

ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ

УДК 821.161.2-13.09"190"І.Франко:27-252.2

“ЄВАНГЕЛІЄ ТОМИ”: РЕЦЕПЦІЯ ІВАНА ФРАНКА

Ярослава МЕЛЬНИК

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
Інститут франкознавства,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000*

Розглянуто функціонування апокрифічного “Євангелія Томи” в українській рукописній традиції, основні концепти Франкової рецепції “Євангелія Томи”, а також відлуння цього тексту в поемі І. Франка “Іван Вишенський”.

Ключові слова: апокриф, рецепція, інтертекст, рукопис, мотив, трансформація.

“Євангеліє Томи” не належить до найпопулярніших апокрифів на українських літературних теренах, таких, приміром, як “Житіє Адама”, “Одкровеніє Мефодія Патарського”, “Книга Єноха”, “Сказаніє о древі крестномъ”, “Євангеліє Никодима”, “Протоевангеліє Якова”, “Євангеліє Псевдо-Матея”, “Слово Іоанна Богослова обь Успеніи Богоматери”, “Ходіння Богородиці по муках”, які впродовж багатьох століть слугували “любою вірадою і духовою поживою” для побожного читача і з яких черпали натхнення “многі наші чільні писателі” [28, т. 27, с. 16]. Виразні сліди “таємних” книг у творах наших книжників спостерігаємо уже на світанку українського письменства: у “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона, “Повісті минулих літ” преп. Нестора, “Ходінні” ігумена Даниїла, “Слові о Лазаревѣ воскресеніи”, “Слові о плачу Богородиці” Кирила Турівського (див.: [17; 18]). І все ж, попри свою “неконкурентність” порівняно з іншими апокрифами щодо входження в український духовний простір, “Євангеліє Томи” містить цікаві моменти для експлікації сюжету “таємні” книги й українська література.

Отож, як функціонувало “Євангеліє Томи” на українських літературних теренах, у рукописній традиції зосібна, які сліди полишило (і чи полишило) в нашому красному письменстві? Про це, а також про основні концепти Франкової рецепції “Євангелія Томи”, у тому числі про відлуння “Євангелія Томи” в поемі “Іван Вишенський”, – ці причинки.

Але спершу коротко про саме “Євангеліє Томи”.

“Євангеліє Томи” (“Євангеліє Томи-Ізраїльтянина”, “Євангеліє Томи-ізраїльсько-го філософа”, “Євангеліє дитинства”) – одна з найдавніших пам’яток апокрифічної

літератури. Текст постав у другому або в третьому столітті в середовищі гностиків: за Іринеем – у кругах маркіонітів (*Adv. haer.* I, 20, 1), за Іполитом – у середовищі наасеїв (*Haer.* 5, 7, 21), за Євсевієм Кесарійським (*Hist. Eccl.* 3, 25) і Кирилом Єрусалимським (*Cat.* 4, 36) – у маніхейських колах [35, с. 389].

До наших днів “Євангеліє Томи” у трансформованому вигляді дійшло в значно пізніших редакціях (грецьких, латинських, східних, а також слов’янських). На старослов’янську мову “Євангеліє Томи” перекладено, як і деякі інші апокрифічні євангелія, “дуже вчасно” (І. Франко), уже в XI ст., “правдоподібно, також у Болгарії [...] з грецького оригіналу, повнішого від тих, які дійшли до нас; сей один слов’янський переклад при частім переписуванні розколовся на кілька редакцій, що розширилися по Сербії, Україні і Великій Русі” [28, т. 39, с. 102]. Увійшло “Євангеліє Томи” і в найдавніший в Україні індекс заборонених книг, уміщений в “Изборнику Святослава” 1073 року, у статтю, перекладену з грецької, *Вогословьца ѿ словєгъ* [8, с. 204, 253–254]. За припущенням І. Франка, уміщений у цьому індексі апокриф “Євангеліє від Матяя”, “по всякій правдоподібності не значить псевдо-Матвієве євангеліє, бо сей апокриф, як відомо, постав на Заході, був написаний по-латині і грекам був незвісний, але тут воно значить євангеліє про Ісусове дитинство, звісне під назвою Фоми; і справді в деяких рукописах воно має в титулі не ім’я Фоми, а ім’я Матвія” [28, т. 39, с. 103]. “Євангеліє Томи” міститься і в найранніших індексах заборонених книг, зокрема в Декреті папи Геласія (IV–VI ст.) – у “Списку книг апокрифічних, котрі не приймаються” (“*Notilia librorum apocryphorum qui non recipiuntur*”) [25, с. 416].

В основі сюжету “Євангелія Томи” – розповіді про чуда, які робив Ісус у дитинстві після повернення святої родини з Єгипту до Назарета (між п’ятим і дванадцятим роком життя). В “Євангелію Томи” Ісус Христос із самого початку – “всемогутній Бог, у повноті досконалості й сили, який не підлягає розвиткові, що відповідає твердженню Маркіона: згідно з яким Ісус був *semel grandis, semel totus*” (*Adv. Marci*, 4, 21) [див.: 35, с. 389]. Однак чуда, які творить Ісус-дитина в “Євангелію Томи” О. Мень, “подекуди цілковито безглузді” (О. Мень) [19, с. 239]. Перед читачем постає самовпевнений, свавільний отрок, що не раз за незначну провину жорстоко карає своїх кривдників або тих, котрі, як йому здавалося, скривдили його: в одного відсохла рука, інший упав мертвим на місці, ще інші скалічили й осліпли.

