

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМ. І.ФРАНКА
КАФЕДРА УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ТЕОРІЇ ЛІТЕРАТУРИ

«До захисту допускаю»

Завідувач кафедри української літератури та теорії літератури

доктор філологічних наук, професор

_____ Петро Іванишин « » _____ 2025 р.

**Історіографічний та христологічний виміри поеми
«Мойсей» Івана Франка: методичні аспекти вивчення
на уроках української літератури**

Спеціальність 014 Середня освіта (Українська мова і література)

Магістерська робота
на здобуття кваліфікації – вчитель української мови і літератури

Автор роботи: Бойко Марія Іванівна _____

підпис

Науковий керівник кандидат філологічних наук,
доцент Дмитрів Ірина Іванівна _____

підпис

Дрогобич, 2025

Захист кваліфікаційної (магістерської) роботи

Історіографічний та христологічний виміри поеми «Мойсей» Івана Франка: методичні аспекти вивчення на уроках української літератури

Оцінка за стобальною шкалою: _____

Оцінка за національною чотирибальною шкалою: _____

Коротка мотивація захисту:

Дата

Голова ЕК _____
підпис

прізвище, ім'я

Секретар ЕК _____
підпис

прізвище, ім'я

Українське літературознавство у великому боргу перед Іваном Франком – автором поем. Українську поему Франко вивів на нові творчі рубежі, у цьому жанрі створив високі художні зразки, якими може пишатися кожна розвинена, велика література світу. У жанрі поеми позначилася вправна рука Франка-новатора. Письменник стояв перед потребою розширити межі та можливості жанру, а тому сміливо впроваджує в українську поему нові теми, ідеї, збагачує образну систему, урізноманітнює стиль. Літературну історію “Мойсея” І. Франка слід вважати складною та неординарною. Подібно до усіх великих поетів, Каменяр цілком природно мусив неодмінно почати відверту бесіду із своїми земляками. Історія біблійного пророка вийшла на національний український ґрунт, бо саме в такій історичній проекції вона була задумана.

Ukrainian literary studies is greatly indebted to Ivan Franko, the author of poems. Franko brought the Ukrainian poem to new creative frontiers, in this genre he created high artistic examples that every developed, great literature of the world can be proud of. In the genre of the poem the skillful hand of Franko the innovator was marked. The writer faced the need to enlarge the boundaries and possibilities of the genre, and therefore boldly introduces new themes and ideas into the Ukrainian poem, enriches the figurative system and varies the style. The literary history of I. Franko's “Moses” should be considered complex and extraordinary. Like all great poets, Kameniar quite naturally had to start a frank conversation with his countrymen. The story of the biblical prophet came to national Ukrainian soil, because it was conceived in such a historical projection.

З М І С Т

ВСТУП.....	5
Розділ І. Історія створення поеми “Мойсей”	7
Розділ ІІ. Біблійні паралелі у поемі “Мойсей”	30
ВИСНОВКИ.....	68
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	70

ВСТУП

Актуальність дослідження. Українське літературознавство у великому боргу перед Іваном Франком – автором поем. Українську поему Франко вивів на нові творчі рубежі, у цьому жанрі створив високі художні зразки, якими може пишатися кожна розвинена, велика література світу.

У жанрі поеми позначилася вправна рука Франка-новатора. Письменник стояв перед потребою розширити межі та можливості жанру, а тому сміливо впроваджує в українську поему нові теми, ідеї, збагачує образну систему, урізноманітнює стиль.

Ступінь залежності поем Франка від першоджерел різний. В одних випадках це поетичний переклад, радше навіть переспів. В інших – вільні переробки, коли автор, зберігши деталі оригіналу, здійснює низку змін. Часто буває й так, що І.Франко дуже далеко відходить від першооснови. Вона слугує поштовхом для створення оригінального твору, насиченого новим ідейним змістом. Як у випадку поеми “Мойсей”. Матеріал легенди, апокрифу чи біблійний текст під пером письменника втрачає традиційний зміст, по своєму переосмислюється. Запозичений образ видозмінюється, трансформується. Так звана вічна тема, перенесена на український ґрунт і пристосована до нових умов соціальної дійсності, набуває національних ознак, звучить актуально, злободенно.

Складною та неординарною слід вважати літературну історію “Мойсея” І.Франка. Кожен великий поет, і Каменяр не виняток, цілком природно бажав відвертої розмови із власним народом. Автор “Вічного революціонера” і “Наймита”, що в поезії “Декадент” проголосив себе “сином народу”, мав право на таку розмову. Багато в цьому напрямі було вже зроблено, передумано. Але належало все підсумувати, вивершити, оглянути

долю рідної нації, осмислити буття народу, зважити на його минуле, проаналізувати сучасне, проникнути в прийдешнє. Власне, на основі таких творчих потреб і виник “Мойсей”.

Основним змістом Франкової творчої діяльності можна вважати тему народу та зв’язану з нею проблему вождя. Однак логічним завершенням та найповнішим мистецьким втіленням зазначеної тематики і проблематики стала поема “Мойсей”, адже у цьому творі її вирішено масштабно. Тут ми бачимо художню “історію” народу, сконцентрованість на низинних і вершинних моментах його боротьби за краще майбуття, складний взаємозв’язок між спадами й піднесеннями, передчасними розчаруваннями та великими зверненнями.

Історія біблійного пророка вийшла на національний український ґрунт, бо саме в такій історичній проекції вона була задумана.

Мета роботи – розкрити генезу Франкового “Мойсея”, а також його опертя на основне літературне джерело – Біблію.

Об’єктом дослідження є поема Івана Франка “Мойсей”, **предметом** – історіографічний і христологічний аспекти вивчення твору.

Основними методами дослідження стали біографічний, культурно-історичний, духовно-історичний, етнопсихологічний, герменевтичний методи.

Досягнення поставленої мети передбачає і вирішення таких конкретних завдань:

- проаналізувати творчу історію поеми і шляхи, якими митець ішов до свого славнозвісного твору;
- розглянути думки літературознавців-сучасників Каменяра щодо генези “Мойсея”;
- дослідити біблійні паралелі у творі.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, двох розділів, висновків та списку використаних джерел.

Розділ I. Історія створення поеми “Мойсей”

Поему “Мойсей” І.Франко присвятив українському народові у зрілому віці (1905 р.). Вона стала “скромним даром весільним”. За початковим задумом мала бути піснею “палкою, вітхненною”. А багатоголосий поетичний хорал І.Франка відтворив “Мойсея” поезією, “хоч тугою повитою, та повною віри, хоч гіркою, та вільною”.

У франкознавстві не завжди правильно трактувались окремі аспекти поеми “Мойсей”, зокрема її генеза. Навіть такий солідний вчений, як Леонід Білецький, допустив помилку. Виділивши як окремий етап у творчості І.Франка – “протиставлювання себе й народу як двох сил, що стоять одна супроти одної” [1, С.15], – історію виникнення задуму “Мойсея” він зводить... до особистих поррахунків автора з суспільством. “Ідея задуму поеми “Мойсей”, – пише Л.Білецький, – в першій мірі спочиває на цілому ряді особистих переживань Франка, що культивувались і виношувались навколо особистого конфлікту з українським громадянством” [1, С.15].

Такі й подібні тлумачення творчої історії “Мойсея” не відповідали істинному рівневі ідейно-мистецької вартості геніального твору, навіть кидали тінь на поета. Тим часом автор “Мойсея” ніде й ніколи не протиставляв себе народові. Якщо він неодноразово і вступав у конфлікт із консервативною галицькою інтелігенцією, не раз приймав на себе болючі удари цих “патентованих патріотів” і відповідав ще сильнішими ударами, викриваючи їх псевдопатріотизм, то це визначало зміст його життя в складних суспільно-політичних умовах Західної України – колонії Австро-Угорської імперії. Але вони не представляли народу.

Твір такого узагальнюючого, синтетичного плану не міг виникнути відразу. Потрібен був підготовчий етап велика попередня робота поета й мислителя.

Образ Мойсея вимальовується ще у ранньому періоді Франкової поетичної діяльності, а саме у романі “Петрії і Довбушуки” (1875-1876). Хоч Мойсей тут згадується епізодично, однак важливо, що звідси розпочинається накреслення проекції художнього обмірковування тематики народу та його провідника.

Герб на фасаді львівського Народного дому, що зображав, позолоченого лева на скелі, одному з героїв твору, Олексі Довбушуку, уявляється як символ поневолення “пречудного краю”. У ньому він бачить символічне зображення темноти трудового люду, жорстокість і сваволю тогочасних його провідників. Устами Олекси Довбушука І.Франко проголошує: “Нещасний край, нещасний народ! І плакали ми не раз глядячи на него, слухаючи єго бесіди. І оглядалися ми за помочєю для него – та надарма. Є то проводирі – то тота скала, що тяжит над Народним домом, а ніт Мойсея, котрий би із тої скали видобув живущу, цілющу воду” [26, С.243].

Хоч накреслена в романі “Петрії і Довбушуки” програма громадського служіння не виходила за межі культурно-освітніх діянь, все ж таки молодий І.Франко сміливо виступив з гострою критикою консервативної західноукраїнської інтелігенції. Шукаючи шляхів до поліпшення становища селянства, автор вказує на відсутність справжніх Мойсеїв, народних ватажків, які будили б сили народу, своєю самовідданою працею служили йому.

Так контурно окреслена ще в “літах молодості” тема Мойсея все більше буде кристалізуватись. Образ постійно привертатиме увагу письменника, стане невід’ємною частиною його творчої біографії.

Ремінісценцію Мойсеєвої самопожертви І.Франка “Я буду жиги, бо я

хочу жиги” (1880). Згадку про біблійного пророка Мойсея, який, оглянувши з вершини гори обітований край, не може в нього вступити, знаходимо в поемі “Ех nihilo” (1885). У цьому “монологі атеїста” є також такі слова:

Скорботна доля наша,
Людей, що прокладають новий шлях
Будущини, відвічні скали ломлять,
Обалюють відвічнії запори.
Вони звичайно, як Самсон той, гинуть
В момент побіди і не бачать навіть
Побіди тої [24, С.13].

Правда, тут згадується інший герой біблійної історії – Самсон. Але ця побіжна ідейно-тематична лінія філософського монолога “Ех nihilo” пізніше була розгорнена на широкому образному матеріалі в поемі “Мойсей”.

До теми Мойсея Франко повертається і в поетичному циклі “Жидівські мелодії”. У віршованому оповіданні “По-людськи” (1889) розповідь про свою бувальщину єврей-селянин Хаїм підсумовує посиланням на біблійну легенду про Мойсея:

Може, то за патріархів
Золоті часи були,
Та все-таки патріархи
Люд жидівський завели
У Єгипет у неволю,
Аж пророк-убійця встав,
З невгомним, диким серцем.
Тих невольників підняв.
Вивів їх в пустиню дику.
Водив блудом сорок літ,
Та навчив їх здобувати.
Збудувати новий світ [21, С.269].

З цією темою співзвучний інший твір згаданого циклу – поезія “Заповіт Якова” (1889), де автор також вплітає мотив єгипетської неволі і говорить про похід єврейського народу в обітовану землю Палестину.

Досі точно не встановлено час, коли вперше виник у І.Франка задум написати “Мойсея”. На підставі мемуарних джерел можна зробити висновок, що на початку 90-х рр. XIX ст. у творчих планах письменника вже була тема поеми, хоч ідейні витoki її сягають у часі значно глибше й беруть початок ще в ранній творчості Франка.

Біблійною оповіддю про Мойсея цікавився також відомий західноукраїнський художник і поет народовського напрямку Корнило Устиянович. У 1887 р. він намалював картину “Мойсей”, а згодом під однойменною назвою видав невелику поему (“Зоря”. 1891. №10. С.186-187). З гострою критикою поеми К.Устияновича виступив І.Франко в статті “Наш театр” (1892). Він цитує уривок з його вірша “До Остапа Левицького” (журн. “Зоря”. 1892. №14, С.266-267), в якому зводиться наклеп на тогочасну українську поезію:

Днесь добре з’їсти, добре спати.
Забавитись на кошт чужий,
Когось іздерти, розтоптати.
Або у воздух богачів
Цікаво повисаджувати.
Ото поезія! Йдім спати!
Нам вже такої не писати.

Після цього критик іронічно зауважує: “Еге, добродію! Йдіть спати, далеко ліпше зробіть. ніж ляпати такі нісенітниці. хоч, властиво, читаючи Вашого “Мойсея” та віршу “До Остапа Левицького”, мимоволі приходить на думку, що Ваш поклик “йдім спати!” принаймі для Вас зовсім лишній: Ви вже спите, ще й здорово хропите!” [28, С.286].

Картина Корнила Устияновича, що демонструвалась на виставці в

Народнім домі і в цілому одержала схвальну оцінку в тогочасній періодиці, також не задовольняла І.Франка. Художник показав Мойсея в першу чергу як законодавця. На це звертає увагу й рецензент у газеті “Діло” за 1887 р., № 140. Зрозуміло, таке трактування теми було чужим Франкові, який в цій найвидатнішій постаті Старого Завіту передовсім бачив народного вождя. У 1892 р. в розмові про ці твори з батьком Богдана Лепкого – він був священиком – І.Франко відзначив, що вони неглибокі. Корнило Устиянович, на його думку, пише і малює поверхово, не бачить Мойсея “зсередини”, не проникає в його душу, не добуває в ній потресаючих тонів, своїм художнім відчуттям не вловлює його трагізму. Принагідно зайшла мова про біблійного Мойсея.

Зав’язалась дискусія між І.Франком і батьком Б.Лепкого. І.Франко виявив глибоку обізнаність із Святим Письмом та історією церкви. Вже тоді в цій розмові-полеміці він говорив про свій намір написати твір про Мойсея.

Критичні зауваження І.Франка про твори Корнила Устияновича проливають світло на генезу його поеми. Стає очевидним, що намічена творча реалізація теми проходить в напрямі “розуміння трагізму” Мойсея, а не в плані механічного засвоєння, спрощеного тлумачення біблійної оповіді. І.Франка не цікавить Мойсей – законодавець. Його творчу думку полонить інший аспект “біографії” героя – трагедія народного вождя. Це той ідейний заряд добутий письменником з прадавнього міфу, що пізніше становитиме ідейно-сміслову ядро його поеми.

Саме цю тематичну площину художнього осмислення легендарної історії старовірського пророка засвідчує також висловлювання І.Франка про драматичну поему Ярослава Врхліцького “Бар-Кохба”: “...Провідник народу, що всю працю свого життя поклав на одну ідею і в кінці бачить, що здійснення тої ідеї довело його народ до страшної катастрофи, – се тема справді трагічна і вічно жива, та Яр.Врхліцький, на жаль, навіть не підозрівав її існування” [29, С.497]. Хоч сказане стосується не біблійного Мойсея, а

равина Акібі, героя драми Ярослава Врхліцького “Бар-Кохба”, все ж таки це міркування дає підставу добачати накреслення задуму Франкової поеми, осмислення її тематичної основи. Тут уже виразно відчуваємо майбутнього автора “Мойсея”. Стаття про життя і творчість чеського поета писалась у 1899 р.; творча думка І.Франка вже інтенсивно працювала в ньому напрямі.

Цікавими спогадами, що мають важливе значення для вияснення творчої історії Франкового “Мойсея”, ділиться Василь Щурат у статті “Wówczas było to jeszcze mrzonką”, вміщеній у львівській газеті “Chwila” №6601, за 5 серпня 1937 р.

