполезної».

Збірникам І. Франко не присвячує окремих великих праць, проте вчені XIX ст. детально розглядають цей пласт літератури, досліджуючи походження пам'яток, час їхнього перекладу та компонування, джерела; особливу увагу звертають на відновлення прототексту й подальше наукове видання творів. Продовження традиції укладання мінологіїв – простота подачі матеріалу, універсальність текстів, призначених і для чернецтва, і для світської аудиторії, додавання до перекладних агіографічних текстів житій місцевих святих різних

віків, від давнини до сучасності – простежуємо у виданні «Синаксаря» (Київ, «Дух і літера», 2020 р.).

Із перекладних белетристичних творів києворуської доби І. Франко найбільше уваги присвятив «Повісті про Варлаама та Йоасафа». Він зафіксував, як у кінці XIX ст. науковий дискурс про ймовірне буддійське походження «Повісті» вплинув на релігійну практику, й тому католицька церква прибрала імена святих Варлаама та царевича Йоасафа з «Римського мартиролога».

Одна з улюблених тем І. Франка – апокрифи та легенди. Дослідник зазначає, що методологічно вивірена публікація апокрифів важлива для подальших компаративістичних студій над походженням багатьох сюжетів і мотивів у пізніших творах української літератури.

Свою збірку апокрифів І. Франко публікує протягом 1896–1910 рр. Матеріал у його виданні згруповано тематично, проте світ не побачили друга частина п'ятого тому (розділи «Віднайдення святих речей (обретенія)», «Архангельські чуда», «Повістеві та новелістичні теми») та шостий том, у котрому планувалося подати апокрифічні молитви й заклинання). Із багатьох зібрань рукописів XV–XVIII ст., котрими користується І. Франко, особливу увагу він звертає на апокрифи, перероблені з ранньохристиянських текстів: Євангеліє Псевдо-Матвія, «Видіння апостола Павла», апокриф про Адама та інші.

Легенди, в тому числі християнські, І. Франко розглядає як спосіб філософсько-догматичної та етичної пропаганди релігійних течій, адже за допомогою оповідань можна висвітлювати факти або вигадані події так, щоб «із них випливав такий і такий моральний погляд або така й така догма».

І. Франкова розвідка про святого Климента виходить протягом 1902–1905 рр. у «Записках наукового товариства імені Шевченка». У 1906 р. вона з'являється окремою книжкою під назвою «Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди», спочатку праця мала назву «Причинки до історії староруської легенди». І. Франко віднаходить статтю «Пролога» про мучеництво папи Климента в Корсуні, котра не була в

науковому обігу. Легенди про папу Климента надзвичайно розгалужені, оскільки в агіографічному образі цього святого синтезовано відомості як про історичних осіб (священномученика Климента Анкирського та римського консула Тита Флавія Клеменса), так і про легендарного Климента Херсонеського (Корсунського).

РОЗДІЛ 3

ОРИГІНАЛЬНА ЛІТЕРАТУРА КИЇВСЬКОЇ РУСИ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

І. ФРАНКА

Основними характеристиками української літератури раннього та зрілого Середньовіччя І. Франко називає «панування традиційності, шаблону літературного і імперсональності творів літературних» [166, т. 41, с. 40]. Імперсональність науковець розуміє не в значенні анонімності, але як слабо проявлену індивідуальність авторів, дотримання канонів, запозичення елементів з інших творів. Як було зазначено, Франкова концепція літератури зазначеного періоду не має чіткого розмежування письменства на перекладне й оригінальне, оскільки вчений досліджує процес в єдиному загальнокультурному контексті, вважає, що києворуські книжники «настільки переробляли, скорочували або доповнювали, докорінно редагували та пристосовували до місцевих умов перекладну і церковну літературу, що й самі до певної міри ставали співавторами тих творів» [93, с. 85]. Згодом учені ХХ ст. досліджуватимуть, як давні пам'ятки «пересаджуються», трансплантуються на новий ґрунт і тут продовжують самостійне життя в нових умовах й іноді в нових формах» [81, с. 21].

Сучасні науковці звертають увагу на історико-релігійні, художньо-естетичні чинники під час вивчення середньовічних літератур, як-от: походження, умови розповсюдження, зовнішні та внутрішні ознаки літературної якості та їхнє кодування у мові [50, с. 54]. Києворуську літературу відносять до традиціоналістського (нормативного) типу східно-середземноморських середньовічних літератур [2, с. 3–38]. «Зародження і подальше розповсюдження києворуської літератури, – зазначає Євген Джиджора, – проходило в унікальний спосіб. Києворуська література постає клерикально-інтелектуальною та етико-естетичною оболонкою християнського

світогляду, його основним словесно матеріалізованим атрибутом» [50, с. 55]. О. Александров виділяє два художні коди киеворуської літератури: «візантійської літературної традиції й творчого генія народу» [6, с. 18]. П. Білоус зазначає, що художньому мисленню епохи Середньовіччя загалом властиві символізм та алегоризм, а «творчо освоєний літературний пласт, який хронологічно відносять до ранньовізантійської доби (IV–VI ст.) <...> застосовувався насамперед як ідеологічний інструмент і на Русі, водночас слугуючи резервуаром для художніх пошуків перших руських письменників» [20, с. 10–11].

Компіляцію, переспів і продовження традиції І. Франко спостерігає не лише в агіографічних, ораторсько-проповідницьких текстах, але й у «Слові о полку Ігоревім» [166, т. 41, с. 40].

3.1. «Слово о полку Ігоревім» у наукових дослідженнях І. Франка

Німецькомовна робота І. Франка «Причинки до критики джерел деяких староруських пам'яток» (1906 р.) стосується, крім питання про джерела «Києво-Печерського Патерика» та композиції Київського літопису, також перекладів, композиції та метричної системи «Слова о полку Ігоревім» [166, т. 37, с. 433–454]. Стаття дослідника «Українці», надрукована 1911 р. угорською мовою на прохання професора Оскара Ашбота в Будапештському університеті, подає таку характеристику цієї пам'ятки: «поетичний твір написано ритмічною прозою, з дифірамами, з багатьма ліричними відступами» [166, т. 41, с. 164–165].

У незакінченій статті «Літописна основа “Слова о полку Ігоревѣ”» (1914 р.) І. Франко застосовує текстологічний та порівняльний методи для аналізу пам'ятки. Учений висловлює гіпотезу, що вона «могла бути написана між весною 1186 і осінню 1187 року» [166, т. 39, с. 497]. Він також конструє біографії героїв поеми та історичний плин описаних подій.

У розділі «Староруська поезія» в «Історії української літератури» І. Франко висловлює припущення, що «Слово о полку Ігоревім» – це збірка пісень, а не суцільний поетичний твір одного автора. Її можна поділити на три умовні частини: власне пісня «про похід, невдачу і поворот Ігоря», уривки старших пісень й прозові додатки редактора, «що зібгав ті пісні докупі, бажаючи утворити з них щось одноцільне і при тім не пісню, а «слово», ніби якийсь учений трактат» [166, т. 40, с. 183–184]. Плач Ярославни дослідник вважає артистичним і щирим, однак про кінцеві слова Бояна – «Тяжко ти головѣ кромѣ плечю, зло ти тѣлу кромѣ головы, руской земли без Игоря» – говорить як про невдалу вставку. Атрибуція дружиннику Ігоря оригінальної частини поеми (без умовних додатків різних компіляторів) викликає у І. Франка сумніви: «Опис битви хоч гарний, але зовсім неточний; очевидець-лицар знайшов би масу деталей, яких співак ані літописець не знає» [166, т. 40, с. 196].

На думку дослідника, і мова, й темні місця пам'ятки свідчать про українство автора, підтверджують «його повне володіння тодішньою українською мовою, такою, яка жила в устах коли не простолюддя, то в усякім разі в устах тої вояцької верстви, з якої походив автор». Ом. Огоновський вважає автором пам'ятки – українця, Ом. Партицький – галичанина з Сяноцького повіту, М. Грушевський – «національного барда, українського Тіртея» [166, т. 37, с. 121].

Щодо автентичності пам'ятки І. Франко не має сумнівів з двох причин: по-перше, на це вказують «темні місця», над якими «філологи, історики та інтерпретатори довго ламали собі голови» і які неможливо сфальсифікувати (він порівнює «Слово» з Краледворським рукописом, у якому зовсім немає подібних «темних місць» [166, т. 37, с. 121]). По-друге, це наявність «механічних і незручних» наслідувань пам'ятки в пізніших творах XV–XVI ст. [166, т. 40, с. 197]. Однак інші вчені, зокрема Ф. Булгарин, З. Давидов, М. Катков, М. Каченовський, Л. Леже, О. Сенковський, говорять про пам'ятку як підробку, оскільки вважають, що у XII ст. не міг виникнути настільки високохудожній твір [93, с. 98].

Працю Р. Заклинського «Пояснення одного темного місця в «Слові о полку Ігоревім» (1906 р.) І. Франко називає хибною з методологічного боку, оскільки автор, нібито «введений в блуд підгорецькими монахами Василями», не зібрав дійсних свідчень старожилів – переказів, історичних, топонімічних та ономастичних відомостей про існування в Золочівському повіті Кисані та Плісненська / Плісенська [166, т. 37, с. 121–124]. Натомість науковець припускає, що в цьому місці може бути прогалина чи поширена помилка давніх переписувачів, коли вони перескакують очима на інший рядок і продовжують працювати, не завваживши порушення логічності викладу.

У рецензії «З поля нашої поезії» на польськомовний переклад Б. Лепкого 1905 р. І. Франко негативно оцінює науковий апарат видання за компілятивність і недоладність, однак текст перекладача вважає загалом вдалим, окрім кількох моментів, зокрема появу образу світового дерева: «д. Лепкий зовсім без потреби вніс у свій переклад дуже сумнівну інтерпретацію пок[ійного] Партицького» [165, с. 646–655].

Загалом, І. Франко згадує «Слово о полку Ігоревім» у кількох наукових розвідках. Дослідник детально аналізує композицію, метричну систему, датування, «темні місця» пам'ятки, її рецепцію науковцями, переклади. З-поміж окреслених аспектів основна увага вченого зосереджена на питанні автентичності твору, яку автор доводить на основі пильного компаративістичного аналізу джерел і фактів.

3.2. Проблема редакцій «Слова о Лазаревім воскресінні»

І. Франко – один із найґрунтовніших дослідників цієї пам'ятки. Загальноприйнята назва – «Слово о Лазаревім воскресінні» – новотвір І. Франка, логічно виведений із трьох відомих йому копій XVI–XVII ст. Ученому завдячуємо також реконструкцією прототексту пам'ятки, строфічно організованої його поетичним чуттям на основі таких текстів: 1) «Слова святих апостол иже от Адама во адѣ к Лазарю». Це «Слово» було знайдене в одному

рукописному Златоусті XVI ст. й видане А. Пипіним у 1862 р.; 2) «Слова в суботу 6-ю поста на воскресеніє друга Божія Лазаря» із Соловецького рукопису XVI–XVII ст., надрукованого І. Порфир'євим у 1890 р.; 3) «Повѣсти святих апостол о Лазаревѣ вѣскресеніи, иже от Адама к Лазарю четверодневному. Благослови отче» з рукопису Київської духовної академії XVI ст., опублікованого І. Франком у 1899 р.

Сприйняття «Слова» дослідником у багатьох моментах докорінно суперечить висновкам інших науковців. Перше, у чому І. Франко не погоджується з І. Порфир'євим (точку зору останнього підтримують пізніші вчені, зокрема І. Єрґомін [55, с. 97–98], М. Рождественська [122, с. 65]), – це існування редакцій «Слова о Лазаревім воскресінні». І. Франко заперечує, що в Соловецькій копії, найбільшій за обсягом і сюжетом, можна вбачати «окрему, з розмислом зроблену редакцію» [166, т. 32, с. 60]. Коротшу Київську копію він вважає найкращою, хоч і неповною. Аргументує своє твердження детальним порівнянням відомих йому трьох списків, дійсно знаходячи в Соловецькій копії майже третину обсягу твору, котрий не зберігся в інших копіях. Однак І. Франко вважає, що «відміни Соловецького тексту супроти обох перших, то тільки попсування, пропуски, переплутання». Висновок дослідника такий: Соловецький текст або його прототип був списаний з пам'яті великоруським книжником, який спочатку вивчив «Слово» «десь на півдні». Єдина Франкова згадка про можливу редакцію стосується епізоду № 34 у порівняльній таблиці трьох копій, зроблених дослідником [166, т. 32, с. 57–97], (фрагмент, де Адам згадує полонених у пеклі Авраама, Ісака та Якова).

На відміну від І. Франка, І. Порфир'єву були відомі лише дві копії – Пипінова та Соловецька – він порівнює їх і визнає, що це дві різні редакції одного більш повного та розширеного «Слова про Лазаря» [116, с. 48]. Зазначимо, що цю тезу підтримує також І. Франко: збережені списки не відтворюють повністю первісний текст.

В основі Київської редакції – плач-молитва Адама до Христа перед воскресінням Лазаря. Соловецька редакція містить також детальну оповідь про

зішестя Христа в пекло та звільнення старозавітних праведників. І. Франко висловлює думку про архаїчність копій, які зараз відносять до короткої редакції, та про більшу обробку Соловецького списку за зразком пам'яток церковної літератури й, очевидно, усієї розширеної редакції, не зважаючи на те, що вона краще зберігає архетипні загальні місця.

Ця редакція послідовно спростовує апокрифічну ідею неспівмірності вчинків та покарання за них, тему страждання людини, її сумнівів у справедливості Бога (списки короткої редакції, навпаки, детально розвивають цю тему у плачі-молитві Адама, зверненій до Бога): скорочує опис страждань Адама, не подає висловлювання про Іллю та Єноха, щасливої долі яких бажають для себе пророки. І. Франко підкреслює також наповненість Соловецької копії майже дослівними цитатами з канонічних Євангелій: від Іоанна, 11: 17–23 (Ісусів прихід до Віфанії, воскресіння Лазаря), від Матвія, 28: 16–20 (воскресіння Христа) [166, т. 32, с. 64]. Тому логічним є подальший розвиток сюжету (зафіксований також в канонічному іконописі): зішестя Ісуса Христа в пекло, визволення старозавітних праведників й, особливо, звернені до Адама слова: «Сия ты десница создала от вѣка, сия же ты изведет из тля».

І. Франко бере за основу реконструкції саме Соловецький список, хоча й вважає його лише переробкою, до того ж зіпсованою, давнішого тексту, представленого Київською копією [122, с. 65]. Літературний супровід у збірниках для кожної редакції різний: списки розширеної редакції частіше розташовані серед творів Отців Церкви, пов'язаних із «неділею вайй» та святом воскресіння Лазаря (шоста субота великого посту), інколи – з Різдом Христовим. Списки короткої редакції – серед апокрифічної літератури на тему «страстей» і зазвичай пов'язані, «перш за все, з Євангелієм Никодима, ніби доповнюючи тему зішестя в пекло, що відсутня в тексті цієї редакції [130, с. 427]. І. Франко підкреслює [166, т. 32, с. 73], що саме друга частина апокрифічного Євангелія Никодима, так зване Зішестя (лат. *Descensus*), є основою, на якій побудовано «Слово о Лазаревім воскресінні». Літературну

історію Никодимового Євангелія розробляли в часи І. Франка Ї. Полівка та М. Сперанський [166, т. 30, с. 287].

І. Порфир'єв стверджує, що на «Слово о Лазаревім воскресінні» вплинули також ті апокрифічні твори, котрі мають за основу текст Євангелія Никодима, як-от: «Слово у святу й велику суботу про погребіння тіла Господа нашого Ісуса Христа» Єпіфанія Кіпрського та «Слово у святу та велику п'ятницю» Євсевія Александрійського [116, с. 45]. І. Франко заперечує цю гіпотезу: немає однозначної відповіді, чи користувався ними автор нашого «Слова», чи ні [166, т. 32, с. 76]. Так, у гомілії Євсевія Александрійського є лише одна дослівна формула-топос, що трапляється також у «Слові о Лазаревім воскресінні»: «врата мѣдная сокруши и веревя желѣзная сломи». І одна далека змістова аналогія: виголошення пророками своїх передбачень про Христа перед Іоаном Хрестителем, котрий зійшов до них у пекло. У «Слові о Лазаревім воскресінні» бачимо, що Адам також оповідає Христу через Лазаря про заслуги праведників.

Сумнівним, на думку І. Франка, є поширення Євсевієвого «Слова» на Русі під час написання «Слова о Лазаревім воскресінні». Аргументує дослідник це тим, що відомі йому копії другої пам'ятки походять із XVII ст. Інакше зі «Словом» Єпіфанія Кіпрського. І. Франко впевнений, що ним користувався автор «Слова о Лазаревім воскресінні», запозичивши деякі мотиви, композиційні елементи й формули. Дослідник стверджує: автор «Слова о Лазаревім воскресінні» мусив знати Євангеліє Никодима. Проте І. Франко перевіряє свою думку, припускаючи, що це могла бути алюзія, адже мотив сходження Ісуса Христа в пекло здавна увійшов до церковної догматики, обряду та співу.

Щодо цього І. Порфир'єв зазначає, що вчення про зішестя Христа до пекла ґрунтується на словах апостола Петра: «...и Христос единою о грѣсѣх наших пострада <...> умерщвлен убо быв плотію, ожив духом, о Нем же и сущим в темницѣ духовом, сошед, проповѣда» (І Петра, 3: 18–19). Дослідник вважає, що вказані слова апостола і загалом церковне вчення стали головним джерелом другої частини Никодимового Євангелія [116, с. 27].

Редакції пам'ятки відрізняються також назвами. Варто відзначити назву, яку дав пам'ятці І. Франко, адже знахідка українського вченого найбільш вдало об'єднала всі списки, навіть такі, котрих дослідник не знав. «Словом о Лазаревім воскресінні» можна назвати як розширену версію, котра в ХХ ст. була найменована «Слово на (о) воскресение друга Лазаря (и на Рождество Христово)», так і коротку – нині відома як «Слово святих пророк (апостол) иже от Адама во аде Лазарю» [130, с. 427].

