

5. Вороний М. Драма живих символів // Вороний М. Поезії. Переклади. Критика. Публіцистика / Упор. і прим. Т. Гундорової. – К., 1996.
6. Дей О. Фольклорні імпульси у збірці “Зів’яле листя” // Дей О. Спілкування митців з народною поезією. – К., 1981.
7. Денисюк І. “Усе мистецьке є символом...” (Розшифровані і нерозшифровані символи у “Перехресних стежках”) // Денисюк І. Невичерпність атома / Упор. та передм. Т. Пастуха. – Львів, 2001.
8. Жижек С. Метастази насолоди: Шість нарисів про жінку й причинність. – К., 2000.
9. Кобринська Н. Про первісну роль Товариства руських жінок в Станіславові, зав’язаного 1884 р. // Кобринська Н. Вибрані твори. – К., 1980.
10. Мельник Я. “Бажаю подати до рук широкій українській публіці ХХ віку”: “Три святі грішниці” Івана Франка // Франкознавчі студії: Зб. наук. праць. – Дрогобич, 2004. – Вип. 3.
11. Мороз М. Автобіографічні елементи у ліричній драмі Івана Франка “Зів’яле листя” // Записки НТШ: Праці філол. секції. – Львів, 1990. – Т. ССХХІ.
12. Мочульський М. Іван Франко: Студії та спогади. – Львів, 2004.
13. Нечаєнко Д. “Сон, заветных исполненный знаков...”: Таинства сновидений в міфології, мирових релігіях і художественній літературі. – Москва, 1991.
14. Рудницький М. Жінка в творчості Франка // Нова хата. – 1926. – Ч. 6.
15. Тодчук Н. Роман Івана Франка “Для домашнього огнища”: час і простір / Відп. ред. Н. Копистянська. – Львів, 2002.
16. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
17. Швець А. Злочин і катарсис: Кримінальний сюжет і проблеми художнього психологізму в прозі Івана Франка / Відп. ред. Є. Нахлік. – Львів, 2003.
18. Щурат В. Німецький п’яниця в українському одязі // Іван Франко у спогадах сучасників. – Львів, 1972. – Кн. 2.

*Богдан Тихолоз (Львів)*

## **“Zwei seelen leben, ach, in meiner brust” (міфологема зводушництва у життєтворчості Івана Франка)**

Ув інтимному листі від 13 липня 1879 року донька лонинського священика, 22-літня Ольга Рошкевич, поскаржилася своєму на рік старшому адресатові, амбітному літераторові й молодому політикові-бунтареві, на глибоке внутрішнє роздвоєння: “Я тепер чую в собі ніби дві істоти, дві душі, одна – моя давня, знайома тобі і всім, а друга – нова, камінна” [22: т. 48: 657]. Через два місяці, аж у середині вересня, майбутній автор неоромантичної за стилем і містичної за символічним змістом поеми-візії “**Похорон**” здобувся на таку відповідь коханий: “...Я думаю, що ти не маєш причини ділитися на дві істоти, про які згадує твій лист, і що для чого ж тобі не бути одноцільною істотою, такою, якою ти була досі, – люблячою, щирою, хоть і без сентименталізму, а притім обдумуючою все і з сильною волею.

Розділ одної істоти на дві, правда, річ можлива – говорю про розділ психічний, – але рідко лучається у людей реальних та здорових. Се слабість – і то слабість чисто романтична (згадай Карла-Амадея Гофмана). Я переконаний (і твої власні письма дають ми тверду підставу до такого переконання), що тобі до тої слабості далеко, так само, як далеко ти до аскетизму і умертвлення плоті” [22: т. 48: 207].

Того-таки 1879 року автор щойно цитованого листа написав автобіографічне оповідання “Малий Мирон”, у якому вивів себе в образі “дивної”, “невітцівської дитини”, “якоїсь не такої, як люди” – “дивовижної появи” в усталеному, патріархальному світі галицького села. Ще раніше, 1876 року, перший свій вірш “народоцентричного” спрямування – алегорію “Наймит”, опубліковану в журналі “Друг”, – він підписав тим-таки іменем – Мирон.

Утім, за кілька років, 1883, у Франковому “Поєдинку” (чи, якщо бути точним, в обох його версіях – прозовій і поетичній) на смертний герць зійшлися вже два Мирони – “правдивий” і “фальшивий”. Ще через півтора десятиліття, близько 1897 року, вони знову зіткнулися в смертному двобої – цього разу в поемі “Похорон”, – щоб бути похованими ув одній труні.

Малий Мирон виріс – і зустрів свого двійника. Чи, радше, відчув у своїх грудях дві душі.

“Zwei Seelen leben, ach, in meiner Brust” (нім. “Дві душі живе, ах, у моїх грудях”) – цитата з Гетевого “Фавста”, що її І. Франко поставив за епіграф до “зимової казки” “Поєдинок”. Одначе здається, що її можна було б поставити за епіграф і до цілої його життєтворчості.

“Романтична слабість” “психічного розділу”, яка “рідко лучається у людей реальних та здорових”, за іронією долі, повсякчас підточувала того, хто, всупереч декларуванню ідеалу “цілого чоловіка” та “здорового мужицького кореня”, аж надто часто чув у собі голос “того другого” – темного демона-двійника. Те, що в часи листування з Ольгою Рошкевич видавалося йому цілком реальною, але надто рідкісною, чужою і мало загрозливою для самого себе “романтичною слабкістю”, згодом перетворилося на хронічну й невиліковну хворобу духу – хворобу до смерті (за С. К’еркегором). Ненастанні спроби “самолікування” (зокрема й арттерапії методом поетичної психодрами) не давали бажаного ефекту повного зцілення, хіба що приносили тимчасове полегшення. Аж доки вже на самому порозі вічності, знесилений цілоденними й цілонічними суперечками з таємними голосами ворожих духів, І. Франко запитав свою співрозмовницю, Олену Грозикову:

“– Чи до вас коли духи приходять вночі, чи розмовляють з вами?”

