

ФРАНКОЗНАВСТВО

Валерій КОРНІЙЧУК

ПОЕТ ПОЧУТТЯ І ПОЕТ ДУМКИ (Інтертекст політичної поезії Т. Шевченка й І. Франка)

Перу Івана Франка належить майже 70 наукових розвідок, статей, рецензій про життя і творчість Тараса Шевченка, про роль і місце поета в суспільно-політичній, духовній історії українського народу, у світовому літературному процесі. Першою спеціальною шевченкознавчою працею вченого стала велика стаття “Причинки до оцінення поезій Тараса Шевченка”, що була написана восени у 1881 р. у Нагуєвичах і опублікована в журналі “Світ”. Ця глибока, ґрунтовна розвідка, друга частина якої відома під назвою “Темне царство”, привертає нашу увагу насамперед тим, що в ній І. Франко називає свого геніального попередника першим політичним поетом у Росії, який показав “образці політичної поезії, показав також для всіх будущих поетів політичну дорогу, якою слід ступати на тім полі, та основу, з якої треба виходити” [т. 26, с. 139]. Така оцінка творчості Шевченка не випадкова. Вона логічно впливає з ідейно-політичних, естетичних концепцій, з тогочасної художньої практики Франка. Адже тоді вже на повний голос зазвучала перша струна його поетичної ліри — “бойові пісні”, що, на думку О. Білецького, були кращим зразком європейської політичної поезії останньої третини XIX ст.¹ Зацікавлення суспільно заангажованою творчістю Шевченка не згасало у Франка і надалі, про що свідчать його плани написання докторської дисертації: “Задумав я робити докторський екзамен з української літератури і на тему для дисертації вибрав Шевченків “Сон”, а

властиво: чим була в сучасній літературі й відки взялася політична поезія Шевченкова?” — писав він М. Драгоманову в лютому 1888 р. [т. 49, с. 144]. Але, на жаль, через несприятливу громадську й наукову опінію в Галичині, яка вимагала, за словами О. Огоновського, “щоб то була справді література, а не політика”, Франкові довелося замінити тему дисертації нейтральною, більш “прохідною”. Вчений був змушений відмовитися від “проскрибованої” поезії Т. Шевченка, а ще раніше — від дослідження літературного руху русинів 1848 р., де також “була тільки політика”, і навіть від “теми зовсім уже невинної з політичного боку — пісень церковних” [т. 49, с. 220]. Зрештою, він написав монографію про Івана Вишенського, що також викликала заперечення з боку консервативного “трона” львівської професури. І лише у Віденському університеті в 1893 р. І. Франко “із загальним відзначенням” захистив “аполітичну” дисертацію “Варлаам і Йоасаф — старохристиянський духовний роман і його літературна історія” та здобув престижний ступінь доктора філософії. Як повідомляла своїх читачів газета “Діло”, “коли би не минувшість політична, то міг би був відбутися промоція *sub auspiciis imperatoris*” (під наглядом імператора. — В. К.)².

Проблеми спадкоємності в літературному житті, питання ідейно-естетичного впливу Тараса Шевченка на творчість Івана Франка частково висвітлювалися у працях О. Білецького, М. Бернштейна, Є. Кирилюка, Ю. Кобилецького, І. Пільгука, Є. Шабліовського, Я. Шуста та інших дослідників. При цьому вихідною все ж таки залишалася теза О. Білецького, що “Шевченко і Франко — це два різні явища української літератури”³. Вчений небезпідставно називав першого з них “поетом почуття”, а другого — “поетом думки”⁴. Однак глибше проникнення у художню тканину поетичних творів відкриває нові спільні грані образного мислення обох майстрів слова. Особливо помітні генетична і типологічна спорідненість образів, близькість світосприймання у невольничих віршах Шевченка і в тюремній ліриці Франка-Мирона, бо період “молодечого романтизму”, творчість Джеджалика мало чим нагадували “добу романтичного націоналізму”, народнопісенну стилістику Кобзаря. І лише різка зміна світоглядно-естетичних орієнтирів, безглузді арешти наблизили Франка до Шевченка, хоч Д. Донцов стверджує

їхню повну протилежність, відмінність психіки — відповідно індивідуалістичної, козацької і колективістської, селянської⁵.

Незвичні, а почасти й жахливі умови ув'язнення і заслання, насильницьке відторгнення двох найчільніших представників українського письменства від громадської, культурно-мистецької діяльності своерідно відбилися на характері естетичного освоєння світу, на внутрішній настроєвій гамі їхніх почуттів, ліричних переживань. Трагічна спільність долі, бунтарство, прометеїзм, оптимістична націленість на революційне перетворення суспільства, врешті, культ поетичної традиції — усе це не могло не вплинути на образне мислення, структуру художніх засобів, поезику творів загалом. Тому цілком закономірно, що в багатьох поезіях Франка виразно вчуваються Шевченкові ремінісценції, проявляється неприборканий дух Кобзаря.

Рідний край уявляється обоєм поетам гігантською сонною тюрмою. І від того власна неволя дрібніє в огроми “горя світового”, трагічної долі українського, та й не тільки українського народу. Шевченкове просторове сприйняття “незамкнутої тюрми” в Кос-Аральських степах мовби трансформується у Франковий образ “тюрми народів” — гнітючий символ державної тиранії як Австро-Угорської, так і Російської імперії. Звідси — ідентичне розуміння проблеми особистої свободи в естетичній свідомості митців. Пізнавши уроки “в'язенного дому”, Франко переносить характерні прикмети львівських Бригідок на всю державну поліцейсько-бюрократичну систему монархічної влади. Якщо першою, спонтанною реакцією поета-в'язня на своє прикре становище була тут за “вільним, веселим тим світом” [т. 1, с. 43], то з плином тюремного часу він перестає сумувати “за свободою, яка ніколи свобідна не була” [т. 3, с. 171]. Аналогічне світовідчуття властиве і Шевченкові, який “в неволі виріс меж чужими”⁶ і швидко “до решотки на вікні привик” [т. 2, с. 11], резонно вважаючи, що “в неволі тяжко, хоча й волі, сказати по правді, не було” [т. 2, с. 12]. Хоча, звичайно, в найінтимніших своїх переживаннях поет зізнавався найближчим друзям, зокрема Ганні Закревській, що “немає гірше, як в неволі про волю згадувать” [т. 2, с. 92].

Обох поетів обтяжують незмінність, застиглість буття, одноманітність, монотонність “тюремного” часу. Вимушена бездіяльність бентежить, ятрить їхні гарячі, енергійні натури.

І болісне Шевченкове сприйняття швидкоплинності марно втрачених літ, набридливої тяглості особистої неволі (“**Часи літами, Віками глухо потечуть**” [т. 2, с. 48], “**Неначе степом чумаки Уосени верству проходять, Так і мене минають годи...**” [т. 2, с. 160], “**Лічу в неволі дні і ночі, І лік забуваю. О Господи, як-то тяжко Тії дні минають**” [т. 2, с. 194], “**Нехай гнилими болотами Течуть собі меж бур’янами Літа невольничі**” [т. 2, с. 196] та ін.) мовби за інерцією передається Франковим. “нічним думам” (“**Щоб дні нам за днями безслідно минали...**” [т. 1, с. 43], “**Непереглядною юрбою Ідуть за днями дні мої, Так страшно одностайні всі, Як олов’яні хмари ті, Що звільна плинуть надо мною**” [т. 1, с. 46], “**Так важко, звільна хвиль, годин і днів Повзуть безбарвні, непроглядні стада!**” [т. 1, с. 47] “**Безкраї, чорні і сумні за ночами минають ночі...**” [т. 1, с. 48] і т. д.). Очевидно, в даному випадку мова йде не про прямі ремінісценції або безпосереднє запозичення образів (хоч їхня генетична спорідненість безсумнівна), а про типологічну то-тожність світовідчуття обох поетів в аналогічних межових ситуаціях. Але у творчості Франка, як і Шевченка, все-таки домінує не “сум нещастя”, а визвольна ідея, протест проти будь-якого гніту, віра в духовну міць свого народу. Тому більшість його “гратованих” віршів пройнята світлим, мажорним настроєм. Хвилевий песимізм перших днів неволі, що вилився у “сморбні пісні” та “нічні думи”, переборюють “всемогущий поклик весни” і “свіжі надії”. Поет творчо використовує шевченківську образну палітру, доповнюючи її характерними смисловими зв’язками. У думках-веснянках “Ей, думи золотії...” і “Думи, діти мої...”, написаних у коломийській в’язниці, немає й сліду песимістичного самоспоглядання, акцентування власного “я”. Навпаки, в алегоричній формі політичний в’язень підтримує слабших духом, плекає перші паростки національного відродження, агітує за активізацію просвітницької роботи серед українського люду. Закономірність духовного зв’язку коломийських творів з поезією Кобзаря засвідчує також вірш “Шевченко і поклонники”, у якому відбилася тогочасна суспільна атмосфера після відомого судового процесу над Франком і його товаришами. Місцеві псевдопатріоти, котрі настійно декларували в Галичині культ Шевченка і “всьому світові хвалились ... своїм співаком”, відсахнулися від молодих соціалістів — довгожданих “апостолів

правди і науки”, злякалися ідеалів свободи і справедливості, проголошених їхнім кумиром:

Ті, як нового гостя вздріли,

Позатикали вуха всі,

А то й в поліцію побігли,

Низькопоклонники твої [т. 2, с. 298].

З контрверсійним Шевченковим зізнанням “Караюсь, мучуся... але не каюсь!..” [т. 2, с. 36] духовно споріднений Франковий образ ліричного героя, готового взяти на себе усі болі людства, “сміло аж до смерти хрест важкий нести!” [т. 1, с. 54], страждати за велику ідею. А могутній імператив “Заповіту” “... вставайте; **Кайдани порвіте** І вражою злою кров’ю Волю окропіте” [т. 1, с. 268] відлунює у зверненні до народу-Наймита безапеляційним ствердженням: “Пропаде пітьма й гніт, **обпадуть** з тебе **пути**, і **ярма** всі ми **порвемо!**” [т. 1, с. 62]. Прикметно, що грізні заклики Шевченка наснажені “силою вогню, заліза і війни”, адже він сповідує кредо “людини меча”, а Франко – “людини плуга” (Д. Донцов). Тому автор “Наймита” віддає перевагу еволюційному розгортанню визвольного руху, його гасла не відзначаються особливою предметністю і войовничістю. Як відомо, сам І. Франко був чотири рази ув’язнений⁷. Для нього метафора “шарпатись у **путах**, гризти **крати**” [т. 1, с. 42] виявилася не тільки метафорою, а й виражала відчуття власного безсилля перед агресивною реальністю. Тут пригадується аналогічний шевченківський образ “І що робити взаперті? Якби **кайдани перегризти**, То гриз потроху б” [т. 2, с. 42].

Політичні програми обох поетів, синтезовані в мові ліричних творів, об’єднує спільна ідея боротьби зі світом зла й насильства. Вона базується на твердій упевненості в неминучій перемозі “закованих”, “убогих, нищих”, “оскорблених, унижених” “малих отих рабів німих”. Адже торжество історичної справедливості невідворотне. “Встане правда!” [т. 1, с. 246], “Встане Україна. І розвіє тьму неволі, Світ правди засвітить” [т. 1, с. 233], – провіщав Шевченко. “Трисне з-під зла й пересудів Правда жива на землі!” [т. 1, с. 56], – проголошував у “Думах пролетарія” молодий Франко. Пристрасний заклик з “Кавказу” “Борітеся – поборете, Вам Бог помагає!” [т. 1, с. 247], що має широку, загальнолюдську основу, мовби конкретизується у політичному посланні “Товаришам”: “Борітеся! Терпіть! По всій землі рівняйте стежку правді!” [т. 1, с. 58]. Обидва митці

розробляють також традиційну для політичної лірики тему тираноборства. Шевченко при цьому вдається до історичної проекції на тогочасний самодержавний лад: “О царю поганий, царю проклятий, лукавий, аспиде неситий!” [т. 1, с. 188] або ж “Бодай кати їх постинали, отих царів, катів людських” [т. 2, с. 80]. Франко ж розгортає конструкцію образу тирана від алегоризму до відкритої громадянської позиції, політичної заяви: “Я не люблю тебе, ненавижду, беркуте!.. Ненавиджу тебе за теє, що ти цар!” [т. 1, с. 63] чи нагадує своїм малодухим співвітчизникам: не пора “любити царя, що наш люд обдира...”⁸. Але естетична суть цих силогізмів одна – пристрасне заперечення сваволі, спопеляюча ненависть до “хребетносилих”, “невигласків”, сказаних деспотів, самодержавних владик.

Після розмитих, космополітичних малюнків боротьби за “щастя й волю всіх” мотив пробудження, національного воскресіння у поетичній творчості Франка сублимується у шевченківських ремінісценціях “своєї хати”, “своєї правди, і сили, і волі” [т. 1, с. 250]:

*Встане славна мати Україна,
Щаслива і вільна,
Від Кубані аж до Сяну-річки
Одна, нероздільна,
Щезнуть межі, що помежували
Чужі між собою,
Згорне мати до себе всі діти
Теплою рукою⁹.*

*Отсе рідня моя! Отсе моя держава,
Мої терпіння всі, моя будучність, слава:
Дністер, Дніпро і Дон, Бескиди і Кавказ,
Отсе, сини мої, мій чудний рай – для вас!
Любіть, любіть його! Судьби сповниться доля,
І швидко власть чужа пропаде з сього поля!
Не стане тих, що десь на вас наругу зводять,
І щезне сила їх, мов мгли нічні проходять¹⁰.*

Тепер І. Франко усе частіше звертається до постаті Т. Шевченка, відчуваючи у його творчості духовні джерела поезії “нової, енергійної дикції”. Образ Кобзаря стає для нього символом єднання Галичини з Наддніпрянською Україною, речником проблем національних і соціальних. Він пише кілька поменників

“В ХХІІІ-ті роковини смерті Тараса Шевченка”, “В двадцять п’яти роковини смерті Тараса Гр[игоровича] Шевченка”, “Могила Тарасова”. Йому здається, що дух Тараса, як Господь у старозавітній легенді про Мойсея, “наче той огненний стовп в пустині, йде перед гоненим народом України” [т. 2, с. 398]. Для нього Шевченко не “міф”, а велетенське дерево, “дуб степовий”, від якого “розрісся вже цілий могучий ліс” поборників “святої волі”. А ідейним ферментом майбутнього зриву послужить огненне слово Кобзаря: “в **слухний час** повернеш в Україну ще раз і збудиш громом своїх слів” [т. 2, с. 373].

Однак перша поїздка до Києва у 1885 р., зустрічі з членами “Громади”, знайомство з реальним станом українських справ охолодили оптимістичні сподівання І. Франка на близьке відродження рідного краю. Він побачив, що “люд, немов обдерта сиротина, поки що буде, в сумерку дрима і снить про **слухний час**” [т. 2, с. 398], а проводирі нації, які “раді б той люд піддвинути і повести до вільних, добрих діл”, не мають ні сил, ні запалу, ні віри, лиш “тремтять, ждучи ворожих стріл, над працею невольною зігнуті” [т. 2, с. 399]. У поета, розчарованого інертністю, апатією громадівців, знову з’явилося гірке усвідомлення невикористаної енергії народу, невдоволене почуття територіальної роз’єднаності: “**Слабі ми, батьку! По Кавказ від Сяну слабі, розбиті на атомів дріб!**” [т. 2, с. 400].

Відгомін шевченківських образів вчувається і у Франковій “моделі” світу, в художніх пошуках шляхів докорінної перебудови суспільства. У деяких творах спостерігаються паралельні образні структури, своєрідні перегуки провідних мотивів. Так, у віршах “Не нарікаю я на Бога...” Шевченка і “Гріє сонечко!..” Франка функціонують переосмислені народнопоетичні образи сівби і жнив, що ними охоче послуговувалася тогочасна демократична поезія:

У Шевченка:

Орю
Свій переліг — убогу ниву!
Та сію слово. Добрі жнива
Колись-то будуть [т. 2, с. 291].

У Франка:

Встань, орачу, встань!
Сій в щасливий час золоте зерно!

.....

Сійте в головах думи вольнії...

.....
Сійте! На пухку, на живу ріллю

Впадуть сімена думки вашої! [т. 1, с. 27].

Алегоричні образи сіячів “вольних дум” зустрічаються також у поезіях “Сіячам” М. Некрасова (“Сійте розумне, і добре і вічне, Сійте! Спасибі вам скаже довічнеє Руський народ...”)¹¹, “Гей, бики!..” С. Руданського (“Зоремо поле, Посієм ярее зерно, А спаде дощик, незабаром В землі пробудиться воно...”)¹², “До сіячів” П. Грабовського (“Де ви, правди всенародної Та братерства сіячі? Де ви, мислі благородної Тверді духом діячі?”)¹³ та ін. Проте підтекст мотиву сівби у Франка глибокий, виразніший. Повніше окреслений і образ сіяча, який несе “робучим людям” не лише волелюбні ідеї, а й готує їх до “великого бою за добро, щастя й волю всіх!” [т. 1, с. 27]. Це вже було нове розуміння естетичного ідеалу, який змінювався із розширенням світоглядних обривів молодого письменника, захопленого, мов неопіт, соціалістичною доктриною: “Ідеал майбутнього, понятий, оскільки можна, досконало і науково, мусить стати тим високим стягом, около котрого згромадяться сили робітничькі до великого бою...” [т. 45, с. 134].

В алегоричній формі сну бачать обидва митці картини щасливого, вільного життя на рідній землі. Так, у ліричному видінні “Мій раю зелений...” вчувається відгомін Шевченкового “Сну” (“На панщині пшеницю жала...”)¹⁴ – недосяжний, ефемерний міраж, затамована ідилія селянської душі. Сонна фантазія, зауважував І. Франко, “потрафить уявити нам такі образи, такі сцени і ситуації, яких ми в житті ніколи не бачили і не зазнавали” [т. 31, с. 74].

У Шевченка:

І сниться їй той син Іван

І уродливий, і багатий,

Не одинокий, а жонатий

На вольній, бачиться, бо й сам

Уже не панський, а на волі;

Та на своїм веселім полі

Свою-таки пшеницю жнуть,

А діточки обід несуть [т. 2, с. 235].

Але Франкова “модель” майбутнього формувалася під впливом

популярних серед радикальної молоді соціалістичних утопій, драгоманівської віри у справедливий громадський устрій. Тому мрія Шевченка про волю, про “своє веселе поле” доповнюється у Франка ідеєю колективної праці: “на прадідній ниві працюють поспів”.

У Франка:

*Як сонечко сяє!
Як вільно гуляє
По вільному краї
Мій погляд кругом!*

*Луги за ланами,
Село між садами
І мир між хатками,
Спокій над селом.*

*А люди щасливі,
Брати мов зичливі,
На прадідній ниві
Працюють поспів... [т. 1, с. 44-45].*

Переосмислені рецепції з Шевченкової медитації “О люди! люди небораки!..” зустрічаються у Франковій поезії “Бувають хвили — серце мліє...” з циклу “Скорбні пісні”. Ліричний герой приходить до думки про очищення, докорінну перебудову несправедливого світу. Він сподівається на допомогу якоїсь міфічної сторонньої сили, “хаосу”, що “перелама ... твердую скарлушу скріпкої землі” [т. 1, с. 41]:

У Шевченка:

*Чи буде правда меж людьми?
Повинна бути, бо сонце стане
І осквернену землю спалить [т. 2, с. 299].*

У Франка:

*І поглядом німої злости
Гляджу на небо й світ живий
І жду, що з земної утроби
Ось-ось прорвесь огонь страшний*

*І вмить спалить всю землю тую
З всіма неправдами її... [т. 1, с. 40-41].*

Від казкових образів цілющого зілля (“Місяцю-князю!..”), золотих яблучок (“Ідилія”) до всеочисної сили вогню (“Vivere memento!”, “Бувають хвили – серце мліє...”, “Вам страшно тої огняної хвили...”) – така еволюція Франкових “рецептів” оновлення старого світу.

*І наче золото в горнилі,
Сей світ очиститься зовсім,
І чиста, в невичерпній силі
Засяє правда й воля в нім [т. 1, с. 41].*

У цьому поетичному пророцтві помітні сліди з Шевченкової інвективи “І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм...”:

*І оживе добра слава,
Слава України,
І світ ясний, невичерпний
Тихо засіяє... [т. 1, с. 255].*

Політичну поезію Т. Шевченка та І. Франка пронизує прометеївське, альтруїстичне бажання служити людям, віддати їм “огонь в одежі слова”. Прикметно, що реалізується це прагнення за допомогою різних художніх засобів. Шевченко (і це характерно для його творчості останніх років) спирається на християнську міфологію:

*Благословенная в женах,
Святая праведная мати
Святого сина на землі...*

.....
*Молю ридajući, пошли,
Подай душі убогій силу,
Щоб огненно заговорила,
Щоб слово пламенем взялось,
Щоб людям серце розтопило... [т. 2, с. 219].*

Франко ж віддає перевагу фольклорним архетипам:

*Земле, моя всеплодющая мати,
Сили, що в твоїй живе глибині,
Краплю, щоб в бою сильніше стояти,
Дай і мені!*

.....
*Дай і огню, щоб ним слово налити,
Душі стрясать громовую дай власть,*

*Правді служити, неправду палити
Вічну дай страть!* [т. 1, с. 28].

Біблійні сюжети перехресшуються у Шевченкових “Псалмах Давидових” і у Франковому циклі “На старі теми”. На їхній інтерпретації також відобразилися “дух часу”, нові суспільно-політичні умови, різне бачення естетичного ідеалу. Шевченко, переспівуючи 1-й псалом, окреслює проблему екзистенційного вибору митця й услід за старозавітним пророком прославляє громадянську чесність та моральну чистоту “праведних” і “добрих”:

*Блаженний муж на лукаву
Не вступає раду,
І не стане на путь злого,
І з лютим не сяде* [т. 1, с. 258].

Франко, навпаки, заперечує філософію пасивного героя, який “в законі Господа любить і розмішляє о законі його день і ніч!” [Псалом 1, 1]. Його “блаженний муж” — “цілий чоловік”, котрий, усупереч Давидовій пораді, не зважає на несприятливі обстави, твердо виявляє своє “я”, мужньо відстоює власні життєві переконання, постійно дотримуючись раз і назавжди обраного кредо “semper idem”: “Против рожна перти, Против хвиль плисти...” [т. 1, с. 54].

*Блаженний муж, що йде на суд неправих,
І там за правду голос свій підносить,
Що безтурботно в сонмищах лукавих
Заціплі сумління їх термосить* [т. 3, с. 148-149].

Це ще й своєрідна запізніла “відповідь” М. Драгоманову, який дорікав колись поетові за намагання співпрацювати з “песиголовцями” (народовцями): “Ще Давид, хоч сам був великий джентльмен, сказав: “Блаженъ мужъ, иже не идетъ на совѣтъ нечестивыхъ”. Я думаю, що не буде в Вас добра ні в літературі, ні в політиці, поки Ваші прогресисти не зарубають собі на носі цього псалма!”¹⁴. Франко переімає слова пророка, викреслюючи з них лише заперечну частку, і з’являється “в сонмищах лукавих” образ контроверсійного героя, який, на думку Л. Голомб, виступає “своєрідним психологічним двійником Мойсея, тільки позбавленим його сумнівів та вагань”¹⁵.

Загалом у “Давидових псалмах” Шевченко дотримується сюжетної канви біблійного тексту і, послуговуючись його

амбівалентністю, тонко розставляє позацензурні акценти. У вірші “Пребезумний в серці скаже...”, що наслідує 52-й (53-й) псалом, поет наносить кілька виразних штрихів, що осучаснюють цілу поезію, надають їй яскравого політичного забарвлення:

Хто ж пошле нам спасеніє,

Верне добру долю?

Колись Бог нам верне волю,

Розіб'є неволю [т. 1, с. 260].

Франко у вірші “Говорить дурень, в серці своїм...” замість канонічної тези “Безумний каже в серці своїм: Нема Бога!” [Псалом 52, 1]¹⁶ пропонує цілком протилежне судження (“Говорить дурень в серці своїм: “Єсть Бог і єсть він Богом моїм!”), розгортаючи його у металогічну сповідь ліричного персонажа. Цей твір дослідники безпідставно вважали “одним з кращих зразків антирелігійної поезії Франка”¹⁷. Також різними виявилися в обох поетів інтерпретації 136-го (137-го) Давидового псалма. Шевченко сповідує ідею суспільної активності митця, котрий у годину лихоліття не повинен вішати на вербу орган, не повинен забувати в “далекій неволі” рідний Іерусалим, “нашу славу”, тобто стояти осторонь визвольної боротьби свого народу. Франко ж звертає увагу на психологічні аспекти проблеми рабства, яке століттями насаджувалось у душі його земляків. Ліричний герой безжально займається самокатуванням, самоїдством, тому що має “похилу, повзку, мов бур'ян, душу” і звик хилитися з дитячих літ перед своїми ворогами та всміхатися до них. Навіть воля не виводить його зі стану духовної прострації, бо залишився у нервах невільницький страх, запеклася страшна і непереборна думка: “Але кров моя — раб! Але мозок — мій раб!” Градація самознищення досягає апогею, коли найжахливіше прокляття Давида вавилонським жінкам (“Блажен, хто ухопить та порозбиває об скелю і твої немовлята!”; Псалом 136, 9), майже дослівно передане Шевченком (“Блажен! блажен! Тебе, злая, В радості застане І розіб'є дітей твоїх О холодний камінь; т. 1, с. 263), у парафразі Франка стає образом генної катастрофи:

Вавілонські жінки, відвернувшись, ідїть

І на мене здивовано так не глядїть!

Щоб не впало прокляття моє на ваш плід,

Не прийшлось би раба привести вам на світ.

*Вавилонські дівчата, минайте мене,
Хай мій вид співчуттям серце вам не торкне!*

*Щоби вам не судилась найтяжча судьба,
Найстрашніша клятьба — полюбити раба!* [т. 3, с. 159].

Під час “великої всесвітньої війни”, коли Підкарпаттям гуляв “Марс той огнисто-червоний”, у Франковій мілітарних віршах особливо помітні “сліди перечитання” політичних поем Т. Шевченка. Так, рольова поезія “Інвазія” (1915) за своїм сатиричним пафосом, облудністю “аргументів” загарбників сягає найгостріших уступів “Кавказу”, хоч, звичайно, не може зрівнятися з цим твором художньою силою і вправністю:

*Несемо вам, чого у нас так много —
Великих слів, військ, амуніції,
Кличів всесвітніх і амбіцій —
“І більш нічого?”¹⁸*

Між обома поезіями помітні яскраві, вражаючі перегуки, подібні образні парадигми: “Ви ще не видали такого сала, сахару, як в нас...” — “ми навчим, почому хліб і сіль почім!”; “Відвідайте Тотьму, І Томськ, і Омськ, Іркутськ, Якутськ, Валдай І розкіш острогів, тайги спасенну потьму” — “У нас же й світа, як на те — Одна Сибір неісходима, А тюрм! а люду!..”; “Ми, бач, на тее православні, Щоб вас від іга римського спасать. Адже папісти ви, враги Христові явні” — “На те письменні ми, Читаєм божії глаголи!..”, “Ми настоящі християне...”, “Ви ще темні, Святим хрестом не просвіщенні, У нас навчіться!..”; “У нас, брат, все порядок...” — “У нас! чого то ми не вмієм?..” та ін. Однак тут і мови немає про стилізацію чи прямі запозичення. І Тарас Шевченко, й Іван Франко нама лювали у різний час гротескний політичний портрет Росії, незмінний за будь-якої доби своїми панівними, імперськими амбіціями.

Художні прийоми Шевченкової сатири зустрічаються також у двох воєнних видіннях Франка. У першому з них десь у просторій кімнаті “Сидять безмовно українці, По-їхньому, бач, мазепинці”. Поміж ними походжає сам поет, який через “несвободні руки” нічим не може допомогти їм у роботі. Раптом “з великим розмахом вбігає” “молоденький господин”, начебто царський син у довгій військовій формі. А за ним уже чути, як

човгає “сапогами” в коридорі численна рота. Усі прагнуть швидко увійти в кімнату, але зупиняються “в дверей тісненному запорі”:

*Лиш молод провідник впадає,
На мене грізно поглядає,
А потім до своїх: “Ура!”
Потяне за государя!”
І шаблю дає їм знак,
Немов: “Рубайте їх ось як!”
І враз мов із провідника
Зробилась утля тінь яка:
Він посірів, поблід і зник —
Такий зав'язаний провідник!
І вся ватага як стояла,
Мов здута, враз щезати стала, —
Ніхто ні слова не сказав,
Мов хтось на таблицях змазав¹⁹.*

Ця фантазмагорична сцена нагадує відому метаморфозу у поемі “Сон” (“У всякого своя доля...”), коли царські блюдолизи провалюються в землю, а всесильний самодержець з могутнього ведмедя перетворюється в очах автора на безпорадне кошеня. Аналогічний фінал спостерігав Франко й у другому видінні. Він ніби “бачив” знайоме село, “рідний та нерідний дім”, пусті хати, солдатів у сірому, які саджали людей у кошики на коле-сах, що котилися униз стежками. Сам поет, ховаючись від невідомих прояв, стояв при дверях якогось незнаного дому, аж поки його не помітив старший москаль у шинелі:

*І на підвладних замажав
Він шаблю: “Сюда! Сюда!”
Зі всіх боків пливе їх плав.
“Ось — думаю — буде біда!”*

*Старший на мене показав,
Та вже ні слова не сказав —
Щез і сліду по нім не стало,
Мов хтось на таблиці змазав!*

*І всі ті, що при нім були,
Так само паркою пішли, —*

*Чи багато їх було, чи мало,
Сліду ніякого не стало*²⁰.

Багатогранність Шевченкових ремінісценції у політичній ліриці Івана Франка виразно демонструє не тільки подібність світовідчуття, близькість переживань та настроїв, духовну спорідненість двох національних світочів України, а й творче використання традицій, пошуки образотворчих засобів, закорінених у поезику Кобзаря і суголосних новій епосі.

¹ Див.: Білецький О. Світове значення Івана Франка // Білецький О. Зібрання праць: У 5 т. — К.: Наукова думка, 1965–1966. — Т. 2. — С. 529.

² Іван Франко. Документи і матеріали. 1856 — 1965. — К.: Наукова думка, 1966. — С. 165.

³ Білецький О. Поезія Івана Франка // Білецький О. Зібрання праць: У 5 т. — К.: Наукова думка, 1965–1966. — Т. 2. — С. 469.

⁴ Там само.

⁵ Див.: Донцов Д. Душевна драма І. Франка і його сучасників // Донцов Д. Туга за героїчним: Ідеї і постаті літературної України. — Видання СУМ, 1953. — С. 67-90.

⁶ Шевченко Т. Повне зібрання творів: У 12 т. — К.: Наукова думка, 1989–1991. — Т. 2. — С. 7. — Далі посилаюся на це видання, зазначаючи в дужках том і сторінку.

⁷ Див.: Денисюк І. Четвертий арешт Івана Франка // Дослідження творчості Івана Франка. — К.: Вид-во АН УРСР, 1956. — С. 249-255.

⁸ Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 т. — Львів: Каменяр, 2001. — С. 24.

⁹ Франко І. Твори: В 3 т. — К.: Наукова думка, 1991. — Т. 1. — С. 65.

¹⁰ Франко І. Твори: У 20 т. — К.: Держлітвидав, 1952. — Т. 11. — С. 314.

¹¹ Некрасов М. Лірика. — К.: Дніпро, 1971. — С. 169, — [Переклад О. Новицького].

¹² Руданський С. Твори: В 3 т. — К.: Наукова думка, 1972. — Т. 1. — С. 77.

¹³ Грабовський П. Вибрані твори: В 2 т. — К.: Дніпро, 1985. — Т. 1. — С. 28.

¹⁴ Драгоманов М. Листи до Ів. Франка і інших. 1881–1886. Видав Іван Франко. — Львів, 1906. — С. 118-119.

¹⁵ Голомб Л. Особа і суспільство в українській ліриці кінця XIX — початку XX ст. — Львів: Світ, 1988. — С. 68.

¹⁶ Псалом 52-й (53-й) дуже подібний до псалому 13-го (14-го), який також починається з цих слів: "Безумний говорить в серці своїм: нема Бога" [Псалом 14, 1].

¹⁷ Кисельов О. Література гарту й боротьби: Дослідження. — К.: Дніпро, 1972. — С. 386.

¹⁸ З поетичної спадщини І. Франка 1914–1916 рр. // Мельник Я. І остатня часть дороги...: Іван Франко в 1914–1916 роках. — Львів, 1995. — С. 49.

¹⁹ Діло. — 1915. — №№ 90-92. — 1-3 грудня.

²⁰ Там само.

Микола ЛЬНИЦЬКИЙ

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ НАУКОВОГО ФРАНКОЗНАВСТВА

(Іван Франко в рецесії західноукраїнської
критики 20–30-х рр.)

Генезу франкознавства, здається, ще ніхто не формулював як окрему проблему. Ми звикли до того, що така ділянка існує і що вона охоплює усі аспекти життя і творчості Івана Франка, а також те, що на сьогодні нагромадилося у філологічних дослідках про письменника і вченого. Важко достеменно ствердити, хто і коли першим ужив термін “франкознавство”. У пресі він, ймовірно, вперше з’явився у статті Михайла Возняка “На порозі студій над Франком” на сторінках газети “Діло” 31 травня 1925 р. Надходила 10-та річниця від дня смерті Франка, а драматичні події, що настали після поразки Визвольних змагань, повернули питання літератури в нове русло, і дослідження творчості І. Франка опинилося на другому плані. І ось подає голос невтомний Михайло Возняк, якому судилося невдовзі стати фундатором наукових студій про життя і творчість великого українського письменника.

Почавши з того, що у Львові мусить постати пам’ятник Франкові, він зголосився покласти і свій камінчик у його підмурівок, але “не під будову пам’ятника [на] львівським кладовищі чи на якійсь площі Львова, а камінчик під будову пам’ятника, видного для цілої нації, пам’ятника, який чим далі в будущину, ставатиме повнішим, яснішим і величнішим, пам’ятника, що для далеких поколінь присвічуватиме зразком невсипущої праці серед усяких, хоч би й найстрашніших обставин”¹. У роздумах про характер цього пам’ятника і зринуло слово “франкознавство”, зринуло в такому контексті: “І довг перед Франком і зріла потреба ознайомлення з тим часом на Наддністрянщині, коли тут наростала Молода Україна, її практичні вимоги нашого біжучого життя, все те дасть понуку для студій над життям, діяльністю й творчістю Франка та його часу, зроджуючи студіювання Франка з різних боків, або т. зв. франкознавство”².

Звернімо увагу на обережність формулювання: “так зване”, хоч обсяг поняття окреслений доволі широко. М. Возняк відважився вжити термін “франкознавство”, хай з осторогою, хоч десять років потому, в 1935 р. інший відомий літературознавець, Ярослав Гординський, у статті “Сучасне франкознавство” відразу застерігав, що “говорити про франкознавство, тобто про студії над Іваном Франком, у значенні шевченкознавства чи в значенні студій над такими визначними явищами української поезії, як “Слово о полку Ігореві” або народні думи, було би ще передчасно”³. Учений навів свої мотиви обережного ставлення до факту народження франкознавства, головний з яких: про повноцінне франкознавство можна буде говорити тільки тоді, коли буде усвідомлена дистанція між Франком як реальною особою і мистецьким явищем і коли Франкова праця постане перед дослідником як “вповні закінчена”.