Щодо проблеми, яка з редакцій є первісною і, отже, найближчою до прототексту, думка І. Франка доволі категорична: це короткі Пипінів та Київський списки, подальшою обробкою котрих став повніший Соловецький текст. Однак останній зберігає більш архаїчні місця. Невідомий третій текст, який може бути архетипним, і з котрого зроблені відомі нам списки, міг бути набагато повнішим [121, с. 49]. На користь цього свідчать логічність у розбудові сюжету розширеної редакції, її художня цілісність та присвята Лазаревій суботі, що відповідає сюжету пам'ятки.

Отож концептуальні тези Франкового потрактування «Слова о Лазаревім воскресінні» полягають у тому, що він вважає списки пам'ятки копіями, а не редакціями прототексту; вказує, що невідомий автор міг знати не всі, приписувані «Слову» джерела; а також стверджує, що архаїчнішою є Київська копія, а повніша Соловецька писалася з пам'яті на її основі.

3.3. І. Франко про антиюдейську полеміку «Палей тлумачної»

У Віденській надвірній бібліотеці І. Франко працює з ковельським рукописом кінця XV ст., у котрому міститься «Палея тлумачна» [166, т. 29, с. 138–139]. Рукопис, зазначає дослідник, написаний, певно, на Волині. На берегах зберігся запис про те, що в 1549 р. поліський священник Кузьма Васильович подарував його ченцям-прочанам. У XIX ст. пам'ятку придбала Віденська бібліотека.

«Палея тлумачна» – компілятивний твір енциклопедичного характеру (найстарший список відомий із XIV ст.). Пам'ятка має за взірць різні джерела, зокрема візантійську «Палею хронографічну». Вперше про оригінальний характер «Палей тлумачної» та її давньоруське походження почали говорити у 1880–1890-х роках російські вчені, як-от В. Істрін, та українські – І. Франко. Останній припускав, що автором міг бути іноземець. Дослідники наголошують на особливому ставленні до пам'ятки в усі часи: відомо, що в деяких індексах заборонених книг вона знаходиться серед книг канонічних [90, с. 95]. Від подібних творів «Палея тлумачна» («Бытіє толковое на Іудея») відрізняється виразним полемічним спрямуванням.

Сучасні дослідники, як-от В. Мільков [94], В. Кожинів [71], дотримуються києворуської теорії походження пам'ятки. Однак про точне визначення часу та місця постання «Палей тлумачної» не говорять, доки не досліджено в деталях її тексту та не відтворено історичних процесів, у котрих міг виникнути саме такий текст. Актуальними сьогодні є текстологічні, компаративні дослідження пам'ятки, вивчення її мови, ідеологічних концепцій тощо.

Оповідь «Палей тлумачної» починається від створення світу з поясненнями природних та ірреальних явищ, описом деяких тварин (зозулі, тюленя, рибалочки), зосібна фантастичних (фенікса), характеристикою місячного календаря. Подано апокриф про Сатанаїла. Далі описано появу першої людини з детальною характеристикою будови її внутрішніх органів та всього організму. Оповідання про Адама і Єву супроводжується поясненням природи вогню й

атмосфери, про Авеля і Каїна – розмірковуванням про співвідношення душі й тіла.

Від потомків Адама до царя Соломона оповідання мають апокрифічні деталі та вставки [144, с. 285]. І. Франко помічає, що виклад подій часом іде незалежно від Старого Завіту: «біблійна історія старого завіта <...> оповідана <...> по часті свобідно з значними вкороченнями та ще значнішими вставками» повчально-оповідного та полемічно-екзегетичного характеру [178, с. XVI]. Для «Палєї тлумачної» характерним є зворот – «Мы же убо на предълежащее взвратимся».

Автором, на думку І. Франка, міг бути священник грецького походження, для котрого не було складним завданням «побити жидів свідоцтвами їх власних святих книг» [178, с. XVII]. До першої, оповідної частини, «Палєї тлумачної» залучено тільки такі біблійні оповіді, котрі потрібні для цієї полеміки [110, с. 31]. Екзегетична частина – це біблійні оповідання, апокрифи, вставки із різних творів, наприклад, із «Шестиднева», «Фізіолога», оповідання про Йосифа Прекрасного, «Вопросоодвітів», а також подано повний текст твору «Про 12 каменів на нагруднику архієреєвім». Запозичення зі «Златоструя» І. Франко вважає сумнівними.

Антиюдейська полеміка «Палєї тлумачної» може бути пояснена обставинами того часу: панівна династія хозарського царства в Криму сповідувала іудаїзм, проповідники-місіонери цієї релігії відіграли значну роль під час вибору віри Володимиром Великим, а з XV ст. поширюється єресь «ожидовілих» [178, с. XVII]. Рецензент І. Франка, В. Істрін, погоджується, що «на Русі більше, ніж у Візантії чи в Болгарії, було необхідності боротися з жидівством» [63, с. 116]. Обидва дослідники погоджуються, що антиюдейська полеміка не відзначалася особливим радикалізмом чи агресивним характером.

Одна з критичних зауваг В. Істріна в рецензії на перший том «Апокріфів і легенд з українських рукописів» – наполягання на суто полемічному характерові «Палєї тлумачної» [94, с. 611]. Український вчений натомість визнавав полемічну спрямованість пам'ятки й зупинився детальніше на

розгляді антиюдейських висловлювань у своїй незавершеній «Історії української літератури».

Основне знаряддя християнських диспутів, на думку І. Франка, – «цитати зі Святого Письма і лайка противника, лайка не зовсім невинна, бо посунена до ширення фанатизму і нетолеранції». Однак антиюдейська полеміка, вважає дослідник, «не вийшла у нас поза рами літератури і не доводила ніколи в старій Русі до якихось конфліктів» [166, т. 40, с. 120]. Відсутність фактів про юдейський рух у XIII ст. виявилась найслабшою ланкою в концепції В. Істріна щодо часу постання «Палєї тлумачної». Окрім антиюдейської пам'ятки має іншу, проте менш виразну, полеміку: антимусульманську, антикатолицьку, антиязичницьку.

Культурно-історичне значення староруської релігійної полеміки І. Франко вбачає в тому, що вона залишила слід у літературних пам'ятках, котрі «розширюють наше знання про первісний релігійний культ і вірування наших предків». «Палєя тлумачна» містить основну полеміку з юдеями, «на яку здобулася стара Русь» [166, т. 40, с. 120]. Мета полеміки – переконати юдеїв у правильності християнської віри в триєдиного Бога, в Христа як Сина Божого, в провіденціальний характер Старого Завіту.

І. Франко наводить 14 тез цієї полеміки як приклад того, що її «більш або менш дотепні концепти» можуть швидше розважити, ніж розгнівати. Починаючи із опису творіння землі й неба, автор «Палєї тлумачної» знаходить можливість вставити тут повчальні слова, звернені до юдеїв. Спочатку ці запитання й уточнення позбавлені емоційного навантаження: Мойсей згадує про створення ангелів пізніше за створення землі й людини, оскільки писав для своїх одноплемінників, котрі потрапили під вплив єгипетського політеїзму й котрих треба було спершу навчити вірити в єдиного Бога.

Псалми Давидові подано як доказ ортодоксальності християнської віри. В уступах із 32, 109 та 101 псалмів (І. Франко розглядає їх кожен окремо) та 8-ї притчі Соломонової методами символізації та аналогії підтверджується правомірність віровчення про Святу Трійцю. Якщо в псалмах згадано слово

«дух», то це, на думку автора «Палей тлумачної», беззаперечний доказ існування третьої іпостасі Бога. Другу іпостась – Сина Божого – символізує «Слово Боже» в Старому Завіті. Мета укладача «Палей тлумачної» – зібрати докази вчення про Святу Трійцю у всіх старозавітних патріархів і пророків та провести паралель з новозавітною традицією, викладеною в писаннях і переданнях апостолів та святих Церкви.

В оповіданні про третій день творення (у І. Франка помилково – другий) можемо відчитати докори, схожі за формою на прокляття. Вони звернені до сумління іновірців й виконують функцію навернення у християнство: «Лютѣ же твоему невѣрствию, жидовине! Горе и самохотному изволенью твоему, окаанье!». Для підкріплення тез наведено псалом 89-й та 8-му притчу Соломона та подано роз'яснення з Євангелія від Іоанна (Іоанна, 1:1). Йдеться про проведення аналогії між створенням суші й світового океану та народженням предвічного Христа від Діви Марії. Не входить у систему юдаїзму також вірування у Святого Духа, котрий нарівні з Отцем і Сином бере участь у процесах творення. Щодо цієї тези «Палея тлумачна» містить тільки напучування іновірців у м'якій формі пояснень, тлумачень, риторичних запитань, прохань звернути увагу.

Граматична форма множини в автозвертанні Бога в момент творення людини повинна вказувати на Його триіпостасність. І. Франко говорить, що юдеї могли прочитувати цей момент як вказівку на важливу роль ангельського чину: немов Бог радиться з ними в шостий день творення (вказівки на це дослідник наводить з Третьої книги Царств, 22:19-21): І Слово, і Дух в християнському тлумаченні є іпостасями Господа, тому писання Старого Завіту кожною буквою можуть свідчити на користь новозавітних подій.

Щодо сприйняття ангелів як істот, які створені за подобою людською, юдеям дається така відповідь: «Оканнии жидове, невѣрства исполнени! како образъ Божии ко ангельскому образу прикладываете?». Для підтримання тези про вогняну природу ангелів наведено 103 псалом; історію про архангела, котрий за часів Гедеона спалив жертовник одним доторком; історію врятування

ангелом трьох юнаків, вкинутих у піч за наказом царя Навуходоносора. Ці старозавітні свідчення повинні заперечити співвіднесення ангельської та Божої природи, на яких наполягає юдаїзм. У «Палей тлумачній» підкреслено, що ангели не брали участі в творенні разом з Богом, вони тільки чудувалися та славословили все, що Він робив.

Символізація слів Соломона (Притчі, 9:1) про мудрість, котра створила собі храм, дозволяє називати мудрістю Сина Божого, а храмом – Пречисту Діву Марію. За юдейською традицією Христос – це людина, за християнською – він поєднує в собі божественну та людську природу. Кожна старозавітна подія і кожна її деталь отримує паралель з Новим Завітом, наприклад: тоді від Адама, без використання його сімені, була створена жінка – тепер народився Христос від Діви «безсіменно»; тоді із шостого ребра Адамового створена була Єва – тепер з-під шостого, пронизаного списом ребра Ісусового вийшла кров і вода як нове навернення на покаєння. Ці аналогії пояснені в «Палей тлумачній» як виправлення ходу історії за допомогою Божественної сили.

Проведення паралелі між деревом, на якому Христос спокотував людські гріхи, та райським деревом пізнання, мусить настільки вразити опонентів цієї полеміки, що «речеші же ми, о жидовине: “То не можаше ли Бог инако како спасти челоуѣчество?”. Відповідь така: «Можааше. Но изволи Адамово злонравіє исправити». Можливо, це одна з найбільш показових для І. Франка тез в антиюдейській полеміці «Палей тлумачної», бо він подає її з легким відтінком абсурдності сказаного.

І. Франко переконаний, що «жидовина се паралелізування і символізування не могло переконати, бо аналогія – не свідоцтво; символізація – не доказ» [166, т. 40, с. 120]. Отже, І. Франко вбачає в антиюдейській спрямованості «Палей тлумачної» літературний прийом, аніж радикальні полемічні заклики. Проаналізовані тези даної полеміки можуть бути засвідчені лише новими історичними артефактами. Перспективи подальших досліджень стосунків християн києворуського періоду з юдеями повинні базуватися на нових відкриттях, підтверджених документально або в посиланнях з інших

текстологічних джерел. Проблема походження «Палєї тлумачної» може бути вирішена, на нашу думку, в контексті хронологічних меж описаної в ній полеміки.

3.4. Погляд І. Франка на походження слов'янської «Притчі о богатых из книг болгарских»

Одна з притч популярної середньовічної «Повісті про Варлаама та Йоасафа» – «Притча про однорога» («О сладости мира сего») – на слов'янському ґрунті має сюжетний аналог. Це «Притча о богатых из книг болгарских», найстарший список якої міститься у складі «Ізмарагда» другої редакції XV ст. Дослідники найдавніших слов'янських перекладів «Повісті про Варлаама та Йоасафа» зазначають [76], що в XII ст. п'ять або шість притч «Повісті» увійшли в учительну частину першої редакції збірника «Пролог». Ще п'ять притч є у складі другої редакції «Пролога».

І. Франко вважає, що «Притча о богатых из книг болгарских» написана у той самий час, коли виник церковнослов'янський переклад «Повісті про Варлаама та Йоасафа» [166, т. 30, с. 656]. Сучасні науковці [152] вважають вірогідним той факт, що «Пролог» є посередником між давньоруським перекладом «Повісті про Варлаама та Йоасафа» та пізнішими збірниками, як-от: «Златая цѣпь», «Ізмарагд» другої редакції та великої кількості четьїх збірників. Перший, хто звернув пильну увагу на значну різницю «Притчі про однорога» та «Притчі о богатых из книг болгарских», – український науковець І. Франко.

До появи у «Сборнику за народни умотворения, наука и книжнина» його статті «Притчата за еднорога и нейният български вариант» [158] дослідники – А. Веселовський [24], А. Кирпичников [70], А. Пипін [120], О. Калужняцький [69], І. Срезневський [136] – або ототожнювали «Притчу о богатых из книг болгарских» з «Притчею про однорога», або вважали її переробкою останньої: «Загалом ця притча є не зовсім вдалою ампліфікацією притчі про однорога»

[70, с. 181]. І. Франко не заперечує композиційну недовершеність першої, однак вводить пам'ятку в історично-літературний контекст Середньовіччя й знаходить оригінальне пояснення її генези, котре, наскільки нам відомо, не було досі спростоване.

Українському дослідникові доступні чотири варіанти тексту пам'ятки [166, т. 30, с. 621–626]. Один із найстарших збережених текстів (XV ст.) виданий А. Веселовським за списком Белозерського монастиря [25]. І. Франко орієнтується також на інший варіант XV ст. (виписки зі збірки Толстого, № 214), поданий А. Веселовським у рецензії на книгу А. Кирпичникова [24, с. 132–133]. Третій текст – це уривок сербського рукопису XVII ст. (Белград, Народна бібліотека, № 321). Четвертий – «Притча о богатых от книг от болгарских» із галицького рукопису, написаного близько 1732 р., що був власністю І. Франка. Дослідник згадує також текст притчі, що міститься в другій редакції «Ізмарагда».

Науковець розглядає характерні слов'янські звороти «Притчі о богатых из книг болгарских». Усі варіанти, які аналізує І. Франко, мають на початку словосполучення «чисто поле»: «Человек нѣкто ходя на полѣ чистѣ» – белозерський текст; «въ чистом полѣ» – у списку Толстого; «Бѣ нѣкто человек хожааше на поле чисто» – сербський варіант; «Человек нѣкоторый ходил на полѣ чистѣ» – галицька притча; «Человек нѣкій хожааше на полѣ чистѣ» – в «Ізмарагді». Три списки конкретизують «чисто поле»: «и не обрѣташесе на поле тим ни дѣбрави ни лѣса» (сербський варіант), «не было на полѣ том нѣ дебры, ни лѣса» (галицький), «не бѣ на полѣ том ни дебри ни лѣса» («Ізмарагд»).

Белозерський текст і, можливо, Толстовський, припускає І. Франко, подають загально: «не имый где скрытися» [166, т. 30, с. 626]. Натомість «Притча про однорога» не має опису місцевості, якою тікає людина: «...человѣкови, от срукгого єднорожца утѣкающему». Також усі відомі варіанти й переробки «Притчі про однорога» не мають слов'янського звороту «чисто

поле» [166, т. 30, с. 633]. Інший слов'янський вислів «Притчі о богатых из книг болгарских» – «печален бысть и начать тужити» (сербський, галицький тексти), «печален був, нача тужити» («Ізмарагд») – також розкриває психологічний стан людини на початку оповідання. У «Притчі про однорога» внутрішні переживання людини описані інакше: «голосу его и страшного рыканя не могучи сътерпѣти».

Від «свисту змія» гине людина в «Притчі о богатых». Цей зворот знаходимо в галицькому тексті («и прилетѣ во дно, во змія і скорпіє, и оглуши его зміи свистаниєм своим. И того дѣла безумныи зле погыбе») та в притчі з «Ізмарагда» («и летѣ в дно, в злыя оно скорпія, и оглуші и зміи свистаниєм своимъ. Того ради безумныи злѣ погыбе»). І. Франко згадує [166, т. 30, с. 633], що в його часи вірування в таких зміїв ще було дуже поширене в Галичині (Червоній Русі). У християнській традиції змій асоціювався з дияволом, «адже він спокусив Єву в Раю забороненим плодом» [110, с. 149].

Дивною І. Франкові видається заміна міфічного однорога на незвичне поєднання лева та верблюда: «Цілком ймовірно, що житель Азії, який добре знає природу цих обох звірів, ніколи не додумався б до такого дивовижного зіставлення. Слов'янин, який знає як лева, так і верблюда лише з того, що про них чув, міг зважитись на таке, особливо якщо усна традиція розповідала йому то про лева, то про верблюда» [166, т. 30, с. 657]. І. Франко робить висновок про те, що «Притча о богатых из книг болгарских» виникла на слов'янському ґрунті, ймовірно в Болгарії, разом або й раніше за церковнослов'янський переклад «Повісті про Варлаама та Йоасафа» (науковець вважає, що остання перекладена на південнослов'янському ґрунті в XIV ст. або ще раніше – у XIII ст.), однак «Притча о богатых» абсолютно незалежна від перекладу «Повісті».

