

Історія села Миклашів від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— Част. I.— 36 с.

Історія села Миклашів від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— Част. II.— 40 с.

Історія села Оброшин від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— 24 с.

Історія села Ременів від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— 36 с.

Історія села Словіта від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— 32 с.

Штрихи до історії села Чишки від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— 24 с.

Історія села Страдч та штрихи до історії села Ямельня від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— 32 с.

Історія села Сулимів від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— 24 с.

Нарис історії сіл Білка Королівська, Білка Шляхетська та Сухоріччя від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 1999.— 24 с.

## 2000

Історія села Великополе від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 2000.— 28 с.

Історія села Гніздичів від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 2000.— 24 с.

Історія села Давидів від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 2000.— 32 с.

Історія села Каменобрид від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 2000.— 28 с.

Історія села Чернилява від найдавніших часів до 1939 року.— Львів, 2000.— 36 с.

Історія села Старий Яжів від найдавніших часів до 1939 року // Лаба В., Муха І., Хімка П., Милянець М. Історія села Старий Яжів.— Львів, 2000.— С. 4—54.

Історія містечка Янів від найдавніших часів до 1939 року та штрихи до історії села Лелехівка.— Львів, 2000.— 48 с.

Будівництво церкви у Волиці // Тустановський Льонгин, Тустановський Кирило, Жигало Степан. Парафіяльний літопис села Волиця.— Львів, 2000.— С. 154—162.

*Олег КУПЧИНСЬКИЙ*

### **Ще раз про „Літопис Аскольда“. (Дещо про міфи української текстології)<sup>1</sup>**

У нашій науці, такій скупій на приголомшливі відкриття, здається, з'явилася сенсація<sup>2</sup>. Знайдено нові текстуальні підтвердження існування „Літопису Аскольда“ (або пам'ятки, яка дуже точно зберегла його зміст), фізичне існування цього

<sup>1</sup> Цю замітку було написано 1994 р. як репліку на статтю Петра Саса (див.: Сас П. Концепція хрещення Русі Лаврентія Зизанія (До питання про методи ренесансного історизму в українській історіографії другої половини XVI — першої третини XVII століть) // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Праці Історично-філософської секції.— Львів, 1993.— Т. ССХХV.— С. 204—231) для четвертого тому „Українського археографічного щорічника“. Це видання так і не побачило світу досі. Проте гіпотеза П. Саса таки заслуговує на уважне ставлення, а той факт, що досі ніхто на неї не відреагував, слугує виправданням публікації цієї замітки.

<sup>2</sup> Примітка: сенсації не сталося. Звичною манерою нашої академічної науки залишається зауважувати і не обговорювати ідей і думок колег. У цій атмосфері навіть такі провокаційні дослідження, як стаття П. Саса, роками не здобуваються на відгук.

літопису ще на початку XVII ст., а також підтверджено і знайомство з ним українських письменників того часу. Вага цієї знахідки така, що, виявився правдою, вона може істотно змінити наші уявлення не лише про обсяг і джерела української історичної думки XVII ст., а й докорінно перевернути усталені схеми початкового давньоруського літописання. Справді, коли „Літопис Аскольда“ читався й використовувався ще у XVII ст., отже, загальноприйнятий науковий скептицизм щодо нього позбавлений смислу, а сама пам'ятка переміщується з ділянки гіпотез і недоведених текстуально припущень у ділянку цілком твердого історичного факту. Таким чином, більш як на два століття відсувається дата початку вітчизняного літописання.

Дві обставини не дають змоги просто відмахнутися від цього відкриття. По-перше, праця, про яку йдеться, опублікована на сторінках „Записок Наукового товариства ім. Шевченка“, видання з надто серйозною в українській історіографії репутацією. По-друге, автор дослідження — Петро Сас — є професіональним істориком, який у своїх студіях не вийшов (принаймні хронологічно) за межі наукових кваліфікацій. До того ж стаття написана в жанрі суто текстологічного дослідження, висновки його, отже, є не фантазіями, а результатом додержання суто наукових процедур. Ці обставини очевидним чином спонукують цілком серйозно поставитись до наведених у статті (до речі, досить об'ємній, — 27 сторінок тексту) доказів і ще раз перевірити їх спроможність.

Отже, спершу кілька загальних вражень, які виникають від читання праці. Її тема, заявлена у заголовку, досить важлива — з'ясувати методи ренесансного історичного мислення і писання історії на прикладі одного з творів Лаврентія Зизанія. Відтак П. Сас намагається представити Л. Зизанія як одного з найцікавіших взірців ренесансного історизму, розкрити його методи і дослідницькі прийоми як такі, що ґрунтуються на певних філологічних інструментаріях. Ця дуже цікава тема, взагалі малодосліджена в нашій історіографії<sup>1</sup>, у статті П. Саса, однак, лише заявлена надто компліментарними і цілком апіорними констатаціями про „помітний вклад [Лаврентія Зизанія.— О. Т.] в розробку деяких дослідницьких прийомів аналізу та критики джерел“<sup>2</sup>, „володіння певним інструментарієм ренесансного методу історичного письменства“<sup>3</sup>, тісним поєднанням „елементів історичної свідомості Нового часу“ з „характерними для менталітету Відродження дослідницькими прийомами“<sup>4</sup> тощо. Ці твердження про виняткову оригінальність як дослідницької манери Л. Зизанія, так і загалом його бачення руської історії передують конкретному розглядові текстів. І коли автор статті переходить власне до цього, ми очікуємо, що аналіз Зизанієвих текстів буде бодай ілюстрацією його „дослідницьких прийомів“, „інструментарію історичного письменства“, „критики джерел“. Утім, читач швидко пересвідчується, що „ренесансний історизм“ Л. Зизанія є для П. Саса лише приводом для зовсім іншої теми. Проблема дослідницької манери Л. Зизанія, якщо така існувала, підмінюється пошуками стародавніх джерел, нібито використаних ним у „Катехизисі“ для конструювання власної (Л. Зизанія) концепції хрещення Русі. Притому П. Сас так захоплюється цією темою, що, заявивши на початку своєї статті про принципові розбіжності Л. Зизанія з давньоруською концепцією хрещення і особливе бачення цієї події, яке виявилось у ствердженні чотирикратності хрещення<sup>5</sup>, у процесі писання, однак, знаходить давньоруські ж тексти для

