Володимир Погребенник (Київ)

"Поема про сотворення світу" Івана Франка та світоглядно-творча парадигма "матеріалізм contra ідеалізм"

Кінець тоталітарного тиску на філософію та літературознавство детермінував вихід у коло досліджуваних проблем явища духовності літератури взагалі й увагу до специфіки й еволюції філософських і релігійних поглядів І. Франка зокрема. Адже світоглядні засади творчості українського Вольтера, енциклопедично освіченої, "багатої й скомплікованої натури" (К. Біда) в радянський час баналізувалися; проблема стосунків І. Франка з релігією не могла бути об'єктивно висвітлена тодішнім франкознавством. Водночас у серйозних незаанґажованих дослідженнях, створених у вільному світі, подекуди бракувало уваги до повноти фактів і всіх півтонів. Тому не може бути цілком прийнята періодизація діаспорного дослідника Д. Козія, згідно з якою світоглядна еволюція І. Франка мала три періоди: матеріалізму, позитивізму та фази відходу від останнього. На батьківщині генія лише у 90-ті роки, насамперед зусиллями львівських учених, відновилося наукове вивчення проблеми його світогляду (студія Я. Грицков'яна "Вірую в силу духа... (Ключ до духовості Івана Франка)" й ін.). На часі – системне й комплексне її розв'язання з урахуванням не тільки всього огрому фактів життєтворчості письменника, а й самої еволюції, динаміки стосунків І. Франка з релігією, характеру й виявів його духовності.

Як письменник-мислитель І. Франко ставився до християнських святощів, яким є ключ до його духовості, що дає змогу зрозуміти його світогляд у суперечливості й цілості явища? Першу відповідь дають початки творчої чинності І. Франка, коли він сприйняв ідеалістично-романтичні уявлення. Молодий поет виразно репрезентував їх першою збіркою "Баляди і розкази", в якій привертають увагу "Коляда" і "Хрест чигиринський". Вони засвідчують: письменник розпочав творити свої художні світи під емблемою хреста і високої духовості народних колядок. Наприклад, "Хрест чигиринський" дав афористичний вираз однієї з засад християнської науки ("Мир мирним! На враждущих / Сам Бог і хрест його") [5: т. 1: 324] як вчення вищої мудрості й основи співжиття народів.

На суспільне й літературне поле І. Франко вступив в пору поширення не лише в Галичині соціалістичних і вільнодумних поглядів, задомінування позитивізму в науці. І письменник сприйняв ці віяння часу, набув завзяття драгоманівця-матеріаліста. Це відбилося на його працях кінця 70-их років, де наріжним каменем світогляду І. Франко поставив науку, "Хоч божим іменем і піп її клене" [5: т. 3: 338]. У посланні "Товаришам із тюрми" (1878) Мирон метою власною й однодумців визнав бій "Не за церков, попів, ані бога" [5: т. 3: 336]. Його кредо в той час – нове "царство боже" на землі (нові гасла виступають ще в оболонці "старих" риторичних форм), "Розум владний *без віри основ*" (курсив наш. – *В. П.*), людські

щастя і воля – виборені, а не вимолені в небес. Але навіть у цю пору критичність до церкви і кліру поєдналася в І. Франка з підкресленням важливої ролі в освіті народу у Галичині греко-католицького духовенства, підтриманням товариських стосунків із багатьма його репрезентантами. Паралельно як вислід сумнівів критично мислячої людини в ідеалах, новонабутих, головно, завдяки М. Драгоманову, в повісті "На дні" (1880) з'являється скептицизм щодо здатності соціалізму всіх ощасливити. Симптоматично: страшно загинувши від руки напівзвіра-співв'язня, Темера, неначе сам Христос, поправ власною смертю остаточну смерть людського й божого єства в Бовдурі.

Того ж року І. Франко закономірно приходить до неприйняття таких "побожних пересудів", які силкуються хоч би "брехні перевеслом" прив'язати до хреста того, хто колись мучився на ньому, а зараз "Ближчий, вищий нам стає, / І святим приміром своїм / Нас до вольності веде" [5: т. 1: 64]. Це прийняття Бога, своєрідне повернення на ще недавні круги своя, "вибухає" в "Сикстинській мадонні" (1881) натхненним гімном божественній природі Матері з немовлям. Натомість між 1882 і 1886 роками ідеалістичні вектори послабли. Внутрішня антиномійність, тенденція до переосмислення зродила вищої міри вільнодумності поеми "Рубач" та "Ex nihilo (Монолог атеїста)". Згідно з М. Євшаном, така контрастність світопоглядових тез і антитез у поезії І. Франка відобразила страшний катаклізм його епохи.

У терцинах "Рубач" (умовно 1882) сильно й зі страхом зображене руйнування підвалин храму. Критичне вістря поеми спрямовано проти принесення брата, самого Розуму в офіру богові. Саме таке, тут пропоноване написання іменників "Розум" і "бог", відбиває тодішню пріоритетність святощів у душі "другого "я" І. Франка. "Ex nihilo" (1885) у дусі "Так мовив Заратустра" взагалі констатує загибель Бога під "стрілами думок могучих, ясних", "мечем знання і досвіду людського" [5: т. 4: 7]. Двадцятилітні студії наратора привели його до переконання в нужденності накинутих як догми "казок жидівських", що їх видають за відкриття самого Бога. Слово, передоручене в творі "атеїстові", – критичне щодо старозаповітних переказів про сотворення світу за тиждень, про невинність і несмертельність першої пари людей, первородний гріх і покарання, розп'яття Бога-Сина. У своїй затятості мовець не сприймає канонічну науку "наших вчителів премудрих" як буцімто безглузду і криваву казку, що не може слугувати наріжним каменем всесвітньої будови, зносить із п'єдесталу самого Бога. Звільнене місце віддається ученим-вільнодумцям Копернику, Кеплеру, Джордано Бруно та іншим. Урешті центральний персонаж доходить категоричного висновку: "Не бог людину, а людина Бога з нічого сотворила" – "на образ свій і на свою подобу" [5: т. 4: 12].