Коли я казала, що ні, – відповів:

– Вірю вам вповні, може би, й я не бачив і не чув, але в мене бачить той другий і чує це моє друге “я”, що десять літ розпаношилося в моїй душі” [6: 543–544].

“Той другий”, темний двійник особистості, її друге “я”, мов невідступна тінь, супроводив письменника впродовж цілого життя (і не тільки протягом останнього десятиліття його мученицького земного шляху). Він проникав до його “самості” поступово, але неухильно: спершу як винесена зі світу дитинства на рівні колектив-

ного несвідомого міфологема дводушництва, згодом у формі типово романтичного літературного мотиву двійництва, врешті, як породжена кризовими біографічними ситуаціями реальна психологічна проблема внутрішнього роздвоєння, – аж доки не здолав його затьмарену хворобою свідомість. Але про все за порядком.

Те, що для розуміння феномена І. Франка принципове значення має філософсько-антропологічна та психоаналітична експлікація образу-топосу двійника, колізії двійництва, врешті – проблеми внутрішнього роздвоєння, боротьби зі самим собою, – у сучасному франкознавстві вже сприймається як самоочевидний факт, аксіома, яка не потребує доведень (насамперед завдяки дослідженням Т. Гундорової, Г. Грабовича, Р. Чопика, М. Ільницького та ін. [див. також: 19]). Проте культурні джерела та онтологічні підстави цієї колізії, на наше глибоке переконання, все ще до кінця не з’ясовані. Тим часом культурно-історична глибина генези архетипу психологічного дуалізму не викликає жодного сумніву. Очевидно, цілком недостатньо принагідних вказівок на найближчі (хронологічно та сюжетно-образно) літературні передтексти Франкової творчості, у яких фігурують парні образи героїв-двійників (протагоніста та антагоніста), – передусім преромантичні та романтичні (ось як роман Е.-Т.-А. Гофмана “Еліксири диявола” чи повість Ф. Достоєвського “Двійник”), – хоча інтертекстуальні зв’язки тут цілком виразні. Здається, коріння проблеми треба шукати глибше – у надрах міфу, праджерела всіх пізніших літературних варіацій одвічного архетипу.

Безперечно, за своєю природою колізія двійництва, як і загалом – більшість літературних і, ширше, мистецьких образів, мотивів, сюжетів, жанрів, вкорінена в лоні міфологічної (пра)свідомості. Близнюковий міф у його численних варіантах, за слушними спостереженнями Л. Бондар [1] і Т. Гундорової (Бровінюк) [2], – генотип цієї колізії.

Утім, досі чомусь недобачали найближчого, безпосереднього етноміфологічного джерела генези Франкової колізії двійництва. А його, на наш погляд, є підстави вбачати в міфологемі **дводушництва**, поширеній у західноукраїнських народних уявленнях та віруваннях (зокрема, гуцульських та бойківських).

Згідно з цими уявленнями, дводушник – це незвичайна, “непроста” людина, що має містичний зв’язок із нечистою силою і володіє двома душами – людською й демонічною, “божеською” і диявольською, сатанинською [див. докладніше: 11, 12].

Фольклорно-міфологічні (демонологічні) оповідання про дводушників були дуже поширені в краї Франкового дитинства. Не треба забувати, що світ “малого Мирона” – це насамперед світ міфологічних уявлень, вірувань і забобонів, ущерть заселений розмаїтими істотами з надприродними властивостями – “непростими”. Відмалку І. Франко добре знав ці уявлення і перегадом незрідка звертався до них у власній науковій та художній творчості.

Так, у праці “**Людові вірування на Підгір’ю**” читаємо: “Є такі люде, що мають по дві душі: крім своєї власної, в них сидить ще нечиста душа. То є упирі, дводушники. Як такий чоловік умре, то його власна душа з нього вийде, а тога нечиста лишиться, і він потому ще живе в гробі. Часом трафиться, що такого чоловіка

відкоплють, то він не лежить так, як його положили, але обернеться лицем до землі або лежить підперши голову ліктем, або обернений на бік” [14: 182]. Уважалося, що дводушника може прочути пес: “так уїдає, так рветься кусати, що обігнатися не можна” [14: 176].

У фундаментальному пареміографічному корпусі “**Галицько-руські народні приповідки**” І. Франко, фіксуючи міфонім “дводушник” і подаючи як приклад прислів’я “То дводушник, не чоловік” (Нагуєвичі), пояснював, що “про упирів вірять, що вони “дводушники”, тобто крім звичайної людської душі мають ще якусь демонську, яка не покидає тіла ще й по смерті” [3: 534].

В історико-етнографічній статті “**Сождение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г.**” письменник також вказував, що упирі “могут улетать в отдаленные места, конечно, не телом, но душой, и делают там пакости, тело же их остается на месте со всеми признаками жизни, и потому упырей называют тоже – “дводушниками”, т. е. людьми, имеющими две души” [22: т. 46: кн. 1: 566]. Загалом, – відзначав автор 1890 року, – “вера в упырей в нашем Подгорье до сих пор очень жива и распространена” [22: т. 46: кн. 1: 565].