Між двома ученими можемо спостерегти певну відмінність у підході й тлумаченні самого поняття франкознавства, відмінність не так декларовану, формульовану теоретично, як втілювану на практиці. М. Возняк у статті “На порозі студій над Франком” основну увагу зосереджує на документальній основі: листах письменника до своїх сучасників та листах сучасників до Франка, навівши при цьому довгий список його кореспондентів, а також на спогадах, які, на переконання дослідника, стануть важливим матеріалом для майбутніх франкознавчих студій. При цьому такі спогади стосуються “в першій мірі його товаришів із університету, що разом з ним жили, що спільно працювали в робітничих організаціях, в радикальній чи пізнійше в національно-демократичній партії, в Науковім товаристві ім. Шевченка, в різних організаціях і т. д.”⁴.

Натомість Ярослав Гординський, визнаючи цінність матеріалів життєписного характеру, зокрема й розвідок М. Возняка, К. Студинського, М. Мочульського, спогадів П. Житецького, В. Щурата, М. Коцюбинського, Я. Каспровича та ін., переконаний, що франкознавство можна буде вважати повноцінною науковою дисципліною тільки з появою праць, які охоплюють усі аспекти життя і творчості І. Франка, зокрема наукове осмислення його багатогранної і багатожанрової художньої спадщини. Тимчасом картина була іншою, і вченому довелося

констатувати, що “франкознавство є ще зовсім незорганізоване й його ведеться безпланово. Наслідком того виступає велика нерівномірність, посунена так далеко, що Франкяна обертається залюбки довкола кількох тем, полишаючи все інше на боці”⁵.

Чи можемо усе ж стверджувати, що М. Возняк і Я. Гординський по-різному трактували поняття “франкознавство”, якщо перший наголошував на його фактографічному, причинкарському, а другий — на аналітичному та концепційному аспектах?

Сьогодні майже випав з ужитку такий тип науково-дослідницької праці як причинкарство, популярний у 20–30-ті рр. у Галичині, який іноді називали ще знадобами. Поет Богдан-Ігор Антонич у статті “Сто червінців божевілля” нарікав, що “у нас майже нема критиків, що дійсно відчували б літературу, щоб дійсно вміли сприймати мистецькі спонуки й відповідно на них реагували. В історії літератури майже самі бібліографи, списувачі, приміткарі, довботексти або знов дослідники розвитку тих чи інших ідей, в критиці це здебільша інтелектуалісти, розумовці, “світоглядники”⁶. Щоправда, його сучасник, критик Микола Гнатишак на цю справу дивився трохи по-іншому. Він був переконаний, що причинкарі роблять позитивну “чорну роботу”, яку вважав передумовою концепційної дослідницької праці⁷.

Без повноти фактів неможливі науково обґрунтовані як аналіз, так і синтез. Тому цілком природно, що й франкознавчі студії у 20–30-ті рр. починалися найперше з вивчення архіву письменника: рукописів, листів, спогадів, з яких мала постати науково вивірена біографія І. Франка та інтерпретація його творчості. М. Возняк узявся насамперед за вивчення Франкового архіву, пробуючи, за Я. Гординським, “розгадати загадкову й повну таємниць Франкову постать”⁸. Наскільки важкою і скрупульозною була ця праця, засвідчує Марія Деркач, яка й сама багато зробила для впорядкування цього архіву. Вона відгукнулася на публікацію у 30-му томі харківського 29-томового видання творів І. Франка (видавництво “Рух”) повісті “Лель і Полель”, сконструйовану з окремих розрізнених фрагментів його архіву. “Можна собі уявити, — писала вона, — кілька праці й труду треба було вложити в те, щоби прослідити це, а відтак відтворити цілу повість. Рукописи розкладені по різних течках і зшитках.

Треба було перешукати цілий величезний архів, листок за листком, щоб знайти всі куснички, що належали до цієї повісті і відповідно їх пов'язати між собою”⁹.

Доробок Михайла Возняка у ділянці дослідження Франкового життєпису в ті роки справді величезний, згадати хоча б такі його публікації, як “Іван Франко в добі радикалізму” (Україна. — 1926. — Ч. 6), “Перша любов Івана Франка” (Календар Українського народного союзу. — Львів, 1927), “Дві Франкові автобіографії” (За сто літ. — Львів, 1927. — Т. 1), “13 листів Ів. Франка до Ол. Кониського” (Життя й революція. — 1927. — № 4) та ін.

Подібний характер мали й праці франкознавчої тематики інших західноукраїнських дослідників, приміром, “Іван Франко і товариші в соціалістичному процесі 1878 р.” Кирила Студинського, “З останніх десятиліть життя Франка, 1896—1916 рр.” Михайла Мочульського (За сто літ. — 1928. — Т. 3) та ін.

Така односторонність франкознавчих студій викликала невдоволення, але вона мала свої причини, передусім брак видань творів письменника та політично наелектризовану атмосферу суспільного життя міжвоєнного двадцятиліття. Найерудованіший і найголосніший український критик того часу Михайло Рудницький писав на сторінках журналу “Світ” у 1926 році: “Зробімо білянс 10-ліття смерти письменника з перспективи тих, що постійно мачають у нас перо для добра літератури та науки:

Нема видання збірних творів Франка ні критичного, ні популярного, ні навіть 10-томового вибору.

Ні одної загальної критичної студії про Франка.

Ні одного критичного життєпису.

Ні одної спроби відділити буденну публіцистику, яка заступала йому хліб насущний від творчого зерна, яке єдине повинно заступити нам письменника”¹⁰.

Та й причинкарські студії публікувалися переважно не в Галичині, а в Наддніпрянській Україні, що викликало небезпідставні твердження про занепад літературознавчої думки в Західній Україні, зокрема закид Павла Филиповича у статті “Українське літературознавство за 10 років революції” (1828), що “навіть ювілей Франка не міг бути освятований як слід — спромоглися лише видати невелику книжку вибраних творів письменника, майже всі ж публікації невиданих творів Франка, його листи

та інші матеріали надсилались до збірників та журналів на радянську Україну, де й з'являються до цього часу"¹¹.

Становленню франкознавства як наукової дисципліни дуже заважала й поляризація поглядів навколо самого імені письменника. З одного боку, частина представників клерикальних кіл та публіцистів цієї орієнтації (єпископ Григорій Хомишин, Осип Назарук та деякі ін.) твердили про шкідливість творів письменника, бо вони пройняті ідеями соціалізму та матеріалізму, і виступали проти популяризації його імені серед молоді.

Дійшло до того, що єпископи Йосафат Коциловський і Григорій Хомишин заборонили священникам своєї єпархії не тільки відправляти службу за упокій його душі, а й брати участь у наукових та культурних заходах на відзначення його пам'яті й дослідження творчості І. Франка. Так, єпископ Хомишин докоряв громаді м. Дрогобича, яка на вшанування письменника присвоїла його ім'я гімназії "Рідна школа" в цьому місті. Подібну позицію займав єпископ Філадельфії Костянтин Богачевський, який заборонив вірним своєї єпархії брати участь у відзначенні десятиліття від дня смерті І. Франка і звернувся до митрополита Андрея Шептицького санкціонувати цю заборону.

Але митрополит добре усвідомлював масштаб постаті Франка і його місце в історії української культури і не підтримав пропозиції єпископа. Він писав у відповіді Богачевському 26 грудня 1926 р.: "На загальне викорінення слави І. Франка в нашій народі не може бути надій для того, що жиємо в такім віці, коли народи хваляться своєю "аристократією духа" як своєю силою і іспитом зрілости. [...] Польський поет Jan Kasprówicz нічим не був ліпший від Франка під оглядом релігії, а все ж таки по його смерті навіть єзуїтський "Przeład Powszechny" [...] оголосив збірку на "Dom im. Jana Kasprówicza"¹². В іншому листі — від 16 листопада 1926 р. — позиція митрополита аргументується так: "В творчости І. Франка атеїзм і матеріалізм займає тільки незначне, спорадичне місце, а головне місце займають посередньо національні та патріотичні теми"¹³.

З протилежних позицій підходили до трактування постаті Івана Франка та засад його світогляду газети католицької орієнтації "Нова зоря" та "Мета". Якщо перша вважала атеїстичні переконання письменника визначальними, то друга

дотримувалася думки про еволюційність його поглядів на релігію. Так, за словами провідного критика християнського спрямування Миколи Гнатишака, “Франко є типовим прикладом людини, що в нетрях губить правильні шляхи, відшукує їх та знову губить, щоб наново відшукати”¹⁴.

З іншого боку, літератори “вістниківського” кола визнавали величезний талант Франка, але не приймали його “гуманітаризму”, пов’язуючи його з негативним впливом Михайла Драгоманова (Дмитро Донцов)¹⁵, який на ланцюгах розуму тримав Франків “величезний поетичний дар, мов скованого Прометей” (Є. Маланюк)¹⁶. Це вже далеко пізніше, в 50-ті роки, з’явиться донцовське “Туга за героїчним” та Маланюкове “Франко як явище інтелекту”.

Та все ж франкознавчі праці 20–30-х рр. можна потрактувати як позви між ідеологією та естетикою. Якщо в Галичині попри причикарство домінувало ідеологічне начало, то в Наддніпрянській Україні почалися студії над Франковими текстами. Для цього були важливі передумови. Протягом 1924–1929 рр. у харківському видавництві “Рух” під редакцією Сергія Пилипенка з’явилося видання творів І. Франка у 29 томах (32 книгах), яке готував до друку галичанин Іван Лизанівський, який знав письменника особисто. Видання це, хоч і не мало наукових коментарів і належного текстового опрацювання, усе ж містило основні художні твори письменника та частину його літературно-критичних статей. Воно не тільки створило текстову базу для досліджень, а й підготувало широку читачьку публіку для сприйняття самого образу Франка, масштабу цієї постаті.

Безперечно, найвагоміші досягнення у дослідженні творчості Франка пов’язані з працями учених з трагічного кола неокласиків – Миколи Зерова, Михайла Драй-Хмари, Павла Филиповича. Учні Володимира Перетца, представника, та, власне, творця філологічної школи в українському літературознавстві, вони в основу своїх досліджень кляли інтерпретацію художніх текстів у єдності змістово-формальних компонентів. Серед франкознавчих праць прихильників цієї методології виділяються статті “Генеза Франкової легенди “Смерть Каїна” (1924), “Шляхи Франкової поезії” (1927) П. Филиповича, “Франко-поет” (1925) М. Зерова, “Іван Франко і Леся Українка” (1926) М. Драй-Хмари. У статті “Франко-поет” Зеров не тільки

глибоко проаналізував погляди на Франкову поезію своїх попередників (Миколи Євшана, Сергія Єфремова, Антона Крушельницького, Андрія Ніковського), а й аргументовано окреслив основні етапи еволюції її мотивів. Микола Зеров обґрунтував тезу про “треступінний розвиток Франкової творчості: від героїзму “Каменярів” через ліричні жалощі й боління (“Зів’яле листя”, “Із днів журби”) до мудрої резолютивної зрівноваженості “Semer tigo”¹⁷. Принципи Зерова стали основою класифікації Франкової лірики сучасних франкознавців, зокрема молодшого покоління.

Стаття Павла Филиповича “Генега Франкової легенди “Смерть Каїна” (1924) та “З новітнього українського письменства” (1929), на моє переконання, силою обставин досі залишаються чи не найглибшими студіями цього складного філософського твору Франка порівняно навіть з пізнішими дослідженнями таких маститих франкознавців, як Андрій Скоць, Арсен Каспрук і навіть Олександр Білецький. Справа в тому, що пізніші радянські вчені основний конфлікт цього твору зводили до переродження Каїна з бунтаря в колективіста й гуманіста, тимчасом як Филипович, подавши інтертекстуальний зріз сюжету (Біблія, “Каїн” Байрона, “Фауст” Гете) основу конфлікту вбачав в одвічному протистоянні добра і зла як знання і моралі, який ніколи не може бути вирішеним остаточно і тому у Франка теж залишений відкритим.

Серед франкознавчих студій того часу знаходимо спроби компаративістичних підходів до творчості письменника, зокрема до аналізу поеми “Мойсей”. Так, ще при житті Франка Яким Ярема проводив паралель “Мойсея” з поемою Юліуша Словацького “Ангеллі” (недавно вперше перекладена українською мовою Дмитром Павличком), на що, як знаємо, негативно зреагував сам автор, Андрій Музичка вбачав у “Мойсеї” вплив “Утраченого раю” Д. Мільтона, а Костянтин Чехович стверджував про перегук твору Франка з поемою Ярослава Врхлицького “Бар Кохба”. Хоча ці зіставлення не завжди переконливі й піддавалися критичному аналізу, зокрема, у книзі Леоніда Білецького “Основи української літературно-наукової критики” (Прага, 1925), все ж вони сигналізували пошук нових, висловлюючись сучасною мовою, методологічних стратегій. На жаль, чогось подібного в 20–30-ті роки не спостерігаємо стосовно Франкової прози, драматургії чи літературної критики.

До того ж коли Я. Гординський у статті “Сучасне франкознавство” стверджував, що критика найповніше розглянула саме Франкову поезію, то це стосується тільки східноукраїнських дослідників. Навіть більше — в Галичині домінував погляд, що Франка засмоктала його громадська діяльність, яка не дала йому можливості по-справжньому розкрити великий поетичний талант. Так, у 15-річницю смерті письменника газета “Новий час” писала: “Міг бути великим поетом, але став великим Каме-нярем”¹⁸. Навіть Михайло Рудницький у книзі “Від Мирного до Хвильового”, мовби солідаризуючись з Г. Костельником, трактував поему “Мойсей” як твір “страшенно маломистецький. Щодо самої поеми, — стверджував він, — то її слава поширилась у нас завдяки примітивному поглядові, що таке велика поема”¹⁹.

На завершення наших роздумів наведемо останній абзац цитованої вже статті М. Рудницького “Франко і наша суспільність”: “Франко був Везувієм, який заливав нас лавою і попелом. Така вже доля вулкану: осли пнуться по ньому вверх, крок за кроком і тягнуть цікавих снобів, які разом з ними розпорпують попіл і порох, сподіваючись доглянути джерело вогню”²⁰. Цю ефектну метафору можна, здається, достосувати до франкознавства 20–30-х рр. на західноукраїнських теренах: у ньому теж треба розпорпувати попіл і порох, щоб виявити іскри вогню.

¹ Возняк М. На порозі студій над Франком // Діло. — 1925. — 31 трав.

² Там само.

³ Гординський Я. Сучасне франкознавство (1916–1932) // Записки Наукового товариства імени Шевченка. — Львів, 1935. — Т. СЛІІІ: Праці філол. секції. — С. 83.

⁴ Діло. — 1925. — 31 трав.

⁵ Записки НТШ. — Т. СЛІІІ. — С. 97.

⁶ Антонич Б.-І. Сто червінців божевілля // Діло. — 1935. — 15 черв.

⁷ Гнатишак М. Ідейні основи творчости Маркіяна Шашкевича // Слово. — 1937. — Кн. 6. — С. 31.

⁸ Записки НТШ. — Т. СЛІІІ. — С. 68.

⁹ Деркач М. Невідома повість Івана Франка // Назустріч. — 1935 — Ч. 11/12. — С. 1.

¹⁰ Рудницький М. Франко і наша суспільність // Світ. — 1926. — Ч. 11/12. — С. 2.

- ¹¹ Филипович П. Літературно-критичні статті. — К., 1991. — С. 241.
- ¹² Цит. за: Мельник Я. З останнього десятиліття Івана Франка. — Львів, 1999. — С. 118-119.
- ¹³ Там само. — С. 119.
- ¹⁴ Мета. — 1936. — Ч. 25. — С. С3.
- ¹⁵ Донцов Д. Трагедія Франка // ЛНВ. — Львів, 1926. — Т. 90. — С. 127.
- ¹⁶ Маланюк Є. В пазурах раціоналізму // Студентський вісник (Прага). — 1927. — Ч. 5/6. — С. 6.
- ¹⁷ Зеров М. Українське письменство. — К., 2003. — С. 513.
- ¹⁸ Іван Франко: В 15 роковини смерти // Новий час. — 1931. — Ч. 59. — С. 10.
- ¹⁹ Рудницький М. Від Мирного до Хвильового. — Львів, 1936. — С. 174.
- ²⁰ Світ. — 1926. — Ч. 11/12. — С. 2.

Богдан ТИХОЛОЗ

**“...СЛУХ, ОТВОРЕНИЙ НА ГОЛОСИ ДУХІВ”:
ПОЕТИЧНА ДЕМОНОЛОГІЯ ІВАНА ФРАНКА**

Голос духа чути скрізь...
Іван Франко. “Гімн”, 1880

Хрестоматійний рядок “Гімну” не дарма взято епіграфом до пропонованої студії. Адже тривалий час чи не єдиною образно-символічною парадигмою духу у Франковому творчому космосі був сакраментальний “вічний революціонер”, що втілював у собі пафос радикального оновлення соціального світу. De facto ця парадигма рецепції та інтерпретації й досі зберігає свою домінантну, центральну позицію, витісняючи на маргінес, а то й просто ігноруючи інші виміри духового в доробку письменника, чийм кредо було афористичне визнання: “*Вірю в силу духа...*” Виважена наукова деконструкція цієї анахронічної, в основі своїй редуктивної, а тому науково некоректної парадигми та децентрація продиктованих нею епістемо- й аксіологічних пріоритетів – нагальне завдання сучасного франкознавства.

У силу якого духа (чи яких духів) вірив Франко-поет на різних стадіях свого світоглядно-естетичного розвитку? Яку роль відігравали образи цих духів у його художньому універсумі? Навіщо він викликав їх до життя у власних творах? На ці питання покликана бодай почасти відповісти ця стаття.

Духове, ідеальне, ірреальне, ірраціональне, трансцендентне, нумінозне, фантастичне, міфологічне, демонічне – категорії, які завше викликали неабиякий інтерес письменника – від ранніх спроб доби “романтичного ідеалізму”, в яких він оспівував “божеське в людськiм дусі”, до пізніх плодів останнього періоду творчості – періоду “духової катастрофи”, коли йому недвозначно причувалися “голоси духів”. Хоча “*слух, отворений на голоси духів*”¹ (цитую купюрований фрагмент авторської передмови до “Нарису історії українсько-руської літератури до 1890 р.”, який опустив при друці В. Гнатюк), Франкові-реальній особі був дарований, за його власним визнанням, в часи тяжкої

фізичної й душевної недуги останніх літ життя, Франкові-письменникові він “отворився” значно раніше. Інша річ — визнання міри реальності цих голосів на різних відтинках творчого шляху генія-духовидця. У кожному разі, ірреальний світ завжди був присутній у художньому макрокосмі “співця боротьби і контрастів” (у тім числі й контрастів реальності й фантастики) — хай навіть як примарна тінь, метафізичне задзеркалля світу реального, справжнього, об’єктивно-емпіричного.

Звернення програмового реаліста й переконаного раціоналіста (саме таким є стереотипне сприйняття світогляду й творчості Франка) до світу “поза межами можливого” (властиво, поза межами онтологічної даності й раціонального пізнання) — на перший погляд, парадоксальне. Проте сам письменник дещо інакше трактував природу власного обдаровання: “*Ви трохи невірро оцінюєте сам характер мого таланту, — писав він у листі до М. Драгоманова від 13. III. 1895 р. — Я вдачею своєю далеко більше романтик, ніж реаліст. Всі речі реального змісту, які я писав, справляли мені при написанню далеко більш муки, прикрості, зденервовання, ніж ті романтичні “скоки”, при котрих я просто спочиваю душею*” [т. 50, с. 30]². “*На романтичнім візку в край реалізму майнем!*” [т. 3, с. 344], — декларував у “Майових елегіях”. А пролог до незавершеної поеми “Лісова ідилія” зачинав так: “*На романтичного коня сідаю. Крилатий звіру, не пручайсь, не ржи! Неси мене, куди я загадаю, На фантастичні ті шпилі біжи, Де вихор грає, стогне гомін гаю, Де на вузькій, мов ниточка, межі Фантазія і дійсність спина в спину Глядять у мрії квітчастую країну*” [т. 3, с. 109].

Франка-письменника, може, найбільше якраз і цікавила ота тонка, майже невловна межа фантазії і дійсності, їхнього зудару та взаємопроникнення, з котрого, властиво, й народжується справжнє мистецтво — мистецтво, парадигмою якого для митців і філософів західноєвропейського романтизму (Ф. В. Шеллінга, Ф. Шлегеля, Новаліса та ін.) не даремно була “нова міфологія”. Тож не дивно, що поет-громадянин, міцно вкорінений у ґрунт соціальної реальності, водночас був поетом-“артистом” (недарма писав про себе: “*кавалок артиста, себто синтетика*” [т. 48, с. 597]), поетом-візіонером, задивленим “у мрії квітчастую країну”, а також — не меншою мірою — “*в непроходимі нетрі, [...] де луна ігровище бісів*” [т. 3, с. 188]. Відтак у художньому

мультиверсумі Франка, поруч зі світами соціальної реальності, індивідуального страждання й кохання, природи (живої й неживої), культури й цивілізації, важливе місце посідав ірреальний (містичний) світ духів і демонів — істотний, хоч і малодосліджений на сьогодні, компонент його творчого багатосвіття.

Завдяки дослідженням Я. Мельник³, тепер уже загальновідомо, що тяжка Франкова недуга останнього десятиліття його життя мала й скомплікований психічний компонент. Виснажений неправильно діагностованою та, відповідно, неадекватно лікованою хворобою письменник не раз скаржився друзям і знайомим на голоси ворожих духів (часто цілком конкретних, персоніфікованих — скажімо, духів покійного М. Драгоманова, І. Наумовича чи І. Гушалевича), які переслідують і мучать його. Скажімо, в листі до А. Черного (Львів, 5. X. 1910 р.) він писав: *“Стан мого здоров’я взагалі добрий, але обі мої руки вже третій рік знаходяться в стані безприкладної в історії медицини деформації, dokonаної духовими рухами і сполученої з отворенієм слуху на духові голоси. Зрозумієте, що в таких відносинах усяка літературна праця була б утруднена, навіть коли б не було того безприкладного завзятого переслідування з боку ворожих духів, котрі протягом усього того часу, крім найрізніших способів мучення моїх рук, переслідували мене і переслідують досі ненастанним криком, що не перестає ані на хвилину, ані вдень, ані вночі”* [т. 50, с. 386]. Таких свідчень у Франковому доробку 1908–1916 рр. можна віднайти чимало (і не тільки в епістолярії; згадаймо бодай “Історію моєї хвороби” чи справу з виданням псевдо-Міцкевичевої “Великої втрати”). Але й значно раніше митець переживав кризові психологічні стани, що межували із галюцинаціями, ба навіть із божевільям.

Так, у листі до О. Хоружинської від 10. I. 1886 р. Франко зізнався майбутній дружині: *“...Яка у мене духовна фізіономія тоді, коли мене почне мучити хандра, почуття самоти на світі та безучастності людей. Із стану понурого отупіння я переходжу тоді в порив до рівно безмисного ходження, блукання аж до цілковитої втоми, по чім починається болюча праця мислі. Та не в тім головна біда, а в тім, що до тої мислі домішується величезна доля фантастичного, так що в таких разях трачу перспективу і підстасовую аргументи, а все в тій цілі, щоб*

тільки ще дуже мучити себе” [т. 49, с. 15]. Імовірно, саме в такі психологічно екстремальні моменти на поверхню “верхньої” естетичної свідомості письменника виринали демонічні образи-символи, породжені “еруптивною” силою “нижньої свідомості” (користаючи термінологією естетичного трактату “Із секретів поетичної творчості”).

Такий, сказати б, психологічний підклад франківської поетичної демонології. Але душевне життя письменника зі спорадичними позасвідомими виявами трансцендентного було далеко не єдиним (і, можливо, й не головним) її джерелом. Інший корінь Франкового пандемоніуму — міфологія та фольклор різних народів, звісна річ, насамперед (але далеко не тільки) українського. Дарма казати, що письменник відмалку був органічно занурений у фольклорно-міфологічну стихію традиційної культури, засвоїв її на рівні генетичного коду, проте виступав не просто пасивним реципієнтом правічних духових скарбів, а й їхнім ретельним збирачем і фіксатором. Чимало міфо- й демонологічних оповідань, легенд та заклинань він опублікував на шпальтах журналу “Житє і слово” в рубриці “Із уст народа” під загальною назвою “Міти і вірування”, а також в “Етнографічному збірнику”; цікаві матеріали з народних вірувань та забобонів містять і фундаментальні корпуси “Галицько-руських народних приповідок” та “Апокрифів і легенд з українських рукописів”. Крім того, Франкові належить низка аналітичних наукових праць з проблем слов’янської міфології й, зокрема, демонології: “Останки первісного світогляду в руських і польських загадках народних”, “[Народні повір’я, зв’язані з народженням дитини]”, “Людові вірування на Підгір’ю”, “Гуцульські примівки”, “Як творилася слов’янська міфологія”, “Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г.” та ін.

Наслідком засвоєння й творчого переосмислення етнічно маркованого міфологічного коду культури стало його “вживлення” в індивідуальний символічний код Франка-поета. У цій студії зосередимо увагу лише на трьох групах міфопоетичних (а саме демонологічних) образів у художній творчості письменника: власне духи (ангели і демони — добрі й злі, домашні й природні), люди з надприродними (демонічними) властивостями (так звані непрості, “земні боги”, а також мерці) та духи-персоніфікації абстрактних понять, явищ і станів (життя / смерті, щастя / горя, долі / недолі тощо).

Уже в доробку Франка доби “молодечого романтизму” (другої половини 70-х рр. XIX ст.) зустрічаємо непоодинокі демонологічні образи. У дебютній збірці Джемжаліка “Баляди і розкази” (1876) із бурхливої романтичної піни виринають аж дві русалки (виразна, парадигматична алюзія до “Русалки Дністрової” – першої ластівки західноукраїнського літературного відродження). Щоправда, обидві вони “припливли” з передтекстів інших письменників – Гайне і Пушкіна, а до їхніх творів, своєю чергою, потрапили з повноводої ріки фольклору. Адже русалка – один із найулюбленіших і найпоширеніших серед різних народів фольклорно-міфологічних образів-універсалій. Тож не дивно, що юний письменник, занурений у продуктивне середовище народної культури, не зостався байдужим до чарів “водяної діви”.

Прикметно, що вже перший вірш збірки – “Пролог із Гейного” (до книги “Із літ моєї молодости” він увійшов під назвою “Лицар”) – містить яскраво романтичний образ прекрасної дівчини-русалки, яка опівночі (містичний час активізації демонічних сил, коли озивається цілий “хор духів” [т. 3, с. 305]) “у сукнях із морської піни” приходять до понурого, блідого лицаря (авторського ліричного alter ego) для любовних пестощів і втіх. Так що, в певному сенсі, можна стверджувати, що Франкова поезія починається не лише з чистого, незамуленого джерела народної пісні (саме такою, як відомо, була основна ідея його першого опублікованого твору – сонета “Народні пісні”), але й із романтичного сп’яніння гарячими, “кріпко-любовними” обіймами “хитриці”-русалки, яка закривала туманним “завоєм” ясний зір юного романтика і знаджувала його “в підводну кристалну палату” – ілюзорне царство мрій. Недарма ще один вірш збірки “Баляди і розкази” – балада “Русалка (Із Пушкіна)” – знову інтерпретує той-таки демонологічний образ: місячними літніми ночами чарівна діва впливає з хвиль лісового озера, щоб на третю ніч навкі забрати з собою спокушеного її принадами монаха-пустинника. Варто згадати, що Франкові належить і вдалий переклад знаменитої балади Й.-В. Гете “Рибак”, де також виринає образ дівчини-русалки, котра пориває на дно задивленого у дзеркало вод рибалку. Згодом, уже в прозовій творчості Франка, з’являться набагато оригінальніші й художньо цікавіші інтерпретації образів “природних” духів, парадигматично пов’язаних із русалкою, – мавки (новела “Мавка”) й дріади (новела “Дріада” – фрагмент із незавершеного

роману “Не спитавши броду”). Але саме русалці судилося бути першою у довгій галереї франківського поетичного демонімікону.

Ціком у згоді з принципами романтичного світобачення ліричний суб'єкт ранньої поезії Джеджалика не раз викликає до нового життя “духи предків” (напр., у “Пісні сироти”), прагнучи нав'язати тяглу, неперервну історичну традицію від давнини до сучасності. Одним із таких персоніфікованих духів предків є міфологізований образ Довбуша з дебютного Франкового роману “Петрії і Довбушуки”, — образ, який, за висловом І. Денисюка, “виступає як таємний дух-опікун, дух добра і справедливості”⁴. Дещо пізніше, в повісті “Захар Беркут”, культ предків та предківського морального й громадського укладу набуде значно виразніших обрисів (хай і далеких від історичної конкретики).

У наступних, постромантичних творах молодого письменника віднаходимо демонологічні образи значно універсальнішої художньої семантики. Так, у незакінченій поемі “Наймит” фігурують два персоніфіковані духи — ангел Житті та ангел Смерті, типологічно подібні до образів Білого й Чорного демонів із пізнішого “гуцульського оповідання” “Як Юра Шикманюк брів Черемош”. Вони символізують дві грані людської екзистенції, дві її крайні межі, пов'язані діалектичним зв'язком, — існування й неіснування. При цьому в авторській інтерпретації ці духи немовби міняються ролями: ангел Житті постає як холодний, незворушний і байдужий до людського лиха виконавець вищого божественного закону, натомість ангел Смерті — як милосердний і співчутливий визволитель людей із кола земних страждань.

Ангел Смерті ще кілька разів епізодично вигулькне у Франковій поезії, нагадуючи про фатальну скінченність людського існування, — зокрема, в поемі “Святий Валентій” та одному з віршів “Паренетікону”: “*О чоловіче, коли спиш, чи чуєш, Як у твій дім скрадаються злодії? Так само не почувєш, як прийде Той ангел смерті і чи молодії, Чи то старі літа твої урве*” [т. 3, с. 198]. Нечутною ходою приходять ангел Смерті; його життєдайні “товариші”-антагоністи також пересуваються майже непомітно, переважно повітрям, відповідно до власної іматеріальної природи, залишаючись невловними й недосяжними для смертних. Скажімо, світлодайний “ангел правди” із

“Пісні сироти” [т. 2, с. 450] чи Божий посланець – “ангел променистий” із сонета “Ось спить дитя, невинний ангел чистий...”, який прилітає до немовляти уві сні: дитя “Смієсь у сні – се ангел з ним іграє... Спдакне у сні – се ангел, в облак млистий Розплившись, манить його й щезає” [т. 1, с. 147]. Із плином часу пориваючи за собою людину незвіданими земними стежками, “ангел з далі кличе: “Далі! Далі!” [т. 1, с. 148], ніколи не спиняючись у своєму вічному леті. Невидимий ангел, скоро-летного кохання пролітає повз ліричного героя та його обраницю і в поезії “З усіх солодких, любих слів...” зі збірки “Із днів журби”, а у вірші “Могила Тарасова” “Над могилу вбогую В духів тайну мить Світлянов дорогою Чистий дух летить” [т. 2, с. 371]. Подібно і в поемі “Святий Валентій”: “Мов ангел щастя пролетів в тій хвилі На невидимих крилах понад дім” [т. 4, с. 41]. Таким чином, мотив польоту (зокрема, незримого лету) в поезії Франка зазвичай асоціюється зі світлими духами-добродійниками.

Основоположна полярність духів, універсалізована в постатях ангела Житті та ангела Смерті, Білого та Чорного демонів, розгортається в розгалуженій системі добрих та злих демонів. Серед духів добра, прихильних до людини, і найперше до суб’єкта поетичної експресії та рефлексії, поруч зі щойно згаданими Божими вісниками-ангелами, помітне місце посідають образи ангелоподібних “женщин”-фей. Скажімо, у “Свято-вечірній казці” засобами оніричної поезики митець змальовує фантастично-алегоричну постать Жінчини в “надземній красоті”, яка “на крилах херувима” проносить героя твору над його Батьківщиною. Ця Жінчина, в тлумаченні Н. Тихолоз, – “антропоморфне персоніфіковане втілення Русі-України”⁵. Врешті, семантику алегорії однозначно розкриває сам автор наприкінці твору; небесна жінка звертається до протагоніста: “Хоч все покине, я одна тебе не кину, – Лиш ти люби мене – свою Русь-Україну!”⁶. Ангелоподібне “существо надземне, Мов жінчина” [т. 2, с. 388], на хмарах, у променях пречистого світла являється й героєві алегоричної візії “Зближався день і сон прогнав (невинний)...”. Щоправда, тут образ загадкової прекрасної пані, якій присвятив своє життя ліричний герой і яка зцілює його душевні рани, значно багатозначніший; вона уособлює вже не Вітчизну, а радше долю, покликання поета,

його самофіру в любові до людей, найсвятіші його мрії й прагнення, над якими царює божественне провидіння. Схожі до згаданих “женин” “феєподібні” дівчата виринають і в першому вірші циклу “Із книги Кааф” збірки “Semper tūo” (“У сні знайшов я дивну долину...”), у якому досить сильно відчутний візійний, містичний, не раз демонічний компонент художньої моделі світу. Ці неземні, райські створіння в білих шатах збирають листя чарівної рослини кааф, котре тим, хто його споживає, дарує радість, утіху, сміливість і внутрішню гармонію.

Утім, жіноче серце діалектично поєднує в собі ангельські та демонічні риси: “Ангел ти надземний Чи демон лютий з пекла глибини?” [т. 1, с. 144], – риторично запитує ліричний герой сонета “Жіноче серце! Чи ти лід студений...”. Водночас пресвітлі небесні істоти у Франка не обов’язково виступають у жіночій подобі. Так, у поетичній алегорії “Женщина”, адресованій товариству “Руських женин” у Станіславові, крилатий геній (уже виразно чоловічого роду) перетворює мертву брилу білого мармуру, що незрушно лежала серед пустелі, спершу на чудову статую богині, а потім і на живу жінку з люблячим серцем і ясным розумом [т. 3, с. 265-267]. Ледь окреслені, але дуже істотні для розуміння франківської міфопоетичної картини світу й ситуативні образи-символи “духу життя рум’яного” [т. 2, с. 134] (з “ліричної драми” “Зів’яле листя”) та, в певному сенсі, функціонально аналогічного до нього божка кохання, вельми подібного до античного пустотливого Ероса, з поезії “Притичина” (цикл “Нові співомовки” збірки “Semper tūo”). Обидва ці образи символізують біофільну орієнтацію людської екзистенції (в термінології Е. Фромма), насажену вітально-еротичною жагою.

Проте значно вагомішу й функціонально “активнішу” роль (порівняно з досить одноманітними, маловиразними демонами-добродійниками) відіграють у Франковій поезії численні злі духи, символічні репрезентанти танатосу, деструкції, агресії. Архетипна постать демона-спокусника, в різних образних інкарнаціях та лексичних варіантах (генії ночі, чорт, біс, диявол, сатана, Азazelь, Ваал), з’являється в багатьох поетичних творах Франка.