Водночас із такими сюжетами в “Євангелію Томи” експлікуються теми заступництва, прощення і воскресіння. Малий Ісус зцілює Якова, сина Йосифа, від укусу змії, оздоровлює юнака, що поранив собі сокирою ногу, воскрешає мертву дитину, а також чоловіка, що упав із висоти й розбився, чинить багато інших чудес: приносить матері воду з колодязя в сорочці, за час, коли Йосиф обідає, встигає на полі посіяти пшеницю, пожати її, змолоти і принести тому десять пудів зерна, поклавши білу тканину в посудину з червоною фарбою, витягає звідтіть тканини різного кольору, вражає усіх своєю незбагненною мудрістю, і учитель Закхей відмовляється його вчити (“*не могъ его ѹчити, але онъ мене ѹчитъ*”) [2, с. 161]. До речі, відлуння останнього епізоду І. Франко вловив у Шевченковій “Марії”. “Євангельське оповідання нічого не знає про шкільну науку Ісуса, хоч оповідає про неї апокрифічне, т[ак] зв[ане] Євангеліє Томи” [28, т. 39,

с. 306], – відзначав критик, відшукуючи в поемі Т. Шевченка євангельські й апокрифічні мотиви. У цьому контексті також зауважимо, що сліди “Євангелія Томи” інший дослідник – І. Жданов – угледів у “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона, у зображенні двох природ Ісуса Христа зосібна [7, с. 14].

Ексцентричність цієї пам’ятки, “дивний, незвичайний тип Христа” (М. Сперанський) [26, с. 74] (відомо: Ісус Благовісті цілком уникав чуд каральних) не надто сприяли її популярності у слов’янському світі. “В слов’янській апокрифічній літературі се євангеліє стрічається дуже рідко; руського тексту досі не звісно ані одного, а звісні тільки два сербські тексти рукописні [...]. Здається, впрочім, що в нашім закутку апокриф сей не був такий рідкий, як в інших частях Русі”, – писав 1894 року І. Франко у статті “Із старих рукописів” [28, т. 29, с. 360–361].

Цю гіпотезу критика згодом підтвердили інші дослідники. У розвідці “Евангелие Фомы в старинной украинской литературе” В. Адріянова 1909 року подала реєстр тринадцяти відомих на тоді слов’янських списків твору [1]. У цьому реєстрі – три сербські, одна болгарська, одна російська і вісім українських редакцій “Євангелія Томи”, які містилися в різних рукописних збірках XVIII ст., зокрема, у збірнику № 1244 Рум’янцівського музею (цей текст уперше опублікував М. Сперанський [26, с. 99–101]), у рукописі, пожертвованому Церковно-археологічному музею при Київській духовній семінарії Божовською й описаного М. Петровим [22] (публікація тексту В. Адріянової [1, с. 29–42]), у рукописі № 73 того ж Церковно-археологічного музею (дар для музею семінарії Л. Мацієвича, публікація тексту М. Сперанського [27]), у збірці 1805 року, переданій Волинському єпархіяльному древнехранилищу О. Фотинським [14], у рукописі XVIII ст., подарованому цьому ж Волинському єпархіяльному древнехранилищу М. Барським [14, с. 35], у збірці № 20 бібліотеки Київського університету св. Володимира (дар Я. Головацького, публікація тексту В. Адріянової [1, с. 42–47], в Іспаському рукописі та в збірці Іллі Яремецького-Білахеви́ча, які були в приватній збірці І. Франка.

На ще один український список “Євангелія Томи” 1910 року натрапив Ю. Яворський – у рукописі № 195 Музею Антона Петрушевича Народного дому у Львові. Ю. Яворському належить також відкриття “московсько-російського” списку “Євангелія Томи” (у збірнику Васки Квасникова), спорідненого, на думку дослідника, з українськими редакціями цієї пам’ятки. “Цей останній текст, з огляду на малоруські вислови, як, наприклад, *маешь, мешкати, робити* та ін., має, очевидно, взагалі близький стосунок до південно-руських текстів, що нас цікавлять”, – зауважував Ю. Яворський, публікуючи обидва тексти на сторінках “Университетских известий” [34, с. 74].