Дослідник вважає необґрунтованим припущення щодо використання грецького тексту під час створення «Притчі о богатых, однак імовірним називає вплив сирійсько-грецької легенди про однорога. Більш правдоподібним йому

видається те, що автор користувався усною традицією й поєднав східні елементи притчі про однорога з християнсько-єврейськими поглядами. Результат І. Франко характеризує як «єдине, в художньому відношенні, можливо, не зовсім досконале, але дійове ціле, що мало служити цілям єретичної пропаганди богомилів» [166, т. 30, с. 657].

Епізод із горлицею та круком, котрий, на думку дослідника, руйнує композиційну єдність притчі, необхідний для ілюстрації дуалістичної доктрини богомилів. Зазначимо, що в «Притчі про однорога» із «Повісті про Варлаама та Йоасафа» немає й, певно, не могло бути, якщо йти за концепцією І. Франка, подібних дуалістичних образів. Тим паче, що раніше крук і горлиця, наприклад у «Фізіолозі», не були пов'язані з ангело-демонічною символікою [155]. Науковець проаналізував усі відомі йому переклади й переробки аполога й не знайшов у жодному з них подібних символів, так само як і зміненої назви, що її має слов'янський твір.

У тексті Варлаамових притч не могло бути настільки різючих переробок «Притчі», що, зрештою, спричинило до зміни самої назви з характерним додатком «из книг болгарских». Відомо, що в деяких редакціях [166, т. 30, с. 322] авторство «Повісті» приписувано Іоаннові Дамаскину й таким чином надано тексту певної канонічності. І. Франко пояснює назву так: «Цей твір, який навіть у рукописах ніколи не подавався як складова частина роману про Варлаама і був тільки пізнішими копіїстами названий “Притча св. Варлаама”; звичайно він мав назву “Притча о богатых из книг болгарских”, а часом, як от у рукописі перемишльського собору, який, на жаль, залишився для мене недоступний, – має назви “Приповѣсть и припоминания от болгарских книг о богатых и немилостивых людех” або ж “Притча св. Єфрема”, “Притча Варлаама о животѣ и смерти”, “Притча о житіи семьѣ”, “Притча о богатых и бѣдных” тощо» [166, т. 30, с. 622].

«Книгами болгарскими» в Київській Русі називали будь-які апокрифічні писання (етнонім «болгарин» був символом поняття «єретик»), однак першопочатково треба мати на увазі тексти богомилів – болгарської секти, ідеї

котрої мали широке розповсюдження в Європі та Малій Азії. Болгарсько-візантійська ересь дуалістичного напрямку – богомільство – походить із X ст., засновником секти вважається піп Богомил. Під різними назвами у XII–XIV ст. богомільство поширилося майже на всю християнську ойкумену: залежними від його впливу виявились Англія, Південна Франція, Італія, Німеччина, Боснія, Сербія на Заході, Візантія – на Сході. У Київську Русь богомільство проникло вже в X–XI ст. разом із завезеними з Болгарії апокрифами, як-от: «Видіння Ісаєве», «Книга Єноха Праведного», «Одкровення Варухове», «Житіє Адама і Єви», «Суперечка Христа з дияволом», апокрифічний апокаліпсис Іоанна, «Ходіння Богородиці по муках», «Бесіда трьох святителів», «Про хресне дерево» тощо [110, с. 188, 192]. І. Франко видав ці тексти в «Апокріфах і легендах з українських рукописів».

Згідно зі своєю дуалістичною онтологією, богомили вважали світ породженням обох первнів – добра і зла. Зло є творцем матерії, отже, засуджується людське тіло як джерело гріха, не визнаються церковні таїнства, християнські свята й церковна ієрархія, поклоніння іконам, хресту й мощам. Так само противилися світській владі. Оскільки матеріальний видимий світ є творінням Сатанаїла, то й земне життя, у деяких течіях богомільства, – це пекло: якщо в «Притчі про однорога» прірва – це світ, повний зла й смертельних пасток, то в «Притчи о богатых» – «ров есть сѣть діаволя» (белозерський текст).

Початок «Притчи о богатых» оповідний: людина тікає від розлючених звірів (лева, верблюда), бачить на полі «ров глубок» або «кладязь» і ховається там. Натомість «Притча про однорога» з самого початку налаштовує читача / слухача на відповідну мораль, що, за законами притчі, буде подана в кінці: «Тих, которые <...> в телесных роскошах уставичне заставают, а душам своїм голодом гинути <...> допускают, челоуѣкови, от сродного еднорожца утѣкающему, подобных быти разумѣю, которій голосу его и страшного рыканя не могучи сътерпѣти, мощне, абы не был от него пожертый, утѣкал; а з

прудкістю б'гучи, в великій н'якій ров впал». Різниця очевидна: в «Притчі про однорога» людина мимохіть падає в яму, оскільки швидко біжить і не бачить дороги.

Розглянемо тлумачення обох притч, як вони пояснюють місце, де людина знайшла порятунк від звірів. У «Притчі про однорога» підкреслена опозиційна пара «тілесні розкоші» – «духовний голод». Людина тікає від смерті (символ – одноріг) й мимоволі потрапляє у «світ, повний зла й смертельних пасток», у якому піддається спокусі земними насолодами (символ – мед / солодкі фрукти), та забуває про своє першочергове завдання на землі – спасіння душі. «Краплі меду – утіхи цього світу, що заважають людині піклуватися про своє спасіння», пояснює притча.

Людина стоїть на слизькому, тримається за дерево, що от-от упаде (символ людського життя, котре швидко наближається до свого кінця) й насолоджується медом. Чорна і біла миші (символи дня і ночі) підгризають корінь дерева, знизу роззявив пащу змії (символ пекла), зверху рикає одноріг (символ смерті), зі стіни визирають чотири голови аспидів (символ чотирьох елементів, з яких складається людське тіло). Загибель людини, фізична й духовна, в цьому світі й такому становищі – очевидна, однак не прописана в тексті. «Тых, мовлю, так великих небезпеченств запомнѣвши, на малой оногo меду солодкости коштoваню себе забавил. Тое подобенство ест о тых, котрые роскошами дочасного живота ошукиваются...», – так закінчується аполог.

Інакше в «Притчи о богатых из книг болгарских»: людина тікає від старості (верблюд) і смерті (лев) полем (увесь світ) і знаходить колодязь / рів (прагнення багатства), в якому й ховається. Отже, людина ховається від старості й смерті в забутті, яким є жадоба багатства, однак там знаходить собі швидшу загибель, бо «змій, скорпіони і єхидна – вічна мука скупим і немилосердним, неситим людям». Деревя – «сребреное стяжаніє и дом богатых», дві миші – день і ніч, «грызущее вѣк челоувѣчь», горлиця – «аггел господень, принося и добрая помышления», крук – «діавол, разжигая сердце челоувѣком на злато и сребро и на вся злая дѣла». «В том погибают мнози

человѣци» – цими словами закінчується мораль і текст притчи в белозерському варіанті.

У «Притчі о богатых из книг болгарских» І. Франко не знаходить спеціально апокрифічних мотивів (як-от згадка імені Сатанаїла [110, с. 196]), однак не відмовляє їй у сектантському походженні: якщо не міфологеми, то ідейне спрямування мусить вказувати її дійсне лице. «Притча про однорога», або «О сладости мира сего», проголошує аскетичні цінності – перш за все, пам'ять смертну – засуджує будь-яку земну насолоду, яка вважається безумством перед обличчям смерті. В притчі це краплина меду або солодкий фрукт. Певно, йдеться про те, що людина в безвиході, скруті мусить думати про духовне очищення, а не про тілесні задоволення. Аскетичне, брахманське спрямування притаманне всій «Повісті про Варлаама та Йоасафа», як це доводить І. Франко у своїй дисертаційній роботі «Варлаам та Йоасаф – старохристиянський духовний роман і його літературна історія» [166, т. 30, с. 527–530].

Навпаки в «Притчі о богатых из книг болгарских»: людина гине не через зовнішні фактори (стихії, плинність часу), а тому, що падає в пащу змія, тобто в пекло, через свою жадібність. Автор притчі звертає увагу не на філософське обґрунтування ситуації, а на соціальне мотивування: основна ідея твору видозмінюється – в тексті засуджується збагачення будь-якою ціною, «основна увага скерована на соціальні протиріччя бідності і багатства» [166, т. 30, с. 640]. Як наслідок, з'являється композиційна перебудова, інша редакція чи навіть «невдала комплікація притчі про Варлаама», в котрій немає чотирьох гадюк як символу чотирьох елементів людської природи («бо це було занадто філософським і дуже малозрозумілим для слов'янина» [166, т. 30, с. 640]), натомість є крук і горлиця, не пов'язані з архітектонікою всієї композиції. Солодкі плоди / мед змінені на символічні дерева зі срібним та золотим листям. Людина спокушується спочатку срібним листям, зриває його й падає в той момент, коли пристрасть збагачення змушує її потягнутися до дерева із золотим листям.

Богомили засуджують будь-яку матерію, не визнають соціального поділу суспільства, їхні писання, розраховані на найнижчі верстви населення, мали бути доступними, написаними в легкій формі, без складних філософських варіацій. Вчення богомилів йшло на Київську Русь двома шляхами: книжним і усним, синтезуючи християнські образи з язичницькими [107, с. 17–21].

І. Франко порівнює «Притчу о богатых» з «Книгою сімох мудреців» та алегоріями «Панчатантри», тобто первісно індійськими текстами, котрі у V–VIII ст. «були перекладені на пехлевійську мову, а відси через посередництво арабських, сірійських, гебрейських, а далі грецьких та латинських переробок перемандрували до середньовікової Європи». Основною відмінністю науковець називає пропагандистський характер «Притчі о богатых», мета котрої – «збудити обридження до світу і його марних розкошів та дрібних змагань, а захвалити аскетичне життя» [166, т. 30, с. 525].

Дослідник припускає, що «Притча о богатых» була написана одночасно з церковнослов'янським перекладом повісті про Варлаама та Йоасафа у XIII ст., отже, «можна було б зробити висновок про паралельний випадок історії поширення християнства і богомилства в Болгарії: що єресь розвивалася майже одночасно з ортодоксією» [166, т. 30, с. 656]. Науковець вважає необґрунтованим припущення про пряме запозичення з грецької «Притчі про однорога», хоча й визнає певний вплив цієї сірійсько-грецької легенди на церковнослов'янську «Притчу о богатых». Натомість І. Франко вказує вплив усних переказів та слов'янського фольклору: «Невідомий автор поєднав східні елементи притчі з християнсько-єврейськими поглядами, як це бачимо у “Фізіолозі”» [166, т. 30, с. 657].

Якщо золотий предмет (перстень, гніздо) в слов'янській міфології символізує сонце, то символ золотого / срібного дерева має походження «з чужих іудейсько-грецьких чи взагалі східних апокрифічних елементів» [166, т. 30, с. 642]. І. Франко згадує також китайське золоте дерево. Однак у слов'янській «Притчі о богатых» цей символ отримав зовсім інше значення, і не важливо, чи автор першопочатково його «запозичив з народної традиції –

бадуже, чи вона взята з рідної міфології, чи імпортована, як церковно-апокрифічна» [166, т. 30, с. 645].

Образи горлиці й крука в «Притчі о богатых» – це символи доброго і злого ангелів. І. Франко заперечує А. Веселовському, котрий називає їх біблійними символами. Навпаки, старозавітний ворон – Божий посланець, котрий годує пророка Іллю (1 Цар., 17:4–6). «Цікаво відзначити, що солодкі плоди, які ми бачили у деяких східних варіантах притчі про однорога як символ короткої і грішної життєвої насолоди (а саме – в тибетському і перському варіантах), тут з'являються також, але відповідно до зміненої композиції подані не як щось грішне, а як символ доброї думки» [166, т. 30, с. 645–646]. Таке трактування знаходимо й у «Фізіолозі».

Отже, підсумовує І. Франко, перед нами пропедевтичний текст богомилів. Уважне порівняння обох притч підтверджує слова дослідника про те, що «у слов'янську «Притчу» не потрапило із легенди про однорога жодне речення, жоден характерний зворот. Навпаки, навіть зі стилістичного погляду притча являє собою таку вільну переробку теми, що серед західноєвропейських, інколи досить вільних, переробок легенди про однорога не знаходимо жодної, яка б так різнилася від грецько-латинського зразка» [166, т. 30, с. 656]. Можна погодитись, що автор «Притчи о богатых» використовував усний варіант популярної «Притчі про однорога»: сюжетний кістяк обростає новими мотивами (горлиця, крук, дерева з дорогоцінними листями) й звільнюється від зайвих (чотири аспиди). Початок і кінцівка абсолютно нові, не схожі на «Притчу про однорога». Найголовніше, змінено причину падіння людини – пристрасть (дії самої людини), а не зовнішні фактори (бо так влаштовано світ). Бачимо, що в цих двох притчах більше розбіжностей, ніж подібностей.

Залишається питання, чи це дійсно твір богомилів, адже все, що свідчить на їхню користь – лише дуалістична пара «крук і горлиця» та ідейне засудження багатства. Проте варто зважати на таку думку: «дуалістична космологія, яка лежить в основі ряду міфів, ще не є доказом того, що вони виникли під впливом зороастризму, мандеїзму, месаліанства, мітраїзму або

маніхейства, тобто дуалістичних течій Близького Сходу, абсорбованих богомільством <...> в окремих випадках відбувалося схрещення урало-алтайських теріоморфних елементів з богомільськими», в інших – з тюркськими (кримсько-татарськими), фіно-угорськими тощо [110, с. 195–196]. Останній, однак найвагоміший, аргумент на підтвердження Франкової тези – це один із основних пунктів етики богомилів: «грішність багатства, згубність скнарості і пожадливісті до срібла і золота» [166, т. 30, с. 651]. Цей факт, на нашу думку, міг би підтвердити слов'янське походження пам'ятки, яку І. Франко розглядав у контексті богомільського вчення.

3.5. Апокрифічний дискурс «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними»

Часові межі виникнення прототипу легенди про єпископів Корсуня можна приблизно окреслити, якщо з'ясувати, коли було перероблено частини її тексту, стверджує І. Франко [166, т. 34, с. 177]. Дослідник вважає, що серед усіх відомих на той час списків немає прототипу пам'ятки. Найповніший з них – список з Московської синодальної бібліотеки, проте це пізніша редакція, адже в інших текстах науковці знаходять більш архаїчні частини: «виявляє сліди давнього тексту вірш, доданий до мінейної статті; поза те й інші синаксарні статті заховали подекуди деталі первісної легенди» [166, т. 34, с. 186].

Історичне підґрунтя традиції, за якою серед єпископів Корсуня називають святих Єфрема й Капітона, не відоме І. Франкові, однак дослідження образу святого Капітона, на його думку, може дати «ключ до розуміння структури цілого того циклу корсунських легенд» [166, т. 34, с. 181]. Дослідник заперечує припущення Е. Бікерстїт-Біркса щодо двох різних людей з однаковими іменами: «старшого, висланого Гермоном за часів Діоклетіана і замученого в Корсуні, і пізнішого, який щасливо докінчив діла навернення Корсуня на християнство» [166, т. 34, с. 182].

На початку ХХ ст. у наукових текстах, присвячених поширенню християнства територією північного Причорномор'я, як церковних дослідників (Є. Голубинський), так і світських (В. Латишев, І. Франко, К. Харлампович, С. Шестаков), розгорілася справжня «боротьба за Херсонес». На той час С. Петровський з'ясовує, що передання І–ІІ ст. про мандрівку апостола Андрія та його проповідь у Скифії має апокрифічний характер [113, с. 29–148]. У свою чергу, І. Франко у розвідці «Святий Климент у Корсуні» ставить під сумнів достовірність місіонерської діяльності святого Климента у Таврії. Ці критичні погляди на давню легенду дають можливість іншим дослідникам захищати «останню твердиню колишньої, доісторичної історії християнства в Криму» оповідання, пов'язані з іменами херсонеських мучеників IV ст. [191, с. 481].

Причина полеміки – відстоювання перших років IV ст. як часу розквіту християнства у віддаленій північній грецькій колонії Херсонесі Таврійському. Досі християнські артефакти сягали лише 381 р.: це підпис херсонеського єпископа Еферія на II Вселенському соборі; надгробні та інші християнські надписи, що датуються не раніше IV–V ст.; кам'яні та металеві натільні хрести IV ст. із сімейних язичницьких склепів, адаптовані під християнські могили [197, с. 13]. Вчені, котрі погоджуються, що дані «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базилея, Капітона і тих, що з ними» можна сприймати як факти (наприклад, С. Беляєв [12]), мають змогу точно датувати процес християнізації Херсонеса, називати імена місіонерів та місця, де проходило їхнє служіння набагато раніше зазначеного 381 р.

Сказання, пов'язані з іменами херсонеських єпископів-мучеників, стали епіцентром зацікавленості вчених початку ХХ ст. у зв'язку з виходом у світ нового тому Болландистів (Брюссель, 1902 р.), в якому з'явилися доти не публіковані тексти за рукописами XI–XII ст. Дискусію викликала теза І. Франка [166, т. 34, с. 188] про історичну невірогідність описаних у «Мучеництві» подій, яку він виклав у розвідці «Святий Климент у Корсуні».

Одночасно у Санкт-Петербурзі з'явилася праця В. Латишева «Жития св. епископов Херсонских (sic! – С. Б.). Исследования и тексты» (1906 р.). Її

автор ознайомився із висновками І. Франка під час завершального етапу – друку додаткових матеріалів. Однак у своїх додатках В. Латишев рецензує восьмий розділ «Святого Климента у Корсуні» й ставить під сумнів наукове значення роботи І. Франка.