\* У „не нашій“ історіографії можна було б вказати праці Девіда Фріка про Мелетія Смотрицького та ренесансну філологію в Україні XVI—XVII ст.

<sup>2</sup> Сас П. Концепція хрещення Русі...— С. 206.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.— С. 207.

<sup>5</sup> Там само.— С. 207—208.

кожного з чотирьох етапів, нібито використані Л. Зизанієм. Наприкінці статті з'ясується, що Л. Зизаній скористався з якогось давньоруського тексту (названого П. Сасом „Невідомим літописцем“), у якому в тогочасному порядку вже були викладені усі чотири випадки хрещення русів, причому „на висновки Л. Зизанія щодо християнізації Русі значний вплив справили матеріали „Невідомого літописця“<sup>6</sup>. Виникає, отже, питання: навіщо П. Сасові знадобилися панегіристичні кваліфікації Л. Зизанія, у чому ж, власне, П. Сас побачив „широку джерельну базу й застосування неортодоксального методу аналізу і тлумачення документальних пам'яток“, чому, нарешті, автор статті вважає концепцію Л. Зизанія „помітним кроком вперед від середньовічного історизму до історичної свідомості Відродження“<sup>7</sup>? Бо й справді, коли Л. Зизаній просто скористався „Невідомим літописцем“ середини—кінця X ст., то чи не в ньому вже були закладені усі риси „ренесансного історизму“, які П. Сас приписує Л. Зизанієві? Отже, пошуки джерел Л. Зизанія логічно ведуть до заперечення вихідного постулату (і головної теми) статті — про характерний для Л. Зизанія ренесансний історизм. Або ж навпаки — якщо П. Сас наполягає усе ж таки на новаторстві Л. Зизанія, руйнується сама ідея „Невідомого літописця“, бо новатором мусить бути хтось один: або Зизаній, або його джерело. Здається, автор статті дещо заплутався у власних побудовах, забавши поєднати непоєднуване — і аналіз методів Л. Зизанія, і реконструкцію „Невідомого літописця“.

Але як же бути з цим „Літописом Аскольда“ чи, в авторській термінології „Невідомого літописця“, який, попри певні суперечності авторської позиції, усе ж таки може виявитися й правдою?

Як відомо, гіпотезу про існування руського літописання у часи князя Аскольда, тобто в середині IX ст., уперше висловив Б. Рибаків, спираючись на тексти пізнього, XVI ст., Никонівського літопису<sup>8</sup>, а двадцятьма роками пізніше спробував підтвердити М. Брайчевський на матеріалі „Повісті минулих літ“. Обидві спроби були більш ніж скептично зустрінуті в науці й досі залишаються поза межами серйозного обговорення. П. Сас обережніший від своїх попередників: констатує близькість свого „Невідомого літописця“ до „Літопису Аскольда“<sup>9</sup>, він, проте, датує цю пам'ятку часом „не раніше 60-х рр. X ст. [...] і не пізніше другої половини 80-х рр. X ст.“<sup>10</sup> Відзначимо принагідно ще одну суперечність, непомічену автором статті: датування „Невідомого літописця“ здійснено нібито на підставі александрійського (на думку П. Саса) літочислення, присутнього в одних пасажах Л. Зизанія і відсутнього в інших. Цим визначається й обсяг реконструйованого джерела: александрійська ера не вживається в сюжеті хрещення Володимира, і, отже, „Невідомий літописець“ не містив його опису. Натомість, у супереч очікуванням, знаходимо висновок, що „Невідомий літописець“ усе ж містив і пасаж про хрещення Володимира<sup>11</sup>.

Погоджуючись з міркуваннями Б. Рибаківа і М. Брайчевського, П. Сас пропонує новий, досі для цієї мети не використовуваний текст — „Катехизис“ Л. Зизанія, опублікований і одразу ж знищений у Москві 1627 р.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Сас П. Концепція хрещення Русі...— С. 230.

<sup>7</sup> Там само.— С. 208.

<sup>8</sup> Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи.— Москва, 1963.— С. 160—173.

<sup>9</sup> Сас П. Концепція хрещення Русі...— С. 213, 224.

<sup>10</sup> Там само.— С. 228.

<sup>11</sup> Там само.— С. 230.

<sup>12</sup> Бібліографію про „Катехизис“ Л. Зизанія див.: Українські письменники. Біо-бібліографічний словник.— К., 1960.— Т. 1: Давня українська література (XI—XVIII ст.).— С. 346—349.

