МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Львівський національний університет імені Івана Франка
Філологічний факультет
Катедра української літератури імені академіка Михайла Возняка

ПОЕМА «МОЙСЕЙ» ІВАНА ФРАНКА КРІЗЬ ПРИЗМУ КНИГИ БУТТЯ

Магістерська робота
студентки VI курсу
групи ФЛУм-21с
напряму «035.Філологія»
(Українська мова та література)
Молочій Любові Володимирівни

Науковий керівник
проф. Богдана Криса

Львів – 2023

ЗМІСТ

ВСТУП…….……3

РОЗДІЛ 1. СВЯТЕ ПИСЬМО ЯК ДЖЕРЕЛО ТЕМИ, СЮЖЕТУ, МОТИВУ…….....6

1.1. Біблійна герменевтика — розвиток методології, проблеми інтерпретації сакральних текстів……...6

1.2. Біблійні мотиви у творчості українських письменників XIX століття.……...…….....……11

РОЗДІЛ 2. ФРАНКОВІ ЗАЦІКАВЛЕННЯ СВЯТИМ ПИСЬМОМ……...……15

2.1. Літературознавчі студії Івана Франка про Біблію……...……15

2.2. Використання біблійних сюжетів та мотивів у художній творчості Івана Франка..……..……...……24

2.3. Поема «Смерть Каїна».....28

РОЗДІЛ 3. ПОЕМА «МОЙСЕЙ»: БІБЛІЙНІ МОТИВИ, ОБРАЗИ, СЮЖЕТ У ФРАНКОВІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ…..…….....37

3.1. Образ Мойсея — поводиря та пророка…….…..…….……37

3.2. Три смерті Франкового Мойсея….……...43

3.3. Бог, диявол та їхні ролі у текстах……..47

3.4. Мотив обіцяної землі. Паралель «Ізраїль-Україна»……....51

3.5. Універсальні компоненти біблійного тексту у поемі…….…56

ВИСНОВКИ……...…62

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ……65

ВСТУП

Святе Письмо для багатьох поколінь слугувало джерелом натхнення. Варіації на теми біблійних сюжетів можемо знайти у будь-якому виді мистецтва, та зокрема в літератури є засоби для того, щоб цілком переосмислити та перевинайти ці мотиви, образи та події.

Перші засади біблійної герменевтики спостерігаємо ще у перших християн, адже вони вірили, що спроби розуміння Святого Письма та Слова Божого наблизять їх до Господа і до Його раю. Пізніше ця наука багато змінювалась, поки не розвинулася методологія інтерпретації біблійних та світських текстів.

У багатьох письменників XIX-XX століття спостерігаємо цікавість до Біблії та спроби почерпнути щось звідти для власних творів. Зазвичай сюжети та образи слугували тільки «скелетом», а «м'язи» автор нарощував власними ідеями та поетичними чи прозовими рядками.

Хоч Іван Франко і здобув репутацію атеїста ще у молоді роки, у його творчості спостерігаємо досить багато релігійних мотивів. Зокрема поема «Мойсей» є художньою інтерпретацією відомого біблійного сюжету, наскрізна ідея якої резонувала з ідеями письменника на особистому рівні. У наукових та літературних текстах, що стосувалися Біблії чи християнства загалом, бачимо певну критичність та прагматичність письменника — він переважно дивився на релігійні сюжети на них поглядом науковця, і це зовсім не заважало ними надихатись.

Іван Франко залишив для нащадків не лише художні твори за мотивами Біблії, але й велику кількість наукових праць, які слугували і для його сучасників, і для нащадків теоретичною базою для власних досліджень та яскравим прикладом якісних розвідок, на які хотілося рівнятися.

Цікавість до творчості І. Франка з'явилася ще за життя письменника. Поема «Мойсей» не лише викликала хвилю інтересу в української аудиторії, але й за кордоном, адже прохання дозволити перекласти текст надходили і особисто

автору, і після його смерті. З того часу безліч вчених проводили дослідження, аналізували тексти І. Франка. Як бачимо, цікавість до його творчої спадщини зберігається й досі — не лише серед літературознавців, але й звичайних читачів. Адже поема «Мойсей» не стала лише простим переказом біблійної історії — цей філософсько-політичний твір має свої особливості. Автор не лише розповів про важкий шлях євреїв до обітованої землі, але й змалював відкинутого власним народом вождя та поділився зі світом власними хвилюваннями на цю тему.

Образ Мойсея — центральний, він став не лише фігурою Поводиря, але й відображенням самого І. Франка. Божественна місія, яку герой несе на плечах, — перехід із неволі в «обітовану землю», де чекає свобода, власна держава. Це покликання автор показав з більш реалістичної точки зору — трагедія вождя в тому, що після довгої дороги він не тільки втратив довіру народу, але й зневірився сам. Франковий Мойсей відчув три смерті — ідейну, духовну та фізичну.Проте за одним Поводирем йде інший — справу Мойсея продовжив Єгошуа, а справу Івана Франка — наступні покоління.

Іван Франко надихався не лише образами біблійних героїв, але й фабулою, яка властива більшості сюжетів. Мойсей не лише є уособленням ідеалів та страхів самого автора — він йде шляхом, який людство (за Святим Письмом) проходить від створення світу до раю.

Більше ста років тому світ пізнав поему «Мойсей», а її зміст продовжує викликати різні трактування та дискусії, порушувати злободенні для українців теми — особливо в неспокійний час війни, час віднайдення та збереження національної ідентичності та чіткої візії майбутнього шляху. **Актуальність дослідження** полягає в тому, що тематика історії Мойсея та його народу (і старозавітних, і Франкових) залишається проблемою, яка хвилює багатьох — не тільки світових лідерів думок чи митців, але й звичайних людей у взаємодії з соціумом. У роботі акцентовано на ролі поводиря, що у Франковій інтерпретації містить відповіді на болючі проблеми українського суспільства.

Об’єктом дослідження є біблійні мотиви у поемі І. Франка «Мойсей».

Предметом дослідження є авторська інтерпретація біблійного сюжету в поемі «Мойсей».

Мета роботи – розглянути структурні частини поеми «Мойсей», порівнявши Франкові ідеї зі старозавітними.

Джерельною базою дослідження є поема І. Франка «Мойсей» та Біблія (Старий Завіт: Книги Буття, Вихід, Левит, Числа, Повторення закону, Ісуса Навина; Новий Завіт: Євангеліє від Матея).

Задля досягнення мети поставлено такі **завдання**:

- опрацювати наукову літературу, пов'язану з темою дослідження.
- визначити мотиви зі Старого Завіту, які автор імплементував у різні структурні частини поеми (сюжет, тематика, мотивація персонажів).
- з'ясувати основні відмінності між біблійним сюжетом та його інтерпретацією І. Франка.
- виокремити серед ключових стадій сюжету ті, які співвідносяться з універсально-культурною моделлю.

Мета і завдання, поставлені в дослідженні, потребують застосування необхідного комплексу **методів**:

- описовий, який допомагає у процесі опрацювання теоретичного матеріалу.
- структурно-функціональний.

Теоретико-методологічним підґрунтям роботи слугували праці та концепції літературознавців: Оксани Забужко, Богдана Завадки, Валерія Корнійчука, Наталії Левченко, Андрія Скоця, Любомира Сеника, Віри Сулими, Ростислава Чопика та інших.

Структура роботи. Дослідження складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаної літератури.

РОЗДІЛ 1. СВЯТЕ ПИСЬМО ЯК ДЖЕРЕЛО ТЕМИ, СЮЖЕТУ, МОТИВУ

1.1. Біблійна герменевтика — розвиток методології, проблеми інтерпретації сакральних текстів

Осмислення та інтерпретація текстів зі Святого Письма майже завжди були невід'ємними частинами життя християн. Адже потреба тлумачення Слова Божого виникла разом із першими вірянами — вони вважали, що через розуміння Святого Письма, через роздуми на святими словами зможуть врятувати душу та заслужити прохід до раю.

Вивчення біблійних текстів потребувало певних канонів, адже вони були сакральними. Існувало кілька напрямів герменевтики: Олександрійський, представники якого використовували алегоричний підхід, та Антіохійський, де сюжети та образи читалися буквально, дослівно. Перша школа була більш вільною в інтерпретації, але другу вважали більш конкретною. Н. Левченко зазначала: «Прихильники Антіохійської школи пояснювали тексти тільки на основі граматично-історичних принципів. Наприклад, Теодору "Пісні пісень" убачав лише весільний спів, а в книзі Йова – лише поетичне вираження історичного переказу. Він не припускав подвійного сенсу текстів, а лише вищий зв'язок між подіями» [21, с. 19].

На процес формування герменевтики, а зокрема біблійної герменевтики впливала кожна епоха історії. У Середньовіччі почався так званий конфлікт між Старим та Новим Завітами — дослідники використовували Новий Завіт лише як призму для Старого, що створювало дисбаланс. Під час епохи Ренесансу літературознавці робили акцент на перекладі біблійних та античних текстів іншими мовами. А переклад — це ще один рівень інтерпретації. У той час герменевтика розділилась остаточно на hermeneutica sacra (інтерпретація біблійних текстів) та hermeneutica profana (інтерпретація світських текстів) [21, с. 21].

Розвиток герменевтики на території України у XVI столітті підтримувався зокрема в Острозькій академії. Вчені також вважали, що уважне прочитання Біблії є ключем до її тлумачення та розуміння, яке у свою чергу веде до

самопізнання. Окрім цього сприйняття тексту було міцно пов’язане з його використанням під час богослужінь [12, с. 225]. Такі принципи острозькі богослови перейняли від європейських, орієнтуючись на новітні здобутки герменевтики.

В епоху Романтизму процес став ще більш свідомим та багаторівневим — вчені виявили зв'язок між розумінням, інтерпретацією та усвідомленням людини у суспільстві та у світі загалом. Це була доба діалогу з собою; романтики вважали, що лише так можна осягнути будь-який текст до кінця — проживши його та поговоривши зі своїм «Я». А у XVIII столітті біблійна герменевтика розділилася ще на кілька шкіл: буквальну (історичну), алегоричну, символічну, типологічну, тропологічну, аналогічну.

Методи вивчення та інтерпретації біблійних текстів, які у своїх студіях та творчості використовував Іван Франко, перекликаються із методологією герменевтики початку XIX століття, адже саме тоді виокремився напрям, який зараз називаємо біблійним лібералізмом. Основи, що були закладені у той період, стали опорою для багатьох літературознавців, навіть тих, хто не працював із біблійними текстами. Для розуміння позиції Івана Франка щодо інтерпретації Святого Письма варто детальніше розглянути методологію цієї школи.

Засновником цієї школи був Фрідріх Даніель Шляєрмахер. Основним принципом, якого дотримувалися представники цієї школи, було вивчення біблійних текстів виключно з наукової точки зору. Вони відмовлялися вбачати у Біблії одкровення та аналізували її так само, як інші літературні твори. Такий же принцип простежується у багатьох наукових працях Івана Франка у період 1880-1900 роки, поки не змінюється на більш філософский. Власне передували цьому напряму праці Фрідріха Шлеґеля, який розробив схему інтерпретації творів художньої літератури та трактатів античних філософів. І цю схему Шляєрмахер переніс на біблійні тексти. Також він наполягав, що герменевтика не повинна пояснювати незрозумілі місця тексту, а завданням вчених було розробити

загальні принципи інтерпретації. Разом із тим просувався метод «діалогу» інтерпретатора з автором та прагнення зрозуміти твір краще, ніж його розумів автор.

Прихильники школи біблійного лібералізму переважно аналізували Новий Завіт (не всі книги). Існували три принципи: кожна книга розглядається окремо від інших, аналіз віз загального до одиничного, тлумачення з оглядом на стан речей у періоді раннього християнства (хоч сам Шляєймахер не вважав історичних метод доцільним). Пізніше Август Бек розробив концепцію множинності типів інтерпретації, виокремивши не тільки граматичну та психологічну, як його попередники, але й історичну. Філолог, на його думку, має вміти розмежувати різні рівні пізнання.