Іспаський рукопис і рукопис І. Яремецького-Білахеви́ча з українськими редакціями “Євангелія Томи”, як уже згадувалося, були в приватній збірці І. Франка (нині зберігаються в особистому архіві письменника у Відділі рукописів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України). В Іспаському рукописі 1732 року “заховалось” “Слово челоуѣчское в мѣдствѣ Ії Хртовѣ црком”, у збірці Іллі Яремецького-Білахеви́ча, “писаній почасті на Покутті, почасті на Буковині в роках 1742–1750” [28, т. 29, с. 361] – “Слово в Гдѣ нїемѣ Ії Хтѣ, како играѣ са со детми жидовскими и сотворив вї. птиць”. “Текст преінтересний, з варіантами проти усіх досі звісних апокрифічних творів”, –

повідомляв І. Франко про своє “Євангеліє Томи” М. Драгоманову в січні 1894 року [28, т. 49, с. 449]. Цього ж 1894 року І. Франко опублікував обидва “преінтересні” тексти на сторінках часописів “Житє і слово” [29] і “Киевской старины” [30], згодом умістив їх у другому томі “Апокрифів і легенд з українських рукописів”, додавши сюди ще одну українську редакцію “Євангелія Томи” – із рукописної збірки Рум’янцівського музею [2, с. 159–172], вважаючи цей текст “важним для пізнання первісної форми тої редакції сього апокрифа, що лежить у основі всіх українсько-руських відписів” [2, с. 169]. Наприкінці другого тому “Апокрифів і легенд з українських рукописів” у “Додатках і поправках” І. Франко надрукував також декілька цікавих фрагментів “Євангелія Томи”, поширеного на білоруських теренах, із такою ноткою: “Що Євангеліє Томи було звісне також білорусам і уживалося ними до ворожбитських цілей, бачимо з того, що деякі його розділи увійшли в склад ворожбитської книги, званої “Загадки царя Давида”, котрої текст, на жаль, неповний опублікував Е. Романов (Белорусский Сборник, вып. V, Витебск, 1891, стор. 212–223). Ся книжка зложена з виривків різного змісту і різного походження; одні мають, судячи по мові, безперечну білоруську закрутку, але багато є зовсім певно українсько-руських” [2, с. 408].

До слова, з огляду на цю інформацію, оприлюднену ще наприкінці XIX – на початку XX ст., не може не викликати подив твердження одного зі сучасних російських дослідників про те, що в слов’янській літературі відомо лише п’ять списків Євангелія Томи: один – болгарського ізводу, три – сербського, і ще один російського [12, с. 27]. Цікаво, куди поділися інші списки, українські насамперед?

Найбільша “інтересність” українських редакцій “Євангелія Томи” полягала в наявності відсутнього в інших слов’янських редакціях апокрифа епізоду спускання малого Ісуса Христа з храму по сонячному промінню, окрім сербського списку Софіївської народної бібліотеки XVI–XVII ст. № 86, де цей фрагмент контаміновано з іншим (“...Ісусъ же скочивъ на зару и седе. Ино отроче, виде, хотеше сести съ Ісусомъ на зару и падесе отъ пирга и умреть”. Батьки хлопчика, звинувачуючи Ісуса, ведуть його на суд. Ісус велить суддям запитати в самого хлопчика, хто вбив його: “Они же рекоше: “Како мы въпросимо тело раздроблено и кости съкрушени”? Ісусъ же, поемъ его за руку, и рече: “Еноніе, встані, повѣждь, кто те съврже? [...] И абіе въскочи отрочищъ прѣдъ въсеми и рече: “Не съврже ме Ісусъ, нь падохъ самъ”. Видѣши въси, еже бѣху прѣдъ судищи и дивишесе, родителе же отрочета прославише Бога бывшимъ чудесемъ и поклонишесе Ісусу” [27, с. 177]).

До епізоду ходіння Ісуса Христа по сонячному промінню в українських редакціях “Євангелія Томи”, так само як і до його місця у Франковому “Івані Вишенському”, ще повернемося, тим часом про інші моменти Франкової рецепції цього апокрифу.

Історія публікацій і наукових студій “Євангелія Томи”, функціонування цієї пам’ятки в слов’янських літературах, її “прописка” в індексах заборонених книг, характеристика українських списків апокрифу, зокрема в Іспаському рукопису і в рукописі Яремецького-Білахевича (як і характеристика самих рукописів), порівняння цих списків з іншими редакціями “Євангелія Томи” (у тому числі з грецькими й латинськими, що їх опублікували К. Тішендорф і Й. Тільо), а також з деякими “таємними” книгами –

“Арабським євангелієм дитинства” (“*Evangelium infantiae Arabicum*”), “Євангелієм псевдо-Матей” – ось головний осяг питань, які порушив І. Франко у своїх причинах про “Євангеліє Томи”. На жаль, незреалізованим полишився задекларований у статті “Із старих рукописів” намір критика подати “пізніше” детальний “розбір” текстів “Євангелія Томи” з Іспаського рукопису і рукопису Іллі Яремецького-Білашевича, а також “дослід над їх розгалуженням” [28, т. 29, с. 363].