Образи дводушників – переважно в негативному сенсі – іноді виринають і в художній творчості І. Франка. Так, у незавершеному автобіографічному оповіданні “**З давніх споминок моєї молодості. І. Злісний Сидір**” центрального протагоніста, лісничого Сидора, який убив свого односельця, називають дводушником: “– Чоловіка забив, дводушник! – сказали мама” [22: т. 16: 440]. Персонаж роману “**Основи суспільності**” Цвях спересердя кляне дводушником вїйта, що замкнув його до арешту [див.: 22: т. 19: 298]. Характерно, що міфологема дводушництва трапляється і в творах, за своєю тематикою і хронотопом, здавалося б, дуже далеких і від світу Франкового дитинства, і загалом від українського міфосвіту. “Я нелюд, я безумний, лютий звір, / Я грішник і дводушник!” [22: т. 1: 322], – таврує себе Гарісчандра з поеми “**Цар і аскет**”, ведучи на продаж свою кохану дружину.

Утім, різко негативна оцінка дводушників (зрештою, як і будь-яких інших демонологічних постатей), що впливає з попередніх цитат, – це досить пізній результат християнізації народної свідомості. На противагу монотейстичному світогляді з його чітким біполярним розмежуванням добра і зла, світла і темряви, чистого і нечистого, у поганському світобаченні кожен із міфологічних персонажів мав амбівалентне значення, будучи рівноспроможним приносити людям як користь, так і шкоду. Це стосується й образу дводушника, який у міфології українців Прикарпаття пов’язувався не тільки з упирем, а майже з усіма “непростими” (босорканею, зморою, вовкулакою, відьмою, ворожбитом, чорнокнижником, мольфаром, градівником і т. ін.). Причому, що важливо, свою “демонську силу” дводушники, за народними уявленнями, можуть використовувати не лише на зло, а й на добро, приносячи людям не шкоду, а користь (ось як градівники, хмарники, градобури, що відганяють від сільських осель та полів грозові й градові хмари).

Загалом, міфологема дводушництва відбиває народне вірування в те, що люди, які володіють незвичайним знанням і вмінням, мають дві душі, а відтак користа-

ються спромогами обох. Інша справа – як саме користаються, з якою метою. Тому дводушник – це й демон-злотворець (вампір, опир [упир], вовкулака), і чарівник-добротворець (чорнокнижник, мольфар, градівник). А дводушництво – це водночас дар і кара Божа, покликання й прокляття.

Хоч би як там було, атрибутивні структурно-типологічні характеристики цієї міфологеми виразно простежуються у Франковій творчості, а незрідка – і в його психобіографії. Конспективно окреслимо кілька основних аспектів цієї проблеми.

**1. “Непроста” генеалогія (син коваля і чарівниці).** За народними уявленнями, дводушники бувають “родимі” і “роблені”. Зазвичай дитина з надприродними здібностями успадковує їх од незвичайних, “непростих” батьків.

Франків автобіографічний “двійник” – “малий Мирон” – “дивна дитина” ще й тому, що походить від “дивних” батьків, постаті яких, принаймні в наївному сприйнятті односельців, мали квазіміфологічні риси.

Батько письменника, як відомо, був ковалем. А коваль, будучи цілком реальною і при тім дуже шанованою в традиційних суспільствах особою, займаючи важливе місце в соціальній ієрархії, у народній фантазії міфологізується: йому приписують фантастичні риси і здібності “божественного майстра”, “володаря всіх ремесел”. Згідно з народними уявленнями, коваль – не звичайний чоловік, а “непростий”, “знаючий”, “відушчий” і “віщий” культурний герой; адже він із Божої ласки владарює над силами вогню, води й заліза і володіє таємними знаннями і вміннями. У багатьох міфологічних легендах коваль, мов казковий богатир, долає в поєдинку сили зла (змія, чорта тощо). Недаремно кузня в І. Франка стає топосом добра, щастя і шляхетної боротьби за свободу, – місцем, де “кується краща доля”, “де кують / ясну зброю замість пуг” [22: т. 3: 41] (“У долині село лежить...”). А в багатьох творах видатного сина Яця-коваля з Гори (“Панські жарти”, “Історія товпки солі”, “Злісний Сидір”, “У кузні”, “Великий шум” та ін.) виринає ідеалізований образ добротворця-коваля з теплим серцем і міцними руками, здебільшого наділений психоетичними та біографічними прикметами письменникового батька, життєвим кредо якого було: “З людьми і для людей” [22: т. 21: 167]. Недарма Франків коваль – посередник між людьми різних соціальних прошарків і верств, а кузня – місце діалогу, комунікації, а також міфологічного передання (саме тут відвідувачі, причаровані магією вогню й чаром ковалевої особистості, розповідають народні казки, байки, легенди, вірування, забобони, демонологічні оповідання).

За мемуарними свідченнями А. Трегубової, переданими зі слів самого письменника, матері І. Франка також приписували надприродні властивості. “Про його маму в селі говорили, що вона вміла чарувати, мала силу над злими духами”, і цю силу успадкував од неї її син [Див.: 21: 268].

Відтак довогоочікуваний первісток коваля та чарівниці – теж не такий, як усі, особливий, інакший – дивна, химерна дитина з надприродними здібностями.

**2. Феноменологія імені (Іван / Мирон).** Загальновідомим у франкознавстві є факт “подвійної номінації” письменника в ранньому дитинстві та пізніші трансформації бінарної опозиції “Іван / Мирон” у його творчій практиці. “Саме так

– Мироном, а не Іваном – його називали вдома, – підсумовує результати численних досліджень біографії І. Франка Я. Грицак. – Звичай давати дитині два імені не був рідкістю, у східнохристиянській традиції він існував від самого прийняття християнства. Імена двох різних святих мали забезпечити дитині ніби подвійний захист. Проте, хоча дуже близько до часу Франкового хрещення, на 17 серпня старого (30 серпня нового) стилю, припадає день великомученика Мирона, І. Франко, як свідчить запис у метричній книзі Нагуєвичів, був хрещений як Іван, другого імені йому не давали. Проблема полягає ще й у тому, що для місцевої традиції ім'я Мирон було *природне*, але *незвичне*. [...] Іменами головних християнських святих називали законнонароджених дітей, а незаконнонароджені одержували імена святих менш знаних. Великомученик Мирон до числа відомих святих не належав, і його “припасали” для незаконнонароджених” [5: 58].

Та справа тут зовсім не в законно- чи незаконнонародженості (те, що І. Франко був рідним сином Якова і Марії, анінайменшого сумніву не викликає), ані в більшій чи меншій “популярності” святого покровителя нареченої його іменем дитини. Ключ до інтерпретації цієї проблеми дає, знову ж таки, міфологія. “Незвичні, рідкісні, старовинні і[мена] могли, за народними віруваннями, відвернути смерть новонародженого в сім'ї, де вмирили діти. [...] Табування і приховування і[мені] застосовувалось для захисту людини від нечистої сили, що наводить порчу “на ім'я” і не має сили, якщо справжнє і[м'я] жертви невідоме” [20: 203].

Тож має рацію той-таки Я. Грицак, коли стверджує, що “правдоподібнішим є родинний переказ: Івана Франка назвали Мироном, щоб уберегти його від смерті в ранньому віці. Перша дружина Якова та його дочка – єдина дитина від першого шлюбу – померли. І коли у досить пізньому віці в нього народився первісток-син, він дуже боявся його втратити. Тому сім'я вдалася до поширеного у східних християн [у цьому разі коректніше було б говорити радше про рудименти язичницьких вірувань. – Б. Т.] трюку – спроби “ошукати смерть”: сина називали вдома інакше, ніж записано у церковній метриці, вірячи, що смерть, коли прийде забирати дитя, не зможе його знайти” [5: 59].

Два імені: Іван і Мирон – проекція двох душ. Іван – хресне ім'я (християнське), Мирон – “домашнє” (і в цьому сенсі – функціонально язичницьке, поганське). Недарма ім'я Мирон (як інакосамоназва письменника) фігурує не лише в мемуарно-автобіографічних оповіданнях зі світу письменникового дитинства, а й у його центральних творах, сюжетне осердя яких становить колізія двійництва (зокрема, в обох “**Поєдинках**” та поемі “**Похорон**”), а також стає одним із його улюблених псевдонімів.

Згідно з народними уявленнями, два імені – дві форми самоідентифікації – захищають дитину од нечистої сили, але водночас часто несуть у собі зерно майбутнього розщеплення психіки. Адже ім'я як “міфологічний замісник, двійник чи невіддільна частина людини” [20: 202] може “усамостійнюватися” од свого власника, витворюючи його “другу натуру”.

**3. Автокомунікація (розмова з самим собою як спілкування зі своєю другою душею).** Однією з найхарактерніших прикмет дводушника є схильність розмовляти з самим собою – чи радше зі своєю другою душею.

Цей мотив досить поширений і в художній практиці письменника, і в спогадах сучасників про нього самого. Так, малий Мирон з однойменного оповідання "гугорить сам до себе". Так само і в новелі "**Під оборогом**": малий Мирон як "дивна дитина", "лісова душа" розмовляє сам із собою.

А ось, для порівняння, промовистий уривок зі спогадів І. Кобилецького "Дещо про Івана Франка":

"Одного разу восени я був зі своїм батьком при оранці в полі. Підійшов сусіда, селянин, і розпочалась довга розмова; під час неї цей сусіда сказав таке до мого батька: "Чи хлопця, – показуючи на мене, – будете таки посилати до школи?" – "Я ще напевно не знаю", – відповідає батько. "Е, дали б ви собі спокій із тими школами, – каже сусіда, – дивіться, що сталося з Франком: від Бога відступив, пан-Бог наслав на нього покаяння – з розуму зійшов. Насидівся по криміналах, тепер привели його цупасом додому, і Гаврилик має лише клопоти. Та вже вдурів то вдурів, але хоч би дома тихо сидів. Люди із Слободи оповідають про нього, що аж волосся на голові стає. *Цілими днями, кажуть, по лісах як несамовитий волочить так, що люди в ліс бояться зайти. По ночах, повідають, ходить по хаті, щось сам до себе говорить, усміхається, – сідає до столу, щось пише, знову встає і ходить, і так цілу ніч. А я колись трохи не настрашився його. Йду до Борислава, а той на Попелівській горі іде з Борислава. Оброслий, як дід, портки до коліна підкасов, чоботята на палиці і щось до себе говорить і сміється; то я на другий бік дороги та в ноги. І пощо то діти тепер до школи посилати?"* Мій батько, усміхаючись, відповів: "Та хто вам то сказав, що він від Бога відступив?" – "Та наш ксьондз, – каже сусіда, – колись тут на зарінку не міг наговоритися про него" [10: 39–40. Курсив наш. – Б. Т. ].

Тож сам І. Франко у сприйнятті простих селян дуже часто поставав як дивний, страшний, химерний, божевільний, "лісовий" чоловік, проклятий від Бога і церкви, порушник громадського спокою й звичаєвого укладу, бунтар, злочинець, упир, вовкулака, – одно слово, дводушник, на якого виріс малий Мирон, "лісова душа".

**4. Поєдинок "сонних привидів" (оніричний агон).** Друга, демонічна душа дводушника зазвичай залишає тіло під час сну, вирушаючи в опівнічні мандри й блукання. "У "непростих" людей, – зазначає В. Гнатюк у "Нарисі української міфології", – [...] душа відлучається від тіла також у сні і йде на "герц" [4: 53] – тобто на поєдинок. Невипадково Франкові художні візії конфронтації власного "я" зі своїм демоном-двійником зазвичай розгортаються в сновізіяно-галюцинаторній формі – як-от у філософській поемі "**Похорон**" чи обох "**Поєдинках**". Тут на герць виходить справжній Мирон зі своїм alter ego – фальшивим Мироном-зрадником, символічною проекцією власної "тіні", темної, ірраціональної іпостасі своєї особистості. Така онірична візія поєдинку з "тим другим" (власною другою душею) – характерний вияв "символіки сонних привидів", теоретично обґрунтованої в трактаті "Із секретів поетичної творчості".

**5. "Демонська" сила.** Дводушництво насамперед виявляється в надприродних і надлюдських спроможностях, які дарує людині володіння "демонською" душею. Це, насамперед, незвичайні здібності, незвичайні (езотеричні) знання, незвичай-

на енергія й працездатність. Усі ці риси в цілком буквальному, неміфологічному й неметафоричному сенсі були притаманні самому Франкові, титанічна постать якого викликала зачудування сучасників і досі викликає захват нащадків. Етіологія геніальності у психології творчості – відкрита проблема, остаточно не з'ясована й досі. Тож не дивно, що такий воістину надлюдський масштаб діяльності знаходив і за життя І. Франка, і навіть тепер ірраціоналістичні, містичні та квазіміфологічні інтерпретації.

Звичайно, з погляду тверезого, але й плаского позитивізму усі ці характеристики – не більше, ніж Беконові “примари”, випадкові аналогії, герменевтичні помилки, ілюзії, надінтерпретації. Але можливе й інше наукове тлумачення проблеми – психоаналітичне, хай і не позбавлене містичного елемента.

Силу своєї “другої”, “демонської” душі І. Франко відчув уже в ранньому дитинстві (до прикладу, коли відігнав од села градову хмару – погляньмо на центральний епізод автобіографічної новели “**Під оборогом**”). Згодом, унаслідок вікової й світоглядної соціалізації й раціоналізації, він ніби загнав цю душу-“двійника” у надра підсвідомості, водночас користаючи з її “еруптивної сили”, яка час до часу проривалася назверх – особливо в кризові, екстремальні, межові екзистенційні ситуації. У часи найтяжчих життєвих випробувань відчуття внутрішнього роздвоєння гранично загострювалося, здобуваючи вихід у літературній творчості (“**Поєдинки**”, “**Похорон**”). За допомогою мистецтва, і найперше поезії як психодрами (особливої форми автотерапії), письменникові ніби вдавалося тривалий час тримати під контролем свою особистісну “гінь”, свого темного демона-двійника. Та в пору тяжкої, невиліковної психофізіологічної хвороби останнього десятиліття свого життя І. Франко, знесилений незчисленними прикрощами й понадлюдською працею, втратив владу над темним виміром власної психіки, і її “еруптивна сила” взяла гору над тверезим раціональним мисленням, гіпостазуючись у голосах ворожих духів, які повсякчас переслідували письменника. Такий, на загал, сценарій психодрами Франкового дводушництва.

І. Франко не тільки гостро відчував власне роздвоєння, але й творчо відрефлектував його у багатьох своїх творах – як художніх, так і наукових та публіцистичних.

Так, у статті “**Двоязычність і дволичність**” (піонерській праці української психолінгвістики) він із пристрасстю і глибоким знанням справи пише про внутрішнє (“язикове” й психологічне) роздвоєння І. Наумовича – можливо, не в останню чергу тому, що йому самому болять ця проблема – не як щось чуже, зовнішнє, а як питомий, іманентний конфлікт усередині власної душі.

А в славетному естетико-психологічному трактаті “**Із секретів поетичної творчості**”, акцентуючи модерні наукові ідеї М. Дессуара, а саме його концепцію психологічного дуалізму, сформульовану в книзі “*Das Doppel-Ich*” (1896) (“Подвійне “я”. – нім.), І. Франко так підсумовує близькі собі думки авторитетного німецького вченого-психолога та естетика: “Кожний чоловік, окрім свого свідомого “я”, мусить мати в своїм нутрі ще якесь друге “я”, котре має свою окрему свідомість і пам’ять, свій окремий суд, своє почуття, свій вибір, свою застанову і своє ділання – одним словом, має всі прикмети, що становлять психічну особу” [22: т. 31: 60].



Nota bene: і Дессуарові, і Франкові йдеться про два "я" кожної особистості (не тільки патологічної!), дві окремі, самостійні *особи* в душі кожного з нас. Саме ця теза стала підставою для розгортання відомого психологічного вчення про "нижню" та "верхню свідомість", яке хронологічно та логічно передувало психоаналізу З. Фрейда. Прикметно, що явища роздвоєння в духовому житті людини були і в полі наукової уваги польського вченого Ю. Охоровича, Франкового університетського професора, який справив істотний вплив на формування психологічних поглядів свого великого учня [24].

Варто бодай побіжно, схематично окреслити також різні рівні і форми художньої кристалізації міфологеми дводушництва, її естетичної проекції, конкретизації та інтерпретації:

1) один персонаж як володар двох душ (дводушник) (малий Мирон із новели **"Під оборогом"**);

2) два різні персонажі як гіпостазовані "половини"-голоси однієї внутрішньо роздвоєної душі: а) двійники (два Мирони з **"Поєдинків"** і **"Похорону"** – правдивий і фальшивий, герой і зрадник); б) брати-близнюки (Владко і Начко Калиновичі з роману **"Лель і Полель"**); в) друзі-побратими (Хома Галабурда і Хома Бідолаха з оповідання **"Хома з серцем і Хома без серця"**); г) непримиренні вороги-антагоністи (Петрії і Довбушуки з однойменного роману та ін.);

3) метафізичні сили, що уособлюють протилежні етичні первні (Ангел Житті та Ангел Смерті з незакінченої поеми **"Наймит"**, Білий і Чорний демони з оповідання **"Як Юра Шикманюк брів Черемош"**, Азазель і Єгова у поемі **"Мойсей"**);

4) дводушництво як поєдинок героя з метафізичною силою – змієм, дияволом, Богом (символічна проекція змагання з частиною власної душі);

5) діалектика "я" і "не-я" у процесі творчості як особливої форми самотрансценденування – виходу поза межі власної психіки. Порівняймо цікавий приклад самоспостереження і пошуків творця в поезії **"Ніч. Довкола тихо, мертво..."** з циклу **"В плен-ері"** збірки **"Із днів журби"**: "Чую, що се власний твір мій, / хоч створив його не я; / що се часть єства мойого, / хоч не в ній душа моя. / Чую, що в отих картинах / б'ється власний мій живець, / та, проте, я пан їх, ніби / разом хвиля і плавець..." [22: т. 3: 46].

Утім, усі пізніші, літературні версії образу-топосу двійника накладалися на генотипну матрицю дводушництва як окрушину міфосвіту дитинства.

І. Франко відчував своє дводушництво, з одного боку, як болючу й невиліковну душевну хворобу, страшений тягар, дольовий прокльон, а з іншого, як надзвичайний дар, надприродну силу, – як обраність і прокляття.

Саме внаслідок гострого відчуття власного внутрішнього роздвоєння (читай дводушництва) повсякчасним прагненням письменника стає здобуття (відновлення) душевної цілісності. Порівняймо дві поетичні маніфестації франківського ідеалу "цілого чоловіка" [докладніше див.: 18], що походять із різних періодів творчості, та промовляють, за великим рахунком, одне й те ж: "Лиш хто любить, терпить, / В кім кров живо кипить, / В кім надія ще лік, / Кого бій ще манить, / Людське

горе смутить, / А добро веселить, – / Той цілий чоловік. / Тож сли всю життя путь / Чоловіком цілим / Не прийдеш тобі будь – / Будь хоч хвилечку ним” [22: т. 1: 29], – це програмові заклики 1882 року (вірш “**Не забудь, не забудь...**” із циклу “**Веснянки**”). А ось аналогічні за змістом, хоча й дещо менш дидактичні, пасажі зі збірки “**Із днів журби**” (поезія “**І знов рефлексії! Та цур же їм!..**”), написані майже два десятиліття по тому: “І знов рефлексії! Та цур же їм! / Се панський спорт! Хай нервні білоручки / та пустопляси риються в своїм / нутрі, і всяку думку гірш онучки / розскубують, і всякий рух чуття / жвуть, мірять, ваять! Не для нас сі штучки! / Ми, бра, плебеї, учтою життя / не мали ще коли пересититься, / гашиш та опій, сім’я забуття / противне нам. Нам хочесь жити, битись / з противником, нам люба праця, рух, / ми хочем справді плакати, веселиться, / любити, ненавидіть. У нас ще дух / не розколовсь надвоє під корою, / традиції не в’яже нас ланцюг. / Ми можемо втомиться боротьбою, / зломиться, впасти, та не наша річ / розмикатись в борні з самим собою” [22: т. 3: 13–14].

Утім, таке пряме декларування ідеалу душевної гармонії (у чомусь навіть подібне на заклинання) – це свідчення якраз її відсутності. Той, для кого внутрішня цілісність – органічний стан, норма, об’єктивна даність, не потребує повсякчас сугестувати самому собі необхідність психічної інтеграції. А ідеальний, гармонійний та універсальний “цілий чоловік” – “своє інше” трагічно розчахнутого дводушника.

Навіть, здавалося б, психологічно найбільш цілісні, найгармонійніші, сливе ідеальні Франкові герої зазнають внутрішніх хитань, перманентної “борні з самим собою”. Так, за спостереженням І. Денисюка, “в душі Рафаловича [головного героя роману “Перехресні стежки”, котрого часто-густо вважають парадигматичним утіленням справжнього українського інтелігента, діяльного патріота й гуманіста. – Б. Т.] – боріння романтика і позитивіста” [8: 61]. Од внутрішніх суперечностей змагає й чи не найголовніше авторське мистецьке alter ego – пророк Мойсей з однойменної поеми: “Він ішов, не ставав, мов герой / До остатнього бою, / Та у серці важка боротьба / Ішла з самим собою” [22: т. 5: 246]. Філософсько-етичний сенс цієї психологічної боротьби можна інтерпретувати по-різному. Так, Я. Ярема вважав, що в полеміці пророка з “демоном пустини”-Азазелем “логіка й інтуїція, старечий скептицизм і молодечий запал, холодний розум і гарячі почування, філософія й поезія спорять з собою і спричиняють в душі неустанне хвилювання” [23: 41–42]. А Т. Гундорова формулює основоположну колізію твору як хитання “від майже провіденціалістської віри у власну “обраність” до повного нігілізму, [...] між божественною сутністю, з одного боку, і раціоналістичним скепсисом, з другого” [7: 139]. На наш погляд, доречно було б тлумачити провідний, внутрішній конфлікт поеми в категоріях “глибинної психології” – як символічне конфронування авторським “я” власної особистісної “тіні”, ідентифікуючи при цьому головні образи-персонажі з архетипами людської психіки: Мойсей – “самість” поетова, його глибоко прихована, але питома й визначальна особистісна ідентичність як пророка, проводиря й духового лідера свого народу; Азазель – його демонізована “тінь”, “анти-я”, “внутрішній ворог”, лихий демон-двійник; нарешті, Єгова – ідеальне “я”,

“супер-его”, уособлення належного, божественного, нумінозного – “божеського в людській душі”.

Та, як би не витлумачувати семантику внутрішніх “поєдинків” Франкових героїв, якраз ця боротьба і є найбільш промовистим свідченням стремління їх самих та їхнього автора до духової цілісності. “[...] Саме завдяки тому “роздору”, безкомпромісній боротьбі з собою, з хвилиною втомою чи сумнівами він – “цілий чоловік”, “звичайний чоловік” – такий, якому “ніщо людське не чуже” (Теренцій)” [17: 134], – з глибинною психологічною проникливістю витлумачує діалектику цілісності і роздвоєння у Франковій життєтворчості А. Содомора.