Проте герой поеми – не сам і не весь І. Франко. Монолог мовця – пам'ятник настроїв, часу й напряму думання молодої галицької радикальної інтелігенції, до певної міри один із "голосів" автора, презентація лиш одного з його множинних художніх світів. Того ж року критичні твердження монологу потрапляють під авторський перегляд, що переконує: поема явила проминальну думку, яка до того ж не охоплює світи І. Франка. Їх складали, крім рідного Підгір'я, Галичини, закордонної

“великої України”, вавилонська й індійська давнина, грецька і римська античність, культура народів Європи чи й мешканців австралійського материка.

Своєрідним зрізом світорозуміння І. Франка середини й другої половини 80-х є нові поеми, художньо вищі за “Ex nihilo”. Автор поставив у центр сюжетобудови “Панських жартів” (1887) величну постать старого греко-католицького священика – духовного призвідці, захисника пастви й учителя. Згідно з промовистим порівнянням І. Свєнціцького, цим І. Франко схилив бунтівничу голову перед добрим пастирем свого народу. Мужній стоїцизм панотця потрактовано як вияв величної християнської покори перед насильством, підпорядковано ствердженню певності божого покарання зла. Енергетика добротворення перероджує навіть жорстокого пана Мигуцького, й це показує споріднену “суміжність” Франкового етизму з християнським. Філософсько-етична поема “Святий Валентій” (1885) – парадоксальний результат наміру розпочати белетристичною “ракетою” “теологічну війну”. Принаймні саме так І. Франко сповістив М. Драгоманова в листі від 14 лютого 1886 року [5: т. 49: 28]. Але висвітлення “антигуманності і антикультурності” християнської аскези, як її бачив автор, об’єктивно переросло в поемі у піднесення чистої й світлої науки Вчителя, ідею воцаріння любові “всеоб’ємлючої і вселюдської” після століть ненависті. Так невпинна робота аналітичної думки І. Франка вела до світопоглядових змін. Поет зглиблював світогляд, при тім іноді заперечуючи себе самого колишнього. Та навіть у періоди “бурі й натиску” він визнавав свободу сумління й потребу духовості, заперечував саму можливість насильницького їх одібрання, розумів важливість плекання віри наступними поколіннями.

На питання, чи був І. Франко віруючою людиною, цікаву відповідь дав у “Спогадах про Франка” (надруковані в часопису “Знак” за 1985 р., число 367) його молодий криворівнянський знайомий С. Вінценз, – видатний представник “гуцульської школи” в польській літературі, той краянин, який у 30-х роках у власній садибі на Коломийщині встановив перший у світі пам’ятник І. Франкові та дібрав для напису на ньому його слова “Вірую в силу духа...”. Тож С. Вінценз посвідчив: українець, мовляв, не тільки приятелював зі священиками, а й ходив до криворівнянської церкви, до котрої ходили і Вінцензи. Через десятиліття мемуарист дійшов надзвичайно важливого висновку про поєднання І. Франком визнання Бога з власним автономним сумлінням.

Буваючи, поряд із Криворівнею, в рідних Нагуєвичах, І. Франко у свята й неділю залюбки ходив у церкву й читав там “Апостола”. О. Огоновський посвідчив: у Львові він співав на крилосі до служби Божої. Приймав святе причастя у Волоській церкві. Водночас І. Франко не без підстав вважав: вірне й безкорисливе служіння народові є різновидом служіння Богові. Така віра, походженням не з шаблону, а з глибини душі, позначилась на його творчості. Так, філософська поема “Смерть Каїна” (1889) глибокою внутрішньою сутністю обернулася ствердженням краху каїнізму як антигуманного й протибожого світовідчуття. Не випадково Ю. Бойко-Блохин потрактував її як поему подоланих вільнодумних сумнівів І. Франка. До речі, подібну містичну владу цього біблійного сюжету розкрила біографія лорда

Байрона. Та й І. Франко створив свій твір після перекладу його містерії "Каїн" саме як її продовження. Головна в поемі якраз та душевна зміна, що привела Каїна від богохульних речей до віри в Уседержителя та любові до людей. Водночас І. Франко написав "Легенду про Пилата". Це триптих покари тому, хто "правду чисту в руки ката / Віддав" [5: т. 1: 169]. У центрі іншого сонетного "циклу в циклі", "Криваві сни" (також 1889), – тяжко караний і розіп'ятий Христос. Зображений у колі героїв і мучеників людства за світло, поступ й волю поряд із жертвами інквізиції – тим же Бруно й Кампанеллою, він шепоче знаменне "Ecce homo!". У малюванні І. Франка це – апофеоз земного в божественному.

Антитетичні до пориваючого ідеалізму цих творів вільнодумні світоглядні акценти озвучено в знижених "житіях святих" Доместіки та Селедія з циклу "Легенди", але вони дещо приглушені езопівською алегоричністю. Загалом знову можемо ствердити мисленнєву контастність світопоглядних змін І. Франка в 80-ті роки, його постійне звертання до "вічних" питань у намаганні віднайти відповідь, яка примирила б розум і віру, задовольнила б на довше. Такого типу зрушення свідомості оформилося в передмові до збірки "Мій Ізмарагд" (1898), зокрема в тій частині передслів'я, що була вилучена радянською цензурою в п'ятдесятитомнику. І. Франко відкинув тут всевладність розуму, гостро скритикував соціалістичний догматизм, марксистське вчення, оперте на ненависті. У самих розділах збірки знайдемо відблиски вічних євангельських істин любові, братолюбія, без яких людина не може наблизитись до Бога. Надибуємо й апологію "праведного закону" "мудрості божої" ("Паренетікон", "Строфи" й "Притчі"), відмову від блиску життя, критику людей, які чинять усупереч християнській етиці.

Усе це дало підстави К. Біді констатувати набуту Франком насамкінець віку "досконалу духовну рівновагу" [1: 8] і прибрання ним на себе функції пророка любові, справедливості та правди. Погодити кардинальну суперечність "розум – серце, душа, повнота чуття" допомагає та теза передмови до збірки, в якій підкреслено відмінність власної моральності від тої катехитичної догматичної моралі, що "в нас видається за одиноку християнську". Водночас І. Франко переконаний: ув основі своїй його "моральність далеко більше зближена до моральності всіх тих великих учителів людськості, "ищущих царствія божія и правди єго", ніж колінопреклонна, поклонобийна та черствосердна моральність багатьох стовпів церкви, покликаних та непокликаних оборонців релігії" [5: т. 2: 180].