У 1907 р. вийшла стаття академіка Є. Голубинського «Херсонские священномученики, память которых 7-го Марта» як відгук на книжку В. Латишева. Є. Голубинський заперечує, що єпископів міг відправити у місіонерську подорож предстоятель єрусалимської церкви, адже останній мав нижче церковне звання [36, с. 263]. Про дослідження І. Франка Є. Голубинський не згадує. У 1908 р. професор С. Шестаков у роботі «Очерки по истории Херсонеса в VI–X веках по Р. Хр.» піддає критиці дослідження І. Франка. Стаття К. Харламповича, що була надрукована того ж року під назвою «К вопросу о начале христианства в Херсонесе Таврическом», підсумовує дискусію. Її автор визнає докази українського вченого слушними.

Інші роботи, в яких питання історичної вірогідності переказів про херсонеських єпископів-мучеників висвітлені побіжно – це «Памятники христианского Херсонеса» (Москва, 1905 р.) Д. Айналова, «Прошлое Тавриды» (Київ, 1907 р.) Ю. Кулаковського, «Херсонес Таврический и его историческая судьба» (Вісник Європи, вересень, 1907 р.) Є. Іванова.

Найдавнішими рукописами, що містять повні тексти про херсонеських святих, В. Латишев називає грецьку Мінею XI ст. Московської синодальної бібліотеки № 376 (за каталогом архимандрита Владимира) та Супрасльську слов'янську Мінею XI ст. Перше видання пам'ятки за рукописом № 376 було зроблене, зазначає І. Франко, дуже неточно протоієреєм С. Серафимовим (Одеса, 1868 р.). І. Франко переклав цей текст українською мовою, а В. Латишев перевидав його після уточнення з оригіналом. Слов'янський переклад Супрасльської Мінеї видав С. Север'янов (Санкт-Петербург, 1904 р.).

В. Латишев дослідив тексти й зробив висновок про дві грецькі редакції життя: перша міститься в зазначеній мінеї з Московської бібліотеки (№ 376), друга не відома досліднику, однак він вважає її давнішою й такою, з якої

зроблено слов'янські переклади (Супрасльська Мінея, Успенський список Макаріївської Мінеї (Московська синодальна бібліотека № 992), Мінеї Волоколамська (Московська духовна академія, № 197) та Мільотінська) [75, с. 2]. Науковець доводить своє твердження за допомогою топографічних особливостей пам'ятки, яких немає у грецькому тексті № 376 (згадка Святих і Мертвих воріт, району Феонівки у Херсонесі); порівняно простою мовою перекладів та ін.

В. Латишев вважає, що грецький оригінал другої редакції був першопочатковим текстом. Учений називає його повчальним словом, час постановня котрого – VII ст. Друга грецька редакція (№ 376) мала бути створена, на його думку, у IX ст.

Не пізніше X ст. з'явилося проложне «Житіє» одного з херсонеських єпископів, святого Капітона. Цей текст укладено на основі усних легенд, отже він має дещо трансформований зміст. «Житіє» міститься у Сірмоновому рукописі, в Паризькій національній бібліотеці (№ 1617). Рукопис з Паризької бібліотеки датовано 1071 р., його використовує І. Делаге у виданні *Acta Sanctorum*, 1902 р. У Синаксарі імператора Василя II (кінець X – початок XI ст.) є скорочений варіант цього «Житія» під числом 22 грудня. Під 7 березня вміщено короткі «Житія семи херсонеських єпископів». К. Харлампович висловлює здогад про постановня цього тексту також на основі усних переказів – настільки вони відрізняються від повних житій [191, с. 483]. Коротка редакція «Житія» єпископів також збереглася у Сірмоновому рукописі, звідки її надрукував І. Делаге.

К. Харлампович підкреслює наукову неупередженість І. Франка під час вивчення «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними». Учений вважає, що лише І. Франко критично проаналізував пам'ятку й визнав її легендою «без історичної відповідності подіям». До Франкового дослідження текст був матеріалом «для викладу першопочаткової історії християнства у Криму не лише нашим духовним історикам, але й світським, незважаючи на велику кількість

невідповідностей у ньому», – зауважує дослідник [191, с. 486]. І. Франко детально розбирає ці «хронологічні та історичні абсурди», порівнює відомі йому редакції й з'ясовує, що усі тексти пам'ятки – це тенденційні переробки втраченого оригіналу. Науковець намагається зрозуміти причину цих трансформацій.

Дослідник відносить постання легенди до останньої чверті V ст., оскільки у 451 р. на Халкідонському соборі закінчилася боротьба між корсунськими єпископами і константинопольським патріархатом. І. Франко вважає легенду відгуком тих подій: спершу в тексті обґрунтовували херсонеську автокефалію (про це свідчить опис єрусалимської місії від єпископа Гермона), згодом її переробили в інтересах константинопольський патріархату (єрусалимська місія нібито не дає результатів і лише втручання Константинополя допомогло християнізувати Херсонес [166, т. 34, с. 187–188]. Такими є висновки українського дослідника про скасування автокефалії Корсуня.

Цей погляд українського вченого заперечує В. Латишев, вважаючи, що серйозні недоліки праці І. Франка майже знищують її значення. Зокрема, останній не звертає уваги на текст у Супрасльській мінеї, який за формою є не полемічним трактатом, а повчальним словом, зверненням до чернечої братії; на питання про час походження відомих редакцій житія; по-третє, у дослідженні немає порівняння різних редакцій пам'ятки. Останній аргумент В. Латишева: «із чисто логічного підходу із різних варіантів легенди, які були розглянуті, ніяк не можна зробити висновок, що в першопочатковому вигляді вона була простою *вигадкою*, котра не має реальної основи» [75, с. 78–79]. Проте К. Харлампович зауважує, що В. Латишев мав не всі тексти, відомі І. Франку та іншим ученим [191, с. 482], зокрема, йдеться про сербський віршований Пролог 1370 р. з бібліотеки Московського єдиновірчого монастиря.

Заперечує твердження І. Франка про суто літературний характер херсонеської легенди також С. Шестаков: «Місцева херсонська легенда – ось дійсне джерело житія перших єпископів. Вона може бути неточною в хронологічних показах, в деяких подробицях, але немає підстави сумніватися у

збереженні у ній ядра історичної дійсності» [197, с. 20–29]. На користь цього свідчать топографічні дані у давнішій редакції сказання, а також епіграфічні, археологічні артефакти та історичні відомості щодо поширення християнства у сучасному Криму, стосунків Єрусалиму з північним берегом Чорного моря, вважає вчений.

К. Харлампович спростовує думку В. Латишева та С. Шестакова, оскільки докази, які вони подають, спираються в основному на їхню логіку та віру: «Як бачимо, у доказах д. Латишева фактів немає, є лише припущення, котрі самі потребують доведення» [191, с. 490, 489, 493].

Про позицію С. Шестакова він зазначає, що, полемізуючи з І. Франком щодо відголоску реальних подій в херсонеській легенді, той робить припущення про два Еферія. Історичну достовірність Супрасльської редакції життя, підкреслює К. Харлампович, легше було би довести, якщо віднести її виникнення до V ст., як це робить І. Франко [191, с. 489], оскільки анахронізми, невідповідності й протиріччя, котрими сповнений текст, не дають змоги стверджувати про цілковиту його історичність.

Незалежно від І. Франка критичний аналіз пам'ятки робить також Є. Голубинський. Він помічає в сказаннях про херсонеських мучеників дещо «зовсім неприйнятне», а саме – те, що «начебто вони були єпископами-місіонерами, котрих надсилав у Херсон для насадження в ньому християнства предстоятель Єрусалимської церкви або Єрусалимський єпископ», котрий не мав на те ані прав, ані можливостей. Історичну достовірність такого факту Є. Голубинський рішуче спростовує, однак історик шукає інші варіанти. Він вважає, що за часів Діоклетіана Таврида належала ост-готам (друга половина II ст. – друга половина IV ст.). Вони, припускає дослідник [36, с. 263–272], під час своїх набігів на південні береги Чорного моря виводили звідти полонених християн, а з ними і єпископів, котрі мимоволі робилися місіонерами. Про історію Херсонеса Таврійського пише також М. Грушевський: «Ми знаємо, що Корсунь раз у раз стикався мирно й вороже з різними тюркськими племенами,

головно ж від VI віку з хазарами, що якийсь час, у кінці VII й початку VIII в., були навіть зверхниками Корсуня» [40, с. 88].

Причину виникнення легенди про сімох херсонеських єпископів-мучеників Є. Голубинський розуміє як людський фактор – славолюбство: «можна припустити, що єпископи Херсонські, приписуючи своїй кафедрі знамените начебто походження, намагалися надати їй особливого блиску, прагнули зайняти якесь особливе ієрархічне становище, стати, наприклад, митрополитами єпархій Таврійського півострова» [36, с. 270]. Зазначимо, що таке бачення суголося з теорією І. Франка. Невідповідне розташування історії в часі, але надання точних топографічних вказівок (як-от Феонівка з храмом святого Петра, колона святого Василя, «Святі» та «Мертві» ворота тощо) також свідчать про те, що оповідь могла бути приурочена до конкретного місця, але не до визначеного часу [191, с. 491–492]. Автор міг бути вихідцем із тієї місцевості.

Дискусію навколо датування пам'ятки підсумував К. Харлампович: «Отже, і після скрупульозної та такої, що відрізняється великою ерудицією і тонким аналізом, роботи В. В. Латишева і вдумливих міркувань С. П. Шестакова першою достовірною датою історії християнської церкви в Херсон[ес]і є не 302 і навіть не 325 рік, а як і раніше – 381-й» [191, с. 494]. Ситуацію, що склалася довкола легенди про перших херсонеських єпископів, І. Франко означив так: «Усуваючи її з ряду історичних свідоцтв про заснування корсунського єпископства, ми тим самим робимо прогалину там, де дотеперішні історики бачили безпечний міст; але усування таких непевних мостів у науці не менш важне, як і будівництво нових, на тривкіших підвалинах» [166, т. 34, с. 188–189].

Оскільки, І. Франко доводить історичну невірогідність тексту «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними», отже «вириває» його із ланцюга артефактів, які свідчать про етапи християнізації Херсонеса Таврійського, то даний текст набуває значення в інших, позаісторичних площинах. Пам'ятку можна включити до апокрифічного дискурсу, до сказань про апостола Андрія, папу

Клименту Римського, які начебто побували у теперішньому Криму. Це підкреслює Є. Голубинський [36, с. 270], ставлячи в один ряд легенди про місію апостола Андрія та про сім херсонеських єпископів.

На практиці апокрифічна апостоліада постала з «прагнення первісних християнських Церков мати своїм патроном і засновником апостолів чи їхніх безпосередніх учнів», – підсумовує Я. Мельник. Дослідниця називає також такі перекази: про заснування Римської церкви апостолом Петром і про його смерть на римському форумі; оповідання про заснування Ефеської церкви святим Іоанном; про діяльність і мучеництво Марка в Александрії, Варнави на Кіпрі, Луки в Фебах, Діонісія в Парижі, Филлипа в Єраполі, Теклі в Селевкії, Якова в Іспанії, Прохора в Нікомидії, Олімпаса в Филлипах, Сили в Коринфі та в Солуні, Тита на Криті, Панкратія в Сицилії, апостола Андрія в Київській Русі, Клименту Римського в Корсуні [90, с. 55]. Отже, в цьому ансамблі апостоліади може бути й легенда про єпископів херсонеських.

Інший апокрифічний ланцюг, з котрим пов'язана дана пам'ятка – це тексти, котрими міг користуватися автор-корсунянин. І. Франко називає апокрифічні оповідання про подорожі апостолів Матвія та Андрія у краї людоджерів (мученицька смерть через волочіння за ноги вулицями міста), про смерть апостола Матвія (мучеництво святого, котрий не згорає у вогні). Дослідник вважає, що автор «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базилея, Капітона і тих, що з ними» запозичив імена деяких героїв із реєстрів єрусалимських єпископів [166, т. 34, с. 187–189].

Отже, дискусія, пов'язана з роботою І. Франка «Святий Климент у Корсуні», свідчить, що він зробив перелом в узвичаєній традиції пов'язувати християнізацію Криму з даними «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базилея, Капітона і тих, що з ними».

3.6. Легенди, пов'язані зі «Словом на пренесеніє мощем святого Климента»

Легенда про віднайдення мощей папи Римського Климента I має значний вплив на хід історії: у 867 р. приносять мощі святого до Рима, і це вважають одним із факторів, що допоміг надати слов'янському перекладові Святого Письма офіційний статус. Існує кілька легенд про віднайдення мощей святого Климента. Його мощі, як помічає І. Франко, «мали ту добру прикмету, що могли появлятися, де й коли було їх треба» [166, т. 34, с. 265].

Одна з легенд могла бути написана в Херсонесі Таврійському на початку IX ст. Її короткий запис віднайшов І. Франко у «Пролозі» [166, т. 3, с. 312–313]. Досліджуючи проложну статтю, І. Франко робить висновок про наявну в ній проблему, пов'язану з неметодичним користуванням джерелами. Він вважає, що деякі епізоди можуть вказувати не на корсунську, а на константинопольську редакцію легенди. Цю думку підтверджують деякі сюжетні деталі: мощі святого зустрічає клір святої Софії, згадується патріарх Царгорода, а херсонеського архієпископа названо меншим за ієрархією саном – єпископ. Можливо, вважає дослідник, такий варіант легенди був у втраченому грецькому «Синаксарі», звідки його було перекладено для «Пролога» [166, т. 34, с. 209]. Ця проложна стаття пов'язана з мінейним «Словом на пренесеніє мощем преславного Климента, историчьскоую имуще бесѣдоу, яко Христовою помощію в 6 тысяща 360 и 9 лѣто изыскавшем его любезнѣ и вѣрно, якоже из инѣх в Понтѣ восія».

«Слово на пренесеніє» відрізняється від тексту «Пролога» тим, що деталізує процес поступового віднайдення мощей; також у пам'ятці не згадано про клір святої Софії та про патріарха з Константинополя. Натомість деякі місця подано загальними фразами там, де проложна стаття має точні дані. У «Пролозі» названо ім'я візантійського імператора – Никифор; зазначено, що відбувалися чудеса під час складання мощей у соборі (ця деталь важлива з

огляду на верифікаційну функцію чудес – свідчити про істинну святість мощей); храм названий точно – Петра і Павла. Проте зі «Слова на пренесеніє» знаємо лише, що це була соборна церква («кафоликія»), назва її завуальована, сказано, що святий Климент «с Петром и Павлом сподобися слово пріяти» [166, т. 34, с. 216–217].

Яскрава деталізація локусів і часових подій та функціональна складова «Слова» (мощі потрібні для укріплення духу мешканців міста) наштовхують І. Франка на думку, що твір було складено до певної дати – «в роковини події або в найближчий Климентів празник». На користь цього припущення свідчить згадка про свято «світлої пам'яті» Климента наприкінці пам'ятки [166, т. 34, с. 213]. М. Грушевський повідомляє, що VIII ст. було важким для населення Корсуня, оскільки ними править хозарський тудун [40, с. 96]. IX ст. для них, за свідченням Анастасія Бібліотекаря, зафіксованим у листі до Гавдерика Веллетрійського, «серед ненастанних нападів хазар та степових кочівників було мало чим ліпше від положення в'язнів, які не сміють виглянути поза стіни своєї тюрми» [166, т. 34, с. 214–215].

Скрутні умови життя корсунян могли стати поштовхом до пошуку мощей святого Климента. В акції брали участь і світські, й духовні люди (клір, архієпископ Георгій, священник Соломон). І. Франко вважає автора «Слова на пренесеніє» тією особою, котра ініціювала віднайдення чудодійної святині. Аналізуючи кондаки, процитовані в тексті пам'ятки, дослідник робить висновок, що містяни не просто сподівалися чудесної появи мощей святого Климента I Римського, небесного покровителя Київської Русі [22], але приготували й виконали це дійство «відповідно до уложеної наперед програми». Спочатку було складено канон, можливо, самим автором «Слова», потім відбулося власне «обретіння» і невдовзі все це було записано з використанням однієї з редакцій або прототипу легенди про віднайдення мощей Климента I Римського [166, т. 34, с. 215–216].

На прикладі пам'ятки з умовною назвою «Чудо з хлопчиком» І. Франко простежує збереження традиційної атрибуції тексту Єфрему Корсунському.

Нагадаємо сюжет цього твору. Батьки гублять сина під час паломництва до гробниці святого Климента й знаходять його на тому ж місці через рік. Ситуацію ускладнює морський відплив, що відбувається один раз на рік, у день пам'яті святого, і лише тоді можна підійти до місця його поховання. Весь інший час рака з мощами схована під водою на глибині, значить, хлопчик довгий час залишався цілий і неушкоджений на морському дні.

І. Франко листується з К. Крумбахом та І. Делаге для вирішення питання атрибуції твору, проте відмічає, що західноєвропейські візантиністи називають автором «Чуда» херсонеського єпископа Єфрема, ім'я якого згадано у «Мучеництві святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними», у мінології Симеона Метафраста, Псевдоклиментинах, Четях-Мінеях Димитрія Туптала тощо. У російській науці того часу, свідчить І. Франко, також «раз у раз повторюється твердження, що автором сеї легенди був Єфрем, єпископ корсунський» [166, т. 34, с. 198].

Проте І. Франко вказує на внутрішню психологічну недоречність способу оповідання; на неузгодженості, які є в змісті; на повний брак локального колориту. Час написання пам'ятки вчений відносить до пізнішого періоду, оскільки в творі не знаходить відгуків тогочасних подій: «боротьба за церковну автокефалію корсунської єпархії вже давно затихла, Корсунь у церковних ділах підлягає константинопольському патріархові» [166, т. 34, с. 197–198]. На думку науковця, це суто літературний текст.

Легенда про загублену дитину з'явилася, припускає дослідник, не раніше першої половини V ст., коли виник апокриф про херсонеських єпископів-мучеників та Єфрема Корсунського. Хронологічний рубіж, до якого могла бути написана легенда, – початок X ст., адже з того часу походить найдавніша відома згадка «Чуда» у «Похвалі Климентові Римському» Климента Охридського.