Наступним послідовником Шляєймахера, який розширив та допрацював його ідеї, був Дройзен. Він виділив чотири пласти інтерпретації:

1) прагматична: керується чистою логікою;
2) інтерпретація умов: реконструкція обставин та подій, які вплинули на факти;
3) психологічна: аналіз мотивів та дій;
4) інтерпретація ідей: порівняння навколишнього світу та внутрішнього світу людини.

Саме розробка цієї моделі та її еволюція у концепт «герменевтичних гнізд» зумовили перетворення герменевтики у філософію. Чимало дослідників дійшли висновку, що Біблія є як філологічним, так і філософським явищем.

Вільгельм Дільтей трактував біблійні тексти як літературні пам’ятки — частину історії. А щоб виявити їх глибинне значення, потрібно знати історію. Тому найбільшими недоліками раннього підходу до вивчення Біблії науковець вважав протиставлення філологічної та догматичної точок зору, а також ізольоване вивчення Нового Завіту. Дотримання принципів цієї єдності Дільтей називав вкрай необхідним для біблійної інтерпретації, щоб співставити «минуле» і «сучасне».

Ці тенденції продовжив Густав Шпет. Проте він не всьому міг погодитися із попередником — його підхід базувався на філологічних передумовах. Інтерпретація тексту мала бути пов'язаною з розумінням слова як універсального знаку — вияву дійсності. Також Шпет відстоював принцип однозначності інтерпретації та засуджував попередників, які допускали багатозначність. Він не стільки доклав зусиль до вивчення біблійних текстів, скільки до розробки термінології герменевтики та її розвитку як повноцінної науки.

Нова герменевтика загалом відійшла від повної сакралізації біблійних текстів — дослідники зосередилися на соціальних аспектах та постаті читача-інтерпретатора. Звісно, новій прикметник «нова» не міг відмежувати накопичений за роки досвід та історію науки, проте це вже не була та «стара» герменевтика.

Основоположником новітньої герменевтики вважають Ганса Ґеорґа Ґадамера. Для нього наука не означала лише вивчення та дослідження текстів. Науковець вважав, що люди з кожним поколінням втрачають розуміння один одного, тому потрібна певна спільна мета, яка б їх об'єднала. Ґадамер розглядав Біблію як джерело осягнення сутності мови, проте теорія його є радше раціональною та екзистенційною за своєю суттю. Вона єднає філологію та історію, як і теорії багатьох попередників. Проте інтерпретація для Ґадамера — відкритий процес, якому немає кінця. Він наголошує на тому, що під час процесу пізнання сакрального тексту умовні філолог та історик розкривають та розуміють самих себе та один одного. З новою силою прозвучала потреба аналізувати та досліджувати Біблію, не як набір букв, а як духовне збагачення.

Як бачимо, методологія герменевтики відрізнялась не лише у різні періоди розвитку науки, але й від науковця до науковця. Подолати цей «конфлікт інтерпретацій» спробував Поль Рікер. Він прагнув об'єднати існуючі моделі інтерпретацій — герменевтику поєднати з феноменологією та діалектикою. Концепція Рікера використовує поняття «архітектури смислу», а смисл може

мати безліч трактувань. Перший «вербальний смисл» націлює на інші смисли, нібито вжиті у переносному вигляді. Власне так науковець і пояснював власне розуміння символізму.

Отже, П. Рікер вивів власне визначення: «Інтерпретація – це робота мислення, яка полягає у розшифруванні смислу, прихованого за очевидним смислом, у виявленні рівнів значення, включених у буквальне значення». Воно у свою чергу породило певні завдання для інтерпретатора:

1) лінгвістичний аналіз тексту — не просто вияв значення слів, а зведення до певної єдності символи. Герменевтика мала поєднати всі інтерпретативні системи;
2) рефлексії — реінтеграція семантики в онтологію, процес пов'язування тексту та саморозуміння людини;
3) екзистенційний план — проведення самоаналізу (подекуди перекликається із принципами психоаналізу).

У середині XX століття герменевтика знову змінила методологію та навіть завдання дослідження. Цього разу наука з «набору інструментів» для інтерпретації літературних текстів (біблійних чи світських) стала філософським вченням про буття. Внаслідок цього знову відокремилися напрями: філософський, філологічний, онтологічний [21, с. 22].

У процесі розвитку герменевтика змінювала методологію інтерпретації біблійних текстів. Проте принципи та механізми їх дослідження стали не лише основою для майбутніх науковців, але й теоретичною та методологічною основою для широкого кола літературознавців. Зокрема в працях Івана Франка спостерігаємо схожі методи та принципи інтерпретації на методи біблійного лібералізму — напряму, який почав відокремлюватися на початку XIX століття.

1.2. Біблійні мотиви у творчості українських письменників XIX

століття

На зацікавлення тогочасних представників української інтелігенції сильно вплинула діяльність зокрема Григорія Сковороди. Для них він був втіленням власної філософії, яка була і є нібито продовженням морально-етичних норм, які проповідує християнство через Святе Письмо. Але не тільки з давніми текстами філософ так глибоко резонував, але й з ідеями суспільства, яке його оточувало. Ідею «сродної праці» можемо порівняти з покликанням — концепцією, яка часто зустрічається у Біблії та апокрифах. За Божим задумом людина покликана до якогось діла — саме це їй має вдаватися, саме таке місце у суспільстві заготоване для неї.

У Тараса Шевченка знаходимо безліч творів, що були натхненні Біблією. Але також і багато паралелей між біблійними героями та Україною. Поета хвилювало становище українського суспільства, тому деякі твори можна назвати й повчальними.

Тарас Шевченко вважав, що між Богом та людиною є посередник — кобзар [30, с. 183]. У поемі «Перебендя» поет згадує про це майже прямо:

Щоб люди не чули, бо то Боже Слово,

То серце по волі з Богом розмовля… [43, с. 112]

Думка для Тараса Шевченка — це прояв духу. Це майже як молитва, яку людина направляє до Господа — «свята» частинка свідомості, «серця».

Продовжуючи думку про паралелі у творчості Шевченка, можемо стверджувати, що вільна Україна для поета — та сама Обіцяна земля, яку Господь береже для народу. Він захищає цю землю, цю свободу доти, поки ми як нація не завершимо сорокалітню подорож пустелею. Образ Батьківщини міцно пов’язаний у творчості Тараса Шевченка одночасно з традиційною Берегинею, яку шанували ще за часів язичництва, та з Богородицею. Всі три образи міцно пов’язані між собою, як минуле, теперішнє та майбутнє. І хоч на лик Богородиці наклалась вуаль Берегині, яка зовсім чужа християнській вірі, вони гармоніюють, тому що це наша історія, у якій часто бували дивні

поєднання.

У багатьох творах Тараса Шевченка віра персонажів та описи їхніх звичаїв створюють цілісну картину українського світу. До прикладу, в поемі «Гайдамаки» Тарас Шевченко не лише знову з'єднав християнські та язичницькі елементи, але й не залишив поза увагою протистояння різних вір та конфесій, які відбувалися у той час:

Та благайте, просіть Бога,
Нехай на сім світі
Мене за вас покарає,
За гріх сей великий.
Просіть, сини! Я прощаю,
Що ви католики. [43, с. 187]

Важливим твором на релігійну тематику в творчості Тараса Шевченка є поема «Неофіти». В ній розповідається про переслідування перших християн у Римі. Автор використав і відомі образи, і багато безіменних героїв, аби показати чисельність молодих християн та завдяки цьому збільшити враження від розправи над ними.

Реве арена. На арені
Лідійський золотий пісок
Покрився пурпуром червоним,
В болото крові замісивсь. [44 , с. 256]

Через образ матері, страждання якої автор описав у кінці поеми, можемо провести паралель із Україною. Адже і в часи Тараса Шевченка, і в минулому, і в сучасності з'являються такі нещасті матері, діти яких загинули за власні принципи та ідеї.

І ти осталася одна
На березі. І ти дивилась,
Як розстилалися, стелились
Круги широкії над ним,

Над сином праведним твоїм!

Дивилась, поки не осталось

Живого сліду на воді.

І усміхнулася тойді,

І тяжко, страшно заридала,

І помолилась в перший раз

За нас розп'ятому. [44, с. 258]

Знову порівнюючи праведних мучеників з українцями, Тарас Шевченко закріпив чергову паралель Біблії з історією, а вибраного народу — з Україною. Саме це бачення впливало на інтерпретації Святого Письма інших письменників — особливо Івана Франка.

Існувало також багато перекладів Біблії українською. Переклад Євангелій Пилипа Морачевського, повний переклад Пантелеймона Куліша, «народна Біблія» Степана Руданського, спроби перекладу Григорія Квітки-Основ'яненка та Маркіяна Шашкевича, Псалми Михайла Максимовича та інші. Детальніше варто розглянути працю Пантелеймона Куліша, адже вона стала першим повним перекладом Святого Письма українською мовою. Хоч рукопис із оригінальним перекладом Старого Завіту згорів у пожежі 1885 року, не дочекавшись редагування. Звісно, письменник намагався відтворити переклад, але вдалось це не повністю. Проте відгуки були не зовсім позитивні. Зокрема Іван Франко критикував Пантелеймона Куліша за використання церковно-слов'янських слів, які не вписувалися в український обряд, хоча багато сучасників не поділяли його думку.

Отже, у XIX столітті Святе Письмо та сюжети і герої з нього часто використовувались митцями для роздумів про проблеми, які хвилювали тогочасне суспільство. Підсилення інтересу до біблійних сюжетів та до текстів Біблії загалом спонукали письменників до перекладу Святого Письма рідною мовою та оригінальної адаптації образів. Також українські письменники часто проводили паралелі між біблійними подіями та тогочасною реальністю, між

євреями чи християнами загалом та українцями.

РОЗДІЛ 2. ФРАНКОВІ ЗАЦІКАВЛЕННЯ СВЯТИМ ПИСЬМОМ

2.1. Літературознавчі студії Івана Франка про Біблію

Релігійні погляди людини впливають на її сприйняття сакральних текстів та на спосіб, яким вона їх аналізує. Ким насправді був Іван Франко — атеїстом чи вірянином, — точно сказати досить важко. Р. Чопик писав про нього: «Творчу спадщину Франка характеризує “поєднання непоєднуваного”» [42, с. 33]. Це означало, що інформація, якою володіють дослідники, не вказує та не заводить в жодну з цих крайностей.

Хоч з років ранньої творчої діяльності письменника вважали атеїстом, біблійні мотиви завжди були присутніми чи то у науковій, чи то у творчій сфері діяльності. На початках погляди Івана Франка були досить ідеалістичними — його морально-етичні норми співпадали з ідеями, яке проповідує християнство. Проте ще у кінці 1870-х років у нього зникло це марево ідеалізму. З поширенням та популяризацією філософії позитивізму Франкове ставлення до віри змінилося з трепетного на критичне. Сакральні тексти науковець сприймав, як і будь-які інші, а це відбивалось на способах аналізу.

Попри таку чітку позицію письменнику все ще не підходила жодна роль — ні атеїста, ні вірянина, ні навіть агностика. Чи міг атеїст ходити на Богослужіння та хрестити своїх дітей? Чи міг вірянин заперечувати життя після смерті та природу Ісуса Христа як Бога і людини?

Друга зміна точки зору Івана Франка на релігію сталась у 1900-ті роки. Його ставлення до концепції Бога та релігії стало більш філософським, що ми можемо прослідкувати у літературних творах того періоду Франкової творчості.

Пізніші погляди Івана Франка можемо охарактеризувати так: кожна людина може вірити у те, в що хоче вірити. Єдине, що викликало у нього нерозуміння — коли віряни заперечували досягнення науки та ігнорували очевидні питання, які виникають при прочитанні сакральних текстів та роздумах над ними.

Також досить вагомим аргументом є велика колекція книг на релігійну тематику, які зараз зберігаються у сховищах меморіального Музею Івана

Франка. Б. Завадка поділив літературу на такі категорії:

1) Святе Письмо;
2) книги про Церкву;
3) апокрифи та давнє письменство;
4) праці з релігієзнавства;
5) фольклор;
6) критика Святого Письма;
7) праці, де наука протиставляється релігії;
8) інформація про сектантство;
9) дослідження соціального аспекту релігії [15, с. 124-125].