Публікацій текстів “Євангелія Томи” віддзеркалюють також низку текстологічних принципів І. Франка, зокрема, його засаду дотримуватися відповідності опублікованого тексту рукописного, правила передруковувати з рукопису “слово в слово і буква в букву”, окрім модернізації інтерпункції та правопису власних імен. Це правило І. Франко порушував, виправляючи помилки переписувачів “Слова человекѣческое в мѣдствѣхъ Іс Хртовѣ црком” і “Слова в Гдѣ ншємъ Іс Хтѣ, како играа сѧ со дѣтми жидовскими и сотвори вѣ. птица”, при тім ретельно фіксуючи ці помилки в примітках. “Поправу” помилок І. Франко здійснював і тоді, коли передруковував у своєму кодексі “Апокрифів і легенд з українських рукописів” і текст “Євангелія Томи” з “многоцінної”, за його словами, публікації М. Сперанського “Славянские апокрифические евангелия”. “Проф. Сперанский подав сей текст в буквальній копії, хоча в ньому дуже багато помилок, пропусків, не зазначених переписчиком і взагалі попсованих місць, так що читати його дуже трудно, а розуміти часто й зовсім не можна. Замість передруковувати сей текст в такій самій формі, я вважав відповіднішим подати в тексті свої конектури до поправок, зазначаючи в нотці, як виглядає відповідне місце в тексті д. Сперанського” [2, с. 168–169], – пояснював І. Франко причини свого втручання в публікацію російського вченого.

Тепер повертаємося до епізоду ходіння по сонячному промінню в “Євангелію Томи”, який робить українські редакції “особливо інтересними”.

“Витягнемо” згаданий епізод із кількох українських рукописних кодексів.

У манускрипті з буковинського села Іспас – це чѣдо шестоє (Подібно, як життя святих, “Євангеліє Томи” структуризовано на окремі епізоди, які “копіст” міг, як йому заманеться, міняти місцями або й зовсім опускати, не руйнуючи при цьому загальної стратегії тексту, його архітектоніки зосібна): “Іс играа по ѡбычаю со жидовскими дѣтми вошедши въ жидовскій храмъ тече предъ ними по слнцѣ и ста високо и повелѣ въсѣмъ ити по слнцѣ и стати високо. и повелѣ стремъ главъ растѣпити сѧ слонцѣ и ѡбвиша сѧ вси, и нача Іс смѣяти сѧ. и звѣгшѣ Ісѣ по слнцѣ” “Слова человекѣческое в мѣдствѣхъ Іс Хртовѣ црком” [2, с. 161]. Аналогічно епізод із сонячним промінням передано в інших українських редакціях “Євангелія Томи”. У збірці І. Яремецького-Білашевича: “Іс же вонїде по ѡбычаю во жидовскій храмъ, играа сѧ со дѣтми многими жидовскими. Іс же повѣгне по слонцѣ по променахъ предъ дѣтми и ста високо, а дѣти жидовскіе пошли за Ісѣмъ и полѣтели стремъ главъ и повили сѧ вси. И нача Іс смѣяти сѧ и звѣже по слонцѣ” (“Слова в Гдѣ ншємъ Іс Хтѣ, како играа сѧ со дѣтми жидовскими и сотвори вѣ. птица”) [2, с. 170]. У рукописі № 73 Церковно-археологічного музею при Київській духовній семінарії: “Ісѣ же по обычаю вниде во храмъ жидовскій и созва дѣтей жидовскихъ много, идетъ по тѣнѣ солнечномъ високо и повелѣ дѣтемъ ити за совою. Исѣ же дхнуде дѣломъ, и полетѣша сквозѣ тѣнь и повиша сѧ всѣ, и нача Исѣ смѣяти сѧ” [27, с. 176]. Ще в одному тексті зі збірки цього ж Музею: “Ісѣ же по обычаю войде во храмъ жидовскій и созва дѣтей жидовскихъ множество и иде

по стѣнѣ високой слѣчнои, и повелѣ дѣтемъ всѣмъ ити за собою, и пойдоша и быша високо и ѿтоль полетѣша сквозѣ тѣхъ слнца, и стремглавѣхъ и повишася вси, и нача їи смѣтися ѿ и играша” (“Чѹда сна Бжїи”) [1, с. 33]. У рукописі Якова Головацького: “їи же вниде во жидовскѹю божницѹ и созва к себѣ много дѣтей жидовскїхъ, играюще с ними, и ставъ високо на мѣрѣ и повѣже по промени солнечноиъ и полетѣвъ сквозѣ слонце и стремлавъ хѹдаше. жидовскїа же дети хотели за їомъ пойти и не можахѹ, попадали вси на землю и позавниалися. И нача їи смѣтися” (“Повѣстъ о чѹдѣхъ хрѹстовѣхъ по рождествѣ”) [1, с. 44]. У рукописі № 195 Музею Антона Петрушевича: “їи вѹвїиде по обычаю во жидовскѹю божницю и взавъ к себѣ много жидовскїхъ дѣтей, играюще со їомъ. И ставъ їи високо и повѣже во промень солнечній и полетѣвъ сквозѣ слнца стремглавѣхъ. И видѣли жидики и шли советъ за їомъ и позабывалися ѹрѣк. И начат їи смѣтися и главою покива” (“Сказанїе о младенчествѣ їи хрѹстовѣ”) [34, с. 75]. У Васки Квасникова: “Исѹ же по обычаю прииде в школу жидовскѹю и созвавъ детей много и повѣже предъ ними по солнцу, и за нимъ надоша дети и сташе високо со їомъ. Идѹщїи же с нимъ надовъ, и повишася до смерти вси и нача Исѹ рѹгатися имъ” (“Выпи не Пролога о чѹдѣхъхъ Гднихъ”) [34, с. 80].