В одному з етологічних “галицьких образків” “Ранок на паствнику”, звертаючись до казково-міфологічних образів родом із народних “байок” “Про заклітую царівну На скляній горі,

Про гадюку стоголівну У скальній норі, І про мечик-самосіку, Мачушину злість, Про ягу-змію-кусіку, Що дівчата їсть [т. 2, с. 390], автор в уста ліро-епічного персонажа-оповідача вкладає відоме, апокрифічне за походженням і космогонічне за змістом, міфологічне сказання про антагоністичну роль Бога й чорта у процесах світотворення: *“Кажуть, що як Бог з нічого Взявсь творити мир, Чорт завзявсь робити Богу Все наперекір”* [т. 2, с. 393]. Чорт (біс, диявол, сатана), один із найбільш універсальних і поліфункціональних демонологічних образів, спроможний “узурпувати” повноваження інших демонів, напрочуд вдало уособлює стихію руйнування й ненависті. Він — *“ворог Божий, ворог правди й волі”* [т. 2, с. 190]. Інкарнації його ж можуть бути найрізноманітніші. Це й “люті духи тьми” з молодечого “Бунту Митуси”, і підступні “генії ночі”, які закликають ліричного героя збірки “З вершин і низин” зректися життєвої боротьби й навіки заснути, знайти заспокоєння в бездонному вирі небуття (“Пісня геніїв ночі”), і “грізні, ворожі духи”, що юрбою обступають новонароджену дитину в поемі “Марійка”. Це й змія-гадюка, яка стискає, смоче й пожирає людське серце в багатьох Франкових поетичних та прозових текстах⁷. Це й, скажімо, досить абстрактний злий дух із віршової притчі “Цар-Бог”, який намовляє фараона чинити наругу над своїм народом аж доти, доки люд не визнає свого володаря за бога на землі. Це й цілком конкретні апокрифічні людюїди з поезії “Як голова болить!..”, котрі також уособлюють сили зла. Це й злий демон, яким одержимий святий Валентій з однойменної поеми (“*страшенная поява*” темного духа ненависті до всіх людей вступає в серце протагоніста і стає спричинником чорної хвороби — епілепсії); і “дух гордості” з поеми “Цар і аскет”, який отруєє душу “*зубом ядовитим*”; і Сатана з “*Легенди про Святого Маріна*”; і “біс полуденний” (апокрифічний варіант образу сатани), що випадково зустрівся протагоністові вірша “Блюдитесь б’са полуденнаго” гарячого літнього дня, щоб знову вигулькнути в “*Мойсеєві*”: “*Вже полуденний демон степом Шле знесилля і змору*” [т. 5, с. 249]. Як “темний дух” являється Франкові привид сина Петра в одній із поезій останніх літ життя, а в іншій фігурує ціле “військо тіней”. Безперечно, до найцікавіших художніх варіацій образу нечистого в поезії Франка належить чорт-Мефістофель у “Зів’ялому листі” — модернізований варіант

гетівського хитруна й спокусника, “демон розлуки, Несповнимих диких мрій, Недрімаючої муки І несправджених надій” [т. 2, с. 164], який приходиться до зневіреного героя “ліричної драми” напередодні суїциду під виглядом “присмного пана в плащі і пелерини”, аби, замість підписати з “раціоналістом-безбожником” контракт, просто повідомити, що його душа — даремний крам, а омріяна кохана — “Є наша теж якраз” [т. 2, с. 166].

Злий демон-спокусник виступає і в незакінченій сатиричній поемі “Сон князя”. Схожу роль виконує темна фігура хитрого й облесливого князя-“сатани” (князя темряви) в поемі “Похорон”, оповитій гнітючим колоритом похмурої містики. Намовивши головного героя поеми, Мирона, відступити од праведного шляху боротьби за національне визволення, він із Мойсея-проводиря перетворив його на зрадника-Юду: “Він, сатана, аж плакав, щоб наляти Мені крізь вухо в саму душу трути, Щоб свій язик гадючий підіхати Мені під серце! Змію, змію лютий! Ти побідив! В душі моїй дупло Знайшов і вліз. Я зрадив люд закутий!” [т. 5, с. 59]. Недарма вельможне панство (каста визискувачів) виголошує пишномовні тости на честь свого покровителя-Чорта. Страхітливий “чорний демон”, що є “паном у вселенній”, у нічній бурі являється й Іванові Вишенському з однойменної поеми. Нарешті, у величному художньому підсумковій Франкової життєтворчості, філософській поемі “Мойсей”, етико-деонтологічною противагою всевладного і всемогутнього Бога-Єгови і водночас цілого роду людського є семітський поганський божок багатства Ваал, якому віддають честь Датан та Авирон, і, насамперед, “темний демон пустині” Азазель, в образ якого автор уклав “найсильнішу часть демонської спокуси, що може захитати віру навіть найсильнішого характеру” [т. 5, с. 207]. Останній сіє сумніви в душі пророка, збиваючи його із вказаної Єговою дороги, і врешті-решт знесилений і зневірений Мойсей, що “усумнивсь на момент” у слухності Божої волі, вмирає на шляху, на самому порозі омріяної Палестини, так і не вступивши до землі обітованої.

Після “Мойсея”, поеми “подоланого сумніву” (за М. Зеровим); вкрадливі голоси ворожих духів не тільки не полишили Франкову поезію, а й залунали у ній іще гучніше, нездоланно затягуючи вже не самого лишень ліричного суб’єкта, а й його біографічного автора у гравітаційне поле зла — “в аркани злуд,

у тайники лісів, В вир пристрастей, в огонь, що вік не стине,
І в заколот небесних поясів” [т. 3, с. 188]. Недарма, звертаючись до Музи в одному з віршів, написаних у Ліпіку фатального 1908 р., поет серед джерел свого натхнення насамперед поминає нечисту силу: “Знов кличеш ти мене, моя богине, В непроходимі нетрі тих часів, Де правда родиться і правда гине І де луна ігровище бісів” [т. 3, с. 188]. Вочевидь, така химерна естетична декларація породжена тими психологічними змінами, які стали наслідком деструкції авторської свідомості під впливом “демона злої хвороби” [т. 3, с. 345].

Функціонально близькі до духів люди з надприродними (демонічними) властивостями, так звані “непрости”, які немовби є посередниками між двома світами – реальним та ірреальним, людським та надлюдським, царством живих і царством мертвих. Власне кажучи, міфообрази “непростих” тісно пов’язані із культом мертвих. Недаремно серед цієї групи демонологічних персонажів так багато мерців.

Особливо часто Франко звертався до моторошної фігури потопельника (чи, радше, потопельниці). До лейтмотивних топосів його творчості належить примарний образ утопленої дівчини, що символізує навіки втрачене кохання й, ширше, недосяжне щастя ліричного суб’єкта. Уже в ранній баладі “Керманич” з’являється чарівна дівчина в підводній скляній палаті. Фактично, постать утопленої красуні перегукується з образом русалки, про який ішлося вище. Пізніше, в поезії “днів журби”, з бурхливих хвиль великої карпатської ріки знову виринає труп прекрасної потопельниці, яка пориває за собою протагоніста в темний вир небуття: “Знов затоплений у мріях я гляджу на бистрину. Що се плещуть, миють хвилі? Наче білу грудь сніжну! Мов рожеві любі руки... шийку круглу... і лице... Ох, адже я знав, здається, цілував лице оце! Се ж вона, вона, чий образ тузі втихнуть не дає! Се те тихе нездобуте щастя вбогее моє! Вбите! Утоплене! І в воду, мов скажений, кинувсь я, щоб ловити щастя-трупа... Мрія приснула моя” [т. 3, с. 42-43]. Вочевидь, експресивний образ білого жіночого тіла серед темних розбурханих хвиль тривожив і навіть переслідував письменника. Із цим образом пов’язаний промовистий франківський топос “весільної дараби”, на яку він так і не потрапив у своєму стражденному житті. Аналогічний мотив спостерігаємо

і в символічному сні Рафаловича з роману “Перехресні стежки”; врешті, Євгена кохана, Регіна, також знаходить, смерть у ріці, примножуючи галерею втоплених любок. В обох варіантах твору “Терен у нозі”, поетичному та прозовому, фігурує символічний образ загадкового ясенівського хлопця, втопленого на бистрині Черемоша, смерть якого стає довічним “терном у сумлінні” для вправного керманича дараб Миколи Кучеранюка. Ще одного хлопця-потопельника рятує від смерті святий Миколай (“Чудо з утопленим хлопцем” із легендарного диптиха “Два чуда святого Николая”). Щоразу образи потопельників (чи потопельниць) мають глибокий екзистенційно-психологічний та морально-філософський підтекст.

Демонічними рисами наділена й трагічна постать самогубця. Феномен суїциду вельми цікавив Франка, і не стільки як соціальна, скільки як психологічна й естетична проблема. Згадаймо хоча б протагоніста “ліричної драми” “Зів’яле листя”, для якого єдиним виходом з екзистенційного тупика стає “кулька в лоб”, та його реального прототипа (учителя Супруна). Самогубством розв’язують клубки життєвих проблем і Начко Калинович із роману “Лель і Полель”, й Анеля Ангарович із повісті “Для домашнього огнища”. Фактично актом суїциду (хоч і пришвидшеного фатальним поштовхом божевільного Барана) слід визнати й смерть Регіни з “Перехресних стежок”. Самогубство у Франка – завше крайня, екстремальна й, за великим рахунком, неадекватна реакція на межову екзистенційну ситуацію.

Згідно з міфологічними уявленнями, покійники, які з якихось причин не знайшли заспокоєння на тому світі, перетворюються на привидів – “ходячих” мерців. Так, Митуса (“Бунт Митуси”) погрожує князеві Данилові, що являтиметься йому по смерті як “страховище біде”, “кривавий, безголовий труп” [т. 3, с. 296]. Ці ілюзорні демонічні постаті – “привиди марні” – часто являються ліричному героєві “Зів’ялого листя” (чи не найопукліше – у вірші “Привид”, що завершує “Перший жмуток”). Найчастіше це “труп убитої любові” [т. 2, с. 134] – привид коханої, яка умерла – фізично, в буквальному сенсі, чи метафорично, для самого героя: “Вона умерла! – Ні, се я умер” [т. 2, с. 155]. Незрідка привид недосяжної любки асоціативно зближується з образами повії, вампіра, сфінкса. Вражаючий, портретно деталізований привид коханої ввижається і ліричному

героеві поетичної візії з відчутним галюцинаторним компонентом “Ніч. Довкола тихо, мертво...” із циклу “В плен-ері” збірки “Із днів журби”: “*І ось раптом виринає з рам зелених у вікні тихеє лице жіноче, так знайоме мені. [...] Мигнув сей чудовий образ і щезає, і зника, і мене за серце вхопив, мов могутня рука*” [т. 3, с. 46-47]. У вже згаданому раніше вірші “Блюдіться б’уса полуденнаго” примара колишньої, давно померлої любові являється спекотного полудня серед міського гамору, в людському потоці — являється, щоб одразу щезнути, залишивши по собі щемливий біль в серці героя. “*Отак із мене без пуття Закпив собі південний біс!*” [т. 3, с. 273] — робить висновок протагоніст поезії, вказуючи таким чином на зв’язок примар із нечистою силою. Іноді “*привиди марні*” уособлюють не колишню кохану, а даремні, незворотно втрачені мрії та ілюзії: “*Я привидом, з власної груди Розсніваним, душу кормив*” [т. 2, с. 408], — із гіркотою зізнається дуже близький до біографічного автора ліричний суб’єкт вірша “Неясна для вас ця легенда...” — поетичного автокоментаря до філософської поеми “Смерть Каїна”, маючи на увазі власні “рожеві” ідеали радісного служіння людям, що раптом зблідли і розвіялися після тюремного ув’язнення. Привидом є і Мирон-зрадник із “Поєдинків” та “Похорону”.

Поруч із душами, перетвореними на демонів унаслідок раптово-випадкової чи насильницької смерті, Франка-поета особливо цікавили рідкісні у фольклорі та літературі індоєвропейських народів постаті ненароджених дітей. У них, на відміну од убитих та мертворожених малят, гвалтовно відібрали не життя, а саме право на життя. Ці мотороїсні примари виринають із “*вонючих хвиль*” болотяного ставка серед гущавини в поезії “Опівніч. Глухо. Зимно. Вітер виє...” циклу “Із книги Кааф”, простягаючи до свого зневіреного батька-творця “*опухлії, зеленуваті руки*” та благаючи його визволити їх із неволі “гнилого низу”, вивести до світла, до сонця. “*Передчасом утоплені в багнюці*” [т. 3, с. 170], вони функціонально подібні до фольклорно-міфологічних образів потерчат (страдчат, страччуків), однак суттєво відрізняються од них тим, що навіть не були народжені (на цій принциповій відмінності ненароджених, або “зачинених”, дітей од їхніх страчених після народження нехрещених “братиків” не раз наголошував Франко). Крім того, поет наповнює баладний образ оригінальним змістом із царини

психології творчості: “*невроджені діти*” символізують “*невиспівані сніви*” поета, його ненаписані твори, незреалізовані задуми⁸.

Особливо важливу роль у творчості Франка відіграє колізія двійництва, генетично пов’язана із близнюковим міфом, а також із народними віруваннями у дводушників, або чорнокнижників (людей, наділених двома душами — людською й демонічною), особливо поширеними на Гуцульщині й Бойківщині. Ця колізія найяскравіше репрезентована прозовим та поетичним “Поєдинками”, поемою “Похорон”, романами “Петрії і Довбушуки” та “Лель і Полель”, оповіданням “Хома з серцем і Хома без серця” — творами, які не раз привертали увагу дослідників. Проте насправді тема двійництва має значно ширше коло конкретно-текстуальних актуалізацій у художній спадщині письменника, не завше, одначе, втілюючись у парних постатях близнюків — героя та антигероя (як-от “правдивий” та “фальшивий” Мирони з “Поєдинків” та “Похорону”). Має рацію Р. Чопик, стверджуючи, що “*чи не кожен герой більших творів Франка (поем, повістей, романів) має свого антигероя, і розв’язка конфлікту між ними як правило — драматично відкрита...*”⁹. Уже в ранній романтичній поезії “Дві дороги” з’являється тривожний симптом майбутнього роздвоєння. Колізія двійництва тісно пов’язана з мотивами спокуси, сумніву, відступництва, зради, убивства, самогубства, а відтак із демонічними образами злого генія-спокусника, самогубця, привида, мерця, у тім числі мерця, що оживає¹⁰.

Поруч із неживими “непростими” (мерцями, привидами, потопельниками, самогубцями), які цілком належать до царства мертвих, у творчості Франка часто трапляються живі люди з надзвичайними, надприродними чи радше надлюдськими властивостями — “знаючі”, “відущі” і “віщі”, так звані “земляні (чи земні) боги”. Їхні можливості значно перевищують спромоги звичайної, “простої” людини. Відтак незрідка головним механізмом міфологізації стає гіпербола.

Так, зокрема, внаслідок гіперболізації утворено казково-міфологічні образи велетів. У Франка цей міфообраз має принаймні три головні семи: 1) величні сили природи (напр., “велет потужний”-гора з поезії “Бубнише” чи персоніфікована велетенська грозова хмара в новелі “Під оборогом”); 2) трагічна велич рідного народу, знесиленого несвободою (пор.: два

уособлення закутого в пута соціальної й національної неволі українського народу: скайданений велетень-наймит з одно-йменної поетичної алегорії або ж велетень Лаокоон із вірша “Не люди наші вороги...”, “позичений” із грецької міфології); 3) великі, нестерпні страждання людини, закинutoї в межові екзистенційні ситуації (ось як приречений на вічні страждання в Тартарі цар лапівів, гігант Іксіон із “Зів’ялого листа”, “вплетений у колесо-катушу” [т. 2, с. 145]). Нарешті, в одному з елегійних віршів збірки “Із днів журби” (“Недовго жив я ще, лиш сорок літ...”) увесь рід людський із його слабкістю й обмеженістю можливостей протиставлений міфічній расі велетнів: “Хай велетні могли співать, творить, могли боротись, тішиться, любить в вісімдесяти році — нам в могилу вже в сороковім треба карк хилить” [т. 3, с. 13].

Чимало у Франковій творчості й розмаїтих чарівників і провидців — ворожбитів, мольфарів, градівників, знахарів, примівників. Часом вони постають у сатиричному світлі: ось як трійця лікарів-знахарів із “Казки для молодих директорів банкових”: лікар Ціп-Ціп, лікар із гір та знахар-примівник Яцько-Пустослівник, що невдало лікують “мушку-золотушку” (алегоричне “уособлення українського селянина”, в інтерпретації Н. Тихолоз¹¹). Однак частіше Франко-поет сприймає чарівників і ворожбитів, сказати б, “на серію”. Уже літописно-легендарна постать віщуна із раннього історичного оповідання “Князь Олег” вимальовується у профетично-маєстатичних барвах. З-поміж прозових інтерпретацій образу чарівника-ворожбита варто назвати насамперед бескидського діда з філософської казки “Без праці”, який дарує чарівного персня головному героєві, Івану Лінюхові, та лісового діда-відуна з новели “Хмельницький і ворожбит”, що в символічний спосіб пророкує майбутньому гетьманові прийдешні випробування, перемоги й загрози. Риси майбутнього мольфара-градівника має образ малого Мирона з новели “Під оборогом”, що відганяє від села грозову хмару, подібно до мольфара Юри з повісті М. Коцюбинського “Тіні забутих предків”.

Прикметно, що у творчості Франка досить рідко вживається образ відьми, дуже популярний в українській словесності, усній і писаній (серед його літературних інтерпретацій варто згадати бодай “Конотопську відьму” Г. Квітки-Основ’яненка, “Вій”

М. Гоголя, “Відьму” Т. Шевченка та однойменний твір М. Коцюбинського й багато ін.). Хіба що принагідно, у функції тропарперсоніфікації, у збірці “Із днів журби” виступає *“стара, погана відьма”* – *“посидільниця жура”* [т. 3, с. 37], яка невідступно пильнує душу ліричного героя, сіючи в ній тривогу та резигнацію. Відьма, упириця та зловісні нічні вигулькують у вірші “Лист із Бразилії” зі збірки “Мій Измарагд”. У легенді “Фуль, цар єгипетський” зі збірки “Давне й нове” пророчиця–“вирочня” виганяє надміру самовпевненого володаря з храму, віщуючи йому скору смерть. Щоправда, дуже цікавим є колоритний образ доброї відьми-знахарки – бабусі-свекрухи з новели “Неначе сон”, яка благословляє невістку Марисю на подружню зраду задля продовження людського роду, вочевидь, уважаючи вільне буяння еросу вищою вартістю, аніж дотримання норм моногамії, а також “утихомирює” загадкове кипіння молока без вогню – “чудесний покажчик” перелюбу¹².

Серед не надто численних міфообразів яскраво позитивної семантики варто виокремити колоритну постать коваля, яка у Франка міцно асоціюється з особою його незабутнього батька Якова. Коваль, згідно з народними уявленнями, – не звичайний чоловік, а “непростий”, “знаючий”, “відуший” і “віщий” культурний герой; адже він із Божої ласки владарює над силами вогню, води й заліза і володіє таємними знаннями. У багатьох міфологічних легендах і переданнях коваль, мов казковий богатир, долає в поединку сили зла (змія, чорта тощо). Недаремно кузня у Франка стає топосом добра, щастя і шляхетної боротьби за свободу, – місцем, де *“кується краща доля”*, *“де кують ясну зброю замість пуг”* [т. 3, с. 41] (“У долині село лежить...”). А в багатьох творах видатного сина Яця-ковалю з Гори (“Панські жарти”, “Злісний Сидір”, “У кузні”, “Великий шум” та ін.) виринає ідеалізований образ добротворця-ковалю з теплим серцем і міцними руками, здебільшого наділений психоетичними та біографічними прикметами письменникового батька, життєвим кредо якого було: *“З людьми і для людей”* [т. 21, с. 167].

За фольклорно-міфологічними моделями утворені й образи-персоніфікації, до яких часто вдавався Франко – письменник із оригінальним художнім мисленням, вельми схильним до алегоризації та символізації абстрактних понять, явищ та станів

людського життя (морально-психологічного, культурно-побутового, соціально-політичного) – до прикладу, “злота із жалом гадючим” [т. 3, с. 352] (“Мелеагер”).

Серед демонологічних образів-персоніфікацій центральне, провідне місце посідає міфологема Доли (Недолі) у різних її символічних варіаціях. Уособлення наперед визначеного життєвого шляху, призначеного людині вищими силами (“на роду написаного”, записаного в “Книгу життя”), трапляється у численних Франкових творах, починаючи від усесильної “руки судьби” (“руки могутчої долі”) з ранніх віршів “Путь життя”, “Моя пісня”, “Пісня сироти”, “Дві дороги”, продовжуючи трагічної сили символами хреста, ярма, життєвої тачки (“Semper idem!”, “Рефлексія”, “Я поборов себе, з корінням вирвав з серця...”) і закінчуючи зловісними образами лихої долі, що танцює на грудях героя медитації “Опівніч. Глухо. Зимно. Вітер виє...” макабричний танок смерті, та “нечистої птахи” галки (“Ти знов літаєш надо мною, галко...” з циклу “На старі теми”), до якої ліричний герой звертається: “*Мое ти фатум, невідступна зморо...*” [т. 3, с. 152]. Особливий інтерес викликають міфологічні постаті так званіх дів долі (недолі), що фігурують у поетичних творах “Три долі”, “Матінко моя ріднесенька!..”, “Многонадійний”. Їх зазвичай трое чи четверо, і кожна з них наділяє ліричного суб’єкта своїми дарами, причому вирішальне значення має слово останньої з “судильниць”. Скажімо, в поезії “Три долі” третя “мойра” присуджує поетові: “*Будь русином і хлопським сином!*” [т. 2, с. 434]. Функціонально подібну роль до судильниць-“дів долі”, асоціативно пов’язану з казковим мотивом дарування, відіграють персоніфіковані постаті Любові й Ненависті з “Тюремних сонетів” (триптих “У сні мені явилися дві богині...”), а також три сестри (Бідність, Слабість, Праця) з вірша “На смерть Володимира Навроцького...”. Недоля ж трансформується в самостійний фольклорно-міфологічний образ Біди, який особливо докладно розробляється в сюжетно споріднених творах “Вандрівка русина з бідною”, “Про Багача, що їздив біду купувати”, “Як пан собі біди шукав”¹³).

Художня інтерпретація стихії фантастичного, вужче – міфологічного, ще вужче – демонічного у творчості Франка має здебільшого пізньоромантичний або ж ранньомодерністичний (у тім числі неоромантичний) характер. Він не просто інкрустує власні твори міфологічними алюзіями й ремінісценціями,

використовуючи їх як готовий орнаментальний культурний код (як це робили, наприклад, письменники бароко й класицизму), а силою власної багатой фантазії реанімує старі демонічні постаті, наділяє їх власними ідеями й переживаннями, напуває живою кров'ю своєї сучасності, даруючи їм нове життя, а то й, за міфологічно-фольклорними моделями, витворює нові, індивідуально-авторські образи, функціонально аналогічні до “традиційних” демонів.

Звісна річ, цей вимушено конспективний, ба навіть пунктирний огляд Франкового поетичного пандемоніуму далеко не вичерпує багатопостасності, багатозначності й багатофункціональності дивовижного світу духів у його велегранній і великосяжній творчості. Однак й сказаного, на наше переконання, цілком достатньо, аби аргументовано засвідчити, що парадигма розмаїтих виявів духу в розлогій спадщині “борця за соціальну і національну справедливість” (Л. Луців) зовсім не зводиться до “суспільної свідомості” чи “національної ідеї”. Виявляється, “могучий і таємний” дух [т. 2: 262] у художньому всесвіті Франка – це далеко не тільки “Вічний революціонер”, “що тіло рве до бою, Рве за поступ, щастя й волю” (як намагалася довести впродовж багатьох десятиліть “соцреалістично” зорієнтована, а відтак реалізоцентрична літературознавча наука), а й темні “Генії ночі”, Білий і Чорний демони, ангел Життя та ангел Смерті, дух-Сторож і чорт-Мефістофель, біс полуденний і спокусник Азазель, русалки й мавки, потопельники й привиди, самогубці й “невроджені діти”, близнюки й двійники, велети й чарівники. Добрі й злі, світлі й темні, прихильні й ворожі, “революційні” й “реакційні” духи досить густо населяють творчість “реаліста” Франка, всупереч стереотипно-інерційним рецептивним очікуванням. Причому виринають вони в усі періоди його світоглядно-естетичної еволюції – і в добу “молодечого романтизму”, й “наукового” та “ідеального” реалізму, й золоті пори творчої зрілості, коли, поруч із психологізацією та філософізацією класичного реалізму активізувалися ранньомодерністичні тенденції (неоромантичні, символістичні, імпресіоністичні, ба навіть експресіоністичні та сюрреалістичні тощо), і в художньо нерівноцінному доробку схилку віку. У міфопоетичній і, зокрема, демонологічній образності чи не найвиразніше виявилась та парадоксальна прикмета творчої індивідуальності Франка, яку зауважив іще

Г. Хоткевич: “Як дивно зіходяться крайності. Франко ціле своє життя писав і пише про реалізм, інших способів письма не знає, сам вважає себе реалістом і тільки реалістом і... пише нереально, пише символами”¹⁴. Символами, додамо, дуже часто міфологічними за своєю генезою й характером.

Навряд чи на цій підставі коректно було б робити висновок про причетність Франка до так званого неоміфологізму в літературі ХХ ст. (течії, репрезентованої міфоцентричними творами Т. Манна, Ф. Кафки, Дж. Джойса, Т. С. Еліота, М. Булгакова та ін.)¹⁵. Міфема й міфологема у Франковому художньому доробку не мають самодостатнього значення і завжди підпорядковані ідейно-естетичним функціям власне мистецького, “артистичного”, а не міфологічного світобачення. Міф, таким чином, у письменника постає лишень як засіб, а не самоціль; його творчість — це таки акт суто літературного самовираження, поезія (в широкому сенсі — як мистецтво слова) і в жодному разі — не міфотворчість, не “міфопоезія” (у тому розумінні, в якому фігурує цей термін у сучасній англійській науці). Міфопоетичний світ Франкової поезії, прози, драматургії — лишень один зі структурних складників авторського образного мультиверсуму, причому далеко не домінуючий, визначальний, центральний, хоча й досить важливий. Тому навіть окремі твори автора “Мойсея”, сповнені демонологічними персонажами й огорнуті атмосферою містики та фантастики, не можна вважати міфоцентричними (за термінологічною пропозицією А. Козлова¹⁶), хоча є підстави кваліфікувати їх як такі, що містять літературно трансформовані й переосмислені міфологічні елементи, а отже, позначені рисами художнього міфологізму. Водночас не варто недооцінювати художню функціональність міфу в багатьох текстах Франка як промовисте свідчення органічної інтегрованості українського письменства в загальноєвропейські процеси реміфологізації естетичної свідомості, що особливо активізувалися на зламі ХІХ–ХХ століть. Процеси ці все ще недостатньо осмислені на матеріалі нашої національної літератури цієї доби. Тож міфопоетика Франка — надто актуальна й важлива тема, яка все ще чекає на ґрунтовне дослідження.

¹ Мочульський М. Іван Франко: Студії та спогади. — Львів: Вид-во “Ізмарад”, 1938. — С. 171.

² Тут і далі твори І. Франка здебільшого цитуються за вид.: Франко І. Я. Зібрання творів: У 50 тт. — Київ: Наукова думка, 1976—1986. У квадратних дужках після цитат зазначено відповідний том і сторінку.

³ Див., зокрема: Мельник Я. З останнього десятиліття Івана Франка. — Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 1999. — 208 с.

⁴ Денисюк І. Історична белетристика Івана Франка // Денисюк І. Невичерпність атома / Упорядк. та передм. Т. Пастуха. — Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2001. — С. 27.

⁵ Тихолоз Н. Казкотворчість Івана Франка (генеологічні аспекти). — Львів: ЛВЛІШ НАНУ, 2005. — С. 202.

⁶ Франко І.Я. Твори: У 20 тт. — Київ: ДВХЛ, 1952—1956. — Т. 11. — С. 315.

⁷ Див.: Тихолоз Б. Серце й гадука: колізії образів у перетвореннях духу // Тихолоз Б. Психодрама Івана Франка в дзеркалі рефлексійної поезії: Студії / Художник В. Мельник. — Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2005. — С. 40-56.

⁸ Див. докладніше: Тихолоз Б. Морозний подих безодні (із секретів поетичної магії “Опівніч. Глухо. Зимно. Вітер виє...” // Тихолоз Б. Психодрама Івана Франка... — С. 73-91.

⁹ Чопик Р. Ессе Номо: Добра звістка від Івана Франка. — Львів: ЛВЛІШ НАНУ, 2002. — С. 207.

¹⁰ Див. докладніше спеціальну студію: Тихолоз Б. Діалектика цілісності і роздвоєння у філософській поезії Івана Франка: ідеальне “я”, криза ідентичності й трагічний катарсис // Тихолоз Б. Психодрама Івана Франка... — С. 107-151.

¹¹ Див.: Тихолоз Н. Цит. праця. — С. 167.

¹² Див. також: Денисюк І. Казковий чудесний показчик у новелі Івана Франка “Неначе сон” // Денисюк І. Невичерпність атома... — С. 71-79; Тихолоз Н. Цит. праця. — С. 258-260.

¹³ Див. докладніше: Тихолоз Н. Цит. праця. — С. 182-190.

¹⁴ Хоткевич Г. Літературні вражіння (За минулий рік) // Літературно-науковий вістник. — 1909 (Річник XII). — Т. 45. — Кн. 2. — С. 397.

¹⁵ Див.: Лотман Ю. М., Минц З. Г., Мелетинский Е. М. Литература и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Глав. Ред. С. А. Токарев. — Изд. 2-е. — Т. 2: К-Я. — Москва: Сов. Энциклопедия, 1988. — С. 61-65.

¹⁶ Див.: Козлов А. С. Миф // Западное литературоведение XX века: Энциклопедия. — Москва: Intrada, 2004. — С. 258.

Ярослав ГРИЦАК

МІЖ СЕМІТИЗМОМ Й АНТИСЕМІТИЗМОМ: ІВАН ФРАНКО ТА ЄВРЕЙСЬКЕ ПИТАННЯ

В українській інтелектуальній історії немає жодного іншого автора, у творчості якого єврейські сюжети займали б стільки місця, як у Івана Франка. Це багатство і важливість єврейської тематики в творчості Франка різко контрастує з порівняно невеликою кількістю досліджень на цю тему¹. Довголітня мовчанка навколо цієї проблеми відображає загальну тенденцію, властиву для радянської науки щодо негласної заборони дослідження єврейських сюжетів. У Радянській Україні ця тенденція набрала крайнього вияву, у порівнянні, скажімо, з балтійськими республіками, де єврейські теми знаходили своє, хоча й дуже обмежене, відображення у місцевих академічних дискурсах². У конкретному випадку Франкової спадщини це привело до вилучення зі збірок його творів власне тих поезій, оповідань та публіцистичних статей, які були написані на єврейські сюжети³.

Українська гуманітарна наука, яка розвивалася поза межами СРСР, не могла компенсувати цього недоліку. До 1939 р. її досягнення у цій галузі обмежилися до публікації декількох раніше невідомих статей Франка та спогадів про нього⁴, а після 1945 р., уже в еміграції — до нечисленних й почасти апологетичних, хоча й не позбавлених цікавих спостережень статей про єврейську проблематику⁵. Принагідні згадки на тему “Франко і євреї” можна знайти у дослідженнях неукраїнських авторів із Заходу⁶. Від робіт українських діаспорних дослідників вони відрізняються щонайменше у двох відношеннях: всі ці згадки носять дуже маргінальний характер (прикметно, що всі вони подані у підрядкових примітках), а, по-друге, згадують Франка майже виключно як антисеміта⁷.

Теза про Франковий антисемітизм набагато виразніше проявилася у публіцистиці. Два випадки заслуговують на окрему згадку. Першим є стаття “Франко і жидівське питання”, надрукована без підпису у “Краківських вістях” під час нацистської

окупації, напередодні остаточної ліквідації галицьких євреїв. Стаття мала замовний характер і покликана була роздмухати антиєврейські настрої серед окупованого українського населення. Весь пафос статті полягав у поборенні поширеного образу Франка як семітофіла чи людини, прихильної до євреїв⁸. Другим була стаття в американському єврейському журналі "Vorwarts", надрукована вслід за 100-річним ювілеєм з дня народження Франка. Її автор на прикладі Франкових повістей з т. зв. "Бориславського циклу", внесених у шкільні програми, намагався довести, що радянський уряд цілеспрямовано поширював антисемітизм серед молоді. Франка названо "гайдамакою і правдивим спадкоємцем Хмельницького та Гонти, що в своїх творах провіщав погроми і знищення жидів", "паскудним погромником", і поставлено на одну дошку з "гайдамакою Нікітою Хрущовим, в жилах якого кипить нечиста кров Богдана Хмельницького"⁹.

З падінням комуністичного режиму в Україні і зникненні формальної цензури тема "Франко й антисемітизм" дістала нове дихання. Це стало результатом зміни політичної кон'юнктури: якщо раніше етос українського демократичного націоналізму (чоловим представником вважають Франка) ставив в обов'язок українському патріоту побороювати антиєврейські настрої, то тепер легалізувався і протилежний напрямок радикального (інтегрального) націоналізму, котрий відкрито обговорює теми про "шкідливість євреїв" в Україні¹⁰. В останньому контексті можна зустріти поклики на Франка як на класика, хоча знову ж таки, публікації такого плану мають характер погано замаскованих політичних маніпуляцій¹¹.

В українському академічному світі єврейська тематика повертається у франкознавчі дослідження дуже вибірково. Поза увагою залишаються власне ті статті, які суперечать усталеному канону Франка як прихильника ідеї українсько-єврейського примирення та українсько-єврейської солідарності¹². Причини цієї вибіркості зрозумілі: ці статті зміцнюють етнічний стереотип українців як вроджених антисемітів — стереотип, з яким українській історіографії й українській публіцистиці приводилося боротись впродовж усього часу свого існування. Бо якщо антисемітські нотки помітні навіть у такого прихильника українсько-єврейського примирення, як Франко, то що можна говорити про пересічних українців?

Публікації на тему Франкового антисемітизму демонструють дивовижну закономірність: вони вбачають цей антисемітизм там, де його немає, натомість ігнорують ті Франкові праці, де він очевидний. Ця стаття має на меті проаналізувати Франкові твори, котрі мають антисемітське звучання, і які досі залишаються поза увагою дослідників. Звернення до цих творів дозволяє виявити межу, до якої простягалася симпатія Франка до євреїв та причини, котрі змушували її порушувати. У ширшому порівняльному контексті Франкова постава дозволяє порушити питання про різноманітність форм модерного антисемітизму та про співвідношення між його загальним змістом і конкретними виявами.

Антисемітські нотки найбільш властиві творам Франка, написаним у молодому віці (до середини 1880-х років). Це був період, коли він був тісно пов'язаний з соціалістичним рухом. Це ставить перед дослідником додаткове завдання – пояснити, наскільки Франків антисемітизм був пов'язаний з його соціалістичними поглядами, а наскільки мав самостійне значення. А також спробувати оцінити, наскільки погляди Франка були дійсно оригінальними, а наскільки відображали загальні настрої серед інтелігенції цього часу.