Деякі книги (як от Біблію і перекладі П. Куліша) Іван Франко мав у кількох екземплярах. У випадку з Біблією Куліша це були різні видання — віденські та львівські. Така вражаюча бібліотека створювала для науковця кращі умови для праці над дослідженнями, проте не можемо заперечувати, що велика кількість додаткової літератури на тему Біблії та релігії свідчить про велике зацікавлення Івана Франка.

Статті про дослідження Святого Письма та інших релігійних текстів посідають у науковій діяльності Івана Франка не останнє місце. Відношення Івана Франка до текстів, які він розглядав, змінювалось протягом його життя разом із релігійними поглядами та залежало від них. Спершу він переважно займався літературною критикою, просто розглядаючи замість звичайного твору біблійний. Це добре можемо простежити у статті «Потопа світу» (1883 р.) Це був чи не найперше розлоге дослідження Біблії у житті Івана Франка, яке він опублікував у журналі «Зоря», де працював редактором у той час.

У передньому слові автор завчасно попередив про те, що результати розвідки можуть викликати нерозуміння у читачів. Він пояснив, що не намагався аналізувати текст з точки зору біблійної догматики, адже в «Зорі» таких спеціалістів не было. Автор наголосив, що об’єктом дослідження є лише Біблія. А хоч на неї догматика в основному спирається, все ж текст не є сам по собі

релігією [38, с. 68].

Революційною ця розвідка стала з кількох причин. По-перше, Іван Франко висунув гіпотезу про те, що авторство Книги Буття не належить Мойсею. На час написання статті така думка була досить новою. Факт авторства сприймали як історичний та не ставили під сумнів. Проте Іван Франко аргументував цю думку тим, що сама Книга Буття «Первопочатки» — результат праці двох авторів, бо дві її частини, які пізніше змішалися, не зовсім підходять одна одній. Навіть ім'я Бога написане у різних місцях по-різному — Ягве та Елохім. Частину статті автор присвятив порівнянню фактів, про які говорять ці два оповідання, та пошуку відмінностей.

По-друге, стаття є досить об'ємною — вона складається із передмови та дванадцятьох частин, у яких Іван Франко розглянув не лише єврейські оповіді про Потоп, але й вавилонське, яке було записане на одній із дванадцяти табличой. Це народний епос — про віднайдення та читання табличок сповістив урядник Британського музею Джордж Сміт. Іван Франко взяв до уваги одинадцяту табличку, яка відповідала «місяцю проклятого дощу» [38, с. 81]. і саме там частково збереглось оповідання про всесвітній потоп. Автор також порівняв єврейське та вавилонське бачення цієї легенди — зокрема на причини виникнення цього явища. У Книзі Буття Бог мав на меті змити гріхи людства та покарати грішників, а праведників поселити на чистій землі. Про табличку ж читаємо: *«"Богові знесла охота" – се єсть те саме, що ми нині сказали би: от так і так лучилося»* [38, с. 87].

По-третє, ще одна смілива думка про те, що сюжет вавилонський просто перекочував устами народу до євреїв, а безпосередньо автори лише адаптували цю оповідь. Іван Франко іронічно зауважив: *«Наслідуючи у всім оповідання вавилонське, жидівські оповідачі навіть в тих місцях не поважилися зовсім відступити від нього і з розмов та сварок богів вавилонських поробили розмови Ягве або Елогім з Самим Собою!»* [38, с. 88-89] Отже, в оповідань було спільне джерело — таки вавилонське, тому що коли фольклорні сюжети поширюються,

люди схильні гіперболізувати фактичні дані у нових версіях. Саме у Книзі Буття такі числа більші, тому оригінал письменник відслідкував від єврейських оповідань до вавилонського.

По-четверте, Іван Франко присвятив другу половину статті розвідці про фактичні подробиці такого явища як всесвітній потоп. Він знову ж порівняв тексти між собою, аби знайти схожі риси та визначити хоча би приблизно, яким би міг бути оригінал. Спираючись і на власне розуміння текстів, і на вчення та записи давніх письменників автор віднайшов можливе місце та виявив, що річки, про які ймовірно згадується у вавилонському оповідані, кілька тисяч років текли не так, як у часи написання статті. Також це сходиться з думкою, що історія виникла у жителів місцевості біля річок і моря, які добре зналися на мореплавстві та будові кораблів, адже деталі про це згадуються і на табличці, і в Книзі «Первопочатків». Також здогадка про можливу місцевість зародження сюжету підтверджувала згадка про асфальт — *«смолу земну»* [38, с. 91], яку можна було знайти у низовині Ефрату і Тигру.

Загалом це була дебютна робота Івана Франка у галузі біблійної критики. Після цієї публікації його наукові зацікавлення трохи змінилися — почали з'являтися численні статті про апокрифи. Іван Франко писав різними мовами та публікував напрацювання не лише в українських журналах, але й у закордонних. «К истории апокрифических сказаний» була написана у відповідь на статтю М. Сумцова «Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен» (1891 р.) — Іван Франко вказав на певні неточні аргументи автора та *«дозволив собі… зробити до неї деякі зауваги та доповнення та привнести деякі нові матеріали»* [35, с. 356] (переклад — наш). Увагу письменник зосередив на апокрифічних історіях про Адама і Єву та походженні галицьких апокрифів. «К истории южнорусских апокрифических сказаний» (1894 р.) — стаття, разом з якою подавались тексти трьох апокрифів: про Адама, Соломона та дитинство Христа. Ця праця була більш спрямована на систематизацію всіх відомих апокрифічних статей без урахування народних перепрацювань чи сталих

книжних записів.

Та не лише у статтях, які були повністю присвячені апокрифічній літературі, спостерігаємо Франкове зацікавлення неканонічними сюжетами на біблійну тематику. Варто звернути увагу на його етнографічні та історичні студії. Праця «Наші коляди» (1889 р.), де в окремому розділі автор дослідив апокрифічні мотиви у колядках; цикл «Із старих рукописів» (1894 р.), у рамках якого Іван Франко опублікував кілька текстів апокрифів із коментарями; зібрання «Апокріфи і леґенди з українських рукописів. Том 1. Апокріфи старозавітні» — видання, яке письменник хотів перекласти німецькою, щоб популяризувати українську культуру; «Народне повір'я з українських апокрифів» (1898 р.) як перший погляд німецького читача на українські апокрифи та інші.

Важливу частину наукового доробку Івана Франка складають дослідження житійних творів. Вони не мають прямого стосунку до Святого Письма, проте зацікавлення письменника релігією загалом та життям святих також відбито у його працях. Зокрема на тему житійних творів Іван Франко написав докторську дисертацію, яку захистив у Віденському університеті у 1893 році — «Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія».

Розвідка «Сотворення світу» (1904 р.) наблизилась до праці «Потопа світу» за повнотою та складністю та перевершила за скандальністю. Д. Карп'як назвав її найнебезпечнішим твором Івана Франка, зазначивши, що через таке сприйняття публікою брошуру зовсім знищили [20, с. 17] У першому розділі «Боротьба віри з наукою» Іван Франко досить різко висловився про небажання людей із різних верств суспільства сприймати сучасні здобутки науки лише тому, що науковці вибирали предметом дослідження Святе Письмо та інші теми, які для вірян були сакральними. Певною мірою такий стиль письма був притаманний письменникові, проте у цій праці він став ще більш строгим — так можемо прослідкувати тогочасне відношення Івана Франка до релігії, до Церкви зокрема.

Перший розділ насичений інформацією про літочислення в уяві християн та науковою інформацією, яка вказувала на те, що воно не зовсім точне. До прикладу, у вірян було уявлення, що від створення світу до Різдва Христового минуло чотири тисячі років, проте Іван Франко нагадав, що *«в Єгипті та Вавилонії за останніх сто літ повиколупувано та повідчитувано богато записок, будівель і взагалі слідів людського життя, навіть літописів старих царів, із яких вичислено, що на 4000 літ перед Христом у тих краях не тілько жили вже люди, але стояли укріплені міста, були держави, було вже відоме письмо, значить, ті люди мусіли вже прожити там богато сот або й тисяч літ розвою»* [40, с. 24]. Іван Франко нібито засуджував тих, хто замість пошуку пояснень створення світу вибрав повірити у Священне Писання, Слово Боже, сказане устами пророків. Адже ті слова не Божі, а людські, а це означає, що потрібно критично ставитися до інформації, яку хтось видає за Божу. Люди не ідеальні, а тому схильні помилятися. Тоді вірити тому, що не має жодного доказу, — справжня дурість.

Далі письменник згадує про невідповідності, які стають помітні при пильному читанні святих книг. *«В одній книзі про якусь річ говорить ся так, а в другій про ту саму річ інакше. Деж властиво та Богом обявлена правда?»* [40, с. 30] Те, що християнські та єврейські богослови намагалися приховати та «вирівняти» такі моменти, лише нашкодило науці, адже стало ще важче відрізняти тексти та виділяти їхні впливи. У кінці розділу Іван Франко дійшов висновку, що єврейські Книги, які вважаються Словом Божим та зразком моральних приписів, не можуть бути справжнім виявом мудрості Бога, бо в них занадто багато помилок, які властиві людям, а не Богу [40, с. 33].

Друга частина розвідки присвячена Мойсеєві та його Книгам. Хоч у попередніх статтях на цю тему Іван Франко уже аргументував, чому сумнівався у авторстві Книги Буття, науковець продовжив роздуми на цю тему та кількома доказами підкріпив твою гіпотезу:

1) про Мойсея у П’ятикнижжі розповідається від третьої особи;

2) закони, які цей Пророк передав народові, більш притаманні осілому способу життя ;
3) немає згадок про Мойсеєві книги в інших Книгах Старого Завіту
4) закони, про які йдеться у П'ятикнижжі, не співпадають з тими законами, які проповідували пізніше пророки у власних писаннях (до прикладу, в П'ятикнижжі Бог вказує, як і які жертви йому приносити, а в пізніших Книгах сказано, що Господь не потребує жертв);
5) мова Книг (не чиста єврейська, а з впливом хайдейської чи арамейської) вказує на те, що їх писали не за часів Мойсея, а пізніше — після вавилонської неволі;
6) також тексти не могли бути написаними один раз без редагування — Іван Франко доводив, що ці Книги були переписані неодноразово, перш ніж зупинитися на межі церковного канону. Їх редагували та виправляли, розрізали та склеювали, поки не вийшов той текст, що маємо зараз;
7) Іван Франко повторив аргумент із попередньої розвідки про те, що використовуються два імені Бога, а це вказує на те, що у П'ятикнижжя уже могло бути два автори мінімально [40, с. 36-45].

Наступний розділ був присвячений оповіданню про створення світу. Іван Франко зауважив, що він «не виссав собі тут нічогісінько з пальця» [40, с. 48] — всі його твердження мають теоретичну базу. Письменник лише передавав знання про сучасні здобутки науки читачеві.

Для аналізу тексту першого оповідання Книги Буття Іван Франко використовував переклад П. Куліша, хоч і з певним незадоволенням його якістю. Тому часто він подавав разом з ним і власний переклад. Використовуючи власні знання грецької та івриту, письменник на глибинному рівні розбирав текст на складові та пояснював певні моменти, які через неточний чи неправильний переклад втратили первинне значення та піддалися неточній інтерпретації у вірян, які прочитали лише переклад.

Той самий епізод Іван Франко використав і в четвертому розділі, де ще

більш різко висловив невдоволення: «Тай гляньте лише, як можна погодити те оповіданнє не то з новочасною наукою, але з простим хлопським розумом!» [40, с. 64] Автор згадав про дивний поділ часу на дні та тижні, який не відповідає системі, яку пізніше почали використовувати євреї, а також ще один аргумент із минулої розвідки — про елементи перемовин богів, які перекочували з вавилонської легенди в єврейську.

Розглянув Іван Франко також і друге оповідання, і вавилонський варіант за тим же принципом: зіставлення перекладів з оригіналом для пошуку невідповідностей чи подібності. Також науковець наголошував на тому, що реалізація такого фундаментального сюжету не обмежується лише розглянутими. У вавилонян було багато подібних казок, а євреї охоче переймали їх від них.

На завершення статті Іван Франко написав, що в його часи завдяки науці почався процес переосмислення цінностей, а надто релігійних. І він вважав, що попереду чекало ще більше відкриттів, тому на питання християн, у що їм тепер вірити, відповідав чітко: «Панованнє теольоґії й попів скінчило ся на віки» [40, с. 108].

Якщо порівняти ранню роботу «Потопа світу» та пізнішу «Створення світу», то можемо чітко прослідкувати не лише розвиток Івана Франка як науковця, але і його ставлення до релігії загалом. У першій розвідці письменник досить обережний. Це добре видно навіть з передмови, у якої офіційно не було автора, але дослідники вважають, що до неї доклався сам Іван Франко. Там автор намагався попередити читачів, щоб не виникло непорозуміння, але в «Створенні світу» письменник уже припинив хвилюватися про це, бо замість попередження вільно писав про те, що його хвилювало в тогочасному суспільстві. Він вільніше висловлював свої думки не лише на емоційному рівні, але й на технічному — друга розвідка написана легшою мовою, інформація краще сприймається. Також можемо помітити ріст літературознавчих здібностей Івана Франка, а зокрема методологію компаративістики, до розвитку якої він доклався. Більша та ширша

джерельна база, знання мов, завдяки чому автор досягнув того рівня роботи з текстом, який неможливо відтворити, тримаючи в руках численні словники.

Одна з останніх праць письменника про Біблію — «Сучасні досліди над Святим Письмом» (1908 р.) Іван Франко вважав, що визначне місце серед тогочасних сфер досліджень посідають праці з критики Нового Завіту, але його певною мірою турбувало підсилення інтересу до релігійної літератури та розширення зацікавлень не лише представників інтелігенції, але й у народі. Адже таке масове зацікавлення могло змусити народ зійти з правильного шляху та деформувати сферу духовності. У статті автор взявся пояснити читачам, які можуть бути не так добре знайомі з релігійними текстами, те, як дослідники вивчали Біблію, та чого у своїх студіях вони добилися.

Іван Франко почав з опису найбільш давніх списків Книг Біблії, наголошуючи на тому, що у таких старих документах буває досить багато помилок. Цієї проблеми люди при Церкві позбулися, коли встановили список канонічних книг. Чіткі правила — це завжди наказ зробити все якнайкраще, тому і до писарів вимоги стали більш строгими. Переклади також часто грішили помилками.

Письменник розповів про те, як література поширювалась по найбільших та найважливіших містах світу разом із християнством і у давні часи. Завдяки релігії також почала розвиватися освіта, адже школи створювалися переважно при церквах і монастирях для вивчення Святого Письма та інших сакральних текстів.

У третій частині статті Іван Франко розглянув питання канонічності текстів. Точніше — за якими критеріями текст оцінюють на канонічність. Як бачимо, ця тема виникає у науковому доробку письменника досить часто, адже (чи свідомо, чи підсвідомо) дотримуючись принципів біблійного лібералізму, він розглядав тексти Святого Письма досить критично, не зважаючи на їхню сакральність, яку інтерпретатори намагалися поважати.

Отже, Іван Франко залишив нащадкам велику кількість наукових праць

про Святе Письмо та релігію загалом. Це свідчить про те, що Біблія цікавила його з доволі ранніх літ. Виокремити варто розвідки «Потопа світу» та «Створення світу» — це роботи, які обрамляють діяльність Івана Франка як біблійного критика.

2.2. Використання біблійних сюжетів та мотивів у художній творчості Івана Франка

Біблія завжди була для Івана Франка джерелом натхнення. Навіть у першій збірці віршів уже помічаємо твори, натхненням для яких стали сюжет зі Святого Письма чи релігійне свято. Сам Франко писав: «Біблію можна теж вважати збіркою міфів, легенд і психологічних мотивів, які в самій Біблії опрацьовані в такий чи інший спосіб, зате сьогодні можуть бути опрацьовані зовсім інакше, відповідно до наших поглядів на світ і людську природу» [34, с. 264]

У вірші «Заповіт Якова» автор взяв за основу старозавітного героя Якова, але ідея твору зовсім нова. Чоловік у вірші звертався до майбутніх поколінь із закликом:

А як блисне вам ранок свободи
Й моє плем'я зніметься, як рій,
Щоб іти на червонії води
В край далекий, обіцяний свій, –

Заклинаю вас Богом єдиним,
Не лишіть моїх костей отут!
Хай у рідній землі Палестини
Коло батька і діда спічнуть. [33, с. 236-237]

Яків передчував, що станеться з його народом, тому давав настанови для нащадків, попереджаючи про важкі часи. Разом з тим він не намагався пригнічити народ цим передбаченням, а дати сміливості та сили рухатись далі. Цей вірш досить близький за смислом до «Заповіту» Тараса Шевченка:

Поховайте та вставайте,

Кайдани порвіте

І вражою злою кров'ю

Волю окропіте.

І мене в сем'ї великій,

І сем'ї вольній, новій

Не забудьте пом'янути

Незлим тихим словом. [43, с. 371]

Чи не такий самий це заклик — боротися попри те, що інший народ намагатиметься (чи уже давно намагається) взяти нас у рабство? Спостерігаємо випадок, коли Іван Франко наділив біблійного героя тими рисами, які притаманні українцям чи якомусь конкретному українцю, та ще не раз зафіксуємо подібне у поемі «Мойсей».

Із тієї ж збірки — «Христос і Хрест». Також бачимо біблійного героя, але також і сцену з Євангелія — як Ісуса Христа розіп'яли на хресті.

На живім природи лоні,

Змитий з крові, ран і сльоз,

Серед запаху і цвітів

Сумирно спочив Христос.

Та якісь побожні руки

Спать йому там не дали

І, хрестячись, з-поміж цвітів

Знов угору підняли. [33, с. 64]

Про такі події не маємо згадок у Святому Письмі — за текстом Ісуса лише один раз підняли розіп'ятого на хресті, а потім, коли він уже помер, спустили та поховали. Проте Іван Франко знову використав біблійний сюжет як натхнення та переосмислив його.

І як, ставши чоловіком,

Ближчий, вищий нам стає,

І святим приміром своїм

Нас до вольності веде… [33, с. 65]

Можемо помітити схожі проблеми, які Іван Франко зазвичай розкривав у творах на біблійну тематику. Воля, свобода, честь, віра.

Зазвичай Іван Франко вдавався до використання біблійних образів, аби показати або приклад для наслідування — людину, яка віддана власній справі, покликанню, — або грішника, який мусить розкаятися та витерпіти кару [с. 70]. «Легенда про Пілата» — це приклад другого типу:

Пілат Христа віддав катам на муки

І мовив: «Я не винен, вам бажалось!»

Взяв воду і, прилюдно вмивши руки,

Пішов обідать, мов ніщо й не сталось… [33, с. 168]

Пілат за версією Івана Франка винен не лише тим, що видав невинного чоловіка, Ісуса Христа, на смерть, але й тим, що не відчував за це жодних докорів сумління.

І бог поклав клеймо на грудь Пілата,

Життя, смерть, тіло й дух його прокляв

Гірш Каїна, бо Каїн, вбивши брата,

Не мив рук з крові, винним чувсь, тікав. [33, с. 168]

Чи почувався Каїн винним за свій гріх? У Святому Письмі сказано: *«Тоді Господь сказав до Каїна: "Де Авель, брат твій?" Той відповів: "Не знаю. Хіба я сторож брата мого?"»* [Буття 7:9] Знову бачимо приклад авторської інтерпретації та перевинайдення біблійного сюжету задля збереження ідеї.

А сей, що правду чисту в руки ката

Віддав, одвіт від себе відпихав;

То й правда вся була йому віднята,

Все, чим він жив, гордивсь і віддихав. [33, с. 169]

Бог прокляв Пілата за цей гріх, але не маємо жодного натяку на те, що Пілат задумався про це чи розкаявся, коли негаразди та біди почали з ним

траплятися. Ціла третя частина вірша присвячена тому, як люди позбулися його тіла після смерті — довго не могли ні закопати, ні спалити, але вдалося кинути в океан:

І труп Пілата, всій землі на горе,
Ще й досі плавле десь по океані. [33, с. 170]

Із тієї ж збірки «З вершин і низин», також вірш із циклу «Тюремні сонети»:

Христос, бичами зсічений, криваві
Терни в волоссю, хрест свій приволік;
В руках, ногах від гвоздів діри ржаві,
Стоїть і шепче: «Ось я, чоловік!» [33, с. 170]

Частина цього циклу називається «Криваві сни» — це низка сонетів, у яких Іван Франко описував просто живі страждання людей через персони Ісуса Христа, Гонти, Вольтера, Руссо та інших.

Отже, творчий доробок Івана Франка наповнений текстами, образи, мотиви чи сюжети яких взяті з Біблії. Письменник завжди вважав Святе Письмо добрим джерелом ідей та натхнення.

2.3. Поема «Смерть Каїна»

У кінці XIX століття в українському суспільстві стався перелом, під час якого в літературі почали з’являтися перші ознаки екзистенціалізму. Повністю цей напрям проявиться трохи пізніше — на початку XX століття у творчості Валеріана Підмогильного, Віктора Домонтовича, Тодося Осьмачки, Івана

Багряного та інших. Але навіть цей зародок спричинив формування певних тенденцій у мистецтві — ще більше підвищення цікавості до біблійних образів та сюжетів. Такі письменники, як Тарас Шевченко, Леся Українка Іван Франко та інші — хтось вперше, а хтось знову — зверталися до Святого Письма як до скарбниці ідей.

Поема «Смерть Каїна» — яскравий приклад специфічної інтерпретації біблійного тексту. Іван Франко вибрав доволі нестандартну тему, яка на перший погляд не надто підходить героєві. Каїн — син Адама та Єви, який через заздрість вбив свого брата Авеля [Буття 4:3-15]. Тоді Господь прокляв його: *«Коли оброблятимеш землю, вона вже більше не дасть тобі свого врожаю. Втікачем і волоцюгою будеш на землі»* [Буття 4:12]. Каїн намагався протестувати — сказав, що таке покарання надто серйозне, але Бог лише наклав на нього знак, щоб ніхто не вбив чоловіка. Далі у Святому Письмі бачимо огляд його роду та факти про те, що Каїн збудував ціле місто та назвав на честь сина [Буття 4:17]. У наступному ж розділі зовсім немає згадки про Каїна: *«Як прожив Адам 130 років, то народився в нього син на його подобу й на його образ, і дав він йому ім'я Сет»* [Буття 5:3]. Надалі в Біблії подається оповідь про рід Сета — про долю Каїна не відомо більше нічого.

Цей старозавітний сюжет став класичним — чимало письменників свідомо чи підсвідомо наслідували його у власній творчості (найяскравішим прикладом впливу є соціально-психологічна повість Ольги Кобилянської «Земля», де авторка тему заздрості та братовбивства як її результату). Але Іван Франко, поглянувши на історію не з боку оповідача, який не бере участь у подіях, а очима Каїна, розкрив тему втраченого для вбивці раю. Він розглянув долю Каїна як долю особистості в стосунках зі світом.

За сюжетом поеми Каїн багато років ходив світом після того, як вбив брата. Поки дружина йшла за ним, чоловік ненавидів і її, і все довкола. Автор акцентував увагу на тому, що Каїна мучили наслідки його гріха:

Ненависні були йому всі люди:

Бо в кождому лиці людському бачив

Криваве, синє Авеля лице –

То в передсмертних судрогах, то знов

З застиглим виразом страшного болю,

Докору й передсмертної тривоги. [39, с. 270]

Саме через це ненависть перекинулась і на жінку. Можемо припустити, що герой відчував провину та ненавидів у першу чергу себе, а негативні емоції до інших були лише агресією у відповідь на постійні нагадування від усього світу про вчинений гріх та докори сумління:

Що Авелеві були в неї очі,

І голос Авелів, і серце щире [39, с. 270]

Проте згодом дружина померла, а Каїн враз відчув порожнечу в серці. Іван Франко недарма наголосив:

Ні болю він не чув, ні жалю в серці,

А лиш безсилля, повне отупіння.

Він сів над трупом і весь день, всю ніч

Сидів недвижно… [39, с. 272]

Однак повна відсутність емоцій у людини у відповідь на стресову ситуацію чи велике горе — це відхилення від норми, а не звична реакція. У такому разі Каїн відчував надто багато жалю та болю — настільки, що серце нібито оніміло. Це твердження автор підтвердив сам у наступних рядках:

Куди б не йшов він, де б не завернув,

Усюди сум однакий, самота

Однака і однаке горе люте! [39, с. 272]

Іван Франко вміло підхопив той момент, коли текст Святого Письма змістив фокус із Каїна та його покути на нового нащадка Адама — Сета. З його роду походив Ной — персонаж наступного сюжету Біблії. Фокусом поеми стали події, які могли відбуватися після вигнання Каїна.

Далі герой потрапив у пустелю, де його манив міраж дивовижного саду і

палацу. Він подумав, що це рай — тому почав намагатися наздогнати міраж. У поемі описана певна одержимість Каїна цим «раєм». Першою реакцією є та сама злість і ненависть, проте емоції досягли кульмінації:

Проклятий будь ти, привиде зрадливий,
Що лиш ятриш мої пекучі рани,
А не даєш ні полекші, ні смерті!
Проклятий будь і ти, і хвиля та,
Коли тебе насаджено, коли
Мій батько перший раз тебе побачив! [39, с. 273-274]

Каїн звинувачував рай та Бога у тому, що сталося з його власним життям. Та майже одразу злість змінилась на сум:

Зціпивши зуби, відвернувся Каїн,
Щоб геть іти, – та враз якийсь глибокий,
Безмірний сум обняв його: почув
Себе таким слабим, самим на світі.
Таким нещасним, як іще ніколи.
Схиливши голову, закрив лице
Руками і стояв отак на місці,
Кривавим світлом вечора облитий,
А тінь його довжезна потяглась
Ген-ген степом і в сумерку тонула. [39, с. 274]

Іван Франко зосередив увагу на конфлікті особистості та суспільства, яке її не приймало. Каїна охопив настільки глибокий сум тому, що біля нього не залишилось більше нікого після смерті дружини. А довели його до цього стану лише його власні вчинки. Це важко осягнути та прийняти — лише у кінці поеми Каїн відчув щось схоже на катарсис.

Так і почалась одержимість ідеєю дійти до раю:

А він уже віддавна був в дорозі –
Ішов на захід. Щось тягло його

Туди, хоч учорашній вид чудовий

Скривала сива мгла, що залягла

Густою лавою піввидокруга.

Чого йому туди? Він сам не знав.

Нічого там не ждав, не надіявсь,

А все ж ішов. [39, с. 275]

Ціла строфа присвячена станові внутрішнього світу Каїна, поки він шукав вхід до райського саду в пустелі.

Інколи

Його якась невиразима туга

Проймала, то знов злість, ненависть люта

Під горло підступала, серце тисла,

Немов кліщами. Він грозив на захід,

Кляв бога і себе… [39, с. 276]

Знову в першу чергу герої відчув тугу та злість. Ненависть — це активна емоція, яка збуджує людину та змушує рухатися далі.

Та швидко напад

Минав, він чув себе оп'ять безсильним.

Нікчемним червом і в знесиллі падав

Серед пустині і лежав, мов труп. [39, с. 276]

Наступна емоція — розчарування та безсилля. Це пасивні почуття — тому Каїн і лежав нерухомо в такі моменти.

І почала його проймать нетямна,

Страшна тривога на ту саму думку,

Що може не дійти він до мети.

Тоді зривавсь і, мов хто гнав за ним,

Заперши дух, спішив, і біг, і гнав,

Глибоко грузнучи в піску пустині,

По будяках ранив до крові ноги,
І все на захід прямував. [39, с. 276]

Тривога та паніка також змушують людину ворушитися та зриватися на біг. Починаються вони зі страху пропустити знак чи не встигнути спіймати єдину можливість для щастя — а саме цього Каїн і прагнув. Його одержимість раєм зумовлена глибоким сумом, який зможе, на думку людини, розвіятися — варто лише увійти в прекрасний сад, де зникнуть усі хвилювання про людське життя.

Дійшовши до муру справжнього саду, Каїн з усіх сил бився головою об мур. Завдяки тому, що «рай» не впустив його, спостерігаємо за другим монологом героя, де його справжні почуття та щире благання до Бога вирвалися з душі:

«Нехай і так! Проклятий я, се знаю!
Кров брата на моїх руках. Я стратив
Дідицтво раю. Хай і так! Не місце
Мені в йому. Та за весь біль безмірний,
За всі ті муки без кінця, що зніс я
Й зносити буду, доки тільки буду, –
Одного лиш бажаю я, о боже!
Дозволь лиш раз іще, лиш на хвилину,
Хоч здалека заглянути у рай!» [39, с. 278]

Щирі молитви не допомогли, тому після довгого шляху в Каїна зникла щира покора. Також проявилися ті риси характеру, які прослідковуємо ще у біблійного героя:

Мабуть, для мене замурована
Ся брама. Добре! Я просить не буду,
А сам візьму сю ласку. Ось гора,
Вершком своїм запевно таки вища,
Ніж ся стіна. Піду на той вершок
І відтам рай побачу, заспокою

Тоту жадобу, що в душі кипить! [39, с. 279-280]

Гордість та наполегливість завадили Каїну прийняти волю Бога — він не змирився зі своєю долею, а почав шукати інший спосіб хоча би поглянути на рай. Чоловік виліз на гору та все-таки побачив те, до чого прагнув. Зокрема його увагою заволодили дерева, про які *«Каїн добре знав… із оповідань батька»* [39, с. 282]. За стінами мільйони людей намагалися зірвати для себе заборонений плід з дерева пізнання добра і зла, а плоди життя нікого не зацікавили. Каїн дійшов висновку, що Бог усіх обманув.

Так пощо ж ми бажаємо знання?
Значить, бажаєм смерті? Ні, неправда!
Хіба ж я смерті Авеля бажав?
Я жить хотів по-свому – більш нічого.
Хіба стрілець бажає смерті звіра?
Він хоче жить, йому потрібно м'яса!
Він хоче жить і мусить боронитись,
Щоб звір його не з'їв! А той, що лук
І стріли видумав, чи смерті він
Бажав чиєї? Ні, бажав лиш жити,
Придумував підмогу для життя!
Значить – знання, то не бажання смерті,
Не враг життя! Воно веде к життю!
Вбезпечує життя! От в чім вся річ! [39, с. 286]

Те, що Каїн побачив у раю, змусило його переосмислити все, у що він вірив досі. Та не у поганому сенсі — він нарешті осягнув Божий задум. Щастя не потрібно намагатися вхопити десь далеко у раю, за високими стінами. Але тільки пройшовши один раз через гріх, людина здатна це зрозуміти, бо без досвіду її приваблює той невідомий плід, який заборонено їсти, який заборонено взагалі хотіти.

Чуття, любов! Невже ж се так, о боже?

Невже в тих двох словах малих лежить
Вся розгадка того, чого не дасть
Ні дерево знання, ні загадковий
Той звір не скаже? Бідні, бідні люди!
Чого до того дерева претесь?
Чого від того звіра ви ждете?
Погляньте в власне серце, а воно вам
Розкаже більше, ніж всі звірі можуть!
Чуття, любов! Так ми ж їх маєм в собі! [39, с. 287-288]

Проте життя чоловіка у поемі завершилось досить трагічно. Повернувшись до людей у село, Каїн довго спостерігав за ними. Його нащадки просто були там, а чоловік впивався їхнім життям, адже давно забув, як це — жити. Але коли вийшов до них, стріла влучила в серце. Діти прийняли його за чужака, а його сліпий праправнук Ламех вистрілив з лука, щоб їх захистити. Це жахливий кінець після такого натхненного моменту просвітлення, але це те, що Каїну та його роду давно пророчив Бог.

Зіставити й порівняти старозавітного та Франкового Каїна є досить важко, адже у текстах розповідаються різні історії з різних точок зору. У Біблії матеріалу про героя набагато менше — всі відомості розписані як факти з позиції незалежного оповідача, який не брав участі в описаних подіях. Більшість ідей Івана Франка про життя Каїна після гріха є вигадками заради створення конфлікту та глибини пропрацювання персонажів у художньому творі. Але все ж можемо провести паралель. Яскравою рисою героя є гордість та навіть зарозумілість. Біблійний Каїн брехав Господу, щоб приховати свій злочин, та посмів засумніватися в Його рішенні: *«І сказав Каїн до Господа: “Кара гріху мого занадто велика, щоб її винести!”»* [Буття 4:13] Франковий же, зрозумівши, що Бог не відповів на його молитви, вирішив без Його допомоги побачити райський сад, хоч і здалеку, з високої гори.

Також мотиви вбивства Авеля у цих героїв різні. У Святому Письмі чітко

сказано, що Каїн розсердився та спохмурнів [Буття 4:5-6]. Бог не прийняв його жертву, але споглянув на те, що приніс Авель — можемо припустити, що Каїн вчинив гріх через заздрість. У Франкового не спостерігаємо явної заздрості:

Хіба ж я смерті Авеля бажав?

Я жить хотів по-свому – більш нічого. [39, с. 286]

Жага до свободи та самостійності, пошуки власного щастя — ось що спонукало персонажа до вбивства.

Ймовірно, поема Івана Франка «Смерть Каїна» була написана під враженням від поеми Джорджа Гордона Байрона «Каїн». Так можемо простежити схожий підхід до інтерпретації та опрацювання тексту — біблійний герой змальований як романтичний, який шукає сенс свого існування. Про це свідчить довгий шлях героя до розуміння суті буття та осягнення істини у кінці поеми.

Отже, поема «Смерть Каїна» — це ще один приклад унікальної авторської інтерпретації біблійного образу. Іван Франко розглянув сюжет зі Святого Письма та значно розширив його, додавши образам глибини та конфлікту. Каїн — не просто грішник у вигнанні. Цьому героєві автор надав рис мислителя, який у кінці життя зрозумів просту істину про те, що за справжнім сенсом не варто бігти далеко, через пустелю, а воно є в кожної людини в серці. Треба лише віднайти його в собі, хоча би припустивши:

Невже се правда? Навіть в моїм серці,

Гнилім, побитім і закаменілім,

Живе ще, розвиваєсь і цвіте

Те райське сім’я, та свята любов! [39, с. 288]

РОЗДІЛ 3. ПОЕМА «МОЙСЕЙ»: БІБЛІЙНІ МОТИВИ, ОБРАЗИ, СЮЖЕТ У ФРАНКОВІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

3.1. Образ Мойсея — поводиря та пророка

«Як в нації вождя нема, тоді вожді її — поети», — ці слова із поеми «Посланіє» Євгена Маланюка досить точно характеризують становище українського суспільства і в XIX столітті, і в інші періоди історії країни. Також

частково ця думка тотожна із ставленням Івана Франка до відповідальності, яку він як представник української інтелігенції відчував на власних плечах. І саме витоки та наслідки такої відповідальності автор дослідив через процес створення філософської поеми «Мойсей».

Варто зазначити, що Франковий Мойсей схожий на свого біблійного прототипа, але не є точною копією. Насправді маємо справу з кількома образами, виразні риси яких слугували основою для його розробки. Окрім очевидного — Мойсея зі Святого Письма, — Іван Франко вклав у героя власні ідеали та страхи, а також значно українізував його.

Біблійний Мойсей — досить строгий старший чоловік, який за волею Бога звільнив єврейський народ із рабства у Єгипті та вів людей пустелею у пошуках Обіцяної землі. Його життя чудесним чином вдалось врятувати, коли фараон наказав вбити всіх хлопчиків нового покоління рабів: дочка фараона виховала Мойсея як свою дитину. Навіть враховуючи специфіку тексту Святого Письма, де переважають переповідки подій без детальних описів особистостей, можемо з'ясувати, яким автор та народ бачили Пророка.

«Але він сказав: "Молю тебе, Господи, пошли кого хочеш". І запалав Господь гнівом на Мойсея…» [Вихід 4:13-14] Спершу Мойсей вагався, чи варто знову покидати старе життя та йти у Єгипет, де його шукали та хотіли вбити, проте Бог дав йому достатньо доказів, сили та віри, щоб чоловік виконав своє призначення. Біблійний Мойсей — строга людина, устами якої промовляв Господь. Але кожен раз, коли єврейський народ бунтував проти них чи грішив, Пророк захищав людей перед Богом. *«"Прости ж гріх люду цього з великого милосердя твого, так, як зносив єси люд цей від Єгипту аж досі!" І сказав Господь: "Прощаю на твоє слово"».* [Числа 14:19-20] Саме Мойсей випросив у Бога прощення — подорож пустелею, поки не зміниться покоління, замість повного знищення. Це не єдиний раз, коли Мойсей молиться за спасіння свого народу: *«Мовив Мойсей до Арона: "Візьми кадильницю та поклади до неї з жертовника жару й насип ладану, і йди чимдуж у громаду та відправ за них*

покуту, бо спалахнув гнів Господній, і почався мор”». [Числа 17:10]

Проте коли народ потребував сильного лідера, людину, яка би пов’язувала народ з Богом, Мойсей і застерігав людей про небезпеки, які можуть їх чекати на шляху проти Волі Божої, і слідкував за дотриманням законів, і карав тих, хто наполегливо ігнорував та принижував Слово Господа. *«Говорив я до вас, а ви не послухали; ви спротивились Господньому слову і, впершись, пустилися в гори»* [Второзаконня 1:43]. А слова про смерть чоловіка дають зрозуміти, що Мойсей у старшому віці був ще досить сильним та міцним: «*Було ж Мойсеєві сто двадцять років, як умер; очі його не потемнішали, і сила його не зникла*» [Второзаконня 34:7].

Франковий герой перейняв більшість цих рис, але завдяки вигаданому конфлікту, персонаж став глибшим та значно складнішим. Поема Івана Франка охоплює час, що зовсім трохи передував смерті Пророка. Уже з перших рядків зрозуміло, що Мойсей уже не мав такого впливу, як раніше — народ постійно був незадоволений. Автор показав читачеві того Мойсея, який зібрав у собі настрої всієї української еліти у часи занедбання:

Се Мойсей, позабутий пророк,
Се дідусь слабосилий,
Що без роду, без стад і жінок
Сам стоїть край могили.

Все, що мав у житті, він віддав
Для одної ідеї,
І горів, і яснів, і страждав,
І трудився для неї. [37, с. 216]

У Святому Письмі поряд з Пророком стояли рідний брат Арон та син Єлизар, які допомагали Мойсеєві — зокрема брат був за життя первосвященником. Також лише декілька обраних Богом людей дожили до кінця сорокарічної подорожі. Мойсей завчасно дізнався про те, хто поведе єврейський

народ після його смерті — Ісус Навин. У Книзі Вихід можемо прочитати про те, як він очолив військо ізраїльтян у битві з амалекитянами [Вихід 17:8-13], а у Второзаконні — як Мойсей дає благословення спадкоємцю [Второзаконня 31:7-8].

У поемі ж Пророк сам відповідав за цілий народ. Чоловік на схилі віку, який все робив заради того, щоб «вбити рабів у євреях», страждав від їхньої слабкості. Авірон у черговому словесному нападі на Мойсея, називає його «громадською нянькою» за те, що він для кращого розуміння виклав настанови у формі казки, а погрози виявилися порожніми — Бог не покарав тих, хто не підкорявся Його закону.

Довго ще міркували дітки
Над пророцькою річчю,
Коли сам він нечутно пішов
Ночі й пітьмі настрічу.

Довго висів і смуток, і жаль
Над мовчущими дітьми,
Поки темний його силует
Щез зовсім серед пітьми. [37, с. 241]

Здавалось, що лише серця дітей були здатні прийняти слова дідуся (як вони його називали у поемі). Мойсея відкинули ті, кого він врятував — чоловіка охопили смуток та відчай, а Єгова зовсім не відповідав на молитви. Також згадка про Єгошуа (Ісуса Навина) з'явилась лише в останній частині твору, а це означає, що у Франковій інтерпретації сюжету Мойсей помер без гарантії, що єврейський народ зможе ввійти в Обіцяну землю та жити там щасливо.

Образ Пророка в Івана Франка дає нам чітко зрозуміти, що для митців було найбільшим страхом. Коли поети, інтелігенція, свобода більше не потрібні народу, вн приречений на повне знищення. А ослаблення України будь-якою із могутніх держав — останнє, чого проукраїнські діячі могли бажати.

Та прийде колись час і для вас
В життєвому пориві,
Появиться вам кущ огняний,
Як мені на Хориві.

Стане свято в вас, мов у храму,
В той момент незабутній,
І озветься до вас із огню
Отой голос могутній:

«Здійми обув буденних турбот,
Приступи сюди сміло,
Бо я хочу послати тебе
На великеє діло».

Не гасіте ж святого огню,
Щоб, як поклик настане,
Ви могли щиросердно сказать:
«Я готовий, о пане!». [37, с. 241]

Таку настанову Мойсей залишив дітям, які не хотіли відпускати його самого в пустелю. Тому поему Івана Франка можемо вважати своєрідним «заповітом» — це надія, яку митець залишив після себе, на те, що наступні покоління не злякаються, а будуть боротися так, як билися за свободу та самобутність їхні предки. У такому наративі проявляється особистість автора та його переживання про долю рідного народу.

Образ Мойсея не просто є дзеркалом для Івана Франка. Автор наділив його рисами, які притаманні українцям як народу. Пророк, хоч і виконував Божу волю, керувався першочергово власною любов'ю до рідних людей.

О Ізраїлю! Якби ти знав,

Чого в серці тім повно!
Якби знав, як люблю я тебе!
Як люблю невимовно!

Ти мій рід, ти дитина моя,
Ти вся честь моя й слава,
В тобі дух мій, будуще моє,
І краса, і держава. [37, с. 237]

На сповіді перед людьми — перед тим, як піти з табору — Мойсей говорив, це, щоб змусити людей задуматися про їхні вчинки та вибір. Хоч ця риса притаманна багатьом народам, Іван Франко вклав у слова Мойсея власну любов до Батьківщини. У Святому Письмі такий акцент відсутній, хоча можемо аргументувати, що є епізоди, коли Мойсей показує вчинками таку ж любов. До прикладу, коли він вбив єгиптянина, який кривдив єврея [Вихід 2:11-13], або ж уже згадані молитви до Бога з проханнями не карати народ і дати синам Ізраїля ще один шанс.

О. Забужко виділила ще одну важливу рису Франкового Мойсея — щирість. «Цю настанову на "щирість" варт наголосити і як спеціально українську, притаманну філософії цілої "Молодої України"…» [14, с. 101] Стиль оповіді Біблії не дозволяє підтвердити, чи був герой таким же щирим, як у поемі, адже з точки зору оповідача неможливо дізнатися про глибинні переживання, думки та сумніви героїв. Проте згадані раніше епізоди можуть вказувати на велику любов Пророка до народу, а це означає і бажання провести людей до кінця та виконати власну місію. Франковий Мойсей яскравіше демонструє щирість — особливо вона помітна під час його монологу, коли за вказівками Авірона та Датана народ вирішив вигнати його з табору.

О Ізрайлю, не тям ти сього
Богохульного слова:
Я люблю тебе дужче, повніш,

Ніж сам бог наш Єгова.

Міліони у нього дітей,
Всіх він гріє і росить, –
А у мене ти сам лиш, один,
І тебе мені досить. [37, с. 237]

У Святому Письмі не спостерігаємо настільки відвертих слів від Мойсея до народу — у тексті його представлено як мудрого провідника, який є мостом між Богом та людьми. Мойсей не позбавлений рис, які притаманні людям — він сумнівався та подекуди навіть боявся. Але у сповіді Франкового Мойсея бачимо неприхований біль від того, що народ від нього відвернувся, але також і силу продовжувати любити людей.

Отже, Мойсей Івана Франка та біблійний — не ідентичні, адже автор створив новий образ Пророка. Він поєднує у собі не лише риси Мойсея зі Святого Письма та самого Івана Франка, але й усієї української інтелігенції.

3.2. Три смерті Франкового Мойсея

Варто згадати, що причини та обставини смерті пророка у біблійному та авторському текстах значно відрізняються. А тому й послання та смисли, які вкладені у ці тексти, неоднакові.

У Святому Письмі Мойсей провинився перед Богом не перед самою смертю, а набагато раніше. Коли потрібно було прославити Господа перед

народом, щоб укріпити віру людей та розвіяти їхні сумніви, чоловік не послухався Бога. Тому за такий непослух Мойсей мав бути покараний відповідно — він провадив народ далі, знаючи, що життя його завершиться до того, як він ступить на обіцяну землю. «*”Це земля, що про неї клявсь я Авраамові, Ісаакові та Якову, словами: Я дам її твоєму потомству. Я дам тобі побачити її очима, але туди ти не ввійдеш”. Там і помер Мойсей, раб Господній, у Моав-землі, по Господньому слову»* [Второзаконня 34:4-5].

Достатньо прямолінійний розвиток подій: за гріхом йде кара. Мойсей виконав свою місію, довівши ізраїльтян до обіцяної землі, а потім, поглянувши на неї, помер.

У поемі Іван Франко додав власної інтерпретації та художньої вигадки. Фактичні обставини смерті дуже схожі: Мойсей помер за Словом Божим, побачивши обіцяну землю, та не ввійшовши туди з народом. Проте і причини, і ставлення персонажів, і навіть сама смерть змінилися. Біблійний Мойсей помер на горі Нево. Франковий же Мойсей вперше загинув у таборі ізраїльтян, коли ті його вигнали.

Затремтіло щось людське, м’яке
В старім серці пророка,
І понизила лет свій на мить
Його дума висока.

Чи ж все буть йому кар вістуном
І погрозою в людях?
І, мов хоре, голодне дитя,
Щось захлипало в грудях. [37, с. 236-237]

«Танцюрист помирає двічі. Вперше — коли припиняє танцювати. І ця перша смерть більш болюча», (переклад — наш) — ці слова видатної американської танцюристки Марти Грем актуальні для всіх митців. Поет помирає, коли більше не може писати, художник — коли руки більше не здатні

тримати пензель. А пророк помирає, коли перестає бути потрібен народу. Це ми й бачимо у поемі «Мойсей» — Іван Франко вклав у образ героя не лише свої ідеали, але свої страхи.

Я ж весь вік свій, весь труд тобі дав
У незламнім завзяттю, –
Підеш ти у мандрівку століть
З мого духу печаттю.

Але ні, не самого себе
Я у тобі кохаю;
Все найкраще, найвище, що знав,
Я у тебе вкладаю. [37, с. 237]

Хоч раніше Мойсей, упавши в гнів, лякав людей гнівом Господнім, у той момент рана у його серці боліла так, що чоловік натомість почав говорити про свою любов до Ізраїлю та його людей. Це крик душі поводиря, якого залишили позаду, крик пророка, повз якого люди проходять, затискаючи вуха. Вони зробили все, щоб відігнати його від себе, але маленька надія ще жила у серці пророка:

Аж за мною прийдете ви всі,
Як за мамою діти.

І пошлю свою тугу до вас,
Хай за поли вас миче,
Як той пес, що на лови у степ
Пана свойого кличе.

І я знаю, ви рушите всі,
Наче повінь весною… [37, с. 239]

Перша смерть Мойсея завершується такими його словами, нібито навіть та

надія на те, що люди передумають та зрозуміють, що втратили, стрімко слабшала:

О Ізраїлю, чадо моє,
Будь здоровий навіки! [37, с. 239]

Можемо навіть стверджувати, що у Франкового Мойсея було три смерті. Перша — мистецька, смерть пророка. Друга — духовна, коли він втратив віру в Бога. Її знаменував крик: *«Одурив нас Єгова!»* [37, с. 258]

На третій смерті Іван Франко не зосередив увагу безпосередньо. Він описав не сам процес згасання життя Мойсея, а реакцію ізраїльтян на те, що сталося.

І безмежна скорбота лягла
На затвердле сумління,
І весь табір мов чаром попав
В отупіння й зомління.

Одні одним у лиця бліді
Поглядали без впину,
Мов убійці, що вбили у сні
Найдорожчу людину. [37, с. 263]

Вони самі вигнали Мойсея із свого табору, а коли він таки помер, зрозуміли свою помилку. Іронічно, що надія пророка на це таки справдилась, хоч і за таких обставин. Досить прямолінійно автор характеризує їхні думки та страхи:

Чули всі: щезло те, без чого
Жить ніхто з них не годний. [37, с. 263]

У Святому Письмі також читаємо про реакцію людей на смерть їхнього поводиря: *«Плакали по Мойсеєві сини Ізраїля тридцять день у Моав-степу; та й скінчилися дні плачу — жалоби по Мойсеєві. А Ісус Навин наповнивсь духом мудрости, бо Мойсей поклав був на нього свої руки; тож і слухали його сини*

Ізраїля і чинили, як заповідав Господь Мойсеєві» [Второзаконня 34:8-9]. Звісно, опис вкрай стислий, але різницю між текстами бачимо суттєву. Народ у поемі Івана Франка відреагував більш боязно, адже люди розуміли — їхні дії призвели до цього. У цьому проявляється також почуття автора — а що ж буде з наступним поколінням, яке його поховає? Що буде з Україною, коли на його місце прийде хтось інший? Чи буде він нести ідеали попередників, чи стане закликати народ «до походу, до зброї»?

Отже, Іван Франко, спираючись на біблійну історію, створив нову, яка втілювала би у сюжеті та персонажах власні переживання автора. У другій половині поеми Мойсей проходить через три смерті — ідейну, духовну та нарешті фізичну. У Святому Письмі народ Ізраїля мав тридцять днів жалоби, а Франковий пройшов через смуток, сором та своєрідне переродження із новим лідером — Єгошуа (Ісус Навин).

3.3. Бог, демон та їхні ролі у текстах

Важливими персонажами поеми «Мойсей» є Бог Єгова та демон Азазель. Ці образи досить сильно відрізняються від власних прототипів із Святого Письма — Іван Франко переробив їхні ролі та ввів у власну оповідь по-іншому.

У біблійному тексті Божа присутність відчувалася майже постійно. П’ятикнижжя прийнято вважати канонічними першими Книгами Святого

Письма — Старий Завіт з них і починається. Саме у них Бог нібито брав активну участь у подіях, про які розповідається. Він не покидав тих людей, яких можемо назвати ключовими персонажами конкретних сюжетів — Авраама, Ісаака, Якова. Він говорив з Мойсеєм, через нього благословляв чи карав людей. Це може бути пов'язано з тим, що у перших Книгах Господь нібито будує для людства закони, за якими воно має жити. Остання частина П'ятикнижжя називається Второзаконня — Повторення Закону. Саме події цієї Книги стали фундаментом для побудови сюжету поеми.

У творі Івана Франка Єгова відіграє зовсім іншу роль. Лише один раз за всю поему Мойсей почув Його голос — коли зневірився:

І в тім леготі теплім була
Таємничая мова,
І відчув її серцем Мойсей:
Се говорить Єгова. [37, с. 259]

Бог навіть не показав пророкові обіцяну землю, як це було у біблійному тексті — під час своєї промови це робив Азазель, аби показати, з якими ще труднощами доведеться боротися народові. Також Бог не милостивий до Мойсея, який відвернувся від Нього, тому сказав вирок:

А що ти усумнивсь на момент
Щодо волі моєї,
То, побачивши сю вітчину,
Сам не вступиш до неї.

Тут і кості зотліють твої
На взірець і для страху
Всім, що рвуться весь вік до мети
І вмирають на шляху! [37, с. 262]

Варто ще раз зазначити, що у Книзі Второзаконня Господь лише нагадав Мойсею про такий вирок — чоловік давно знав, що його чекала така смерть. У

Книзі Чисел Бог двічі нагадує про давній непослух пророка, за який його і було покарано: *«Вийди на цю Аварім-гору та й подивись на землю, що я призначив синам Ізраїля. І як побачиш, то приєднаєшся і ти до лона народу твого, як уже приєднався Арон, твій брат, — за те, що обидва ви спротивились були моєму велінню у Сін-пустині, під час бунту громади, замість прославити мене перед їхніми очима при водах»* [Числа 27:12-14]

Образ демона Азазеля ще більш цікавий у поемі, адже він згадується у П'ятикнижжі лише один раз. У Книзі Левіт Бог велів Мойсеєві передати Арону, щоб він не входив у святиню. Двоє синів чоловіка загинули, зайшовши до намету, тому і він не міг знаходитися там, бо помер би, як Бог *«в хмарі з'являтиметься над віком»* [Левіт 16:2]. Тому Арон мусив у день відпусту підготуватися та принести бичка та барана від себе та двох козлів від громади синів Ізраїля. Принісши в жертву бичка, чоловік мав кинути жереб на козлів. Один був призначений для Господа, а інший — для Азазела. Першого Арон повинен був принести в жертву Богу, а другого — поставити живим, щоб справити покуту, а потім відпустити у пустелю для Азазела [Левіт 16:3-10].

Як бачимо, у тексті Святого Письма є лише згадка імені цього демона. Важливої ролі у подорожі народу Ізраїля чи створенні законів, яких мали дотримуватися люди, у нього немає. Проте Іван Франко навіть із малої згадки зміг створити зовсім новий образ та надав йому значущості.

У поемі Мойсей почав чути голос Азазеля, коли народ вигнав його з табору після його промови та спротиву з боку Авірона та Датана, а за ними й майже всіх інших. У друкованому варіанті тексту репліки персонажів навіть оформлені так, ніби поема рапто стала п'єсою. Слова їхні підписані для легшого розуміння, хто про що говорить, а сама сцена набула шекспірівських тонів. Голос, поки що невідомий Мойсеєві, не намагався обманом здобути прихильність пророка. Навпаки — він говорив те, що відбувалося насправді, і цими словами змушував Мойсея зневіритися. Іван Франко й сам зазначив, що хотів показати контраст між обіцянками Бога та реальністю.

Гей, а може, хоривський огонь
Не горів на Хориві,
Лиш у серці завзятім твоїм,
У шаленім пориві?

Може, голос, що вивів тебе
На похід той нещасний,
Був не з жадних горючих купин,
А твій внутрішній, власний? [37, с. 245]

Азазель наголошував на тому, що пророк лише хотів задовольнити власне бажання, змушуючи людей іти за ним. Він натякав, що бажання Мойсея підняти народ з колін зовсім не альтруїстичне, а дуже навіть егоїстичне, яке народилося з гордощів. Пророк спершу притримується власної думки, що зовсім не гордість привела його на цей шлях, а біль за людей, які страждають. Але цю битву Мойсей майже програв:

Те бажання, що, наче шакал,
У душі твоїй вило, –
Лиш воно тебе їх ватажком
І пророком зробило. [37, с. 245]

Думка про те, що немає ніякого Божого задуму та благословення, про те, що Мойсея в очах народу згубили його власні дії та ідеали — важка, неприємна, болюча для нього. Надія пророка на те, що його народ звільниться та заживе щасливо, не озираючись назад на часи неволі у Єгипті, все більше покривалася тріщинами. Мойсей не міг не задуматися — можливо, голос каже правду?

Ах, від слів тих я чую себе
Сто раз більш в самотині! [37, с. 245]

На цьому роль Азазеля не завершується — він ненадовго відійшов, поки Мойсей кликав Бога. Чоловік у відчаї запитував, чи не став Єгова для ізраїльтян новим фараоном. Другий удар для Мойсея від Азазеля відбувся під час його

молитви, коли голос набуває рис голосу матері.

Щось було спочатку в тих словах,
Наче чистії води;
Віяв свіжістю, добрістю з них
Якийсь дух охолоди.

Та помалу душне щось тягло,
Наче самум пустині,
І робилося лячно, немов
В ніч без світла дитині. [37, с. 253]

Демон показав чоловіку, що відбувалося та що станеться з народом Ізраїлю, і це змушує віру Мойсея похитнутися:

І поник головою Мойсей.
«Горе моїй недолі!
Чи ж довіку не вирваться вже
Люду мому з неволі?»

І упав він лицем до землі:
«Одурив нас Єгова!»
І почувся тут демонський сміх,
Як луна його слова. [37, с. 258]

Іван Франко у передмові до поеми писав, що старозавітна згадка Азазеля вказує на те, що він для ізраїльтян був духом пустелі — уособленням її небезпек [34, с. 205]. Тому «грішного» козла відпускають за межі табору людей. Але автор надав Азазелю в поемі більшого значення, зробивши його уособленням спокуси та зневіри. Це мав бути таких персонаж, слова якого похитнули б навіть таку сильну віру, як у Мойсея, а його реакція — власними переживаннями Івана Франка.

Отже, образи Бога та диявола кардинально відрізняються від своїх

біблійних прототипів. Господь у Святому Письмі ніколи не покидав народ Ізраїля та постійно говорив із Мойсеєм, не дозволяючи йому засумніватися — особливо у Книзі Второзаконня. Смерть пророка ж була пов'язана з випадком непослуху, який стався набагато раніше.

Демон у Біблії лише згадується та не бере участь у подіях. Він є для ізраїльтян (а можливо, і для самого Бога) уособленням пустелі. У поемі він повноцінний персонаж, якого було створено для контрасту з обіцянками та мовчанням Єгови. Він озвучував внутрішні сумніви Мойсея, змушуючи його втрачати віру в Божий задум.

3.4. Мотив обіцяної землі. Паралель «Ізраїль-Україна»

Метою такої тривалої подорожі ізраїльського народу був пошук землі, яку пообіцяв їм Бог. Хоч на шлях із Єгипту до майбутнього Ізраїлю теоретично люди мали витратити набагато менше часу, ніж сорок років, за Божим задумом сини Ізраїля ще не могли увійти в Обіцяну землю. У Святому Письмі сказано, що коли Мойсей послав дванадцятьох у Ханаан, вони повернулися з гарними новинами про родючість землі, але попередили, що там живуть міцні та сильні люди з укріпленими містами. Внаслідок цього багато ізраїльтян почали нарікати на Бога та на Мойсея, кажучи, що краще б їм померти у єгипетському рабстві чи у попередній пустелі. За це Господь покарав їх — сорок років те покоління ходило пустелею, поки їхні діти не змогли нарешті досягнути Обіцяної землі.

Та не земля їм насправді була потрібна. Фізично вони вийшли з Єгипту, проте воля їхня залишилася там, у руках фараона. Тому Бог вирішив, що люди ще не можуть увійти в Ханаан — велів повернутись у пустелю та ходити сорок років, аби ті, хто нарікали, померли, а нове покоління нарешті отримало благословення [Числа 13-14]

Варто зазначити, що на інтерпретації Івана Франка значно вплинула і творчість Тараса Шевченка. На це вказують численні літературні публікації («Шевченко і Єремія», «Шевченко і критики» тощо), у яких Іван Франко висвітлював старозавітні архетипи та образи у творчості поета. Також чимало

дослідників вважають, що саме Шевченкові аналогії привабили його до порівнянь: єврейський народ — український народ, Земля обітована — Україна, Єгипет (а деколи і Вавилон) — Російська імперія та інші.

Саме такі зв'язки та порівняння (навіть ідеологічного характеру) прослідковуємо у поемі «Мойсей». Іван Франко певною мірою ототожнював себе із Мойсеєм — людиною, що звільнила свій народ від рабства та вела його до обіцяної землі. Не лише себе — інших представників української інтелігенції також. Звісно, що для письменників характерний процес адаптації першоджерела під сучасні реалії. А у випадку з історією звільнення ізраїльського народу із рабства та боротьбою українців за незалежність, яка у часи Тараса Шевченка чи Івана Франка лише розгорталась та не завершилась досі, паралелі провести дуже легко.