Перш ніж перейти до власне тексту Л. Зизанія і його справжніх джерел, варто зробити декілька загальних зауважень про стан дослідження української історіографії XVII ст. Спеціальна література про українське літописання зокрема й історичну думку взагалі більш ніж переповнена „таємницями“ й „загадками“, які в більш схильній до рефлексії дисципліні свідчили б про поганий стан розробки головних питань текстології, а тут виступають як властивості самого предмета. До числа таких загадок насамперед належать таємничі давні літописні зводи, збережені з незапам'ятних віків до часів поживалення літературної активності у перші десятиліття XVII ст. і тоді використані українськими інтелектуалами передмогилянського і могилянського часу. Україна, або, точніше, руські землі Речі Посполитої XVII ст., уявляються інколи таким собі незайманим заповідником, у якому, на відміну від російських земель, збереглися дуже старі, мало не домонгольського часу і в Московії уже втрачені літописні тексти, які раптово спливають після кількасотлітнього забуття у літературі XVII ст. (А після цього усі ці стародавні літописи таким же таємничим способом знову занурюються в чорну імлу невідомості.) Здається, жодних підстав для розповсюдженості подібного переконання немає: ці літописи ніким не ідентифіковані, їх текстуальні рештки в літературі XVII ст. ніколи не були відомі на світло історичної критики, та й саму можливість їх збереження саме в Україні після кількасотлітньої цілковитої втрати цікавості до давньоруського літописання (і навпаки: незбагненну відсутність у Росії з її майже безперервною літописною традицією) ніхто навіть не спробував обґрунтувати. Однак, як і кожний міф, ця ідея продовжує побутувати, навіть не потребуючи емпіричних доказів або ж будучи з ними у цілковитій суперечності. Так, заведено писати про невідомі літописні джерела „Синопису“ Інокентія Гізеля, пам'ятки досить прозорого текстуального походження<sup>13</sup>, про користування Густинського літопису якимсь загадковим і теперішній науці невідомим домонгольським літописом, про те, що в розпорядженні св. Димитрія Ростовського були нині втрачені давньоруські літописи<sup>14</sup> про існування у Києві протягом XVII ст. списків Іпатівського літопису, значно давніших від знаних сьогодні, як, наприклад, так званий Голіцинський список М. Татіщева тощо. Одне слово, українське літописання XVII ст. заповнене фантамами, побачити які ніхто не в змозі, але у присутність яких свято вірять. І хоч є підозра, що ці „старовинні літописи“ в кращому разі виявляться, подібно до „старовинного“ ж Йоакимівського, пізніми компіляціями<sup>15</sup>, таїнство невідомого, здається, продовжує приваблювати дослідницьку увагу.

<sup>13</sup> Серед класичних непорозумінь, пов'язаних із „Синописом“, які заведено пояснювати використанням нині втрачених літописів, укажемо на атестацію Аскольда і Діра як нащадків Кия, що насправді є результатом запозичення помилки „Хроніки“ Мацея Стрийковського; або ж популярна ідея про те, що на Аскольдовій могилі під Києвом церкву св. Миколи поставила княгиня Ольга (а не якийсь Ольга, як у „Повісті минулих літ“). Джерелом „Синопису“ в даному разі був Український хронограф старшої редакції (друга чверть XVII ст.), у якому це читання з'явилося через погане розуміння безпосереднього джерела — рукописного перекладу „Хроніки“ М. Стрийковського, ускладненого вставками з літопису типу Тверського збірника.

<sup>14</sup> Це при тому, що літописні джерела „Четьїх Міней“ св. Димитрія уже давно з'ясовано Д. Абрамовичем у спеціальній статті (див.: Абрамович Д. І. Літописні джерела Четьїх-Міней Дмитра Ростовського // Науковий збірник за рік 1929.— К., 1929.— С. 32—61).

<sup>15</sup> Думка, що Йоакимівський літопис (який В. Татіщев видавав за пам'ятку X ст., написану першим новгородським єпископом Йоакимом) був уривком якоїсь пізньої, рубежа XVII—XVIII ст., компіляції, висловлювалась у літературі. Не менше, проте, підстав вважати його фальсифікатом самого В. Татіщева.

Така надто велика, як на досить недавно — не старшу від XVII ст.— текстуальну традицію, кількість гіпотетичних літописів, що в текстології завжди є ознакою поганої дослідженості предмета, змушує з недовірою ставитися до усіх них загалом і до кожного „нового надходження“ зокрема. Справді, російське літописання досліджене досить добре, і в ньому не знаходиться місця такій кількості загадок. Там, отже, давні літописи „не збереглися“ (починаючи з XIV ст. навіть для реконструйованих зводів історіографія російського літописання може доволі впевнено вказати обсяг і походження, а також місце на загальній схемі). Запитаємо себе: чи не „збереглися“ містичні літописи в українському літописанні тільки тому, що воно без порівняння гірше досліджене? Справді, здається, за винятком „Хроніки“ Феодосія Софоновича, для якої суцільний текстологічний аналіз здійснено Ю. Мициком (хоч і він не утримується від висунення гіпотези про невідому редакцію Іпатіївського літопису — „Золотоверхий список“), ми не маємо послідовного з'ясування безпосередніх джерел практично для жодної з українських компіляцій літописного типу. Сміємо стверджувати, що чим більший прогрес спостерігатиметься у дослідженні текстології українського літописання XVII ст., тим менше поле для загадковості й містичності тут залишатиметься.