Можна простежити ще одну традицію: не лише на Заході, але й у літературі та фольклорі України є відгуки «Чуда з хлопчиком». І. Франко називає книжні легенди про ікону святого Миколи Мокрого та схоже чудо з

Києво-Печерського патерика. В усному переданні зберігається вірування в те, що «могла б мене отцева паніматчина молитов на Чорному морі рятувати» [60, с. 184].

Отже, І. Франко вважає легенду риторичною вправою візантійського оратора, котрий, щоби надати більшої ваги своєму творові, скомпонував її як промову херсонеського єпископа, нібито виголошену в Корсуні. І. Франко порівнює «Чудо» з іншими вправами софістів. Оскільки автор міг підписати твір позиченим з реєстру єпископів Херсонеса Таврійського ім'ям «Єфрем» [166, т. 34, с. 189–191], то пам'ятку «Чудо з хлопчиком» варто відносити до псевдоепіграфів.

Спостереження над легендами Кирило-Мефодіївського циклу наштовхують І. Франка на висновок, що основне джерело відомостей про віднайдення мощей святого Климента – це так звана Корсунська легенда, до котрої він відносить «Слово на пренесеніє мощем», проложну статтю та синаксарну статтю. Найдавніше свідчення цієї події – лист Анастасія Бібліотекаря до Гавдерика Веллетрійського, на думку І. Франка, не має тієї історичної цінності, котру йому приписують інші вчені.

3.7. Київський літопис і «Повість временних літ» у наукових працях І. Франка

Літописам І. Франко присвячує значну увагу, на рівні з іншими творами, котрі відносить до князівсько-дружинного епосу («Слово о полку Ігоревім», «Слово о Лазаревім воскресінні»).

Н. Федорак зазначає, що І. Франко «був схильний розглядати історію в літературних і фольклорних витворах передусім як наслідок, а тоді вже як причину, тобто як “модифікацію змісту фактів і подій, а не самі факти і події”» [84, с. 147]. Звідси – концепція, так би мовити, живої історії, коли причинно-наслідкові напрями історичного опису відступають перед можливістю

існування самих цих напрямів, їхній перетин виявляється не хибою, не вадою оповіді, а найціннішою історією [153, с. 233].

«Повѣсть временных лѣтъ» – важливе свідчення ідейності києворуської літератури, вираженої через бінарні події: з одного боку, це опис роз'єднання землі та людей; з іншого – єдність княжого роду, котра відповідає Божественній волі. Уже перший відомий редактор літописного зведення Никон, на думку науковців XX–XXI ст., працює в період утвердження ідеї про незалежність києворуської держави, тому його ім'я асоціюють з першим місцевим митрополитом Іларіоном: «Никон пристрасно відстоював єдність Русі, засуджував княжі міжусобиці, ввів оповідання про закликання варягів, тим самим заперечуючи домагання Візантії на покровительство щодо Руської землі» [66, с. 319].

«Повість» відома в так званих другій і третій редакціях. Оскільки першопочатковий варіант не зберігся (більшість учених XIX ст. вважає його автором києвопечерського ченця Нестора, однак у XX ст. доводять, що Нестор міг бути лише одним із укладачів), то другою редакцією називають текст з Лаврентіївського (XIV ст.), Радзивіллівського (XV ст.) та інших літописів. Алексей Шахматов робить висновок, що цю редакцію уклав ігумен Видубицького монастиря Сильвестр у 1116 р. Збереглася також третя редакція «Повісті» (1118 р.) – в Іпатіївському (початок XV ст.), Хлебніковському (XVI ст.) літописах [130].

А. Шахматов вважає, що першими літописцями Русі були греки Корсуня Таврійського. У І. Франка знаходимо схожу ідею: «В руських легендах про хрещення Володимира маємо ряд вказівок на впливи корсунян на Русі по її охрещенні: Володимир хреститься в Корсуні, тут над ним сповняється чудо осліплення і провидження, тут він знаходить собі першого приятеля в особі попа Анастаса, що на стрілі посилає йому вість, як здобути місто, із Корсуня привозять перші книги і перших духовних, корсунському попові Анастасу дає в завідування Десятинну церкву, за корсунян ставить перших попів – ось які відомості заховала нам літопись та «Похвала Володимирові», якої автор зве

себе Яковом Мніхом. У пізніших авторів Ярославового часу вже не бачимо тих деталей; виходило б, що про них навмисне не згадувано чи то тому, що були неправдиві видумки корсунських греків, чи, може, тому, що вплив цих греків, що якийсь час міг бути при Володимировім дворі, з часом ослаб або й зовсім минувся» [166, т. 40, с. 82].

Теорію про Початкове зведення підтримують Д. Лихачов, Я. Лур'є, А. Насонов, М. Приселков, І. Франко, Л. Черепнін, А. Шахматов: вчені вважають, що записи києвопечерських ченців, спочатку Никона (1070-ті рр.), згодом Іоанна (1093–1095 рр.), передували першій редакції літопису, що його укладав Нестор (1113 р.). Зведення не збереглося, проте його сліди можна простежити в пізніших літописах. Згідно з гіпотезою А. Шахматова, Никон укладав Початкове зведення після боротьби з половцями 1093 р., коли між князем Святополком Ізяславичем та Києво-Печерським монастирем були напружені відносини [130].

Іншої думки дотримуються В. Істрін та А. Кузьмін, котрі вважають, що текст, котрий передує «Повісті временних літ» знаходиться в новгородських літописах, а не в гіпотетичному Початковому зведенні [130].

У своїх дослідженнях Лаврентіївської та Іпатіївської редакцій «Повісті временних літ» І. Франко підкреслює київську генезу пам'ятки. Компілятивність редакцій не викликає сумнівів науковця. Він вивчає зв'язок літопису із усною народною творчістю, досліджує композицію тексту, робить віршову реконструкцію деяких частин [166, т. 38, с. 364].

Джерелами літописання до 972 р. І. Франко називає хроніки Іоанна Малали, Георгія Амартола, Паннонські легенди про перших слов'янських апостолів Костянтина-Кирила й Мефодія, апокрифічну легенду про відвідування апостолом Андрієм київських гір, скандинавські саги про Рюриковичів, пісенний твір про печенізьку облогу Києва, інші записи різноманітного характеру. Найбільше історично вірогідних деталей, на його думку, подають залишки князівсько-дружинного епосу та договори Олега, Ігоря з греками як зразки юридичної мови давніх актів.

Період від правління Ярополка до смерті Володимира Великого, за словами вченого, можна вважати «першою спробою справжньої історіографії на руській ґрунті», котра «виступає з претензією на прагматизм в дусі грецьких хронографістів, тобто силкується подавати факти в суцільній причиновій зв'язі, не порозривані, як досі; розуміється, на зразок грецьких хронографів причини історичних подій завсігди особисті: ті посварилися, той того вбив і т. д.» [166, т. 40, с. 85].

Нестор пов'язує історію Русі з біблійними, отже, світовими, подіями, визначає місце слов'ян серед інших народів, вважає, що їхній родовід бере початок від біблійного Ноя, розвиває норманську теорію Никона. «Повість временних літ» постає цілісним твором. Сучасні вчені зазначають, що пам'ятка має відкриту структуру, завдяки чому інші редактори могли працювати з усіма її частинами – доповнювати чи скорочувати їх, і це не впливає на цілісність усього тексту. Пам'ятка постала з комбінування усних і писемних творів IX–XI ст., а її єдність зумовлена трьома чинниками: образом часопросторової структури світу; специфічним уявленням про світову історію як певний концепт; типовим зображенням героїв літопису. У назві пам'ятки протиставлено календарно-хронологічний та есхатологічний час: «Літопис як жанр складався не стільки з продовження жанрової традиції візантійських хронік, скільки під безпосереднім впливом історичних книг Старого Завіту з їх концепцією часу» [66, с. 318–319]. Тому панорамне бачення історії сусідить з локальним, точно фіксованим, котре може бути у свідка, учасника цих подій.

В «Історії української літератури» І. Франко наголошує, що оповіді про Кия, Щека і Хорива; про прихід варягів; похід Олега на Київ, вбивство Аскольда і Діра; похід Олега на Константинополь; смерть Олега; смерть Ігоря і помста Ольги; Ольга в Константинополі; облога Києва печенігами; війна з Болгарією, смерть Святослава – це поеми князівсько-дружинного епосу та саги скандинавського походження [166, т. 40, с. 177].

Київським літописом називають частину «Літописця Руського», в якій оповідається про події 1119–1199 рр. в Київській Русі (Галичі, Києві, Чернігові,

Новгороді Великому, Суздалі). Авторами пам'ятки вважають боярина Петра Бориславича (опис подій 1146–1168 рр.), ігумена Києво-Печерської лаври Полікарпа, редактором – настоятеля Видубицького монастиря Мойсея [66, с. 343].

У статті «Beiträge zur Quellenkritik einiger altrussischer Denkmäler» для журналу «Archiv für slavische Philologie» (Берлін, 1907 р.) І. Франко вважає закінчення літопису окремим твором – політичним трактатом «із тенденцією побудити Русь до солідарності та організації всіх державних сил для оборони від половців і спонукати князів, аби, залишивши родинні та династичні свари та спори, признали верховну власть київського великого князя» [166, т. 6, с. 9]. Автора цієї частини він називає першим києворуським письменником, котрому притаманне політичне мислення. Отже, І. Франко припускає, що це могла бути світська військова людина, дружинник київського князя. Пізніші редактори, наголошує дослідник, не могли так детально описувати події, оскільки часова відстань між ними ставала все більш відчутною.

Пізніше, у незавершеній роботі «Студії над найдавнішим київським літописом. (Частина перша)» (1907–1916 рр.) І. Франко робить висновок про тонічний, з нерівним числом складів, т. зв. музичний розмір Київського літопису: «Треба зазначити, що найменшою віршовою мірою в віршах нашого літопису являється вірш із двома наголосами, який іноді не буває половиною вірша з чотирма наголосами, а творить окрему віршову цілість» [166, т. 6, с. 10–11]. На його думку, це прадавній києворуський віршовий розмір Х ст.

Отже, для І. Франка важлива концепція «живої історії», коли цінується те, що раніше вважалося «хибою» оповіді – порушення причинно-наслідкової структури літописів – оскільки саме в існуванні цих помилок і вад тексту зашифровано важливі історичні причини зміни фактів і подій: «Не маємо потреби, – переконаний І. Франко, – допускати літературну запозичку пізнішого оповідання від давнішого, ані подавати в сумнів історичність одного й другого. Ні в однім, ні в другім нема нічого такого, що не було би можливе в дійсності»

[166, т. 6, с. 170]. Тож, присвячені літопису праці вченого стверджують історичну і художню цінність пам'ятки.

3.8. Агіографічний канон «Житія Феодосія Печерського»

Агіографічна, ораторсько-проповідницька, паломницька й учительна література, як слушно зауважує В. Микитась [93, с. 87], займає в науковому доробку І. Франка замало простору, він коротко згадує в оглядах історії літератури та монографічних працях «Моленіє» Данила Заточника, «Руську правду», «Повчання» Володимира Мономаха тощо. Проте спостереження науковця щодо «Житія Феодосія Печерського» заслуговують на окрему увагу.

У рецензії «Г. Барац. Повести и сказания древнерусской письменности, имеющие отношения к евреям и еврейству. I. Два рассказа “Киево-Печерского патерика”», надрукованій у ЗНТШ (Т. LXXII, 1906 р.) І. Франко розглядає особливості культурно-історичного підходу до агіографічних текстів: «я звертав увагу на безпідставність патерикових легенд і зробив зауваження, що перш ніж використовувати такі оповідання для реконструювання історичних фактів, необхідно спочатку розглянути їх з точки зору літературної критики, щоб переконатись, чи вони взагалі годяться для конструювання історичних фактів» [166, т. 38, с. 359].

У статті «Beiträge zur Quellenkritik einiger altrussische Denkmäler» («Причинки до критики джерел давньоруських пам'яток», переклад з німецької для «Зібрання творів у п'ятдесяти томах» – Ю. Михайлюка), що була надрукована у журналі «Archiv für slavische Philologie» (№ 2–3, 1907 р.), І. Франко пише: «“Житіє Феодосія” – це автентичний твір Нестора, але, до речі, за своєю літературною формою він зовсім не оригінальний. Нестор використовував різні грецькі легенди про святих для стилістичного прикрашення своїх фактів» [166, т. 38, с. 359]. Задля підтвердження цієї думки, вчений спирається на дослідження А. Шахматова, в котрому зіставлено «Житіє

Феодосія Печерського» з перекладеними «Житієм Сави Освященного», «Житієм Антонія Великого» [195].

Д. Сироїд підкреслює, що пам'ятка належить до житій риторичного типу, котрі підпорядковуються агіографічному канону, сформованому в VI ст. (в працях Кирила Скитопольського) [126, с. 73]. Отже, за законами класичної риторики, «Житіє Феодосія Печерського» [1] має вступ (exordium), розповідь (narratio), аргументи (argumentatio) й висновки (conclusio).

Доводячи належність пам'ятки до агіографічного канону [4, с. 46], І. Франко полемізує з Г. Барацом, котрий убачає в описі нічних відвідин Феодосієм Печерським єврейської громади Києва факт «утиску єврейських віросповідань» [166, т. 38, с. 356]. Професор Іван Малишевський, на лекції котрого посилається Г. Барац (без ознайомлення з самим текстом «Житія Феодосія Печерського»), «інтерпретував це оповідання так, що ці нічні подорожі в досить віддалений від Печерська район Києва Феодосій здійснював заради я к и х о с ь релігійних зборів євреїв, які, о ч е в и д н о, відвідували не тільки євреї, а й руські християни, і що Феодосій, очевидно, на них з'являвся з метою, аби викривати єврейські виступи проти християн і оберігати руських християн від єврейської облуди» [166, т. 38, с. 357].

Проте Г. Барац наполягає на примусовому переході євреїв у християнство й робить умоглядний висновок: «Звичайно, такі неофіти таємно залишалися іудеями і при першій же можливості відкрито поривали з християнством. Отже, слід припустити, що за це їх, після розкриття зради, відправляли в монастир до верховного духовенства для умовляння і повчання. Велику кількість навернутих у християнство євреїв, очевидно посилали в Печерську лавру, де вони, я к м о ж н а п р и п у с т и т и, збиралися уночі для відправлення єврейської молитви. Таких, лише для видимості, християн, які таємно залишалися відданими іудейській вірі, Феодосій узяв під пильний нагляд» [166, т. 38, с. 357]. І. Франко заперечує це припущення, оскільки воно не підтримано фактичними доказами.

Сучасні науковці вважають цей епізод «Житія» одним із проявів мучеництва святого: ігумен Києво-Печерського монастиря Феодосій сперечається з юдеями про віру, «прагнучи бути убитим за визнання Христа» [66, с. 467]. Також він суворо повчає князя Святослава Ярославича, засуджуючи його за несправедливе захоплення престолу; добровільно носить вериги: «мати, караючи Феодосія за непослух, накладає на нього кайдани, і він із вдячністю стає “в’язнем Господнім”». Пізніше Феодосій сам замовляє у коваля для себе вериги і носить їх багато днів, аж поки не довідалася мати. Згодом, уже як ігумен монастиря, він виходив таємно вночі з обителі, “к жидом” (“до юдеїв”), сперечався з ними про віру <...> І тоді, коли “сповнений Святого Духа” Феодосій викрив князя у беззаконні і братоненависництві і прогнівив його, він тішився через можливе вигнання за правду» [66, с. 467].

Безперечно, пам’ятка відповідає агіографічному канону, але має й свої особливості: ставлення до батьківського дому, до землі загалом і до сакрального центру зокрема. Збереження міфопоетичних мотивів, переосмислених у християнському дусі, виявляється у відображенні давнього культу роду і землі, наділенні Феодосія функціями міфічного першопредка [5, с. 12].

Оскільки реальність для християнського світогляду поділяється на світ видимий і невидимий, плинний і вічний, то все, що прагне вічності й наближається до неї, приймає також образ «вищого» світу – обожнюється. Для Феодосія в цьому процесі немає винятку: святий наслідує Христа й уподібнюється йому. Преображений образ давньокиївського святого стає схожим на образи інших святих, незалежно від географічних, національних особливостей. Юрій Сватко зазначає також, що в даному контексті зникає протиставлення двох чернечих традицій – анахоретської (Антоній Великий, Симеон Стопник, Антоній Печерський) та кіновитської (Сава Освящений, Сергій Радонезький, Феодосій Печерський) [124, с. 31]. В обох видах житій спостерігається тричленна структура мотиву преображення (в ній дослідники вбачають переосмислений тип обряду ініціації: символічна смерть для цього

світу й воскресіння / оновлення для сакрального простору): 1) відхід з батьківського дому (в «Житії Феодосія Печерського» цей розрив більш драматичний, ніж в палестинських житіях, що свідчить про культ роду [5, с. 12]; 2) особистісне становлення через відкриту боротьбу з темними надприродними силами («ворогом роду людського»), перемога в якій дає святому владу над ними. В образах бісів зберігаються міфологічні вірування, тому вони нагадують не душогубців, а шкідливих домовиків («пакости нечистых бѣсов»); 3) «повернення» в світ й діяльнісне опікування ним відбувається, коли чернець готовий до служіння іншим (навіть навколо пустельників часто збираються учні, як у «Житії» Антонія Великого). Організаторські здібності Феодосія наводять І. Франка на думку про «староруський тип хазяїна» [166, т. 40, с. 102]. Архієпископ Ігор (Ісіченко) говорить про «формування нової давньоруської ідеальної моделі святого – трудівника і громадського діяча» [65, с. 32]. Підкреслена фізична міць Феодосія не засуджується як тілесність, але виправдовується подвигом ігумена [87, с. 19].