Єврейське питання в автономічній Галичині

Зрозуміти ставлення Франка до євреїв не можна без співставлення його текстів із контекстом, у якому вони виникали. Все своє життя Франко провів у Галичині – австрійській провінції, яка у ХІХ столітті була одним із найбільших у світі місць скупчення єврейського населення. Роль цього регіону, який у тогочасній географії розселення євреїв можна описати за формулою концентричних кіл: Галичина перебувала у самій середині декількох інших регіонів, кожен з яких, відповідно до вибраного масштабу, мав найбільшу кількість єврейського населення. Габсбурзька монархія була найбільшим в Європі, поза Росією, місцем скупчення європейського населення; у самій монархії найбільше євреїв проживало в австрійській частині (т. зв. Цислітанії); бл. двох третіх (66,2 % у 1900 р.) австрійських євреїв жило у Галичині; у самій Галичині густота і чисельність єврейського населення зростала зі Заходу на Схід, так що у східних (українських) повітах проживало 75 % (у 1900 р.); а

галицьке Підкарпаття — район, де народився Франко, — було одним із найбільших місць зосередження галицьких євреїв.

Євреї були частиною галицького пейзажу, так само як галицькі містечка чи Карпатські гори — у тому сенсі, що їх присутність була універсальною. На мапі Галичини, напевно, вдалося б знайти місця, де з євреями не стикалися на щодень. Однак такі місця були не у Східній (українській, чи, вживаючи тогочасної лексики, “руській”), а Західній (польській) частині Галичини — там, де переважали колишні королівські міста, котрі мали привілей “*de non tolerandis Judaeis*”. Іван Франко народився ж у східногалицькому селі Нагуєвичі, поблизу повітового (з 1867 р.) міста Дрогобич, яке мало репутацію столиці “галицьких цибулярів” — зневажливої клички галицьких євреїв¹³. Дрогобич був одним з 55 міст Галичини, де євреї становили більше половини населення. Натомість сусідній Борислав — центр видобутку галицької нафти, про який стільки говорилося у Нагуєвичах у часи Франкового дитинства і якому він пізніше присвятив цілий цикл своїх прозових і поетичних творів, — був одним із 8 галицьких міст, де частка єврейського населення перевищувала 75 %¹⁴. На 20-му році життя (1875) Франко переїхав до Львова, столиці Галичини. Львів до 1900 р. був містом із найбільшим у Габсбурзькій монархії єврейським населенням (від 1900 р. ця роль перейшла до Будапешту)¹⁵.

Галицькі євреї (*Galizianer*) були особливим типом єврейського населення, який сильно відрізнявся від т. зв. “литваків” чи “дайчерів” — євреїв литовських чи німецьких земель. Вислів “*ein typischer Galizianer*” (“типовий галичанин”) був однією з найтяжчих образ, із якою західноєвропейський єврей міг звернутися до єврея східноєвропейського: галицький єврей вважався брудним, бідним, ледве письменним і примітивним¹⁶. Бідність галицьких євреїв була застрашуючою: майже половина галицького єврейства складалася з т. зв. *Luftmenschen* — людей, котрі не мали постійних засобів існування, тобто жили “з повітря” й утримувалися єврейською громадою. Цей розпачливий стан виразно схарактеризував український лікар й депутат віденського парламенту Роман Яросевич (до речі, близький приятель Франка), описуючи в одному інтерв’ю досвід своєї лікарської практики:

“Коли мене кличуть до єврейського пацієнта, я завжди даю

майже той самий рецепт: їжа. Відповідь на цей рецепт є мовчазний жест. Він говорить усе...”¹⁷.

Галицьке єврейство підпадало під загальну тенденцію розселення євреїв у всьому світі: вони розвивали серед себе чисельну торговельну верству, коли попадали у край, населення якого було економічно менш розвинуте, ніж вони самі¹⁸.

Галичина ж була найбільшим і водночас найбіднішим краєм Цислітанії. У 1880 р. вона займала 26,1 % території і числила 26,9 % населення австрійської частини, але заледве 9,2 % всіх промислових підприємств і 4 % промислової продукції. Парадоксальним чином, “злиденна” Галичина мала вдвічі більше торговців, ніж багатші і промислово розвинуті центральні австрійські провінції. У 1900 р. 37 % єврейського населення були торговцями і власниками корчм. Згідно з неофіційними, але достовірними даними, в окремих галицьких повітах один торговець припадав на кожні 8–10 сімей, а село з 80 селянами мало 6–8 торговців або корчмарів. Через низьку купівельну спроможність населення і сильну внутрішню конкуренцію більшість із зайнятих у торгівлі євреїв ледве зводили кінці з кінцями: наприкінці 19 ст. усе майно пересічного галицько-єврейського торговця не перевищувало (в еквівалентному перерахунку в доларовий еквівалент) 20 американських доларів, а у багатьох випадках — навіть 4 долари¹⁹.

Більшість галицького населення жила з праці на землі. Однак лєвова її частка (43 % у 1889 р.) належала власникам великих помість, переважно полякам за національністю, у руках яких до того ж, після проголошення галицької автономії (1860-ті роки), перебувала адміністративна влада у краю. Як і галицька земельна аристократія, так і центральний віденський уряд не були зацікавлені в індустріалізації краю. Це мало фатальний вплив на умови життя абсолютної більшості галичан, котрі в умовах гострого аграрного перенаселення не могли знайти собі додаткових засобів до існування²⁰. За деякими оцінками, наприкінці 19 ст. у Галичині від голоду і недоїдання помирали від 5–6 тис. осіб²¹. “Галицька злиденність” (Nędza Galicyi) була загальновідомою. Вона була торговою маркою краю для зовнішнього світу, так само як “галицька мораль” (що значило відсутність будь-якої моралі), “галицький граф” (так у Відні називали ошуканців), так і “галицькі вибори” (синонім політичних маніпуляцій). Галичина відзначалася одним з найвищих

рівнів неписьменности як у Європі, так і в Габсбурзькій монархії (за цим показником її перевершували лише південнослов'янські землі останньої). Всередині ж Галичини цей показник зростає зі Заходу на Схід: неписьменність була вищою в українських (східних) повітах, аніж у польських (західних)²².

Драматичність ситуації полягала в тому, що численне галицьке єврейство опинилося віч-на-віч із ще численнішим, біднішим і неписьменнішим українським чи польським селянством. Попри загальну бідність, ці групи рідко демонстрували солідарність у відносинах між собою. На це склалися різні причини. Традиційно, головною роздільною і довгий час неперехідною лінією було віровизнання: галицькі русини були греко-католиками, поляки – католиками, а євреї – юдеями. До того ж, значна частина євреїв жила у містах і містечках, тоді як християнське населення (90 % галицьких русинів і бл. 70 % галицьких поляків у 1900 р.) займалися сільським господарством. Тому стосунки між християнами і нехристиянами набирали рис типового антагонізму між селянами і жителями міста.

Однак під тиском модернізаційних процесів – демографічної трансформації, політичних реформ та модерних політичних і культурних рухів – традиційна структура кожної з трьох конфесійних спільнот підлягала сильній ерозії. Починаючи з 1880-х років, Галичина стає майже невичерпним резервуаром трудової еміграції до Західної Європи і Північної Америки (для галицьких євреїв додатковим напрямком була угорська частина Габсбурзької імперії, де наприкінці 19 століття нова економічна кон'юнктура робила ці землі особливо придатними для господарської модернізації – вирішальну роль у якій, до речі, відігравали угорські євреї). Більшість, однак, залишалася в краю і потрапляла в умови гострої економічної конкуренції. Одним з головних її об'єктів була земля поміщиків, котрі після скасування панщини у 1848 р. не могли пристосуватися до нових умов і мусіли розпродувати (“парцелювати”) своє майно. Іншим конкурентним полем стала торгівля: тут єврейські капітали почали відтискати українські й польські кооперативні організації.

Чи не найбільше модернізаційні зміни зачепили власне єврейське суспільство. Під кінець 19 ст. образ “типового галичанина” слабо відображав нові суспільні умови, оскільки галицьке єврейство було вже далеко не однотипним. У соціальному і культурному відношенні від нього відбігали сім'ї багатих

секуляризованих євреїв із числа банкірів і підприємців та верства представників “вільних професій”, яка щодалі зростала — лікарі, адвокати та світська інтелігенція. Найбільші відмінності серед галицького єврейства стосувалися, однак, релігійного складу: воно поділялося на правовірних іудеїв, гасидів та “поступових” — прихильників єврейської емансипації (гаскалі). Стосунки між трьома групами часами досягали напруги гострого конфлікту, з тим що перші дві тяжіли до укладання спільного компромісу, спрямованого проти третьої.

У соціальному відношенні відмінності між місцевими українцями і місцевими поляками вміщалися у різницю між т. зв. “неісторичними” й “історичними” народами: українці були сильно недопредставлені серед т. зв. репрезентативної еліти (офіцерського корпусу, підприємців, бюрократів й аристократії), тоді як польська спільнота була набагато більше соціально здиференційована: частка цієї еліти була набагато вищою, і, що головне, дуже чисельною залишалася шляхта²³. Відмінності між соціальною структурою обидвох спільнот призвели до витворення стійкого стереотипу українців як “народу священиків і селян” (porów i chłorów), а поляків — як “шляхетської нації”.

Релігійні і соціальні відмінності всередині галицького населення могли активно експлуатувати соціалізм і націоналізм — дві модерні ідеології та два модерні політичні рухи, котрі набирали все більшої сили з часу впровадження у Галичині автономії. У греко-католицькому й юдейському суспільстві прихід націоналізму, зокрема, додав ще одну лінію конфронтації: конфлікт різних національних орієнтацій серед освічених верств. Офіційна габсбурзька політика визнавала євреїв за окрему релігійну групу (юдеї), але відмовляла їм права називатися окремою нацією. З погляду багатьох освічених євреїв, єдиний шанс “націоналізації” пролягав через асиміляцію в одну з “історичних націй”. У Галичині такими націями могли бути німецька або польська; відповідно політичне життя секуляризованих євреїв аж до 1880-х років позначалося боротьбою між прихильниками німецької та польської орієнтацій. В останніх десятиліттях ХІХ століття тут виникає і міцніє сіоністський рух, що ставив собі за мету утвердити окремішню єврейську ідентичність. На відміну від релігійного антагонізму, у сфері національного самовизначення компроміси були неможливими. Свою кризу

ідентичности багато освічених євреїв розв'язували переходом з однієї групи в іншу²⁴.

Подібно до освічених євреїв, українські інтелігенти й політики впродовж другої половини ХІХ століття сперечалися про свою національну орієнтацію. Частина надавала перевагу польській асиміляції. Їй протистояли дві взаємоантагоністичні групи прихильників української і російської орієнтації. І, нарешті, значне число уникало визначатися у категоріях взаємовиключних національних ідентичностей, обмежуючись звичним офіційним окресленням "русини"²⁵. У загальній конфігурації польсько-українсько-єврейського трикутника різні національні орієнтації творили між собою нетривкі союзи. Загал освіченого галицького єврейства вдався до раціональної і випробовуваної тактики євреїв у всій Європі — солідарности з місцевою історичною нацією, тобто поляками. Про солідарність із українцями, а тим більше українську асиміляцію не могло бути мови, з огляду на специфічну соціальну структуру українського суспільства (переважання селянства та брак середнього класу) та прагнення євреїв забезпечити собі захист із боку сильнішої сторони (якою була польська адміністрація і польські партії). До того ж польський національний рух пропонував дуже привабливі для багатьох євреїв демократичні гасла. Водночас прагматичні інтереси час до часу диктували й потребу українсько-єврейського компромісу. Вперше такий союз уклався під час виборів до галицького сойму в 1873 р. Однак у міру того, як наприкінці ХІХ ст. у Галичині став міцніти польський антисемітизм, а в єврейському таборі — сіоністська орієнтація, склалися умови для тривкішого українсько-єврейського союзу, побудованому на антагонізмі до спільного ворога. У 1907 р. у віденському парламенті дійшло до безпрецедентного випадку, коли український посол Юліан Романчук поставив вимогу визнати євреїв окремою нацією²⁶.

У ширшому ж контексті динаміка стосунків всередині галицького етнічного трикутника набирала все більшого значення для майбутнього геополітичного влаштування усєї Східної і Центральної Європи. Після репресій у Російській імперії у 1860-х рр. польський й український рухи перенесли центр своєї діяльності до Галичини, користаючи з ліберального режиму Габсбурзької монархії. Цій найвідсталішій австрійській провінції відводилася символічна роль "національного

П'ємонту" – території, навколо якої у майбутньому мали б виникнути нові національні (відповідно польська й українська) держави. Галицькі євреї вдовольнялися набагато скромнішими вимогами. Однак Галичина стала важливою територіальною базою формування модерної єврейської політики і культури²⁷.

У кожному разі, спосіб, у який галицькі українці й поляки визначали себе як націю, не був виключно їхньою внутрішньою справою. Їхнє самовизначення мало далекі наслідки для майбутнього Центральної і Східної Європи взагалі, а для східного єврейства зокрема. Іван Франко був безперечним лідером у розвитку української ідентичності, котра мала обійняти галицьких "русинів" і підросійських "малоросів" в одну велику східно-європейську (українську) націю. Артикуляція цієї ідентичності стосовно Франка тісно пов'язана з пошуками відповідей на єврейське питання – що й робить Франкову біографію таким важливим об'єктом дослідження з перспективи історії українсько-єврейських відносин.

Франко та його євреї

Перед українськими, польськими й єврейськими діячами стояв важливий виклик: як змобілізувати під свої прапори малописьменне, бідне і здебільшого байдуже, а то й вороже, до світу "високої політики" і "високої культури" населення? Очевидною відповіддю було використання існуючих соціальних, релігійних та етнічних відмінностей, надаючи їм ідеологічного значення. Завданням національної інтелігенції було мінімалізувати відмінності всередині власної національної спільноти (яку треба було ще збудувати!) та змаксималізувати різницю між нею та іншими "уявними" націями.

Фольклорні збірки, що дійшли до нас від цього часу, показують, що масова свідомість галицьких русинів містила багатий матеріал для конструювання такої дистанції. Аналіз галицько-українських прислів'їв, у котрих представлений негативний образ поляка (ляха), привів дослідника Богдана Струмінського до висновку, що "ідеологічна підстава для вбивства в ХХ столітті була готова ще перед появою модерного войовничого націоналізму"²⁸. Однак образ поляків при цьому залишався досить амбівалентним – про що свідчить чисельна група прислів'їв, у котрих поляки представлені у досить нейтральний або навіть позитивний спосіб²⁹.

Натомість у ставленні русинів до євреїв домінував поспіль негативний образ. Свідченням цього є приказки на єврейську тематику, які Франко записав й опублікував в окремому томі “Етнографічного збірника”. На підставі цих приказок можна скласти короткий реєстр антиєврейських стереотипів: євреї боягузливі та недоумковаті, не вміють виконати найпростішу селянську роботу. Вони “нечисті”, що видно вже з їхнього зовнішнього вигляду, а також нібито поголового поразення заразними хворобами – “пархами”, тобто коростою. “Нечистість” євреїв знаходить свій вираз також у тих приказках, котрі порівнюють їхній образ з найнечистішими функціями людського тіла. Вже одного того переліку було б достатньо, щоб зрозуміти величину і неподоланність відстані між місцевими християнами та євреями: останні в очах перших виглядають майже як каста, і то як каста недоторканих. Однак євреї є кастою особливою, бо стоять не нижче, а вище християнина: вони надзвичайно кмітливі та шахраюваті і немилосердно визискують селян заради своєї користи, часто допроваджуючи останніх до повної руйни. Євреї є абсолютно “чужим” для селянина також через свою релігію, покликанням якої є мучити, а навіть вбивати християн. Євреям не буде спасіння на тім світі, але вони не заслуговують на християнське співчуття та допомогу і на світі цьому. Тому в місцевих приказках особливо дістається тим християнам, котрі прислужують і допомагають євреям³⁰.

Значну частину приказок на єврейську тематику Іван Франко зібрав у своєму рідному селі Нагуєвичях та рідному селі своєї матері, сусідній Ясениці Сільній. В обидвох селах пройшло його раннє дитинство; сюди він час до часу приїжджав під час свого навчання у Дрогобицькій гімназії та Львівському університеті. Знайомство з місцевими настроями на підставі приказок наводить на думку, що у свої ранні роки у Франка було більше шансів стати антисемітом, аніж семітофілом. Однак його дитинство було відносно вільним від етнічних стереотипів – відповідно до іншої русько-української приказки, що “Як не кождий жид паршивий, так і не кождий хлоп свиня”³¹. Один з його найранніших спогадів про євреїв стосується того, як його мати прийшла раз із села і принесла кілька єврейських пасок, які дістала від нагуєвицької шинкарки:

“Діти, – гукнула мати до мене й до моїх братів і сестри, – дивіться, що дала мені для вас Сара.

Вона поламала сухі плячки і дала дітям: Їжте, це жидівська паска. Правда, люди кажуть, що в ній є кров християнських дітей, але це дурниця”.

“Це було перше живіше враження, що лишилося мені з мого дитинства про жидівство, — згадував Франко. — Заразом була це перша звістка, яку я дістав про байку за кров. Мати сказала свою думку про це так спокійно й рішуче, що ми тільки здивовано розплющили очі, без звичайного жаху, в який, як буває, так часто попадають серед розмов про це далеко старіші й більше освічені люди. Заразом дала мати найкращий доказ, що вона не вірила в байку про кров, споживаючи враз із нами принесені шматки хліба”³².

Франко вважав, що ця “байка про кров” у русько-українських селах є загальновідомою — бо, зокрема, її здавна проповідувало духовенство — однак вона не викликала в селян “ні глибшої емоції, ні фантастичної ненависти”³³.

Сім'я Франків проживала на околиці села, де не було шинку, а тому й не було євреїв. Його точки дотикання з єврейським світом були дуже нечисленими: це поодинокі бідні євреї, котрі час до часу заходили у цю частину села, пропонуючи селянам свої невибагливі товари чи ремісничі послуги. Перший досвід співжиття з євреями Франко здобув, коли перебрався вчитися у сільську школу до сусідньої Ясениці Сільної. Серед школярів були два сини місцевого шинкаря, які цілком добре чулися в товаристві сільських дітей. Один з них, не по роках розвинутий Аврамко, захищав несміливого і фізично слабкого Франка від кпинів старших учнів. Він став його дитячим приятелем.

Справжнє знайомство зі світом галицьких євреїв у Франка почалося тоді, коли його віддали на навчання до Дрогобича, спочатку у василіянську школу (1864–1867), а потім — у місцеву гімназію. Якраз у тому часі, десь між 1863 і 1865 рр., у місті стався великий антиєврейський погром, ініціаторами якого були місцеві дрогобицькі учні. За роки навчання Франко сам був свідком регулярних бійок, котрі провадили старші учні Дрогобицької гімназії з місцевими євреями. Однак й у василіянській школі, і в самій гімназії, стосунки між учнями-християнами й учнями-євреями не позначалися насильством. Щоправда, отці-василіяни тримали єврейських дітей на окремих лавках і не

дозволяли їм стикатися з учнями-християнами. Такої сепарації, однак, не існувало в гімназії. Не було там тоді й ані сліду національного чи конфесійного конфлікту, котрий так сильно забував пізніше серед галицької гімназійної і студентської молоді. Його єдиним тодішнім виявом були польсько-українські дискусії про історію і літературу. Учні-євреї трималися осторонь від цих дискусій, однак деякі з них записувалися на українську мову чи літературу³⁴.

Багато з гімназистів-євреїв, котрі вчилися разом з Франком, пізніше стали знаменитостями. До їх числа належали Моріц Готліб — талановитий художник, який помер у молодому віці³⁵, віденський публіцист Г. Монат та відомий польський класичний філолог Лев Штернбах³⁶. Найближчим приятелем Франка був родич Готліба Ісаак Тігерман, який виявив неабиякий талантик як математик, але вибрав собі кар'єру адвоката і теж помер замолоду у Дрогобичі³⁷. Що між учнями-євреями й учнями-християнами не існувало великої дистанції, свідчить і той факт, що Франко, займаючись корепетиторством, найбільше замовлень мав від дрогобицьких єврейських сімей. Зі свого знайомства з сімейним життям галицьких євреїв Франко-учень виніс два важливі висновки. По-перше, єврейські діти були більш розвинені, аніж християнські діти. Цю обставину він пояснював собі тим, що єврейські хлопці вчилися і в школі, і вдома, а тому їх рідко можна було побачити на вулиці. По-друге, його особливо вразила близькість стосунків між батьками і дітьми в єврейських сім'ях, здатність перших щиро радіти успіхам других, підтримувати їх добрим словом і похвалою — часом навіть перебільшуючи їхні справжні успіхи. Це дуже контрастувало з руськими, особливо селянськими сім'ями, побудованими на батьківському авторитеті і дитячому послуші. Франко-учень зі заздрістю прислухався до похвал, які розточував зі сльозами на очах батько Штернбах на адресу свого талановитого сина, “бо я, убогий, вчасно осиротілий селянський син, не мав на світі нікого, хто клопотався би про мої поступки з такою великою любов'ю й бодай би напів із таким великим розумінням”³⁸.

Спостереження над цивілізаційними відмінностями між християнським і нехристиянським світом пробудили у Франка ранню зацікавленість культурою Сходу. Його “тягло на Схід”, за його власним визнанням, ще з часів навчання у Дрогобицькій

гімназії. Старий завіт, поряд із античними авторами, зробив на нього сильне враження: він зачитувався ним у церковно-слов'янському, німецькому і польському перекладах, а з часом сам став перекладати віршами значну частину Іова та кілька глав Ісайї³⁹. Батько його шкільного товариша Лімбах, прочитавши Франкові переклади пророків, сказав йому: *“Чого вам там шукати в жидів? І хіба ви здібні зрозуміти їх почуття та передати їх як слід? А хоч-би були здібні, то питайте самі себе: на що придалось би це? Кому це потрібно? Хіба тепер цікавить кого, чим цікавилися ті люди перед тисячома літ?”* Лімбах часто приходив до Франка, випозичаючи у нього книжки із західної літератури. Через нього Франко знайомився зі світом засимільованих євреїв. Їх було досить багато у Дрогобичі. У 1880-х роках вони навіть видавали свою окрему німецькомовну газету “Drohobyczer Zeitung”. Однак Франкові шкільні друзі-євреї належали до того покоління, котре асимілювалося вже у польську, а не німецьку культуру. Найяскравішим прикладом був Моріц Готліб, який пробував поєднати своє єврейське походження з польським патріотизмом⁴⁰. У кожному разі, Франко мусив бути знайомим з внутрішніми поділами всередині освічених євреїв ще до переїзду до Львова у 1875 р.

Вступ до Львівського університету позбавив Франка на пару років ближчих контактів із євреями. На філологічних курсах, на які він записався в університеті, не було жодного єврейського студента. Рівно ж не було їх у тих студентських товариствах, членом яких був Франко⁴¹. Повернення Франка до єврейського світу пов'язане з початками його соціалістичної діяльності. У 1877—1878 рр. його й Павлика заарештовано й ув'язнено за участь у нелегальній соціалістичній організації. Одним з небагатьох, хто не відвернувся від нього у часи небезпеки, був його колишній дрогобицький знайомий Франц Лімбах — йому Франко повністю довіряв і через нього пробував підтримувати листування з Михайлом Драгомановим, закордонним інспіратором галицького соціалізму⁴². У 1879—1881 рр. Франко став активним співпрацівником (а деякий час — навіть непідписаним редактором) першої соціалістичної газети “Prasa”. Навколо газети сформувався соціалістичний гурток, який був інтернаціональним як за своєю ідеологією, так і складом. Членами львівського соціалістичного комітету були, зокрема, євреї брати Людвік та

Адольф Інляндери, з якими Франко тісно співпрацював. Людвіка він потім характеризував як “широкого приятеля нашої народности, чоловіка наскрізь чесного і з широкою освітою”⁴³. Львівський соціалістичний комітет мав послужити прообразом українсько-польсько-єврейської робітничої партії (громади), яку Франко та його приятелі пробували безуспішно заснувати на початку 1880-х років. Помимо заборони поліції, сильною перешкодою на шляху заснування цієї партії був брак будь-якого зв’язку з львівським єврейським пролетаріатом. Як признавався Адольф Інлендер у листі до Михайла Павлика 5 червня 1880 р., *“[н]оступових євреїв, котрі могли би зреалізувати проект створення окремого жидівського нурту серед робочих євреїв, немає: ті, що є, не можуть називатися євреями, бо не мають відношення до загалу євреїв, а власне з єврейським пролетаріатом, а навіть не могли би з ним порозумітися, бо не знають ані мови, ані звичаїв”*⁴⁴.

Іван Франко мав набагато більше зв’язків зі світом єврейської незасимільованої бідноти, аніж його колеги-соціалісти єврейського походження. Однак це був світ не Львова, а добре знаного Франкові Дрогобича і Борислава. Євреї-робітники були серед створеного ним у 1881–1883 р. у Дрогобичі невеликого соціалістичного гуртка. Один з них навіть дописував до соціалістичної преси у Відні⁴⁵. За час свого по-новного побуту у Дрогобичі і його околицях Франко записує і навіть перекладає пісню, що ходила серед місцевої єврейської бідноти (“капцанів”) — він трактує її як знак появи серед єврейського пролетаріату класового почуття⁴⁶.

Приклади українсько-польсько-єврейської співпраці на соціалістичному ґрунті виглядали майже аномалією на загальному тлі поширення антисемітських настроїв у Галичині. Ці настрої торкалися всіх орієнтацій всередині русько-українського табору. Лідер українського (“народовського”) напрямку о. Степан Качала писав у брошурі “Політика русинів” (1873), що у стосунках з євреями справа стоїть не стільки про захист своїх справ, а про саме існування українського народу — настільки швидко він позбавляється своєї власности внаслідок єврейських “підступних дій”⁴⁷. Священик-русофіл Іван Наумович напряду пов’язував ступінь деморалізації русько-українського селянства з єврейськими впливами. Найменше її, писав він, серед лемків — найзахіднішої етнічної групи — де дуже мало євреїв. Там мало

чути про злодія чи шахрая, і значно менше п'янства, котре, як рак, точить “здорове тіло Галицької Руси”. Натомість найбільше деморалізована Гуцульщина — русини називали її колись своєю “Палестиною, молоком і медом текущою”, а тепер це вже дійсно Палестина Єврейська⁴⁸. Останнє спостереження поділяв приятель і соратник Франка, соціаліст Михайло Павлик, котрий сам походив із Гуцульщини. У 1876 р. він писав про високий рівень антисемітизму серед місцевих русько-українських селян: “Біда може бути вже незадовго у Галичині із жидами: бачу се і знаю з того, що наші люде кажуть”⁴⁹.

Поширення антисемітських настроїв відзначали й сторонні спостерігачі. Анонімний російський мандрівник після відвідання у 1886 р. Галичини писав у своїх подорожніх замітках, що хоча релігійної нетерпимости між місцевим християнським і єврейським населенням непомітно, але і поляки, і русини не люблять євреїв. Нелюбов русина глибша і часом виражається у прямому насильстві — бо назагал селяни-поляки рідше стикаються з євреями, аніж русинські селяни. Але коріння антисемітизму і в одних і в других однакові: економічна експлуатація.

*Все известные наблюдатели быта гуцулов, особенно приходские священники, — писал він, — единогласно утверждают, что евреи внесли в среду гуцулов страшную деморализацию и уничтожают их благосостояние. В самом деле, в течении каких-нибудь десяти лет в гуцульских поселениях, особенно, напр., в Жабьем, так размножились евреи, что составляют около 15% всего горского населения. “Где появляется еврей, — говорили мне весьма многие компетентные люди, — там появляется среди гуцулов и бойков пьянство, разврат и крайняя бедность.”*⁵⁰ Серед галицьких селян у другій половині 19 століття побутувала віра, що нібито наближається день відплати, коли всіх євреїв буде вбито. Селяни плекали надії на новий прихід армії російського царя (попередній був у 1848 р., коли російські війська переходили через Галичину по дорозі до бунтівливої Угорщини), котрий нібито мав дати селянству землю польських панів та дозволити їм бити євреїв⁵¹. Духовний наставник Франка і Павлика, Михайло Драгоманов після свого візиту до Галичини у 1875 р. згадував слова одного гуцула про майбутню “війну на жидів”, котру “може Бог дасть на св. Миколая”⁵².

У кожному разі, як писав анонімний автор зі Львова у 1884 р., антисемітизм є універсальне почуття: його поділяють усі, від найбіднішого чоловіка до наступника трону. Він цитував як приклад недавнє висловлювання останнього, архикнязя Рудольфа, що стосувалися євреїв північної Угорщини (теперішнього українського Закарпаття): “жиючи між простим, але чесним народом руським, розпоряджаються після своєї волі і як їм догідніше, а визискуючи його на кожному кроці і проходячи до власти над ним, провадять его до погібелі і заким його в ню кинуть, кажуть собі ще служити”. Автор кореспонденції радив у Галичині жидам “сидіти тихо і задовольнятися тим, що всі против них виступають еще в легальний спосіб, маючи тим більше приклад, що в інших краях цілком старано ся їх позбути, як, напр., в Росії, Німеччині, або на Уграх, тим більше, що тут, в Галичині, збанок уже переповнений”⁵³.

Звичайно, усі ці заяви треба брати з великим застереженням: вони не обов'язково відображають, що було насправді — вони радше засвідчують, що тогочасне християнське населення думало, що насправді було⁵⁴. Історики, однак, добре знають, що те, що думають люди, нерідко важливіше для мотивації їхніх дій, аніж те, що насправді є. Конкретно щодо Франкової біографії порівняння народних приказок із текстами тогочасної інтелігенції дозволяє ствердити, що незалежно від того, в якому середовищі він перебував — у сільському чи інтелігентському, — у нього було більше шансів стати антисемітом, аніж семітофілом.

Франко і єврейське питання у 1881–1883 рр.

Якраз у той час, коли Франко брав активну участь у творенні українсько-польсько-єврейської партії, пропагована ним формула солідарности трудящих різних національностей перейшла через серйозне випробування. Влітку 1881 р. по південних українських губерніях Російської імперії пройшла хвиля антиєврейських погромів, спричинених чи спровокованих вбивством Олександра II⁵⁵. Російські погроми 1881 р. становили водорозділ в історії євреїв Східної Європи. Вони дали поштовх, з одного боку, масовій еміграції російських євреїв у Західну Європу і Північну Америку, з другого — сіонізму, як відповіді на ріст антисемітських настроїв. Погроми 1881 р. вплинули і на Галичину. Частина євреїв із Росії по дорозі на Захід затрималася

у Галичині і залишилася, — що дало привід до нового обговорення єврейської тематики⁵⁶. І євреї, і неєвреї чекали повторення тут тієї хвилі насильства, яка пронеслася південними українськими губерніями.

Франко добре знав про те велике занепокоєння, що запанувало серед євреїв на Підгір'ю після 1881 р. “Носилися дивовижні слухи, тривожні оповісті, зловіщі пророкування”, — згадував він про ці настрої пізніше⁵⁷. Франко записав декілька єврейських пісень й оповідань з того часу, котрі, наслідуючи стародавні псалми, благали Єгови про поміч. Ці пісні він переробив і поклав в основу своїх “Жидівських мелодій”. Головною темою одної з них — вірша “Самбатіон” — є незнищенність єврейського духа: *“Гадаєте, вже й побідили Отці, що в безумнім гніві Мордують жидів на Вкраїні? Побачим, як будем живі! А я наперед вам те кажу, Як в наших письмах стоїть: Завчасно з побіди хваляться, Жие бо ще цар Давид! [...] Нещасне село те і місто, Де в муках, в пониженню жид, — І горе землі тій, як стане на неї Обома ногами Давид”*⁵⁸.

Інший вірш вживає образ пір'я з роздертих єврейських перин як свідка, котрий кличе до неба за помсту: *“Весь город від краю до краю — Руїна одна, плач один! Гляди-ж на тих варварів зграю, О пір'я з жидівських перин! Гляди, що ту нашої страти, Що наших ту впаде слезин — Щоб Богу це все розказати, О, пір'я з жидівських перин!”*⁵⁹. З цитованих віршів Франка промовляє щира симпатія до жертв погромів. Однак ставлення Франка до єврейського питання не було однозначним. У 1883 р. Франко надрукував у львівській газеті “Діло” статтю “Питання жидівське” з відверто антисемітськими тонами. Стаття була поміщена на першій сторінці як передова і, судячи з її змісту, претендувала на програмний характер. Вона була написана по свіжих слідах антиєврейських погромів в Угорщині, але в ній нав'язувалося знову до недавніх російських подій. Франка особливо хвилювала Галичина, де, на його думку, антиєврейське насильство могло набрати набагато більших масштабів, ніж навіть у Росії. Географія поширення антисемітського руху приводила його до висновку, що цей рух набирає універсального характеру, а тому його причин не можна шукати лише в локальних обставинах. Ці причини Франко не зводив ані до расової, ані до релігійної ненависти. Вони, на його думку, були набагато

глибшими, а тому більш небезпечними з точки зору можливості повторення антиєврейського насильства. Франко бачив першопричину масових погромів у мотивах економічних, у “деморалізуючій перевазі жидівського капіталу й експлуатації”⁶⁰.

У такому соціальному діагнозі не було нічого несподіваного — наголошування економічної основи будь-якого політичного руху було цілком у руслі соціалістичної ідеології, поборником і пропагандистом якої був і сам Франко. Цілком несподівано звучить, однак, інша головна причина, яку подає Франко: “жидівська зухвалість і провокація”. Він вважав євреїв винуватцями погромів — не в тому сенсі, що вони своєю експлуатацією доводять до соціального вибуху, а в тому, що вони самі провокують погроми заради власної вигоди. Як аргумент Франко пропонував порівняти втрати, які понесли від погромів єврейське і неєврейське населення. У першому випадку втрати, на його думку, обмежувалися вибитими вікнами, знищеною постіллю, одежею чи іншим майном. Власне у тому, що погромники нищили не євреїв, а їхнє майно, він вбачав головний доказ економічного, а не расового чи релігійного характеру антиєврейського насильства. Натомість у християн втрати обчислювалися людськими жертвами: у Катеринославі під час розгону погромників військом 14 чоловік загинуло на місці, а 28 поранено, з них 6 померло пізніше від ран; так само під час єврейських погромів в Уторщині пролилася виключно християнська кров. Понад те, більшість погромників — переважно робітники — трапили майно і здоров'я в арештах й ув'язненнях, тоді як справжні і несправжні жертви погромів дістали фінансову допомогу від уряду, міської влади та єврейських допомогових організацій (таких, як Alliance Israélite), а деякі євреї навіть наживалися на ній.

Франко пропонував розгорнуту програму дій, яка мала б відвернути загрозу антиєврейських погромів у майбутньому. Суть цієї програми зводилася до легальної боротьби з антиєврейським капіталом. Для цього християни мають зорганізуватися у торгівельні й господарські товариства, засновувати по містах та селах власні крамниці, які б конкурували з єврейськими. Особливу увагу, на думку Франка, варто було б покласти на роботу серед робітників — закладати серед них запомогові товариства і не допускати, щоб їх тяжко зароблені гроші

пропадали в єврейських корчмах. Так само селян треба оберігати від втрати землі через борги євреям. Щоб запобігти цьому, Франко пропонував, щоб галицький сойм прийняв “право батьківщини”, на зразок того, який існував в американському законодавстві та який не дозволявав відчужувати від власника землю, яку він обробляє і від якої залежить його добробут та добробут його сім'ї.

Ці заходи ще вміщаються у соціалістичний світогляд. Гірше, однак, стояла справа з іншими, які далі пропонував Франко: він вимагав обмежити права євреїв вибиратися у громадські ради та арендувати корчми та панську землю по селах. І, вже як вершок апостазії від принципів соціалізму, Франко радив своїм “класовим ворогам”, греко-католицькому духовенству, старатися, “щоби християни не служили жидам і не відчужувалися через те своєї віри і своєму народови”⁶¹.