У дослідженні П. Саса насторожує передовсім незвичність тексту, обраного автором для пошуків літописання IX—X ст. Таким текстом, у супереччю очікуванням, виявляється не котрась із великих історичних компіляцій (Густинський літопис або хоча б Український хронограф), а пам'ятка загалом неісторичного характеру — „Катехизис“ Л. Зизанія. А ще точніше — невеликий, лише три неповні аркуші у четвірку — фрагмент твору. Той, власне, уривок його, що трактує чотирьохкратне хрещення Руси. Причому П. Сасу вдається знайти невідомі джерела фактично для кожної з чотирьох частин фрагмента — хрещенням від Аскольда до Володимира — і в такий спосіб констатувати, що в розпорядженні Л. Зизанія був якийсь літописний текст (але чому саме літописний, хіба може автор навести бодай один приклад з давньоруської літератури, коли б літопис було присвячено виключно хрещенням? Очевидно, коректніше було б говорити про літературний текст узагалі, не обов'язково саме літопис). Цей своєрідний літопис П. Сас іменує „Невідомим літописцем“ X ст.

Порівняно невеликий обсяг доступного для дослідження тексту (повторимо: три неповні аркуші в четвірку) змушує підозрювати якісь виняткові методичні інновації, застосовані дослідником для здобуття таких глобальних висновків. І вони таки є. Автора насправді мало цікавлять безпосередні джерела, використані Л. Зизанієм для цього фрагмента „Катехизису“. Замість їх шукання, П. Сас від початку поставив мету віднайти „спільні протографи“. Він порівнює „Катехизис“ з двома навмання вибраними текстами — „Повістю минулих літ“ та Густинським літописом, зовсім не з'ясувавши ні для себе, ні для нас, чому саме вони мають бути якось пов'язані з „Катехизисом“. Відтак, порівнявши усі три, автор доходить висновку, що у Л. Зизанія текст, попри певну схожість, усе ж таки відрізняється як від „Повісті минулих літ“, так і від Густинського літопису (чого загалом і варто було чекати). З цього можна було б зробити висновок, що ні „Повість...“, ні Густинський літопис не мають ніякого стосунку до „Катехизису“. Та П. Сас іде далі, несподівано виснувавши, що Л. Зизаній використав „Невідомий літописець“ X ст., який принципово по-іншому, ніж усі відомі нині пам'ятки, описував послідовність, обставини і етапність хрещення Руси. Така „текстологія“ насправді спроможна довести будь-що. Наприклад, обравши Густинський літопис як паралельний текст

для реконструкції „Невідомого літописця“, П. Сас тим самим ніби визнав, що у цій пам'ятці „Невідомий літописець“ відображений (може, хіба гірше, ніж у „Катехизисі“). Однак такого висновку автор не робить. Отже, він не визнає, що у паралельних до „Катехизису“ текстах є сліди пам'ятки, яку треба реконструювати. Іншими словами, вони є не подібні до тексту „Катехизису“, і все неподібно приписує П. Сас „Невідомому літописцеві“. З таким же успіхом автор міг би, наприклад, для порівняння з „Катехизисом“ взяти „Синопис“ та „Хроніку“ Ф. Софоновича і на підставі їх розбіжностей зробити тотожний висновок. Або в інверсійному порядку: поміняти місцями тексти і порівняти, скажімо, Густинський літопис із „Катехизисом“ і „Повістю минулих літ“ та зробити висновок про використання „Невідомого літописця“ у Густинському літописі.

Аби стала зрозумілішою вся непотрібність і необов'язковість текстологічних студій П. Саса, спинимось на еволюції концепції хрещення Руси в літературі XVII ст. Викладену версію Л. Зизанія автор вважає „помітним кроком вперед“<sup>16</sup>, але тільки тому, що неясно уявляє собі контекст пам'ятки. Як справедливо зазначає П. Сас, сама ідея кількарарозовости хрещення Руси вперше викладена, очевидно, Левом Крєвзою<sup>17</sup>, який нарахував три навернення і вмістив їх у досить вузькому хронологічному відтинку середини IX ст. Таким чином, хрещення Володимира мало бути четвертим. Однак повз увагу П. Саса пройшов непоміченим той очевидний факт, що концепція чотирикратного хрещення Руси в тотожному з „Катехизисом“ вигляді є вже у „Палінодії“ Захарії Копистенського, написаній за кілька років до твору Л. Зизанія („Палінодія“ згадана П. Сасом „до речі“ лише кількома сторінками далі від першого висновку про інтригуюче джерело „Катехизису“<sup>18</sup>, очевидно, через те, що потрапила на очі вже тоді, коли маховик дослідження був запущений). Саме з „Палінодії“ беруть початок усі українські „трактати“ про кількакратне навернення Руси до християнства. Так, використавши „Палінодію“ (чого не знає П. Сас, гадаючи, що автор Густинського літопису самостійно читав Тертуліана, Зонару тощо), Густинський літопис додав ще один етап, але тут-таки, у „Палінодії“, знайдений, завершивши таким чином схему як п'ятикратну. З Густинського літопису її, уже як п'ятикратну, запозичив „Патерикон“ Сильвестра Косова (1635), а з нього — більшість пам'яток XVII ст. — „Патерик“ (1661), „Житіє св. Володимира“ (1670), „Синопис“ (1674), а з нього — Український хронограф давнішої редакції, відомий ще як „Хроніка“ Воболінського. Таким чином, саме в колі цих пам'яток варто було б шукати паралельні до „Катехизису“ Л. Зизанія тексти і, головне, — пряме його джерело.

Впадає у вічі, що лише дві з названих пам'яток визначають кількість руських хрещень як чотири: „Катехизис“ і більш рання „Палінодія“. Ближче порівняння двох текстів лише закріплює загальне враження їх близькості. Отже, чи не в „Палінодії“ треба шукати як джерела натхнення (загальна схема), так і цілі текстуальні блоки для „Катехизису“?