Мотив ходіння по сонячному промінню – один із найулюбленіших і в західних переробках “Євангелія дитинства”, де маємо різні варіації цього сюжету. Зокрема, у французькій редакції “Євангелія Томи” епізод із сонячним промінням звучить так: “Коли [проміння] сонця увійшло через вікно, Ісус усівся на нього і пішов на схід і на захід так далеко, як далеко доходив промінь сонця” [35, с. 896].

Тепер звернімося до мотиву ходіння по сонячному промінню в поемі І. Франка “Іван Вишенський”, до символіки цього образу, його місця в метафізичному просторі змістового рівня твору, у художній експлікації проблеми обоження людини зосібна.

На мотив ходіння по сонячному промінню у Франковому “Івані Вишенському” вперше звернув увагу В. Самійленко. 1904 року, маючи намір перекласти поему російською мовою, В. Самійленко попросив автора розтлумачити деякі неясні місця тексту: “Боюсь, щоб не зопсувати дещо в перекладі, і тому прошу, дайте ось які маленькі пояснення: у кінці поеми є вірш “Бігав з храма по промінню”. В якому розумінні тут ужито “З храма”? Чи з храму (з дверей) куди-небудь угору, чи з покрівлі храму униз? А в самім кінці:

“І ступив і тихо щез...”

Цей вірш у нас розуміють не однаково: або – щез у море, або щез у далечині, пішовши тим шляхом промінним. Я сам у кінці всього не певний, як краще розуміти, і думаю навіть, що кінець поеми навмисне закутаний туманом в цілях артистичних. Звісно, щезнути Іван міг de facto, тільки в море, але скажіть, будьте ласкаві, куди він щез у Вашій поемі?” [24, с. 198].

Пізніші інтерпретатори Франкового тексту (А. Каспрук [9, с. 92], М. Рильський [23, с. 14], К. Чехович [31, с. 15], А. Брагінець [5, с. 172–173], Д. Козій [13, с. 24], В. Верниволя (В. Сімович) [6, с. 74], О. Кисельов [11, с. 77], В. Щурат [32, с. XVIII]) так само по-різному витлумачували фінал Івана Вишенського. “Вишенський після довгої душевної боротьби кидається в море” [6, с. 74]. “Променистий, сонячний шлях, що простягається перед Вишенським і на який він ступає, – це шлях, що єднає його з батьківщиною, з народом” [11, с. 77].

“Бігав з храму по промінню” – цей образ у структурі поеми І. Франка з’являється в місці особливої екзистенціальної напруги, у контексті розгортання теми Grenzsituationen.

На Афонську гору, до старця Івана, що “порвав зо світом зв’язки” [28, т. 3, с. 53], “відрікся / всього, що відводить духа / від єдиного бажання / вічного спокою” [28, т. 3, с. 57], баркою прибувають посланці з України з благанням повернутися в Україну: “Будь ти нам духовним батьком, / будь нам прикладом високим, / будь молитвою душ наших, / нашим гаслом бойовим” [28, т. 3, с. 75]. “Не згордуй же сим благанням! / Поспішай спасати матір! / Може, голос твій і ум твій, / все поверне на добро / А на верхнім боці карти / припис був: “Післанці руські / ждуть на відповідь до завтра, / завтра будуть на скалі”” [28, т. 3, с. 76]. Відповіді від старця посланці не діждалися: “Ні, не зраджу свого Бога, / не зламаю заповіту / і ярмо хреста отсього / до могили донесу” [28, т. 3, с. 77].

Згодом, подолавши у складній духовній борні опозицію між любов’ю до Бога та любов’ю до людей, обов’язком перед своїм народом (про правомірність такого протиставлення, а також про Франкову інтерпретацію суті та смислу аскетизму – так само трохи пізніше), Іван Вишенський молить Бога сотворити для нього чудо – барку завернути: “Або дай мені до неї / відси птахом долетіти, / або збігти, мов по кладці, / по промінню золотім. / Ох, таж ти, малим ще бувши, / бігав з храму по промінню / і по морю серед бурі, / мов по суші, ти ходив” [28, т. 3, с. 82].

Генетична природа цього інтертекстуального сегмента “Івана Вишенського” дуже цікава, оскільки витoki наявних тут двох христологічних мотивів – ходіння по воді та ходіння по сонячному промінні – сягають полярих ідеологічних джерел.

Мотив ходіння по воді – канонічного: “О четвертій сторожі ночі (Ісус) прийшов до них, ступаючи морем”. Про цю подію оповідають усі євангелисти, окрім Луки (Мт. 14:25; Мк. 6:48; Йо. 16:19). Численні експлікації євангельського образу ходіння по водах маємо також у християнській легенді. По морських хвилях ходили Марія Єгипетська, Микола чудотворець, Іпатій, Климент, Власій, Петро-Тельма, Гіацинт, Бірін, Гільдас, Франціск а Paulo; перепливали води на своїх плащах, мов на поромах, свята Мавра і свята Івона.

Ходіння по сонячному промінню – апокрифічного “Євангелія Томи”. Франкове “Бігав з храму по промінню” – не що інше, як алюзія на наведені вище уступи з “Євангелія Томи”.