В кінці 1892 – першій половині 1893 р. В.Щурат перебував у тісних контактах з І.Франком – мешкав з ним на одній квартирі у Відні. І.Франко тоді складав докторські екзамени і готував до захисту докторську дисертацію про старохристиянський роман “Варлаам і Іоасаф”. Разом з В.Щуратом він слухав лекції відомого філолога-славіста професора В.Ягіча, часто відвідували вони кафе “Централь”, де сходилася студентська молодь і вчені Відня. Тут у лютому 1893 р. через Фрідріха Самуеля Крауса, німецького етнографа, дослідника слов’янських народів (він був секретарем “Israelitische Alliance”, видавцем і редактором фольклорного журналу “Am Urguell”), І.Франко особисто познайомився з єврейським ученим, теоретиком сіонізму, Теодором Герцелем, згодом автором великої праці “Judenstaat” (1895), на яку Франко опублікував рецензію у тижневику додатку до “Kurjera Lwowskiego” (Panstwo żydowskie. Tydzien. 1896. №10-9. III. С.73-74).

В.Щурат, який був свідком цієї зустрічі, у своїх спогадах передає їх розмову про відбудову єврейської та української державностей. Ось текст в українському перекладі:

“ – Мені дуже подобалася ваша ідея відбудови єврейської держави, – говорить Каменяр. – Дуже мене зацікавила, оскільки є немовби рідною сестрою нашої української ідеї відбудови держави української. Але чи перша і друга сьогодні є здійсненні?

– Чому б не мали бути, – відповів Герцель. – Все може мати місце на світі, що тільки міститься в людській голові.

– У розумній голові! – додав Франко.

– Так, у розумній голові, бо про таку тільки говорю людям, які хочуть показати себе розумними, – продовжував Герцель. В голові розумній чи розсудливій народжена навіть найвища ідея буде здійснена, як тільки збудить захоплення в найширших масах народу і видвигне з їх лона захисників, готових навіть на муки. Якщо колись нам вдалося завдяки Мойсею звільнитися з єгипетського ярма і здобути Палестину, чому тепер це мало б бути неможливим?

– Колись, – зауважив Франко, – ви мали Мойсея і тільки одно ярмо єгипетське до скинення. А сьогодні? Ми, українці, маєм їх три, а ви навіть десять раз більше, бо розсіялися по всьому світі.

– Мойсеї не родяться щодня, це правда; вони формуються під зовнішнім гнітом, – відповів Герцель. А цей зовнішній гніт у нас є вдесятеро більший, ніж у вас. Якщо колись ви його так відчуєте, як ми, то й у вас почнуть оглядатися за своїм Мойсеєм і напевно знайдуть його, хоч сьогодні його ще може закинули б камінням. Зрештою час все може прискорити.

У цьому ви маєте рацію, – згодився після короткої мовчанки Франко і сердечно потиснув Герцелеві руку.

“Я не міг собі того збагнути”, – говорить від себе В.Щурат, – що мав на увазі Герцель, твердячи, що час все може прискорити; пізніше Франко сказав мені, що це може прискорити зміна становища політичного в Європі. Наслідків світової війни він ще не передбачав, бо самої війни не сподівався [18, С.128].

Про що говорять ці мемуари, які роздуми викликають, яких висновків можна з них дійти? Судячи зі змісту, діалог (Франко-Герцель) проходив толерантно, панувала атмосфера взаємоповаги та взаєморозуміння. Спілкувалися люди розумні та й до того політичні одностайні.

І.Франкові – письменникові високого національного строю душі – дуже імпонувала Герцелева ідея відбудови єврейської держави. Не випадково він назвав її “немовби рідною сестрою” відбудови української державності. До речі, в рецензії на працю Т.Герцеля “Judenstaat” І.Франко підкреслював, що ця ідея не нова. Вона не Герцелева, а всенародна, бо утворення власної держави завжди було споконвічною мрією єврейського народу. Отже, автор “Judenstaat” – виступає як виразник всенародних прагнень. На думку Франка, його план утворення єврейської республіки “пройнятий гарячою вірою і любов’ю до свого народу, передусім до пригноблених і упосліджених мас” [18, С.129].

На підставі споминів В.Щурата (зрештою сам образ біблійного Мойсея, що вивів свій народ з єгипетської землі, дому неволі, і сорок років провадив у свій дім – землю обіцяну, – підтверджує те) можна констатувати: автор майбутнього “Мойсея”, виношуючи “Мойсеєву” тему, заздалегідь був заангажований на високу націоналістичну ідею – відродження суверенної Української держави, розуміючи її (це засвідчує розмова Франка з Герцелем) як звільнення України з-під російського, австрійського та польського ярма. Політична програма недвозначна, окреслена виразно і чітко. Три неволі, що зневолили українську волю. Невільницький трикутник. “... Сьогодні ми, українці, маємо їх три”. За цією скупю фразою бачимо всього Франка – щирого українського націоналіста, ми чуємо голос його зболеної любові й справедливої ненависті. Це політичний ракурс осмислення “Мойсеєвої” теми, генетичний ключ, генетичний “вихід” І.Франка на Біблію, це той творчий імпульс, ідейний заряд що “спрацював” на біблійний Старий Завіт, а в ньому – на Мойсея, “найграндіознішу постать стародавньої історії людства” (І. Франко).

Своєрідний ідейний пуант розмови двох політичних мужів – біблійний Мойсей і Мойсей новітній. Паралель зовсім не випадкова.

Розсіяні по всьому світу євреї потребують батьківщини, державності.

Бездержавна Україна потребує свого Мойсея. Коли він з'явиться? Хто ним буде? Коли Мойсеї родяться? Питання питань. Силове поле Мойсея велике. Мойсей “вимагав” монументальності. Іншим бути він не міг, “не хотів”. Вічний, надчасовий, могутній образ-символ, великий Державник, який акумулював, сконденсував оцю Франкову монументальну ідею Воскресіння української державності, ідею ідей, що, зрештою, стала заповітною думою всього його творчого віку, а в поемі “Мойсей” – творчим синтезом, геніальним завершенням. Для цієї ідеї (“вірою“ в силу духа І в день воскресний твого повстання”) він, як його майбутній Мойсей, “і горів, і страждав, і трудився”.

Отже, коли говоримо про генезу Франкового “Мойсея”, – називаємо Біблію. Це правильно. Але не забуваймо: у вирішенні “Мойсеєвої” теми вона вторинна. Первинною була Франкова національна думка про українську державність. Між іншим, це засвідчують спогади В.Щурата, принаймні до такого висновку вони нас приводять. Маємо підставу вважати автора “Мойсея” глибоко національним поетом, великим державним мужем.

У своїх спогадах В. Щурат зауважує, що думка написати твір про Мойсея довго мучила І.Франка, і вже тоді, 1893 р. у Відні, поет робив перші начерки поеми, “намагаючись показати єврейського Мойсея так, щоб український читач міг пізнати в ньому долю вождя українського. Коли ж перші спроби йому не вдавалися, він кидав їх у кошик” [18, С.130].

Очевидно, “тоді це було поки що мрією” (В.Щурат), задум залишився задумом, для його творчої реалізації ще не настав час. Не все було продумано, осмислено, остаточно не викристалізувався план поеми. Вона не пишеться. Неясні її обриси, сильно відчутний опір матеріалу. Пошуки тривають, вони відбуваються майже перманентно, починаючи з літ Франкової молодості. Після розмови з Т.Герцелем, після перших, чорнових, невдалих начерків мине ще 12 років, не раз І.Франко повертатиметься до “Мойсеєвої теми”, дасть нам її художні фрагменти, поетичні ескізи. “Лише з

роками, – як зауважив В.Щурат, – після гірких особистих переживань, які довели його до відомих нам конфліктів як з українською, так і з польською громадськістю, сильніше відчув життєву трагедію вождя єврейського народу і дав нам поему тільки на перший погляд історичну, а насправді актуальну з точки зору долі вождя українського народу” [18, С.131].

Нарешті настане 1905 р. – знаменний і щасливий у творчій біографії І.Франка, плодоносний для української і світової літератури – рік Франкового “Мойсея”. Між іншим, В.Щурат зазначив, що, можливо, зовнішнім імпульсом до написання поеми послужили Франкові враження, викликані передчасною смертю Т.Герцеля у 1904 р.

Ми вдячні В.Щуратові за те, що зберіг у своїй пам’яті такі давні спогади про старшого свого приятеля І.Франка та опублікував їх. Вони – помітний штрих до розуміння творчого задуму франкового “Мойсея” – і не тільки штрих, а й загалом вдячний матеріал для розуміння його генези.

Тема Мойсея посилено звучить у Франковій поезії другої половини 90-х – першої половини 900-х р., дедалі помітнішою стає її життєздатність, чіткіше вирисовуються поетичні обриси майбутнього твору.

Мотив Мойсеевої думи-молитви, що прозвучав криком наболілої душі народного пророка, проймає вірш І.Франка “Серцем молився Мойсей” (1895):

Серцем молився Мойсей
і скорботою духу цілого;
І говорив йому Бог:
“Що так до мене кричиш?
Хоч ти заціпив уста
так, що й слова вони не говорять,
Але я чую аж тут,
як твоє серце кричить” [22, С.192].

Творчою основою для цієї поезії послужило І.Франкові “Поученіє

І.Златоустого в молитв”. Ось текст цього архівзору: “Многи молитвы свершате в умъ Моісей, и рече ему Бог, что вопієши ко мнѣ, уста ти не глаголють, но сердце вопієтъ” [18, С.132]. Як справедливо зауважив О.Мороз у статті “До генези й джерел “Мого Ізмарагду” І.Франка”, “думку, вкладену в пасивну форму Святого Письма, поет зумів силою поетичного вислову зробити набагато виразнішою, повнішою” [34, С.136].

Паранетикон І. Франка “Серцем молився Мойсей” – своєрідне поетичне зачаття великої душевної драми вождя народу, а пізніше основний лейтмотив окремих розділів Франкової поеми, де показано, як не визнаний народом, розбитий сумнівами, з пораненим серцем “стоїть на молитві Мойсей”. Художнім матеріалом поезії “Серцем молився Мойсей” скористався І.Франко при написанні своєї поеми. Тут натрапимо навіть на текстуальні збіги. У XV розділі твору є така строфа:

Хоч заціплені міцно уста
І не чутъ його мови,
Але серце його розмовля
І кричить до Єгови [25, С.249].

Запліднена “Мойсеєвою” темою є також поезія “Рефлексія”, вперше надрукована без назви в книзі “Мій Ізмарагд” (1898). Заголовок дав їй І.Франко в другому, розширеному виданні збірки “Мій Ізмарагд” – “Давнє й нове” (1911). Це класичний зразок рефлексійної лірики, за жанровими ознаками – ліричний роздум, медитація. Поетична розмова ведеться від першої особи (автобіографічного “я”), ліричного героя-поета. Викладова форма монологічна, але не безадресна, звернена до конкретного співбесідника. У творі присутній адресат. Ним є рідний край. Постає образ уявленої України, розп’ятого на хресті рідного краю. Його син (ліричний герой) самоаналізує себе, самовиявляє. Благородний, благодійний, святий-пресвятий чин доброго сина перед маєстатом рідного краю. Йому ліричний герой шле благословення. Його турбує будучність рідного краю. Свої

погляди він звертає до небес, до Бога: “... Одного лиш Тебе благаю з неба, Щоб з горя й голоду не бігли геть від тебе Твої найкращії сини” [22, С.184]. Турбується про суспільну гармонію в краї і визнання його “сіячів” – чоловік провідників:

Щоб сіячів твоїх власне покоління
На глум не брало і на сміх.
Щоб монументом їх не було те каміння.
Яким в відплату за плодючеє насіння
Ще при житті обкидувано їх [22, С.184].

Невелика за розміром поезія “Рефлексія” (три поетичні строфи) лежить на великому, довгому й широкому шляху до Франкового “Мойсея”. Принаймні на таке її місце вказує процитована вище строфа. Чуємо “Мойсеїв” мотив – невизнання народом свого провідника, пророка: закаменувати його, закидати камінням – такий смертний вирок винесли Мойсєєві лжепророки, ангимойсеї Датан і Авірон. Маємо підставу вважати: поезія “Рефлексія” – це, крім усього, художній фрагмент, начерк до “Мойсея”.

Поетичні паралелі до “Мойсея” знайдемо також у поемі І.Франка “Похорон” (1899). В уста головного героя твору Мирона автор вкладає біблійний вираз:

Я з тих, що люд ведуть, мов стовп огнистий.
Що вів жидів з неволі Фараона [25, С.78].

Це прямий натяк на старосєврейського пророка Мойсея. Хоч образний матеріал та ідейна структура цих поем відмінні, вони генетично споріднені, об’єднані спільною темою народу, взаємно доповнюють себе. Роздуми Мирона (це певною мірою автобіографічний образ) над долею свого народу, викладені в Епілозі до “Похорону”, згодом продовжить І.Франко в Пролозі до “Мойсея”. Суворі терцинні строфи першої риторично-питальної частини Пролога і за змістом, і за формою перегукуються з такими

терцинами поеми “Похорон”:

Чи вірна наша, чи хибна дорога?

Чи праця наша підійме, двигне

Наш люд, чи, мов каліка та безнога.

Він в тім каліцтві житиме й усхне?

І чом відступників у нас так багато?

І чом для них відступство не страшне?

Чом рідний стяг не тягне їх до свого?

Чом працювать на власній ниві – стид,

Але не стид у наймах у чужого?

І чом один на рідній ниві вид:

Безладдя, зависть, і пиха пустая,

І служба ворогу, що з нас ще й кпить? [25, С.88]

Їх об’єднує глибина авторських емоцій, інтонаційний лад, спільна манера поетичного мислення і навіть образна подібність (порівняння тогочасного стану українського народу із станом паралітика, каліки).

До “Мойсея” І.Франко йшов шляхами життя українського народу, зупинявся на розпутьях, перехрестях. У його творчості з’являється тема “перехресних стежок”. У романі під цією назвою (1900) письменник створив символічну картину блукання народу по бездоріжжях складного суспільного життя Галичини кінця XIX ст. Герой твору Євгеній Рафалович, зустрівши в лісі селянина, що збився з дороги, роздумує: “Отсей старий, що заблудив у близькім сусідстві рідного села, що стоїть насеред гладкого, рівного шляху і не знає, в який бік йому додому, – чи ж се не символ усього нашого народу? Змучений важкою долею, він блукає, не можучи втрапити на свій шлях; і стоїть, мов отсей заблуканий селянин, серед шляху між минулим і будущим,

між широким, свободним розвоєм і нещасним нидінням, і не знає, куди йому йти, не має сили ані надії дійти до цілі. “Хто то вкаже той дорогу, хто підведе тебе, мій бідний народе?” – зітхнув Євгеній [27, С.322].

У поемі “Іван Вишенській” (1900) І.Франко знову повертається до цього питання. З листа, переданого співвітчизниками афонському затворникові “старцю Іванові”, оживає “рідна Україна, стара мати-жалібниця”, що переживає “врем’я люте”:

Врем’я йде на неї люте,
перехресная дорога
перед нею – хто покаже,
яким шляхом їй іти? [23, С.76]

На поклик батьківщини відгукнувся Іван Вишенський. Після великих сумнівів і вагань священне почуття громадянського обов’язку, всесильна любов до народу розбивають броню самотності аскета. Свої помисли він звертає до улюбленої вітчизни, готовий “решту їй життя віддати”, знову слугувати у великій боротьбі, бути “порадником на непевнім роздорозжі”.

Як бачимо, тема України, рідного народу, його національного й соціального визволення дедалі більше захоплює І.Франка. Художня уява письменника шукає “стерничого”, “духовного батька”, вождя, пророка, який увібрав би в себе помисли нації, вказав народові шлях з наймитських низин до верховин вільного життя. Біблійні оповіді про Мойсея були вдячним матеріалом для національно-політичних асоціацій, для мистецького втілення теми народу і вождя. У них пробивалося нестримне прагнення пророка вивести свій люд з єгипетської неволі в “землю обітовану”. Цей тематичний аспект біблійних оповідей полонив українського письменника, імпонував його художнім смакам. Вони були співзвучні з історичною дійсністю Франкової доби.

Невипадково основним об’єктом ліричних роздумів І.Франка па підході до “Мойсея” стає поет-пророк, провідник народних мас.

Він повинен бути володарем сердець, “владником мільйонів”, гартованої волі людиною, готовою на самопожертву. Цей мотив становить основний пафос збірки “Semper tiro”. У франкознавстві вже вказувалось на типологічну спорідненість окремих поезій цієї збірки з поемою “Мойсей”.

За словами М.Зерова, українську версію біблійного образу пророка І.Франко створив у вірші “Було се три дні перед моїм шлюбом” (1902). Первісна його назва “Пророк”. Своїми мотивами він перегукується з біблійною оповіддю про Мойсея. Юнак, який у полі жав пшеницю, почув “голос невимовний”. Це голос його ж власного пророчого покликання. За його велінням юнак знехтував особистим щастям: покинув батьківський дім, молоду наречену, щоб виконати Божий заповіт. Віщий голос з палаючого куща на Хориві призвав також Мойсея в пророки. І він “все, що мав у житті, віддав для одної ідеї”. Ліричний герой, від імені якого автор веде розповідь у поезії “Було се три дні перед моїм шлюбом”, є немовби Мойсеєм у молодості, а тому цей твір можемо розглядати як своєрідну експозицію до поеми.

У віршованому повчанні “Поете, тям, на шляху життєвому” (1904) також накреслюється тема “Мойсея”. Звертаючись до митця, автор зауважує:

Пророцький дар у тебе лиш на те,
Щоб іншим край обіцяний вказав ти,
А сам не входив у житло святе [23, С.165].

Цільний характер поборника правди і справедливості між людьми – “блаженного мужа”, “що в хвилях занепаду...збуджує громаду”, І.Франко створив у вірші “Блаженний муж, що йде на суд неправих” (1906). Окремі його строфи написані в Мойсеєвому ключі:

Блаженний муж, що серед гвалту й гуку
Стоїть, як дуб посеред бур і грому.
На згоду з підлістю не простягає руку,
Волить злаватися, ніж поклониться злему.

Блаженний муж, кого за теє лають,
Кленуть, і гонять, і поб'ють камінням;
Вони ж самі його тріумф підготовляють,
Самі своїм осудяться сумлінням [23, С.149].

Біблійний переказ про з'явлення Єгови пророкові Іллі, яким скористався І.Франко в ХІХ розділі своєї поеми – про це він говорить у своїй передмові до російського перекладу поеми “Мойсей” П.Дятлова, виданій у Відні, 1917 р. (Див.: 25, С.367-368) згадується в оповіданні “Сойчине крило”. Воно було написане в лютому 1905 р., коли письменник працював над поемою “Мойсей”. Образ біблійного пророка і зв'язані з ним мотиви зустрінемо і в інших його творах.

Зерна поеми “Мойсей”, як бачимо, розкидані по багатьох творах І.Франка. Пронесений майже крізь усе творче життя письменника образ проводиря народних мас знайшов найдосконалішу форму вияву в поемі.

Процес творчого переосмислення Біблії проходив у Франка паралельно з його критичними студіями над Святим Письмом. Маючи на меті займатися дослідженням історії релігії, в листі до М.Драгоманова (20 жовтня 1882 р.) він просить вказати йому джерела Біблії, особливо Старого Завіту.

І.Франко цікавився науковими працями протестантських богословів Карла-Шміля Ціттеля, Едуарда Рейса, німецького історика Юліуша Вельгаузена, французького історика Моріса Верна та інших учених, які працювали в галузі критичного дослідження Біблії. Окремі роботи згаданих авторів він перекладає українською мовою, популяризує серед західноукраїнських читачів. Думку про необхідність знайомства широкого загалу з науковими працями про Біблію висловив І.Франко також у листі до редактора “Зорі” О. Партицького від 29 серпня 1883 р. і одночасно поділився своїм наміром “розібрати систематично” Мойсееве “П'ятикнижжя”. Частковим здійсненням цього задуму була розвідка І.Франка

“Поема про сотворення світу”, вперше надрукована в 1904 р. у двотижневику “Новий громадський голос”, а в 1905 р. видана окремою книжкою.

У наукових дослідженнях про Франкову поему “Мойсей” ця праця тривалий час не згадувалась. Уперше на зв’язок “Мойсея” з “Поемою про сотворення світу” вказав А.С.Брагінець у своїх роботах “Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка”, “Іван Франко – видатний атеїст-просвітитель” (Львів, 1956).

Оскільки Біблія була основним літературним джерелом Франкової поеми, то його наукова критика так званих Мойсеєвих книг також була своєрідним творчим етапом на шляху до поеми. У цьому переконує нас передмова І.Франка до польського перекладу В.Кобрини і російського перекладу П.Дятлова поеми “Мойсей”, що своїми окремими положеннями перегукується з “Поемою про сотворення світу”. Автор передмови, посиляючись на наукові досягнення бібліознавства, ставить під сумнів існування Мойсея, за церковним вченням, великого єврейського пророка, законодавця й чудотворця, і одночасно заперечує його авторство щодо “П’ятикнижжя”. Останнє судження знайшло особливо переконливу і кваліфіковану аргументацію в науковій розвідці І.Франка.

Але не тільки це. Між “Мойсеєм” і критичними працями І.Франка з історії релігії є глибокий внутрішній зв’язок. Вдумливе дослідження біблійного тексту, наукове зацікавлення древніми міфами, легендами, переказами допомогло І.Франкові проникнути в духовне життя прадавніх народів, зберегти почуття достовірності у відтворенні кочового побуту староеврейського народу, художньо осмислити його історію, перебування в пустелі, тобто надати своєму творові історичного колориту, про який сам автор говорить у передмові.

У “Поемі про сотворення світу” виникнення біблійного міфу І.Франко ставить у залежність від історичних умов. Вчений досліджує процес переходу від політеїзму до монотеїзму, зв’язуючи його з політичним життям,

з боротьбою за державне єдиновладдя. “Всі ці спостереження, – як слушно відзначає А.Брагінець, – Франко поклав в основу своєї поеми “Мойсей”, у якій він дав блискуче зображення того періоду історії єврейського народу, коли він переходив від патріархального життя до державного, а в релігії – до монотеїзму” [3, С.309].

З історією написання поеми “Мойсей” пов’язана і мандрівка поета в Італію у 1904 р. Великий шанувальник і цінитель мистецтва повернувся з поїздки духовно збагачений. Знамениті твори Мікельанджело, Леонардо да Вінчі, Рафаеля та інших видатних митців, що їх він мав можливість оглянути у Венеції, Римі, Флоренції, глибоко вражали його, а огляд скульптури “Мойсей” Мікельанджело тим більше не минув безслідно.

У спогадах Ганни Франко-Ключко, дочки письменника, читаємо: “Надзвичайне враження на тата зробила там відома статуя “Мойсей”. Він довго вдивлявся в ту горду постать, в це розумне суворе лице, високе, натхненне чоло під кучерями волосся, що, немов два роги, стреміло вгору, – це був провідник народу, поневоленого єгипетськими володарями... Історія величного мужа впилася татові в душу, і вона інспірувала його до написання величного твору “Мойсей” [35, С.402]. Автор спогадів зауважує, що з Італії, крім альбому з картинами видатних художників, І.Франко привіз також картину із зображенням статуї “Мойсей” Мікельанджело і повісив її у своїй спальні над ліжком.

Мабуть, за браком часу І.Франко не мав можливості поділитися з читачами журналу “Артистичний вісник” (редактором його був І.Труш) своїм враженням про Італію і не написав обіцяної І.Трушеві статті про “Мойсея” Мікельанджело. Та невдовзі поет подарував українському народові свого “Мойсея”, який також був геніальним художнім відкриттям.

Показовим є те, що дозрівання задуму поеми “Мойсей” і його реалізація припадає на 1905 р., час, коли в Росії повіяло весною революції, яку так гаряче привітав І.Франко. З подіями 1905 р. український письменник

пов'язує перспективи національного і соціального відродження України.

Ще напередодні революції, в кінці 1904 р., І.Франко оприлюднив статтю “Подуви весни в Росії”, де дав глибокий аналіз політичного життя в цій країні на зламі XIX і XX віків. “Самовладний пан Росії” – російська бюрократія “генеральне обдирання і висисання землі руської” [32, С.354] санкціонує сумнозвісним гаслом, добутим з архіву кріпосництва, – “самодержавіє, православіє і народність”. “Всевладний російський чиновник” скаженіє від люті. Але паралізована монархічно-бюрократичним апаратом Росія не дримає. Як зауважує І.Франко, скрізь у країні чується “наближення нової доби” – назріває революційна ситуація.

Усю силу свого гніву письменник спрямовує як проти царизму, так і проти ліберальної буржуазії, яка, на його думку, “силкується на [...] тоненькій струні “довір’я правительства до общества і його автономних органів виграти велику симфонію нової ери, нового “правового порядку”, де б були покладені “законно означені форми співділання общества з правительством” [32, С.364].

І.Франко зумів відрізнити справжню весну російської революції від ліберальних подувів “весни карикатурної”. У статті “Сухий пенъ” (1905) останню він назве брехливою і фарисейською. У “Подувах весни в Росії” автор висловлює сподівання про те, що замаскована ліберальними фразами російська “весна” може перемінитися на правдиву “сніговійницю”. Пустій балаканині лібералів у земствах про куці конституційні реформи, урядовому лібералізму він протиставляє вимогу рішучих дій, говорить про потребу застосування “Гераклевих кулаків”. І тому традицію революційної боротьби за суспільно-політичні ідеали він вважає чи не найбільшою заслугою прогресивної російської інтелігенції перед цивілізованим світом.

В “Одвертому листі до галицької української молодіжі”, написанім під безпосереднім впливом революції 1905 р., свої помисли І.Франко повертає на Схід Європи, до Росії, яка ламає “кригу абсолютизму та деспотизму”,

переживає “весняну добу” революції, в перемозі якої він не сумнівався. Боротьбу російського народу за своє визволення автор розглядає разом з боротьбою українського народу, з революцією в Росії пов’язує історичну долю рідної нації. “Велика доба для нашої нації, – говорить він, – почнеться з хвилиною, коли в Росії упаде абсолютизм. Остатні події показують, що той упадок уже не за горами” [32, С.402].

“Одвертий лист”, адресований галицькій молоді, писався в той час, коли народжувались строфи “Мойсея”. У ньому неважко пізнати автора поеми: окремі положення, судження листа знайшли свій резонанс у поемі. У листі І.Франко виявляє правильне розуміння суспільної історії. Для нього “всесвітня” історія – не історія героїв, а історія масових рухів і перемін” [32, С.401]. Таке розуміння вирішальної ролі народних мас в історичному процесі становило філософську основу поеми “Мойсей”. Саме цю історію “масових рухів” поет спостерігав у революції 1905 р., коли “народні сили серед страшних катастроф шукають собі нових доріг і нових форм діяльності” [32, С.401].

І.Франко ще більше задумується над проблемами соціально-політичної боротьби в Україні, надіється на національне визволення рідного народу. Він збагнув дух часу, величність революційної хвилі, а тому звергається до молоді, будить її національну самосвідомість, закликає гартувати волю, бути діяльною в праці для свого народу, стати свідомими мужами, гідними великого часу. “Таких мужів, – стверджує Франко, – потребує кожна нація і кожна історична доба, а вдвоє сильніше буде їх потребувати велика історична доба, коли всій нашій Україні перший раз у її історичнім житті всміхнеться хоч трохи повна горожанська і політична свобода” [32, С.409].

І.Франко засуджує псевдопатріотизм консервативної галицької інтелігенції, яка ставила себе “на чоло народу”, у позу його батьків, але, зайнята дріб’язковими справами, не могла бути тим, за що себе видавала. Великого “мужа”, справжнього проводиря народу письменник показав у

поємі “Мойсей”.

Автор “Одвертого листа” сміливо заговорив про хиби галицької інтелігенції: зневіру, розчарування, “неточність, балакучість та пустомельство, брак характерності, індиферентність та моральна грубошкірність, байдужість до важних загальних справ, а завзятість у дрібницях ...” [32, С.407]. Читаєш ці рядки листа і мимоволі згадуєш про Франкову поему. Адже на ґрунті подібних хиб, викликаних тимчасовим спадом народного духу, виник конфлікт Мойсея з його народом.

Україну, розділену штучним кордоном на Збручі, І.Франко не ділить на дві частини. Він висловлює свої надії на возз’єднання Галичини з Наддніпрянською Україною. Звертаючись до молоді, поет висуває вимогу “змінити курс нашого національного корабля ... навчитися чути себе українцями – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів” [32, С.405]. Мотив злуки всіх українських земель як геніальне пророцтво прозвучав і в Пролозі до поеми “Мойсей”. На думку автора листа, українська нація “здібна зайняти місце в хорі інших культурних націй” [32, С.404]. Продовжуючи паралельне порівняння, скажемо, що в тій же поетичній передмові до “Мойсея”, передвіщаючи щасливу будучність свого народу, І.Франко писав:

Та прийде час, і ти огнистим видом

Засяєш у народів вольних колі... [25, С.214].

Громадський діяч, якому до болю була дорога доля рідного народу-невольника, учений з високо розвиненим почуттям національно-патріотичного обов’язку перед народом, не міг обмежитися лише листом-зверненням до молоді, причому лише галицької. Адже “велика доба” могла застати всіх його співгромадян “малими і не приготованими”. І він шукає більшої аудиторії. Цю аудиторію знайшов Франко-поет, автор “Мойсея”, і нею обрав увесь свій народ. Звідси ця апострофа, якою починається Пролог до “Мойсея”: “Народе мій, замучений, розбитий...” [25, С.212].

Поема Франка “Мойсей” виникла як результат філософсько-творчого осмислення епохи. Вона пройнята живим подихом часу, революційними звершеннями народу, “що вгору йде, хоч був запертий в льох”.

Простежуючи процес виношування образу Мойсея, не можна не зважити на те особисте, суто Франкове, що відбилося в ньому і, зрозуміло, якоюсь мірою стимулювало творчий задум поеми, визначало художні пошуки її автора.

У поемі “Мойсей” – творі великої поетичної масштабності – І.Франко хотів дати, як справедливо зауважує академік О. Білецький, свій заповіт українському народові і водночас оглянути власний життєвий шлях, підвести підсумок своєї діяльності. А тому наявність суб’єктивного, автобіографічного елемента тут цілком виправдана, зрозуміла, безперечна.

У творчості того або іншого письменника часто є образи визначальні, домінантні, особливо дорогі його творчій уяві, з якими він зжився, зріднився. Ними він міцно входить у свідомість свого народу, і вони дають йому навіть літературне ім’я. Є такі образи і у Франка (Каменяр, Мойсей). Сам письменник у листі до А.Ю.Кримського від 8 серпня 1898 р. писав, що його твори напоюють кров серця, особисті враження й інтереси, що всі вони в певній мірі (“не в такій аляповатій, як се розумів Огоновський”, – робить застереження автор) є частки його біографії [33, С.109]. Він дбав передусім про те, щоб зміст твору був свій, щоб душа твору була частиною його душі [33, С.115]. Сказане особливо стосується і поеми “Мойсей”.

Увесь високий стрій душі поета, все те, що увібрав у себе геній І.Франка, чим “торів, і яснів, і страждав, і трудився”, залишило глибокий слід в його поемі. Франкові не раз доводилось не тільки опосередковано, репродуктивно, у душі, але й безпосередньо, в особистому житті знести чимало з того, що потім щедро вилилось на папір. У переживаннях героя поеми і її автора багато спільного. У самовідданості пророка, у його незрадливій і безмірній любові до народу, в думках і змаганнях, сумнівах і

надіях відчуваємо живі риси самого Івана Франка. Автор “Мойсея” змушений був вступати в поєдинок з галицькою рутенщиною, вести нерівний бій з “патентованими патріотами”, цими Датанами та Авіронами, які злобно виступали проти нього, постійно його цькували й переслідували. Сумніви часто ранили душу поета, доводилось пізнати “дні журби”, хвилини відчаю, чути себе самотнім. Але усвідомлення себе самого як слуги народу, віра в його творчі, незнищенні сили ніколи не покидала письменника.

І.Франко підноситься над своїм героєм. Не раз під впливом важких обставин мучений сумнівами, як Мойсей, він завжди знаходив у собі силу, щоб їх подолати. У своїй поемі автор виступає як переможець сумнівів. Зневірений у досягненні заповітної мети, його герой став жертвою вагань, був переможений Азазелем – духом сумніву. Поет хотів показати, яким повинен і яким не повинен бути провідник народу, показати його сильні й слабкі риси. Іншими словами, вся складність взаємовідносин між вождем і народом – це той філософсько-творчий план образу Мойсея, що визначає його ідейну концепцію.

Леся Українка “шукала завжди у творах поета не автобіографії... а такого чогось, що не його одного обходило б” [20, С.13]. У поемі Франка “Мойсей” такого “чогось” є багато, бо суб’єктивне він зумів піднести до рангу об’єктивного.

Поемою “Мойсей” письменник немов звітував перед своїм народом, а тому її справедливо вважають найвищим набутком усього творчого життя Франка.

Розділ II. Біблійні паралелі у поемі “Мойсей”

Уже перше видання поеми І.Франка “Мойсей” (1905) мало потужний відгомін у літературній критиці. У рецензіях, статтях, що появилися в тогочасній періодиці, висловлювалися різні думки щодо ідейного змісту твору, його джерел. Великі ревнителі літературних впливів генезу поеми зводили до сюжетних запозичень, автора “Мойсея” ставили в залежність від інших художніх зразків, навіть звинувачували в плагіаті. Так, наприклад. Микола Євшан у двох початкових номерах науково-літературного двотижневика “Будучність” за 1909 р. виступив з обширною розвідкою “Пісня про Мойсея”. На його думку, І.Франко в опрацюванні біблійної тематики вельми подібний до польського письменника Яна Каспровича. Критик, хоч і мимовільно згадав про оригінальність Франкової концепції образу Мойсея, все-таки робить наголос на впливах і запозиченнях. У його статті наводиться доволі-таки великий перелік (часто з помилками) прізвищ художників, скульпторів, письменників, які зверталися до теми Мойсея і творами яких нібито скористався І.Франко при написанні своєї поеми.

Стаття М.Євшана викликала осуд І.Франка. У листі до редактора журналу “Будучність” Миколи Венгжина (5 січня 1909 р.) він в категоричній формі заперечує думку свого опонента: “Каспрович своїми творами до мене зовсім не подібний ... мій “Мойсей” не має нічого спільного з буйною гебрейською “Tempelpoesie” ... середньовічні малярі Фландрія і Равх мені зовсім не відомі, не говорячи вже про фантастичного Раульбаха. зовсім не середньовічного, але Каульбаха з 19 в. Чи поети Гердер, Шіллер і La Vignі писали щось про Мойсея – сього мені не відомо, а тим менше можна сказати, щоби студіювання всіх тих поетів і малярів було основою для моєї поеми”

[33, С.356]. Про Євшанову некомпетентність в оцінці свого “Мойсея” І.Франко сказав ще раз у 1911 р. в статті “Давнє й нове”. М.Мочульський у своїх спогадах зауважує, що стаття М.Євшана особливо сердила І.Франка, і з цього приводу він говорив: “Але ж цей чоловік попросту прочитав енциклопедію, виписав з неї твори в яких героєм був Мойсей, і хоче мого “Мойсея” мати залежним від тих творів. Але ж нічого подібного! Єдине джерело мого “Мойсея” – це Біблія” [18, С.145].

У 1912 р. в Тернополі виходить критична студія Якіма Яреми “Мойсей”. Поема Івана Франка”. Її появу письменник зустрів загалом прихильно. У передмові до другого видання своєї поеми 1913 р. він лише принагідно зауважив, що аналогія між його “Мойсеєм” і поемою Ю.Словацького “Ангелі”, яку наводить Я.Ярема у своїй праці, дуже далека. Твір польського письменника був відомий І.Франкові ще з гімназійних років. Навчаючись у Дрогобичі, про цю поему він польською мовою написав розвідку для свого шкільного товариша Косинського. Але порівняння цих творів безпідставне, бо обидва вони, як відмічає І.Франко, написані в різному емоційному ключі [25, С.211].

Як бачимо, ще за життя письменника виникла хибна тенденція шукати літературні джерела поеми “Мойсей” там, де їх не шукав сам Франко. Наводилися численні формалістичні вставлення, порівняння, вишукувалися текстологічні збіги, подібні сцени, ситуації, і на цій підставі робились наукові висновки про “запозичення” і “впливи”. Не заглиблюючись в ідейний зміст твору, дослідники здебільшого зловживали компаративізмом. Основне джерело поеми – Біблія – випало з поля зору критики. Ця тенденція особливо утвердилася після смерті письменника. А.Музична намагається довести подібність окремих картин у творі І.Франка з драматичними поемами Джона Мільтона “Утрачений рай”, “Повернений рай” та “Самсон-борець”. К.Чехович розширює сферу “впливів” на Франкового “Мойсея” за рахунок чеської літератури, зокрема творчості Я.Врхліцького (“Bar Kochba”, “Křiž

Božetechniv”, “Lamech – Sen biblicky”, “Ben Akiba”).

Відразу після виходу у світ Франків “Мойсей” набув великої популярності серед читацької громадськості, став хрестоматійним твором у тогочасних українських гімназіях. Оскільки дослідники неправильно тлумачили його генезу, автор вважав потрібним у передмові до другого видання (1913) детально зупинитися на джерелах свого твору. Ця передмова з деякими змінами та доповненнями увійшла до видання поеми в перекладі Володимира Кобрини польською мовою (Львів, 1914) і російською мовою видання в перекладі Петра Дятлова (Відень, 1917).

Вважаємо потрібним зробити відступ про історію російського перекладу Франкового твору П.Дятловим. В архіві І.Франка зберігається п’ять листів П.Дятлова: без дати; від 9 жовтня та 16 грудня 1913 р.; від 14 серпня та 23 жовтня 1915 р.; перші три – з Праги, четвертий і п’ятий – з Відня. Усі вони переважно стосуються перекладу поеми “Мойсей”. Відповіді І.Франка не збереглися. Про їх зміст ми можемо здогадатися лише з листів самого П.Дятлова.

Вперше до них звернувся М.Пархоменко. В “Літературній Україні” від 29 квітня 1966 р. була вміщена замітка “Історія одного перекладу” І.Крука, де стисло розповідалось про те, як “Мойсея” перекладав Дятлов. Принагідно згадує про нього Ф.Погребенник.

Петро Дятлов (1883-1933) – громадсько-політичний діяч і журналіст. Був членом Революційної партії України, пізніше УСДРП. Під час Першої світової війни працював у Союзі Визволення України. Перейшов на бік більшовиків, емігрував, брав участь у комуністичному русі, один із перших перекладав твори В.Леніна українською мовою, листувався з ним, повернувся на Україну, був репресований.

Зрештою, нас цікавитиме радше не хто перекладав поему Франка “Мойсей”, а як переклав. Переклад такого шедевр у потребував значних художніх здібностей, якими П.Дятлов не надто був наділений. Незважаючи

на старання максимально наблизитися до першоджерела, він часто порушував ритмічну структуру твору, інколи приблизно висловлював Франкові поетичні думки; переклад багатий також великою кількістю українізмів і т. ін.

На художню недосконалість перекладу П.Дятлова вказав М.Горький. У листі до І.Франка від 23 жовтня 1915 р. П.Дятлов писав. Як Ви знаєте, я посилав свій переклад Вашого “Мойсея” Горькому, щоб він надрукував його в однім з близьких йому видавництв. Горький повернув мені “Мойсея”, написавши таке: “Уважаемый товарищ! В сборниках “Знание” я давно не принимаю никакого участия. Для “Просвещения” поэма Ив.Франко неудобна. Книгоиздательство “Прибой” отказало издать Ваш перевод, найдя его несовершенным. Мне тоже кажется, что перевод не удался Вам. Приветствую. А.Пешков” [18, С.147].

Сам автор теж невисоко оцінив російський переклад своєї поеми. Хоч Дятлов і доклав чималих зусиль до рукопису, однак остаточний варіант перекладу все ж не вдався як слід.

Передмову до перекладу поеми російською мовою продиктував сам І.Франко. Поет у цей час хворів, і писати йому було важко. У своєму листі до І.Франка від 9 жовтня 1913 р. П.Дятлов відзначав: “Прошу товаришів своїх Льва Юркевича або Вол.Левицького, щоб – наразі Ви це дозволите – зайшли до Вас та записали передмову до російського видання”.

Між іншим, у листі П.Дятлова з Праги, датованому 16 грудня 1913 р., є цікава дописка: “Тут один колега єврей перекладає “Мойсея” на есперанто й звернувся, аби я позичив йому свій переклад. Я охоче дав йому тепер чорновий список. Зветься перекладач Маркус – студ/ент/мед/ицини/”.

Сам лист починався такими словами: “Спішу заслати Вам передмову. Я де в чім змінив продиктовану Вами часть її. Тому надсилаю Вам оригінал з проханням повернути мені його, коли не потребуватимете його самі. Виправляючи передмову, я дбав про те, щоби не змінити смислу сказаного

Вами. Коли ж проти моєї волі це сталося, поправте, прошу Вас, мої хиби. Зверніть увагу на кінець”.

Закінчення передмови до російського видання “Мойсея”, в якому принагідно подається загальна оцінка роботи перекладача, П.Дятлов ще раз пересилає І.Франкові разом з листом від 23 жовтня 1915 р. і просить адресата зробити, якщо вважає за потрібне, відповідні зміни і доповнення. Передмову І.Франка П.Дятлов також переклав російською мовою. Автограф – закінчення передмови, писаний рукою П.Дятлова, з виправленням автора “Мойсея”, зберігається в архіві І.Франка. У рукописі П.Дятлова автор перекреслив такі слова: “Надеюсь все же, что г. Дятлов не пожалеет о затраченной на этот перевод энергии”, а також після речення “Это стоило конечно довольно много труда” дописав: “И успел ли он совершенно одолеть все трудности, не мое дело судить. Мне кажется, что одолел таки довольно и что перевод стоит печати” [18, С.148].

Цікавим тут є те, що це Франкове доповнення не включене перекладачем до передмови російської публікації поеми “Мойсей”. М.Пархоменко висловлює думку про те, що “ці рядки дісталися дуже дорого і важко Івану Франкові. Але Дятлова, здається, це мало обходило ... і він не вмістив цих поправок Франка” [18, С.148]. Така здогадка не цілком переконлива. Оскільки П.Дятлову, котрий дуже наполегливо домагався згоди на друк, прямо-таки набридав Каменярєві своїм перекладом, навіть така похвала письменника багато важила. Не слід забувати й того, що І.Франко ще в 1913 р. вважав за краще ознайомлення російського читача із своєю поемою в українському оригіналі, а не в перекладі П.Дятлова (про це довідуємося з одного листа П.Дятлова), він відмовився переслати особисто його переклад Максиму Горькому для друку. У чому справа? Мабуть, враховуючи зауваження І.Франка, автор сам переконався в тому, що не всі труднощі зумів подолати, відчув художню невикінченість свого перекладу і не без уваги поставився до його оцінки Максимом Горьким. До того ж зазначимо, що в

листі до І.Франка від 23 жовтня 1915 р. після вищенаведеної відповіді Максима Горького П.Дятлов обіцяє ще раз переглянути свою роботу.

Ми розуміємо Максима Горького. У його ставленні до перекладу П.Дятлова виявилася велика шана до автора “Мойсея”, глибока турбота про письменницьку репутацію Франка серед російської читацької громадськості. Максим Горький хотів, щоб російський переклад поеми був виконаний на рівні високомистецького українського оригіналу. І цілком справедливо посередній переклад П.Дятлова його не задовольняв.

Для П.Дятлова це була перша, доволі смілива спроба поетичного перекладу, продиктована щирим бажанням ознайомити російського читача з геніальним твором. Багато йому не вдалося, але він робив добру справу і віддав їй чимало сил та енергії. Переклад вийшов у світ окремим виданням у Відні, правда вже після смерті Івана Франка, в 1917 р. Замість фото статуї “Мойсей” Мікельанджело, яку перекладач хотів помістити у своєму виданні (про це мовиться в одному з його листів), він дав портрет І.Франка і свій труд присвятив його пам’яті. Це був своєрідний скромний вінок на свіжу могилу Каменяра. В українсько-російських літературних взаєминах переклад П.Дятлова поеми І.Франка “Мойсей” – помітне історико-літературне явище, а для Росії 1917 р. ця книжечка, незважаючи на хиби перекладу, все-таки мала значну політичну вагу. Ось що з цього приводу говорить сам П.Дятлов у своєму “Передньому слові”: “Мойсей” написан в 1905 г., когда так хотелось верить в успех русской революции и в наступление лучшей поры для всех народов России. И сейчас демократия всего света радуется победой новой русской революции. Да будет же она прочной! И да исполнятся вещие слова Франко о занятии украинским народом заслуженного места в кругу свободных народов Европы” [18, С.150]. Під цими словами є примітка автора – “Март, 1917”: у Росії відбулася Лютнева революція.

У цей час активізувалося національно-політичне життя в Наддніпрянській Україні. У березні 1917 р. в Києві була створена Центральна

Рада. По всій країні покотилася хвиля урочистих маніфестацій на підтримку національно-визвольних змагань. Багатотисячною вона була в квітні 1917 р. на Софійській площі в Києві. Галицька Україна вітала національне пробудження в Наддніпрянщині.

Літературна історія перекладу П.Дятлова поеми І.Франка “Мойсей” на цьому не закінчилася. Харківське видавництво “Пролетарій” у 1926 р., до 70-річчя від дня народження і 10-річчя від дня смерті І.Франка, видає переклад П.Дятлова (єдиний на той час варіант – кращого не було). Навіть Б.Турганов, готуючи російський текст поеми “Мойсей” до вибраного (1945) і до п’ятитомного (1948) видання творів І.Франка російською мовою взяв за основу переклад П.Дятлова, звичайно, значно його переробивши.

Ми відійшли дещо від основної теми дослідження. Повертаючись до неї, зауважимо, що головна мета Франкових передмов до всіх трьох видань “Мойсея” – українського (другого), польського і російського полягала в тому, щоб допомогти дослідникам у розшукуванні джерел свого твору. І це він зробив з високою науковою сумлінністю.

Біблійну основу свого “Мойсея” І.Франко стверджує ще в статті “Українська література 1904-1906 рр.” У передмові до другого видання поеми він доводить це науково. Автор відкриває, так би мовити, “зворотний”, прихований бік свого твору, вводить читача у творчу лабораторію, ділиться з ним “секретами” творчого процесу. Він подає розгорнутий науковий коментар до художнього тексту, показує, як на основі біблійного матеріалу відбувалося осмислення та літературне оформлення образів твору.

Віктор Гюго в передмові до першої частини своєї книги “Легенда віків” (1857) людський рід розглядає в двох планах – історичному й легендарному. “Другий, – зауважує він, – не менш достовірний, ніж перший, а перший не менш здогадний, ніж другий”. Автор застерігає читача, що він не має на меті применшити значення історії, бо слава великого історика – мислителя, на його думку, вінчає людський геній. Йому йдеться про те, щоб утвердити

значення легенди. “Геродот творить історію, Гомер – легенду” [18, С.151].

Погляди французького письменника на легенду поділяв І.Франко. Свою розвідку “Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди” він почав таким міркуванням: “Легенда – се не історія. Та проте вона не парадокс, коли один із новіших учених говорить, що не одна легенда має в собі більше правди, ніж не одна історія. Все діло в тім, щоб уміти видобути правду, як метал із руди” [30, С.16]. Тому для Франка-вченого біблійний Мойсей – “найграндіозніша постать стародавньої історії людства”, а біблійні оповіді про нього для Франка-поета – це невичерпне джерело творчого натхнення.

Щасливий випадок врятував Мойсея від кари деспотичного фараона, ката його народу, який велів убивати всіх ізраїльських хлопчиків-немовлят. Ізраїльтянинові за походженням, Мойсею поталанило жити в розкішних палатах єгипетських вельмож виховуватись при царському дворі (його усиновила фараонова дочка). У пориві гніву Мойсей вбиває єгипетського наглядча за те, що той знущався над євреєм. Любов до свого поневоленого народу, почуття кровного зв’язку з ним роблять Мойсея вбивцею. Боячись помсти фараона, він утікає в степ, на Синайський півострів. Мойсеєві-пастухові на горі Хорив з неопалимої купини вчувається голос, що закликає його бути вождем рідного народу. Мойсей визволяє свій люд з єгипетської неволі. Сорок літ невизнаний пророк верстає шлях із синами Ізраїлю по Синайській пустині в “землю обітовану”. З вершин гори Небо Мойсей оглядає її, заповітну країну, мету своїх довгорічних мандрів, але йому не судилося увійти до неї, і він помирає “о межу к Палестині”.

Всі ці етапи життєпису героя древньоєврейської оповіді – вдячний матеріал для поетичного відтворення. Разом узяті й кожен зокрема могли вони бути предметом художньої розмови. І.Франко обрав останній з них. Автор “Мойсея” далекий був від того, щоб коментувати Біблію. У нього була своя ідейно-творча мета. Старозавітна оповідь в цьому випадку послужила

лише фундаментом для Франкової оригінальної поетичної споруди. “Основною темою поеми, – говорить він у передмові, – я зробив смерть Мойсея як пророка, не признаного своїм народом. Ся тема в такій формі не біблійна, а моя власна, хоч і основана на біблійнім оповіданні” [26, С.201]. Поет мав усі підстави так сказати. Матеріал “чужий”, біблійний, художнє трактування його у творі – Франкове.

У передмові автор широко зіставляє біблійний оригінал з поемою і показує розходження між ними. Порівняно з біблійними оповіданнями І.Франко перемінює розташування образів у поемі, взаємовідношення між ними, їхню ідейну навантаженість, а також композиційну роль. Згідно з Біблією, Мойсей виступає посередником між ізраїльтянами та Господом, слугою “Вічного”, виконавцем Божої волі. В І.Франка центр художньої уваги перенесений на два вузлові пункти сюжету: дія зосереджена навколо взаємин між вождем і народною масою, а не між Богом і єврейським народом, як у Біблії. Єгова та Азазель виконують у нього іншу функцію. Це той же Мойсей у двобою з самим собою, це художнє вираження його психологічної роздвоєності. Графічно можна це показати на такій схемі:

У Біблії:

Єгова
↓
Мойсей
↓
Народ

У поемі Франка:

Народ ↔ Мойсей
 ↓ ↓
 Єгова Азазель

Високо трагедійний епізод життя Мойсея І.Франко “опрацював почасти на основі біблійного переказу, а почасти на основі психологічного аналізу у двадцяти піснях своєї поеми, показавши в них загострення натягнутих відносин між пророком і народом аж до повного розриву” [25, С.367] між ними. Відповідно до характеру конфлікту письменник, користуючись біблійною першоосновою, вносить зміни, творчо переосмислює і підпорядковує її своєму ідейному задумові.

Поет зовсім розходиться з Біблією щодо мотивів смерті Мойсея. Як

читаємо в старозавітному “П’ятикнижжі”, смерть пророка (“Второзаконня”, розділ XXXII, ст. 48-52; розділ XXXIV, ст. 1-8), як і його брата Арона, – це кара Божа, яка випала на долю всьому ізраїльському народові. Розгніваний Бог присуджує усім тим, що нарікали на нього, померти в Синайській пустелі. Ніхто зі старших у єврейському племені не зможе перетнути Йордану і зійти на обіцяну землю. Мойсей і Арон також грішні. Вони не прославили Бога перед своїм народом в Кадеші, над водами Мериви (“Спротиву”), коли Ізраїлеві сини сварилися з Господом. Гнів Божий не поминув і Мойсея. Він помирає на порозі обітованої вітчизни.

І.Франко цілком інакше трактує смерть пророка (у нього ця картина винесена поза сюжетні рамки твору). “В моїй поемі, – вказав він у передмові, – ... смерть Мойсея на вершині гори в обличчі Бога мотивована тим, що його відіпхнув його власний народ, зневірений його 40-літнім проводом і сумним станом обіцяного краю, який треба було тяжкими зусиллями здобувати на численних дрібних канаанських племенах” [25, С.202-203].

З біблійної історії (“Книга чисел”, роздал XVI) І.Франко запозичив також образи Авірона і Датана. Вирішення теми не визнаного своїм народом пророка і логіка розвитку відповідного конфлікту між видатною особистістю і народною масою зобов’язували поета показати опозиційні сили, що протистоять Мойсею, уособити їх в індивідуальних художніх постатях.

У біблійних оповідях серед тих, хто бунтував проти Мойсея, крім Авірона і Датана, називається ще левіт Корах. Разом з двомастами п’ятдесятьма левітами він повстав проти Мойсея та його брата Арона. Це, по суті, два різні перекази. Тексти їх біблійного оригіналу І.Франко наводить у передмові до поеми і науково тлумачить їхню генезу. Способом компіляції пізніші укладачі, редактори Біблії, звели їх у цілість. У легенді про бунт Кораха відбулося прагнення левітів – привілейованої верхівки староєврейського духовенства – добитися ще більших прав, стати жерцями. У переказі про Авірона і Датана наголошено на громадських мотивах їхнього

конфлікту з Мойсеєм. Вони заперечують добродетель пророка, його віщування вважають обдурюванням народу, звинувачують у тому, що він не дав їм обіцяної батьківщини з полями та виноградниками. На думку І.Франка, цей переказ має виразно політичний характер. І, зрозуміло, у виборі ідейних противників Мойсея письменник зупинив увагу на образах Авірона і Датана.

У чернетковому варіанті VII пісні Франкового “Мойсея” була вилучена в подальшому також загадка про Кораха (тут він називається Кореем):

О, бо знали усі з давніх літ
Дар пророцький Мойсея,
Як він словом своїм поразив
Злу ватагу Корея [25, С.359].

Справді, кількісне збільшення противників Мойсея за рахунок Кораха (Корея) нічого нового не додавало до загального ідейного обриса провідника народу. До того ж, зроблено це якимось принагідно, між іншим, і без біблійного коментаря не могло бути зрозумілим читачеві. Тут є натяк на те, що Бог вогнем спалив левіта Кораха і його однодумців, аби довести вищість храмових жерців, переконати ізраїльтян, що тільки первосвященик Арон уповноважений приносити йому жертву.

Основною ж причиною, через яку, на мою думку, автор відмовився від цієї поетичної строфи, було ось що. Конфлікт між Мойсеєм і Корахом подано тут як передісторію, як подію, що передувала боротьбі пророка з Авіроном і Датаном. Насправді оповідання про бунт Кораха виникло значно пізніше. Пошлюся на передмову Франка до поеми. “Коли звернемо увагу на історичні відносини, серед яких могли повстати оба ті оповідання, то нам відразу стане ясным, що оповідання про Датана й Абірама мусило повстати в часи племінної незалежності гебрейського племені, коли те плем’я, бідуючи в своїй новій вітчизні, в боротьбі з канаанітами з жалем могло ще споминати свій побут в Єгипті. Натомість друге оповідання веде нас в часи нового

храму по повероті гебреїв із вавілонської неволі, і то в досить пізні часи, коли перевага жерців над загалом левітів не була ще так укріплена, як за часів Христа” [25, С.205].

Отже, зауваження про те, що нібито вже “з давніх літ” древні євреї знали про “злу ватагу Корея”, зроблене на цьому місці, де мовиться про сутичку Мойсея з Авіроном, було анахронізмом, відступом від життєвої правди стародавніх переказів. Тут проявилася глибока вдумливість І.Франка, його ґрунтовна наукова обізнаність з давніми оповідями. Наведена вище поетична строфа виявилася зайвою, і в наступній роботі над твором письменник вилучив її з художнього тексту.

Строфа випадала із загального тону поеми ще й тому, що в ній говорилося про Мойсея як чудотворця. А цей бік життєпису біблійного героя автор зовсім відкинув, навіть більше – в останній строфі цієї ж VII пісні він показує неспроможність пророка зробити чудо. На промову Авірона Мойсей дає таку відповідь:

“Канаана тобі не видать
І не йти до востоку;
З сього місця ні вперед, ні взад
Ти не зробиш і кроку”.

І мертвецька тиша залягла
На устах всього люда,
І жахнувсь Авірон, і поблід,
Сподіваючись чуда.

Але чуда нема! Авірон
В сміх!.. [25, С.230]

Це зумовлено творчою настановою поета пристосувати біблійний матеріал до вимог реалістичного зображення. У цьому якраз істотна різниця

між Франковим Мойсеєм і його біблійним прототипом, щедро наділеним здатністю робити чудеса.

Львівський священик Гавриїл Костельник так і не зміг пробачити Франкові того, що його Мойсей не подібний до біблійного пророка – “посла Божого”. Своє дослідження “Плюси й мінуси в поезії Івана Франка” він побудував на тому, щоб вишукувати, як сам заявляє, “злами” (тобто недоліки) у творчості Каменяра. Критик докоряє І.Франкові за те, що його поема “виретушована” з чудес. Франковому героєві як художній зразок він протиставляє біблійного Мойсея, який раз у раз робив чуда. Згаданий вище епізод з поеми І.Франка Г.Костельник вважає “фатальним зламом”, “засудом смерті” для всього твору. “Але чуда нема!” – ці слова, на його думку, “наче отрута своїм діянням розходяться по всіх жилах поеми й усмерчують її” [18, С.156].

Таким чином, до оцінки поеми “Мойсей” Г.Костельник підійшов з позицій біблійних канонів, тому Франкову оригінальну концепцію народного пророка і проводиря він трактував як велику провину поета перед “Святим Письмом”.

За біблійною оповіддю, Авірон і Датан гинуть з волі Бога. Отже, не народ, а Боже веління є причиною смерті ворогів Мойсея. Ізраїльтяни, паралізовані страхом перед всесильним Богом, є лише очевидцями, пасивними спостерігачами чуда. Ось як виглядає ця картина в Біблії (подано за передмовою І.Франка): “... Земля розступилася під ними (Датаном і Авіроном. – М.Б.), розкрила свою пащеку і проковтнула їх обох, і їх родини, і всі особи, що належали до них, і все їх майно. І вони живцем пішли в шеоль (єврейська назва пекла) самі, і все, що належало до них, і земля затворилася над ними, і вони пропали з-посеред громади. І всі ізраїльтяни довкола них розбіглися при їх криках, боячись, аби земля не пожерла їх” [25, С.205]. Як бачимо, і тут не обійшлося без чуда.

І.Франко по-своєму змальовує смерть противників Мойсея. У нього

вони одночасно є ворогами народу, лжепророками-демагогами. “У своїй поемі, – говорить він, – не вважаючи потрібним допускати чудесну катастрофу, я представив опозиційну акцію Датана і Авірона на зборах ізраїльського народу і полишив діло їх покарання, пророковане їм Мойсеєм, елементарному вибухові народної свідомості по смерті Мойсея” [25, С.206]. Смерть Авірона і Датана поет переносить на кінець твору, вписує її в загальну картину визвольного змагання народу. У Франка це не окрема сцена, а частина загального, на перший погляд, здається, навіть мимохідь кинена фраза, окремий штрих, але штрих ідейно місткий, промовистий, вагомий, який не губиться в словесному потоці твору. Навпаки, в ідейно-смысловому контексті Франкового “Мойсея” він відіграє важливу роль. Охоплений новим піднесенням, на шляху визвольної боротьби народ розправиться з тими, хто намагався приспати його свідомість, перешкоджав рухові вперед. Народна кара спостигне всіх демагогів-зрадників. Франко говорить про розплату народу із лжепророками не як про чудо, а зовсім реально: “Авірона камінням поб’ють, а Датана повісять”.

Автограф поеми “Мойсей” повністю не зберігся. У нашому розпорядженні є лише три Франкові рукописні тексти – уривки твору. Два з них зберігаються у відділі рукописів Інституту літератури ім. Т. Шевченка НАН України. Це автограф великої частини поеми, починаючи від VII пісні. У VII, VIII і XIII розділах він значною мірою відмінний від остаточної редакції твору, надрукованої в 1905 р. В одній із Франкових записних книжечок є автограф XI пісні “Мойсея”. У відділі рукописних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського НАН України О.І.Дей віднайшов первісний варіант VII розділу “Мойсея” і опублікував його в журналі “Радянське літературознавство”. Крім того, в архіві І.Франка зберігається ще картка з картону, на якій поміщені замітки літературного характеру, а серед них план “Мойсея”, доведений включно до XVII розділу. Дата невідома. План подано як нумерацію римськими цифрами

глав твору, арабськими позначено кількість поетичних строф у них. Рукописні тексти поеми “Мойсей”, які розходяться з остаточною, надрукованою редакцією твору, опубліковані в примітках до 12-го тому 20-томного (К., 1953) і 5-го тому 50-томного (К., 1976) зібрання творів І.Франка.

Ознайомившись з автографами поеми “Мойсей”, можна зробити висновок про те, що І.Франко найбільше працював над художньою реалізацією образів Авірона і Датана. Виправлення у рукописному тексті твору стосуються переважно VII і VIII розділів, де подаються промови Мойсеєвих антагоністів.

У біблійному оповіданні не показано форм вияву опозиційного настрою Авірона і Датана, вони не виступають у безпосередній сутичці, в боротьбі з пророком. І.Франко на широкому художньому матеріалі розгорнув конфлікт між ними. Уже в II пісні поеми він чітко окреслюється і з особливою гостротою проявляється у VII (промова Авірона) і VIII піснях (промова Датана).

У первісній редакції VII розділу своєї поеми І.Франко більше “прив’язаний” до біблійного тексту. Слова Авірона, звернені до Мойсея –

Ми посланців у той Канаан

На розвід послали ... [25, С.360]

мають свій відповідник у книзі “Чисел” (розділ XIII). Тут розповідається про те, як, за наказом Бога, Мойсей посилає в Ханаанську землю дванадцять розвідників (по одному з кожного племені), щоб вони її оглянули. Посланці, крім двох, принесли погані вісті про цей край. Це викликало ще більше незадоволення серед народу.

Але залежність І.Франка у первісному варіанті VII розділу від старозавітного переказу не є ще ознакою художньої невикінченості цього тексту. Вся ж поема була результатом творчого осмислення біблійної історії Мойсея. Попередні відомості про “обітований край” вкладені тут в уста

ідейного противника Мойсея – демагога Авірона. Почерпнуті від очевидців (отже, правдиві), вони були незаперечним аргументом у його боротьбі з пророком, компрометували останнього як народного провідника, всю його довголітню працю зводили нанівець. Якщо це “дідицтво” справді такий край, що його необхідно здобувати війною, “кривавим трудом”, якщо в ньому є лише “голі скелі, скупії поля та вузьенькі долини”, то чи варто пориватися до нього? Фінальна сцена Франкової поеми була б художньо невмотивована. Матеріал VII розділу в первісному його варіанті не відповідав ідейно-художньому задумові твору, і Франко в остаточній редакції докорінно його переробив, вилучивши з цього місця опис Ханаану.

Оскільки процес творчої реалізації образу Авірона дослідили О.І.Дей і А.А.Каспрук, детальніше зупинимося на літературному вирішенні образу Датана.

Поет, не задоволений і промовою Датана, піддавав її текст значній редакційній правці. У первісному варіанті промова Датана була звернена до народу і тому підривала авторитет Мойсея в очах його співгромадян. Датан, лютіший ніж Авірон ворог Мойсея, у своїй промові намагається відкрити ізраїльтянам очі на “страшну тайну пророцької зради”. Показавши Мойсея як єгипетського запродавця, він звертається до народу з такими словами:

А тепер запитайте його.
Лжепророка – єхидну.
Що йому обіцяв фараон
За сю зраду огидну? [25, С.362]

Промова Датана закінчувалася категоричними демагогічними закличками:

Він тепер нас веде в Канаан,
Як отару овечу,
Ворогам на заріз! Я кричу!
Протестую! Перечу!

Я Датан...

Підіймаю свій голос:

“Зупинися, Ізраїлю!” В той бік

Не підходь ні на волос!

Тим фальшивим пророцтвам не вір,

Бо ярмо в них погане!

В краю ложних обітниць твоя

Хай нога не постане!” [25, С.363].

Народ не залишився байдужим до слів Датана. Ось як він реагує на них:

І жахнувся Ізраїль. Невже

Се мета його праці?

Лиш в очах щось горить.

Наче блискавки в мряці [25, С.363].

Одна річ, коли народ зневірився в досягненні заповітної мети, вважає, що йому “набрехали пророки”. Інша річ, коли його вперто переконують, що з боку Мойсея це не тільки обман, а й підла зрада. Залишити ці рядки – означало зробити лицемірного чинолюбця Датана серйозним противником Мойсея. Крім того, порушилася б загальна ідейна злагодженість, цілісність образу безмежно відданого народові пророка. Ці рядки були для нього рівнозначні смертному вироку. І.Франко на це не пішов. Хоч правда, спровокована демагогами маса такий вирок винесла Мойсею, але не зважилась його виконати на заклик Датана:

“За каміння! Він кпить собі з нас,

Так, як кпив разів много.

Най загине він краще один.

Як ми всі через нього!”

“Най загине! – кругом загуло. –

І ось тут йому й амінь!”

Тільки диво, ні одна рука

Не сягнула по камінь [25, С.232].

Працюючи над образом Датана (як і Авірона), автор ні на мить не випускає з поля зору народного провідника, ясновидця. І.Франкові багато залежало на ньому, він особливо дорожив ним, до душі йому була Мойсеева самозреченість во ім'я свого народу. Тому творчі пошуки, що стосувались образів Датана й Авірона, не повинні були затінити образу пророка. Одночасно поет не хотів затемнювати й ідейної природи його супротивників, йому йшлося про те, щоб чіткіше розмежувати громадські позиції цих двох протиборчих сил.

У первісному варіанті промова Датана суперечила концепції образу Мойсея. В остаточній редакції І.Франко міняє її адресата. Тепер вона безпосередньо звернена не до народу, а до Мойсея, тим самим позбавлена сили впливу на маси (прецінь жодна рука не піднялася, щоб закидати пророка камінням). Відповідно до цього автор зовсім змінив зміст і композицію промови Датана, закреслив поетичні строфи, в яких Датан звертається до ізраїльського люду, не пошкодував майстерно виписаних рядків промови. Спочатку промовець оперує фактами з життя Мойсея, його нібито вірнопідданість фараонові пояснює тим, що Мойсей ще в молодості виховувався в єгипетській школі, яка зробила його “перекинчиком” (запроданцем), відтак намагається переконати люд, що вболіває за долю Ізраїлю.

Образ народного ватажка на цьому не програв, а Датан залишився самим собою – “лихим демоном громади”, що своїми промовами, побудованими на брехні й обмані, хоче, як і його однодумець Авірон, завоювати собі авторитет серед народу, щоб самоправно верховодити ним. В

цілому VIII глава “Мойсея” виграла, бо після цих авторських виправлень виявилась підпорядкованою загальному ідейно-творчому плану поеми.

Істотні зміни вносить І.Франко також у відповідь Мойсея на промову Датана. У початковому варіанті вона виглядала так:

Та з мертвої тиші вирина
Ось Мойсеєве слово:
“О бездонна підлота й брехня!
Чи ти чуєш, Єгови?

О, ти чуєш і бачиш усе,
Хоч нічого не кажеш,
І заплату за сю клевету
По всій правді відважиш.

Лиш в одному ти правду вгадав,
І так буде, Датане:
В хвилю скону твого – землі
Під тобою не стане” [25, С.363].

Змістовно “грубі” слова (“бездонна підлота й брехня”, “клевета” “скону”), вкладені в уста Мойсея, не відповідали пророкові, вчителеві й батькові, який був зразком високої моралі. Крім того, Франків Мойсей тут дуже нагадує свого біблійного прототипа. Безсильність Мойсея Біблія завжди компенсувала Божим чудом. Так і тут. Пророк звертається до Єгови, який “заплату за сю клевету по всій правді відважить”. Знову ж таки в цих рядках наздогад мовиться про чудесне покарання Датана. Долю псевдопророків, демагогів у Франка, як уже відзначалось, вирішує народне правосуддя, без втручання “вищої” сили: вони були знищені хвилею народного піднесення. Тому І.Франко на цьому місці вилучив звернення Мойсея до Єгови і зовсім переробив ці поетичні строфи:

“О Датане, – промовив Мойсей, –
Не журися, мій сину!
Канаана тобі не видать.
Не гнуть гордую спину.

Ще одно повідаю тобі.
Небораче Датане:
При смерті тобі й п'яді землі
Під ногами не стане” [25, С.232].

Як бачимо, в новій редакції прозвучала в словах Мойсея навіть батьківська нотка (“Не журися, мій сину?”). Або оце простонародне розмовне з відтінком співчутливості “повідаю тобі, небораче Датане”. Це так личило пророкові. Адже він ладен був прийняти від свого народу навіть “невдячність, і наруги і рани”, адже любив його не тільки “за добру вдачу, а й за хиби”. І в той же час Мойсей залишається безкомпромісним у своєму ставленні до ворогів народу, грізний для них своїм пророцтвом.

Отож, бачимо, як далеко відійшов І.Франко від біблійного тексту у створенні образів Авірона й Датана. Про якесь механічне перенесення їх в образну тканину “Мойсея” не може бути й мови. Це складна робота творчої уяви письменника, що супроводжувалася художнім домислюванням і переосмислюванням біблійного матеріалу.

Значною мірою “відірвався” І.Франко від Біблії і в трактуванні образу Азазеля. У біблійній історії Азазель згадується епізодично в “Книзі левітів” (розділ XVI, ст. 5-10). За старозавітною легендою, як зауважує І.Франко в передмові до поеми, – це демон, противник Єгови, персоніфікація пустині та її страховищ [25, С.207]. Поет скористався, по суті, лише назвою біблійного героя і створив образ глибокого філософського змісту. У Франка Азазель – оригінальний варіант відомого у світовій літературі “вічного” образу богоборця. Як і Єгова, Азазель – безсмертний, всюдисущий. Своєю

філософською теорією він намагається зруйнувати віру пророка, символом якої в поемі виступає Єгова. Азазель відіграє важливу ідейно-композиційну функцію, відкриває Мойсеєві географію Палестини (в Біблії це робить Єгова). Всезнавець, він розсуває перед пророком завісу майбутнього і показує “те, що статися мусить”, – трагічну долю єврейського племені в обіцянім краю.

Якщо Азазель – це образне відтворення хвилевої духовної слабкості пророка, його сумнівів, розчарувань і безнадії, то Єгова – осяяні вірою і надією верховини людського духу, на які підноситься провідник народу, і zarazом художнє уособлення в “високої мудрості провидіння, що керує долею народів” [25, С.207]. Без неї, цієї віри в загальнолюдські ідеали, не можливий поступ. Художнім вираженням цих ідеалів у творі І.Франка є розмова Єгови з Мойсеєм (розділ XIX). Такий епізод у Біблії відсутній. Єгова “входить” у поему І.Франка вже під кінець, у передостанній пісні, “входить” і як вседержитель світу цього, і як божество у Франковому розумінні цього слова, передусім як повернена віра Мойсея, зрівноваження його духу, заперечення сумнівів Азазеля, як речник великих вселюдських змагань на шляху поступу.

Поява Єгови в поемі І.Франка супроводжується його “предтечами”. Буремна картина природи: чорна хмара, гуркіт грому, що стрясає основи гір; огняними очима блискавки пронизують темряву ночі; град з дощем, стужа, завивання вітру. Відтак усе затихає, лиш води дзюрчать, і в теплокрилому леготі Мойсей серцем відчуває голос Єгови. Це художнє живописання душі пророка, який пережив подібну життєву бурю. Світ природи немовби злився з душею Мойсея в єдине ціле. Автор переплітає пейзажні картини з відтворенням психологічного стану пророка. Мойсей з тривогою слухає “пітьми й блискавок мови”, його серце завмирає в грудях: “завили вітри, їх сердитії нути кліщать душу”, “в безсиллі своєму душа подається недужа”. Буревієм пройшла драма в житті пророка, втихомирився біль душі,

повернулось душевне здоров'я.

Ця високопоетична, написана в романтичному ключі картина народилася під впливом біблійного оповідання, поміщеного в “Першій книзі Царів” (розділ XIX, ст. 9-13), де говориться про появу Єгови пророкові Іллі. Але у старозавітному переказі явища природи (сильний вітер, землетрус, вогонь) послужили для створення чудесної атмосфери появи Бога. І.Франко цей матеріал використовує для чіткішого змалювання психологічного портрета Мойсея.

Першоджерелом казки про терен, яку розповідає Мойсей ізраїльтянам (пісня V), послужила І.Франкові “Притча про терен”, поміщена в старозавітній “Книзі Суддів” (розділ IX ст. 8-15). У зв'язку з тим, що в передмові до другого видання поеми (1913) І.Франко не подає її біблійного оригіналу, наведемо його тут: “Колись посходилися докупи дерева, щоб помастити царя над собою, і промовили до оливи: Царюй над нами! Олива ж відказала їм: Чи то ж занедбаю свою мастину, якою прославляють Бога і людей, щоб між деревами стати вищою? Тоді промовили дерева до смокви (фіги): Ходи, прийми царювання над нами! Та смоква (фіга) відказала їм: Чи то ж мені понехати мої солодощі й дорогі ягоди мої, щоб бути вивищеною між деревами? Тоді промовили дерева до виноградини: Царюй же бо над нами! Виноградина ж відказала їм: Чи мені ж та покинути соковину мою, що звеселяє і Бога і людей, щоб датись вивищити між деревами? Тоді всі дерева промовили до тернівки: То хоч ти царюй над нами! Терновий же колюка відказав деревам: Коли справді хочете, помазати мене на царя над вами, то йдіть ховайтесь у моєму холодку. Якщо не хочете, запалає полум'я з тернівки та й пожере кедри ливанські” [18, С.164].

Є всі підстави вважати, що І.Франко був ознайомлений також з німецьким перекладом біблійної “Притчі про терен”. Для своєї бібліотеки він придбав “Антологію східної класичної поезії – китайської, індійської, перської і єврейської літератур” у перекладі Ернста Майєра, в якій був

поміщений текст цієї притчі.

Фабульною схемою старовинного аполога про те, як дерева вибирали собі царя, скористався також Езоп у своїй байці “Дерева й Маслина”. Подамо дослівний переклад байки Езопа, зроблений Ю.Ф.Мушаком:

“Одного разу зібралися дерева вибирати собі царя, щоб він царював над ними, і вони сказали до Маслини: “Царюй над нами”. І відповіла їм Маслина: “Я б мала відмовитись від своєї мастини, яку високо цінять у мені Бог і люди, щоб іти царювати над деревами!”.

І дерева сказали до Фіги: “Приходь, царюй над нами”. І відповіла їм Фіга: “Я б мала відректись своєї солодкості і славних своїх овочів, щоб іти царювати над деревами!”.

І дерева сказали до Терну: “Приходь, царюй над нами”. І сказав Терен до дерев: “Коли ж справді ви намазуйте мене на свого царя, так приходьте й покладіться під мій покров. Коли ж ні, то нехай із терну вийде вогонь і нехай пожере кедри Лівану” [18, С.166].

Як бачимо, Езопова байка текстуально дуже близька до біблійного архівзору, різниця тільки в тому, що в грецького байкаря серед кандидатур на царя не фігурує виноградна лоза.

І.Франко був добре обізнаний з байками Езопа, окремі з них навіть творчо використав у своїх поемах. Так, наприклад літературні витoki Франкової оповідки про Лиса і Вовчицю в криниці (поема “Лис Микита”) знаходимо в байці Езопа “Лисиця і Цап”. А байка І.Франка “Про Господаря і Вужа” (поема “На Святоюрській горі”) також бере початок з однойменного твору грецького байкаря. На основі такого творчого зацікавлення українського письменника байками Езопа Ю.Ф.Мушак цілком слушно робить висновок про те, що, поруч з оповіданням, поміщеним у старозавітній “Книзі суддів”, праосновою Франкової “Притчі про терен” була також Езопова байка “Дерева й Маслина” .

Крім біблійного тексту “Притчі про терен”, І.Франкові був відомий

дещо інший варіант древнього аполога, знайдений у хроніці Підгорецького монастиря. У 1886 р. з нагоди наближення 900-річчя хрещення Русі Львівське Ставропігійське братство організувало ювілейну археологічно-бібліографічну виставку. І.Франко брав участь у її впорядкуванні. Як зазначив В.Щурат, тут він ознайомився з хронікою Підгорецького монастиря, з якої переписав “Притчу про дерева”, чудово опрацьовану пізніше в поемі “Мойсей”. Вона знаходилася у старовинній пам’ятці, написаній кирилицею. Повна назва рукопису така: “Синописъ или краткое собрание истории и создания святыя обители общежигельныя Подгорецкыя, древле именуемыя Пльсницкыя, купноже и въ споминаніе о сооруженіи святыя церкви Преображенія Господня въ той же святой обители, списася року Божія 1699”.

І.Франко зацікавився стародавнім рукописом і згодом у журналі “Киевская старина” опублікував окремі уривки з нього. Публікації передувала передмова, в якій він дав загальну характеристику “Синопису”. Повністю рукопис надрукував Йосафат Скрутень, додавши свою передмову, в “Записках чина св.Василія Великого”.

У притчі, поміщеній у “Синописі пліснесько-підгорецького монастиря”, оливкове дерево та виноградна лоза показані в позитивному плані: вони відмовилися від почестей, не прийняли царської корони, бо вважали основним покликанням свого життя – служити Богові і людям. У “Синописі” тлумачення давнього аполога наскрізь пройняте релігійно-моралізаторською тенденцією. Одному ангелові Бог наказав знищити всі поля, городи й плодоносні дерева, за винятком оливкового й виноградної лози. Така ласка їм за те, що вони “от початку Богу на службе и на его хвалу святую отдалися”. Тому-то й обминув їх суворий гнів Божий, вони не зазнали “посполитого спустошенія”. Як фаворити Бога, олива і виноградна лоза – “щасливіє древа”. Художній матеріал про апокаліпсичні дерева в “Синописі плісненсько-підгорецького монастиря”, підпорядкований

прославленню монастирської церкви, яку, “яко отъ общеземнаго потопа ковчегъ Ноевъ, сохранить изволилъ Господь”, коли чужинці вогнем і мечем пустошили “христіанські краи”.

У “Синописі” терен не згадується. У біблійному оригінал він негативний герой, що зазіхає на права інших дерев. З біблійного архетипу І.Франко, відмовившись від мотиву служіння Богові, запозичив лише мотив служіння людям, надав йому чітко окресленого громадянського змісту, значно поглибив і розвинув його. У Франка терен – це алегоричне уособлення людини, самовідданої у своїй праці задля громади, народу. Поет зовсім по-іншому трактує саме поняття “царювання”. У біблійному першовзорі це синонім зверхності, владарювання. І.Франко тлумачить царювання як самозречене слугування в ім’я народу. Гордості, пихатості, самолюбству кедра, пальми, рожі, дуба й берези він протиставив скромність терну – невтомного трударя, який готовий гинути на шляху, щоб інші дерева росли і “буяли до неба”. Саме цим гуманістичним розумінням філософії свого буття на землі приваблює і хвилює образ народу-терну.

“Притча про терен”, як сюжетно і композиційно завершений твір, була окремо надрукована в “Літературно-науковому віснику”. Якщо зіставимо її з виданнями поеми 1905 і 1913 рр., то впадає в очі різниця в поетичній строфі, де говориться про те, як дерева звернулися до ліванського кедра з проханням стати царем. У “Літературно-науковому віснику”:

Ти зійдеш з тих скалистих вершин,
Йди до нас царювати.

У виданнях поеми 1905 і 1913 рр.:

Ти зійдеш з своїх гордих висот,
Йди до нас царювати.

Ця на перший погляд нібито й незначна відмінність допомагає нам зрозуміти хід думки поета. Заміна означення “скалистих вершин” епітетом “гордих висот” ще більше підкреслює зарозумілість і бундючність, гордість і

недоступність кедра, який знехтував проханням інших дерев. У такому зіставленні рельєфніше вимальовується самопожертвування терну, який без найменшого вагання погодився стати царем між деревами.

Основний пафос Франкової “Притчі про терен” – не в моралізаторстві й повчанні (як це ми бачимо в її літературних архетипах). Стосунки між деревами з релігійної поет переніс у площину соціальну й національну. “Виклад” до казки, що його подає Мойсей (пісня VI), розкриває її алегоричний підтекст. Дерева – народи землі, а король між ними (терен) – обраний Богом гебрейський народ. Єгова, обираючи серед народів собі сина і слугу,

... Не взяв отих гордих, грімких,
Що б'ють в небо думками
І підносять могутню п'яту
Над людськими карками.
І не взяв богачів-дукачів,
Що всю землю плюндрують.
Людським злотом і потом собі
Домовини мурують.

І не взяв красунів-джигунів,
Що на лірах брязкочуть
І свій хист у мармурі, в піснях
Віковічними хочуть.

Згордував усю славу, весь блиск
І земне панування,
І всі пахощі штук, і усе
Книжкове мудрування [25, С.226].

Ці поетичні строфи значною мірою проливають світло на соціологічні

та естетичні позиції автора. Вони виявилися тут чітко, недвозначно, хоч форма їх викладу оповита біблійним серпанком. Цього вимагала тема поетичної розмови, почерпнута із Біблії.

Зовні вся розповідь ведеться в стилі біблійних повчань, устами Мойсея, від імені Єгови. І.Франко робить це з великим художнім тактом, не модернізуючи, не “підтягаючи” до сучасності героїв біблійної історії. А вчитаєшся – зразу збагнеш ідейну місткість, глибинність і сенс мудрої Франкової притчі. Повторюю: Франкової, бо устами Мойсея старозавітну притчу коментує тут, по суті, сам Іван Франко. З позицій поета-гуманіста він засуджує світ беззаконня і зла, викриває науку і мистецтво, які служать цьому світу, підносить вагу і значення трудового народу у вселюдській історії, утверджує гідність тих, для кого “зависокі пороги” там, “де пишнота і честь”, над чийми “карками” “підносять могутню п’яту” сильні світу цього.

Написана, підкреслюємо, “біблійною” мовою стародавня “Притча про терен” в епоху Івана Франка звучала як актуальна філософська правда життя. У період соціальних і національних рухів, які охопили Схід Європи і в її межах також батьківщину І.Франка, поновлення в правах, утвердження авторитету “вбогого” і безправного, приниженого й поневоленого народу було, як кажуть, на часі.

Так у вузькі рамки прадавньої притчі І.Франко вкладає великий зміст, вирішує проблеми значної політичної ваги, чим збагачує і оновлює цей жанр. Тут ми зустрілись із високопоетичним зразком Франкового “густого” письма, твором з “другою і третьою глибинами” (вислів О.Гончара. – М.Б.).

Неприйнятним для нас є ставлення до Франкової “Притчі про терен” А.Музички, бо воно хибує спрощенством, вульгарним соціологізмом і загалом неправильним розумінням (точніше – ігноруванням) жанрової природи притчі. У його (до речі, змістовній) монографії про поетичну творчість Івана Франка чигаємо: “Тією казкою Франко ніби підкреслює Мойсея-природника, що природознавство прикладає до соціології, як це

робило багато дарвіністів” [18, С.170].

Справа, звичайно, не в припасовуванні природознавства до соціології, не в тому, щоб побачити в Мойсеї природника-дарвініста. З таким же успіхом Л.Глібова – автора відомої байки “Вовк та Ягня” (і не тільки Л.Глібова, але й будь-якого байкаря) – можна було б назвати “зоологом” (?). Тут уся суть у жанрових своєрідностях притчі як повчального алегоричного оповідання про людей, їхнє життя і стосунки між ними.

Не можна також погодитися з позицією Г.Костельника, яку він зайняв стосовно Франкової притчі. Йому, наприклад, видавалося дивним, що старозавітний Мойсей у південній пустині розповідає древнім гебреям притчу, де фігурує береза. Якщо керуватися цією настановою, то не можна на суші говорити про мореплавців або в Україні про пальму чи лева. А це вже нонсенс.

А ось і “третя глибина” Франкової “Притчі про терен”. Її алегоричний зміст несе в собі ще один надзвичайно важливий національно-тематичний аспект. Ідея “богообраного” єврейського народу – типово біблійна, їй підпорядкований весь виклад матеріалу Святого Письма. Але в біблійній історії вона, як кажуть, зависла в повітрі. Чим зумовлене це виняткове становище єврейського народу, чому Бог вибрав саме і тільки – його? На ці й подібні питання Біблія відповіді не дала.

Франкову “Притчу про терен”, як і всю поему “Мойсей”, слід читати з проекцією на історію українського народу. бо вона йому присвячена. Однак перенесена на український національний ґрунт, Франкова “Притча про терен” не дає підстави звинувачувати автора “Мойсея” в пропаганді національної зверхності. По-перше, ця традиційно біблійна ідея “обраності” тут стає виразно франківською. Вона глибоко вмотивована. Власне кажучи, це не стільки ідея, скільки окремий мотив, тематичне відгалуження, в якому немає навіть тіні того, що ми називаємо національним самохвальством, чванством. Не можна не погодитися з думкою

А.Крушельницького, який з цього приводу писав: “... Поета годі докоряти за те, що, пригадуючися над терпінням свого народу, в надмірній любові у “Притчі про терен” він підносить свій народ задля його терпіння до висоти вибраного Єговою народу ... Це таки справжня, реальна картина з історії чи радше мартирології українського народу” [18, С.171].

Пригадаймо, як розумів своє місце в історичному поступі людства терен-народ. Звертаючись до інших дерев, він говорить:

Здобуватиму поле для вас,
Хоч самому не треба,
І стелитися буду вниз,
Ви ж буяйте до неба.
Боронитиму вступу до вас
Спижевими шпичками
І скрашатиму всі пустирі
Молочними квітками.

І служитиму зайцю гніздом,
Пристановищем птаху,
Щоб росли ви все краще, а я
Буду гинуть на шляху [25, С.225].

У такій інтерпретації образ народу-терну у свідомості читачів асоціювався з історичною долею українського народу.

Хоч пагіння Франкової “Притчі про терен” сягають насамперед біблійної першооснови, та багато важила тут українська фольклорна традиція. Бо ж терен у Франка далекий від свого прообразу в біблійному аполозі. По суті вони одне одного, виключають, заперечують.

Образ терну вріс у народнопісенний український ґрунт. В українській народнопісенній символіці він був художнім “оречевленням” мук і страждань, а вирази “терновий шлях”, “терновий вінок” у слововжитку

української літературної мови стали “крилатими словами” (до речі, вони часто зустрічаються в художніх творах).

У традиції українського народу навіть прийнято терновим вінком вінчати пам’ять тих, хто пройшов страдницький шлях, чиє життя встеляли тернові колючки. Принагідно зауважимо, що ця традиція бере свій початок у новозавітних Євангеліях. Франкові ще при житті, в 1913 р., відзначаючи ювілей його 40-річної літературно-наукової та громадської діяльності, делегація від Ходорівщини піднесла терновий вінок як символ тернової слави письменника-мученика.

Образ терну зустрінемо також в однойменних оповіданні та поемі І.Франка – “Терен у нозі”. Але тут він відіграє дещо іншу ідейно-естетичну функцію, хоча виступає також у благородній ролі: “рятує” хлопчика Юру від смерті, а у філософсько-психологічному підтексті цих творів є тими “шпичками” в сумлінні Миколи Кучеранюка, які заглушують лиху силу в його душі та допомагають йому переродитися. У творі “Терен у нозі” (як і в однойменній поемі) образ терну – це “алегорія тих труднощів, які зустрічаються на життєвій дорозі і які, якщо їх перебороти, виходять людині на користь” [10, С.133].

Пишучи свою “Притчу про терен”, І.Франко, крім усього, спирався також на українську фольклорну традицію і створив оригінальний, по-франківському синтезуючий образ-символ.

Алегоричний зміст образу терну в поемі Франка набирає широких творчих обрисів. Алегорія переростає в символ. Терен на узліссі в поемі “Мойсей” є символічним узагальненням скорботної долі українського народу, тернистих шляхів його історії і навіть географічного положення України.

І ще одне. У передмові до поеми Франко зізнався, що “виклад” до притчі, поданий у VI розділі твору, на його думку, – “гідний Мойсея”. Так, справді, цей “виклад”, що є моралізуючою частиною притчі, пасує пророкові.

Із рядків притчі-повчання Мойсей постає перед читачем як далекозорий пророк, мудрий філософ, глибокодумний учитель, розсудливий, люблячий батько, справедливий суддя і передусім як самовідданий слуга свого народу, його патріот і великий громадянин.

До цього додамо лише те, що така мудра притча і “виклад” до неї, крім усього, личить самому Івану Франкові, бо тут відбилась його творча особистість, громадська позиція і навіть якоюсь мірою громадська біографія. Саме тому П.Колесник свій біографічний роман про Івана Франка назвав “Терен на шляху”.

В цілому ж Франкова “Притча про терен” є одним з найкращих зразків поетичного епосу в художній спадщині Каменяра. Тут відчувається його досконале, “ізмарагдівське” письмо.

Міф про Оріона, органічно вписаний в художню тканину “Мойсея” (XVI пісня), у своїх межах є самостійним твором, що має власну творчу історію, свої джерела. У франкознавчій науці він ще не був предметом спеціального вивчення.

Своїм творчим зразком міф про Оріона має переказ грецького міфograфа Аполлодора Афінського про сліпого велетня Оріона. Текст цього переказу Іван Франко подає у передмові до другого видання поеми, а також у своїй науковій розвідці “Притча про сліпця і хромця (Причинок до історії літературних взаємин старої Русі” (1905). У “Міфологічній бібліотеці” Аполлодора розповідається, “що Оріон, який від свого батька Посейдона мав дар ходити по воді, прибувши до Хіуса, почав старатися о руку Меропи, дочки тамошнього царя Ойнопіона. Та Ойнопіон підпоїв його, осліпив сонного і викинув у море. Оріон піднявся і зайшов на Лемнос до Гефестової кузні, вхопив там одного челядника, посадив його собі на плечі і велів йому показувати дорогу на схід. Коли зайшов туди, впав на нього промінь сонця і повернув йому зір” [31, С.328].

Як і біблійні оповіді, так і матеріал давньогрецької міфології піддавав

І.Франко значній поетичній обробці. Автор “Мойсея” відкидає епізод міфу, зв’язаний з невдалою історією одруження героя. Нагадаю, що інша, також грецька, версія цієї міфологічної легенди трактує Оріона як розпусника. Цар острова Хіоса Ойнопіон осліпив його за те, – мовиться в ній, – що він напідпитку хотів зґвалтувати його дочку.

І.Франко знав про цей “секрет біографії” міфологічного героя [31, С.328], знав, але не розказав його читачам свого “Мойсея”, не виніс на люди. Поет не хотів зводити історію героя до інтимних стосунків, любовних пригод, бо вони, зрозуміло, звужували б ідейне звучання образу Оріона, знижували б “високу” тему, надавали б поважній розмові пародійного, бурлескного тону. А це було б прикрим порушенням гармонії всього твору. Тому автор цілком свідомо “приховує” від читача причину осліплення Оріона і змальовує його передусім як “гіганта сліпого”, визначальними рисами якого є неугасима жадоба світла, надія на видужання із фізичного каліцтва, уповання на прозріння, віра в сонце.

У Франка поводитирем Оріона є хлопчик. У першоджерелі історія міфологічного героя закінчується щасливо: дійшовши до домівки сонця, він прозрів. В інтерпретації автора “Мойсея” зусилля Оріона повернути собі втрачений зір залишаються марними. Хлопчик, який супроводжує Оріона до сонця, – персоніфікована “логіка фактів” – жартує з планів “дивовижного сліпця”: показує йому шлях “все інший в кожную годину”. Постать Оріона є художнім уособленням усієї людськості, а міфологічна легенда про нього – це “вислів духовного банкрутства сучасного людства”, “унагляднення цієї вселюдської комедії” [18, С.175]. Вона, ця людськість, поривається до незримой мети, намагається досягнути неосяжне, вірить у невідоме, фантастичне, будує плани понад свої сили.

І як той дивовижний сліпець,
Що чужим очам вірить,
Все доходить не там, куди йшла,

В те трафля, в що не мірить [25, С.253].

І.Франко, отже, змінив міф відповідно до ідейно-філософського змісту образу Азазеля. Житель темної пустині, ворог усього світлого, Азазель є речником сліпоти людської. Цим переказом лиховісний демон зневіри намагається утвердити свою філософію скептицизму, довести безхосенність людських поривів і змагань, безцільність і нездійсненність ідеалів, щоб, таким чином, отруїти розум пророка, зранити серце, погасити вогонь його душі.

У поемі “Мойсей” міф, або, як його називає автор, “пісня” про Оріона охоплює лише п’ять строф, якщо не брати до уваги п’яти наступних, які, зрештою, не є вже власне міфом, бо виходять поза його фабульні рамки і тільки пояснюють, тлумачать алегоричний зміст давньої оповідки та завершуються повчальним висновком, зробленим у стилі Азазеля. У передмові до поеми, крім цитати з Аполлодора, – вона інформує читача про першоджерело, – щодо цього міфу сказано лише однією фразою “Міф про Оріона, зрештою не чужий також єгипетській та гебрєнській традиції ...” [25, С.210]. На мою думку, І.Франко зазначив це з метою самозахисту перед можливими звинуваченнями критики: чого, мовляв, сунеш чужий, грецький матеріал у єврейсько-біблійну тему.

М.Зерова, наприклад, все-таки дивувало, що старозавітний пророк розповідає давнім євреям грецький міф про Оріона. Але ж, по-перше, його розповідає не Мойсей, а Азазель. По-друге, наведена вище цитата з Франкової передмови стверджує безпідставність подібних закидів.

І.Франко, доречно сказати, завжди був обачливий і за будь-якої нагоди давав відповідні пояснення, потрібні коментарі живим і ненародженим критикам і читачам. Обсяг передмови не дав йому можливості ширше повести розмову з цього приводу, та й не було особливої потреби, бо він зробив це попередньо – у своїй науковій студії “Притча про сліпця і хромця (Причинок до історії літературних взаємин старої Русі” (5 лютого 1904 р.).

Отже, декілька поетичних строф, одне речення – висновок у передмові і цитата з Аполлодора – ось і весь матеріал і науковий апарат “Мойсея”, зв’язаний з міфологічним Оріоном. А яка велика й копітка дослідницька робота передувала цьому!

Знайомимось із Франковою розвідкою “Притча про сліпця і хромця”, з численними посиланнями в тексті та у примітках на літературу, що стосується теми наукового дослідження, і ще раз (який-то вже раз!) глибоко переконуємося у творчій двоєдиності Франка – вченого й поета.

Наукова робота почалася з “Притчі про сліпця і хромця” Кирила Туровського – відомого представника ораторського письменства Київської Русі. Але об’єкт дослідження ставиться на тривкий науковий ґрунт: використано різноманітний художній матеріал, великий науковий фактаж. Вчений досліджує редакції, версії, джерела притчі К.Туровського, подає розгорнутий нарис історії її сюжету. Користуючись методом історико-порівняльного аналізу, І.Франко виводить читача на широкий історико-літературний простір, робить численні типологічні зіставлення Кирилової (як називає дослідник) притчі з творами на подібний сюжет у світовій літературі середньовіччя і нового часу. Тому-то його робота має підзаголовок “Причинок до історії літературних взаємин старої Русі”. Розвідка завершується науковими роздумами над міфом про Оріона, який, на думку І.Франка, є праосновою поширеного в літературах Сходу і Заходу мотиву обопільної допомоги двох нещасних – сліпого і кривого.

Міф про Оріона І.Франко зачисляє до так званих астральних міфів і вважає, що він прийшов до греків з Вавилону. Виразні сліди легенди про сліпця дослідник знаходить також у євреїв. “Сузір’я Оріона, – читаємо у Франковій розвідці, – називається у них Велетнем, а головні елементи самої легенди заховані в оповіданні про Самсона, що також у Талмуді називається сліпцем і йде з поводитирем до палати, де відбувається бенкет філістимлян. Самсон має перед філістимлянами грати роль блазня; жидівська назва сузір’я

Оріона значить також “блазень” або “безбожник” [31, С.329].

І.Франко робить припущення, що на основі образотворчого мистецтва (картини в стародавніх храмах часто зображали Оріона з хлопчиком-поводирем на плечах) виникла гебрейська “Притча про сліпця і хромця”, поміщена в Талмудовій Агаді.

Легенда про Оріона виявила свою живучість і в епоху християнства. На єгипетському ґрунті вона видозмінилася, ставши християнською легендою про святого Христофора. Як і Оріон, Христофор також відзначається велетенським зростом, ходить по воді. Одного разу велетень під вагою малого хлопця, якого він на своїх плечах переносив через глибоку ріку, зігнув хребет і лицем доторкнувся до поверхні води. Цим хлопчиком був Христос. Він охрестив велетня, після чого останній називався Christophorus (первісне його наймення Offerus). Відтоді Христофор став палким проповідником Христової віри [31, С.330].

І.Франко звернув увагу на цікаву деталь цієї легенди: у грецьких та перекладених з них церковнослов'янських текстах Христофор виступає як песиголовець. Крізь цю портретну деталь дослідник бачить у ньому одну з постатей єгипетського пантеону – або ж бога смерті Анубіса, або ж котрусь із багатьох іпостасей бога Горуса, який, за переказом, мав бути королем Єгипту [31, С.331].

І.Франко приходить до висновку, що єгипетський переказ про Горуса, в окремих деталях також зв'язаний з міфом про Оріона, послужив першоосновою легенди про Христофора. “Чи велетень Горус-песиголовець, сліпий духом, бо неосвічений світлом правдивої віри, який іде по розбурханім морю і гнеться під вагою малої дитини – Христа, – запитуючи, стверджує автор, – не був символом перемоги християнства над поганством, та й сама назва Хріогофорос, чи не була людово етимологічною переробкою спарування імен Хріогос і Форос” [31, С.332].

Хоч ми і відхилились від обраної основної теми, але ж без цього

екскурсу у Франкову розвідку “Притча про сліпця і хромця”, без знайомства з Оріоновим родоводом можна припуститися тієї ж помилки, що й М.Зеров, такий вдумливий критик і літературознавець. Незаперечно одне: класичний міф про Оріона належить не тільки давнім грекам. Своїми паростями він вріс у культурні надбання інших народів, зокрема давніх євреїв і єгиптян. Тому-то він не узбіччя “Мойсея”, не міфологічні лабіринти, в яких заблукав автор, не чужорідний матеріал у творі І.Франка. Цей міф генетично споріднений із темою поетичної розмови. Яким винятково тонким відчуттям теми володів автор “Мойсея”! Причетність цього міфу одночасно і до єврейської, і до єгипетської фольклорної традиції робить ще правомірнішою його приявність у Франковій поемі – творі, де легендарна історія давньоєврейського народу подається в його стосунках з єгиптянами.

У франкознавстві була спроба окремі картини Франкового “Мойсея” генетично пов’язати з біблійними оповіданнями Нового Завіту. О.Домбровський висловив припущення, що в картині спокушення Мойсея Азazelем І.Франко міг скористатися “мотивом новозавітної демонології, а саме реляцією з Євангелій синоптиків про спокушення Христа Сатаною в пустині”. Картина молитви самотнього Мойсея на вершині гори дуже нагадує молитву Христа на горі (див. Євангеліє від Матея, гл. 14, ст. 23; Євангеліє від Луки, гл. 6, ст. 12). “Крім того гора – це символ духовного підйому, вихід розмоленої людини на шпиль духовних вершин, до підніжжя трону Божої благодаті. Багато релігійних подій і актів відбувалося саме на горах” [11, С.142-143].

Літературним прототипом для створення образу Єгошуа – ватажка повсталого народу, – якому після смерті Мойсея судилося підняти синів Ізраїлю “до походу, до бою”, послужив Франкові біблійний Гозей (Ісус) Нуненко син Навинів. У церковних книгах він зветься ще Ісус Навин. Вперше його ім’я з’являється в “Книзі чисел”. Тут Ісус, син Навинів, фігурує як посланець Мойсея в Ханаанську землю. Це один із двох щасливців

старшого покоління ізраїльтян (крім нього ще Калєб, син Єфуннеїв), яким припало вступити до обіцяного краю, бо лише вони, розвідавши його, повернулися з доброю звісткою (розділи XIII, XIV). Ісус Навин стає ватажком народу, довершує справу Мойсея з волі Єгови. Відчуваючи близьку свою смерть, Мойсей, як заповідав йому Бог, перед громадою синів Ізраїлю передає Ісусові Навину свої повноваження (розділ XXVII).

Про Ісуса, сина Навина, розповідається також в останній частині старозавітного “П’ятикнижжя” (“Второзаконня”). Біблійна історія приписує йому авторство окремої старозавітної книги, яка так і називається “Книгою Ісуса Навина”. Вона сюжетно продовжує так зване Мойсєєве “П’ятикнижжя”. З властивою Біблії манерою письма тут змальовано перехід ізраїльтян через Йордан (розділи III, IV), вшестя їх на “обітовану землю”, завоювання Єрихона (розділ VI).

Цими біблійними переказами І.Франко скористався в останній пісні своєї поеми для художнього відтворення картини збройного виступу народу. Але він їх переробив по-своєму, осмислив з позицій реалістичного зображення. У біблійному оповіданні перехід єврейського народу через Йордан супроводжується чудом. Ця картина в “Книзі Ісуса Навина” (розділ III, ст. 15-17; розділ IV, ст. 18) описана так: “... Як тільки несучі ковчег увійшли в Йордан і ноги священиків, що несли скриню завіту, замочились у воді, ... зупинилась тоді вода, що текла з гори, і стояла, як мур, аж до міста Адаму та аж до Сартана; та ж вода, що йшла вниз до степового моря, до Соленого моря, стекла зовсім. І народ переходив напроти Єрихона; священики ж, що несли скриню закону Господнього, стояли, зупинившись на суші посеред Йордану, тим часом, як усі сини Ізраїлеві переходили по сухому дну, поки весь народ перейшов через Йордан ... І як повиходили з Йордану священики, що несли ковчег Господній, і скоро їх ноги стали на суші, вернулася вода йорданська на попереднє місце та й зайняла всюди береги, як перше” [18, С.179-180].

У цьому випадку І.Франко обмежився лише однією поетичною фразою: “Йордан в бризки розкроплять”. Вона є художнім утвердженням нездоланності повсталого народу, вираженням його духовних звитяг. Вчорашні “номади ліниві”; а нині “люд героїв” вершить “чудо”. Вищенаведена фраза доповнюється ще однією, аналогічною:

Єрихонськії мури, мов лід,
Звуком трубним розтоплять [25, С.264].

Гене́за цих рядків приводить нас також до Біблії. У “Книзі Ісуса Навина” (розділ VI, ст. 2-5) читаємо: “І сказав Господь Йозеєві: подам тепер тобі на поталу Єрихон вкупі з його царем і військовими мужами. Будете обходити місто навкруги всі спосібні до війни по одному разу, а чинитимеш так шість день рядом. І сім священиків нехай носять сім труб із баранячого рога перед кивотом; на сьомий же день обійдете місто сім раз, а священики трубитимуть у труби. Якщо затрублять ювілейні труби, то увесь люд, скоро почувши трубний голос, нехай загукає бойовим гуком; тоді мури міста впадуть руїною, і народ увійде в город...” [18, С.180].

Як бачимо, в біблійних оповідях нічого не відбувається без волі Єгови. Ще до взяття Єрихона перед Ісусом, сином Навина, з’являється з оголеним мечем у руці чоловік, який назвав себе “гетьманом війська Господнього”. Єгошуа у Франка – не ставленик Єгови, не місіонер Божий між ізраїльтянами. Він – “князь конюхів”. Таке соціальне означення героя підкреслювало роль низів, маси в історії народів. Крик Єгошуа “зірвався”, “немов орел, над німою юрбою”. Народові немовби знову відросли крила. Поет порівнює його з птахом, який лине через гори. Він весь – у пориві.

Так, трансформувавши біблійні першоджерела, І.Франко створив високохудожню картину звитяжного походу, озвучену бойовими закликами, “гомоном волі”, сповнену руху, динаміки. Картина є логічним завершенням теми поетичної розмови, нею закінчується твір. Але не вичерпане звучання теми. Вона ж бо вічна як вічний народ і його духовні прагнення до поступу. І

автор ставить три крапки, продовжуючи цим її звучання.

ВИСНОВКИ

Поема Івана Франка “Мойсей” – твір великомудрий, багатопроблемний, поліфонічний, але перш за все філософський. Основною філософською проблемою є взаємини проводиря та його народу. Однак тут поетом вирішується ще низка проблем: роль самого народу й окремої особистості в історії, боротьба пригнобленого люду за свою свободу, зрештою й проблема поступу, засудження запродавців. Франко у поемі “Мойсей” ставив перед собою єдину творчу мету – пробудження політичної, національної та соціальної свідомості українців, – якій підпорядковано ідейно-філософський зміст твору. Поет, безсумнівно, є глибокодумним мислителем, котрий знає закони суспільного розвою, виразником тодішньої прогресивної філософської думки.

Серед численних творів Франкові ідейні противники, напевно, найбільше кривотлумачили і фальсифікували “Мойсея”. Так звані критики увесь час, навіть не прикриваючись, активно боролися з автором, негативно висловлюючись щодо художнього змісту поеми.

До “Мойсея” ведуть І.Франка стежки власного життя. Біографічний матеріал, як життєвий досвід письменника, багато важив у створенні поетичного образу народного пророка. У ньому якоюсь мірою відбита “біографія душі” І.Франка, його роздуми “про себе самого”. Але ототожнювати автора з героєм твору, ставити між ними знак рівності, тлумачити образ Мойсея як автопортрет І.Франка, як це схильні були робити багато критиків, не слід. Творчий задум поеми “Мойсей” був значно ширший.

Перш за все шлях до “Мойсея” пролягав крізь Книгу Книг, крізь наукові розвідки автора про Святе Письмо. Це був шлях поета й філософа крізь філософські розмисли про проблеми поступу народу та провідника, лідера та маси, пророка й людей, індивіда та спільноти. Це був шлях пов’язаний з історією українців, що містила як трагічні, так і героїчні звершення. Автор ішов цим шляхом як великий патріот, поет-націоналіст.

До “Мойсея” І.Франко прийшов сповнений святої віри у незгасну зірку українців, віри “в силу духа і в день воскресний” для повсталого народу, віри у здобуття української Державності.

Поема “Мойсей” є не просто ілюстрацією біблійної тематики чи її літературним варіантом, а високомистецьким оригінальним поетичним мереживом, витканим із давніх сказань.

За художньо-генетичним матеріалом поема Івана Франка близька, дорога і рідна євреям, бо до “Мойсея” український письменник йшов біблійними шляхами правд і легенд єврейського народу.

Напевно, не помилилось, коли скажемо, що найбільше поема близька, дорога і рідна нам, українцям. Використовуючи історію ізраїльського народу, І.Франко перш за все висловлювався про український народ. Цим українським національно-образним, асоціативно-підтекстовим планом твору, ясна річ, не приглушувався його високий зміст, не залишено у тіні третього, найвищого “поверху”. З упевненістю можна сказати, що Франків “Мойсей” є твором вселюдським (враховуючи його символічний зміст, постановку та художнє висвітлення у літературі “вічних” тем), одним із найвизначніших надбань у світовій літературі, неперевершеним здобутком духовного культурного спадку людства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Білецький Л. Поема “Мойсей” і розвиток ідеї і образу в літературно-поетичній традиції І.Франка. С.15 (рік і місце видання не вказані).
2. Білецький О.І. Поезія Івана Франка. О.І.Білецький. Від давнини до сучасності: Вибрані праці. У 2 т. К., 1960. Т. І. С.436-476.
3. Брагінець А. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. Львів, 1956. 412 с.
4. Бунчук Б.І. Віршування Івана Франка: Монографія. Чернівці, 2000. 308 с.
5. Вибрані твори українських письменників. Львів, 1912. Ч. 2-3. С. 3-6.
6. Возняк М. Велетені думки і праці. Шлях життя і боротьби Івана Франка. К., 1958. 402 с.
7. Горак Я. Філософські поеми Івана Франка в інтерпретації Святослава Максимчука [«Похорон», «Іван Вишенський», «Мойсей»]. *Горак Я. Огонь в одежі слова. Нарис про франкіану Святослава Максимчука*. Львів, 2016.
8. Гундорова Т. Проявлення слова. Дискурсія раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація. Львів, 1997. 299 с.
9. Дей О. Іван Франко: Життя і діяльність. К., 1981. 355 с.
10. Денисюк І. Гуцульські оповідання Івана Франка. *Іван Франко. Статті і матеріали*. Зб. II. В-во Львівського університету, 1964. С. 130-141.
11. Домбровський О. Поема “Мойсей” у світлі біблійної символіки. *Іван Франко. Зб. Філологічної секції для відзначення 110-річчя і 50-річчя смерті Івана Франка*. Т. 32. Нью-Йорк – Париж – Торонто. 1967. С.142-143.
12. Каспрук А.А. Українська поема кінця XIX – початку XX ст.: Ідеї, проблеми жанру. К., 1973. 245 с.
13. Каспрук А.А. Філософські поеми Івана Франка. К., 1965. 190 с.

14. Колесник П.Й. Іван Франко. Літературний портрет. К., 1964. 174 с.
15. Корнійчук В. Ліричний універсум Івана Франка: горизонти поетики. Львів, 2004. 530 с.
16. Коцовський В. Мойсей (Образ Корнила Устияновича). "Зоря". 1888. №1. С. 17-18.
17. Святе Письмо (Біблія) / переклад о. І.Хоменка. 2015. 1480 с.
18. Скоць А. Поєми Івана Франка: Монографія. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2002. 253 с.
19. Ткачук М. Лірика Івана Франка: До 150-річчя від дня народження Івана Франка: Монографія. Тернопіль; Київ, 2006. 296 с.
20. Українка Леся. Зібр. тв.: У 12 т. К., 1979. Т. 12. 694 с.
21. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1976. Т. 1. 503 с.
22. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1976. Т. 2. 1976. 542. [1] с.
23. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1976. Т. 3. 328 с.
24. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1976. Т. 4. 469 с.
25. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1976. Т. 5. 383 с.
26. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1978. Т. 14. 477 с.
27. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1979. Т. 20. 486 с.
28. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1980. Т. 28. 440 с.
29. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1981. Т. 31. 596 с.
30. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1981. Т. 34. 560 с.
31. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1982. Т. 35. 512 с.
32. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1986. Т. 45. 574 с.
33. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1986. Т. 50. 702 с.
34. Франко І. Статті і матеріали. Зб.1. Львів, 1948. С. 136.
35. Франко-Ключко Г. Останній поцілунок. *Іван Франко у спогадах сучасників*. Львів, 1956. С. 402.