Своєрідність хронотопу «Житія» полягає в тому, що часопростір тексту заповнений, упорядкований навколо Центру – монастиря й церкви. Мотив дороги визначається горизонтальним її напрямком у першій частині, і вертикальним (як шлях до Бога) – у другій. Дім батьківський протиставляється Дому Божому, і перший стає своєрідним «мінус-простором» [149, с. 477]. «Житіє» описує не становлення характеру святого (він дається як напередвизначений і цілісний), а його розкриття, тому чітко визначений історичний час є лише фоном для часу біографічного [9, с. 291]. Особливу роль відіграє простір молитви, що створює текст у тексті й разом із відсиланнями до подій священної історії виконує функцію символізації. Отже, у ХХ ст. продовжують досліджувати вияви міфологічних уявлень, «співвідношення християнсько-книжної та народно-міфологічної образних традицій, які ґрунтуються на різному розумінні святості» [6, с. 191] в агіографічних текстах Київської Русі на рівні сюжетів, образів святих тощо.

Отож І. Франко наголошує, що текст «Житія Феодосія Печерського» підпорядкований правилам агіографічного канону, тому до фактажу пам'ятки ставиться скептично. Особливості місцевої традиції, котрі проявилися в творі, варто розглядати на міфологічному рівні. Ці ідеї вченого були підтримані в дослідженнях XX–XXI ст. й актуальні в наш час.

Висновки до розділу 3

У «Плані викладів історії літератури руської» І. Франка знаходимо такі характеристики києворуського періоду: «панування традиційності, шаблону літературного і імперсональності творів літературних». Імперсональність як слабо проявлену індивідуальність авторів, дотримання канонів, запозичення елементів з інших творів, компіляцію, переспів і продовження традиції дослідник спостерігає не лише в агіографічних, ораторсько-проповідницьких текстах, але й в історичних.

«Слово о полку Ігоревім» І. Франко вважає автентичною пам'яткою, збіркою пісень, а не суцільним поетичним твором одного автора. Назва іншого поетичного твору – «Слова о Лазаревім воскресінні» – новотвір І. Франка, логічно виведений із назв трьох відомих йому копій XVI–XVII ст. Науковець реконструює архетип пам'ятки, досліджує її копії.

У 1880–1890-х роках учені висловлюють думку про оригінальний характер «Палєї тлумачної», серед них – І. Франко. Він припускає, що автор міг бути іноземцем, можливо, грецьким священником. Антиюдейська спрямованість твору, на думку дослідника, – це літературний прийом, адже їй не притаманний особливий радикалізм чи агресивний характер.

Порівняльний аналіз пам'яток «Притча о богатых из книг болгарских» і «Притча про однорога» доводить, що в цих творах більше розбіжностей, ніж подібностей. І. Франко вважає, що автор першої використовував усний варіант знаменитої притчі з «Повісті про Варлаама та Йоасафа». Ці два тексти

відрізняються стилістично та ідейно. Сюжетний кістяк обростає новими мотивами й звільнюється від зайвих.

І. Франко переглядає узвичаєну традицію пов'язувати християнізацію в Криму з відомостями «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними». Історики церкви та вчені XIX–XX ст. трактують інформацію, подану в пам'ятці, як факти, тому можуть називати точні імена, місця й дати хрещення Херсонеса Таврійського. Проте І. Франко доводить тенденційну історичність легенди.

Аналіз популярного «Чуда з хлопчиком» дає І. Франкові підстави стверджувати, що це псевдоєпіграф. На прикладі «Слова на пренесеніє мощем святого Климента» дослідник припускає, що віднаходження святих мощей і складання тексту пам'ятки можуть бути пов'язані з певними історичними обставинами: у важкі часи легенда про папу Римського Климента, небесного покровителя Київської Русі, надихає мешканців Херсонеса Таврійського (Корсуня) на думку про те, що мощі захистять місто.

У своїх дослідженнях Лаврентіївської та Іпатіївської редакцій «Повісті временних літ» І. Франко підкреслює київську генезу пам'ятки. Компілятивність редакцій не викликає сумнівів у науковця. Він вивчає зв'язок літопису із усною народною творчістю, досліджує композицію тексту, робить віршову реконструкцію деяких частин.

Агіографічний канон розглянуто на прикладі «Житія Феодосія Печерського». Зазначено, що І. Франко скептично ставиться до фактажу агіографічних творів, проте місцеві особливості цих пам'яток можна інтерпретувати, зважаючи на міфологію.

Отож Франкові студії, присвячені оригінальній літературі києворуської доби, охоплюють різні жанри (поезію, історичну прозу, повісті, легенди, притчі, апокрифи, житія) і висвітлюють актуальні аспекти аналізу творів означеного періоду (зокрема питання походження, автентичності, типологічної подібності, художньої вартості текстів). У наукових працях автор відверто висловлює думку, полемізує з іншими дослідниками, добирає і систематизує фактичний

матеріал. Пошук і ґрунтовний аналіз давніх пам'яток, порівняння різномовних джерел, знання культурно-історичного контексту та національно свідомі позиція вченого надають особливої ваги медієвістичним дослідженням І. Франка, у яких на підставі детального наукового осмислення джерел і фактів постулюється ідея про тяглість і неперервність української національної літератури.

ВИСНОВКИ

Досліджуючи українську середньовічну літературу, І. Франко розвиває ідеї В. Антоновича, М. Драгоманова, Ом. Огоновського про безперервну тяглість вітчизняного письменства від епохи Київської Русі до сьогодення, підкреслює її цілісність, окремішність та рівноправність серед літератур світу. Особливу увагу вчений звертає на період зародження української писемності (X – перша половина XIII ст.), адже саме в цей час формуються оригінальні риси української літератури.

Студії над стародруками й рукописами, зацікавленість якими збільшується завдяки появі культурно-історичного методу, введення у науковий обіг нових пам'яток, розуміння їх насамперед як літературних творів, що мають значні нашарування історичних фактів і різноманітних вірувань, зокрема християнсько-апокрифічних, – це основні медієвістичні вектори, котрих тримається дослідник. Він прагне систематизувати підхід до наукових студій над середньовічними текстами. Це стосується визначення теми, мети, методів дослідження, відбору матеріалу, атрибуції давніх творів, особливостей публікації середньовічних пам'яток, реконструкції прототексту тощо. І. Франко також працює як компаративіст: досліджує генетичні й контактні зв'язки, типологічні збіги на рівні сюжетів, мотивів та образів, національну літературу визначає як сукупність питомих і запозичених елементів.

Наукова активність ученого, його соціокультурні практики: робота в Науковому товаристві імені Шевченка, видання журналу «Житє і Слово», залучення молодих кадрів й опікування питаннями освіти загалом, налагодження міжнародних зв'язків з іншими медієвістами, популяризація давньої літератури тощо – впливають на формування дискурсу української середньовічної літератури.

Дискурс у цьому дослідженні розуміється як процес творення наукової дисципліни «Історія української літератури», зафіксований у медієвістичній

спадщині І. Франка. Особливу увагу звернено на висловлювання-функції як одиниці дискурсу (за М. Фуко), адже дисципліна – це і формація, і практика, процес, вона передбачає певний спосіб «говоріння», формулювання нових тверджень і контроль над продукуванням текстів.

Керуючись напрацюваннями своїх попередників, зокрема, Я. Головацького, М. Дашкевича, Ом. Огоновського, М. Петрова, Є. Славинецького, Г. Стебельського, І. Франко шукає власний підхід до висвітлення української літератури загалом і давнього її періоду зокрема: у 1909 р. вчений опублікував першу частину «Історії української літератури».

У цій роботі І. Франко вводить давню українську літературу в контекст світової. Він декларує, що студіювати середньовічні тексти потрібно з позицій саме того часу, який вивчається, разом із тим деякі явища – топоси скромності, чуда, загальні місця – отримують неприхильну оцінку І. Франка-позитивіста. Науковець моделює інтелектуальний образ давніх українців, не уникаючи оцінних суджень. Розглядаючи літературний процес цілісно, в узагальнювальних історико-літературних працях він намагається групувати пам'ятки за жанрами, однак стрункого поділу не подає. Про це свідчить порівняння розділів «Історії української літератури» та «Нарису історії українсько-руської літератури до 1890 р.».

Дослідник послуговується поняттям «напіворигінальна література», передусім стосовно збірників. Особливістю «Пролога» він називає певний національний відтінок його змісту. «Пчолу» І. Франко вважає компіляцією, призначеною для повсякденного життя, «Ізборник Святослава» 1073 р. та «Ізборник» 1076 р. – для освічених мирян. «Палея тлумачна» розглядається у розділах, присвячених як перекладній, так і оригінальній літературі. Франкова спроба класифікації перекладних пам'яток була свідченням живого процесу пошуків науковця. Загалом він не приділяє багато уваги збірникам, як і пам'яткам ораторсько-проповідницького, паломницького, агіографічного жанрів.

Серед перекладних белетристичних творів києворуської доби він найретельніше студіює «Повість про Варлаама та Йоасафа», жанр котрої визначає як «духовний роман».

Церковнослов'янський переклад «Повісті про Варлаама та Йоасафа», зроблений із грецької версії, вчений датує початком XIII ст. й зазначає, що популярності в Київській Русі набуває не сюжет пам'ятки, а її притчі. П'ять із них записано в першій редакції «Пролога»; Кирило Туровський використовує дві у «Притчі про білоризця і чорноризця»; згодом їх починають вважати окремим жанром, наслідувати та створювати псевдоєпіграфи, зокрема «Слово притьца святого Варлаама о єретицех и идолослужителех» з Софіївського «Пролога» першої редакції (XIII ст.).

Учений вважав, що наприкінці XIX ст. науковий дискурс про ймовірне буддійське походження «Повісті» вплинув на релігійну практику, й тому католицька церква прибрала імена святих Варлаама та Йоасафа з «Римського мартиролога». Варто зазначити, що в сучасній науці усталена думка про середньоазійське походження «Повісті», тобто буддійські впливи вважають опосередкованими. Складна філіація твору не отримала чіткого обґрунтування ані за часів І. Франка, ані в наші дні, тому для майбутніх дослідників залишається багато питань, які потребують вирішення.

І. Франко досліджує також «Александрію» хронографічну і сербську та вбачає близький ідейний зв'язок деяких фрагментів оповідей про Олександра Македонського з «Повістю про Варлаама та Йоасафа», апокрифами про святого Макарія Римського, святого Зосиму та рахманів, Марію Єгипетську.

Учений припускає, що києворуський варіант «Девгенієвого діяння» – це переказ давнішої пам'ятки. «Повість про Акира Премудрого» перекладена, на його думку, зі збірника «Тисяча і одна ніч», й апологи та афоризми цього твору потрапили до складу «Поученія отця к чаду». Мотив «Казки про премудрого младенца» дослідник пов'язує зі східним збірником «Тисяча днів і один», з казкою про царівну Турандот. Ці оповідання він називає суто світськими, відносить до белетристичного жанру, підкреслює їхні орієнтальні риси, однак

звертає увагу на те, що києворуські переклади більшою мірою були переспівами, ніж дослівною передачею тексту.

Видання апокрифів І. Франко вважає необхідним задля дослідження історії цього пласту літератури в Україні та для порівняльних студій. Намагаючись подати в «Житі і Слові» ті пам'ятки, які ще не були видані в Росії, вірить, що цей матеріал допоможе як у вивченні легенд, так і у студіях мови та літератури України.

Для розуміння книжних легенд, вважає вчений, необхідне дослідження історико-культурних обставин, за яких виникають ці твори, вивчення генетичних зв'язків пам'ятки, зіставлення її редакцій. І. Франко вживає функціональне висловлювання «легендовий стиль», яке можемо розуміти як використання прийому тенденційної історичності, категорії чудесного та розкриття аспекту святості. Основні принципи критичного дослідження агіографічних легенд подає А. Морі, й І. Франко користується ними під час аналізу Псевдоклиментин, апокрифів, текстів про святих Кирила і Мефодія тощо.

І. Франко вводить у науковий обіг проложне мучеництво папи Климента І Римського, якого він вважає історичним автором Послання до Коринтян. Аналіз Псевдоклиментин, на думку вченого, пояснює походження багатьох творів, мотивів та сюжетів, зокрема це стосується «Житія святого Діонісія Ареопагіта», популярного в Україні «Житія Євстахія Плакиди», легенди про Евладія та Керасію тощо. Ключем до загадок з циклу легенд про святих Кирила і Мефодія він вважає епізод віднайдення мощей папи Климента в Херсонесі Таврійському (Корсуні). Передача мощей Климента була тим політичним фактором IX ст., який став причиною різноманітних тенденційних переробок прототексту.

І. Франко вивчає впливи Євангелія Псевдо-Матвія на українську літературу, акцентує надання перекладним творам місцевого колориту. Він зауважує, що книжні образи, мотиви, сюжети сильніше впливають на формування народних поглядів, аніж навпаки. Проте у фольклорі переважає

традиційна основа, нерідко прихована під забутим і часто незрозумілим для реципієнта християнсько-апокрифічним нашаруванням.

Основними характеристиками києворуської літератури він означає: текстуальну неіндивідуальність авторів; компіляційність як підставу сюжетотворення; традиційність (риторично-стилістичну шаблановість) і канонічність (відповідність релігійним постулатам). Ці риси науковець спостерігає не лише в агіографічних, ораторсько-проповідницьких текстах, але й у «Слові о полку Ігоревім». І. Франко припускає, що ця автентична, на його думку, пам'ятка – збірка пісень, а не суцільний поетичний твір одного автора. Він вивчає її композицію, метричну систему, «темні» місця, застосовує текстологічний і компаративістичний аналізи, перекладає, реконструює біографії героїв та історичний плин описаних подій.

Аналізуючи списки «Слова о Лазаревім воскресінні», дослідник висловлює припущення про києворуський оригінал пам'ятки. Він висновує гіпотезу, що соловецький текст XVI–XVII ст., вважає дослідник, був записаний з пам'яті російським книжником, котрий міг вивчити «Слово», перебуваючи в Україні.

В антиюдейській спрямованості «Палєї тлумачної» І. Франко вбачає швидше літературний прийом, аніж радикальні полемічні заклики. Автором, на його думку, міг бути священник грецького походження, для котрого нескладно «побити жидів свідоцтвами їх власних святих книг». Твір має іншу, проте менш виразну, полемічну спрямованість: антимусульманську, антикатолицьку, антиязичницьку.

«Притчу о богатых из книг болгарских» І. Франко вважає пропедевтичним текстом богомилів, сюжетним аналогом знаменитої притчі з «Повісті про Варлаама та Йоасафа». Він доводить історичну невірогідність фактажу «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базилея, Капітона і тих, що з ними». Він порівнює відомі йому редакції пам'ятки та робить висновок про тенденційну переробку втраченого оригіналу. На прикладі легенди «Чудо з хлопчиком» науковець доводить, що ця пам'ятка є риторичною вправою пізнішого візантійського оратора, котрий, щоби надати більшої ваги

своєму творові, скомпонував її як промову херсонеського єпископа, нібито виголошену в Корсуні. І. Франко вказує на внутрішню психологічну неузгодженість способу оповідання, змістові недоліки та повний брак локального колориту.

Яскрава деталізація локусів і часових подій «Слова на пренесеніє мощем святого Климента» та його функціональна складова – укріплення духу мешканців міста – наштовхують І. Франка на думку, що твір написано до певної дати, а сама подія віднаходження мощей відбувалася за певним сценарієм. У текстах про небесного патрона Київської Русі папу Римського Климента І. Франко доводить, що Корсунська легенда заслуговує більшої довіри, аніж Італійська.

У незавершеній роботі «Студії над найдавнішим київським літописом. (Частина перша)» (1907–1916 рр.) учений досліджує Київський літопис і робить висновок про його віршовий розмір. Зазначено, що на противагу науковцям, котрі підтримують ідею про існування київського Початкового зведення «Повісті временних літ» (Д. Лихачов, Я. Лур'є, А. Насонов, М. Приселков, І. Франко, Л. Черепнін, А. Шахматов), інші, як-от В. Істрін та А. Кузьмін, вважають, що текст, котрий передує «Повісті временних літ», міститься в новгородських літописах, а не в гіпотетичному Початковому зведенні.

У літописах І. Франко цінує «живу історію», тобто неточності, переробки, похибки як свідoctва того, що компілятори змінюють текст задля певних цілей. Джерелами вітчизняного літописання до 972 р. він називає хроніки Іоанна Малали, Георгія Амартола, Паннонські легенди про перших слов'янських апостолів Кирила й Мефодія, апокрифічну легенду про відвідування апостолом Андрієм київських гір, скандинавські саги про Рюриковичів, пісенний твір про печенізьку облогу Києва, інші записи різного характеру.

Текст «Житія Феодосія Печерського» дослідник розглядає як зразок агіографічного канону. Учений заперечує реконструкцію історичних фактів у житіях загалом і в «Житії Феодосія Печерського» зокрема, вважає, що

особливості місцевої традиції, котрі проявилися в творі, можна розглядати на міфологічному рівні.

Основними висловлюваннями-функціями, які формують дискурс української середньовічної літератури на прикладі раннього і зрілого Середньовіччя в науковій спадщині І. Франка, є: тяглість і неперервність, цілісність і яскрава оригінальність української національної літератури; тісний зв'язок писемних та усних пам'яток; «двоїстість» літературної мови (співіснування одночасно церковнослов'янської та народної мови); неможливість установити точне авторство й дату написання / компонування / перекладу середньовічного твору (для більшості текстів визначення часу їх написання й авторства залишається на рівні гіпотез). Деякі тексти дослідник називає «напіворигінальними»; ознаки києворуської літератури визначає як традиційність, шаблановість, імперсональність; середньовічні твори характеризує за допомогою функціонального висловлювання «легендовий стиль».