Як заслугу поета відзначимо тут вельми оригінальний спосіб транслітерації передтексту. Вирваний з контексту, позбавлений негативних, тінювих аспектів першоджерела (чудо з променем на кшталт тих, які отець О. Мень називав “безглуздими”: адже діти, спускаючися за намовою Ісуса з храму по сонячному промінню, усі гинуть), мотив ходіння по промінню в поемі “Іван Вишенський” виступає тільки свідченням усемогутності Ісуса Христа, його надприродних сил. У текстовій структурі поеми ця апокрифічна вставка семантично й функціонально еквівалентна євангельському образу ходіння по водах.

І насамкінець. Чи було даровано Іванові Вишенському чудо, про яке він із такою надією та вірою благав у Бога: “Дай, о дай мені се чудо! / Лиш одно, на сю хвилину! / Не лишай мене в розпуці, / мов стривожене дитя!” [28, т. 3, с. 82]. Коментуючи ці

рядки, Д. Козій писав, що старець Вишенський “вимагає для себе чогось неможливого” [13, с. 24].

Чи таки неможливого?

Імовірність містичного happy end “Івана Вишенського” впливає зі загальної стратегії автора, з низки експлікативних сигналів, які уважний читач отримує з тексту. Прикметно, що стратегію Франкового “Івана Вишенського” сформулював, хоча й у формі запитання до автора, але дефінітивно доволі чітко й тонко (попри певну некоректність опозиції “трудів і постів” – “любви до рідного краю”) В. Самійленко в цитованому вже листі до І. Франка від 24 вересня 1904 року: “Якщо [Вишенський] полетів, то тоді вийде, що любов до рідного краю творить чуда скоріш, ніж всі подвиги й пости” [24, с. 198].

До речі, метафізичний фінал “Івана Вишенського” може слугувати прекрасним взірцем того, як поетична інтуїція може беззастережно підпорядкувати собі ratio митця. Тут: позитивістську настанову поета, його бачення порятунку України “в найтяжчу годину, / В непрозору люту скруту” лише в горизонтальній площині. Поставивши в духовно-ієрархічному плані “діяння” вище “споглядання” (“Плачуть жалібно ті дзвони, / мов нарікання, докори / на людей, що замертвили пречудовий сей куток. / Що гніздо думок високих, / школу поривів геройських, / пристань для орлів змінили / на сумну тюрму для душ”) [28, т. 3, с. 51], ба більше, узагалі заперечивши “коефіцієнт суспільно-корисної дії” молитви, поет, видається, не заперечив ще однієї дороги, що веде до національного спасіння, – дороги по вертикалі вгору. Остання – це й молитовний подвиг чернецтва за людей, за світ: “Мета чернецтва як моральної сили – спасіння не лишень самих себе, але спасіння всього світу й освячення тварного. Це не тільки спасіння від світу, але, власне, спасіння світу” [10, с. 29].

Прикметно, що на “формалістичну гру словами” – інструментарій І. Франка в його тлумаченні аскези як прагнення досягнути тільки індивідуального есхатологічного спасіння, як вияв духовного егоїзму та гордині, свого часу звернув увагу А. Кримський, рецензуючи на сторінках “Киевской Старини” розвідку вченого “Іван Вишенський і його твори” [15, с. 241–242]. Далекий від апології погляд І. Франка на чернече життя ілюструє і його збірний портрет монахів (“Скрізь тишá, і скрізь мовчання, / сірий одяг, хід повільний, / і худі понурі лица, / Непритомний сонний вид”) [28, т. 3, с. 51], образ, що різко контрастує з євангельським і святоотцівським розумінням побожності. “Коли ж ви постите, не будьте сумні, як лицеміри: бо вони виснажують своє обличчя, щоб було видно людям, мовляв, вони постять. Істинно кажу вам: Вони вже мають свою нагороду. Ти ж, коли постиш, намасти свою голову й умий своє обличчя, щоб не показати людям, що ти постиш, але Отцеві твоєму, що перебуває в тайні; і Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі” (Мт. 16:18). Зішлюся тут і на св. Тому Аквінського, який зауважував, що одним із зовнішніх виявів побожності є радість (Summa theol. I–II, 82, 4), а також на св. Франциска зі Салезу: “Сумне обличчя не показують Господеві, якому служать” [21, с. 159].

Інша річ – внутрішня схильність людини до того чи іншого духовного шляху, здатність не схибити у виборі істинної цілі свого буття – незалежно від того, чи це

буде “частка Марти” чи “частка Марії”. У святоотцівській антропології образ Марти символізує діяльну добродетель, Марії – споглядання: “Якщо можеш, піднімайся на ступінь Марії через панування над пристрастями і стремлінням до споглядання. Якщо це немислимо для тебе, будь Мартою, обирай дорогу дії й через це приймай Христа” (Преп. Феофілакт) [4, с. 97].

“Дорогу дії”, служіння громаді й обирає Франків герой (ідея *caritas politica*, патріотизму духовної особи зосібна, в “Івані Вишенському” звучить на максимальних регістрах, на один щабель у цьому сенсі в художньому дискурсі поета можемо поставити хіба що поетового “Мойсея”).

Обирає на основі євангельського вчення, заповідей Христа: “О розп’ятий! Ти ж лишив нам / заповіт отой найвищий: / свого ближнього любити, / за рідню життя віддати!”. [28, т. 3, с. 81]. Власне, перехід від теми “умирання для світу” до теми “буття у світі” в поемі й розгортається через різні форми текстуалізації Святого Письма: ремінісценції, парафрази, алюзії. Порівняймо, наприклад, ось ці строфи Франкового тексту: “Чи забув слова Христові: / “Добрий пастир власну душу / віддає за своє стадо?” / Ти хіба не пастир їх?” [28, т. 3, с. 79] із відповідними рядками Благівісти: “Я – добрий пастир. Добрий пастир життя своє за овець покладе” (Йо. 10:11). Як зауважує І. Бетко, осмислюючи інтерпретацію основної заповіді християнства в контексті національного письменства, “Іван Вишенський” І. Франка – це “ще один приклад перевірки загальнолюдських ідеалів християнства національними” [3, с. 41].

Але повернімося знову до феномену містичного фіналу “Івана Вишенського” як свідчення самозаперечення автора його *ratio*. До висловлених вище зауваг долучімо міркування К. Чеховича про світоглядну еволюцію І. Франка, динаміку цього процесу: “У сфері філософичній це була еволюція від матеріалістичного онтологічного монізму, з його атеїзмом і з матеріалістичним розумінням світу – в напрямі до онтологічного дуалізму, до заперечення сліпого детермінізму, до признання свободної волі в людині і до сконстатування впливу Божого Провидіння в житті нації і в житті цілого світу. З тим в’яжеться теж різна оцінка вартості молитви, що рівнобіжно зі згаданою еволюцією Франкового світогляду мусила віддалятися від повної негачії і наближатися до християнського становища [...]. Коли в поемі “Мойсей” Франко [...] молитві признає її дійсну вартість, то в поемі “Іван Вишенський”, що повстала цілих п’ять років раніше, ще того не видно. Проблема вартості молитви виринає вже і тут, але її кінцевої розв’язки ще не видно, бо сам автор ще не вірить в об’єктивну вартість і вплив молитви” [31, с. 7, 19].

Не вірить. Одначе... Почуття любові до рідної землі, життя задля “братів тривожних, бідних” не суперечить любові до Бога, відданості Всевишньому, – шлях до цієї правди, а, отже, і до свого істинного “я”, Іван Вишенський віднайшов не в площині дискурсивного мислення, а на рівні духовному, – через пережиття заповітів Христа (з “огрому” поетичного космосу І. Франка важко навести, принаймні одразу, рядки з такою сильною христоцентричною спрямованістю, на які натрапляємо в “Івані Вишенському”) і через молитву – благання горної Благодаті: “Так моливсь Іван Вишенський, / хрест щосили тис до груди – / і нараз почув, як дивна / пільга біль його втиша. / Легко-легко так зробилось, / шезла дикая тривога, / ясна певність розлилася / у обновленій душі” [28, т. 3, с. 82].

“Ясна певність у обновленій душі”, “просвітління” Франкового героя як результат синергії – духовно-моральних зусиль людини та благодатної Божої допомоги. У певності, “що послухав / Бог отсе його благання, / що настала хвиля чуда – / просвітління надійшло” [28, т. 3, с. 82], Іван Вишенський і ступає на “промінний шлях, що скісно в море йшов” [28, т. 3, с. 82].

Ступає не для того, щоб упасти в “обійми смерти” (В. Щурат), а щоби знову “кинутись у вир життя, у вир боротьби” [20, с. 149].

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Адрианова В.* Евангелие Фомы в старинной украинской литературе. I–VIII. Приложение. I–II / В. Адрианова // Сборник Отдела русского языка и словесности. – 1909. – Т. XIV. – Кн. 2. – С. 1–47.
2. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. – Львів, 1898. – Т. II. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні євангелія.
3. *Бетко І.* Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX – початку XX століття (монографічне дослідження) / І. Бетко. – Zielona Góra ; Kijów, 1999.
4. Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие. – М., 1995. – Т. 2.
5. *Брагінець А.* Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка / А. Брагінець. – Львів, 1956.
6. *Верниволя (В. Сімович).* Іван Франко, біографічний нарис / Верниволя (В. Сімович) // Іван Франко. З вершин і низин. – К. ; Ляйпціг, 1920.
7. *Жданов І. І.* Сочинения / И. И. Жданов. – СПб., 1904. – Т. I.
8. Изборник Святослава 1073 г. / Факсимильное изд. под ред. Л. П. Жуковской. – М. : Книга, 1983.
9. *Каспрук А.* Філософські поеми Івана Франка / А. Каспрук. – К., 1965.
10. *Киприан (Керн), арх.* Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве) / Киприан (Керн), арх. // Богословский сборник (Саут Канаан). – 1955. – Вып. II.
11. *Кисельов О.* Поетична творчість Івана Франка / О. Кисельов // Слово про великого Каменяря : збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка. – К., 1955. – Т. I. – С. 20–101.
12. *Кобяк Н. А.* Индексы “ложных” и “запрещенных” книг и славянские апокрифические евангелия / Н. А. Кобяк // Из истории культуры и общественной мысли народов СССР. – М., 1984.
13. *Козій Д.* Довір’я до буття (Спроба ввійти в духовний світ Івана Франка) / Д. Козій // Листи до приятелів. – 1966. – Кн. 11–12. – С. 20–28.
14. Краткое описание предметов древности, пожертвованных в Волынское Епархиальное Древнехранилище по июнь 1893 г. – Почаев, 1893. – Вып. 1.
15. *Крымский А.* Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения / А. Крымский // Киевская Старина. – 1895. – Т. L. – С. 222–247.
16. *Крымский А.* Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения / А. Крымский // Киевская Старина. – 1895. – Т. LI. – С. 1–47.
17. *Мельник Я.* Апокрифи і література Київської Русі / Я. Мельник // Записки НТШ. Праці філологічної секції. – Львів, 2009. – Т. CCLVII. – С. 7–20.
18. *Мельник Я.* Іван Франко й biblia аросурфа / Я. Мельник. – Львів : Вид-во Українського католицького університету, 2006.