У XX ст. художня творчість І. Франка поступово вивільнюється від гострих сумнівів чи завзятого критичного вільнодумства, що засвідчило антипозитивістську зміну свідомості. Про неї свідчать збірки "З днів журби" та "Semper tiro". Дванадцятий із творів циклу "На старі теми" культивує мотив божого сотворення світу. У вірші "Мамо-природо!" циклу "В плен-ері" автор не сприймає кування душ "у матер'ялізму кайдани". Цей серйозно-жартівливий діалог із природою-матінкою визнає людину вінцем Творця, що дійсно заслужив перепочинок опісля праведних трудів світобудови. Філософський плин думки зразу визнав за непевності безсмертя й метафізичні радощі раю. Однак урешті автор назвав "логікою кицьки" нігілістичне

заперечення всього поза атомами і "рухом молекулярним". Велич І. Франка вповні розкрилася в багатстві думки, гармонійному її вислові ("в сфері духа / Є лиш різнородність!", "в кожному моменті / Сяє вічності брильянт" [5: т. 3: 36–37]).

Синтезом чуття і віри позначена велична філософська поема "Іван Вишенський" (1900). Висновок із довершеного художньо-психологічного дослідження афонської аскетичної сторінки біографії героя, "мниха Іоанна", – не на користь індивідуального спасіння в печерній глибині. Автор і центральний персонаж покликаються при цьому на найвищий авторитет: не відповідає така поведінка слову Христовому. Навпаки, служити Богові й люду треба у гущі рідного народу, в любові й спільній боротьбі з ним. Пристрасне моління Вишенського до Розіп'ятого сотворило в символічному фіналі поеми нове євангельське чудо. Іван, ступаючи по морю, як по суходолу, тихо щез у напрямку Вкраїни. Такий вистражданий реалізований вибір робить героя ближчим і правдивішим. Врешті, наближає його, як і самого поета, до Христа – "Того, що в бурю йшов / По гривах хвиль розлогих..." ([5: т. 3: 173] дев'ятий вірш циклу "Із книги Кааф").

1905-го року І. Франко не лише визнав існування "вищої, недоступної" "правди таємної" (оповідання "Під оборогом"). Діамантовий вінець і коштовна корона поетичної спадщини І. Франка, його велична поема "Мойсей" (1905) стала Новим Заповітом уселюдству й українцям, спраглим виходу з ганебного рабства духа. "Мойсей" – це, власне, художньо довершена інсталяція Божого заповіту задля науки кожному народові не дрімати в ході, а ставатися "сіллю землі", "світилом у тьмі" для інших.

Поема стала прощанням І. Франка з поглядами в дусі матеріалістичного детермінізму, висловлених у творі демоном Азазелем: у світі начебто все визначене наперед, місця для місійного призначення немає. На противагу цим сумнівам Єгова розкриває споневіреному Мойсееві мудрість Провидіння, що керує долею народів. Тож поема зазвучала як визнання скеровуючої ролі "невідомого перста божого". Як ствердив І. Франко вустами Мойсея, – "з Богом на прю виступать непорадно",

> Бо Єгови натягнений лук,
> І тятива нап'ята,
> І наложена стрілка на ній –
> І то ви є стріла та [5: т. 5: 222].

Згідно з авторовими глибокодумними внесеннями, цінності духа примножуються рухом до окресленої високої мети. Саме він робить людину людиною, а націю нацією, надає сенсу життю і смерті. Непроминальними висновками І. Франка є піднесення життя як "найдорожчого клейноду", яким треба гідно розпорядитися, примату духовних цінностей над матеріальними "скарбами землі". Другий після Шевченкового заповіт, Франків "Мойсей" голосом із неопалимого куща хорівського кличе кожний і насамперед український народ стати "кормильцем духа", цим злитися з Богом та досягнути вічності.

Остаточну риску під Франковим матеріалістичним позитивізмом підвела поема "Страшний суд" (1906). Критику людей, зосереджених на часовому й тілесному, в

ній підсилює певність автора: людина повинна наблизитися до духовного й вічного – до сутності буття. Сам І. Франко спромігся здійснити поклик Бога, переданий у поемі наказовим імперативом: "...якнайвище / Підіймись, напруж всі сили, / Безмір обіймай душею / і в найвищій тій екстазі / Злийся з сутністю моєю!" [5: т. 3: 181]. Ці слова показують, що автор і сам став одним із тих ватажків, які "...люд ведуть, мов стовп огнистий, / Що вів жидів з неволі фараона". Саме в міжчасі 1905–1906 років, як свідчить В. Лукич у спогадах "Іван Франко", цей авторитетний учитель із "нетаєним обридженням" зреагував на жорстку статтю Лукича-студента й цим розпочав вивільнення юнака з оков войовничого вільнодумства й антиклерикалізму. Тобто, пізніше дійшов висновку мемуарист, уже тоді І. Франко був визволений із пут "дикої ворожнечі" до релігії. У ньому тривав "процес духової реакції і реставрації: реакції проти атеїстичних блудів його молодих літ, реставрації – в напрямі навернення до віри батьків" [3: 105]. Спогади о. Й. Застирця переконують: "Останні літа Франка мали ціху релігійного роздумування" [3: 504]. А 1913-го року, за свідченням Р. Чубатого, насамкінець врочистої академії з нагоди сорокаліття творчої праці український Мойсей публічно та з притиском підкреслив: "я людина віруюча" [3: 535].

Останні оповідання І. Франко присвятив темам духового життя. У маюванні автора історія Миколи Кучеранюка ("Терен у нозі") прочитується як божа осторога для сумління героя, як вияв вищого піклування про кожну людину. Інший твір, "Як Юра Шикманюк брів Черемош" (подібно до "Оповідання про чоловіка, що позичав Богу" зі збірки "Староруські оповідання"), має за головну ту думку, що Бог провадить людей до добра індивідуальними дорогами. Додаймо до цих творів позитивні "зустрічі" І. Франка зі святими Николаєм й Іваном ("Легенди", декотрі з яких вмістив у шкільні читанки), відсвічувану в біблійному свічаді мудрість "Паренетікону" й "Притч" (виокремимо надруковану в збірці "Давнє й нове" 1911 року "Притчу про сіяння слова божого", що підносить Христових спадкоємців в царстві духа), християнсько-дидактичний заряд "Староруських оповідань", пафос Христової заповіді всіх людей "любити рівно" з драматичного "образка" для дітей "Суд Святого Николая" – і матимемо перевагу творів ідеалістичного-духовного світовідчування.