У текстології існує правило „економного“ методу доказів. Тобто коли є можливість підвести текст конкретної пам'ятки до відомих і наявних текстів, конструювання гіпотетичних джерел вважається зайвим і методично невиправданим, а от-

<sup>16</sup> Сас П. Концепція хрещення Руси...— С. 208.

<sup>17</sup> Див. факсимільне відтворення тексту: Lev Krevza's Obrona iednosci cerkiewney and Zaharija Kopysten'kyj's Palinodija [Harvard Library of Early Ukrainian Literature (далі — HLEUL).— Texts.— Vol. III].— Cambridge, Mass., 1987.— P. 30—31.

<sup>18</sup> Сас П. Концепція хрещення Руси...— С. 213.

же, штучним. Відтак, за браком місця не маючи змоги полемізувати з кожним пунктом побудов П. Саса, спробуємо з'ясувати, чи не можна пояснити походження тексту „Катехизису“, виходячи з тексту „Палінодії“, а якщо так, вважатимемо, що подальші спростування „Невідомого літописця“ уже зайві.

Отже, і „Палінодія“, і „Катехизис“ Л. Зизанія вважають першим етапом хрещення Руси місію апостола Андрія. Саме у відповідному пасажі „Палінодії“ знаходимо усі ті розбіжності Зизанієвого тексту з „Повістю минулих літ“, і навпаки — подібності з Густинським літописом (що користується тут з „Палінодії“), які П. Сас кваліфікує як свідчення таємничого спільного протографа, з якого в глибині віків розійшлися тексти, що є у „Катехизисі“ й Густинському літописі. Насправді таким протографом виявляється „Палінодія“, і саме їй можна було б приписати використання „Невідомого літописця“ (чого П. Сас зі зрозумілих причин не робить). Жодного таємничого джерела у своєму розпорядженні З. Копистенський, утім, не мав, точно вказавши на нього у тексті: „В нашихъ росскихъ книгахъ, в синасарѣ, месяца ноеврия 30“. Це посилання З. Копистенського вказує на „Пролог“, у якому під 30 листопада справді читається сказання про апостола Андрія. Порівняймо усі три тексти:

„Катехизис“	„Палінодія“	„Пролог“
<p>Первое прещение от святаго апостола Андреа Первозваннаго, брата Петрова, крестишася. Егда оубо прииде по Днепру рецѣ до горѣ великихѣ, идѣже нынѣ градъ Кіевъ стоитъ. И ста при врезѣ, видѣ горю, юже нарицаютъ Воздыхальноюю, и рече къ соущимъ с нимъ оученикам своимъ: видите горю сію, ако на ней возсіаетъ благодать Божіа и воудетъ градъ великъ и церкви мнози вѣрныя людей воздвигнутса. И возшедъ на горю, благослови мѣсто и постави крестъ, идѣже нынѣ церковь стоитъ. Воздвигненіе честнаго и животворящаго креста Господна. И оттоуду паки поиде по Днепру, и прииде во словане,</p>	<p>Теды сватый Андрей [...] пустился з моря в Россію рѣкою Днепрѣмъ, которымъ тамъ, гдѣ нынѣ городъ Кіевъ пришолъ [...] Андрей сватый от грековъ пошолъ Понтийскимъ моремъ, въ которое Днепръ трети оустіями впадаетъ, и зоветса море Росское, и над тымъ моремъ оучилъ сватый Андрей. И идучи по Днепру въверхъ, промысломъ Бозскимъ станулъ подъ горами на верезѣ, гдѣ нынѣ есть городъ Кіевъ. И рано въставши, реклъ до своихъ оучніевъ: видите тые горы, на которыхъ просвѣтитса ласка Божая, и будетъ тутъ городъ великий, и церкви многи хоцетъ Богъ тутъ вздвигнути, и просвѣтити сватымъ</p>	<p>Сватуму апостолу Андрѣю живущему в Синопѣ и оучащу люд и крестащу народы, и оттоуду приведе въ Корсун, с слыша, ако близ есть оустіе великыя рѣкы, иже наричетса Днепръ. Днепръ же входить в Понтеско море трети оустини, иже зоветса море Роуское. И по тому морю оучил сватый Андрѣи, и оттоуду высть емоу шестіе в Рим. И градыи по Днепру въ верхъ, и по смотренію Божію ста под горами на врезѣ, идѣже есть нын град Кнев. И заутра въстав, рече к соущим с ним оучинникомъ: видите ли сна горы, ако на сихъ горахъ въснаетъ благодать Божіа, и воудет</p>

<p>идѣже Великій Новѣ-град, и потом иде въ Рим, и повѣда въсе, елико наоучи и крести. Сіе есть первое крещеніе, аже малаа часть от рѹсскихъ людей крести-щася<sup>19</sup>.</p>	<p>крещеніемъ всю землю Рѹсскую. А въшедши на горы, благослови ихъ, молачиса Богу, и поставилъ крестъ. А оттоль пошолъ ко Великому Новгороду, где вѹдучи, певне до увѣрена и до крещенна людей, въ которыхъ благоволилъ Богъ, привель, а потомъ през море Нѣмецкое, адъ до Риму сн оудалъ, а наконецъ до Грециі вернувшиса, для Христа оукрижованъ былъ [...] На той горѣ къ Кіев, где стоалъ, которю зовутъ нынѣ Въздыхальною [...] того жъ часу и церковь Воздвиженіа честнаго креста была поставлена, где и теперь есть. А то было первое зъ презреніа Божого и воли его святой оувѣреніе и народу росского въ послушенство столицы Константинопольской отдане<sup>20</sup>.</p>	<p>здѣ град великъ, и церкви многы хощеть Богъ въздвигнути, и просвѣтитъ сватым крещеніе всю землю Рѹсскою. И вшед на горы, и благослови а, и помолиса Богу, и крестъ постави. И оттоуду к Риму. Въ Пьлопоне же стровѣ распат высть за Христа...<sup>21</sup></p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Як бачимо, текст З. Копистенського справді є буквральним витягом з „Прологу“, а Л. Зизаній лише децо скорочує текст „Палінодії“. Притому він переносить вказівку З. Копистенського на гору Уздыхальницю та Хрестовоздвиженську церкву як топографічні орієнтири Андрієвого пророцтва<sup>19</sup>. Жодного місця „Невідомому

