

15. Франко І. Передмова до збірки поезій “Мій Ізмарагд” // Франко І. Давнє і нове. – Львів, 1911.
16. Франко І. Про соціалізм і марксизм // Рецензії і стаття 1897–1906. Впорядкування, вступна стаття і довідки Б. Кравцева. – Львів, 1966.
17. Hillman J. Re-visioning psychology. – New York, 1975.

Степан Козак (Варшава, Польща)

Історіософський концептуалізм Івана Франка

Свою ерудиційну студію “Другий “Заповіт” української літератури” видатний учений Ю. Шерех [4] завершив зауваженнями, які мають для дослідника української літератури, культури та філософської думки ключове значення. Отож, порівнюючи той другий заповіт з першим заповітом української літератури, тобто “Заповітом” Т. Шевченка, Ю. Шерех підкреслив, що ні в чому не применшуючи генія автора “Кавказу” та “Неофітів”, який поєднував концепції волі й свободи України з революцією і системою права та справедливості, “Другий “Заповіт” української літератури” І. Франка на перший план висунув питання біблійного першоджерела та проблематику філософії історії, причому з’ясування її сенсу поет шукав в історії й теології історії, порушував питання їх кінцевої мети, будучи водночас свідомим, що важливою передумовою тих роздумів є проблематика онтологічна, отже, питання людського існування, людської природи, людства, місця людини в світі, її ролі стосовно оточення, а також основ міжлюдських зв’язків та відношень до суспільного й природного середовища. Підсумовуючи, Ю. Шерех підкреслив, що своїм “Мойсеєм” І. Франко поставив українську літературу “на порозі, який відкриває дорогу до українського “Фауста” та допровадив її до дверей, що ведуть до “Божественної комедії” [4: 218].

Те надзвичайно високе поцінування “Мойсея” І. Франка будить творчу уяву. Адже автор, видатний теоретик, компаративіст та блискучий інтерпретатор літературних текстів зосереджується властиво на широко трактованих джерелах і літературних реаліях поеми, на її вишуканій поетиці та естетиці, надзвичайно широкому історичному й філософсько-теологічному контексті та пропозиціях нових прочитань ключових аспектів досліджуваного твору. У тій багатозначній рефлексії Ю. Шереха над “Мойсеєм” І. Франка можна натрапити на відлуння та полемічні диспути з багатьма авторами, в тому числі й тогочасними інтерпретаторами того архітвору, такими як Я. Ярема, А. Крушельницький чи М. Євшан, котрий вбачав у “Мойсеї” “остаточне зведення рахунку з кимсь, з ким малося до діла цілий час” [4: 217]. Натомість отим кимось – згідно з М. Євшаном – був люд, український народ і сам І. Франко. Надзвичайно влучно спроєктував ту думку в своїй студії “Поезія Івана Франка” О. Білецький, пишучи, що поема “Мойсей” – то, так би мовити, філософсько-поетичний синтез, якого він наполегливо добивався у своїх художніх шуканнях, це підсумок і самооцінка

його особистої діяльності, то акумуляція духовної енергії народу, його споконвічних прагнень, а також його сумнівів, помилок, вагань та слабкості. То власне підсумування власного життя та діяльності, то врешті його *Exegi monumentum*, заповіт, залишений наступним поколінням українського народу [1: т. 1: 470–471].

Напряма роздумів, який постає з тих вступних зауважень і який належало б особливо вирізнити, то роздуми над українським народом, його долею, вписаною в історію людства, над культурною традицією, що становить духовний *continuum* людськості і кожного народу зокрема, особливо на закодованих у “Мойсеї” символах, алегоріях та біблійних образах, мотивах, історичних, теологічних та історіософських концепціях українського митця. У перших рядках “Прологу” до “Мойсея” І. Франко звертається прямо до українського народу, оприявнюючи цим замисел поеми:

Народе мій, замучений, розбитий,
Мов паралітик той на роздорожжю,
Людським презирством, ніби струпом вкритий!

Твоім будущим душу я тривожу,
Від сорому, який нащадків пізних
Палитиме, заснути я не можу.

Отож, дії свого народу, його конкретна історична ситуація продиктували поетові тему твору та його героїв. Постать Мойсея та образ ізраїльського люду, який мандрує пустинею, – то біблійна фігурна алегорія, що становить вихідний пункт у концепції І. Франка. Згідно із засадою біблійної теології, жиди – вибраний народ, який виконує особливу функцію в історії спасіння роду людського, спираючись на погоджену між Богом і цим народом (найперше з Авраамом, потім Мойсеєм) угоду [8: 95]. Отже, людові Ізраїлю Бог визначив універсальну місію збавителя.

Та неначе сакральна-міфічна особливість жидівського народу, засвідчена в Старому Завіті, водночас призначена профетична місія, збагачена образом ізраїльського Месії, – то ключ до історіософічного концептуалізму І. Франка. Звернімося до тексту “Прологу”:

О, ні! Не самі сльози і зітхання
Тобі судились! Вірю в силу духа
І в день воскресний твого повстання.
[...]
Та прийде час, і ти огнистим видом
Засяєш у народів вольних колі,
Труснеш Кавказ, вперешся Бескидом
Покотиш Чорним морем гомін волі,
І глянеш, як хазяїн домовитий,
По своїй хаті і по своїм полі.

Представлена в цих словах есхатологічна надія оперта – як відомо – на біблійній алегорії, що проповідує віру в пришестя Божого царства і є трактована як

рушійна сила відродження народу та його визволення і спасіння. Як витончений історіософ, І. Франко був свідомий, що ступаючи на ґрунт Біблії та проектуючи свою історично-профетичну візію України, мусить її увірогіднити віднесенням до історії й водночас – до сучасної політичної та суспільної ситуації, бо тільки тоді – а не в неокресленій абстрагованій дійсності [8: 101] – можна очікувати, що месіанське об'явлення несе в собі надію волі.

Оприявнена тут своєрідна “теологія надії” І. Франка, яка виражає прагнення до волі, свободи, а відтак і до спасіння додатково пояснює нам профетичний сенс “Прологу” та звернення поета до постаті Мойсея. Адже подана в поемі історія Ізраїля – то велика парабола трагічної долі України, натомість віднесення до Біблії мають надати їй сакральності та увірогіднити в очах своїх і чужих, в широких колах суспільства, яке щодня спілкується зі Святим Письмом.

Отже, є це замисел надзвичайно влучний, рівночасно коли йдеться про пошуки можливостей та способів донесення української проблематики до людю, до якомога ширших – також і географічно-суспільних прошарків – з одного боку, а з іншого, дякуючи такому прийомові, поет прагнув надати їй універсальності і долучити історію України до історії світу та людства [3].

Крім універсальних рис, історіософський концептуалізм І. Франка презентує також рішучу суспільно-політичну програму, метою якої є визволення та радикальне політичне й моральне відродження українського народу. Згадані раніше віднесення та старозаповітні свідчення надали концепції І. Франка вірогідності та спрямували в бік історіософічного біблійного ідеалізму.

Виразником такого становища в поемі є, власне, Мойсей. То Мойсей, уособлюючи зв'язок месіанського об'явлення з історичною ситуацією ізраїльського народу, реалізував місію спасіння, визначену Богом. Нав'язуючи до того ключового мотиву, І. Франко вкладає до вуст головного героя такі слова:

Ось я шлях довершив, що тоді
Ти вказав мені, Батьку,
І знов сам перед Тебе стаю,
Як був сам на початку.

Дальша розмова Мойсея з Творцем має неначе форму сповіді, в його словах, повних розчарування та болю, легко можна спостерегти подібність старозаповітної ситуації, висловленої в чудесній фігурній алегорії, – із українською дійсністю, а також аналогію І. Франка з біблійним Мойсеєм [3:136], який тут постає як *alter ego* українського митця:

Сорок літ я трудився, навчав,
Весь заглиблений в Тобі,
Щоб з рабів тих зробити народ
По Твоїй уподобі

Сорок літ мов коваль, я клепав
Їх серця і сумління

І до того дійшов, що уйшов
Від їх кпин і каміння.

Та повна жалю, гіркоти і сумнівів медитація Мойсея над нікчемністю “вибраного народу”, підбурюваного старозавітними “демагогами і популістами” Авіроном і Датаном, а також над маревом фіаско реалізованої ним місії, має надзвичайно песимістичну вимову. Очевидно, йдеться про основну проблему – загрозу нездійснення (внаслідок спротиву і зневіри у волю пророка) месіянського покликання, яке залишається – нагадаймо – лише в силі Бога, збавителя світу [6: 48; 72].

Однаково ж, на думку теологів, Біблія не обмежує Божого плану спасіння до історії Ізраїля, той план є універсальним і може бути реалізований “успішно в історії збавчих діянь Бога стосовно людства” [6; 8: 95].

Для І. Франка, який сягнув далі, ніж той міфічний виднокруг землі обітованої, то знак, аби незважаючи на суперечності, продовжувати збавчу місію. Тому Мойсей І. Франка – свідомий ролі особистості в Божому замислі визволення – звертається до Творця:

О Єгово, я слізно моливсь:
Я слабкий, я немова!
Кому іншому дай сей страшний
Маєстат свого слова!