Виразнішою антитезою до ідеалізму серед творів XX ст. є хіба уривок "Честь творцеві тварі!" (1908). Написаний він у нададріатичному курорті Ліпіку, де І. Франко лікувався від психічної хвороби. Цей фрагмент експресивно відтворив утворення землі в бурі міріадів атомів. Твір акцентував: при цьому, мовляв, "Ще не було його" [5: т. 3: 189]. Певно, "Творець тварі" мав, згідно з планом твору, взяти участь в акті творення на якійсь із пізніших стадій (так можна судити із заголовку твору). З біблійного погляду, надто пізно. Сучасна наука, до речі, все частіше задумується про той першопоштовх, який стиснув газові скупчення до стану планет, про геніального "Конструктора" галактики.

У тісному зв'язку з деякими окресленими вище мотивами художньої творчості І. Франка перебувають його наукові й науково-популярні студії. У них особливості його світогляду розкрились уже без опосередкування артистичними завданнями. Молодим вільнодумцем І. Франко не заперечував релігію, оперту, на його думку,

на догмах, із системи "позитивних" наук. Але лише доти, доки богослов'я, як він був певен, остаточно витіснять наука та "штуки красні". Проте й тоді, вважав І. Франко, існуватиме потреба порівняльної історії віровчень, оповідань про їх початок у дусі праць Тейлора чи Спенсера. Вірний постулату про ослаблення віри з розвитком науки, молодий філолог у рецензії на "Хуторну поезію" П. Куліша іронічно прокоментував його мудре провіщення про те, що Бог, мовляв, воскресне у сяйві науки. Тільки не геології, біології, психології, філософії й узагалі ніякої з наук, нам відомих, писав І. Франко. У цю ж пору, надіславши 1883 року у часопис "Зоря" статтю "Потопа світа" – витвір цікавої для автора біблійної критики, розповсюдженої тоді на Заході, він у листі до О. Партицького поділився наміром "розібрати систематично бодай п'ятикнижіє Мойсеєве, коли не цілий Старий завіт" [5: т. 48: 356]. У кінці 1885 року у листі до М. Драгоманова І. Франко відзначив свій інтерес до "Біблії" Е. Рейса (зберігається в бібліотеці І. Франка) та його коментарів до П'ятикнижжя, виявив обізнаність із рядом інших критичних німецьких видань – Штравса, Цітгеля, Вельгавзена. Водночас І. Франко не вдовольнився аж надто "попівською" працею Вігуру про Книгу Книг.

На основі сказаного вище неважко дійти висновку: в світогляді І. Франка презентовані два протилежні світи, матеріалістичний та ідеалістичний. До обох він належав у різний час, зманіфестувавши цю належність у програмних виступах. Поскільки до синтезу ці два філософських напрями не надавалися, Франків світогляд не був однополюсним. Навпаки, він показовий самозаперечennям як у художній творчості, так і в наукових працях. Скажімо, ствердивши в статті "Поза межами можливого" на противагу "хлопському розумові", що "З нічого не може бути нічого... матерія не може постати з нематерії, а організм не може безпосередньо повстати з неорганічного тіла" [5: т. 46: 277], І. Франко приблизно тоді ж писав про обмеженість "людських змислів", а відтак можливостей пізнати за їх допомогою абсолютну й повну правду, а також світ таким, який він є ("Із секретів поетичної творчості"). Всупереч матеріалістичному світоглядові він визнав здатність потреб душі зродити "великі історичні дії" (рецензія "Ukraina irredenta"). Підкресливши потребу піднести людину понад матеріалістичний утилітаризм у "сферу вищих, духових питань", мислитель 1905-го таки року створив антиідеалістичну "Поему про сотворення світу" і високоідеалістичну поему "Мойсей".

За таких промовистих контрастів І. Франко в науці стояв твердіше, ніж у літературній творчості, на матеріалістичних і навіть атеїстичних позиціях. Але якого типу атеїстичні погляди були притаманні Франкові? На нашу думку, вони далекі від ортодоксально-безбожницького атеїзму вульгарного більшовицького ґатунку, що по смерті мислителя запанував у СРСР. В І. Франка знайдемо: натуралістично-релігійне в основі, пантеїстичне "виведення всього, що діється, з данностей природи" (І. Кант); вагомий первень філософського позитивізму з його опертям на наукове пізнання; риси екзистенційного "фінітизму", що бере за наріжний камінь усіх побудов людину (І. Франко ж узяв іще й націю); такий компонент ніцшеанського біотичного антропотеїзму, як протиставлення Бога і людини. Навіть Франків

"атеїзм" часу "Поеми про сотворення світу", як видається, передбачав можливість визнання Бога в разі об'єктивного пізнання доказів його існування.

З іншого боку, дослідницький інтерес до давньої епохи в житті людства привів великого бойка до глибокого усвідомлення невідлучності, наприклад, на біблійному Сході, в середньовічній Європі двох ідей – людства і Бога. Дуже добрий джерелознавець, один із першорядних слов'янських філологів, ерудит-медієвіст і активний популяризатор набутих знань, І. Франко головну увагу віддав релігійній літературі – агіографіям, євангеліям, як-от Остромировому, апокрифам, повчальним збірникам, Богогласникам (збірники релігійних пісень). Вагомими, часто першовідкривавчими, досі авторитетними є розвідки І. Франка про письменника-полеміста, що стимулювали написання поеми "Іван Вишенський", а також докторська дисертація, присвячена християнському романові "Варлаам і Йоасаф". У цій фундаментальній і новаторській праці оформилися деякі дослідницькі принципи Франка-ученого. Маємо на увазі спеціальне дослідження проблеми авторства пам'ятки; критичне осмислення попередньої традиції; широке контекстуальне й інтертекстуальне тло вивчення джерела (як орієнтально-юдаїстської амальгами, наприклад) у поєднанні з докладністю текстуального аналізу; потрактування теми як релігійно-літературної (переклад старовавилонської космогонічної епопеї "Енума еліш" в "Поемі про сотворення світу"). До того ж І. Франко виявив себе справжнім ученим-полігістором широкого профілю, а у "Поемі про сотворення світу" ще й природознавцем. Презентований погляд, що антитетичний по даному в брошурі о. д-ра М. Конрада "Д-ра Франка Поема про Сотворення світу" (Львів, 1905), – критична щодо релігійного пояснення походження світу. І. Франко покликався в аргументації на останні археологічні відкриття на теренах Вавилонії, на авторитет Ч. Дарвіна.