Іван Франко створив образ Мойсея як поводиря, провідника для народу. Проте не можемо стверджувати, що він міг назвати когось, хто підходив би на роль провідника в історії України. Точніше, когось, хто пішов би за цим покликанням та досяг мети. На жаль, спостерігаємо схожу ситуацію і в біблійному тексті, і в поемі, і в реальності.

Зневіра людей, які уже надто довго шукали ту саму обіцяну землю, виражається у Святому Письмі через гріховність та непослух. До прикладу, сини Арона, які зайшли у святиню та загинули — вони згрішили, бо знехтували Законами, які Мойсей передав їм від Господа. Численні нарікання та спроби бунту, щоб скинути пророка — а за ним і Бога — з п'ядесталу та творити власну державу без цих правил.

Франковий Ізраїль також не витримував подорожі. Уже на початку поеми люди втратили віру в слова Мойсея:

Серед них Авірон і Датан
Верховодять сьогодні;
На пророцькі слова їх одвіт:
«Наші кози голодні!»

І на поклик його у похід:
«Наші коні не куті».
На обіцянки слави й побід:
«Там войовники люті».

На принади нової землі:
«Нам і тут непогано».
А на згадку про божий наказ:
«Замовчи ти, помано!»

Та коли загрозив їм пророк
Новим гнівом Єгови,
То йому заказав Авірон
Богохульні промови. [37, с. 217]

Майстерне виконання підкреслило той неспокій, який все частіше викликав такі конфронтації. Авірон і Датан — також яскраві образи людей, які не можуть відчути свободу, яку приніс їм Бог через Мойсея. Вони йшли наперекір змінам та вважали, що їх подорож не має сенсу:

Ти ведеш нас у сей Канаан,
Мов до вовчої ями.
Адже зверхником тут фараон
Над усіми князями!

Се ж безумство – тиснутися нам
Самохітно до пастки!
Чи нам тут воювать єгиптян,
Чи просити їх ласки?» [37, с. 232]

Зокрема Датан цими словами викликав у народу сумніви щодо щирості та

праведності Мойсея, адже та свобода, до якої вони прямували, виявилась занадто далеко. То чи варто взагалі старатися, якщо цей ідеал недосяжний? О. Забужко писала, що Авірон і Датан є «взірцевими лідерами, масового типу, чий світогляд не сягає за межі простої наявності» [14, с. 104]. Вони не спроможні були думати про майбутню свободу або про те, що вони вже здобули на той час. Схожі люди були завжди в історії України — і в час Івана Франка, і у наш. Особливо до минулого тягне старше покоління чи то справа звички, чи то страх змін. Навіть після здобуття незалежності українських народ продовжував залежати від країни-колонізатора. Сучасні дослідники уже з впевненістю називають українські землі та суспільство постколоніальними. Адже фактично Україна стала незалежною державою, проте мовна та культурна окупація продовжувалась та впливає на багатьох громадян досі.

У Шевченка читаємо такі ж хвилювання про долю України, як і у Франка, як і у Біблії з уст Мойсея. Поневолений народ, який нарешті вирвався із рабства фізично, духовно вільним ще не ставав — це вираження тривоги, але також любові до рідної землі та рідних людей, нехай ще й сповнених гріховності. Мойсей Івана Франка українізований значно більше, ніж інші персонажі. Автор наповнив його рисами, які притаманні нашому народу. Це і непохитна віра у свої ідеали, і моменти зневіри, коли здається, що весь світ проти. Адже і в історії України є періоди неприкритої боротьби, і затишшя та страху перед репресіями.

Проте врешті у Франкового Ізраїля з’являється надія на краще майбутнє, хоч і після такого темного горя як смерть Пророка. І тут бачимо знову відмінність від оригінального сюжету. У Святому Письмі Авірон і Датан разом із Корахом почали бунт проти Мойсея, а до них приєдналося ще 250 людей. Вони докоряли йому, що пророк вивів їх з родючої єгипетської землі у пустелю. Також ця група претендувала на право первосвященства, аби забрати владу у Мойсея та Арона. *«Земля під ними розступилася, роззявила рота свого та й поглинула їх самих, домівки їхні й усіх людей, що були в Кораха, та все майно. І провалилися вони й усе, що було в них, живими в Шеол, і земля закрилась над ними, і вони*

зникли з-поміж громади… І вийшов вогонь від Господа й пожер 250 чоловік, що принесли були кадила» [Числа 16:31-35] Господь покарав їх як грішників, які не хотіли прийняти його милість, та сталось це за життя Мойсея.

Та у поемі Івана Франка життя Авірона і Датана закінчилося зовсім не так.

Ще момент – і прокинуться всі
З остовпіння тупого,
І не знатиме жаден, що вмить
Приступило до нього.

Ще момент – і Єгошуї крик
Гірл сто тисяч повторить;
Із номадів лінивих ся мить
Люд героїв сотворить.

Задуднять – і пустині пісок
На болото замісять,
Авірона камінням поб'ють
І Датана повісять. [37, с. 263-264]

Як можемо помітити, автор надав можливість винити суд над ними народу, у якого зі смертю Мойсея прокинувся дух боротьби. Це цілком свідоме рішення — Іван Франко згадував про цю деталь у передмові, та навіть наголосив, що те покарання, яке пророкував Авірону і Датану Мойсей, здійснили люди, у яких стався «елементарний вибух народної свідомості» [37, с. 206]. Можемо припустити, що такого вибуху письменник чекав і від своїх сучасників. У багатьох творах української літератури того часу можемо знайти передчуття війни та проливання крові за свободу — поема «Мойсей» не є винятком.

Отже, поему «Мойсей» можемо назвати своєрідним «ідейним заповітом» автора. Образ Пророка у інтерпретації Івана Франка символізував благі наміри та рішучість, це людина, яка спроможна зібрати однодумців.

3.5. Універсальні компоненти біблійного тексту у поемі

Геніальність поеми «Мойсей» криється не лише в унікальній авторській інтерпретації біблійних образів. Якщо розглянути детальніше фабулу твору, то стає можливим прослідкувати паралель не лише із історією самого Мойсея, яка описана у П'ятикнижжі.

Існують універсальні компоненти біблійного тексту, які простежуємо у багатьох сюжетах. У працях європейських богословів (таких як «Словник біблійного богослов'я») дослідники окреслили процес «буття». Також цей процес людина проходить разом із текстом, читаючи Біблію. Дослідники виділили такі етапи (дещо спрощений варіант подано за інтерпретацією О. Кирилюка):

1) створення людини Богом;
2) безгрішне життя у раю;
3) гріх людей;
4) вигнання людей з раю;
5) покарання, труднощі життя на землі;
6) Ноїв ковчег: покарання грішників та спасіння праведних;
7) поява нових грішників, людство знову приречене;
8) народження Ісуса Христа — спасителя;
9) проповідування, вчення Сина Божого;
10) переслідування Ісуса та його послідовників;
11) розп'яття;
12) воскресіння Ісуса Христа з мертвих, перемога над смертю;
13) перемога також і над дияволом;
14) спасіння праведних — тих, хто вірить;
15) покарання для грішників та невірних;
16) християни наповнені надією на Боже милосердя. [31, с. 95]

Як бачимо, ця схема охоплює все «буття» світу та людства зокрема, яке описане у Біблії. Від створення світу до Страшного Суду читач проживає цей

шлях через текст, а впливи такої структури фабули помічаємо не лише у фрагментах Святого Письма чи апокрифів, але й у культурі загалом. Особливо помітний цей вплив у літературі, де такі поняття як «фабула» та «сюжет» критично необхідні — і в процесі написання твору, і в науковому процесі дослідження.

Сакральні тексти будь-якої релігії мають на меті викликати у вірянина екзистенційні роздуми, які підкріплюються ідеєю, що закладено у текст. Схожий шлях, хоч і дещо спрощений та скорочений, може пройти і читач поеми «Мойсей». Іван Франко використав таку ж фабулу для сюжету. Чи було це рішення свідомим? Чи структура стала канонічною та універсальною в українській та світовій культурі, а письменник лише використав той «скелет» твору, до якого людство давно звикло? На жаль, ми не можемо дізнатися точно, адже автор не згадував про це ні у передмові, ні в особистих листуваннях.

О. Кирилюк назвав такі вияви впливу біблійних текстів на культуру універсально-культурними компонентами [31, с. 94]. Звісно, не усі пункти списку можемо співставити точно зі сценами поеми, однак основний зміст та порядок розгортання подій зберігається.

Перші етапи до гріха опускаються, але зневіру людей та труднощі, які спіткали їх на шляху, Іван Франко згадав:

І зневірився люд і сказав:
«Набрехали пророки!
У пустині нам жить і вмирать!
Чого ще ждать? І доки?»

І покинули ждать, і бажать,
І десь рваться в простори,
Слать гінців і самим визирать
Поза ржавії гори. [37, с. 215]

Також саме звільнення людей із рабства можна вважати етапом «Ноєвого

ковчега» — ізраїльський народ Господь рятував, поки єгиптяни споглядали, як за Його волею відбуваються дива та кари. Але довга подорож пустелею виснажувала, тому люди впадали у гріх, забувши про настанови Мойсея.

Образ самого Пророка перекликається із роллю Ісуса Христа у наступних етапах духовної подорожі читача. У нього є послідовники, які слідкують уважно за його словами та волею Бога, але також є і ті, хто вчення Господа приймає не повністю:

Та тепер його голос зомлів
І погасло вітхніння,
І не слухає вже його слів
Молоде покоління.

Ті слова про обіцяний край
Для їх слуху – се казка…

Та коли загрозив їм пророк
Новим гнівом Єгови,
То йому заказав Авірон
Богохульні промови. [37, с. 216-217]

Як бачимо, слова Мойсея уже не впливають на народ так, як раніше і як йому б хотілось. Саме це спостерігаємо і в історії Ісуса Христа. Далеко не всі приймали його вчення, а власний учень, апостол Юда, зрадив та видав на розп'яття за гроші, і сила голосу натовпу вплинула на рішення вбити Ісуса з Назарету. Мойсей, «дідусь слабосилий» [37, с. 216], не міг упоратися із повсякденними проханнями та скаргами людей, з голосом народу, який вів. Проте автор зосередив увагу на одній із промов Пророка, з якими він звернувся до них. Попередивши про можливий гнів Єгови, Мойсей вкорте зіткнувся із спротивом, який уособлюють Авірон та Датан. Іван Франко у передмові до поеми також вказав на роль цих персонажів — вони стали представниками

народу Ізраїля, виголошуючи ті думки, які були характерні кожній людині у натовпі. Вони стали силою опозиції для Мойсея, аби яскравіше показати конфлікт. [37, с. 206]

Датан закликав закидати Мойсея камінням за «зраду», але ніхто не підтримав таку ідею ділом — лише словами. Тоді люди вирішили вигнати їхнього пророка з табору — ця точка сюжету перекликається із судом та розп'яттям Ісуса Христа.

І юрба, мов шалена, ревла:
«Забирайся ще нині!»
І лунав її рев, мов крутіж
Гураган по долині. [37, с. 234]

На той момент Мойсей уже частково змирився із рішенням народу, вважаючи, що рано чи пізно люди підуть за ним. Звертаючись до Бога, він не отримав відповіді: «*Та мовчала пустиня німа…»* [37, с. 243] Якщо дотримуватися аналогії з історією Ісуса Христа, то можемо помітити, що схожий крик його душі зафіксовано у Євангелії від Матея: *«Боже мій, Боже, чому Ти мене покинув?»* [Мат. 27:46]

Після спроб диявола вкласти у серце Мойсея зневіру, Бог все ж заговорив із ним. Ці частини поеми не мають чітких відповідників у схемі проживання сакрального тексту, проте їхні наслідки впливають на наступні етапи. Його голос промовив вирок для пророка: вмерти за крок до мети, побачивши обіцяну землю та не ввійшовши у неї. