

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. Зібр. 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

словом біблійної науки, і наше завдання, отже, полягатиме в тому, щоб відшукати місце цим висновкам в історії біблійної критики. По-друге, внесок в історію науки роблять не лише ті вчені, які генерують ідеї і мислять нестандартно, а й ті, які спроможні синтезувати комплекс панівних у науці ідей. Для диференціації науки корисні не тільки вирішення наявних, а й формулювання нових проблем, не лише якісний стрибок, а й кількісна каталогізація. В історії біблійної критики яскравим прикладом можуть бути праці Ю. Велльгаузена (1844–1918), який розробив і синтезував ідеї, що були висунуті до нього. Але завдяки своєму літературному хистові й проникливо точним формулюванням він, а не хтось інший, посідає провідне місце у студіях над старозавітними біблійними книгами. Нема сумніву в тому, що І. Франко був добре обізнаний у біблійних студіях і бездоганно орієнтувався у цій галузі. Украй цікавим, місцями блискучим, здається нам формулювання основних проблем біблійної критики. Так само дуже цікавими видаються сюжет і композиція “Поєми про сотворення світу” та інших матеріалів з цієї теми. Нитку розповіді про долю цієї наукової царини, сповненої справжнього трагізму, про її героїв і антигероїв автор веде на такому високому рівні узагальнення, що зв’язок із джерелами, на які він спирається, часом втрачає сенс. І якщо ми погодимося з тим, що головні результати біблійної критики у формулюванні українського автора українською мовою є частиною української історико-філологічної думки, то змушені будемо визнати, що ця тема заслуговує на увагу.

Біблійна критика – це галузь гуманітарного знання й комплекс наук (історія, релігієзнавство, текстологія, літературознавство, мовознавство та ін.), об’єднаних під гаслом “наукове дослідження Біблії”. До основних проблем цієї наукової галузі належать проблеми авторства, автентичності, історичної достовірності й жанрової своєрідності біблійних книг. Системні дослідження Біблії з цього погляду розпочалися в Англії, Голландії й Франції в XVII–XVIII ст., головні засади цих досліджень було обґрунтовано в Німеччині у XIX ст., а сучасного вигляду вони набули переважно в скандинавських країнах у XX ст.

“Поєма про сотворення світу” (1905) – науково-популярна студія про генетичну залежність світотворчих біблійних сюжетів від старовавилонських оповідань про створення світу, зокрема поеми “Енума Еліш”, в якій І. Франко викладає відомі на той час висновки історико-філологічного дослідження Біблії.

Більшість цих висновків згруповані у другому розділі книжки “Мойсей і так звані Мойсееві книги”, де І. Франко зупиняється на таких проблемах: авторство Мойсея, місце Мойсеевого законодавства в історії єврейського народу, структура і джерела П’ятикнижжя. З авторства цього релігійного діяча він розпочинає не випадково. Головною проблемою біблійної критики на її світанку була саме проблема авторства Мойсея. Її порушив у XII ст. Ібн-Езра, її ж продовжили Т. Гоббс у “Левіафані” (1651) та Б. Спіноза в “Богословсько-політичному трактаті” (1670) та інші автори. Висновок цих ще принагідних спостережень полягає в тому, що Мойсей не міг бути автором усього П’ятикнижжя. У твердженнях про авторство біблійних книг І. Франко підсумовує перший етап становлення біблійної критики.

Аргументуючи твердження, що П'ятикнижжя писав не Мойсей, І. Франко констатує, що старовірське законодавство, яке дав Бог євреям через Мойсея в пустелі, – законодавство не кочового, а осілого народу, яким єврейська громада в пустелі не була, а стала такою лише після переселення в Палестину [20: 61]. У цьому аргументі сконденсовано висновки досліджень єврейського законодавства, які тривали в річищі студій над історією релігії євреїв упродовж ХІХ ст. переважно у Німеччині. Такі історики, як М. де Ветте [4], Л. Джордж [2: 3], К.-В. Ватке [2: 3], Е. Рейсс (у знаменитих дванадцятьох тезах 1833 року) [15: 54–55], К.-Г. Граф [6], дослідження яких логічно завершує Ю. Велльгаузен у “Вступі до історії Ізраїлю” (1878) [2], присвятили свої праці з’ясуванню історичного місця й хронології Мойсеєвого законодавства в історії євреїв. Саме ці автори, провівши низку порівняльних студій над книгами пророків і П’ятикнижжям, зробили висновок, що нібито історичні книги й книги пророків майже не згадують закон, що старовірське законодавство не розпочинає, а завершує історію Ізраїлю, і запис його може бути датований не раніше, ніж серединою І тисячоліття до н. е., тобто періодом після вавилонського полону. Ось як викладає ці, вже добре відомі на той час, висновки сучасник І. Франка російський дослідник М. Соловейчик: “Найперше виникає запитання, як міг релігійний устрій, базований на землеробському побуті і такий, що передбачав дуже визначені і міцні суспільні його форми, скластися в таку епоху, коли народ вів кочовий спосіб життя, точніше, коли сам Ізраїль зароджувався і не встиг ще викристалізуватися з множини споріднених племен, що населяли Синайський півострів і північно-західну частину Аравійського плоскогір’я” [15: 34–35].

За метод німецьким ученим слугував порівняльний історико-критичний аналіз біблійного тексту, результати якого оформилися в так звану “документальну теорію” або “теорію джерел” перших п’яти (пізніше шести) книг Біблії. Далі І. Франко якраз і викладає цю теорію, традиційно розпочинаючи з “Припущень щодо початкових джерел, які, мабуть, використовував Мойсей, складаючи книгу Буття” Ж. Астриюка (перша теорія джерел, 1753) [1] та подає головні тези його дослідження, закінчуючи “синтезом” Ю. Велльгаузена [20: 66–70], який вніс суттєві уточнення в датування основних джерел. На час, коли І. Франко писав свою працю, теорія документів після поділу Г. Гупфвельдом у середині ХІХ ст. Елогіста на два джерела [15: 98–99] й пізнішого виокремлення кодексу жерців (Р) нараховувала чотири документи (J, E, P, D), з яких J та E виділив ще Ж. Астриюк у ХVІІІ ст., а D – М. де Ветте на початку ХІХ ст., що дало право М. Соловейчику твердити в 1913 році, що з часів Гупфвельда документальна теорія “впродовж шістдесяти років стоїть непорушно” [15: 99]. Щоправда, І. Франко ще в межах школи Графа–Велльгаузена спостеріг надмірний поділ джерел, який нібито призвів до кризи цієї теорії, “до занадто одностороннього заглиблення в критичній атомістиці, доведеній до крайностей...”, “до вічного секціонування”. Про це він писав у студії “Нові дослідження над найдавнішою історією жидів” (1901) [18: 159]. Симптоматичною у цій статті є постановка проблеми. У пошуках джерельної бази єврейська історіографія на роздоріжжі. Одні розтинають Біблію на джерела, які знову ділять на джерела, і так – до нескінченності, інші,

довіряючи лише зовнішнім, небіблійним, свідченням, перекопують уздовж і впоперек Палестину і Близький Схід. Деяка переорієнтація з внутрішніх на зовнішні свідчення в реконструкції історії Ізраїлю справді була. Можна навіть говорити про своєрідний “археологічний поворот”, який відбувся на межі XIX і XX ст. і про розквіт біблійної археології в першій половині XX ст. Але більш очевидною у праці “Нові дослідження над найдавнішою історією жидів” є методологічна криза біблійної науки, що ґрунтується на еволюціонізмі, який передбачав трактування Біблії як сукупності історичних документів, як джерельної бази історії. Мабуть, таки не надмірний поділ призвів до кризи документальної теорії, а криза підвалин, на яких вона стояла.

Природа цієї кризи зрозуміла з огляду на тенденції, що запанували в біблійній критиці після оформлення теорії джерел. Вони означали рух від тексту Біблії до закодованих у ній усних переказів, від індивідуальних концепцій авторів до шкіл традицій, від Біблії як історичного документу до Біблії як художньо-літературної пам’ятки і, нарешті, від історико-критичного аналізу до інтерпретації. Так, на початку XX ст. спочатку Г. Гункель, відомий як автор найвпливовіших у XX ст. праць про біблійні псалми [22; 23], а потім Г. Гресман обґрунтували теорію *Formgeschichte*, історію форм, або метод аналізу форм. Відкинувши поділ Мойсеєвих книг на джерела, вони перенесли увагу на аналіз усних переказів, точніше, первісних форм або жанрів переказів як своєрідних відповідей чи реакцій на реальні “життєві ситуації” (*Sitz im Leben*). Звичним стало трактувати Біблію як натхненну поезію, причому східну поезію, жанрова природа якої опосередковує, ніби обгортає історично достовірний зміст біблійних книг і форми висловлювання якої ускладнюють рух до закладеного в основі життєвого контексту. Саме тому говорилося про “сплавлення”, джерел, якщо такі й були, про неможливість їх виділення. Оскільки увагу було перенесено на жанрову своєрідність Біблії, втрачав сенс пошук суперечностей, бо йшлося не про текст, а про перекази, втрачала сенс проблема авторства, а пізні датованні книг, пізні записи перестали бути спростуванням автентичності Біблії.

Прикметно, що в “Нових дослідженнях над найдавнішою історією жидів” І. Франко фіксує ледь помітні ознаки народження описаної вище тенденції (цілком закономірно він підмічає її в річищі панвавилонізму), коли реферує останні книги асиріологів Е. Штукена і Г. Вінклера про астральні міфи євреїв, вавилонян і єгиптян, називаючи їх “зворотом у дослідженнях старожидівської традиції, а може, й усієї старинної історіографії” [18: 168]. Достатньо подати кілька засад Г. Вінклера, процитувати як І. Франко вважає своїм обов’язком (наприклад, “Для зрозуміння старинної історіографії... Ми мусимо передусім зрозуміти староорієнтальний світогляд” [18: 173] і “сконстатування такого способу розуміння і оповідання в старовину ще зовсім не рішає питання про історичність самих фактів” [18: 176]), щоб переконатися: автор “Поєми про сотворення світу” відчував і уважно відстежував тенденцію, яка стане панівною в XX ст.

Криза біблійної критики в межах документальної теорії зумовила також розквіт панвавилонізму. Розділи “Перше біблійне оповідання про сотворення світу”, “Друге

біблійне оповідання про сотворення світу” та “Інума іліш, або старовавилонське оповідання про сотворення світу” написані в дусі цього напрямку в історіографії, представники якого всю цивілізацію виводили з асиро-вавилонської культури і проблему автентичності будь-якого культурного феномену вважали вирішеною, як тільки йому знайдено генетичний відповідник у Межиріччі. Панвавилонізм набув поширення і розголосу в кінці XIX – на початку XX ст. під впливом археологічних відкриттів на Близькому Сході завдяки працям Г. Вінклера, а пізніше двом доповідям асиріолога Ф. Деліча “Bibel und Babel”, прочитаних у 1902–1903 роках [7; 14]. Не важко помітити, що обговорення перекладів Біблії, уведення в текст біблійних і вавилонських оповідань у власному перекладі, лексико-семантичний аналіз кількох темних слів у тексті і, зрештою, ототожнення біблійного “Тегом” і вавилонського “Тіамат”, – усе це потрібне Франкові лише для того, щоб встановити генетичну залежність біблійних сюжетів про створення світу від старовавилонських, підсумовану в назві одного з розділів: “Жиди перейняли свої казки від вавилонян”.

Панвавилонізм, проте, мав вплив на біблійну критику лише впродовж першого десятиліття XX ст., і після спростування головних його положень місце генетичного підходу посів власне типологічний. Вже у праці “Фольклор в Старому Завіті” Дж. Фрезер демонструє переважно останній підхід [21]. З накопиченням матеріалу, з розширенням типологічних студій учені з’ясували, що схожі оповідання, зокрема й про походження світу і людини, є в більшості народів світу, тож вони, певно, породжені психологічними (закладеними в психології людини), а не історико-генетичними причинами.

“Поема про сотворення світу”, незважаючи на майстерний виклад основних результатів біблійної критики, провокує кілька запитань.

І. Франко пише, що подає “здобутки новітньої науки, а властиво лише маленький вибір із багатого скарбу тих здобутків”, а також запевняє читача, що “не висав собі тут нічогісінько з пальця” [20: 71]. І справді, як ми бачили, він викладає здобутки наукового дослідження Біблії. Водночас у книжці є різка критика *sensus plenior* Біблії або ідеї про її богонатхненність. За І. Франком, головні висновки біблійних студій нібито спростовують інспірованість Біблії. Як наслідок, гріхи автентичності Біблії перекладаються на ідею про її богонатхненність. Цей перехід від науки (сфера розуму) до *sensus plenior* (сфера віри) не здавався б несподіваним, якби був зроблений до “коперніканського перевороту” І. Канта. Змішування апіорного і апостеріорного призводить до абсолютизації представлених у книжці теорій біблійної критики (адже вони мають бути неспростовними аргументами) і навіть до неточностей. Наприклад, І. Франко запевняє, нібито Ж. Астриук вважав, що “Мойсей, пишучи свої книги, не користувався ані безпосереднім Божим вітхненням, ані усними оповіданнями народними...” [20: 66–67]. Але Ж. Астриук був апологетом і вважав, що саме Боже натхнення і провидіння допомогли Мойсееві обрати правильні джерела для написання П’ятикнижжя: “Мойсей був по-особливому просвітлений натхненням у виборі фактів, які він отримав у розпорядження від своїх предків, і обставин, пов’язаних з цими фактами; у цьому й полягає основа

божественної віри, якою ми зобов’язані залишеній нам історії” [1: 220]. Так само вважали чимало авторів, які відіграли провідні партії в історії біблійної критики і не мали на меті підірвати авторитет Біблії. Дехто з них, навпаки, гадав, що сприяє кращому розумінню закодованого в цій книзі вищого задуму. Та й сам І. Франко подав схожий приклад з Ч. Дарвіном, який “був чоловік глибоко релігійний” [20: 44].

Означену проблему загострює також сильний контраст між “Новими дослідями над найдавнішою історією жидів” і “Поемою про сотворення світу”. Якщо в першому випадку бачимо тверезу оцінку наукових фактів, відповідальність ученого, що не абсолютизує жодної теорії, бо розуміє обмеженість свого методу, то в другому – ототожнення кількох теорій з істиною, які мають стати авторитетними у сфері світогляду й віри. Звичайно, ці розвідки мають різні завдання, різними є адресати. Завдання “Поєми про сотворення світу” – переконати і визволити, вплинути на сумління і волю, донести істину. Але ідеї визволення і свободи, мали б підтверджуватися науковою об’єктивністю, нейтральним викладом фактів, висвітленням протилежних позицій, з’ясуванням переваг і недоліків, сильних і слабких місць представлених теорій. Важко повірити, щоб складну проблему співвідношення віри і розуму, Біблії і науки І. Франко збував так легко, одним махом.

У франкознавстві є гіпотеза, що текст “Поєми про сотворення світу” відредaguaв приятель І. Франка та її видавець у Канаді професор О. Сушко. Авторський виклад фактів, отже, міг бути доповнений оцінками редактора [5: 15–16]. Не спростовуючи цієї гіпотези, адже в ній може бути раціональне зерно, спробуємо пошукати інше пояснення.

У “Поємі про сотворення світу” поряд з критикою *sensus plenior* Біблії є критика вчення церкви, церковної традиції, загальноприйнятої серед духовенства думки, одне слово, антиклерикалізм. Можна припустити, що він викликаний поширеною серед кліру монополією на істину, пафосом привласнення істини, отже, й Біблії як останньої твердині церкви. І. Франко заперечує цю монополію і відстоює право трактувати Біблію з позицій раціоналізму на основі суто наукових методів. Але, щоб заперечити монополію церкви, він змушений був показати можливість, саме можливість, монополії науки у сфері віри і, отже, засумніватися у богонатхненності біблійних книг. Щоб змусити ворога боятися, треба було продемонструвати силу і спроможність його перемогти. Вставляючи наукові факти в антиклерикальне обрамлення, загострюючи крайнощі, І. Франко показує, що на засадах самої лише науки, якщо припустити, що вона є авторитетною у справах віри, можна довести повну неспроможність догмату про вищий зміст Біблії. Радикальною позицією у сфері науки автор ніби пародіює консервативну позицію у сфері християнської догматики. Тому позиція, продемонстрована в “Поємі про сотворення світу”, – лише одна з можливих позицій І. Франка, лише умовна позиція, яка, проте, не вичерпує його неоднозначного ставлення до Біблії.

Що критика богонатхненності Біблії є в І. Франка чистою умовністю, підтверджує його причетність до виданням книжки М. Верна “Основи критики біблійної” [3]. Він опікувався виданням цієї книжки (вона вийшла у Львові його коштом).

Згідно з М. Верном, біблійна критика має ґрунтуватися на автономії віри й розуму, а наукове дослідження Біблії не може захитати догмат про її богонатхненність [З: 100–101]. Протиставлення цих двох сфер і конфлікт між ними породжені штучно. Винні в тому консервативні представники церкви з їхньою нетерпимістю та монополією на істину. Але не менше винні радикальні раціоналісти. А от примирення й подальшу автономізацію віри і розуму, на думку М. Верна, може забезпечити популяризація головних результатів досліджень старозавітних книг, коментовані видання Біблії, на зразок “Біблії” (1874–1881) Е. Рейсса. Усі праці Івана Франка з біблійної критики також натхненні завданням популяризувати основні досягнення цієї науки. Тож чи брався б він за видання книжки М. Верна, якби не поділяв засад, які там викладені?

Література:

1. Астриук Ж. Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей при составлении книги Бытия // Происхождение Библии. – Москва, 1964.
2. Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля / Пер. с нем. Н. Никольского. – СПб., 1909.
3. Верн М. Основы критики біблійної. – Львів: Накладом Івана Франка, 1891.
4. Ветте В.-М.-Л. де. Очерки к введению в Ветхий завет // Происхождение Библии. – Москва, 1964.
5. Гаваньо І. Бібліокритицизм та антиклерикалізм І. Франка за твором “Сотворення світу” // Іван Франко і релігія. – Дрогобич, 2004.
6. Граф К.-Г. Исторические книги Ветхого завета // Происхождение Библии. – Москва, 1964.
7. Делич Ф. Вавилон и Библия. Барт И. Вавилон и еврейская религия. – СПб., 1904.
8. Карташев А. Ветхозаветная библейская критика. – Париж, 1947.
9. Крывелев И. Книга о Библии. – Москва, 1958.
10. Крывелев И. Основные этапы развития исторической критики Ветхого завета // Происхождение Библии. – Москва, 1964.
11. Погребенник В. Світи Івана Франка // Франко І. Сотворення Світу. – К., 2004.
12. Происхождение Библии. – Москва, 1964.
13. Рейсс Е. История Священных книг Ветхого Завета // Происхождение Библии. – Москва, 1964.
14. Рыбинский П. Вавилон и Библия (по поводу речи Ф. Делича на тему “Babel und Bibel”) // ТКДА. – 1903. – № 5.
15. Соловейчик М. Основные проблемы библейской науки. – СПб., 1913.
16. Тищенко С. Кто написал Тору? К литературной истории Пятикнижия // Библия. Литературные и лингвистические исследования. – Москва, 1998. – Вып. 1.
17. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
18. Франко І. Нові досліді над найдавнішою історією жидів // Іван Франко і релігія. – Дрогобич, 2004.
19. Франко І. Сотворення Світу. – Вінніпег, 1984.
20. Франко І. Сотворення Світу. – К., 2004.

21. Фрезер Д. Фольклор в Ветхом Завете. – Москва, 1985.
22. Hunkel H. Ausgewahlte Psalmen. – Göttingen, 1904.
23. Hunkel H. Einleitung in die Psalmen. – Göttingen, 1933.
24. Hunkel H. The Legends of Genesis. – Chicago, 1901.

Наталія Нікоряк (Чернівці)

Специфіка кінорецепції літературного тексту Івана Франка “Украдене щастя”

Про взаємовпливи, взаємопроникнення і міжвидовий синтез мистецтв у загальних рисах сказано чимало (праці Ю. Андреева [1]; [2], Ю. Величко [5], Ю. Лотмана [10], В. Лутаєнко [11] та ін.). Зокрема, неодноразово артикулювалося, що в генезі кіномистецтва закладено літературний виток, що перший успіх кінотворів був пов'язаний із вдалим інтерпретаціями словесної класики, що тривалий час своєї історії кіномистецтво не сприймалося як автономна естетична форма. Сьогодні ситуація чітко визначена: кіномистецтво є самостійним, у феноменологічному сенсі надзвичайно специфічним та актуальним утворенням культури. Це фахово розгорнута галузь, що на відміну від літератури, охоплює, крім питань естетичних та питань акторської майстерності, важливі питання виробництва кінопродукції як такої, її фінансування, споживання тощо.

Здається, у зв'язку з вищесказаним, наше питання може виглядати трохи архаїчним. Проте, це лише на перший погляд – адже проблема міжвидової трансверсії, яку ми спостерігаємо, може бути і реально є не тільки фрагментом історії літератури, але й, самостійно, надзвичайно важливою, актуальною та цікавою науковою площиною. Нижче саме в такому ракурсі спробуємо з'ясувати та висвітлити її головні акценти в аспекті дослідження кіноінтерпретацій франківської історико-літературної спадщини (за приклад беремо драму “Украдене щастя” (1893)).

Творчість І. Франка віддавна цікавила кіномитців. За його творами було знято такі жанрово різноманітні фільми, як “Борислав сміється” (1927), “Якби каміння говорило” (1957), “Украдене щастя” (фільм-спектакль, 1952) і телефільм (1985), альманах “До світла” (1967), мультиплікаційну стрічку “Заєць та Їжак” (1963), художню кінокартину “Захар Беркут” (1971), телесеріали О. Бійми “Пастка” (1995) та “Злочин з багатьма невідомими” (1996). Режисерів цікавила й біографія митця, до якої першим звертався Т. Левчук у кінокартині “Іван Франко” (1956) (у тому ж році про письменника було знято також науково-популярну стрічку “Іван Франко”). Образ письменника створив Я. Геляс у фільмі “Родина Коцюбинських” (1970). Існує телефільм Е. Дмитрієва “Іван Франко” (1981) [8: 624]. Вірогідно, цей перелік ще буде продовжуватися.

Звертаючись до досвіду кіноінтерпретацій драми “Украдене щастя”, лишаємо