Відомо, що в сучасній психологічній науці, де малокоректним вважається саме поняття “психічної норми”, внутрішнє роздвоєння особистості (чи, якщо бути термінологічно точним, *дисоціативний розлад ідентичності* [DSM-IV] [16]) перестало сприйматися як захворювання, патологія. На думку багатьох психологів, це “природна варіація людської свідомості”, її необхідна захисна реакція на стресові, межові ситуації, форма самозбереження – психічної інтеграції через дисоціацію (в категоріях аналітичної психології).

Зокрема, “у межах глибинної чи архетипної психології Дж. Гілман виступає проти визначення синдрому множинної особистості як однозначного розладу. Гілман підтримує ідею відносності всіх персоніфікацій та відмовляється визнати “синдром множинної особистості”. Згідно з його позицією, розглядати множинність особистості або як “психічне порушення”, або як невдачу в інтеграції “окремих особистостей” – це виявляти культурне упередження, яке помилково ідентифікує одну окрему особистість, “я”, зі всією особистістю як такою” [15; див. також: 25, 26, 27, 28].

Унаслідок тривалих наукових студій та багатой психіатричної практики, засновник “глибинної психології” К.-Г. Юнг (який, до речі, певний час сам переживав у собі наявність двох осіб) дійшов висновку, “що душі *кожної* [курсив наш. – Б. Т.] людини притаманна множинна кількість особистостей, які за певних умов можуть вийти, кожна зі своїм “я”, на поверхню свідомості” [9: 121]. З іншого боку, роздвоєння (чи, ширше, множинність) – привілей яскравих творчих особистостей, високоорганізованих психічно і щедро обдарованих різноманітними здібностями. На підставі аналізу особливих, екстатичних психічних станів – станів високої креативності (властивих медіумам, містикам, пророкам і насамперед поетам), швейцарський учений уважав, що “психіка поета як медіума, потрапивши у високе енергетичне поле (міфологічною мовою – занадто наблизившись до божественного світу), не витримує і розщеплюється на “частини” (“духами”, з якими спілкується медіум, виявляються “розщеплені” частини психіки). Зумівши оволодіти цим внутрішнім розщепленням, або цим змістом, поети надають йому художньої форми, так само, як пророки – релігійно-міфологічної” [9: 121].

Тож образ двійника не є суто негативним за своєю семантикою та функціональністю. Чимдалі більше уваги звертають дослідники на позитивні конотації цього складного, парадоксального, амбівалентного ейдосу в мистецтві, зокрема літературі. “[...] “Двійник” є все-таки виявом підсвідомого чи навіть хворобливого протесту

душі проти збіднення, проти втискування душі в який-небудь “футляр”, – міркує філософ В. Лісовий з приводу контрверсійного образу двійника у творчості Ф. Достоевського. – “Двійник” – це вже прояв неспокійного сумління, здатного спонукати особу до виходу у відкритість, це зародок протесту проти зведення особистого буття до функціональності та поневолення свідомості. Саме це і надає образу “двійника” соціальної та культурно-гуманітарної значущості” [13: XVII].

Нарешті – кілька підсумкових тез.

1. Серед джерел лейтмотиву Франкової творчості – колізії двійництва – перше місце (принаймні за хронологією засвоєння, але й, можливо, також і за значенням) посідає міфологема дводушництва, винесена ще зі світу нагуєвицького дитинства. Саме вона стала генотипом усіх наступних її символічних інкарнацій. У цьому сенсі дводушництво – це закладений у ранньому віці на підсвідомому рівні глибинний код Франкової життєтворчості, її генеративна модель, архетипний інваріант, що розгортається в широкій парадигмі варіантних образів внутрішнього роздвоєння.

2. І. Франко як особливий психологічний тип у середовищі селян своєї доби часто сприймався як химерний, дивний чоловік і мав опінію дводушника – як у ранньому віці (малий Мирон – дивна дитина, “лісова душа”), так і в зрілий період свого життя (“безбожник”, “чорнокнижник”, що знається з нечистою силою). У такій формі рецепції постаті І. Франка виявлялося квазіміфологічне світосприйняття галицького селянства ХІХ ст., схильне все незрозуміле тлумачити в категоріях народних вірувань та забобонів, а не раціональних, позитивно-наукових знань.

3. Незалежно від того, чи спостерігалось в І. Франка роздвоєння особистості в клінічному, психіатричному сенсі, важливо те, що сам він часто, й особливо гостро в екстремальні моменти й кризові періоди свого життя, відчував і діагностував у себе внутрішнє розщеплення, сприймав голос свого “другого я” як особистісно значущий і навіть цілком реальний. Не так уже й істотно, чи цей голос насправді був; важливо, що І. Франко його чув і дослухався до нього.

Зрештою, неважливо, чи був І. Франко дводушником насправді (в категоріях позитивістичної наукової парадигми саме формулювання такого питання абсурдне). Важливо, по-перше, що у світі його дитинства існувало вірування про дводушників, і він це вірування добре знав і навіть науково відрефлектував (як етнолог і фольклорист). По-друге, І. Франка часто-густо вважали дводушником (чорнокнижником) його сучасники, насамперед односельці. І нарешті, по-третє і найважливіше, він сам відчував та раціонально усвідомлював у собі присутність “іншої” (“демонської”) душі та транспонував це інтуїтивне самовідчуття в площину тексту (літературного та наукового), естетично й теоретично експлікував.

Для І. Франка дводушництво – це й міфологічний мотив, і психологічна проблема, й життєва практика, і теоретична концепція, і літературна колізія.

Проблема дводушництва багатоаспектна:

– дводушництво у зв’язку з народними уявленнями про душу та “непростих”, близнюковим міфом (*міфологічний аспект*);

– дводушництво як генетичний код літературного мотиву – образу двійника й сюжетної колізії двійництва (*історико-літературний аспект*);

– дводушництво і внутрішні боріння, сумніви, зневіра (*психологічний аспект*);

– дводушництво і зрада, відступництво, підступ (*етичний аспект*);

– дводушництво і двомовність (*етно-, соціо- й психолінгвістичні аспекти*);

– дводушництво і національна ідентичність (*націологічний аспект*).

Кожен із цих аспектів заслуговує подальшої наукової конкретизації.

Насамкінець – істотне застереження до гіпотетичних вульгаризаторів цієї концепції. У цій, можливо, дещо провокативній студії автор зовсім не мав наміру довести Франкове дводушництво як незаперечний, емпірично встановлений факт. Сфера людської психіки, персональної самоідентифікації надто тонка, багатовимірна й суперечлива, щоб надаватися до однозначних формулювань. Насправді йшлося про інше.

Франкове дводушництво – це, звичайно, міфопоетичний топос, метафора, а в жодному разі не діагноз. Одначе треба визнати, що, з іншого боку, дводушництво для І. Франка – набагато більше, ніж суто літературний мотив, художній засіб, елемент мистецької фікції. Це форма його глибинної психоестетичної самоідентифікації і, ймовірно, чи не центральний, системотворчий елемент символічної автобіографії письменника. Можливо, саме міфологема дводушництва – це герменевтичний ключ до розуміння й тлумачення коду І. Франка – коду, який нам ще тільки належить розгадувати. Розгадувати, щоб так ніколи остаточно й не розгадати.

## Література:

1. Бондар Л. Світоглядна й естетична функція міфа в творчості Івана Франка // Іван Франко і світова культура: Матеріали Міжнар. симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.): У 3-х кн. – К., 1990. – Кн. 2.
2. Бровіньок [Гундорова] Т. Колізія двійництва в романі Франка “Лель і Полель” // Радянське літературознавство. – 1981. – № 6.
3. Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1905. – Т. XXVI.
4. Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів, 2000.
5. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні: Франко і його спільнота (1856–1886). – К., 2006.
6. Грозикова О. Останні дні Франка // Спогади про Івана Франка / Упоряд., вступ. стаття і прим. М. Гнатюка. – Львів, 1997.
7. Гундорова Т. Франко – не Каменяр. – Мельборн, 1996.
8. Денисюк І. Новаторство Івана Франка-прозаїка // Записки НТШ. – Львів, 2005. – Т. 250: Праці Філологічної секції.
9. Зборовська Н. Психоаналіз і літературознавство: Посібник. – К., 2003.
10. Кобилецький І. Дещо про Івана Франка // Спогади про Івана Франка / Упоряд., вступ. стаття і прим. М. Гнатюка. – Львів, 1997.
11. Левкиевская Е. Двоедушники // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Москва, 2002.

12. Левкиевская Е., Плотникова А. Двоедушники // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 2.
13. Лісовий В. Європейська філософія та інтелектуальна культура слов'янських народів у дослідженнях Д. Чижевського // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. / Під заг. ред. В. Лісового. – К., 2005. – Т. 3.
14. Людові вірування на Підгір'ю / Зібрав Др. Іван Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5 / Вид. під ред. д-ра Івана Франка.
15. Множественная личность как здоровое состояние // <http://ru.wikipedia.org/wiki>.
16. Множественная личность: Материал из Википедии – свободной энциклопедии. – <http://ru.wikipedia.org/wiki>.
17. Содомора А. Іван Франко – поет болю й спротиву: діалог з античністю (Студія одного вірша) // Записки НТШ. – Львів, 2005. – Т. 250: Праці Філологічної секції.
18. Тихолоз Б. “Цілий чоловік” в етико-антропологічній концепції І. Франка // Слово і час. – 1999. – № 2.
19. Тихолоз Б. Діалектика цілісності і роздвоєння у філософській поезії Івана Франка: ідеальне “я”, криза ідентичності й трагічний катарсис // Тихолоз Б. Психодрама Івана Франка в дзеркалі рефлексійної поезії: Студії. – Львів, 2005.
20. Толстая С. Имя // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Москва, 2002.
21. Трегубова А. Дещо з життя Ольги Франкової // За сто літ. – Харків; К., 1930. – Кн. 5.
22. Франко І. Збір. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
23. Ярема Я. “Мойсей” – поема Івана Франка: Критична студія. На стрічу ювілею сорокалітньої праці Духа-Творця новочасної України. – Тернопіль, 1912.
24. Ochorowicz J. O zjawiskach zdwojenia w życiu duchowym człowieka. – Lwów, 1877.
25. <http://www.astraeasweb.net/plural>.
26. <http://www.dreamshore.net/amorpha>.
27. <http://www.karitas.net/blackbirds/layman>.
28. <http://www.karitas.net/pavilion>.

*Тарас Головань (Київ)*

## **“Поема про сотворення світу” Івана Франка в контексті біблійної критики**

Тема цього дослідження може викликати низку запитань. Чи є сенс ставити розвідку І. Франка “Поема про сотворення світу” [19; 20] у контекст історико-філологічного дослідження Біблії, коли вона зовсім не претендує на оригінальність, а сам автор у статтях цієї тематики запевняє, що висновки, які він подає, зовсім не його власні, що він лише виконує роль референта? [17: т. 38: 414]. Чи не є внесок І. Франка в галузь історичної науки про Біблію *objectum fictum*? Аби відповісти на ці запитання, зробимо кілька уточнень. По-перше, предметом нашої студії є не так здобутки І. Франка у цій галузі, як висновки, які він подає, називаючи їх останнім