Бібліофіл і палеограф, І. Франко був частим відвідувачем і читачем у монастирських бібліотеках, опрацьовував раритетні рукописи. На цій основі постали його солідні розвідки в трьох книгах про особливі різновиди релігійного письменства – апокрифи і легенди. Його в першу чергу цікавили старозаповітні апокрифи, неканонічні євангелії та діяння апостолів, "Палея" – апокрифічна біблійна історія сотворення світу – та вплив цих пам'яток на мистецтво. Симбіоз канонічно-релігійного, з одного боку, та апокрифічних і світських компонентів, із іншого, зафіксований у мистецтві завдяки їх взаємодії, дещо нагадує підходи Франка-письменника до художнього опрацювання біблійних тем, відповідно до того, як культ науки визначив характер ряду поетичних писань І. Франка XIX ст.

Отож, "ті самі керівні духово-релігійні мотиви просякають обидві галузі Франкової творчости (художньої і наукової. – *В. П.*); бо у великій місії, що йому призначено виконати, в його титанічних зусиллях провідника та пророка свого коханого народу він віднайшов суттєві вічні вартості, які віддзеркалюють ідею Бога" [1: 8]. На жаль, ці зусилля, а ще більше довголітнє цькування, у тім числі, на жаль, і галицькими клерикалами, надломили дужий дух І. Франка, спричинилися до тяжкої розумової хвороби. Виявами її були його манія переслідування покійним уже М. Драгомановим, "ідея фікс" про раптом одержану можливість спілкуватися, за

словами з 1908 року, через "пошту духів з віддаленими особами". І. Франко змагався з недугою, в часи просвітлюючих розум полегшень переклав і опублікував із власними поясненнями "Вавилонські гімни й молитви" (1911). Цим "остаточно нищить сам себе – Франка матеріаліста, позитивіста, атеїста" [4: 167]. Полемізуючи з матеріалізмом, коментатор підніс величезний вплив Старого Заповіту на "сформування того релігійного культу, що на єврейській основі виріс у могутнє дерево християнства", мав "значний вплив на сформування душі українського народу" [5: т. 8: 7].

Заглиблення у художні й наукові світи І. Франка надає можливість виявити саморух живої та змінної думки мислителя про причини світу, роль матеріального й ідеального в його постанні й функціонуванні. Вже доктором філософії Віденського університету написав він "біблійне оповідання про сотворення світу в світлі науки". Опублікував його не лише в часописі, а й окремою відбиткою, наклад якої, згідно з передмовою до канадського видання "Поеми про сотворення світу" (далі – ПСС; 1918) О. Сушка, знищили галицькі клерикали. Уже по смерті І. Франка ПСС популяризували канадські видання 1918 і 1984 років, два вітчизняні початку XXI ст., нью-йоркське 1969 року із передмовою Л. Силенка. У ній "твір великого історіософа" проголошено епохальним, збагачуючим "самобутню духовну скарбницю українського народу" об'явом генія І. Франка, "його величавих знань, його многогранної духовності, його стимулюючої мислі".

Промовистим бачиться той факт, що автор уперше помістив ПСС у часописі радикальної партії "Новий громадський голос". У преамбулі – адресація І. Франка до простого народу з наміром подати йому "здобутки новочасної науки". Усе це засвідчує популяризаторські наміри публікатора, його зусилля задовольнити потребу в такого типу виданнях, прямо чи заопосередкуванням інтелігенції розвиваючих народні знання та критичний розум. Тож ПСС "на ті часи не одинока на українській мові популярна критика біблійних оповідань, зокрема оповідання про створення світу" [5: т. 7: 166], намагання розкрити людське, а не божественне його походження та викласти "натуральні пояснення постання всього світу, землі й людей" (І. Франко). Про це говорять композиція, зокрема два обрамлюючих розділи, перший і восьмий. У науково-популярному стилі "метеликових" видань для народу кінця XIX – початку XX ст. ПСС розкрило позицію, обрану Франком. Він зайняв її по стороні позитивістської філософії, що протиставилась ідеалізму та вченим прохристиянського напряму в дискусії з приводу оригінальної (походженням "згори") чи компілятивної природи біблійного оповідання про сотворення світу.

Осереддям книжки є якраз докладні коментарі І. Франка. Він закликав виробляти власні переконання тільки за допомогою "фактів, досвідів, контролі". Проте запитаємо, чи ж здатен розум пояснити вияви ірраціонального, містичного, трансцендентного, хоча б надприродний учинок Мирона з оповідання "Під оборогом" І. Франка? Як альтернативне біблійному наводиться давньовавилонське оповідання про сотворення світу. Тут І. Франко виступив у іпостасі перекладача – на цей раз вавилонської космогонічної епопеї "Енума еліш". При читанні ПСС

виникає низка питань щодо слушності Франкових тверджень. Адже їх об'єктивно можна потлумачити такими, що підкопують вчення церкви. Не випадково коментар великого письменника до ПСС викликав заперечення у брошурі "Д-ра Франка Поема про Сотворення світу" М. Конрада (Львів, 1905). Пригляньмося ближче бодай до головніших аргументів дискутантів. Перед цим варто заакцентувати на визначальному пафосі виступу І. Франка, який небезпідставно ствердив: "не виссав собі тут нічогісінького з пальця". Ставши на позицію наукового об'єктивізму, він обороняв, власне, ідею пізнання істини задля власного звільнення. Його ж опонент М. Конрад виходив із заздалегідь зайнятої позиції: справжня наука "не противиться вірі в Божу повагу Св. Письма".

Чи може перекреслити цю віру неточність біблійних обрахунків родів та тривалості життя їхніх патріархів (така перша незгода І. Франка)? Поскільки автентичний текст невідомий, а дати зазнали змін під пером переписувачів і різночитань у перекладачів, деякі з менш важливих родів могли не фігурувати в обрахунках. Отож, усе залежить від суб'єктивного погляду вчених-інтерпретаторів. Тому щодо цього питання може існувати стільки думок, скільки є голів. Критика ж невідповідності біблійної історії створення світу і людини всім "законам природного життя" (І. Франко) виглядає в ПСС сильним і категоричним закидом. Тим паче, що опертий він на непохитний у той час авторитет Ч. Дарвіна. Цього вченого, звернімо увагу, І.Франко і назвав не безбожником, а навпаки, "по-своєму глибоко релігійною людиною". Окрім того, виступив проти примітивізації його погляду на походження людини від мавпи. Її будова тіла, за Ч. Дарвіном, як підкреслив український учений, указує лише на наявність спільних предків у далекій давнині. Та в зв'язку із закидом про невідповідність біблійної концепції світотворення законам природного життя виникає непросте питання: чи ж були й діяли ті закони до початку світу?

Підкреслена І. Франком неясність висловленої в святих книгах божої правди, якщо її не пояснювати вищою мудрістю, незбагненною для людського розуму, може бути вмотивована тим самим чинником людського посередництва. Як аргументував М. Конрад, ці правди "списали писателі своїм власним способом.., без єврейських самозвуків" (і це ускладнило правильне розуміння). При тім вони орієнтувалися на тогочасних людей і дотримувалися їхнього способу мислення. Тому через тисячі років деякі місця й сприймаються як "темні". Полемічні закиди наукового критицизму супроти богословських пояснень старозаповітних суперечностей (доктора-теолога М. Конрада проти доктора філософії І. Франка) подекуди показують неможливість однозначного вирішення ряду питань. Скажімо, міри значущості тих чи інших подробиць біблійних оповідань, стосунку археологічних знахідок до подій, зображених у Св. Письмі. Адже такі вчені, як І. Франко та дослідники, названі О. Сушком у посиланнях, не визнавали наявності важливіших "слідів" гебрейського життя в пам'ятках інших народностей.

Однак багато інших, зокрема іновірців, навпаки, висловили подив із приводу тотожності свідчень Біблії, з одного боку, та ассирійських, вавилонських та єгипетських джерел – з іншого ("раціоналісти" Шредер і Еберс, а також Деліч, Вігу-

ру, Ґодлевський тощо). Розкопки в Єгипті ще в кінці XIX ст. привели до знахідки руїн гебрейського міста Пісон, згаданого у Св. Письмі; єгиптологам відомі й інші тотожності. На думку Райта, висловлену в монографії "Імперія гіттітів", вищезгадані джерела внеможливлюють усілякі сумніви в достовірності біблійної історії. А формування деяких архаїчних моральних біблійних приписів, пов'язаних із гебрейського побутово-обрядовою традицією (їх І. Франко не схвалює в ПСС), можна пояснити боротьбою між однобожжям та впливами на "богообраний" народ полідемонічних культів. "Зовсім негідні божого імені" (І. Франко) палкі прокляття беззаконь, імовірно, у Біблії "відповідають грубо змисловому характерові гебреїв, для котрих лагідніший спосіб говорення був би безуспішний" (М. Конрад). Людськими поганими норовами, певно, і викликані облагороджуючі їх десять заповідей, не такі вже й богомудрі, як на думку І. Франка.

Не все є досі відомим і проясненим у церковній традиції. Не випадково перші зафіксовані сумніви в авторстві Мойсея висловив Авраам Ібн Езра ще в XII ст. До того ж Мойсеєве авторство П'ятикнижжя, визнане ізраїльським народом та християнськими богословами, не входить до числа догм віри. Богослови, до речі, не мають однозначної відповіді на питання про джерела поінформованості Мойсея щодо сотворення світу – скоріше за все, вона криється в писемній і усній традиції. Проте відсутність єдиної версії сама по собі не здатна поставити під сумнів автентичність будь-якої старовинної пам'ятки.

Франкові серйозні заперечення Мойсеєвого авторства біблійних книг, традиційні для раціоналістичного пункту бачення від часів іще Т. Гоббса і Б. Спінози, засновані на бракові вказівки на пророкове авторство цих книг. У дійсності кілька вказівок усе-таки дає п'ята книга Второзаконня – те, що "вписав Мойсей усі слова закону цього в книгу і дав жерцям" і т. п. Аналогічно буцімто відсутні, за І. Франком, у царів Давида, Соломона і пророків згадки про Мойсеєві закони все ж можна розшукати в III книзі Царств у зв'язку з Давидом і Соломоном. Посилання ж на них подекуди трапляється у двох книгах Параліпоменон, як і у тих, названих І. Франком пророків Амоса, Єремії тощо. Можливо, про Мойсеєві книги в них не завжди говориться виразно, проте все-таки говориться. З іншого боку, коли б такої згадки про Мойсеєві закони й не було, чи це був би достатній аргумент "проти"? Не може в цій ролі виступати й згадування Мойсея в цих книгах у третій особі. Хоча цю форму не сприйняв іще Ібн Езра, але той, хто згаданий у цій особі, – не конче особа неприсутня чи стороння. Така "форма авторської ввічливості" (І. Качуровський) відома здавна, від Ксенофонта й Цезаря, як слушно зауважив І. Франко.

Що ж до біблійного сюжету про смерть і похорон пророка, то, безумовно, ніхто й не приписує його самому Мойсеєві. Адже богослови вважають його належним перу автора наступної книги Ісуса Навина. І. Франко наголосив і на тім, що Мойсеєва наука різниться від того, що пишуть пророки стосовно непотрібності живих жертв Богові. Річ тут, певне, в тому, що пророки дотримувалися Самуїлового пріоритету: послух Богові кращий за жертву, призначену замолити гріхи. Лінгвістичний аспект критики П'ятикнижжя пов'язаний із раціоналістичним твердженням про

те, що арамейська мова в часи Мойсея нібито ще не існувала, вона виробилася за часів вавилонського полону. Але, з іншого боку, брак писемних пам'яток іще не є остаточним доказом. Імовірно, що арамеїзми, домішані до книг Мойсеєвих, – не що інше, як архаїзми, збережені гебреями з семітського мовного першокореня.

Констатований і визнаний давно (принаймні від Ґ. Віттера) факт найменування Бога в П'ятикнижжі різними словами: "Ягве" й "Ельогім". Згаданий Франком Ж. Астрюк, близький до енциклопедистів, пояснив його тим, що Мойсей користувався двома творами з такими іменами. Це визнають і християнські вчені (не принижуючи значення пророка), й дослідники-раціоналісти, що вагаються лише щодо кількості таких "співавторів" (від двох до десяти) та часу завершення П'ятикнижжя і походження окремих частин. До речі, теорію амальгамності книг, комбінаторного використання "ягвістичних" і "ельогістичних" джерел при їх створенні багатьма людьми впродовж кількох поколінь не сприйняв навіть вільнодумець М. Берн. Адже ця так звана документальна гіпотеза зіткнулася з величезними труднощами виокремлення взаємопроникних джерел і порядку їх розташування в часі, однозначної атрибуції місця виникнення так званого Ягвіста (частини П'ятикнижжя, в яких Бог називається Ягве) й Ельогіста (інші частини, де він названий Ельогім).

На думку одного з авторитетних раціоналістів Евальда, Мойсеєві книги в жодному разі не є механічним об'єднанням різних джерел. Заперечує таке припущення насамперед єдність і суцільність цілого. Що ж до вживання двох імен, то аналіз їх використання (окремого, бо разом "Ельогім Ягве" означає Господь Бог) виявляє певну ситуативність. Перше ім'я має загальне значення Сотворителя, друге – справжнього Бога гебреїв. Загалом, попри кількастолітню критику канонічного погляду на походження П'ятикнижжя, здебільшого ведену протестантськими богословами, до нашого часу нічого однозначно й переконливо не доведено.

Біблійна оповідь про сотворення світу – головний стрижень однойменної праці І. Франка. Згідно з церковним поглядом, догматичну частину сюжету становить тільки історія сотворення Богом світу з нічого. Буквальним чи метафоричним є сенс подальшого викладу, логічною, хронологічною чи якоюсь іншою виступає його послідовність – усе це площина для наукових досліджень. За витлумаченням автором ПСС біблійного оповідання (в неавторитетному, згідно з І. Франком, перекладі П. Куліша), Бог перед початком акту сотворення вже застав щось готове, ним не сотворене. Таким кодом первісного хаосу в "Енума еліш" виступає Тіямат. Однак Мойсей, уживаючи негебрейське слово "Тегом", ніде не говорить, що світ не був сотворений. У відповідь на доречний закид І. Франка в довшій, аніж шість днів його створення, тяглості існування світу, його опонент звернув увагу на те, що гебрейське "йом" (день) уживається в різних значеннях, у тім числі на окреслення неозначено довгих відрізків часу.

Буквальне розуміння біблійного опису черговості появи сонця після суші і рослин здатне спричинити критичні висловлювання щодо можливості буйної вегетації рослин без яскравого світла. Очевидно, рослини, хоча б губчасті й м'які, без зумовленого хлорофілом зеленого забарвлення, таки розвивалися. Особливо

тоді, коли атмосфера була достатньо теплою і вологою, як у вуглецевий період. Могла існувати й фауна: недаремно природознавець Геер писав про дрібних звірів тієї доби, як про нічних.

Із приводу того, що в біблійному оповіданні вживається форма "Ельогім" (наче було більше богів – "елів"), усе ж складно зробити висновок про якесь многобожжя в оповіданні про сотворення світу. Адже ця назва поєднується з одниною імені Ягве, та й дієслова й прикметники при множинній формі "Елогім" стоять в однині. Проте ледь чутний відгомін у тій формі якоїсь неначе наради вищої сили, на думку богословів, становить собою найдавніший старозаповітний натяк на віру в святу Трійцю. Крім того, І. Франко також висловив переконання, що історія створення перших чоловіка і жінки є суперечливим результатом праці двох авторів. Але в оповіданні ніде не йдеться про одночасне створення Адама і Єви. Тому не з меншим правом можна стверджувати про розгортання розповіді одним автором, замість того, щоб припускати неузгодженість двох авторів.

І. Франко скептично поставився до згадки про розташування раю, якого люди так і не знайшли, керуючися біблійними вказівками. Дійсно, світ неабияк змінився, й справа знайдення пошукуваної місцевості вочевидь нелегка. Існують різні версії про місце Едему – Деліча, Ровлінсона й інших. М. Конрад вважав найправдоподібнішою "вірменську" версію.

Розгляд вавилонської клинописної поеми, важливіші місця якої переклав І. Франко в ПСС, виявляє деяку схожість фактів і словесних виразів між нею і біблійною історією сотворення світу. Причина такої близькості, скоріше за все, – спільні халдейські джерела, можливо з аккадських часів. Цікаво, що позірне багатобожжя "Енума еліш" при докладнішім розгляді обертається в однобожжя. Адже ассирійські божества, як виявляється, – не що інше, як обожнені планетарні символи (Шамаш – Сонце, Наннар – Місяць, а Іштар – Венера). Про своєрідний "підклад однобожности" писав іще Ленорман на противагу тим твердженням, згідно з якими монотеїзм виробився гебреями вже у Палестині.

Доречно додати, що вищезгадану Франкову негативну оцінку перекладу П. Кулішем Св. Письма, оцінку не поодиноку, відкинув І. Пулюй. Того ж 1905 року у "Споминах про Куліша" він обстояв добру якість і відповідність гебрейському текстові цього перекладу. Долучившись до полеміки, І. Пулюй доволі категорично ствердив: гебрейський світогляд стосовно сотворення світу "стоїть незрівнянно вище від вавилонсько-ассирійського світогляду, що др. Франко пхає його в переклад Біблії, покликуючись без всякої підстави на "новочасну науку" про наймолодшого бога Мардука... Коли вавилонсько-ассирійський світогляд вчив, що світ був Мардуком *тільки упорядкований* (тут і далі курсив наш. – *В. П.*), то перва книга Мойсея вчить, що світ був з нічого сотворений. Не всесвітній будівничий, що "застав" готові матеріали для будови вселенної.., а абсолютний Творець *сотворив цілу вселенну з нічого*! Ось що проповідує єврейська Біблія" [2: 116].