<sup>19</sup> „Катехизис“ цитуємо за тим же рукописом, що й П. Сас. Див.: Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського (далі — НБ України). Ін-т рукопису, спр. 566, арк. 72—72 зв.

<sup>20</sup> Палінодію цитуємо за: HLEUL.— Texts.— Vol. III.— P. 473—475.

<sup>21</sup> Для порівняння обрано один із „Прологів“, хронологічно близьких до „Палінодії“: рукопис Мелецького монастиря кінця XVI ст. (НБ України. Ін-т рукопису, Мел. № 116 (Аа 1282), арк. 87 зв.—88). Тотожно у „Пролозі“ XVII ст. колишнього музейного зібрання Київського державного архіву (НБ України. Ін-т рукопису, л892/Муз. 677, арк. 1—2 зв.).

Ця, так би мовити, „топографізація“ Андрієвої подорожі у контексті київських реалій початку XVII ст. була особливо приємною авторам, які писали у Києві. Так, автор Густинського літопису самостійно „вчислив“, що вказане З. Копистенським місце має бути горою „недалече нынешней брамы от полудня“, а автор Українського хронографу



літописцеві“ тут не залишається. Що стосується відзначеної П. Сасом „певної подібності“ тексту „Катехизису“ з „Повістю минулих літ“, то вона пояснюється просто літописним походженням проложного сказання.

Подібно до З. Копистенського, другим хрещенням Руси Л. Зизаній вважає „Чудо з неопалим“ Євангелієм, а саму ідею його черпає з „Палінодії“. Але, знайшовши там цей випадок, Л. Зизаній запозичує не текст „Палінодії“, а, зазначивши на полі своє джерело, як „Из рускаго літописца“, подає буквальный витяг з Никонівського літопису (це й зрозуміло, бо свій „Катехизис“ Л. Зизаній завершував у Москві й призначав для великоруського читання). Порівняймо:

„Катехизис“	„Никонівський літопис“
<p>Второе же от блаженнаго патриарха Фотыа царградского, иже присла въ рускую землю епископа на оутверженіе хрестіантскаіа вѣры греческаго закона. Он же нося съ собою сватое Євангеліе, иже во огнь положено бѣ, и не згорѣ вины ради сицевы. Понеже рустін людіе просиша от царя и патриарха Фотіа сватого крещеніа і егда іерей хоташе крестити ихъ, тогда пакн оуныша и рѣша ко архіерею: аще не видим от тебе зънаменіа чюдна, то не хоцемъ быти хрестіане. Архіерей же рече: просите, егоже хоцете. Они же рѣша: хоцемъ, да въвержеши Євангеліе во огнь, аж соутъ въ немъ Христова словеса, да аще згоритъ, то воудемъ хрестіане. Архіерей же, воздѣвъ роуцѣ на него, и сотвори молитву, и постави сватое Євангеліе во огнь. И превысть много върема и не прикончуса еому огнь. Видѣвше же страшное сіе чюдо, мнози крестишася<sup>22</sup>.</p>	<p>Сътвори же [император Михайло.— О. Т.] и мирное оустроение съ прежереченными Русы, и преложи сиухъ на хрестіанство, и овѣщавшеса креститиса, и просиша архіерѣа, и посла къ нимъ царь. И внегда хотаху креститиса, и пакн уныша, и рѣша ко архіерею: Аще не видимъ знаменіе чюдно отъ тебе, не хоцемъ быти хрестіане; архіерей же рече: Просите еже хоцете. Они же рѣша: Хоцемъ да ввержеши сватое евангеліе во огнь, иже учить Христова словеса да аще не згоритъ, будемъ хрестіане, и елика научиши насъ, сохранимъ сіа и не преступимъ. И рече архіерей: Елика просите, бюджетъ вамъ. Повелѣ и сотвориша огнь велій, и въздѣвъ роуцѣ свои на него архіерей и рече: Христе Боже, прослави има свое. И постави сватое евангеліе во огнь, и превысть много время въ немъ, и не прикончуса его огнь. Сіе видѣвше Русн удивишася, чюдащеса силѣ Христовѣ, и вси крестишася<sup>23</sup>.</p>

давнішої редакції, керуючись обома вказівками (і „Палінодії“, і Густинського літопису), писав про „гору, подле котрой тепер брама Киевская стоит от полудня, и церков Воздвижения креста святаго“.

<sup>22</sup> НВ України. Ін-т рукопису, спр. 566, арк. 72 зв.—73.

<sup>23</sup> Полное собрание русских летописей (далі — ПСРЛ).— Санкт-Петербург, 1862.— Т. 9.— С. 13. Тотожний текст читається й у Хронографі західноруської редакції, який був серед джерел Никонівського літопису (див.: Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XV—XVII веков.— Москва, 1980.— С. 174); див.: ПСРЛ.— Т. 22, часть 2.— С. 153.