Детальний переказ основних положень Франкової статті потрібен, оскільки вона має виразно програмний характер — водночас сильно відбігає від того образу Франка, котрий можна винести з читання його інших праць на єврейську тематику⁶². Однак вона не єдиний твір, із якого визирає привид антисемітизму. У 1884 р. Франко пише і публікує поему “Швінделеса Пархенбліта вандрівка з села Дерихлопа до Америки і назад”. Її герой — єврей-власник шинку — пускається на всілякі хитрощі, щоб зберегти свої прибутки у селі, де селяни під впливом священика поклялися не пити горілку. Він навіть не зупиняється перед тим, щоб помагати злодіям. А коли вже нічого не помагає, то за порадою надика вирушає у дорогу в далеку Америку. Поема не відрізнялася високими мистецькими якостями. Але вона виразно потрапляла смакам читацької публіки⁶³.

Тяжко сказати, чи образ Пархенбліта вдумав сам Франко⁶⁴. У журналах “Зеркало” і “Нове Зеркало”, де Франко друкував свою поему, Швінделес Пархенбліт виступав до цього з номера в номер як один з “трьох хлопських друзів” (а насправді ворогів), поруч з польським шляхтичем Patriotуком та русофілом “Ми”⁶⁵. Скоріше за все Франко скористався уже готовим образом, прибравши його у літературні шати. Тяжко також визначити, проти кого спрямована Франкова сатира. З одного боку, Швінделес Пархенбліт є виразником не всіх, а лише певної групи євреїв — тої, яка безжалісно обманює та визискує

українських селян. З іншого ж боку, він робить це з опорою на Талмуд, який нібито навіть дозволяє йому грішити⁶⁶, — отже, його поведінка відповідає основам юдейської віри, а тому створений Франком образ експлікується на всіх євреїв.

Франко і дискусія у “Przeglądzie Społecznym”

Як міг Франко поєднувати такі позірно суперечливі погляди на єврейське питання? Часткову відповідь на це питання можна дістати з його статей, написаних у 1886–1887 рр. для львівського журналу “Przegląd Społeczny”. Тут Франко вперше спробував звести ці погляди в якусь систему. Поштовою стала публічна дискусія, спровокована на сторінках журналу талановитим польським публіцистом єврейського походження Альфредом Носсігом. Журнал “Przegląd Społeczny” виглядав як пізніша копія львівської соціалістичної “Pracy”: він поєднував авторів усіх трьох найбільших етнічних груп Галичини — українців, поляків і євреїв — і мав на меті поширення ідеї федеративного союзу. Носсіг у першому річнику “Przeglądu” надрукував статтю “Спроба розв’язання єврейського питання”. Поява цієї статті мала глибоко символічне значення: вона знаменувала поворот частини засимільованої єврейської молоді на бік сіонізму. Носсіг був одним з головних засновників журналу “Ojczyzna” та товариства “Przymierze braci” (1882), котрі пропагували асиміляційну програму. Однак всередині 1880-х років, під впливом наростаючого у Львові антисемітизму, він визнав асиміляцію безперспективною і виступив з розгорнутим викладом сіоністської програми — за що зазнав гострої критики з боку своїх колишніх соратників-асиміляторів⁶⁷.

За статтею Носсіга послідувала програмна стаття редакції журналу та фейлетон самого Франка. Усі ці статті і матеріали викликали широкий відгос як у самій Галичині, так і в польській частині Російської імперії. Більшість львівських і варшавських видань обмежилися переказом аргументів; єдиними, хто виступили засаднично проти, були єврейські асиміляційні часописи “Israelit” та “Ojczyzna”. Франко, поряд із Носсігом, став головним об’єктом критики. Йому була присвячена окрема стаття в “Israelit-i”⁶⁸, а також окрема брошура, написана доктором медицини Ліпне з Ясс і надрукована під промовистою назвою “Symptome der antisemitische

Geisteskrankheit” (“Симптоми антисемітської душевної хвороби”)⁶⁹. Власне вся ця полеміка, яка в окремих моментах набрала характеру особистих випадів проти Франка і звинувачення його в антисемітизмі, змусила його взятися за перо і спробувати викласти свої погляди на єврейське питання в окремій статті “Семітизм і антисемітизм у Галичині” (1887).

Найважливіші дві точки, на яких стоїть Франко у своєму ставленні до єврейського питання, не були оригінальними — вони відображали ту позицію, котру зайняв “Przegląd Społeczny”, і Франко просто солідаризувався з її головними пунктами. Найпершою було визнання євреїв як окремої нації, “опертої на їх окремим положенні, традиції, способі життя, а залежнім від усього того окремим складі духовнім, окремим погляді на світ та окремим характері”. Друга точка логічно випливала з першої і полягала у визнанні євреям найповнішого автономного права щодо розвитку у тому напрямку, який вони самі визнають для себе доцільним — при одночасному визнанні таких самих прав із польською та русько-українською націями.

У тогочасній політичній та інтелектуальній атмосфері Австро-Угорської та Російської імперій вже саме по собі визнання євреїв окремою нацією з правом на автономний розвиток було неабияким нововведенням. Парадокс полягав у тому, що не тільки правляча еліта, але навіть багато з освічених євреїв противилися такому визнанню. Заслуги “Przegląd-u” та його авторів у цьому відношенні були беззаперечними. Однак журнал пробував перевести ці принципи на ґрунт щоденної практики — ї отут виникало найбільше поле для дискусій. На думку Франка та інших авторів журналу, головна проблема полягала в тому, що існувала сильна невідповідність у статусі єврейського і неєврейського населення: якщо на полі суспільно-конфесійнім євреї є набагато упослідженіші за неєвреїв, то на полі економіки ситуація є якраз зворотньою — у руках євреїв зосереджувалося 60 % промислу та 90 % торгівлі у Галичині. Отже, у благородній справі урівноправнення не тільки євреї, але й неєвреї потребують втручання і захисту.

Франко підтримував головний висновок Носсіґа, що “тип єврейський пересічно сильніший у боротьбі за існування, але морально стоїть нижче від неєврейського, має більше бистроти та витривалости, але також більш зарозумілости, амбіції та

безсовісності”⁷⁰. Перевага полягала не тільки і стільки в національному характері євреїв, скільки у віросповідних і релігійних принципах організації єврейської громади, зокрема в існуванні кагалів, котрі забезпечують та зміцнюють внутрішню солідарність євреїв і дають їм перевагу в економічній конкуренції у Галичині над поляками й українцями. Свідчення цієї переваги Франко бачив насамперед у тому, як швидко євреї перебирають велику земельну власність у Східній Галичині: за його підрахунками, з 1872 по 1886 рр. у 8 гірських повітах число більших гірських власностей зросло з 19 до 82, а в надністрирянських — із 66 на 105. У більшості випадків, вважав Франко, ці господарства використовуються непродуктивно, без вкладень у піднесення рівня сільськогосподарської технології, і швидко приходять в упадок — і це в умовах, коли більшість польських і русько-українських селян страждають від сильного земельного голоду.

Підтримання економічної переваги євреїв у Галичині було б неможливим без зовнішніх чинників: допомоги польської шляхти, економічний добробут якої часто залежить від аренди євреям свого права на продаж алкоголю, та єврейських допомогових організацій, таких як Alliance Izraelite, котрі проводять збір грошей серед євреїв всього світу “для галицьких цілей”. Але головну роль у цій перевазі відіграє внутрішня солідарність євреїв як релігійної спільноти. Франко покликається на варшавську єврейську газету “Głos”, котра твердила, що “єврейство витворило особливу збірну організацію, призначену одиноко для визискування інших. Бувають між євреями не тільки капіталісти, але також пролетарії; та дивний сей пролетаріат, бо хоч часто майже вмирає з голоду, та засоби для свого існування здобуває звичайно тільки визиском чужих елементів”⁷¹. Франко наводить чимало галицьких прикладів для ілюстрації цієї тези — у першу чергу Бориславський нафтовий басейн та так звану “бориславську війну” 1884 р., коли озброєний натовп євреїв напав на місцевих робітників і вбив 6 та покалічив більше 30 з них⁷².

Власне у цих тезах лежить ключ до розуміння Франкового “антисемітизму” — його соціалістичні погляди вимагають від нього захисту слабких й уполідованих. Щодо самої єврейської спільноти, то його симпатії на боці єврейської бідноти, експлуатованої багатими євреями. Але потреба захисту неєврейського бідного населення змушує його виступати проти всієї

єврейської спільноти, яка, на його думку, виявляє високий рівень внутрішньої солідарності стосовно експлуатації українських і польських робітників та селян.

Ця роздвоєність Франка добре помітна у тих його художніх творах, де виступають євреї. Франко “вмів брати м'який тон”, коли заходила мова про бідних євреїв, таких як бідняк Йойна у “Полуйці” чи старий Фавель у “Гаві”. Але його тон зразу міняється, коли він переходить до змалювання того, як селянська земля переходить до рук євреїв або як від єврейської експлуатації терплять робітники у Бориславі. Тоді Франко пише у холодних і навіть жорстких тонах — до того ж дістається і єврейській бідноті⁷³.

Франко пропонує свою програму розв'язання єврейського питання. Її можна поділити на програму-мінімум і програму-максимум. Мінімальні вимоги мали б зводитися до двох пунктів. Перший вимагав обмеження права євреїв на набуття землі. Другий пункт пропонував введення законів, котрі би забороняли равинам підтримувати економічний визиск під виглядом конфесійної солідарності. У цьому пункті Франко солідаризується з програмою, висунутою польським лібералом Теофілом Меруновичем. Виконання цих вимог мало б вести до реального урівноправнення християнського і нехристиянського населення, а пропозиції щодо них мали б виходити від тих освічених євреїв, котрі змагають до такого урівноправнення.

Програма-максимум була розрахована на більш далекосяжні результати. Вона передбачала: 1) добровільну асиміляцію частини євреїв із місцевим населенням, 2) еміграцію більшої частини за межі Галичини “до такого краю, де вони могли би жити й розвиватися всесторонньо як однастайний і самостійний народ”, а також: 3) можливість полишення якоїсь частини євреїв, котра б не обрала ані першу, ані другу можливість, у Галичині на правах “чужинців”, тобто з певним обмеженням їх громадянських прав. Ця програма знову ж таки не була оригінальною — насправді, Франко перейняв її від редакції журналу “Przegląd Społeczny”. Його особистий внесок полягав, радше, на включенні третього пункту, який знову ж таки не був цілком оригінальним: таку можливість дискутували єврейські газети у Росії напередодні і під час погрому 1881 року, і Франко у своїх пропозиціях покликається на цю дискусію.

Якщо говорити про Франкову оригінальність, то вона насамперед полягала в його розумінні асиміляції. Під єврейською асиміляцією він розумів не “приймання хрещення та вживання свинини” – навпаки, Франко виступав за збереження релігійного закону і проти будь-яких спроб накинення християнства зверху. Відповідаючи на несправедливі інсинуації др. Ліппе, він писав, що “людова партія польська й руська, якій основу хоче покласти “Przegląd Społeczny”, не має наміру між точками своєї програми класти ані римської, ані візантійської, ані ніякої іншої правовірности, але навпаки, лишаючи релігію на боці як річ особистого переконання, наміряє підносити духу людського, допомагаючи до розвою науки та морального почуття”⁷⁴.

Однак Франко виступав і проти тої формули асиміляції, котру пропонував відомий єврейський реформатор Мозес Мендельсон та яка стала загальноприйнятою серед більшості освічених євреїв Австрійської та Російської імперій⁷⁵. Мендельсон та його послідовники пропонували євреям, не зрікаючись своєї релігії, переймати “високу культуру” тих земель, у яких вони жили – тобто асимілюватися до “історичних націй”. Найбільше, що викликало у Франка спротив проти такої формули асиміляції, – це неминуча за таких умов солідарність асимільованих євреїв із правлячим класом даної країни та їхнє відчуження як від єврейської бідноти, так і бідноти християнських “неісторичних націй”. Щодо Галичини, то це посилювало, а не послаблювало єврейсько-український антагонізм, а до того ж підривало позиції українського табору в протистоянні з польською адміністрацією краю. Франко пропонує свою формулу єврейської асиміляції – “це перед усього задача горожанського зрівняння на основі рівних прав і рівних обов’язків”, “при чому – і це треба підкреслити! – горожанином краю робить не давність оселення, не земля, не капітал, а тільки почуття солідарности з народними ідеалами та праця для їх здійснення”⁷⁶.

Присутність у Франковій формулі вимоги “солідарности з народними ідеалами” перетворювала єврейську асиміляцію в соціальну утопію (асиміляція євреїв з українським селянством і малочисельною світською інтелігенцією?), і розмивала саме поняття асиміляції – до тої міри, що, як писав П. Кудрявцев, Франко “асиміляцію тлумачить так, що від неї власне нічого не залишається”⁷⁷. У кожному разі, свідомо чи не свідомо,

Франко унеможливилював єврейську асиміляцію — хоча й твердив, що вона “будь-що-небудь у нашій єврейській політиці мусить займати перше місце”⁷⁸.

Інтригуюче у цьому контексті виглядає інша програмна вимога Франка — еміграція більшості євреїв до краю, “де би вони могли жити й розвиватися як одностайний і самостійний народ”. Іван Лисяк-Рудницький бачив у ній зародок сіоністичної програми⁷⁹. Однак Франкова ідея щодо міграції євреїв не була оригінальною: тут він просто повторював аргумент Носсіга. Аж до 1896 р. Франко ніде не розвиває цієї тези — правдоподібно, вважаючи її неможливою для здійснення. Принаймні ще у 1894 р. він писав про новий сіоністський рух як “найнебезпечніший з усіх напрямків” серед галицького єврейства, вважаючи плани створення єврейської держави “дитячими мріями”⁸⁰. До визнання ідеї самостійної єврейської держави він пришов у 1896–1897 рр., правдоподібно — під впливом знайомства з Теодором Герцлем і читанням його творів⁸¹. Але на той час його світогляд докорінно змінився. Ці зміни потягнуть за собою й відмову від значної частини поглядів на єврейське питання. Зокрема, зникнуть окремі антисемітські нотки, і навіть євреї-підприємці зі свого бориславського циклу, котрих він безжально критикує у своїх творах у 1870–1880-х роках, у пізнішій редакції стануть цілком позитивними героями: Герман Гольдкремер у *Voia constrictor* переміниться зі “страшного ворога країни” (1884 р.) у “талановитого підприємця та комерсанта”, “батька і захисника” робітників (1907 р.). Головна зміна, яка відрізнятиме старшого Франка від молодого, стосуватиметься відмови від народницької парадигми, у межах якої “народні ідеали” виступають головним критерієм оцінки будь-яких політичних програм і будь-якої політичної діяльності.

Випадок Франка у порівняльному контексті

Антисемітизм, як і кожний “ізм”, є широким суспільним феноменом, який об’єднує під спільною назвою різні явища. У вузькому, стислому розумінні антисемітизмом вважають політичний рух та модерну ідеологію, яка претендує на систематичність і пробує опертися на наукові аргументи. Вважається, що у цьому останньому, стислому розумінні, він дебютував на європейській політичній сцені досить пізно, аж у 1879 р.⁸²

Серед істориків немає і, напевно, ніколи не буде, одностійності щодо того, чи можна кваліфікувати попередні прояви юдофобії й антиєврейського насильства як антисемітизм, і наскільки антисемітизм, породжений в останню чверть 19 століття, генетично зв'язаний з його пізнішими, найбільш огидними і злочинними виявами⁸³.

Дослідникам єврейського питання не важко було б означити погляди молодого Франка: ці погляди є виявом т. зв. “прогресивного антисемітизму”, який ставить собі за мету використання єврейського питання для поширення революційних настроїв та дій. На відміну від “консервативного” антисемітизму, прогресивний принципово виступає проти шовінізму і расизму, а також проти використання антисемітизму для захисту і легітимації старого режиму. Хоча така класифікація антисемітизму передбачає існування чіткого поділу на “прогресивний” та “реакційний” підвиди, насправді у політичному житті Східної Європи ХІХ–ХХ століття важко видистилювати чисті і чітко означені випадки, коли публічні фігури позиціонували себе тільки так або інакше. Але мінімальним порогом, який не переступали “прогресивні” антисеміти за будь-яких обставин, були підтримка емансипації євреїв і принципове протистояння організованому “реакційному” антисемітизму⁸⁴.

Для характеристики Франкової позиції варто порівняти її з поглядами двох інших відомих тогочасних інтелектуалів, його ровесників і до того ж його добрих знайомих. Мова йде про лідера австрійських соціал-демократів Віктора Адлера, польську письменницю Елізу Ожешкову та чехословацького президента Томаса Масарика. Кожен з них зокрема покриває частину Франкової діяльності: Віктор Адлер — як соціаліст, Еліза Ожешкова — як літератор, Масарик — як національний ідеолог.

Віктор Адлер був сам євреєм з походження, і навіть шлюб зі своєю дружиною Еммою брав за “єврейським ритуалом”. Однак усі їхні троє дітей були вихрещені.

Віктор Адлер любив із цього приводу повторювати відому цитату з Гайнріха Гайне, що “Der Taufzettel ist das Entroeibillet zur eugore ischen Kultur”. Як і багато інших молодих євреїв з їхнього покоління, Віктор й Емма Адлери були захоплені соціалізмом, який обіцяв визволення не тільки робітникам, але і євреям. Єврейські ліві інтелектуали вважали себе носіями

просвітництва і вели перед у виході євреїв зі станових, домо-дерних суспільних структур. У Віктора Адлера це супроводжувалося антисемітськими і навіть расистськими настроями, яким він давав вільний вияв — на превелике розчарування і роздратування Емми — у розмовах зі своїми найближчими друзями⁸⁵.

Еліза Ожешко була alter ego Франка у польському виконанні: вона була першою польською письменницею, яка так систематично і з глибоким розумінням трактувала єврейські сюжети. У єврейській історії й культурі вона бачила дивовижну схожість із долею польської нації. Як і в Франка, у її творах можна знайти багато прикладів дуже симпатичного змалювання євреїв (ще більшої схожості надавав моралістичний і дидактичний тон авторки). Ожешко систематично протестувала проти антисемітизму — а треба нагадати, що це був час, коли письменники її покоління, Болеслав Прус у “Ляльці” (1890) і Владислав Реймонт в “Обіцяній землі” (1897–1898), зображували євреїв відповідно до пануючих негативних етнічних стереотипів. Як і молодий Франко, вона заперечувала практичну вартість сіонізму, і вважала, що тільки асиміляція євреїв є найефективнішим способом зняти напругу в їхніх стосунках з євреями. Ще більшої схожості обидвом надає факт, що Ожешко виступала — на відміну від Адлера — проти навернення євреїв у християнство. Різниця стосується, однак, розуміння асиміляції. Для Елізи Ожешко це мала бути національна асиміляція, тобто інтеграція євреїв у польську націю. Вона заперечувала право євреїв називатися окремою нацією на тій підставі, що вони не мають власної національної мови⁸⁶.

Подібно до Франка, Томас Масарик народився у селі і з дитинства чув історії про християнську кров, котру вживають євреї для виготовлення пасок. До кінця життя він, за власним визнанням, так ніколи і не переборов певних антиєврейських упереджень, поширених серед простолюду. Однак його велич полягала в тому, що, помимо цих упереджень, він залишався принциповим противником антисемітизму.

1900 р. він взяв голос на захист єврея, звинуваченого у ритуальному вбивстві, і написав книжку зі спростуванням казки про християнську кров — за що був підданий ostracizmu з боку своїх колег, професорів та студентів чеського університету у Празі⁸⁷.

Порівняння молодого Франка з Адлером і Ожешко дає щонайменше два моменти, які чітко позиціонують його всередині самої течії “прогресивного антисемітизму” і роблять його погляди відмінними, якщо і не зовсім оригінальними. Перший полягає у запереченні (на відміну від Адлера) доцільності асиміляції євреїв у національному чи релігійному сенсі, другий – у визнанні (на відміну від Ожешко) євреїв як окремої нації. Аналогія Франка з Масариком є цікавою з іншої перспективи: обидвоє вирости і жили у середовищі, де набагато легше і простіше було стати антисемітом, аніж філосемітом. Тому, подібно до Масарика, Франко зазнавав нападків від своїх співвітчизників за прояви симпатій до євреїв⁸⁸.

Факт, що Франко був змушений написати окрему популярну брошуру, котра б роз’яснювала рядовим членам очолованої ним радикальної партії ставлення радикалів до євреїв⁸⁹, змушує думати, що навіть його найближче середовище не було вільне від антисемітизму⁹⁰.

В українському контексті для оцінки Франкових поглядів найбільш продуктивним виглядає порівняння з його інтелектуальним ментором Михайлом Драгомановим (1841–1895). Колишній київський професор, який у зв’язку з антиукраїнськими репресіями у Російській імперії перенісся до Женеви, щоб вести звідам українську пропаганду, справив великий вплив на розвиток українського руху в останній чверті 19 століття. Зокрема, Драгоманов став хресним батьком русько-українського радикального руху. Його погляди важко окреслити одним означенням. Вони становили еkleктичне поєднання соціалізму, лібералізму й націоналізму. Однак спільною точкою відкликання у кожному випадку були інтереси українського народу, який, у його розумінні, зводився головню до “трудящих мас”. Оскільки український народ був “неісторичною” (“плебейською”, згідно з формулою Драгоманова) нацією, тобто позбавлений власних панівних класів, то соціальний гніт українців одночасно є гнітом національним. Відповідно до українських обставин кожен освічений українець, вважав Драгоманов, повинен був стати “радикалом” (тобто соціалістом), а кожен радикал – українцем. Найближчими союзниками українських радикалів мали стати рухи серед таких же “плебейських націй”, що й українці – естонці, “кавказці” та ін., котрі мали творити

між собою федеративний союз. Євреям у цій формулі належало особливе місце, оскільки вони проживали на українській етнічній території. Тому Драгоманов наполягав на створенні окремої єврейської соціалістичної організації та видання соціалістичної літератури для єврейських робітників ідишем. Це мало б відірвати цих робітників від єврейських капіталістів й об'єднати з робітниками інших національностей.

Драгоманову належала винятково важлива роль у виробленні позиції українського руху до єврейського питання, і ця позиція стала своєрідним моральним імперативом для декількох поколінь українських діячів в Австро-Угорській та Російській імперіях. Вирішальним у ній було визнання євреїв як окремої нації та право на їхнє рівноправне співіснування в Україні разом із іншими національними меншинами (що дозволяє кваліфікувати Драгоманова як піонера мультикультуралізму). У цьому сенсі Драгоманівська версія соціалізму відбігала від багатьох течій всередині європейського соціалізму, яка вважала головним завданням євреїв (як українців та ін.) асиміляцію в "історичні нації". Але у ній було багато утопізму і чимало суперечностей. Зокрема, це стосувалося його оцінки єврейської нації в Україні як "паразитичного стану" та нехтуванням юдаїзму як підвалини єврейської тожсамости⁹¹.

Вплив Драгоманова на Франка і схожість їхніх поглядів очевидна⁹², хоча Драгоманов писав про євреїв українських губерній Російської імперії, а Франко відображав насамперед специфічно галицькі умови (зокрема, як уже згадувалося, його ставлення до єврейського питання було сильно позначене позицією редакції *Przeglądu społecznego*). Однак Франко ніколи не був послухним учнем за життя Драгоманова, а після його смерті в 1895 р. відійшов від ідеології радикалізму. У контексті дискусії над Франковим антисемітизмом важливо відмітити той факт, що свої найбільш антисемітські публікації він надрукував у виданнях галицьких українських народовців ("Діло" і "Зеркало"). Народовці представляли більш помірковане, правє крило українського націоналізму в Галичині й були політичними опонентами радикалізму. Факт участі Франка у цих виданнях Драгоманов вважав за особисту зраду і ренегатство. Франко виправдовувався тим, що його співпраця з народовськими газетами і журналами була вимушеною через брак інших джерел до існу-

вання. Однак характер його антисемітських публікацій ставить під сумнів це виправдання: вони займали центральне місце у відповідних номерах і виступали як вираз позиції всієї редакції.

Тут напрошується останнє порівняння, цього разу з Михайлом Павликом (1853–1915).

Павлик був іншим чоловім галицьким радикалом, найвідданішим учнем Драгоманова і довготривалим соратником Франка, з яким його єднали стосунки напівдружби-напівконкуренції. Тема страхітливого визискування русько-українських селян галицькими євреями раз-у-раз повторюється в його писаннях. Однак він вважав, що набагато страшнішим ворогом селянства (а водночас й радикального руху) є одноплемінне греко-католицьке духовенство⁹³. Павлик провадив власний “хрестовий похід” проти духовенства впродовж всього свого життя, намагачись поставити антиклерикалізм в основу радикального руху. На відміну від Павлика, Франко набагато терпиміше ставився до греко-католицьких священників, час до часу навіть стаючи на їхню оборону⁹⁴. У кожному разі, йому чужа була думка, що греко-католицьке духовенство може бути принциповішим ворогом, аніж єврейство — у статті “Питання жидівське” він навіть бачив у священниках союзників у боротьбі проти “єврейського гноблення”. Тому окремі антисемітські вирази Франка виломлюються з парадигми прогресивного “антисемітизму”. Вони, радше, є виразом його ранньої солідарности з націоналізмом. Все своє життя Франко, як і більшість українських соціалістів, пробував поєднати ідеологію націоналізму й соціалізму. Його тривалу і досить суперечливу ідеологічну еволюцію можна дещо спрощено описати як поступовий відхід від соціалізму і перехід (хоча ніколи не остаточний) на позиції українського націоналізму. Вершиною цієї еволюції була акцептація, після тривалих сумнівів і внутрішньої боротьби, ідеалу самостійної української держави (чому, до речі, все своє життя противився Драгоманов)⁹⁵. Можна було б очікувати, що у міру все більшого захоплення націоналістичними ідеалами, Франковий антисемітизм мав би наростати. Але цього не сталося. Навпаки — у пізнього Франка важко знайти антисемітські заяви, схожі на ті, які він робив у молодому віці. Щобільше, перехід Франка на самостійницькі позиції сталися під явним впливом прикладу пізнішого сіоністського руху. Показовою з

цього боку є його ентузіастична рецензія на *Judeenstaat* Теодора Герця, котра появилася блискавично зразу ж по появі книжки⁹⁶.

Висновки

Приклад Франка ще раз показує, наскільки складними, різноманітними і непередбачуваними на легкі узагальнення можуть бути різні прояви антисемітизму. Не мають рації ті дослідники чи публіцисти, які проводять пряму і безпосередню лінію між антисемітизмом 1870–1914 років (часом коли жив і творив Франко) і його страхітливими виявами після 1914⁹⁷. Ближчою до істини і продуктивнішою з перспективи дальших досліджень є теза відомого історика Пітера Гея. У своїх численних статтях на тему німецького антисемітизму він спростовував те розуміння німецької історії, згідно з яким “все [німецьке] минуле було “прологом до Гітлера” (розуміння, недавно ще раз спопуляризоване Дейвідом Гольдгаєном).

Пітер Гей зробив, зокрема, дуже вдале, на нашу думку, спостереження, що, німецький антисемітизм 19 століття, яким би неприємним він не був навіть у той час, яке б насіння страхітливого майбутнього не носив у собі, типологічно відрізнявся від антисемітизму 20 століття. [...] Він [антисемітизм 19 століття – Я. Г.] був культурою, у якій зібрання певних ідей, котрі з нашої перспективи виглядають вкрай суперечливими, могли співіснувати в одній і тій самій особі без особливих проблем”⁹⁸, – “The nineteenth-century German anti-Semitism, however unpalatable even at the time, however pregnant with terrifying future, was different in kind from the twentieth-century variety. [...] It was a culture in which clusters of ideas we would regard as grossly contradictory co-existed without strain in the same person”.

Це спостереження дуже добре надається для оцінки Франка. Франко був антисемітом. Але його антисемітизм не становив ядра його поглядів на єврейське питання. Він зрівноважується його широкою симпатією до євреїв, якій він не раз давав вияв у своїх творах, та бажанням трактувати єврейський націоналізм як модель, варту наслідування для націоналізму українського. Тим більше, антисемітизм не міг становити центральної частини його мінливого й еkleктичного світогляду. Франків світогляд був повний суперечностей, коли з одного й того самого

питання він міг висловлювати діаметрально протилежні точки зору. Маємо, зокрема, Франка-марксиста і критика марксизму, полонофіла і полонофоба, навіть можемо знайти його публічні антиукраїнські вислови, котрі межують із расизмом: "...Признаюся до гріха, котрий багато патріотів вважає мені за смертельний: не люблю русинів. [...] Признаюся до ще більшого гріха: навіть нашої Русі не люблю так і в такій мірі, як це роблять або вдають, що роблять наші патентовані патріоти. Чи [...] маю любити Русь як расу, — цю расу отяжілу, незграбну, сентиментальну, позбавлену гарту й сили волі, так мало здатну до політичного життя на власному смітнику, а таку плідну на перевертнів найріжноріднішого сорту?"⁹⁹.

Тут йдеться не про апологію чи виправдання Франка, а про констатацію факту. З постголокоствівської перспективи, звинувачення будь-якого політика чи інтелектуала ХІХ століття в антисемітизмі дискредитує і знецінює його світогляд.

Але така перспектива є неминуче телеологічною, а отже неісторичною. Жертвою такого підходу може стати не лише Франко, але й Маркс, Фройд, Масарик, якщо обмежитися лише декількома найвідомішими історичними фігурами. Антисемітизм, як і будь-яке інше явище, повинен досліджуватися в історичному контексті. У контексті Франкової біографії, з огляду на галицькі обставини та обставини його особистого життя, окремі антисемітські нотки в його творчості були попросту неминучими. Важливо, однак, не те, що Франко був антисемітом, а те, що він робив зі своїм антисемітизмом — намагався перетворити його у центральну частину своєї діяльності як публічного інтелектуала, а чи знецінював його своїми іншими заявами і політичними кроками?

Резюме

Стаття розглядає єврейське питання у діяльності і творчості українського поета, письменника, публіциста і політичного діяча Івана Франка (1856–1916). В українській інтелектуальній історії немає жодного іншого автора, у творчості якого єврейські сюжети займали б стільки місця, як у Франка.

Попри те, що його ставлення до євреїв позначене широкою симпатією і співчуттям, в окремих його творах виразно помітні антисемітські нотки. Найбільше вони властиві творам Франка,

які він написав у молодому віці, коли був тісно пов'язаний з соціалістичним рухом. Стаття ставить собі за мету прослідкувати, наскільки Франків антисемітизм був пов'язаний з його соціалістичними поглядами, а наскільки мав самостійне значення.

Зрозуміти ставлення Франка до євреїв не можна без зіставлення його текстів із контекстом, у якому вони виникали. Аналіз суспільних настроїв різних верств українського населення в Галичині — австрійській провінції, в якій жив і творив Франко, — показує, що антисемітизм був домінуючим почуттям у ставленні до євреїв, й у нього було набагато більше шансів стати антисемітом, аніж семітофілом. Однак Франко тут, як і в багатьох інших питаннях, йшов проти панівної суспільної думки. Особливо це помітно в його творах, написаних під впливом антиєврейських погромів в українських губерніях Російської імперії 1881 р. Однак паралельно з ними Франко написав твори, в яких галицькі євреї виступають у дуже непривабливому світлі. Суперечливий характер його ставлення до єврейського питання найвиразніше проявився під час дискусії у журналі “Przegląd Społeczny” (1886—1887). З одного боку, Франко вимагав визнання євреїв як окремої нації та їхнього автономного права щодо розвитку у тому напрямку, який вони самі визнають для себе доцільним, що у тогочасній політичній й інтелектуальній атмосфері Австро-Угорської та Російської імперій само по собі було неабияким нововведенням. З іншого, він ставив євреям у вину внутрішню солідарність з експлуатації християнського населення, насамперед українських і польських селян. Тому він пропонував обмежити окремі економічні й громадянські права євреїв.

Дослідникам єврейського питання не важко означити погляди Франка: вони є виявом т. зв. “прогресивного антисемітизму”, який ставить собі за мету використання єврейського питання для поширення революційних настроїв та дій, але принципово виступає проти шовінізму і расизму. Водночас приклад Франка ще раз показує, наскільки складними, різноманітними і неподатними на легкі узагальнення можуть бути різні прояви антисемітизму. І що антисемітизм у XIX, на відміну від його проявів у XX столітті, нерідко був зібранням суперечливих ідей, які могли співіснувати разом із прихильністю до євреїв в одній і тій самій особі без особливих проблем. З цієї перспективи

Франків антисемітизм неминуче набирає “людського обличчя” — не в тому сенсі, що антисемітизм може набирати гуманних форм, а в тому, що він показує Франка як живу людину, повну протиріч, слабкостей і помилок, котра попри все шукає позитивних відповідей на великі й універсальні питання, що стоять перед нею і перед її добою.

¹ До цього часу існує єдина праця, яка містить пробу систематичного аналізу теми “Франко і євреї” — велика стаття професора П. Кудрявцева, підготовлена у рамках єврейської історично-археографічної комісії при Українській Академії Наук і надрукована ще у 1929 р. — див.: П. Кудрявев, “Єврейство, євреї та єврейське справа в творах Івана Франка”, Збірник праць єврейської історично-археографічної комісії. Том II. Під ред. А. І. Кримського. — К., 1929. — С. 1.

² Zvi Gitelman, “Soviet Reactions to the Holocaust, 1945–1991”, The Holocaust in the Soviet Union. Studies and Sources on the Destruction of the Jews in the Nazi-Occupied Territories of the USSR, 1941–1945, eds. L. Dobroszycki, J. S. Gurock (Armonk, N.Y., 1993), p. 3, 9–11.

³ Як зразок див. секретну доповідну записку Главліту (центрального цензурського комітету) Української РСР, направлену секретареві ЦК Компартії України Л. Г. Мельнікову 12 березня 1953 р., “Про шкідливу практику Інституту української літератури Академії наук УРСР”. Ця записка, серед іншого, пропонувала зняти з друку том видання творів Франка, в якому мало бути надрукована його поема “Мойсей” — оскільки “у поемі оспівано “обітовану землю” єврейського народу Палестини, сум євреїв за Палестиною, яка є для ним родинним домом і т. д.” (див.: Центральний державний архів державних громадських об’єднань України, ф. 1, оп. 24, спр. 2712, арк. 162). Перелік праць Франка на єврейську тематику, котрі ніколи не були надруковані у Радянському Союзі, див.: Зіновія Франко. 50-томне зібрання творів І. Франка в оцінці сьогодення. — Сучасність. — 1989. — 10 (342). — С. 113–114; її ж, “Передмова”, Іван Франко. Мозаїка. Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах, упор. З. Т. Франко, М. Г. Василенко. — Львів, 2001. — С. 10–12.

⁴ Іван Франко. Мої знайомі жиди. — Діло. — 1936. — №№ 117–119 (переклад Михайла Возняка; передрук: Франко. Мозаїка. — С. 335–347); Wasyl Szczurat, “Wtedy było to jeszcze wrzmięnkę”, Chwila poranna, 1937, 5 lipca.

⁵ Бібліографію цих публікацій див.: Зарубіжне Франкознавство. Бібліографічний покажчик. Упорядник Мирослав Мороз. — Львів, 1997. — С. 41, 56, 63–64.