19. *Мень А.* Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы / А. Мень. – М., 1955.
20. *Музичка А.* Шляхи поетичної творчості Івана Франка / А. Музичка. – Одеса, 1927.
21. *Обер Ж.-М.* Моральне богослов'я / Ж.-М. Обер ; перекл. з італ. М. І. Любачівського. – Львів, 1997.
22. *Петров М.* Український збірник XVII–XVIII ст. / М. Петров // Записки Українського наукового товариства в Києві. – 1908. – Кн. II. – С. 105–116.
23. *Рильський М.* Франко-поет / М. Рильський // Слово про Великого Каменяря : збірник статей до 100-ліття з дня народження Івана Франка. – К., 1956. – Т. 2. – С. 3–19.
24. *Самійленко В.* Лист до І. Франка від 24 вересня 1904 р. / В. Самійленко // Самійленко В. Твори : у 2 т. – К., 1958. – Т. 2. – С. 472–473.
25. *Скогорев А. П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии / А. П. Скогорев. – СПб., 2000.
26. *Сперанский М.* Славянские апокрифические евангелия / М. Сперанский // Труды VIII Археологического съезда в Москве. – М., 1895. – Т. II. – С. 38–133.
27. *Сперанский М.* Южнорусские тексты апокрифического евангелия Фомы / М. Сперанский // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. – 1899. – Кн. XIII. – С. 169–191.
28. *Франко І.* Зібр. творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наукова думка, 1976–1986.
29. *Франко І.* Из старых рукописей / І. Франко // Жите і слово. – 1894. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 223–230.
30. *Франко І.* К истории южнорусских апокрифических сказаний / І. Франко // Киевская Старина. – 1894. – Т. XXXXVII. – Кн. 12. – С. 425–444.
31. *Чехович К.* Постаць Івана Вишенського і Мойсея в творчості Франка / К. Чехович. – Львів, 1939.
32. *Щурат В.* Франків “Іван Вишенський” / В. Щурат. – Львів, 1925 (Відбитка зі звіту гімназії СС Василянок).
33. *Яворский Ю. А.* Два замечательных карпато-русских сборника XVII в., принадлежащих университету св. Владимира / Ю. А. Яворский // Университетские известия. – 1910. – Январь. – С. 1–64.
34. *Яворский Ю. А.* Два замечательных карпато-русских сборника XVII в., принадлежащих университету св. Владимира / Ю. А. Яворский // Университетские известия. – 1910. – Февраль. – С. 65–98.
35. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne, część 1: Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa / pod redakcją ks. M. Starowieyskiego.* – Kraków, 2003.

Стаття надійшла до редколегії 14.09.2011

Прийнята до друку 26.09.2011

ST. THOMAS' GOSPEL: IVAN FRANKO'S RECEPTION

Yaroslava MEL'NYK

*The Ivan Franko National University of Lviv,
Institute of Franko Studies,
1, Universytets'ka Str., Lviv, Ukraine, 79000*

The article examines the functioning of the apocryphal “St. Thomas’ Gospel” in the Ukrainian manuscript tradition, basic concepts of Ivan Franko’s reception of “St.

Thomas' Gospel" as well as the reverberation of this text in Ivan Franko's poem "Ivan Vyshensky".

Key words: apocryph, reception, intertext, manuscript, motif, transformation.

“ЕВАНГЕЛИЄ ТОМЫ”: РЕЦЕПЦИЯ ИВАНА ФРАНКО

Ярослава МЕЛЬНИК

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
Институт франковедения,
ул. Университетская, 1, Львов, Украина, 79000*

Рассмотрено функционирование апокрифического “Евангелия Томы” в украинской рукописной традиции, основные концепты рецепции “Евангелия Томы” И. Франко, а также отзвук этого текста в поэме И. Франко “Иван Вышенский”

Ключевые слова: апокриф, рецепция, интертекст, рукопис, мотив, трансформация.