Критичне переосмислення біблійних святощів І. Франком, та ще й у виданні для народу, І. Пулюй розцінив як непошанівок почуття народу і скривдження авто-

ром "навіть другів своїх". На жаль, при тому в емоційному запалі він здійснив випад проти почуттів І. Франка (на підставі автобіографічної статті "Дещо про себе самого") і цим приєднався до тих критиків письменника, які не бажали зрозуміти причини появи ПСС. А цю працю варто бачити саме виявом мислительного автономізму, що виходив (зосібна у І. Франка) зі свободи сумління та відповідав світоглядним настановам значної частини тогочасної української еліти. Яку ж мораль варто вивести з полемічного різноголосся навколо Франкового "Сотворення світу"? Коли найзагальнішу та ще й примиряючу опонентів, то хіба цю: кожен учений має право бути віруючим глибоко, "ортодоксально" чи й "по-своєму", як сказав би І. Франко.

Насамкінець додамо: за посередництва Франка-перекладача українська література засвоїла екзотичний для себе вавилонський матеріал космогонічної поеми "Енума еліш". 1911 року І. Франко долучив до нього окремим виданням "Вавилонські гімни й молитви" – світ архаїчних і поетичних гімнів, молитов і заклинань. Цим українська красна словесність збагатила власну скарбницю літературних форм і тем. Адекватне відтворення змісту, стилю й висловів стародавнього оригіналу вкупі з глибоким його розумінням говорять на користь цього перекладу.

Інтерпретатор не тільки познайомив українців із життям давнього і значною мірою загадкового для них народу, а й зумів передати його історичний і місцевий колорит. При цьому "Енума еліш" злегка "націоналізована" (вжито, наприклад, народний іменник "палати" на означення божих храмів-святинь, вигук "Ой лишенько!" тощо). Гнучким є дібраний розмір білого п'ятистопного ямба, в окремих місцях нерегулярного. Тож "Поема про сотворення світу", гаслом якої є "Ex nihilo nihilo fit", – не що інше, як вияв мислительного автономізму, що виходив у І. Франка зі свободи сумління та відповідав світоглядним тогочасним настановам української еліти

Загалом художні твори та наукові праці письменника-мислителя, присвячені релігійним святощам та їх опрацюванню в літературі, залишаються відповідно мистецькими артефактами й цікавими пам'ятками доби, виявом одного з переконуючих способів думання, пробудження свідомості в добу революційних зрушень, навіть гімном свободи людської мисли і "закликом до пильності" (В. Яременко) перед різного роду мислительними спекуляціями. Ці писання засвідчили: особистість високої освіченості, якою був І. Франко, визначалася століття тому не тільки належністю до політичних течій та партій, а й активною працею над формуванням естетичних смаків і світоглядних основ сучасників, у тім числі за допомогою пам'яток давньої культури інших народів, цілих світів, освоєних "велетенським, усеобіймаючим оком України". Зокрема, наукові виступи І. Франка – вияв різнобічності знань періоду інтенсивного розвитку природознавства й археології та пошуку шляхів їх наукової популяризації, особистий документ інтенсивного шукання істинної відповіді на одвічні питання, що хвилювали душу людськості не тільки сторіччя тому, а й актуалізовані вже вкотре самим часом.

Література:

1. Біда К. Релігійні мотиви в наукових творах Івана Франка. – Мюнхен–Детройт, 1995.
2. Пулюй І. Нові і перемінні зьвізди. – Відень, 1906.
3. Спогади про Івана Франка / Упор., вступ. стаття і прим. М. Гнатюка. – Львів, 1997.
4. Суспільно-політичні погляди Івана Франка в світлі його творів та листування / За ред. К. Осипа й А. Березинського. – Харків, 1932.
5. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.

Володимир Працьовитий (Львів)

Національна основа драматургії Івана Франка

У сучасному літературознавстві, коли назріла нагальна потреба вибудовувати нові концепції для розкриття національної специфіки української драматургії, особливої актуальності набувають теоретичні міркування та практична діяльність І. Франка. І в теорії, і на практиці він послідовно дотримувався основоположного принципу: драматургія повинна опиратися на національний ґрунт. Письменник стверджував, що "література певного часу повинна бути образом життя, праці, бесіди і думок того часу" [5: т. 31: 12], який вона відображає. І. Франко наголошував, що "розвиток драматичного мистецтва характеризує духовне життя і культурний рівень народу більше, ніж інші галузі письменства" [5: т. 41: 90]. Тому він виступав проти спекуляції національним питанням. "Все, що йде поза рами нації, – зазначав він, – се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді б прикрити свої намагання до панування однієї нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантомів, що раді би широкими "вселюдськими" фразами прикрити своє відчуження від рідної нації" [5: т. 45: 284].

І. Франко був самостійним і незалежним митцем, він твердо відстоював свої принципи, хоча в умовах Австро-Угорської імперії зберігати незалежну позицію було непросто. Бо колективна душа народу "стає вільною тільки тоді, коли державні кордони відокремлять його від інших народів" [3: 565]. Але, незважаючи на обмежені можливості, він постійно акцентував увагу на національній самобутності української драматургії, яка "з природної необхідності глибоко народна, переважно сільська і в найкращих своїх творах дозволяє нам глибоко заглянути в душу тих верств народу, до яких тільки зрідка торкається перо драматичних письменників Західної Європи" [5: т. 9: 90].

Можна твердо сказати, що в драматургії І. Франка виразно виявився український націоналізм, який варто розглядати як форму історичної культури. За твердженням Е. Сміта, "націоналізм не так стиль і доктрина політики, як форма культури – ідеологія, мова, міфологія, символізм і свідомість, – що здобула глобальний резонанс, а нація – це тип ідентичності, чиє значення і авторитет зумовлені цією