Є велика проникливість і глибина в наявній тут концепції Слова. По-перше, Біблія, а вслід за нею І. Франко, вважає, що даний людині дар мислі і слова є одним із найбільших дарів Творця. Дякуючи Слову, люди можуть порозумітися, висловити почуття й думки, відрізнити правду й добро від неправди і зла. По-друге, Біблія, а отже й І. Франко, живить найвищу повагу, шану й побожну честь для Слова, більше – визнає його сакральність, у зв'язку з чим мистецтво слова є мистецтвом божественним. Звідси вислів “Маєстат Свого слова”, тобто Божого слова, яке сягає початку всякого творення, видимої і невидимої дійсності [7: 34].

Дійсність (біблейна) постає з небуття через слово вже від початків світу, бо ж воно було від Бога. Та філософічна і теологічна глибина слова І. Франка має ще одну властивість: імплікує бажання чину, містить заклик до дії, дає силу духа і реальну міць до чину, бо ж воно було від Бога.

Але імплікації, які витікають з цитованого вище фрагменту, є значно глибші і перспективніші. Перш за все, згодьмося з тим, що оприявнений тут есхатологічний аспект поеми та головна напруга Франкової концепції твору полягає в його онтологічному статусі. Власне, в цитованих вище рядках озвучено його екзистенційний сенс, як особистісний, так і суспільний, національний. Очевидно, як видатний історіософ І. Франко вказав на драму Мойсея і жидівського люду в моменті історичного зламу та кризи, подолання якої було стимулом народження – якщо не нової епохи – то напевно нового етапу на дорозі ізраїльтян до оновленого “становлення народу” та на шляху їхнього подальшого прямування до землі обітованої.

То не буде легка дорога, але довга, крута, мученицька, найжачена небезпеками і позначена кров'ю:

[...] Ось глянь:
За тиранським велінням
Ідуть сили, щоб плем'я твое
Ще раз вирвать з корінням.

Чуєш стук? Се залізна стопа
Тих страшних легіонів,
Що толочить юдейські поля,
Робить пустку з загонів

Чуєш плюск? Се ворожі мечі
Кров юдейськую точать,
Чуєш крик? Се юдейських дівчат
Дикі коні волочать

Цитовані фрагменти – а є їх дуже багато – з вісімнадцятої пісні поеми потрясуючі. Перш за все спадає на думку драматизм української історії, оспіваної бандуристами та лірниками в героїчному епосі – думках та історичних піснях. Невипадково, отже, в літературі предмету [2] можна натрапити на думку, що представлена в “Мойсеї” сакральна історія розігрується в дійсності реальної України (як історичній, так і сучасній поетові), що через символічні ситуації, конкретні віднесення, мотиви, епізоди та зв'язки, у поемі постає ціла історія України та її головні етапи.

Важко було б знайти в історії українсько літератури інший такої високої вагомості твір, як “Мойсей”, який презентував би, подібно до Біблії – на своєму рівні – концепцію історіософії і теології історії. То є концепція насправді захоплююча, можна сказати, реалістична, вивірена в площині історичного і суспільного досвіду. Думаю, що не буде надуживанням ця спроба впровадження міркувань “за аналогією”, оскільки такий прийом належить до основних, застосованих у науці¹.

У кожній історіософії правомірність історичних паралелей впливає з потреби пошуків у творах далекосяжних аналогій, які становили б відповідник для сучасної доби. Кожна культура шукає такої епохи, до якої могла б апелювати в ключових справах народу і яка б в силу своєї давнини, історичної тягlosti та універсальності говорила б істотні правди про неї саму. І в тому між іншим також полягає історіософський концептуалізм “Мойсея” І. Франка.

Свята історія зі сторінок Старого (а також Нового) Завіту Франкові добре зна-на, про що засвідчує його літературна і наукова творчість, систематично піддавана науковому оглядові. Як окциденталіст, автор “Мойсея” був, безперечно, чутливим на вказану в Біблії історичну тягlostь, відчуття історії, моральні та правні засади,

¹ Класичним прикладом такої порівняльно-контекстової герменевтики можуть бути цитовані праці Ю. Шереха.

які становлять основну рису європейської культури, що виростає, властиво, з юдейсько-християнської традиції, опертої на засади влади – духовної і політичної.

У тому контексті не може дивувати в “Мойсеї” особливе захоплення І. Франка старозавітним оповіданням про вихід ізраїльтян з Єгипту і союзу на Синаї (Ковчег Завіту), а отже, тими подіями, які відіграли вирішальну роль у процесі формування спільноти Ізраїлю. Думка українського історіософа тут надто прозора, зокрема якщо її зіставити із поглибленою рефлексією теологів, зокрема знавців “Тори-П’ятикнижжя”, які визнають, що вихід з Єгипту „описує дорогу в значенні теологічної траскторії, на якій Ізраїль стає людом Бога. Центральна частина “П’ятикнижжя”, що подає об’явлення на Синаї (Wj.: 19; Lb.: 10), виражає, отже, вже нову самототожність Ізраїлю, який в Єгипті [...] був невільником фараона, а в пустині під горою Синаї, яка символізує формаційний, рушійний момент його історії стає спільнотою Бога. Має вона форму союзу, завдяки якому всі закони, накази і правні записи приймають постать “суспільного досвіду Бога”. Нараційний контекст зібрання прав у “П’ятикнижжі” окреслює їх подвійну залежність: від традиції виходу (з Єгипту) і перспективи поселення в обітованій землі [9].

Тому перед Мойсеєм та ізраїльським людом відкрилася реальна можливість вціління. Ягве є саме причиною переміни і збереження, перед людом відкрився очікуваний “новий світ”. За І. Франком, Мойсей є дитям свого племені і свого віку; є великим пророком, але який не може, однак, подолати всіх труднощів як усередині свого племені, так і зумовлених часом. Тільки завдяки Мойсеевим зв’язкам з Ягве і союзові на Синаю, мандрівка людей через пустиню стала рішучою формаційною дорогою, процесом формування спільноти ізраїльтян, яким Бог під час десятиліть пустельної самотності прищепив релігійні, суспільні, політичні, етичні і правові засади співжиття, які мають обов’язувати в обітованій землі – Каанан.

У дев’ятнадцятій і двадцятій пісні поеми, де зображено кульмінаційний момент діалогу Мойсея з Ягве, Творець, відповідаючи пророкові, хто по тій своєрідній пустинній “селекції” буде зарахований до грона вибраних, заявляє:

І будете ви свідки Мені
З краю світа до краю
Що лиш духа кормильців з усіх
Я собі вибираю.
[...]
І підуть вони в безвість віків
Повні туги і жаху
Простувать в хаті Духові шлях-
І вмирати на шляху...

Ось такий фінал мадрівки ізраїльтян пустинею в інтерпретації І. Франка. Поет зосередив увагу одночасно на історіософських, правничих, етичних і теологічних аспектах старозавітного джерела, як і на драматичних переживаннях пророка та його люду під час виходу з єгипетської неволі.

З факту прогресивності об'явлення та динаміки його розвитку [5], не вільного також від страждань, зневіри, чварів, кризи та упадку, виринає образ реального “творення історії” власне через чинну участь в історії, що властиво вказане в цитованих вище двох останніх строфах: поява молодих людей чину, здатних до духовного проводу народу та перетворення оточуючої дійсності. Той факт становить без сумніву *spiritus movens* історіософського концептуалізму І. Франка, є також основою для надії, що – не дивлячись на драматизм подій – реалізується сенс історії народу.

Для І. Франка концепція сенсу історії поєднувалася – як можна було переконатися – з очікуваною візією майбутнього; ця візія стала рушійною силою мобілізуючи одиниці і ціле суспільство до дії та ставлячи собі за мету моральне відродження народу і його визволення. Та історіософія надії, оприявлена в “Мойсеї” І. Франка, безпомилково відчитали українці, надзвичайно палко прийняли її і вона мала величезний вплив на духовне і політичне життя народу, на розвиток його національної свідомості та інтенсифікацію прагнень до незалежності.

Треба однак на завершення нагадати, що джерелом і основою надії в історіософській думці І. Франка була старозавітна есхатологія, народжена з союзу Бога з Ізраїлем і з віри у визвольно-збавительну місію Пророка Мойсея. Та месіансько-есхатологічна надія стає запорукою зміни обличчя оточуючого світу і його наближення до очікуваного Царства Небесного. Відомо, який вплив на розвиток європейської культури і цивілізації мала ця обітниця, а також який вплив мала і надалі має Біблія (особливо ж ця шляхетна ідея) і в який спосіб вона надалі залишається присутньою в нашій рефлексії над сучасною історією та культурою.

Франкове звернення до старозавітної месіансько-есхатологічної доби було своєрідним благовісткуванням Доброї Новини для своїх сучасників та нинішнього й прийдешнього покоління українців.

Література:

1. Білецький О. Від давнини до сучасності. Зібр. творів: У 5 томах. – К., 1960.
2. Скоць А. Поеми Івана Франка. – Львів, 2002; Див. також праці в томі: Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. – Львів, 1998.
3. Франко І. Мойсей. Редакція і статті Ю. Шевельова. – Нью-Йорк, 1968.
4. Шерех Ю. Другий “Заповіт” української літератури // Третя сторожа. Література. Мистецтво. Ідеології. – К., 1993.
5. Bartnik Cz. Teihardowska wizja dziejow. – Lublin, 1975.
6. Harrington W. Teologia biblijna. – Warszawa, 1977.
7. Szymik Ks. J. W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. – Katowice, 1994.
8. Filipek Ks. M. Człowiek współczesny a Stary Testament. – Lublin, 1982.
9. Pawłowski Ks. Z. Biblijna Agape // Ethos. – 1998. – № 3.