Решта інформації Л. Зизанія стосовно цього хрещення — що подія відбулася за патріарха Фотія та імператора Василя Македонянина — походить з „Палінодії“ (хоч Л. Зизаній міг би розшукати її й у Никонівському літописі або ж у Хронографі), або ж — висновок про те, що трапилось це в часи Рюрика, — обраховано самостійно Л. Зизанієм на підставі поданої З. Копистенським дати — 866 р. (імена Аскольда і Діра є в Никонівському літописі та Хронографі).

Третє хрещення — княгині Ольги — подано у „Катехизисі“ у вигляді коротенького резюме тексту „Палінодії“, звідки перейшло й те очевидне непорозуміння у присвяченні поїздки Ольги одночасно понтифікату патріархів Феофілакта і Василя Скамадрена та імператора Йоана Циміскія, що збентежило П. Саса. Безглузда у „Катехизисі“, ця вказівка знаходить пояснення у тексті його джерела — „Палінодії“, у якій подвійне присвячення викликано цитуванням двох різних джерел. Порівняймо:

„Катехизис“	„Палінодія“
<p>Третіє крещеніє людем рѹскимъ отъ Феофилактѣта, блаженнѣнаго патрнарха Царя града. Єгда же вѣ въ Царѣ градѣ великама княгиня Ольга, жена Игорева, нареченнѣна во свѣтом крещеніи Елена, со многими воляры своими крещена вѣ во вѣрми греческаго царя Иванѣна Цымискїа и при патрїарсѣтѣ блаженнѣмъ Василїи Скаманѣдрїинѣ<sup>24</sup>.</p>	<p>Потомъ около року 935 за царя Константина осмого и за патрїарха Феофилакта, акъ грецкїй историкъ Иоаннъ Зонарас в третїемъ томѣ пишеть, а другїй застъ, берѹчи то з росскїхъ лѣтописцовъ, за царя Иоанна Земиски и за патрнархи Василя Скамандрена около року 970го повѣдають и пишеть, ижъ царица Ольга, позосталама вдова жона Игоря, монархи росского, баба Володимерова, прїѣхала до Константинопола до царя Иоанна Земиски, которюю патрїарха з многими воляры окрестнѣл и Еленою назвалъ<sup>25</sup>.</p>

Як бачимо, текст Л. Зизанія цілком пояснюється, виходячи з „Палінодії“, і, отже, зайвим виявляється зіставлення „Катехизиса“ з „Пам'яттю і похвалою Володимиру“ Якова Мніха. Цим зіставленням П. Сас намагається підтримати ідею походження згаданого уривка з „Невідомого літописця“.

Оскільки, на думку П. Саса, у фрагменті з хрещенням Ольги Л. Зизанієм використано александрійське літочислення, що має відбивати особливості його гіпотетичного джерела\*, а в сюжеті з хрещенням Володимира — вже константинопольське, то це мусить вказувати на обсяг „Невідомого літописця“. Він закінчувався описом поїздки Ольги до Константинополя<sup>26</sup>. Складений же був чи то в середині X ст., чи то не пізніше „другої половини 80-х рр. X ст.“<sup>27</sup>

<sup>24</sup> НБ України. Ін-т рукопису, спр. 566, арк. 73—73 зв.

<sup>25</sup> HLEUL.— Texts.— Vol. III.— P. 476.

\* На александрійському літочисленні як характерній особливості літопису Аскольда наполягав Б. Рибяков.

<sup>26</sup> Сас П. Концепція хрещення Русі...— С. 244.

<sup>27</sup> Там само.— С. 228.

Зробивши ці висновки, автор, проте, забуває про них кількома сторінками далі. Оповідь про четверте, Володимирове, хрещення він уже навіть не порівнює з яким-небудь іншим текстом, вважаючи справу доведення її генези з „Невідомого літописця“ вирішеною і зрозумілою. Автор просто „виділяє“ текст джерела, яким, звичайно ж, виявляється „Невідомий літописець“. Яким чином, складений у середині 80-х рр. X ст., він може описувати події, що сталися на зламі 80—90-х рр. того ж століття, залишається „за кадром“ статті.

Тимчасом, як і у випадку з хрещенням Ольги, повідомлення про Володимирове хрещення є лише дуже коротким переказом відповідного місця у „Палінодії“. Порівняймо:

„Катехизис“	„Палінодія“
<p>Крестиса [...] от сватых патріархъ от Николы Хърусоверъха или от Єисніа, или от Єергіа, архієпископа Новгородского, при Мнѣхайлѣ, митрополитѣ и прочиыхъ архієреовъ и презвитеровъ [...] Сіє же высть четвертое въ время рускимъ людемъ крещеніе во время царей Царя града братин родныхъ Васнліа и Константъина<sup>28</sup>.</p>	<p>[Хрестився Володимир.— О. Т.] [...] за патріарховъ Константинопольскихъ, або Николаа Христоверга, альбо Єисніа, альбо за Єергіа. А тыи трєи патріархове въ лѣта тыхъ же Васнліа и Константина царовъ жили<sup>29</sup>.</p>

Усі повідомлення Л. Зизанія, які не знаходять відповідник у „Палінодії“ (ім'я першого митрополита Михайла, місце хрещення киян „на Почайні“) походять з українських редакцій „Житія св. Володимира“ і жодним чином не можуть вказувати на використання давнього літопису (нагадаємо, що „перший“ митрополит Михайло узагалі є винаходом пізньої традиції).