Отже, дискурсивне творення історії української національної літератури як наукової дисципліни у кінці XIX – перших десятиліттях XX ст. пов'язане також з діяльністю І. Франка. Його соціокультурні практики (наукова, видавнича, творча й просвітницька праця) розвинули й закріпили висловлювання про українську літературу як літературу національного типу, що має тривалу історію, збережену в фольклорних і писемних текстах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. Київ: Час, 1991. 280 с.
2. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2004. 480 с.
3. Агеєва В. Літературна критика раннього модернізму: тенденції, конфлікти, прямування. *Semper tiro: Збірник на пошану професора Володимира Панченка. До 60-річчя від дня народження*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2014. С. 20–40.
4. Адрианова-Перетц В. Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси. *Труды Отдела древнерусской литературы*. Москва-Ленинград, 1964. Т. 2. С. 41–71.
5. Александров А. Образный мир агиографической словесности. Одесса: Астропринт, 1997. 173 с.
6. Александров О. Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом. Одеса: Астропринт, 2010. 472 с.
7. Александрова Г. Перша авторська версія нового українського письменства. *Петров Н. Очерки истории украинской литературы XIX ст.* Київ: Изд. центр «Киевский университет», 2008. С. 1–14.
8. Барвінський О. Вибір з українсько-руської літератури для учительських семінарій. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1901. Л, 317 с.
9. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва: Худож. лит., 1975. 504 с.
10. Бацевич Ф. Основи комунікативної лінгвістики. Київ: Академія, 2004. 342 с.

11. Белозерова Н. Парадоксы дискурса. *Язык и литература*. 2002. № 13. URL: <https://www.twirpx.com/file/1742076/>
12. Беляев С. Христианская топография Херсонеса: Постановка вопроса, история изучения и современное положение. *Церковные древности. VII Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов секции (28–29 января 1999 года)*. Москва, 1999. С. 31–32. URL: <http://sbeljaev.ru/node/4>
13. Библиография истории древнерусской литературы. Москва–Ленинград: изд. Акад. наук, 1940. Вып. 1. 326 с.
14. Бігеляйзен Г. Нові напрями в дослідях мітологічних. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1894. Т. 1. С. 50–59.
15. Білецький О. Перекладна література візантійсько-болгарського походження. *Зібрання праць: У 5 т.* Київ: Наукова думка, 1965. Т. 1. С. 128–187.
16. Білецький О. Слово о полку Ігоревім. *Зібрання праць: У 5 т.* Київ: Наукова думка, 1965. Т. 1. С. 194–216.
17. Білецький О. Франко й індійська література. *Слово про великого Каменяра: Збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка / ред. акад. О. І. Білецький*. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1956. Т. 1. С. 491–511.
18. Білоус Б. Література Київської Русі: українські акценти. *Медієвістика: Збірник наукових статей*. Одеса: Астропринт, 2006. Вип. 4. С. 40–46.
19. Білоус П. Історія української літератури XI–XVIII ст. Київ: Академія, 2009. 424 с.
20. Білоус П. Українська середньовічна література. Житомир: Вид. Євенок О. О., 2015. 584 с.
21. Буслаев Ф. Русская хрестоматия: Памятники древнерусской литературы и народной словесности, с историческими, литературными и

грамматическими объяснениями, с словарем и указателем. Для средних учебных заведений. Москва: тип. Грачева и К°, 1870. XVI, 429 с.

22. Верещагина Н. Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси. Одесса: Астропринт, 2011. 160 с.

23. Верещагина Н. Христианские культы и реликвии древнего Киева (конец X – первая треть XIII в.). Одесса: Астропринт, 2019. 628 с.

24. Веселовский А. Византийские повести и Варлаам и Иоасаф. *Журнал Министерства Народного Просвещения*, 1877. Июль. Ч. CXLI. Отд. 2. С. 122–154.

25. Веселовский А. О славянских редакциях одного аполога Варлаама и Иоасафа. *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*. Санкт-Петербург: тип. Имп. акад. наук, 1879. Т. 20. № 3. С. 1–8.

26. Вилкул Т. Александрия Хронографическая в Троицком хронографе. *Palaeoslavica*. Cambridge, 2008. Vol. XVI. P. 103–147.

27. Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Ф. 3 (Франко І.). Од. зб. 4760 (Збірник поучень, оповідань, легенд, апокрифів, повістей. Рукопис Іллі Яремецького-Білахевича (Без початку і кінця). 3 с. Вовчківці біля м. Заблотова, 1747–1755 pp.). 298, 4 арк.

28. Владимиров П. Великое Зерцало (из истории русской переводной литературы XVII века). Москва: тип. Имп. о-во ист. и древност. рос. при Моск. ун-те, 1884. [2], XIV, 105, 78 с.

29. Владимиров П. Древняя русская литература Киевского периода XI–XIII веков. Киев: Унив. тип., 1900. 264 с.

30. Возняк М. Франко як дослідник і історик української літератури. *З життя і творчості Івана Франка*. Київ: Видавництво Академії наук УРСР, 1955. С. 246–265.

31. Гнатюк М. Проблема «корпусу» історії української літератури кінця XIX – початку XX ст. *Філологічні семінари*, 2010. Вип. 13. С. 58–68.

32. Головацький Я. Три вступительніі преподаванія о руській словесності. Львів: Галицько-руська матиця, 1849. 30, [2] с.
33. Головащенко С. Біблієзнавство. Київ: Либідь, 2001. 496 с.
34. Голубинский Е. История русской церкви. Москва: Унив. тип., 1904. Т. 1. [6], 926, XVIII с.
35. Голубинский Е. Святые Константин и Мефодий – апостолы славянские. Опыт полного их жизнеописания. *Богословские труды*. Москва, 1985. № 26. С. 91–155.
36. Голубинский Е. Херсонские священномученики, память которых 7-го Марта. *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*. Санкт-Петербург, 1907. Т. XII. Кн. 1. С. 263–272.
37. Голубовский П. Болгары и хазары, восточные соседи Руси при Владимире св. (Историко-этнографический очерк). *Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал*. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1888. Т. 22. С. 26–68.
38. Гриньків К., Завадка Б. Місія папи Климента очима Івана Франка. Львів: Радіо «Воскресіння», 2001. 61 с
39. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні: Франко та його спільнота (1856–1886). Київ: Критика, 2006. 631 с.
40. Грушевський М. Історія України-Руси. Нью-Йорк: Книгоспілка, 1954 р. т. I: До початку XI віка. 648 с.
41. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Київ: Либідь, 1993. Т. 2. 264 с.
42. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Київ: Либідь, 1995. Т. 5. Кн. 1. 256 с.
43. Грушевський М. [Рец. на:] В. И. Ламанский. Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки, I–XXV («Журнал Мин[истерства] нар[одного] просв[ещения]», 1903, IV, с. 345–385; V, с. 136–161; VI, с. 350–388; XII, с. 370–

405; 1904, I, с. 137–173). *Грушевський М. Твори у 50 тт.* Львів: Світ, 2012. Т. 15. С. 199–200.

44. Гундорова Т. Проявлення Слова. Дискурсія раннього українського модернізму. Київ: Критика, 2009. 447 с.

45. Гундорова Т. Франко не Каменяр. Франко і Каменяр. Київ: Критика, 2006. 352 с.

46. Дашкевич Н. Отзыв о сочинении г. Петрова «Очерки истории украинской литературы XIX столетия». Донецьк: ЛАНДОН-XXI, 2013. 352 с.

47. Дейк Т. Дискурс и власть. Репрезентации доминирования в языке и коммуникации. Москва: Либроком, 2015. 352 с.

48. Демська-Будзуляк Л. Українське літературознавство від ідеї до тексту: неокласичний дискурс (на матеріалі студій кінця XIX – першої третини XX ст.) / дис. ... доктора філол. наук: 10.01.01, 10.01.06. Київ, 2020. 406 с.

49. Денисюк І. Кілька міркувань щодо концепції нової української літератури (із приводу сучасного підручника). *Нова історія української літератури (теоретико-методологічні аспекти)*. Київ: Фенікс, 2005. С. 117–129.

50. Джиджора Є. Києворуська література X–XII століття як середньовічна. *Мандруючи світами і віками. Збірник на пошану Юрія Пелешенка*. Київ-Дрогобич: П'світ, 2016. С. 54–62.

51. Дончик В. Про історію літератури, якої досі не було. *Нова історія української літератури (теоретико-методологічні аспекти)*. Київ: Фенікс, 2005. С. 9–27.

52. Драгоманов М. Корделия-Замарашка. Литературно-критический отрывок. *Вестник Европы*. Москва, 1884. С. 53–71.

53. Драгоманов М. Непорозуміння між проф. Ом. Огоновським і його наукою. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1894. Т. 1. С. 478–481.

54. Дюлей М. Християнські символи. Катехиза та Біблія (I–VI століття). Львів: Свічадо, 2010. 224 с.

55. Еремин И. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. – Ленинград: Изд. Ленинградского ун-та, 1987. 328 с.
56. Єфремов С. Вибране: статті, наукові розвідки, монографії. Київ: Наукова думка, 2002. 760 с.
57. Житие и перенесение мощей святого Климента (Итальянская легенда). Пер. П. А. Лаврова. *Тахиаос А. Святые братья Кирилл и Мефодий просветители славян*. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 355–363.
58. Життя святих, укладені на святій горі Афон. Синаксар. Травень. Київ: Дух і Літера, 2020. 600 с.
59. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. Київ: Основи, 1993. 123 с.
60. Историческия песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. Киев: тип. М. П. Фрица, 1874. Т. 1. 336 с.
61. Истрин В. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. Москва: Унив. тип., 1893. 739 с.
62. Истрин В. Исследования в области древне-русской литературы. Санкт-Петербург: Сенатская типография, 1906. 257 с.
63. Истрин В. Новый сборник ветхозаветных апокрифов. *Журнал Министерства народного просвещения*. 1898, январь. Часть СССХV. С. 112–133.
64. Истрин В. Очерк истории древнерусской литературы. Петроград, 1922. 248 с.
65. Ісіченко І., архієп. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI–початку XVIII ст. в Україні. Харків: Акта, 2015. 248 с.
66. Історія української літератури: У 12 т. Київ: Наукова думка, 2013. Т. 1. 840 с.
67. Історія української літератури: У 12 т. Київ: Наукова думка, 2014. Т. 2. 838 с.

68. Калайдович К. Иоанн, Екзарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словянского языка и литературы IX и X столетий. Москва: тип. С. Селивановскаго, 1824. 218 с.
69. Калужняцкий Е. Обзор славянорусских памятников письма, находящихся в библиотеках и архивах Львовских. *Труды третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года*. 1878. Т. 2. С. 214–321.
70. Кирпичников А. Греческие романы в новой литературе: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков: Унив. тип., 1876. 386 с.
71. Кожин В. Книга бытия небеси и земли. *Палей Толковая, 2-е изд., доп. и исправл.* Москва: Согласие, 2012. С. 5–7.
72. Козій Д. До генези Франкових легенд. *Глибинний етос. Нариси з літератури і філософії*. Торонто-Нью-Йорк-Париж-Сідней: Наукове товариство імені Шевченка, 1984. С. 237–246.
73. Кузнецов Б. Повесть о Варлааме и Иоасафе (К вопросу о происхождении). *Труды Отдела древнерусской литературы*. Ленинград: Наука, 1979. Т. 33. С. 238–248.
74. Лавров П. Кирило та Методій в давньослов'янському письменстві. Київ: друкарня Української Академії Наук, 1928. 422 с.
75. Латышев В. Жития св. епископов Херсонских. Исследование и тексты. *Записки Императорской Академии наук*. Санкт-Петербург, 1906. Т. VIII. № 3. 82 с.
76. Лебедева И. К истории древнерусского Пролога: Повесть о Варлааме и Иоасафе в составе Пролога. *Труды Отдела древнерусской литературы*. Ленинград: Наука, 1983. Т. 37. С. 39–53.
77. Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков. Москва: Текст, 2011. 220, [4] с.
78. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява. Львів: Літопис, 2007. 350 с.

79. Листування І. Франка і М. Драгоманова. *Матеріали для культурної й громадської історії Західної України*. Київ: Комісія Західної України Всеукраїнської Академії Наук, 1928. Т. 1. 510 с.
80. Литературный сборник XVII века. Пролог. Москва: Наука, 1978. 287 с.
81. Лихачев Д. Развитие русской литературы X–XVII веков. Санкт-Петербург: Наука, 1998. 205 с.
82. Лісовий В. Дискурс. *Енциклопедія сучасної України*. Київ: НАН України, Наукове товариство імені Шевченка, 2007. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=24374
83. Літературознавча рецепція і компаративістичний дискурс. Тернопіль: Підручники і посібники, 2004. 378 с.
84. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. Москва: Политиздат, 1991. 680 с.
85. Мазепа В. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. Київ: Парапан, 2004. 232 с.
86. Максимович М. История древней русской словесности. Київ: Унив. тип., 1839. Кн. 1. 226 с.
87. Малахов В. Стыд. Москва: Знание, 1989. 62 с.
88. Махновець Л. Франко – дослідник української літератури XVII–XVIII ст. ст. *Слово про великого Каменяра: Збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка / ред. акад. О. І. Білецький*. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1956. Т. 2. С. 41–84.
89. Мельник Я. Апокрифічні молитви. *Наукове товариство імені Шевченка. Енциклопедія: електронна версія*, Київ, Львів: Наукове товариство імені Шевченка, Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2015. URL: http://encyclopedia.com.ua/search_articles.php?id=110
90. Мельник Я. Іван Франко й biblia аросурфа. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2006. 512 с.

91. Мельник Я. ...І остатня часть дороги. Іван Франко в 1908–1916 роках. Дрогобич: Коло, 2016. 440 с.
92. Мельник Я. “Найвизначніша того роду поява в слов’янській науці”. *Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р. І. Франко. – Т. І. Апокрифи старозавітні: Репринт видання 1896 року.* Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006. С. v–xlii.
93. Микитась В. Іван Франко як дослідник давньої української літератури. Київ: Наукова думка, 1988. 320 с.
94. Мильков В. Палея Толковая: Редакция, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника. *Палея Толковая, 2-е изд., доп. и исправл.* Москва: Согласие, 2012. С. 601–629.
95. Михалёва О. Политический дискурс: Специфика манипулятивного воздействия. Москва: Либроком, 2009. 256 с.
96. Мороз О. Іван Франко – борець проти релігії. *Слово про великого Каменяра: Збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка / ред. акад. О. І. Білецький.* Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1956. Т. 1. С. 262–297.
97. Морозова Д. Книга «Життя святих» – це постмодерний посібник з історії. Київ: Ukrlife.TV, Дух і Літера, 15 березня 2017 р. URL: <https://duh-i-litera.com/bookstore/zhytija-svatyh-1>
98. Муравьев А. Версии и редакции «Повести». *Варлаам и Иоасаф.* URL: <https://www.pravenc.ru/text/154239.html>
99. Нога Г. «Спасибі за балакання!» Про деякі наукові розчарування Івана Франка. *Медієвістика: Збірник наукових статей.* Одеса: Астропринт, 2006. Вип. 4. С. 155–161.
100. Огоновській Ом. Історія літератури руської. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1887. Часть 1. XVI, 426, [2] с.
101. Огоновській Ом. Хрестоматія староруска для высших клас гимназіяльных. Львів, 1881. 496 с.

102. Ольденбург С. Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе. *Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества*. Санкт-Петербург: тип. Имп. акад. наук, 1889. Т. 4. С. 229–265.
103. Павленко Г. Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. Київ: Наукова думка, 1984. 328 с.
104. Павличко С. Дискурс українського модернізму в українській літературі. Київ: Либідь, 1999. 448 с.
105. Палея Толковая, 2-е изд., доп. и исправл. Москва: Согласие, 2012. 652 с.
106. «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII вв. Москва: Согласие, 2014. 272 с.
107. Патерикіна В. Вплив ідей богомільської апокрифічної літератури на становлення духовності Київської Русі: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 1997. 24 с.
108. Пахльовська О. Творчість Івана Франка як модель культурно-національної стратегії. *Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнар. наук. конф.* Львів, 1998. С. 19–31.
109. Пелешенко Ю. Міф про рахманів в українській словесності. *Медієвістика: Збірник наукових статей*. Одеса: Астропринт, 2006. Вип. 4. С. 53–66.
110. Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Київ: Фоліант, 2014. 423 с.
111. Петров Н. Очерки из истории украинской литературы XVIII века. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1880. 150 с.
112. Петров Н. Очерки истории украинской литературы XIX ст. Київ: Київський університет, 2008. 479 с.
113. Петровский С. Сказания об апостольской проповеди по северо-восточному Черноморскому побережью. *Записки Императорского Одесского Общества истории и древностей*. Одесса, 1897. Т. XX. С. 29–148.

114. Пиккио Р. История древнерусской литературы. Москва: Круг, 2002. 352 с.
115. Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. Москва: Знак, 2003. 720 с.
116. Порфирьев И. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Санкт-Петербург, 1890. 471 с.
117. Потебня А. Мысль и язык. Харьков: тип. А. Даррэ, 1892. 228 с.
118. Притча о богатых от болгарских книг. *Ізмарагд [рукописний збірник Михайлівського монастиря, № 1646]*. XV ст. URL: <http://izbornyk.org.ua/biletso/bilo31.htm>
119. Притча про єднорозця. *Гісторія албо правдивое выписаніє святого Іоанна Дамаскина о житіи святих преподобних отец Варлаама Іосафа и о наверненію індіян...* Року 1637 іюля 22 дня. URL : <http://izbornyk.org.ua/biletso/bilo31.htm>
120. Пыпин А. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. Санкт-Петербург: тип. Имп. акад. наук, 1857. [6], 360 с.
121. Рождественская М. К литературной истории текста «Слова о Лазаревом воскресении». *Труды Отдела древнерусской литературы*. Ленинград: Наука, 1970. Т. 25. С. 47–59.
122. Рождественская М. «Слово о Лазаревом воскресении» (характеристика редакций). *Труды Отдела древнерусской литературы*. Ленинград: Наука, 1969. Т. 24. С. 64–67.
123. Савченко Ф. Заборона українства 1876 р. До історії громадських рухів на Україні 1860–1870-х рр. Харків: Державне видавництво України, 1930. 415 с.
124. Сватко Ю. Святі Антоній і Феодосій у «Києво-Печерському патерику»: досвід життя «во Христі». *Образ Христа в українській культурі*. Київ: КМ Academia, 2001. С. 23–47.