⁶ Див.: Leila P. Everett, “The Rise of Jewish National Politics in

Galicia, 1905–1907”, *Nationbuilding and the Politics of Nationalism. Essays on Austrian Galicia*, eds. Andrei S. Markovits, Frank E. Sysyn (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), p. 166-167; Kerstin S. Jobst, *Zwischen Nationalismus und Internationalismus. Die Polnische und ukrainische Sozialdemokratie in Galizien von 1890 bis 1914. Ein Beitrag zur Nationalitätenfrage im Habsburgreich* (Hamburg, 1996), S. 82-83; Ezra Mendelsohn, “From Assimilation to Zionism in Lvov: The Case of Alfred Nossig”, *The Slavonic and East European Review* XLIX, no 117 (October 1971): 531.

⁷ Єдиний виняток становить стаття: Asher Wilcher, “Ivan Franko and Theodor Herzl: To the Genesis of Franko’s Mojszej”, *Harvard Ukrainian Studies* 6 (1982): 238-243.

⁸ Іван Франко і жидівське питання. — *Краківські вісті*. — 1943. — Ч. 112 (850), 28 травня. — С. 3-4. Про обставини появи цієї статті див.: John-Paul Himka, “Krakivski visti and the Jews, 1943: A Contribution to the History of Ukrainian-Jewish Relations during the Second World War”, *Journal of Ukrainian Studies* 21, no 1-2 (Summer-Winter 1996): 81-95. Іван-Павло Химка мав доступ до архіву “Краківських вістей” і на її підставі ідентифікував автора цієї статті, але назвав його аж після його смерті у 2001 р.: ним був Анатолій Курдидик (John-Paul Himka, *War Criminality: A Blank Spot in the Collective Memory of the Ukrainian Diaspora* (paper presented at the conference *Gespaltene Geschichtskulturen? Die Bedeutung des Zweiten Weltkrieges für die Etablierung Nationalstaatlicher Symboliken und Kollektiver Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa*, L’viv, 30. Mai – 1. Juni 2003).

⁹ Цит. за: Іван Франко ... антисеміт. — *Свобода*. — 1958. — № 178 (стаття без підпису).

¹⁰ Див.: Yohanan Petrovsky-Shtern, “Reconceptualizing the Alien: Jews in Modern Ukrainian Thought”, *Ab Imperio* 4 (2003): 519-580.

¹¹ Див. мою статтю з приводу недавнього поширення у Львові антисемітських листівок з приписуваними Франкові словами: Ярослав Грицак. Нами знову маніпулюють. — *Поступ*. — 2003. — № 168 (1223). — С. 10.

¹² Власне з тих міркувань упорядники додаткового тому Франкових “цензурованих праць” не включили до нього вірші про Швіндеса Пархенбліга та статті “Питання жидівське”, “Мозес Мендельсон — реформатор жидівський” та ін. — див.: Зіновія Франко. — *Передмова*. — С. 11.

¹³ Józef Rogoz, *W piekle Galicyjskim. Obraz z życia* (Gródek, 1896). S. 5. Етимологія цього образу не цілком зрозуміла. Мартін Полак подає наївно-романтичне пояснення, що в Дрогобичі росла найсмачніша цибуля (Martin Pollack, *Galizien. Eine Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina* (Frankfurt am Main, Leipzig, 2001), s. 36). Швидше цього, цей образ відображав загально поширену серед східно-європейських народів насмішку над єврейськими ласощами,

серед яких головне місце посідала нібито цибуля і часник. Франко фіксував поширення цього образу серед галицьких русинів у своїй збірці народних приповідок (див.: Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Т. II, вип. 1 (Діти – Кпоти). – Львів, 1907. – С. 109. З іншого боку, у цій ж збірці Франко подає інший образ “дрогобицьких цибулярів” – зневажливої назви, котрим обзивали християнське населення Дрогобича, що торгувало цибулею у промисловому Бориславі (там само. – С. 65).

¹⁴ Zbigniew Fras. *Galicja* (Wrocław, 2000), s. 75.

¹⁵ Принагідну статистику див.: Piotr Wróbel, “The Jews of Galicia under Austrian-Polish Rule, 1869–1918”, *Austrian History Yearbook XXV* (1994): 106; Robert S. Wistrich, “The Jews and Nationality Conflicts in the Habsburg Lands”, *East European Politics and Societies* 9, no 2 (Spring 1995): 119.

¹⁶ Istvan Deak, *Essays on Hitler's Europe* (Lincoln, London, 2001), p. 48.

¹⁷ Цит. за: Raphael Mahler, “The Economic Background of Jewish Emigration from Galicia to the United States”, in *East European Jews in Two Worlds: Studies from the YIVO Annual*, ed. Deborah Dash Moore (Evanston, IL, 1990), p. 134.

¹⁸ Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany & Austria*. Revised ed. (London, 1988), p. 3.

¹⁹ *Ibid.*, p. 127, 134.

²⁰ Wróbel, *Op. cit.*, passim.

²¹ S.R. Landau, *Unter jüdischen Proletarian* (Wien, 1898), S. 14.

²² Порівняльну статистику див.: *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*. Teiband I. *Die Völkermonarchie*. Herausgeben von Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch (Wien, 1980), p. 77; *Kletta-Gotta Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*. Bd. 5. *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum ersten Weltkrieg*. Hrsg. von Wolfram Fischer. (Stuttgart, 1985), p. 88; Jerzy Potoczny, *Oświata dorosłych i popularyzacja wiedzy w plebejskich środowiskach Galicji doby konstytucyjnej (1867–1918)*. (Rzeszów, 1998), p. 87-90.

²³ Istvan Deak, *Beyond Nationalism. A Social and Political History of the Habsburg Officer Corps 1848–1918* (New York, Oxford, 1992), pp. 178-185; John-Paul Himka, *Socialism in Galicia. The Emergence of Polish Social-Democracy and Ukrainian Radicalism (1860–1890)* (Cambridge, MA, 1983), pp. 3-8; Jobst, *Op. cit.*, p. 20-24; Krzysztof Slusarek, “Włoscianscy i niewłoscianscy mieszkańcy wsi galicyjskiej w XIX wieku. Wzajemne relacje”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne* 126 (1999): 118.

²⁴ Див.: Everett, *Op. cit.*, pp. 149-177; Jerzy Holzer, “Zur Frage der Akkulturation der Juden in Galizien im 19. und 20. Jahrhundert”, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 37 (1989): 217-227; Ezra Mendelsohn, “From Assimilation to Zionism...”: 521-534; ejusd., “Jewish Assimilation in L'viv: The

Case of Wilhelm Feldman”, in *Nationbuilding and the Politics...*, pp. 94-110; Владимир Меламед. Евреи во Львове (XIII – первая половина XX века) События, общество, люди. – Львов, 1994. – С. 107-136.

²⁵ John-Paul Himka, “The Construction of Nationality in Galician Rus’: Icarian Flights in Almost All Directions” in *Intellectuals and Articulation of the Nation*, ed. Ronald G. Suny, Michael D. Kennedy (Ann Arbor, 1999), pp. 109-164; Ivan L. Rudnytsky, *Essays in Modern Ukrainian History* (Edmonton, 1987), pp. 333-346.

²⁶ Everett, *Op. cit.*, pp. 156-166; Brian Porter, *When Nationalism Began To Hate. Imaging Modern Politics in Nineteenth-Century Poland* (New York, 2001), pp. 176-182; Іван Лисяк-Рудницький. Історичні есе. Т. 1. – Київ, 1994. – С. 126-127, 440

²⁷ Shlomo Avineri. “The Presence of Eastern and Central Europe in the Culture and Politics of Contemporary Israel”, *Eastern European Politics and Societies*, 10, 2 (Spring 1996), p. 166; Іван Лисяк-Рудницький, Цит. праця, с. 423-443.

²⁸ Bohdan Strumiński, “Stereotyp Polaka w przysłowiaach ukraińskich”, w: *Narody i stereotypy*, pod redakcją Teresy Walas (Kraków, 1995), s. 138.

²⁹ *Ibid.*, s. 140.

³⁰ Галицько-руські народні приповідки... Т. II, вип. 1, с. 106-116. Негативний образ єврея є домінуючим, але не єдиним. Існувала досить велика група приказок, де євреї зображені у досить нейтральний (хоча часом і насмішливий) спосіб. А також були поодинокі приказки, котрі стверджують моральну вищість євреїв над християнами. Ради рівноваги, варто було б навести єврейські фольклорні матеріали, котрі відображають антихристиянські (зокрема, антиукраїнські (“антируські” чи “антималоруські”) стереотипи, однак брак відповідних досліджень не дають такої можливості. Принагідні згадки про антихристиянські стереотипи серед східноєвропейських євреїв див.: Henry Abramson, *A Prayer for the Government. Ukranians and Jews in Revolutionary Times, 1917–1920* (Cambridge, 1999), p. 6; Mark Zborowski, Elizabeth Herzog, *Life is With Poepel. The Culture of the Shtetl* (New York, 1964), pp. 67, 144, 148, 152.

³¹ Галицько-руські народні приповідки... – Т. II. – Вип. 1. – С. 114.

³² Франко І. Мозаїка. – С. 338.

³³ Там само. Протилежне свідчення знаходимо у спогадах Франкового одноліткa о. Михайла Зубрицького, котрий, як і Франко, походив зі східногалицького села. Зубрицький згадував про свій страх, коли малим хлопцем вперше побачив багато жидів у коршмі у Перемишлі – батько завів його туди, коли вони подорожували до родича з далекого села. Малому хлопчачку оповідали, що “жиди лапають малі християнські діти, всаджають їх до бочки, набитої всередині цвяхами, бочку качають,

і так з дитвака пускають кров, щоби її змішати з своєю пасохою". З переляку він втік з коршми, і батько мусів його доганяти і повертати назад — див.: Автобіографія М. Зубрицького (1896), зберігається в: Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України, відділ рукописів. Ф. 206 (Щурат В.), од. зб. 922, папка 27, арк. 4.

³⁴ Франко І. Мозаїка. — С. 340-342.

³⁵ Над його біографією останньо працює відомий дослідник історії східноєвропейських євреїв Езра Мендельсон.

³⁶ Про нього див.: А. Środka, P. Szczawiński (red.), Biogramy uczonych polskich. Cz. 3. P-Z, s. 314-318; Barbara uczyniska, Udział towarzystwa nauczycieli szkół wyższych w integrowaniu nauczycieli szkół średnich Galicji 1884-1909, Andrzej Meissner, Jerzy Wyrozumski, eds. Galicja i jej dziedzictwo. Tom 3. Nauka i oświata (Rzeszów, 1995), s. 265.

³⁷ З родиною Тігерманів Франка еднали довголітня дружба: батько Ісаака довго переписувався з Франком, навіть коли перенісся до Відня (там він навіть внадився до українського студентського товариства "Січ" і стався там, як жартівливо признавався Франкові, "міцним русином" (Інститут літератури імені Тараса Шевченка НАН України, відділ рукописів, ф. 3, спр. 1603, с. 209, 267-269Л, ф. 3, спр. 1603, с. 209, 267-269); а мати Ісаака надзвичайно поважала Франка і довго по тому, як він покинув Дрогобич, розповідала пізнішим місцевим гімназістам, що "такої великої голови в цілій Австрії нема, що він міг би вже давно бути міністром, якби не соціалізм, якому він пішов на службу". Василь Стефаник. Вибране. — Ужгород, 1979. — С. 231.

³⁸ Франко І. Мозаїка. — С. 343.

³⁹ Кудрявцев П. Цит. праця. — С. 2.

⁴⁰ Див. примітку 34.

⁴¹ Франко І. Мозаїка. — С. 347. Як виглядає, тогочасне русько-українське студентське середовище не було вільне від антисемітських пересудів. Журнал "Друг", ще перед його навершенням на українство і соціалізм, рекламував видання перекладу Талмуда популярно для народа, щоб народ знав, що "жиди думають о нас, в які сіти диявольські усулюють запутати кожного християнина". — Друг. — 1875. — Ч. 13. — 1 (13) октября. — С. 295

⁴² Іван Франко. Зібрання творів: У 50 т. — К., 1986. — Т. 48. — С. 67. Щоправда, одержавши першого листа з Женеви, Лімбах так перелякався, що готовий був іти з ним до поліції. Франко заспокоїв його переляк — але через декілька днів по цьому інциденту був прикро вражений, коли побачив, як Лімбах поспішно втік від нього на другу сторону вулиці (там само. — Київ, 1979. — Т. 21. — С. 331-332).

⁴³ І. Ф. Некрольоги. — Літературно-науковий вістник III. — 1900. — 12/10 (жовтень). — С. 62. Людвік Інландер частково зафундував видання "На дні" — одного з найвідоміших оповідань Франка.

⁴⁴ Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). – Чернівці, 1910. – Том 3. – С. 173-174 (далі – Переписка).

⁴⁵ Ignacy Daszyński, Pamiętniki. T. 1 (Kraków, 1925), p. 25.

⁴⁶ Іван Франко. Жиди богачі і “капцани” в Галичині. За сто літ. – 1929. – Т. 4. – С. 258-259.

⁴⁷ [Степан Качала]. Політика Русинів. Написав Николай Загорський. – Львів, 1873. – С. 23.

⁴⁸ Наумовичъ И. О Галицкой Руси. – Славянский Сборник. – 1875. – Ч. 1. – С. 38-40.

⁴⁹ Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Том II. – Чернівці, 1910. – С. 28.

⁵⁰ Галичина и Русины. Изъ дорожныхъ замѣтокъ и наблюденій. – Вестник Европы. 1886. – Сентябрь. – С. 126.

⁵¹ Іван-Павло Хімка. Націоналізм без Бога. – Критика 2. – 1998. – 6 (8) (червень). – С. 10; John-Paul Himka, “Ukrainian-Jewish Antagonism in the Galician Countryside during the Late Nineteenth Century” in *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*, ed. Peter J. Potichnyj and Howard Aster (Edmonton, 1988), pp. 111-158.

⁵² Матеріали для культурної й громадської історії Західної України. Т.1. Листування І. Франка і М. Драгоманова. – Київ, 1928. – С. 354.

⁵³ “Korespondencje. Львів, 5 (17) липня 1884”, *Gazeta Naddniestrzańska*, 1884, No 20 (підпис: Я.).

⁵⁴ Порівняй спостереження австрійського етнографа Р. Ф. Кайндля, який довгі роки жив між гуцулів. Він, зокрема, покликається на поширену практику, коли бездітні селяни усиновлювали стороннього і готові були передати своє майно з умовою, що він буде утримувати їх аж до смерті. Дуже часто об'єктом такого усиовлення ставали євреї, оскільки вони вважалися вартими довіри. Серед гуцулів рівно ж не вважалося гріховним вступати у ставеві зв'язки з євреями. Набагато більшу нетерпимість гуцули виявляли до зажерливих священників та євангелістів (останніх вони не любили за недотримування постів), а найбільше конфліктів було між сусідами – тому, як правило, сусідів не брали до кумів, бо суперечки між кумами – гріх. Див.: Р. Ф. Кайндль. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000. – С. 40, 59, 98.

⁵⁵ Aronson I. M. *Troubled Waters. The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia* (Pittsburgh, 1990); Jonh D. Klier and Szlomo Lambroza, eds. *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History* (New York, 1992); Wynn Charles, *Workers, Strikes, and Pogroms: The Donbass-Dniepr Bend in Later Imperial Russia, 1879–1905*. (Princeton, 1992).

⁵⁶ Масштаби цієї єврейської еміграції до Галичини залишаються недослідженими. Згадки про неї можна знайти у тогочасній галицькій

пресі. Український гумористичний часопис народовського напрямку “Зеркало” (про нього нижче) помістив на своїх сторінках такий жарт:

— Яка ріжниця межі Мойсеевими жидами, а російськими?

— Тамти переходили Червоне Море, а сі Червону Русь? [Галичину — Я. Г.]

— А яка ріжниця межі Червоним Морем, а Червоною Руссю?

— *В Червонім морі застряг Фараон, а в Червоній Русі застрягають жиди!*” (Зеркало, 1883. № 77).

⁵⁷ Франко І. Мозаїка. — С. 27 (примітка).

⁵⁸ Там само. — С. 27, 31.

⁵⁹ Там само. — С. 32.

⁶⁰ [Іван Франко]. Питане жидівське. — Діло. — 1884. — Ч. 94 (20 серпня, 1 вересня). — С. 1.

⁶¹ Там само. — С. 2.

⁶² Петро Кудрявцев навіть сумнівався, чи ця стаття належить перу Франка — бо її “важко погодити з основним демократичним Франковим світоглядом” (П. Кудрявцев, Цит. праця. — С. 72 (підрядкова примітка).

⁶³ Сучасники Франка вважали цю поему низькопробною (Володимир Дорошенко. Іван Франко (Зі споминів автора). — Свобода. — 1957. — № 145. — 6 червня. Що поема користувалася популярністю свідчить факт, що в останньому числі за 1884 р. її заповідають як “родзинку”, заради якої газету варто передплатити на наступний рік. Див.: От редакції. — Нове зеркало. — 1884. — Р. II. — Ч. 24. — 15 (27) грудня. — С. 4.

⁶⁴ Журнал видавав приятель Франка Василь Нагірний, у якого він жив на квартирі. Франко пізніше признавався, що певні образи й карикатури появлялися у “Зеркалі” і “Новому Зеркалі” з його намови. Омелян Огоновський твердив, що Франко у 1884 р. був душею “Нового Зеркала” — цит. за: Володимир Микитюк. Іван Франко та Омелян Огоновський: мовчання і діалог. — Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2000. — С. 186.

⁶⁵ Див.: Зеркало. — 1882. — С. 29, 77, 92, 152, 187; 1883. — С. 11, 53, 68.

⁶⁶ Зеркало, 1882. С. 187.

⁶⁷ Mendelsohn, “From Assimilation to Zionism in Lvov”, pp. 521-534.

⁶⁸ Der Israelit, XIX, No 21 (26 November 1886), S. 1-2 (стаття надрукована без підпису, як передова).

⁶⁹ Мені не вдалося знайти примірника цієї брошури ані в бібліотеках Львові, ані в бібліотеках Відня. У своїй статті “Семітизм і антисемітизм у Галичині” (див. нижче), Франко подає великі цитати з цієї брошури, що дозволяє частково скласти уяву про характер і тон дискусії.

⁷⁰ Przegląd Społeczny. 1886. T. 2. s. 232

⁷¹ Цит. за: Франко. Мозаїка. — С. 324.

⁷² На цю тему див. мою статтю: Yaroslav Hrytsak, "Franko's Boryslav Cycle: An Intellectual History" (forthcoming in: Journal of Ukrainian Studies).

⁷³ Рум'янцев. Цит. праця. — С. 60-63. Варто порівняти Франковий опис життя в єврейському кварталі Дрогобича, де живе переважно біднота. Франко. Зібрання творів. Т. 14. — Київ, 1978. — С. 372-375.

⁷⁴ Франко І. Мозаїка. — С. 326. Цій темі він присвятив свого пізнішого вірша "Асиміляторам" (1889), котрий починався такою строфою (там само. — С. 33):

*"Пригнути жидів, покорити
Ви раді б під ваші права,
Їх мову й закон розорити?...
Пусті це, безумні слова".*

⁷⁵ Мендельсону Франко присвятив окрему статтю, котру надрукував у журналі "Зоря" у 1886 р. Іван Франко. Жиди в життю і літературі. І. Мозес Мендельсон реформатор жидівський. — Зоря. — 1886. — Ч. 7. — 1 (13) IV. — С. 114-115.

⁷⁶ Франко І. Мозаїка. — С. 328.

⁷⁷ Кудрявцев. Цит. праця. — С. 79.

⁷⁸ Франко І. Мозаїка. — С. 328.

⁷⁹ Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. Т. 1. — Київ, 1994. — С.

⁸⁰ Iwan Franko. "Żydzi o kwestji żydowskiej", Tydzief, 1893, N 12 (20 marca), s. 93.

⁸¹ Кудрявцев. Цит. праця. — С. 76-77; Wistrich, Op. cit., passim.

⁸² Pulzer, Op. cit., p. IX.

⁸³ Див.: Michael Brown, ed. Approaches to Anti-Semitism. Context and Curriculum. (New York, Jerusalem, 1994).

⁸⁴ Theodore R. Weeks, "Polish "Progressive Antisemitism", 1905-1914," East European Jewish Affairs 25, 2 (1995): 49-67.

⁸⁵ Emma Adler (Wien: Verein für Geschichte der Arbeiterbewegung, 1989), S. 2-3, 10, 14 (ця брошура є публікація витягів зі спогадів Емми Адлер з передмовою Сюзанни Бек [Susanne Böck] — доступ до самих спогадів заборонений за рішенням сім'ї Адлерів).

⁸⁶ Ursula Philipps, "The 'Jewish Question' in the Novels and Short Stories of Eliza Orzeszkova", East European Jewish Affairs 25, 2 (1995): 69-90.

⁸⁷ Karel Čapek, President Masaryk Tells His Story (London, 1934), p. 29; Wistrich, Op. cit., p. 129, 136.

⁸⁸ Зокрема, про Франка поширювали чутки, що він насправді єврей, його справжнє прізвище Френкель, і він охрестився лише заради того, щоб одружитися на християнці. — Див.: Іван Франко. Радикальна партія. Ч. 2. Радикали і жиди. — Львів, 1899. — С. 9-11.

⁸⁹ Див. попередню примітку.

⁹⁰ Найповніше ставлення Драгоманова до єврейського питання див.: Іван Лисяк-Рудницький. Цит. праця. Т. 1. — К., 1994. — С. 117-120, 375-389, 391-397.

⁹¹ Там само.

⁹² Попри схожість позитивних пунктів у ставленні до євреїв (зокрема, заклик Драгоманова у листі до Франка “плекати “приятельство до робочих жидів”), відмітимо також антисемітські нотки, помітні у їхньому взаємному листуванні, зокрема у характеристиці своїх близьких єврейських знайомих — див.: Матеріали. — С. 39, 129, 251.

⁹³ Переписка. — Том II. — С. 28,

⁹⁴ Про розходження між Франком і Павликом у ставленні до священників див. мою статтю: Я. Грицак. І. Франко та М. Павлик про роль греко-католицького духовенства у суспільно-політичному житті Галичини. Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації. Збірник наук. праць. — К., 1991. — С. 245-263.

⁹⁵ Детальніше див.: Я. Грицак. Іван Франко в еволюції української політичної думки. — Сучасність, 1994. — № 9. — С. 114-126; його ж. Іван Франко про політичну самостійність України. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. — Prace Historyczne. Z. 103. Ukraińska myśl polityczna w XIX wieku. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej... 28-30 maja 1990. (Kraków, 1993), s. 45-53.*

⁹⁶ Див.: Wilcher, Op. cit., passim.

⁹⁷ Pulzer, Op. cit., passim.

⁹⁸ Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans. Masters and Victims of Modernist Culture* (Oxford, New York, Toronto, Melbourne, 1978), p. 15.

⁹⁹ Iwan Franko, *Obrazki Galicyjskie* (Lwów, 1897), s. IV-VI; цитую за укр. перекладом: Михайло Возняк. Іван Франко в добу радикалізму. — Україна. — 1926. — Кн. 6. — С. 152.

Мар'яна КОМАРИЦЯ

“ДРАЖЛИВА ТЕМА”: ДИСКУСІЇ У МІЖВОЄННІЙ ГАЛИЧИНІ ЩОДО КУЛЬТУ ІВАНА ФРАНКА

Євангельське “нема пророка у своїй вітчизні” ставало актуальним у різних народів та у різні епохи, бо своїх, начебто добре знаних, геніїв вдячні нащадки завжди судять строгіше. У 1926 р. минало десятиріччя з дня смерті Івана Франка. Ця подія змусила подивитися на його життя і творчість у ширшій часовій перспективі: організовувалися ювілейні вечори, виходили книги, друкувалися численні статті у галицькій періодиці. Та для української еліти, поділеної в той час на різні, часто ідейно непримиренні, табори, ця подія не стала консолідуючим фактором. І хоча переважна більшість ювілейних публікацій у пресі наголошували унікальність Франкового генія, все ж знову й знову виникали дискусії довкола питання культу. Цього ж року редакція газети “Нова зоря” висловила у статті “Культ Франка” думку, що можна популяризувати лише ті його твори, у яких він не виступає проти релігії. Впровадження ж культу є помилковим, бо ж “культom святкує яка-небудь нація тільки такого поета, що вірив в Бога”¹. Автор навіть протиставляє Франка — “поета-безбожника”, якого вшановує радянський ідеологічний канон, — культom святих у християнстві: “Що сказали би большевики, коли би ми домагалися від них поширювання культу пр[иміром] якогось нашого Святого”?

Через кілька років у “Ділі” з’явилася стаття, уривки з якої вмістив також “Новий час”, що трактувала спробу знецінення українського національного генія найрадикальнішим крилом католицької еліти як намагання збіднити українську літературу і науку. Не можна допустити, наголошує автор, щоби між нашим громадянством поширювали несправедливу думку про найбільшого сина Галицької Землі люди, що у своєму доктринерстві доходять до “смішности”. З відповіддю у “Новій зорі” виступив О. Назарук. У статтях “Світогляд Франка: Чи може наш нарід прийняти його культ?” та “Чи добре було б молоді вщипити культ Франка” він, цитуючи окремі твори поета,

намагається довести згубний вплив на несформовану душу молоді атеїстичних ідей, виправдання “вільної любові”, суїцидальних настроїв, називає світогляд І. Франка нігілістичним і руйнівним для української духовності. Тому, твердить О. Назарук, — “з дійсно глибоким жалем мусить сказати собі кожний віруючий Українець: На нашій убогій ниві духа, на Диких Полях його, здібність і праця покійного Франка могли зробити його національним генієм, але на жаль не зробили. Бо він зломався під тягарем атеїзму”². Автор вдається навіть до доволі сміливого порівняння долі І. Франка та Ф. Ніцше, якому теж “Бог уже в колиску поклав десять найкращих талентів”, однак той закінчив свій життєвий шлях божевіллям.

Власну версію психологічного аналізу окресленого конфлікту запропонував 1923 р. о. Г. Костельник у книзі “Ломання душ”. Досліджуючи особливості формування світогляду І. Франка, він акцентує увагу на зовнішньому чиннику — впливові епохи. М. Драгоманов, М. Павлик, І. Франко, В. Винниченко та інші, зазначає вчений, перейняли ці погляди з Заходу як “вершок” культурного поступу: “струя в світі, яка в їхніх часах найбільше кричала про революцію, про свободу, про “новий світ” звязана була з раціоналізмом та з атеїзмом. А була вона звязана з тими поглядами, ізза опозиції до “старого світа”, в якому панувала релігія”³. Тобто І. Франко, шукаючи модерних форм для окреслення своєї національної культурно-політичної програми, опирався на найновіші здобутки філософської думки.

Беручи за основу тезу про “джерельні причини” атеїзму І. Франка, Г. Костельник аналізує його поезію, зокрема поему “Мойсей”; в аспекті руйнування естетичної структури тексту внаслідок виключення містичного (релігійного) начала й формулює це відомим, майже афористичним, висловом: “Хто скільки втратив Бога — стільки втратив поезії”. Г. Костельник, хоча й брав участь у літературних дискусіях, вважав, що здобути в них перемогу неможливо. “Боротьба о засади” в критиці, твердив він жартома, — “це майже те саме, як доказувати туркові, що християнство “далеко висша релігія”, як іслам, хоча саме “боротьбу о засади” переважно ставив він на чільне місце у своїх літературно-критичних працях. Він прагнув створити універсальну філософську систему: його думка, зауважував редактор “Дзвонів” П. Ісаїв, “доти не заспокоїться, доки... не

зв'язке вирішення даної квестії з цілою загальною системою, з цілим своїм світоглядом...". Натомість о. Т. Коструба вбачав у прагненні вченого об'єднати в універсальну систему пізнання різні сфери науки, літератури й мистецтва джерело апостазії о. Костельника⁴. Можливо тому, що теоретична доктрина починала домінувати над пізнанням природи індивідуального явища.

Г. Костельник аналізує поему "Мойсей" в аспекті порівняння літературного й біблійного персонажів: якщо велич біблійного Мойсея була у вірі та здатності робити чуда, то Франків Мойсей зовсім позбавлений такої здатності. Сутність Франкової поеми в діалектиці: "Мойсей" Франка неживий, його вчинки нелогічні, бо "такий Мойсей в часі 40-літнього блукання по пустині (а все з його провини!) був би вже бодай 80 разів укамінований розяреною товпою!"⁵. Однак образ Мойсея має символічне значення як і інші світові образи: сам І. Франко в передмові до польського видання поеми наголошував, що тут "міжнародна тема проходить через призму індивідуального темпераменту і збагачується при тім живими вражіннями й образами його власної фантазії"⁶.

До полеміки долучився й К. Чехович статтею "Постать Мойсея в творчості Івана Франка", опублікованою 1936 р. у літературно-науковому журналі "Дзвони". Порівняння Франкового Мойсея із біблійним служить тут джерелом не критики, а вивчення еволюції поетового світогляду. К. Чехович трактує поему як "аплікацію символічного образу Мойсея й обіцяної землі до аналогічних умовин життя і змагань української нації"⁷, тобто не через релігійну, а крізь національну призму. Автор безпосередньо не полемізує з Г. Костельником, однак у примітці зазначає, що в книзі "Ломання душ" висловлено погляд про атеїзм та матеріалізм Франка, однак праця "Що таке поступ" (1903) та передмова до "Вавилонських гимнів молитов" (1911) засвідчують, що в релігійній сфері видно у Франка деяку еволюцію від безбожництва в напрямі до релігійності".

К. Чехович антирелігійність молодого Франка теж опосередковано пов'язує із пануючою на той час філософською доктриною і розглядає поему "Мойсей" в націотворчому контексті. Згодом, вже у повоєнний час, з'явиться афористичний вислів Ю. Шевельова "другий "Заповіт" української літератури", а

оцінка вченого виразно перегукуватиметься з висновками К. Чеховича: це зауваження про використання образу Мойсея як епізодичного у раніших творах Франка, символізм зображення ролі “ріжних сучасних провідників нації”, трансформація процесу світоглядної еволюції поета у формі сумнівів Мойсея (мова, зокрема, про взаємини з галицькою інтелігенцією), трактування образів Азазеля, Датана й Авірона як психологічного розщеплення свідомості самого Мойсея. К. Чехович торкається і теми поступового відходу І. Франка від ідейної концепції М. Драгоманова, що через надмірну увагу до ідеалу соціальної рівності “заслонювала перед його очима ідеал національної самостійності”⁸. Тож коли Г. Костельник стверджував, що власне раціоналізм і матеріалізм найбільше “пімстився” на поетові в цій поемі, повністю зруйнувавши логіку сюжету, то К. Чехович, навпаки, вважав “Мойсей” свідченням довершеності процесу світоглядної еволюції на користь релігії. Згідно з Костельниковою концепцією “генія” і “майстра”, у якій Шевченкові відведено роль генія, а Франкові – майстра в літературі, зародки його поетичної геніальності згодом постраждали через набуті духовні форми (характерну для майстра школу), що були ворожими його поетичній душі, адже сам поет писав у передмові до 1-го видання збірки “Мій ізмарагд”, що на стежках всесвітньої історії та літератури він здавна збирав поодинокі камінчики для своєї будови.

Символом цієї будови став пам’ятник Франкові-Каменяреві, урочисто відкритий у травні 1933 р. на Личаківському цвинтарі. Промови на святі виголосили Б. Лепкий – професор Ягеллонського університету та В. Мудрий – редактор “Діла”. На відкритті пам’ятника була присутня творча й наукова еліти, священники, студенти й учні, та, на жаль, урочистість стала приводом для розбрату, навіть бійки між студентами-націоналістами, членами Лугу й поліцією⁹. Так, “радикали” вийшли зі складу ювілейного комітету, коли дізналися, що на відкритті пам’ятника служитимуть панахиду, натомість деякі представники католицьких кіл засудили тих священників, які брали участь у цих урочистостях. На сторінках “Нової зорі” пролунали також категоричні твердження, що дозвіл на християнський похорон І. Франка був даний за відсутності Митрополита Шептицького й під тиском громадськості, тому варто поставити під сумнів його законність.

Це дало початок гострій часописній полеміці між двома католицькими газетами – “Новою зорею” і “Метою”, актуалізувало питання культу на новому зрізі. Оскільки не можна відправляти Службу Божу лише за душі тих, що не мали християнського похорону, центр тяжіння дискусії змістився на богословські проблеми. Опоненти з “Меті” зауважували, що міркування щодо законності рішення церковної влади не є компетенцією редакції: якщо дозвіл був даний, то неетично ставити під сумнів його законність. Крім того, факт відправи Літургій чи панахид не є виявом культу – “за Святих ніколи не молимося саме тому, що вони є предметом нашого культу”¹⁰. А за тих людей, що помилялися, шукаючи істину, треба найбільше молитися, а не прилюдно ганьбити духовенство, керуючись тезою про “безбожництвa Франка” (“Вільно чи не вільно”, “Говорім щиро: Ще про Богослуження за душу І. Франка”).

“Нова зоря” іронічно прокоментувала цю думку: за людину, якій треба було відмовити у християнському похороні, молитися не можна, бо тоді треба було б молитися за Юду, Леніна і т. д. Паралель некоректна, однак прагнення довести свою правоту в полемічному запалі часто не опиралося на вагомі аргументи. Згодом в обох часописах з’явилися дискусійні статті з підписами на зразок “з кругів нашого духовенства”, в яких священники-богослови фахово обґрунтовували свої аргументи за чи проти канонічності християнського похорону Франка, що базувалися на різночитанні одних і тих же джерел. Можливо, на негативізм “Нової зорі” вплинув факт неприязних взаємин І. Франка й професора Богословської академії Тита Галущинського, чільного працівника часопису. Ця деталь особистого характеру зумовила натяк автора статті у “Меті”, що спогади Тита Галущинського є лише приватною інформацією і не можуть впливати на оцінку рішення про канонічність християнського похорону, адже відомим є факт, що саме хвороба стала чи не найважливішим аргументом для дозволу церковної влади.

У 1936 р. з нагоди 20-річчя з дня смерті поета, М. Гнатишак знову вмістив у “Меті” невеличку статтю “Дражлива тема”, у якій подав, зокрема, цікавий спомин сучасників: нераз на світанку бачили як Франко навколішках молився на сходах Успенської церкви, а це ж справді “картина, якої міг би йому позаздрити не один практикуючий католик”¹¹. М. Гнатишак, критикуючи опонентів, висуває три базові моменти: сприйняття

світогляду й творчості поета в контексті епохи, необ'єктивності твердження, що релігійна сфера для Франка була чужа й ворожа, еволюційності світобачення митця: “Франко є типовим прикладом людини, що в нетрях губить правильні шляхи, відшукує їх та знову губить, щоб наново відшукати”¹². Ці вершини, твердить М. Гнатишак, мусимо вважати цінним вкладом у скарбницю рідної культури. Нескладно помітити, що подані тези повністю концептуально співпадають із тезами статті К. Чеховича.