Як бачимо, не тільки для реконструкції найдавнішої літописної пам'ятки Руси, але й для судження про філологічні уявлення і методу Л. Зизанія, фрагмент про хрещення з його „Катехизису“ дає мало поживи. Нічого принципово ренесансного у переписуванні тексту фактично єдиного джерела немає, так само чинили й автори XII чи, наприклад, XV ст. Значно цікавішою для головної теми П. Саса — дослідження філологічних уявлень Л. Зизанія — була б сама історія навколо „Катехизису“, запропонованого ним для видання у Москві. Доля цього твору не була щасливою. Кінець 20-х рр. XVII ст. — час чи не найбільшої ксенофобії московського двору, коли все пов'язане з Польщею вважалося принципово чужим і потенційно підливним для православного царства. Навіть православних русинів з Речі Посполитої підозрювали (часом небезпідставно) в тому, що їхня віра зіпсована латинськими запозиченнями, а кожний з приїжджих до Москви розглядався як потенційний проповідник латинського впливу. Звичайно, така атмосфера була свого роду пост-травматичним синдромом, викликаним ще свіжими в пам'яті роками Смутного часу, але й персональний досвід Філарета Романовича, фактичного правителя Росії, патріарха й батька царя, накладав помітний відбиток на загальний тон і умонастрої у Кремлі. Саме цій людині й запропонував 1627 р. свої послуги Л. Зизаній, що його „Катехизис“, перш ніж бути поданим до друку, скрупульозно вивчався на предмет можливих ересей і „латинізмів“. За наказом Філарета спеціальна комісія у складі

<sup>28</sup> НБ України. Ін-т рукопису, спр. 566, арк. 73 зв.—74.

<sup>29</sup> HLEUL.— Texts.— Vol. III.— P. 479.

князя Івана Черкаського та думного дяка Федора Лихачова не тільки читала рукопис, а й допитувала автора про ті чи інші місця його твору.

Саме під час першої бесіди „на государевому дворі казенному, в нижній полаті“ і відбувся філологічний спір про, так би мовити, проблеми перекладу, який кидає деяке світло на лінгвістичні уявлення обох сторін. Підозрюючи, що догматичні неточності могли б вкратися у текст під час перекладу його „з литовської мови“ (адже Л. Зизаній в очах московитів не „русин“, а „литвин“), князь І. Черкаський з'ясував для себе різницю між двома мовами: „И князь Иванъ Борисовичъ спросилъ у Лаврентія, по литовскому де языку, какъ вы говорите: собра? И Лаврентій сказал: такожде и по литовскому языку собра. Потомъ спросилъ, а изведе какъ? И Лаврентій сказалъ: тоже и по-нашему изведе“.

Звичайно, активною стороною розмови були московити, і саме їхні філологічні уявлення тут відбиті передовсім, але й відповіді Л. Зизанія усе ж таки мають значення для його власних лінгвістичних поглядів. Насправді „Катехизис“ було написано тією редакцією церковнослов'янської мови, яка була прийнята православними Речі Посполитої і в цьому сенсі не надто відрізнялася від ізводу, прийнятого у Московії. Проте Л. Зизаній не заперече, що є литвином і його мова литовська, приймаючи таким чином конвенції співбесідників (так що якщо не ренесансна філологія, то принаймні ренесансна гнучкість переконань Л. Зизанія очевидні). Можливо, саме тому остаточний заголовок „Катехизису“ відображає ці розмови про „проблеми перекладу“: „Книга глаголема от гречески катихизисъ, по литовски оглашеніе, роуским же языком нарицаемаа бесѣдсловіе...“ Утім, навіть опортунізм не врятував витвору Л. Зизанія — виданий тираж книжки буквально одразу ж було знищено, бо сумніви в благонадійності литвинів таки залишалися (можливо, й концепція чотирикратного хрещення Руси, дійсно невідома у Московії й щойно розроблена в Речі Посполитій, не минула уваги цензорів).

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що історія укладення уривка про чотирикратне хрещення Руси у „Катехизисі“ Л. Зизанія досить тривіальна. Це є просте копіювання або з одного джерела — „Палінодії“, або ж за вказівками цієї пам'ятки. Крім „Палінодії“, було використано лише Никонівський літопис та, можливо, „Житіє св. Володимира“. Жодного „нового кроку вперед“, „широкої джерельної бази“, „застосування неортодоксального методу“, „напруженої роботи думки дослідника, який вибудовує з фактів власну концепцію“, тобто усього того, що П. Сас приписує Л. Зизанію, у його „Катехизисі“ (принаймні у межах розібраного фрагмента) немає. Знаючи справжні методи роботи Л. Зизанія, можемо відповісти й на головне питання рецензованої статті — щодо „ренесансного історизму“.

Якби наведені нами текстові зіставлення були здійснені самим автором статті, це убезпечило б його від багатьох незручних ситуацій, у які він потрапляє з власної волі; він обережно говорив би про новий історичний метод, блискуче продемонстрований Л. Зизанієм; йому ніколи не спало б на думку зіставляти текст Л. Зизанія про апостола Андрія, який у кінцевому підсумку сходить до „Прологу“, з текстом „Повісти минулих літ“, який став джерелом „Прологу“; він, нарешті, не відважився б із такого зіставлення видобути „Літопис Аскольда“ чи „Невідомий літописець“.

На жаль, „Невідомий літописець“ виявився химерою, з'ясувати яку було доволі легко.

Відрадно, що в нашій науці відроджується зацікавлення текстологічними пошуками у літописанні. Однак шкода, що такі спроби нерідко призводять до продукування міфів, а не до їх руйнування.

Олексій ТОЛОЧКО