125. Семотюк О. Аналіз дискурсу vs контент-аналіз: методично-методологічні відмінності і подібності. *Людина. Комп'ютер. Комунікація*. Львів, 2017. С. 79–82.
126. Сироїд Д. Риторика житійного жанру та її входження в давньокиївську літературу. *Наукові записки Українського католицького університету. Серія «Філологія»*. Львів: УКУ, 2020. Вип. 1. С. 73–81.
127. Скорина Л. «Гомін і відгомін»: дискурс інтертекстуальності в українській літературі 1920-х років. Черкаси: Брама-Україна, 2019. 704 с.
128. Скорина Л. «Гомін і відгомін»: дискурс інтертекстуальності в українській літературі 1920-х років / автореф. дис. ... доктора філол. наук: 10.01.01, 10.01.05. Київ, 2019. 40 с.
129. Скупейко Л. «Нерівномірне темпо й повна випадковість» (з історії франкознавства 1880–1940 рр.). *Слово і Час*. Київ, 2015. № 12. С. 29–41.
130. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ленинград: Наука, 1987. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). 493 с.
131. Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. Львів: Літопис, 1996. 634 с.
132. Слово на пренесеніє мощем преславнаго Климента, историчьскую имущу бесѣду... *Труды славянской комиссии*, Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1930. Т. 1. С. 148–153.
133. Сперанский М. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. Москва: тип. Имп. о-во ист. и древност. рос. при Моск. ун-те, 1904. VI, VI, 577, 240 с.
134. Спогади про Івана Франка. Львів: Каменярь, 2011. 832 с.
135. Срезневский И. Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков). Санкт-Петербург: тип. Имп. акад. наук, 1882. 389 с.
136. Срезневский И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Санкт-Петербург: тип. Имп. акад. наук, 1867.

137. Сулима В. Іван Франко й апокрифічний протопласт української літератури. *Мандруючи світами і віками. Збірник на пошану Юрія Пелешенка*. Київ-Дрогобич: Півсвіт, 2016. С. 280–290.
138. Сулима В. «Літера – не дух, Біблія – не релігія» (Святе Письмо в дослідженнях І. Я. Франка). *Ліствиця Якова. Збірник статей на пошану професора Леоніда Ушкалова з нагоди його шістдесятиліття*. Харків: Майдан, 2016. С. 379–392.
139. Сулима М. Про один сюжет у творчості Івана Франка. *Мандруючи світами і віками. Збірник на пошану Юрія Пелешенка*. Київ-Дрогобич: Півсвіт, 2016. С. 291–296.
140. Сумцов М. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. *Киевская старина*, 1887, №6–7, № 9, № 11.
141. Тарнашинська Л. Українське шістдесятництво: аберація явища у постмодерному прочитанні. *Слово і Час*. 2006, № 3. С. 59–71.
142. Тахиаос А.-Е. Святыя братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. 391 с.
143. Творогов О. Древнерусские хронографы. Ленинград: Наука, 1975. 320 с.
144. Творогов О. Палея Толковая. *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Ленинград, 1987. Вып. I (XI – первая половина XIV ст.). С. 285–288.
145. Тихолоз Б. «Живе слово завжди летить попереду...» (До Франкової концепції національної літератури). *Франко Іван. Українська література в 1904 році*. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2005. С. 3–24.
146. Тихонравов Н. Апокрифические сказания. *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*. Санкт-Петербург: тип. Имп. акад. наук, 1894. Т. 58. № 4. [6], 54 с.
147. Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. Москва: Унив. тип., 1863. Т. 2. 457 с.

148. Ткачук Р. Полемічна традиція унійних письменників кінця XVI–XVII ст.: доба і постаті, текст і прототекст, риторика і поетика. Київ: КММ, 2019. 486 с.
149. Топоров В. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Москва: Прогресс-Культура, 1995. 624 с.
150. Трофимук М., Трофимук О. Латинсько-український словник. Львів: Видавництво Львівської богословської академії, 2001. VIII, 694 с.
151. Туптало Д. Життя святих. Львів: Свічадо, 2007. Т. 3. Листопад. 580 с.
152. Турилов А. Варлаам и Иоасаф. Славянские версии. *Православная энциклопедия*. 2009. Т. 6. URL: <http://www.pravenc.ru/text/154239.html>
153. Федорак Н. Поетика Галицько-Волинського літопису. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2005. 262 с.
154. Фер Л. Будда і Буддизм / пер. з фр. І. Франко. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1894. Т. 1. С. 75–93, Т. 2. С. 270–276.
155. Фізіолог. Слово и сказание о зверех и птахах. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr48.html>
156. Франківська енциклопедія. Том І. А–Ж. Серія «Іван Франко і нова українська література. Попередники та сучасники». Львів: Світ, 2016. 677 с.
157. Франко А. Іван Франко як функціонер, науковий продуцент, рецензент, творчий модератор і натхненник літературознавчого дискурсу на засіданнях філологічної секції НТШ. *Українське літературознавство*. Львів, 2016. Вип. 80. С. 59–91.
158. Франко И. Притчата за едногога и нейният български вариант. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. София, 1896. Кн. XIII. С. 570–620.
159. Франко І. Апокріфи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко: Репринт видання 1896–1910 рр. Львів: Львівський нац. у-т ім. І. Франка, 2006. Т. I–V, 2006.

160. Франко І. Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія. *Іван Франко. Зібрання творів у 50 тт.* Київ: Наукова думка, 1981. Т. 30. С. 314–538.
161. Франко І. Візантійська література. [Рец. на:] Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*. München, 1891. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1894. Т. 1. С. 292–300.
162. Франко І. Дві школи в фольклористиці. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1895. Т. 3. С. 149–155.
163. Франко І. Додаткові томи до Зібрання творів у п'ятдесяти томах Київ: Наукова думка, 2008. Т. 53. 832 с.
164. Франко І. Додаткові томи до Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Київ: Наукова думка, 2010. Т. 54. 1216 с.
165. Франко І. Додаткові томи до Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Показчик купюр. Київ: Наукова думка, 2009. 336 с.
166. Франко І. Зібрання творів у 50 тт. Київ: Наукова думка. 1976–1986.
167. Франко І. Із старих рукописів: І. Соломон і чорти в бочці. II. Апокриф про дитство Ісусово. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1894. Т. 1. С. 134–135.
168. Франко І. Із уст народа. Казки. Премудрий младенец. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1894. Т. 2. С. 136–142.
169. Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського. *Іван Франко. Зібрання творів у 50 тт.* Київ: Наукова думка, 1983. Т. 40: Літературно-критичні праці. С. 7–370.
170. Франко І. Казка про премудрого младенца. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1894. Т. 2. С. 136–142.
171. Франко І. Карпаторуське письменство XVII–XVIII віків. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1900. Т. 37. С. 1–91, Т. 38. С. 91–162.

172. Франко І. Конгрес орієнталістів. *Літературно-науковий вістник*. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1898. Т. 1. С. 14–16.
173. Франко І. Конечність реформи учення руської літератури по наших середніх школах. *Зоря*. Львів, 1884. № 12. С. 89–91, № 13. С. 101–102.
174. Франко І. Лист до О. М. Пипіна. *Іван Франко. Зібрання творів у 50 тт.* Київ: Наукова думка, 1986. Т. 49: Листи (1886–1894 рр.). С. 137–140.
175. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. Львів: накладом Укр.-рус. вид. спілки, 1910. [V], 444 с.
176. Франко. Нові книжки. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1894. Т. 1. С. 304–315.
177. Франко І. Передмова. *Апокріфи і легенди з українських рукописів*. Т. I. Апокрифи старозавітні: Репринт видання 1896 року. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006. С. I–LXVI.
178. Франко І. Передмова. *Апокріфи і легенди з українських рукописів*. Т. II. Апокрифи старозавітні: Репринт видання 1896 року. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006. С. I–LXXVIII.
179. Франко І. Передмова. *Апокріфи і легенди з українських рукописів*. Т. III. Апокрифи старозавітні: Репринт видання 1896 року. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006. С. I–LXVIII.
180. Франко І. Передмова. *Апокріфи і легенди з українських рукописів*. Т. IV. Апокрифи старозавітні: Репринт видання 1896 року. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006. С. V–XLVII.
181. Франко І. Передмова. *Апокріфи і легенди з українських рукописів*. Т. V. Апокрифи старозавітні: Репринт видання 1896 року. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006. С. I.
182. Франко І. Про Варлаама і Йоасафа та притчу про єдинорога. *Іван Франко. Зібрання творів у 50 тт.* Київ: Наукова думка, 1981. Т. 30. С. 541–658.
183. Франко І. Св. Василій і Евладій. *Житє і Слово. Вістник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1895. Т. III. С. 307–312.
184. Франко І. Сотворення світу. Київ: Обереги, 2004. 160 с.

185. Франко І. Святий Климент у Корсуні, причинки до історії староруської легенди. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1902–1905. Т. 46. С. 1–44, Т. 48. С. 45–144, Т. 56. С. 145–180, Т. 59. С. 181–208, Т. 60. С. 209–256, Т. 66. С. 257–281, Т. 68. С. 281–310.
186. Франко І. Українська література в 1904 році. Львів: вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2005. 93 с.
187. Франко І. Южнорусская литература. *Энциклопедический словарь*. Санкт-Петербург: Изд. Ф. Брокгауз, И. Ефрон, 1904. Т. XLI. С. 300–325.
188. Фуко М. Археологія знання. Київ: Основи, 2003. 326 с.
189. Фуко М. Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Москва: Касталь, 1996. С. 48–95.
190. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург: А-sad, 1994. 407 с.
191. Харлампович К. К вопросу о начале христианства в Херсонесе Таврическом. *Христианское чтение*, 1908. №3. С. 479–494.
192. Хрестоматия церковнославянских и угрорусских литературных памятников с прибавлением угрорусских народных сказок на подлинных наречиях / Составил Евмений Сабов. Ужгород: Келет, 1893 р. VIII, 232, [4] с.
193. Черняк Ю. Інтердисциплінарні виміри проблеми типології дискурсів та літературознавча аналітика. *Вісник Запорізького національного університету: Збірник наукових праць. Філологічні науки*, 2010. № 1. С. 94–100.
194. Чижевський Д. Історія української літератури (Від початків до доби реалізму). Тернопіль: Феміна, 1994. 480 с.
195. Шахматов А. Несколько слов о Несторовом житии св. Феодосия. *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*. Санкт-Петербург: тип. Имп. акад. наук, 1897. Т. 64. № 1. С. 1–20.
196. Шаховський С. Питання майстерності і стилю в естетиці Франка. *Слово про великого Каменяря: Збірник статей до 100-ліття з дня народження*

Івана Франка / ред. акад. О. І. Білецький. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1956. Т. 1. С. 201–236.

197. Шестаков С. Очерки по истории Херсонеса в VI–X веках по Р. Хр. *Памятники христианского Херсонеса*. Москва, 1908. Вып. III. 142 с.

198. Юречко Т. Місія святих рівноапостольних братів Кирила та Мефодія серед слов'ян. Київ: Київська православна богословська академія. URL: <https://kpba.edu.ua/statti/1237-misiia-sviatykh-rivnoapostolnykh-brativ-kyryla-ta-mefodiia-sered-slov-ian.html>

199. Franko I. Etnologia i dzieje literatury. *Pamiętnik zjazdu literatów i dziennikarzy polskich*. Lwów: Dziennik Polski, 1894. T. 1. S. 1–11.

200. Franko I. Pověst o Přemyslově kvetoucí lísce a pověsti o kvetoucí holi. *Český lid*, 1895. Roč. 4. S. 22–26.

201. Goetz L. K. Die Echtheit der Mönchsreden des Kyrill von Turov. *Archiv für Slavische Philologie*, 1905. B. 27. P. 181–195.

202. Jagić V. Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen. *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe*. Wien, 1893. Bd.2. P. 1–104.

203. Khintibidze E. New Materials on the Origin of «Barlaam and Ioasaph». *Orientalia Christiana Periodic*, 1997. № 3. P. 491–501. URL: https://www.academia.edu/11808917/New_Materials_on_the_Origin_of_Barlaam_and_Ioasaph

204. Liebrecht F. Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze. Heilbronn: Henninger, 1879. 552 p.

205. Maury A. Essai sur les légends pieuses du Moyen-Age. Paris, 1843. 305 p.

206. Опец В. Żywot Pana Naszego Jezusa Chrystusa... Wilno, 1895. 284 s.

207. Répertoire International des Sources Musicales. URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data_Absens_Calendarium_Romanum_Generale_LT.pdf

208. Schaffarik P. Geschichte der Slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten. Ofen: Mit kön. ung. Universitäts Schriften, 1826. 524 p.
209. Schmidt E. Charakteristiken. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1886. [8], 498 s.
210. Tille V. Lidové povídky o panovníkovi, povoláném od železného stolu. *Český lid*, 1892. Roč. 1. S. 118–125.
211. Tischendorf C. De evangeliorum apocryphorum origine et usu. Hagae, 1851. 227 p.
212. Tischendorf C. Evangelia Apocrypha. Lipsiae, 1853. 463 p.
213. Vetus Martyrologium Romanum, 1856. 424 p. URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1856-1856_Absens_Vetus_Martyrologium_Romanum_LT.pdf.html

ДОДАТОК А

до дисертації Борщ Світлани Миколаївни на здобуття наукового ступеня
кандидатки філологічних наук

ДИСКУРС УКРАЇНСЬКОЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ В НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ ІВАНА ФРАНКА

НАУКОВІ ПРАЦІ, В ЯКИХ ОПУБЛІКОВАНО ОСНОВНІ НАУКОВІ РЕЗУЛЬТАТИ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Мигун Світлана. Святість як сюжетотворча модель «Житія Феодосія Печерського». *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Київ, 2006. Вип. 11. С. 108–112 (0.4 др. арк.).
2. Борщ Світлана. «Слово о Лазаревім воскресінні» в інтерпретації Івана Франка. *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Київ, 2009. Вип. 14. С. 160–163 (0.3 др. арк.). Цей матеріал надруковано у співавторстві з Ю. Пелешенком: *Історія української літератури*. Київ: Наукова думка, 2013. Т. 1. С. 616–618.
3. Борщ Світлана. «Тлумачна Палея» в інтерпретації Івана Франка. *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Київ, 2010. Вип. 17. С. 123–126 (0.3 др. арк.).
4. Борщ Світлана. Стратегії й тактики дискурсу української середньовічної літератури в «Історії української літератури» Івана Франка (на прикладі пам'яток домонгольського періоду). *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Київ, 2014. Вип. 21. С. 89–94 (0.4 др. арк.).

5. Борщ Світлана. Іван Франко про антиюдейську полеміку в «Тлумачній Палей». *Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету*. Мелітополь, 2018. Вип. XVI. С. 20–26 (0.4 др. арк.).

6. Борщ Світлана. «Легендовий стиль» на прикладі «Просторого житія Костянтина (Кирила) Філософа». *Синопис: текст, контекст, медіа*. Київ, 2020. Вип. 26(1). С. 11–16 (0.6 др. арк.).

Публікації в міжнародних фахових виданнях і наукових фахових виданнях, що індексуються у міжнародних наукометричних базах:

7. Борщ Світлана. Апокрифічний дискурс «Мучеництва святих священномучеників та єпископів Корсуня Базиля, Капітона і тих, що з ними». *Spheres of culture*. Lublin, 2014. Vol. VII. P. 114–151 (0.4 др. арк.).

Додаткові публікації:

8. Борщ Світлана. Українська полемічна література в інтерпретації І. Франка. *Біля джерел українського бароко: збірник наукових праць. Львівська медієвістика*. Львів, 2010. Вип. 3. С. 78–85 (0.3 др. арк.).

9. Борщ Світлана. Агіографічний образ покровителя Київської Русі папи Климента I Римського. *Сіверянський літопис. Науковий журнал*. Чернігів, 2020. Вип. 4 (154). С. 162–166 (0.4 др. арк.).

ДОДАТОК Б

ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

Міжнародні та всеукраїнські конференції:

1. VIII Міжнародна наукова конференція молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 21–23 червня 2005 р.).
2. IX Міжнародна наукова конференція молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 19–21 червня 2007 р.).
3. Міжнародна наукова конференція «Біля джерел українського бароко: Герасим Смотрицький, Мелетій Смотрицький, Кирило-Транквіліон Ставровецький» (Львівський національний університет ім. І. Франка, 24–25 жовтня 2007 р.).
4. X Міжнародна наукова конференція молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 23–25 червня 2009 р.).
5. XI Міжнародна наукова конференція молодих учених (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 15–17 червня 2011 р.).
6. Міжнародна наукова конференція «Троянди й виноград: феномени естетичного і прагматичного в літературі та культурі» (Бердянський державний педагогічний університет, 27–28 вересня 2018 р.).
7. Міжнародна наукова конференція «Українська філологія: школи, постаті, проблеми» (Львівський національний університет ім. І. Франка, 4–6 жовтня 2018 р.).
8. Доповідь на науковому семінарі відділу історії української літератури (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 16 грудня 2018 р.).
9. Наукова доповідь на засіданні Вченої ради Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 16 квітня 2019 р.).

10. Наукова конференція «Актуальні проблеми сучасної української медієвістики» (Національний університет «Чернігівський колегіум» ім. Т. Г. Шевченка, 3–4 травня 2019 р.).
11. XV Міжнародна наукова конференція молодих учених «Літературознавство XXI століття: сучасні виклики та перспективи» (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 19–21 червня 2019 р.).
12. Доповідь на науковому семінарі відділу історії української літератури (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 18 грудня 2019 р.).
13. Доповідь на науковому семінарі відділу історії української літератури (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 15 грудня 2020 р.).