Деякі твори І. Франка вважалися “антирелігійними” внаслідок буквалістичного трактування тексту, подібно як Шевченкове “Так і треба, бо немає Господа на небі...”, Франкове “не люблю Руси” чи ж тичининське “Не Зевс, не Пан, Не Голуб-Дух”. Абсолютизація окремих аспектів проблеми “Франко і релігія”, — зазначає франкознавець Я. Мельник, — часто створювала прецедент для взаємосуперечливих висновків”¹³, а колізії довкола організації християнського похорону — полярний спектр оцінок в інтерпретації світогляду письменника. Бо ж нерідко, наголошує дослідник, критика І. Франком релігії “як церковно-кастової організації, москвофільства окремих представників духовенства сприймалась його опонентами як загалом негачія... віри в Бога, заступала перед їхніми очима того Франка, який неодноразово декларував, що радикали (до яких належав і він) “ніколи не виступають і не виступали ані проти віри в Бога, ані проти жадної основи правдивої релігійності...”, а тільки “проти надуживання тих установ і обрядів до визискування, обдирання і отуманювання народу”¹⁴. Дискусія довкола питання культу Франка хоча й викликала сильні пристрасті в середовищі галицької еліти, все ж виробила певні орієнтири для наукового дослідження його творчості, поставила застороги на шляху культу. Бо можна зрозуміти й біль сільського священика, який скаржитись у листі до редакції, що дитину з Літургії забирають на репетицію, де вона декламує: “Не моліться ви більше до Бога”.

Ще одну колізію довкола культу спричинив факт присвоєння гімназії “Рідної Школи” в Дрогобичі імені І. Франка, проти чого різко виступив присутній із намірнням посвятити гімназії єпископ станіславівський Григорій Хомишин. Безпідставність докорів єпископа доводили організатори свята на сторінках “Нового часу”: Франко, що “вийшов з Дрогобиччини” був

визначним українським громадянином, а його ставлення до релігії є частковим супроти величч зробленої для українського народу роботи. “І підчеркнення заслуг І. Франка для українського народу не є ніякою образою для католицької Церкви чи українського єпископа. Такою образою могло б бути тільки умисне підчеркнення релігійного світогляду Франка..., а цього чейже ніхто не зробив”¹⁵.

У розпал дискусії довкола культу на захист І. Франка став митрополит Андрей Шептицький. Він вважав релігійну проблему епізодичною у його творчості, натомість центральною – проблему національну: “Польський поет Jan Kasprówicz нічим не був ліпший від Франка під оглядом релігії, а все ж таки по його смерті навіть єзуїтський “Przegląd Powszechny”... оголосив збірку на “Dom literacki im. Jana Kasprówicza”. Хоч у Поляків немало славних письменників, і католики в них легше могли би собі вибрати “великанів”, як наш нарід”¹⁶. Адже в умовах розділеності української нації поміж чотирма державами – був час “збирати каміння”, чи ж “поодинокі камінчики”, як писав І. Франко.

Висновки сучасних дослідників іноді дають не менше підстав для дискусії, ніж висновки учених міжвоєнного двадцятиліття. Так, О. Пахльовська виділяє три основні історичні вузли у діяльності І. Франка, розв’язання яких зробило його “стратегом” національної культури. Перший – це секуляризація галицької культури (як бачимо, поняття негативу і позитиву можуть взаємозамінюватися), другий – європеїзація всієї української культури, третій – новаторська концептуалізація політичної та культурної перспективи України як цілісного культурно-історичного феномена. Справді, І. Франко сприяв певному тематичному й естетичному розфокусуванню української літератури, зокрема в Галичині, актуалізації інтелектуальних запитів у суспільстві, все ж суб’єктивно видається думка, що у критичному ставленні письменника “до репресивних аспектів і православ’я, і католицизму як штучних “надсистем” на основі автентичного християнства нерідко простежується суворість протестантської етики”¹⁷. Адже секуляризація культури не заперечує зв’язку з національною традицією, а протестантське пуританство – космополітичне за своєю сутністю – цю традицію руйнує. Саме цим, гадаємо, можна пояснити парадоксальну “місійність” протестантів – проповідництво Христа серед християн.

Д. Павличко сказав, що Шевченко народив українську націю, а Франко її виховав. У цій формулі концентруються, як у лінзі, всі питання, пов'язані з культом, світоглядом, психологічними основами творчості та національним провідництвом. Тож у час "періодичних" хрестових походів за чистоту національної духу варто приглянутися, чи ясніє на їх прапорі Христова заповідь любові.

¹ Нова зоря. — 1926. — Ч. 40. — С. 1.

² Назарук О. Світогляд Івана Франка: Чи може християнський народ прийняти і ширити культ його? — Філадельфія, Па, 1926. — С. 18.

³ Костельник Г. Ломання душ. З літературної критики: I. "Чесність з собою" В. Винниченка. II. Павло Тичина. III. Плюси й мінуси в поезії І. Франка. — Львів, 1923. — С. 69.

⁴ Коструба Т. Огляд української літератури в 1918–1938 рр. // Життя і Слово. — 1948. — Ч. 2. — С. 124–126.

⁵ Костельник Г. Ломання душ. — С. 85.

⁶ Дзвони. — 1936. — Ч. 5. — С. 199.

⁷ Там само. — С. 203.

⁸ Там само. — Ч. 6/7. — С. 270.

⁹ Нова зоря. — 1933. — Ч. 39. — С. 3.

¹⁰ Мета. — 1933. — Ч. 24. — С. 7.

¹¹ Мета. — 1936. — Ч. 25. — С. 3.

¹² Там само.

¹³ Мельник Я. З останнього десятиліття Івана Франка. — Львів, 1999. — С. 119.

¹⁴ Там само. — С. 120.

¹⁵ "Хиткі і непевні дороги": Жмуток світла на закиди, які зробив єпископ Хомишин нашим культурно-освітнім установам // Новий Час. — 1931. — Ч. 33. — С. 3.

¹⁶ Мельник Я. З останнього десятиліття Івана Франка. — С. 119.

¹⁷ Пахльовська О. Творчість Івана Франка як модель культурно-національної стратегії // Іван Франко — письменник, мислитель, гомадянин. — Львів, 1998. — С. 21.

Ярослава МЕЛЬНИК

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Відповідність опублікованого тексту — рукописному.

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

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

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

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

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

Публікація різних редакцій пам’яток.

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

Увага до різночитань текстів і порівняння редакцій.

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

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

чи меншими творчими аспіраціями, індивідуальними правописними уподобаннями тощо.

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

Детальний опис рукописів.

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

Увага до маргінальних і прикінцевих записів.

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

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

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

Інтерес до палеографічних і кодикологічних характеристик пам'яток.

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

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

Чому апокрифічна література, ця “космополітична рослина”, пустила на українських теренах таке глибоке коріння? З яких сторін приходила вона в Україну? Хто сів у нашу ниву це чужоземне “зерно”? І чи здобула б “таємні” книги в Україні таку популярність, тим паче довіру в побожного читача, за умови їх функціонування у вигляді власне апокрифічних книг? Чи слугували б йому впродовж багатьох століть “любою відрадою і духовою поживою”²⁸? Яких змін зазнавали вони в Україні “відповідно до ґрунту, оточення і його інтелектуального рівня”?

Для реконструкції цієї картини розвідки І. Франка з їх розлогою історико-літературною панорамою, з окресленням історичних стежок (книжних і усних), якими проникали апокрифи в Україну, визначенням обсягу тих творів на українських теренах (у домонгольській період передусім), із хистом дослідника використовувати “плюси” культурно-історичного методу

для вивчення літературних явищ, із експлікацією низки теоретичних моментів, пов'язаних із однією з найцікавіших сторінок історії літератури — вияснення міжнародних культурних взаємин між народами, зокрема, зв'язку давньої України з Болгарією, Сербією та Візантією²⁹, а також із духовною культурою Заходу, причому уже на світанку національного письменства³⁰, дають матеріал першорядної наукової ваги.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ “В усякім разі трудно думати, щоб усі звісні у нас апокрифи і апокрифічні оповідання прийшли до нас власне за посередництвом богомилів. Певна річ, чимала часть тої літератури йшла до нас і безпосередньо з Греції (вище духовенство в домонгольській Русі було переважно грецьке) чи то способом літературної передачі самих пам’ятників, що їх перекладувано на Русі з грецької мови, чи то усно” [38; 22]), – зауважував І. Франко в передмові до 1-го тому своєї збірки апокрифів.

³⁰ “... Деякі дуже популярні в Україні апокрифи в найстарших русько-слов’янських рукописах виразно виявляють своє походження від латинських оригіналів, а не від грецьких; до таких належать “Житіє Адама” (“Vita Adam et Evae”) і так зване “Євангеліє Никодима”. Зрештою, це не одинокі сліди латинських впливів на Русь, що сягають ще XII століття, пізніше ці впливи значно посилились”, – розгортає І. Франко тему “чужого” слова у статті “Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві” [30; 246). В інших працях дослідника, зосібна в широко закресній розвідці компаративного характеру “Апокрифічне євангеліє псевдо-Матвія і його сліди в українському письменстві”, також із більшою чи меншою докладністю верифіковано тему входження латиномовних апокрифів в українську культуру.

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

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

³³ Там само. – С. 265.

Богдан ЗАВАДКА

РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЛЕКТУРА В ОСОБИСТІЙ БІБЛІОТЕЦІ ІВАНА ФРАНКА

Нам пощастило у сховищах меморіального Музею Івана Франка у Львові ознайомитися з релігієзнавчою лектурою бібліотеки (книгозбірні) І. Я. Франка. Опрацьовуючи матеріал, ми зареєстрували бібліографічні дані про книги на більш як півсотні сторінок слов'янським і латинським написанням.

У творчій, у тому числі епістолярній, спадщині І. Франка всіх жанрів порушено незліченну кількість релігієзнавчих питань і названо імена релігійних діячів і релігієзнавців. Видавці цієї спадщини, зокрема Зібрання творів у 50-ти томах, супроводили тексти примітками. На жаль, із різних причин супровідні примітки не завжди сягнули довершеного наукового рівня, а буває, що вводять навіть в оману читача як відбиток настанов панівного тодішнього політичного режиму. Зміни в поданні пояснювальних приміток при перевиданні цілком зрозумілі, хоч кажуть, ніщо не є таким живучим, як подані в книжках хибні дані. Також маємо надію, що колись буде написана кількатомова колективна монографія під, хоча б, такою назвою як "Релігієзнавчий аспект у писаннях Івана Франка".

Певна річ, обізнаність І. Франка у релігієзнавстві в багато разів перевершує наявність відповідної лектури в його особистій книгозбірні. Релігієзнавча література в особистій бібліотеці є, однак, документальним засвідченням особливої уваги І. Франка до окремих питань релігієзнавства.

Працівники меморіального Музею І. Франка зібрали були інформацію з цієї проблематики в особистій бібліотеці І. Франка в алфавітному порядку, окремо слов'янським шрифтом та окремо латинським. Довелося цю інформацію зсистематизувати за тематичними групами. Спираючись на надто скромне уявлення про релігієзнавчий овид І. Франка, ми для робочого вжитку спробували умовно розділити цю лектуру на дев'ять груп:

1. Основні книги Християнської Церкви. Святе Письмо.

2. Історія Церкви. Її провідні й видатні діячі. Міжконфесійні відносини.

3. Пам'ятки давнього письменства. Церковне мистецтво. Апокрифи. Дослідження цієї теми.

4. Загальне релігієзнавство. Альманахи-збірники. Праці з філософії.

5. Обрядовість, звичаї, фольклор. Досліди.

6. Критика Святого Письма.

7. Наука-раціоналізм-позитивізм у протистоянні з християнською релігією.

8. Сектантство і протихристиянські прямування.

9. Релігія, Церква і соціальні відносини.

Спочатку спробуємо з'ясувати студії І. Франка щодо Святого Письма Нового Завіту. Вони представлені в його особистій бібліотеці такими публікаціями:

1. Євангелія по св. Матфееві. — Відень, 1871.

2. Страстні Євангелія.

3. Енхологон або Молитвослов или Требник.

4. Куліш П. Святе Письмо або вся Біблія. — Львів, 1869.

5. Куліш П. Святе Письмо Нового Завіту. — Відень, 1904.

6. Куліш П. Святе Письмо Старого Завіту. — Відень, 1903.

7. Куліш П. Святе Письмо Нового Завіту. — Львів, 1871.

8. Молитвенник. — Почаїв, 1780.

9. Уривки Пасхалії.

10. Псалмы, переложенные на украинское наречие.

11. Псалтир острозька. — 1850.

12. Требник.

13. Тріодь постна.

14. Архангельский А. Древнеславянское Евангелие. — Воронеж, 1863.

15. Біблія. (В російському перекладі).

16. Бычков Л. О вновь найденном пергаментном списке Евангелия.

17. Туровское Евангелие XI века. С. Н.

18. Истрин В. К вопросу о славянорусским редакциям первоэвангелия Иоанова. — Одесса, 1900.

19. Откровение Мефодия. — Москва, 1898.

20. Преображенский В. Притчи Господа нашего Иисуса Христа. — Москва, 1897.

21. Сперанский М. Учение апостола Андрея.
22. Сперанский М. Деяния апостолов Петра и Павла.
23. Тишендорф. Когда написаны наши Евангелия. — Полтава, 1866.
24. Верн М. Евангелия. (Серия “Литературно-научная библиотека”).
25. Верн М. Основы критики библейной. — Львів, 1891. (Серия “Литературно-научная библиотека”).
26. Гудков К. Уриель Акоста. — Львів, 1900.
27. Lucifers Königreich.
28. Vom Antichristen. — Göttingen, 1895.
29. Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments. Bd. 1. — Halle, 1870; Bd. 2. — 1872.
30. Salser J. Dr. Der Ephserbrief des Apost. Paulus. — Freiburg im Breisgau, 1908.
31. Bausset Wilhelm. Der Antichrist in der Überlieferung des Judenthums des neuen Testaments. — Göttingen.
32. Dammer G. Fr. Geheimnisse des christl. Alterthums. 1, 2.
33. Darstellungen aus dem Gebite der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Band 4-6.
34. De Lagarde. Altes und Neues über das Weihnachtsfest.
35. Dobschütz von Ernst. Probleme des Apostolischen Zeitalters. — Leipzig, 1904.
36. Drews Artur. Die Christusmythe. Th. 1-2. — Jena, 1810–1811.
37. Dudulaco Westjoholo Ceyzost. Leben Jesu Christi. — Stuttgart, 1856.
38. Eerdmans B. D. Alttestamentliche Studien. Giessen T. 1-8 – 3. — 1908–1910.
39. Ehrenberger A. Allerhand den Worte Gottes und Seine Lehre Zuwieder laufende Erehlungen.
40. Ewanhelie Luki. — Lwów, 1874.
41. Feilig Paul. Babel und das Neue Testament. — Tülingen, 1905.
42. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. — Göttingen, Heft 15.
43. Rappaport M. Mose. Episches Gedicht.
44. Ursrhung und Entwickelunge geschichte des oegyptischen Priestertums und Ausbildung der Lehre von der Einheit Gottes. — Wien, 1878.
45. Reus E. La Bible. Table generale des Matheres. — Paris, 1881.
46. Reus E. La Bible. Preface et introduction generale. — Paris, 1874.

47. Reus E. La Bible. – Paris.
48. Reus E. Le Cantique des Cantiques dit de Solomon.
49. Reus E. Chronique de Jerusalem. – Paris, 1878.
50. Reus E. Les Epitres Paulinnes. 1. – Paris, 1876; 2. – 1876.
51. Reus Ed. Geschichte der heil. Schriften des Neuen Testaments.
52. Reus E. Histoire Apostolique. – Paris, 1876.
53. Reus E. Histoire evangelique Synopse des trois premiers Evangelies. – Paris, 1877.
54. Reus E. Litterature politique et polemique. – Paris, 1879.
55. Reus E. Philosophie religieuse et morale de Hebreus. – Paris, 1878.
56. Reus E. La Theologie Johannique. – Paris, 1879.
57. Reville A. Prolegomenes de l'histoire des religions. – Paris, 1871.
58. Revue de l'histoire des Religions. T. 15 (1887), 16 (1887), 21 (1890), 22 (1890).
59. Renan E. E. Die Apostel. – Leipzig, 1866.
60. Schrader B. Die Keilinschriften und Alte Testament. – Giessen, 1883.
61. Die Schriften des Neuen Testaments. 2 Auflage, 1 Siederung 1 – 8, 1906.
62. Seeberg R. Das Abendmahl in Neuen Testament. – Berlin, 1905.
63. Seydel R. Das Evangelium von Jesu. – Leipzig, 1882.
64. Smith W. Der vorchristliche Jesus. – Giesezen, 1906.
65. Strauss D.- F. Das Leben Jesu in den Darstellungen von Renan. Art. 2, 1 – Straus.
66. Stringberg A. Die Schlüssel des Himmelreichs.
67. Novum testamentum graecum. – Leipzig, 1657.
68. Żywot Pana i Boga naszego J. Chrystusa. – Kraków, 1538.
69. Vigouroux. Die Bibel und die neueren Entdeckungen. 1, 2, 3, 4.
70. Wellhausen J. Einleitung in die 3 ersten Evangelien. – Berlin, 1903.
71. Wellhausen J. Das Evangelium Marci. – Berlin, 1903.
72. Wellhausen J. Evangelium Matthei. – Berlin, 1904.
73. Winer G. B. Dr. Biblisches Realwörterbuch. Bd. 1. – Leipzig, 1847.
74. Bülcker R. P. Das Evangelium Nicodemi in der Abendländischen Literatur. – Marburg, 1872.
75. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. – Gietzen, 1886.

76. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. – Giessen, 1900–1911.

77. Lucos. Ewanhelie Luki. – Lwów, 1874.

78. Mehl Oskar Jan. Das Urevangelium. Nach D. Alfred Reich Wiederherstellung de Logia Jesu ins Deutsche übersetzt von... – Leipzig, 1906.

79. Nowack D. W. Handkommentar zum alten Testament. – Göttingen, 1901.

80. Pressense E. Geschichte der drei ersten Jahrhunderte der Christlichen Kirche. T. 1-4. – Leipzig, 1812 – E – 3-3 – 5.

В особистій книгозбірні І. Франко мав книгу “Святе Письмо, або вся Біблія”, видану у Львові 1869 р. Її “зладив” П. Куліш. Перекладацьку працю здійснив в основному сам П. Куліш. До опрацювання грецьких текстів багато спричинився І. Пулюй. 1871 року у Львові П. Куліш та І. Пулюй видали “Святе Письмо Нового Завіту”, яке також мав І. Франко. Для остаточного завершення праці бракувало і сил, і коштів. 1897 року П. Куліш помер. Працю над українським перекладом завершив І. Нечуй-Левицький. Видання підтримало коштами Англійське Біблійне товариство, однак воно домоглося вилучення з тексту Святого Письма матеріалу, який протестантські теологи-біблієзнавці визнали неканонічним. В усякому разі у 1903 і 1904 рр. було таки видано і “Святе Письмо Старого Завіту” як опрацювання П. Куліша. Певна річ, і це видання стало окрасою особистої бібліотеки І. Франка.

Цікаво, що майже в той сам час (1903 р.) у Львові з’явився переклад “Святого Письма”, здійснений о. Олександром Бачинським. На жаль, в особистій бібліотеці І. Франка цього видання чомусь немає.

Крім цього, у Франковій книгозбірні наявні ще такі публікації: “Евангелія по св. Матфееві” (Відень, 1871 р.), “Страстні Евангелія”, “Библия” (в російському перекладі), “Evanhelie Luki” (польською мовою, Львів, 1874), “Novum testamentum graecum” (Ляйпціг, 1657).

У Франковій релігієзнавчій лектурі знаходимо велику кількість текстів, як узгіднених, так і неузгіднених з церковною владою, зокрема апокрифічних, та коментарів до них, а також писань з так званої новітньої наукової критики (течія раціоналістів). Раціоналісти культивували розум (Ratio) як єдине джерело знання (Декарт, Спіноза). З такою настановою підходили до релігії.

Певна річ, для Європи все впиралося у християнство, а на вістря “критичного розуму” було взято особу Ісуса Христа.

Проблемою історичності особи Ісуса Христа І. Франко цікавився впродовж усього свого життя, опрацьовував і збирав літературу з цього питання. Ряд публікацій його не задовольняв, багато з них він розкритикував. Наприклад, книгу німецького протестантського теолога Давида-Фрідріха Штрауса “Життя Ісуса”. На думку І. Франка, Д.-Ф. Штраус взагалі користувався хибною методологією у виявленні т.зв. протиріч у Євангеліях стосовно описів життя Ісуса Христа. А ще гостріше розкритикував І. Франко французького автора Ернеста Ренана, який опонував Д.-Ф. Штраусові. Як відомо, книжка Е. Ренана “Viede Jesu” (“Життя Ісуса”) набула розголосу завдяки майстерно написаному викладу. Однак І. Франко заперечив наукову вартість опуса Е. Ренана і твердив, що його популярність роздули самі діячі Католицької Церкви, назвавши Ренана, колишнього ревного католика, а потім віровідступника, “наклепником Європи”.

І. Франко твердив, що Е. Ренан не спромігся послідовно йти шляхом об’єктивно-раціонального наукового аналізу Євангелій, Діяння і Посланій апостолів та інших першоджерел, а став підміняти достовірну інформацію художніми домислами, відсебеньками в характеристиці Ісуса Христа. Такий метод, на думку І. Франка, не гідний науковця!

Своєрідним підсумком наукових студій Івана Франка над Євангеліями можна вважати його незакінчену статтю під редакційною назвою “Про євангельські основи поеми Шевченка “Марія”. Щоправда, він розглядає тут тільки три Євангелія (від Марка, Луки і Матвія) і тільки в аспекті інформації про життя Ісуса Христа, порівнюючи євангельські розповіді з даними науки та інших “позаєвангельських свідчень”, а точніше кажучи, про відсутність таких свідчень. Четверте ж Євангеліє від Івана, на думку І. Франка, “треба студіювати в зв’язку з філософією того часу, так званим неоплатонізмом”², оскільки воно “являється властиво теологічним трактатом, що має на меті доказати божеськість Ісуса...”³.

З історичних джерел про життя, діяльність, смерть і воскресіння Ісуса Христа І. Франко називає із застереженням “та й то ледве” тільки єврейського історика Йосифа Флавія. Йдеться про наявність у творі Й. Флавія “Юдейська старовина” такого уривка:

“А був у тім часі Ісус, чоловік мудрий, якщо треба звати його чоловіком, він бо чинив дивні діла і був учителем людей, що з радістю приймають правду, і притягнув до себе багато юдеїв і також багато греків. Він був Христос. І хоч Пилат на донос наших знатніших людей покарав його смертю на хресті, не зникли ті, що спочатку його любили. Він бо появився їм у третій день знову живим, бо Божі пророки вже були сказали це і тисячі інших речей про нього. І ще нині не зникло плем'я тих, що від нього зветься християни” (Юд. Старов., XVIII, 63-64)⁴. Дослідники по-різному трактують автентичність цього уривка: одні припускають, що він “дописаний”, інші – що належить таки Флавієві, докази і тих, і тих непереконливі...⁵

І. Франко багато разів звертав увагу української громадськості на потребу наукового вивчення євангельських текстів, і в цьому напрямі закликав рівнятися на здобутки світової науки. “Все те, – писав він, – робиться тепер дуже зусильно численними дослідниками в Західній Європі та в Америці та заслугує на ближчу увагу всіх тих, кому дорогі інтереси історичної правди та духовного розвою людськості”⁶. Отже, Франкова думка прозвучала рушієм суспільно-духовного поступу. Однак і самому І. Франкові й українському громадянству в Галичині судилося по цій дорозі поступу продиратися крізь зарослі тернини, які розплодили саме вчені голови Європи та Америки.

Статтю “Про євангельські основи поеми Шевченка “Марія” І. Франко вірогідно написав у 1914 році, отже, вже після того, коли придбав для своєї бібліотеки двотомник А. Дрекса “Міф про Христа”. Власне, на цій книзі ми й простежуємо вплив на Франка деяких аргументів німецького дослідника, проте він в основному спирається не на одного автора, а на досить багату літературу з цієї проблеми і йде своєю власною дорогою.

“Те, що ми знаємо про життя Ісуса, прозваного Христом (Намазаним), полягає в головній часті на трьох писаннях, званих Євангеліями (Добрими Звітками), із яких найстарше і найближче до правди носить ім'я Марка; друге просторіше від нього та трохи багатше відомостями, – ім'я Матвія; а третє, що містить у собі цілий ряд відомостей і писань, яких нема в двох перших, – ім'я Луки. Ані один із письменників, яких іменами названо ті Євангелія, не належав до так званих апостолів Ісусових, людей, приближених до нього за життя, і тільки

один Матвій, якого ідентифікують із митником, згаданим у Євангелії, по смерті Ісусовій ввійшов у число 12 апостолів по виключенні з нього Юди Іскаріота. Тільки про сього одного чоловіка можна догадуватися, що був письменний і міг із наслуху записати дещо з промов та повчань Ісусових”⁷.

Іншими словами, І. Франко звертає увагу на те, що писання ні одного з євангелистів, окрім хіба що Матвія, не можуть бути визнані як свідчення очевидців. Лука, за словами І. Франка, оповідає “найпросторіше”, але його оповідь переповнена такими відомостями, яких немає ні в Марка, ані в Матвія, — саме тому він, Лука, мав можливість “зібрати пізнішу, в значній мірі вже поетичну традицію”⁸.

“Найстаршу традицію про вродження Ісуса знаходимо в Євангелії Матвія”⁹, — писав І. Франко.

В оцінці цього Євангелія І. Франко видається дещо непослідовним. Порівняймо:

1. Євангеліє від Марка — “найстарше і найближче до правди”;

2. Євангеліє від Матвія — запис апостола, що особисто знав Ісуса Христа “і міг із наслуху записати дещо з промов та повчань Ісусових”; у цьому ж Євангелії маємо “найстаршу традицію про вродження Ісуса”...

3. Євангеліє від Луки — синтез пізніше зібраної значною мірою з уже поетичної традиції.

Передовсім мусимо з’ясувати, як треба розуміти в даному Франковому контексті слово “традиція”, оскільки вжите тут це слово не традиційно...

І. Франко спирався на німецьких протестантських (лютеранських) авторів, які писали про Євангелія та інші новозавітні писання, і саме через це був непослідовний у своїх міркуваннях. Протестантські дослідники зовсім ігнорували християнську катехизу (усну проповідь), яка стала виявнюватися від першого року виникнення Христової Церкви, передувала написанню Євангелій і лягла в її основу.

Матей (злався також Леви) зібрав і впорядкував катехизу, головню катехизу апостола Петра. Євангелія від Матей була написана по-єврейськи (арамейським діалектом), а пізніше перекладена грецькою мовою Євангелія від Матей була написана між 50 і 55-им роками.

Марко (злався також Йоан). Хата його матері Марії була місцем зборів християн. Апостол Петро називав Марка своїм

сином, Марко ходив за Петром. Євангелія від Марка є відбитком усної катехизи Петра, вона написана після Євангелії від Матея. Припускають, що саме Марко був той юнак у покривалі, який бачив, коли в Гетсиманському саді Ісуса схопили й вели на допит і суд.

Лука (скорочений варіант імені Лукана), супутник апостола Павла, лікар за професією, євреєм не був, християнство прийняв десь від 50-го року; мова його грецька, виявляв неабияку витонченість еллінського письменника. Збирав матеріал тривалий чає. Примітно: подав докладні дані про дитинство Ісуса і про його Матір, – до слова, і про багатьох інших жінок. Євангелія від Луки, напевно, появилася в Римі невдовзі після того, як Марко написав її.

Отже, подані оцінні міркування І. Франка щодо Євангелій трьох синоптиків розійшлися, як бачимо, із задокументованими даними.

Розмірковуючи про перші роки життя Ісуса Христа, І. Франко звернув увагу на деякі розбіжності між даними історичної науки і тою інформацією, яку несуть у собі Євангелія, а саме:

1. Коли під згадуваним у Євангелії Іродом “розуміти Ірода Великого – тільки той був справдішнім паном Юдеї і жив у Єрусалимі, – писав І. Франко, – то тут же й випадає завважити історичну несуразність Матвієвої звістки, бо той Ірод умер 4 роки перед різдвом Ісусовим”¹⁰.

Євангелист Матей із сумлінною старанністю записав те, що подавав апостол Петро в усних проповідях. Похибки в таких проповідях апостолів бути не могло: розповідали ж про Ісуса Христа й ті, хто був особисто присутній при його проповідях і діяннях, у тому числі чудах. За розповідями апостолів пильно стежили і супротивники Христа, юдеї-фарисеї. Якби проповідник-апостол допустився якоїсь помилки чи неточності стосовно згадуваних осіб, місця і часу подій, то юдеї-фарисеї, книжники, єврейські верховоди підняли б такий галас, що й досі через 2000 років він відлунював би! Але ж таких закидів Христовим проповідникам зроблено не було!! Євангелії, “Діяння Апостолів”, “Листи Апостолів” – це найбільш задокументовані й перевірені зусебіч тексти.

Так, Ірод Великий дійсно помер у 4-му році до Христа (і тепер так пишуть!), тобто в 4-му році до сучасного літочислення.

Однак це літочислення було запроваджено значно пізніше і тут вкралася неточність: у 537 році чернець Діонізій Малий обчислював дату народження Ісуса Христа і при цьому помилився на 6 років. Тож коли помер Ірод Великий, хлопчиків Ісусові виповнилося уже 2 роки.

2. Далі, “згадка про перепис людно́сті, історична в своїй основі, не може відноситися до вродження Ісусового, бо відбулася ця подія 5 літ пізніше, оскільки можна дійти до означення хронології Ісусового життя на основі дальших євангельських оповідань”¹¹.

На жаль, досі дослідники Святого Письма не виявили різних документальних підтверджень про обмірковуваний “перепис людно́сті”, про який розповів євангелист Лука (до слова, лише він один із євангелистів). Однак він, як видно з тексту, добре був обізнаний із проведенням таких переписів. Не довіряти звідомленню єв. Луки ніби й немає підстави, але іншими документами ця подія не потверджена.

3. У Євангелії розповідається, що на небі засіяла яскрава зоря в час народження Ісуса Христа. І. Франко писав, ще “поява звізди на сході, про яку говорить отсе оповідання і про яку не знає жадне інше джерело, не має під собою ніякої астрономічної підстави і не може бути вжита до обчислення року народження Ісусового...”¹².

У викладі погляду на цю проблему І. Франко нічого не додав, ані не відняв від того, на чому зішлися європейські вчені, твердо впевнені в силі розуму (Ratio), який оперує об’єктивними даними. Явище і цікаве, і повчальне, бо Господь Бог — і всемогутній, і таємний, а відкривається людині тоді, коли і наскільки потрібно. З огляду на винятково цікавий сюжет, перекажемо його за матеріалом сучасного італійського журналіста Вітторіо Мессорі.

“І сьогодні більшість науковців вважає, що найдостовірніша дата народження Ісуса — це шостий рік до Його Різдва. Монах Діонізій Малий, який у 537 році зробив обчислення християнської ери, помилився саме на тих шість років щодо визначення дати Різдва Христового”. Тепер щодо зірки над Вифлеємом, про яку розповів євангелист Матей... 1603 року відомий німецький астроном Йоган Кеплер зауважив яскраве світлове сполучення (тобто перетин променів на прямій) планет

Юпітера і Сатурна в сузір'ї Риб. За його обчисленнями, таке ж явище відбулося у сьомому році до Різдва. Він же відшукав стародавній коментар до Святого Письма рабина Абарбанела, який написав, що євреї вірили: Месія має з'явитися тоді, коли в сузір'ї Риб світло Юпітера і Сатурна має перетнутися¹³.

1902 р. було опубліковано т. зв. "Таблицю планет" — єгипетський папірус, на якому точно передано рухи планет від 17-го року до Різдва Христового і до 10-го року по Різді. На 7-мому році єгипетські астрономи спостерігали за поєднанням Юпітера і Сатурна, яке було видиме на всьому середземноморському узбережжі.

1925 р. опубліковано розрахунки Сіппарського "Зоряного календаря" (глиняна табличка, клинопис); саме в 7-мому році до Христа поєднання Юпітера з Сатурном астрологи над Євфратом спостерігали 29 травня, 1 жовтня і 5 грудня. Сучасні астрономи твердять, що таке поєднання, тобто тричі поспіль, буває тільки кожні 794 роки.

4. "Щодо смерті Ісусової, то про неї до нас не дійшло ніяке позаєвангельське свідощтво. Виймок можна зробити хіба щодо жидівського історика Йосифа Флавія, та й то ледве"¹⁴.

Позаєвангельські єврейські джерела про Ісуса Христа дуже рідкісні. А після зруйнування Єрусалима і Єврейської держави в 70 році римлянами провід євреїв і згадки про Ісуса Христа фарисеї подавали перекручено, зі злісними насмішками. Деякі дані про Христа містяться в римських авторів у II сторіччі у зв'язку з тим, що християни стали заявляти про себе масово. Пліній Молодший (112 р.) в листі до імператора Трояна; Тацит (117 р.), описуючи розправу Нерона над християнами, який звинуватив їх у пожежі в Римі в 64 році; Светоній (120 р.) так само, як і Тацит, писав про розправи Нерона над християнами тощо.

5. Крім згаданого епізоду, І. Франко зупинився на такім євангельськім епізоді, як розмова Марії, матері Ісуса Христа, із Єлизаветою. З цього приводу він писав так:

"Се оповідання аж надто виразно свідчить про своє книжкове, літературне, а не людове та традиційне походження і може мати хіба релігійно-догматичне, але ніяк не історичне значення. Слова, вложені в уста Марії, могли бути сказані хіба високовченим книжником, але ніяк не простою дівчиною"¹⁵.

І. Франко мав на увазі текст декламації Марії, висловленої (чи виспіваної?) до Єлизавети: (Лука, І, 46-55):

*Величає душа моя Господа,
і дух мій радіє в Бозі, Спасі моїм,
бо він зглянувся на покору слугині своєї.
Ось бо від нині ублажатимуть мене всі роди,
велике бо вчинив мені Всемогутній,
і святе ім'я його.*

*Милосердя його з роду в рід
на тих, які страхаються його.
Він виявив потугу рамени свого
розвіяв гордих у задумах їхніх сердець.
Скинув могутніх із престолів,
підняв угору смиренних;
наситив благами голодних,
багатих же відіслав з порожніми руками.
Він пригорнув Ізраїля, слугу свого,
згадавши своє милосердя,
як обіцяв був батькам нашим —
Авраамові й його потомству повіки.*

Поміж євреями і взагалі тодішніми жителями Сходу при емоційному піднесенні жінки імпровізували пісні й віршовані декламації. Зразки таких імпровізацій пророчиць Дебори, Анни, матері Самуїла наведені у Старому Завіті. Немає нічого дивного, що Марія, яка, пройшовши з малих літ вишкіл співу при храмі, у відповідний момент висловила свої почуття традиційною поетичною імпровізацією. Євангелист Лука записав цей текст або з уст самої Марії, або з переказу апостола Йоана, в якого Марія тоді мешкала.

Великого значення І. Франко надавав історії виникнення, процесу канонізації і науковому вивченню Нового Завіту — Євангелій та апостольських Посланій. Він виходив з того за-сновку, що ці книги “зробилися миродайними не лише для пануючої Церкви, але також для загалу народів і суспільностей у трьох частях світу, вникнули своїм духом і світоглядом глибоко в серця мільйонів людей і творять ще й досі одну з основ людської цивілізації”¹⁶. У 1908 році І. Франко опублікував досить велику за обсягом (36 сторінок друку!) статтю в ЛНВ під назвою “Сучасні досліді над Святим Письмом”, у якій прямо заявив, що у світовому процесі явно помітні симптоми корінних

змін у духовному житті людей і в їх світоглядних уявленнях та переконаннях, змін, викликаних поступом науки, в тому числі науковим релігієзнавством. “У зв’язку з цим, — писав І. Франко, — я вважаю потрібним ввести читачів у той наскрізь новочасний світ релігійних змагань, що потрясають на наших очах цілою Європою не лише в особах її чільних інтелігенцій, але також у широких масах”¹⁷.

Якими були історична ситуація та світогляд людей у ХІХ сторіччі?

Іван Франко прагнув популяризацією підсумків наукових досліджень християнської релігії на шляху поступу історії ввести українську громадськість “в курс того руху не як пасивних та безучасних видців, а озброєних оружжям здорового критицизму, свідомих того, за що власне йде мова й матеріальна боротьба в тій сфері і яке нам зайняти становище супроти неї в таким разі, коли вона перенесеться й на наше поле. А симптоми її наближення з кожним роком і видніші, і численніші”¹⁸. Виходячи з розумінням “пекучої потреби нашого народного життя”, І. Франко твердив, що “обов’язком кожного інтелігента нашого не тільки цікавитися сею духовною боротьбою, але заздалегідь приготувитися до неї, а поперед усього познайомитися основно з її перебутими вже ступенями і з сучасним її етапом і здобути собі можливість і самому зайняти в ній ясне та недвозначне становище”¹⁹.

Жага вглиблюватися в Добру Новину, проповідувану Сином Божим усьому людству, опанувала інтелект Івана Франка, і він намагався пройняти цією жагою свій народ, аби українці не пленталися позаду європейських націй. Неозора нива була засіяна такими писаннями. У Національній бібліотеці в Парижі за все ХІХ сторіччя було зібрано 62 тисячі томів, у яких ішлося про Ісуса Христа, а що казати про безліч статей! Серед публікацій, якщо кількісно не переважали, то не поступалися в кількості ті, які були спрямовані проти Ісуса Христа і його Церкви. Іван Франко мусив борсатися у хвилях цього напливу, до того ж каламуті в цьому напливі теж не бракувало. Друк супроти Христа підтримували володарські установи, а їх авторів часто високо титулували.

Чому володарство супротивилося Христові? Прочитаймо епізод із Євангелії від Луки (4, 5-8):

Перед своєю прилюдною діяльністю Ісус Христос постив 40 день у пустині. На кінець посту до нього підійшов диявол і став спокушати:

“...Тоді диявол вивів його високо, показав йому в одну мить усі царства світу, і сказав до нього диявол: “Я дам тобі всю цю владу й славу їхню, бо вона мені була передана, і я даю її, кому захочу. Тож коли ти поклонишся передо мною, вся твоя буде”. Ісус у відповідь сказав до нього: “Писано: Ти будеш поклонятися Господеві, Богові твоему і йому єдиному служити”.

Володарів світу не могло (й не може) бентежити, що в Євангелії сказано: володарство світу ґрунтується на владі самого диявола!.. Володарство світу ґрунтується на владі самого диявола!.. Володарство нітилося приявністю Христа у свідомості людності. Адже то Христос невгамовно проповідує Царство Любові й остерігає про неминучу покару злодіяинства. У Євангелії від Матея (25, 31-46) означено Страшний Суд, той, чому бути й чого нікому не минути:

“Як же прийде Син Чоловічий у своїй славі, й ангели всі з ним, тоді він сяде на престолі своєї слави. І зберуться перед ним усі народи, і він відлучить їх одних від одних, як пастух відлучує овець від козлів; і поставить овець праворуч себе, а козлів ліворуч”. Тих, що праворуч, запросить у Царство Боже, бо вони були доброчинними. А тих, які ліворуч, осудить: “Ідіть від мене геть, прокляті, в вогонь вічний, приготований дияволу й ангелам його; бо голодував я, і ви не дали мені їсти; мав спрагу, і ви мене не напоїли; був чужинцем, і ви мене не прийняли; нагим, і ви мене не одягнули; недужим і в тюрмі, і не навідались до мене? Тоді озвуться і ті, кажучи: Господи, коли ми бачили тебе голодним, недужим або в тюрмі, і тобі не послужили? А він відповість їм: “Істинно кажу вам: те чого ви не зробили одному з моїх братів найменших — мені також ви того не зробили. І підуть ті на вічну кару, а праведники — на життя вічне”.

Володарство нітилося приявністю Христа у свідомості людності. Знайти спосіб знедіяти Христа і його Церкву — ось винахід володарства, дивовижно різноманітного, але одноцільно наїжаченого. Іван Франко усвідомлював це, усвідомлював, що дияволом розбурхане володарство достосовує і мімікрійні хитрощі, тому наполегливо закликав углиблюватися у сутність

християнської релігії, власне, релігієзнавства, бо хитрі мудрагелі пускають ману у смаковитих шатах. У цій справі І. Франко вже набув досвід, сам, бувало, болісно спотикався і; без сумніву, прагнув остерегти громадянство.

Передовсім і Франко, і його сучасники, в Україні й не в Україні суцї, майже поспіль піддавалися магії слова “наука”. “Коли йдеться про факти, історію, існування та свідчення, тоді постулати, які представляють як “наукові”, – писав Р. Л. Брюкергер, – вартують ні більше, ні менше, аніж богословські постулати. Потрібно відкинути одні й другі. І відкинути не тому, що вони стосуються науки чи богослов’я, а тому, що у ці постулати закладано переконання апріорі.

Ніколи не вдається захистити інтелект людини від шахрайського застосування терміну “наука”, а також від похідних цього терміну, як це доволі часто робили впродовж кількох століть, починаючи від XVIII століття. В усі часи абсолютизм, фанатизм, зловживання довір’ям, пересічне ідіотство – тобто всі ці засоби на відтинку аж до нацистського расизму – будь-яким чином намагалися довести свою “науковість”²⁰.

Іван Франко був ознайомлений із німецькомовними й московськомовними писаннями, у яких культивувався протиеврейська й протіукраїнська ксенофобія, у т. ч. підзаконні циркуляри державних урядовців найвищого рангу. Австрія, як конституційна монархія, уникала цієї недуги, проте І. Франко передбачливо остерігав громадськість від привида, що вже тоді бродив по Європі.

Володарство завжди паслося на ворожнечі, а Добра Новина Ісуса Христа, однозначно проголосила ворожнечі “Ні!”. “Вчені” маніпулятори, щоб знедіяти Христа, заповзялися наступати в трьох напрямках:

- 1) роздріблювати Христову Церкву на конфесійні відлами;
- 2) втовкмачувати людям, що Ісус Христос – це міф, а не жодна історично-реальна Особа;
- 3) не заперечували історичності “якогось проповідника” Ісуса, але вроювали маловірам, що слід нехтувати мовою про його божеськість.

Отже, в другому й третьому пунктах йдеться про т. зв. “критиків” і “міфологів”. Як виявилася постава І. Франка на арені таких прямивань?

Ще за його життя, а тим більше після смерті, прихильники різних напрямків доклали зусиль, аби причепити до імені І. Франка свою приліпку, проте такі приліпки здував і здуває вітер критики. І. Франко не вміщується в надумано сконтованих схемах. Він був обізнаний і з давноминулими й близькими до його доби фактами, які вперто нагадували, що обрядові й культурно-національні (етносні) чинники вторгаються в міжконфесійні відносини. У Галичині волею австрійсько-цісарського уряду було впроваджено офіційні, документально зафіксовані означення “римо-католик” і “греко-католик”. Національність у ніяких документах не подавалась. Натомість було одне: “австрієць” – “австрійський підданий”; а втім, усім було зрозуміло, що “греко-католик” – це “русин” (“українець”).

Міжконфесійні тертя між римо-католиками та греко-католиками були віддавна, але саме в Галичині ці тертя виразніше струпилися в болях соціальних і правових. І. Франко на таку площину відносин загострив увагу, а суто конфесійних суперечок уникав. Як і більшість галицьких русинів, він вважав, що “жменька” римо-католиків (поляків) на безмежному морі галицьких русинів (українців) не стане загрозою в процесі їх національного піднесення й не передбачав затятого збройного протистояння, яке нагріяло після упадку Австро-Угорщини.

Через те що русинська (українська) людність у Галичині була конфесійно-однорідною (греко-католики), І. Франко легковажив спробами пропагувати серед української людності сектантські згуртування, – вони не мали тут ніякої суспільної ваги.

Московське православ'я, як видно з Франкової особистої книгозбірні, муляло його інтелект і як релігієзнавця, і як історика літератури, і як літературного критика, і як громадського діяча. Московське православ'я в час І. Франка майже цілковито опанувало духовне життя в підросійських Україні й Білорусі, навально сунулося на півавстрійські народи, у т. ч. й на галицьких, буковинських і закарпатських русинів (українців), витворивши т. зв. москвофільство. І. Франко і на собі особисто, і на вислідах громадської активності таки усвідомив згубний вплив москвофільства, і його художньо-літературна і науково-публіцистична спадщина розмаїлася на цю тему багатьма публікаціями.

Слугуючи займанщині російського імперіалізму, московське православ'я привласнювало український духовно-культурний набуток, зокрема літературний. Російські науковці досліджували й опубліковували досліди про давнє українське письменство. Ці публікації Іван Франко вивчав, черпав із них і також рецензував їх, не оминаючи критичних завваг щодо суто московського “акценту” в доборі текстів, їх редагуванні та інтерпретації. В особистій бібліотеці І. Франка нараховуємо понад тридцять російських авторів, праці яких мали, а нерідко мають і досі значну наукову вартість: Л. Бичков, В. Істрін, М. Сперанський, Г. Барац, А. Архангельський, З. Андреевич, А. Будилович, В. Варенцов, Говорський, С. Голубев, І. Євсеев, І. Знаменський, Іосіф Іеромонах, М. Коялович, А. Лебединський, А. Лебедев, П. Мілюков, В. Мочульський, А. Петров, Пипін, Г. Плеханов, А. Попов, А. Д. Ушинський, І. Філевич, Я. Шепелевич, Є. Н. Щепкін, В. Яковлев.

Про протиборство з Христом і його Церквою т. зв. “критиків” і “міфологів” маємо в особистій книгозбірні І. Франка численний масив публікацій. “Критики”, як і “міфологи”, зводили дискусію до питання про історичну вартість Євангелій. Першим за часом критиком, якого часто згадував І. Франко, був Цельс (400 р.). Він попросту висміював євангельські сюжети, чим на кілька століть випередив Вольтера. Цельс закликав культивувати поганство (язичництво). Заклик цей набув нового оформлення у міркуваннях деїстів, до яких належать і Вольтер, і Руссо та інші французькі енциклопедисти, а головню англійці Г. Черберійський і Шефтебері. За трактуванням деїстів, Бог — це безособова сутність, яка є першопричиною всесвіту, але всесвіт під дією такої першопричини підлягає законам природи, а Бог цілком нейтральний до природного діяння в світі. Для володарства таке трактування Бога було комфортно сприйнятним. Володарство могло поблажливо-заохочувально поплескувати по плечі філософів-деїстів, але володарський практицизм не добачив у деїзмі ніякої практичної вартості: якщо Бог деїстів не втручається у діяння світу, то, певна річ, тим більше самі деїсти. Нуль нулем і є, а Христос же діє! Як Христа знедіяти? — ось клопіт!

Оскільки безпомічні деїсти збанкрутували в очах володарства, за роботу взялися критики-раціоналісти: розум, Ratio, —

оце сила! Отож Раймарус, Г. Е. Паулюс заповзялися викинути з Євангелій всі описи чудес Ісуса Христа, бо, мовляв, раціональна людина не може, не сміє легковірно сприймати вигадливі сюжети, у яких немає місця для здорового глузду: мовляв, такого в природі не буває і бути не може.

Можна собі уявити, як доскіпливо-іронічний Іван Франко посміхався над наївними “раціоналістичними” коментарями Євангелій! Євангеліє розповідає, як Христос нагодував п'ять тисяч люду однією хлібиною й кількома рибинами?

— Ха-ха! Та це ж дуже просто... Кілька хлопів задалегідь нанесли припаси до місця проповіді Христа, приховали їх, а потім роздавали згоłodнілим слухачам...

Євангеліє розповідає, як Христос пройшов пішки через розбурхані хвилі озера?

— Ха-ха! Та ж Христові підручні задалегідь притрагали в це місце кілька лантухів густого олію, у відповідний момент вилили олію в озеро — хвилі стихилися... Але ж раціоналіст не такий дурний, щоб повірити в чудотворну силу Христа!..

Таким методом Паулюс написав “Пояснення до перших трьох Євангелій” і книжку “Життєпис Ісуса”.

Вигадливість “критиків” у сюжетотворенні підштовхувала інша течія раціоналістів. “Міфологи” часто розвінчували писання “критиків”. Серед них Д. Ф. Штраус, якого, до слова, зацікавлено студіював І. Франко.

Д. Ф. Штраус дійшов висновку, що під “науково-раціоналістичним” опрацюванням “критиками” Євангелій від Ісуса Христа взагалі нічого не залишилося — одна гола вигадана схема мудрагелів. Таку “науковість” Штраус назвав нісенітницею. Натхненний філософією Гегеля, Штраус узявся опрацьовувати раціоналістично-ідеалістичну теорію “міфу” про Ісуса. Він написав книгу “Життєпис Ісуса”, у якій відніс до “міфу” все, що в Євангеліях має чудесний характер.

Ідея “міфологів” виглядала спокусливо, але не так легко можна було її “науково” зреалізувати. До того ж і “критики” взялися скубити “міфологів”!.. Міф, щоб увійти в свідомість людності, мусить кваситися протягом кількох століть, мусить варитися в головах кількох поколінь. Заходилися вишукувати зародки “міфу” про Христа чи про якусь месієподібну особу. Наука — вже напишемо це слово без лапок! — справді мала певну користь із зусиль доскіпливого перечитування текстів

Євангелій, й “Діянь апостолів” і апостольських листів. Насамперед із цього приводу назвемо відкриття керигми.

Керигма – це грецьке слово, його первинне значення: ораторське оповіщення гучним голосом.

Власне, це слово почали застосовувати як термін дослідники Євангелій, щоб ним означити усні вислови у найдавніший короткий період оповіщення Доброї Новини, якими звертали-ся апостоли до людей. Отже, слово “керигма” дослідники Святого Письма Нового Завіту, – як тлумачить Вітторіо Мессорі, – означили так: “Це коротка, синтезована формула, майже гасло, майже заклик, який оповіщає кількома словами про життя, смерть, воскресіння, а також і про славне повернення Ісуса Назарянина”²¹.

У керигми виявлено початки християнського проповідування. Науковці навіть віднайшли у євангельських текстах “керигматичні формули”, які, як доводять дослідники, мають відмінну мову і стиль викладу думки від решти тексту.

“Ці первісні формули євангельського проповідування знаходяться паралельно і в “Посланнях” апостола Павла, і в “Діяннях Апостолів”: вони письмово зафіксовані та дійшли до нас у такому лексичному оформленні, як їх почули автори Нового Завіту”²².

Завдяки щораз доскіпливішому аналізу Нового Завіту науковці змогли подати цю непорушну усну традицію проповідництва про Ісуса Христа, яка виникла ще раніше, ніж Євангеліє набуло вигляду, який ми маємо тепер. Завдяки керигмі науковці довели, що вже через кілька років після розп’яття Ісуса весь основний зміст християнської віри був таким, яким його маємо тепер. У керигмі подано основні історично-біографічні факти про особу Ісуса Христа: Ісус історії поданий водночас і як Христос віри невіддільно.

Отже, науковці “критичного” та “міфологічного” прямування, які з’ясували керигматичні формули, самі спростували свої ж таки хибні гіпотези стосовно проблематики Христа.

Керигма – вершинне досягнення науковців, воно зумовлене розвоєм таких дисциплін, як текстологія й типологія, воно зумовлене дослідями християнської літератури; зокрема тої, яка появилася при монастирях. Науковці досліджували літописи, легенди, перекази, апокрифи, формування християнського роману, поезії, зокрема лицарської, проблему “мандрівних”

сюжетів, персонажів, мотивів і їх інфільтрацію, запозичення, також і становлення християнської драматургії.

І. Франко вгортав усі ці здобутки європейських літературознавців у свій інтелект і сам творив у фарватері цієї течії. Одним із найбільших надбань І.Франка на цьому полі стала його праця “Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди” (1906 р.).

¹ Див.: Франко Іван. Сучасні дослідження над Святим Письмом // Зібрання творів: У 50 т. — К., 1983. — Т. 38. — С. 409-412.

² Франко Іван. Про євангельські основи поеми Шевченка “Марія” // Там само. — К., 1983. — Т. 39. — С. 311.

³ Там само. — С. 310

⁴ Подаємо за: Ріцціотті Джузеппе. Життя Ісуса Христа. Переклад о. Лев Гайдуківський Салезіянин. — Рим, 1979. — С. 93.

⁵ Див.: Там само.

⁶ Франко Іван. Про євангельські основи поеми Шевченка “Марія”. — С. 311.

⁷ Там само. — С. 310.

⁸ Там само. — С. 311.

⁹ Там само. — С. 311.

¹⁰ Там само. — С. 312.

¹¹ Там само. — С. 312.

¹² Там само. — С. 315.

¹³ Мессорі Вітторіо. Гіпотези про Ісуса. Переклад о. Лев Гайдуківський. — Львів. Монастир Монахів Студійського Уставу. Видавничий відділ “Свічадо”. — 1998. — С. 97-100.

¹⁴ Франко Іван. Про євангельські основи поеми Шевченка “Марія”. — С. 321.

¹⁵ Там само. — С. 313.

¹⁶ Франко Іван. Сучасні дослідження над Святим Письмом. — С. 403.

¹⁷ Там само. — С. 414.

¹⁸ Там само. — С. 415.

¹⁹ Там само.

²⁰ Див.: Мессорі Вітторіо. Вказана праця. — С. 131

²¹ Там само. — С. 152.

²² Там само. — С. 152-153.

Ірина КУЛЬЧИЦЬКА-ЖИГАЙЛО

ПОЕТИЧНА ХРИСТОЛОГІЯ ІВАНА ФРАНКА

Постать Ісуса Христа була найбільш животворною для творів І. Франка і водночас актуальною для ситуації наприкінці ХІХ ст.: “У час позитивізму митці звертаються до образу Богочоловіка, який виступає антиподом до раціоналістичного образу людини-звіра”¹. Звертаючись до постаті Христа, поети, однак, творять не лише досконалий художній образ. В Ісусі відбувається возвеличення людськості, адже “Бог став людиною, щоб людина стала богом” (св. Атанасій Великий). Як центральна постать Євангелія Ісус несе у собі всю світову мудрість.

У художній літературі можемо знайти різнобарвну гаму образів Христа, які зображають Його і пророком, і мудрецем, і мандрівним філософом. Приміром, фольклорна традиція найчастіше зображає Христа новонародженого, підкреслюючи тим самим аспект дитячості. Для теологів нацизму (захисників голокосту) Христос був істинним арійцем, сином германського легіонера. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. найпоширенішим у мистецтві стає образ Христа-революціонера (цей сюжет експлікуємо згодом). Згадані локальні образи часто профанують, спотворюють істинний образ Христа. Прикметно, що ця проблема профанації образу Ісуса Христа постала вже в євангельські часи, коли сучасники вважали Ісуса за Івана Христителя, Іллю чи когось із пророків. І лише Симон-Петро визнав: “Ти Христос, Син Бога Живого! А Ісус відповів: Блаженний ти, Симоне, бо не тіло і кров тобі оце виявили, але Мій Небесний Отець” (Мт. 16: 13-17). Отож, як бачимо, пізнання Христа дається через одкровення, і всі спроби художніх, навіть теологічних інтерпретацій, не досягнуть повноти висвітлення, якщо не враховуватимуть божественної природи Христа.

В образі Франкового Христа віднаходимо зразок досконалості, якої прагне людини, чому посприяв антропоцентричний світогляд ХІХ ст. Христологія І. Франка певною мірою націоцентрична. Націоцентрична візія Христа притаманна багатьом поетам ХІХ ст. Чи це були, для прикладу, Т. Еліот і А. Ахматова,

чи Т. Шевченко і Леся Українка, – всі вони поєднували релігійність із національними почуттями. У Франка постать Христа прочитується на декількох рівнях: соціальному, національному та морально-духовному. Образи морально-патріотичні є домінуючими, хоча й тут не можна провести безумовно чіткої лінії, адже для І. Франка національні й соціальні проблеми українського народу (з огляду на його історичне становище) були взаємопов'язані. В поезії І. Франка на усіх рівнях Христос виступає харизматичним лідером, уособленням найкращих конструктивних сил людства.

Христос-революціонер, борець, вождь-соціаліст – одна з іпостасей Франкового поетичного осмислення Месії, зразок однієї з локальних інтерпретацій образу Христа. Образ Христа-революціонера для революційного періоду був назагал домінуючим (згадаймо бодай поему О. Блока “Дванадцять”). Соціалістичний погляд на Христа знайшов своє відображення і в християнському богослов'ї. Те, що в час І. Франка перебувало лише в процесі зародження – зображення Христа як захисника пригнобленого класу, у ХХ ст. привело до рецепції частиною християн марксистської ідеології. Особливо суголосним образу Христа-революціонера стало богослов'я визволення, що зародилося в 60-ті роки ХХ ст. у Католицькій церкві Латинської Америки. Ідеологи цього напрямку стверджували, що одним із етапів визволення людини, яке приніс людству Христос, є соціально-економічне визволення. Через надмірну політизацію Церкви в Латинській Америці 1979 р. папа Іван-Павло II відкинув це вчення як еретичне.

Революційний образ Христа в поезії І. Франка найяскравіше репрезентує цикл “Тюремні сонети”, зокрема сонет “Христос, бичами засічений” (до слова, радянська критика прочитувала революційний образ Христа як єдиний у творчості письменника). У циклі “Тюремні сонети” зображено борців за правду, перший серед яких – Христос: *“Христос, бичами засічений, [...] кривавий хрест Свій приволік. В руках, ногах, від гвоздів діри ржаві, стоїть, шепоче: “Ось я, чоловік”*². “Noc est homo!” (Ів. 19, 5) – саме такими словами Пилат величає скатованого Месію. Тут проявляється максима людськості Христа, який “мусів бути у всьому подібний братам, бо в чому був Сам постраждав, у тому може й випробовуваним

помогти” (Євр. 2, 16-18). Христос очолює революційний похід історії, який триває і до наших днів.

У вірші “Товаришам” поет “пропонує” читачеві свою візію галицького життя, зумовлену особистими переживаннями, власним гірким досвідом, наголошує на “негативах” галицького суспільства, на проблемі невизнання й неправого суду:

І вас зі своїх зборів проженуть [...]

Ім'я і долі ваші прокленуть [...]

І вашу добру славу оплюють [...]

На суд потягнуть вас³.

Впізнаємо тут ситуацію Христа, якого не прийняв власний народ, і який був мучений та засуджений: “Нема пророка без пошани як тільки у своїй країні, між власною родиною та у своєму домі” (Мк. 6:4). “*Чи ж так живуть з братами люди?*”⁴ — запитує поет. Зауважимо, що зразок ідеальної комуні знаходимо вже у Діяннях апостолів, де описується уклад життя першої Церкви (Дії 4:32-35). Не революція творить ідеальну комуну, а Христос. Товариші, до яких звертається І. Франко, теж страждають за правду, за євангельські цінності:

Щоб брата і в найменшому пізнали,

За те якраз до бою ви пішли,

На поклик правди проти брехні стали⁵.

Трагічний образ Христа, Його хрест, терновий вінець, страждання — ці образи й символи в естетичній свідомості поета виступають як константні. “Маємо Христа-мученика, Христа-самопожертву, Христа як ідеал віри, і майже в кожному випадку — Христа як уособлення найрізноманітніших земних мук і кривд, що впали на всю українську історію”⁶.

Образ хреста в поезії І. Франка осмислюється як знамено перемоги, воскресіння. У цьому контексті варто зазначити, що не можна відділяти символ хреста від постаті самого Ісуса, адже хрест є завжди віддзеркаленням страждань Спасителя, із приходом Якого відбувається переосмислення онтології буття: після страждання завжди слідує воскресіння. Саме тому хрест для І. Франка є втіленням ідей поступу та духовного відродження.

Образ жертвенного Ісуса постає в поезії “Христос і хрест”, у якому поет змальовує старе придорожнє розп'яття, з якого впала фігура Христа: “*серед запаху і квітів сумирно спочивав Христос*”⁷. Маємо тут дуже цікаву авторську інтерпретацію сюжету

покладення Христа до гробу. Відчуваємо ніжну любов, з якою описано Христа: високі трави м'яко приймають Його в свої обійми, подорожники й фіалки звились, мов вінець любові, у Нього на голові. Та "спати Йому там не дали і [...] з-поміж цвітів знову угору підняли"⁸, прив'язавши фігуру соломою хреста. Ідея цієї поезії двояка. Здавалося б, "реставрація" придорожного хреста як вияв народної побожності є цілком виправданою. Традиція ставити хрест при шляху відома ще з X ст. Такий хрест виконував вказівну функцію: узимку він був єдиним орієнтиром, із допомогою якого можна було знайти дорогу. Однак І. Франко вкладає в цю символіку, радше, політичний і національний зміст. Ісус Христос постає в поета як уособлення волі, яка хоче воскреснути, але її знову прив'язують до хреста:

*Силуються понад людськість
Будь-що будь піднять Христа
І хоч брехні перевеслом
Прив'язати до хреста⁹.*

У цьому Франковому тексті простежується не антиклерикалізм, як це, можливо, видається на перший погляд, а звернення до старозавітніх пророків, які ставлять справжні духовні цінності вище за "дим жертв" і "тьму церемоній". Поезія "Христос і хрест" вияскравлює багатогранну духовність І. Франка. Приклад Христа стає авторитетним для поета, адже Христос виступає гарантом воскресіння. Христос, "ставши чоловіком",

*Ближчий, вищий нам стає,
І святим приміром своїм
Нас до вольності веде¹⁰.*

У період молодечого романтизму, а також у період зрілого гуманізму, в І. Франка ще виразнішою стає інтерпретація поста-ті Христа як національного лідера. Цю семантику відчитуємо з-поміж іншого й через образ хреста, який стає знаменом національної перемоги, символізує воскресіння нації.

Символ хреста належить до вічних символів загальнолюдського значення. Семантика образу хреста в більшості культур має однакове значення з локальними культурними кореляціями: хрест постає атрибутом єднання небесного та земного; чотири-вимірність хреста вказує на його всеохопність. Із приходом Христа і здійсненням Його відкупительної жертви, простежу-ємо певну зміну семантики хреста: від знаряддя страти — до

знаряддя спасіння. Хрест, який є “для юдеїв ганьбою, а для греків безумством” (І Кор. 1, 23), стає для християн символом вічного життя. Трансформація семантики символу простежується на всіх рівнях, проявляючись по-своєму у різних видах мистецтва (напр., на іконі “Цар Слави” Христос возсідає на хресті як на троні).

У слов'янській ментальності поняття особи Христа як відкупителя та хреста як знаряддя відкуплення настільки близькі, що навіть старослов'янське *krъstъ первинно означало “Христос”. Хоча знак хреста був відомий та вживаний ще в дохристиянські часи, все ж лексема “хрест” почала вживатися з приходом християнства і пов'язувалася виключно з Ісусом Христом¹¹. Саме тому українські письменники часто ототожнювали постать Христа-відкупителя із знаряддям відкуплення – хрестом. Такий періхорезис образів притаманний і Франкові.

Найбільш показовою в цьому аспекті є поезія “Хрест”, яку забороняли в радянські часи – період атеїстичного трактування І. Франка. Саме вона чи не найяскравіше розкриває нам християнську свідомість юного поета – недавнього випускника Дрогобицької гімназії. 19-річний студент Львівського університету на замовлення друзів-семінаристів пише вірш на честь митрополита Сембратовича, у якому є очевидною тотожність образів Христа-страдника і страдниці-України. Помітний паралелізм, у якому поет порівнює Голгофу України, її страдницький шлях до волі з Голгофою Христа. Варто тут відзначити й інтеграційну роль релігії у народно-визвольних змаганнях:

Під тим знаком хреста пречудним

Боролись наші предки все

І поступали шляхом трудним

Як Той, що тихо хрест несе¹².

І. Франко захоплюється постаттю Ісуса як подвижника, переможця пекла. Символічними в поезії є вказівки на Христа у третій особі (“Той, що хрест несе”; “Той, що пекло переміг”). Можливо, сам цього не зауважуючи, І. Франко наслідує єврейську традицію непрямого називання Бога (Ягве – “Той, що є”), вказуючи на неосяжність Господа, на незбагненність його вчинку. У цьому тексті спостерігаємо також переосмислення поетом ролі страждання; символ хреста виступає водночас символом перемоги: “знаком тим зло перемагали, як Той, що

пекло переміг"¹³, із нього черпаємо силу і надію у воскресіння: "з хреста пливають всі наші сили і віра наша пресвята"¹⁴.

Цікавою є кульмінація поезії: незважаючи на те, що "упали ворота", народ і далі покритий тьмою. "Упали ворота" можна розглядати в контексті Весни народів і краху імперіалістичних систем, однак цей вислів варто трактувати, радше, у прямому значенні – падіння воріт Аду. Воскресіння Христа відкриває нам надію на майбутнє, надію на воскресіння кожного зокрема й усього народу назагал. Роль хреста і тут визначальна:

*І знов хреста пречудна сила [...],
Сонні душі побудила,
вказавши нам святий прапор¹⁵.*

"Святий прапор" виступає синонімом хреста, адже, згідно з християнською традицією, хрест трактується як прапор, знамено перемоги християнства. Показовим тут є значення хоругв, які перейшли в церковну атрибутику з військової як символ звитяги. Таким чином, поезія "Хрест", попри невеликий обсяг, чи не найяскравіше свідчення Франкового розуміння новозавітного християнства.

Христологічна тематика розгортається ще в двох поетичних структурах І. Франка – у "Задунайській пісні" та в "Хресті Чигиринському", у яких хрест також символізує знамено перемоги. Пов'язання хреста з військовою перемогою чи не вперше спостерігаємо в епоху Костянтина Великого: у війні зі своїм супротивником Максентієм 312 р. Костянтин Великий переміг завдяки знамену хреста.

Пройнята патріотичними настроями поезія "Хрест Чигиринський" змальовує боротьбу українського народу з польськими окупантами. У нерівній боротьбі з військами Жолкевського козаки ідуть до бою "під знаменом святим":

*Гей, браття, хрест поставіте на горб, на нім письмо:
"Мир мирним, на враждуючих сам Бог і хрест Його"¹⁶.*

У цій поезії цікаво простежити взаємопроникнення національної та релігійної ідей: "проти Бога змігся, хто проти нас ся зміг"¹⁷. Постає питання боговибраності народу, суголосне з єврейською національною ідеєю. Пригадаймо книгу Ісуса Навина, де запорукою перемоги народу є присутність Божого ковчега Завіту – прообразу новозавітного хреста.

Окрім того, "Хрест Чигиринський" – гарний зразок висвітлення поетом ментальності українців, їхньої духовності та

моральності, глибоко закорінених у християнській традиції. Миролобну вдачу нашого народу символізує напис на хресті звитяги: *“Мир мирним, на враждуючих сам Бог і хрест Його!”*¹⁸.

Ідеалізація героїчних часів проявляється в ностальгічному завершенні поезії: хрест — свідок минулих літ, стоїть у притворі, і лише *“сліпці старі з піснями на устах, сидять у стін того хреста”*¹⁹. Гадаю, що до числа цих співців можемо без вагань зарахувати і самого І. Франка, який віддає долю України в Божі руки — тут проявляється максима християнсько-патріотичного світогляду І. Франка.

Мотив хреста розгортається також у поезії *“Наперед”*. Як і в інших поезіях, хрест постає тут запорукою перемоги: *“Вперед брати! [...] Хрест огнистий нас веде”*²⁰. У контексті заклику до боротьби проводиться паралель *“хрест-меч”*, проте поняття меча як зброї має в І. Франка інше семантичне наповнення:

*Не думаю — сталевий меч: ми шляхом мира йдем,
тільки науки й правди меч врагів спалить огнем*²¹.

Таким чином, простежуємо в поета і євангельське розуміння символу меча, меч не як знаряддя фізичного вбивства, а як знамено боротьби на вишому, духовно-моральному рівні: *“Не мир прийшов я принести на землю, а меч”* (Мт. 10:34).

У поезії *“Задунайська пісня”* семантика хреста аналогічна до попередніх трактувань — хрест виступає символом перемоги сербського народу над турецькими загарбниками:

*Незадовго над півмісяць хрест тут підійметься,
А о хрест той вся турецька сила розіб'ється*²².

Таким чином, образ Христа постає як одна із домінант поетичних структур І. Франка. Часте звернення до постаті Месії притаманно, зокрема, ранньому поетові. У ранніх текстах поета Христос постає насамперед як учитель, що приніс на землю нову мораль та ідеї. Відповідно до тенденцій часу (позитивізму ХІХ ст.) біблійний образ Христа зазнає певних модифікацій у бік філософічності або ж революційності. Божественність Ісуса часто маргіналізується, водночас на перше місце ставиться хрест, що поєднує смерть і воскресіння, страждання і перемогу. Варто підкреслити націоцентричне спрямування І. Франка при зверненні до євангельських образів. Частим є звернення до символу хреста як до знамена перемоги в контексті національно-визвольних змагань українців. До слова сказати,

окрім літературних образів хреста, у поетичному дискурсі І. Франка можемо виокремити і цікаву семантику особистого хреста поета. "І. Франко благословляв свій добровільно взятий на свої плечі тягар, благословляв свій тернистий шлях і страдницький шлях своїх товаришів. Усе його життя пройшло під знаком хреста, під знаком любові до людей, під знаком страждання, боротьби і милосердя"²³.

¹ Бондар Л. Євангельські мотиви в творчості І. Франка // Літературознавство. Матеріали Другого міжнар. конгресу українців. — Львів, 1993. — С. 273.

² Франко І. Христос, бичами засічений // Франко І. Збір. творів: У 50-ти томах. — К., 1976. — Т. 1. — С. 170. Далі покликання на це видання подаємо в тексті в дужках, спершу позначено номер тому, за томом — сторінку.

³ Бондар Л. Вказана праця — С. 57.

⁴ Там само.

⁵ Там само. — С. 58.

⁶ Слово Благівісту: Антологія української релігійної поезії / Упор. Т. Салига. — Львів, 1999. — С. 26.

⁷ Бондар Л. Вказана праця — С. 64.

⁸ Там само.

⁹ Там само. — С. 65.

¹⁰ Там само. — С. 64.

¹¹ Сімович К. Хресту Твоєму поклоняємось Владико: семантика архетипу хреста в українській мові // Християнство й українська мова. — Львів, 2000. — С. 202

¹² Франко І. Хрест // Мозаїка: із творів, що не увійшли до Зібрання творів у 50 т. — К., 1999. — С. 26.

¹³ Там само. — С. 25.

¹⁴ Там само. — С. 26.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Слово Благівісту: Антологія української релігійної поезії. — С. 326.

¹⁷ Там само. — С. 327.

¹⁸ Там само. — С. 328.

¹⁹ Там само. — С. 324.

²⁰ Франко І. Наперед // Баляди і розкази. — Львів, 1876. — С. 43.

²¹ Там само.

²² Слово Благівісту: Антологія української релігійної поезії. — С. 301.

²³ Бондар Л. Вказана праця. — С. 278.