

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 “культу святкує яка-небудь нація тільки такого поета, що вірив в Бога”¹. Автор навіть протиставляє Франка — “поета-безбожника”, якого вшановує радянський ідеологічний канон, — культові 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 “смішності”. 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 кождий 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 жартوما, — “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'язе 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 “Мети” 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.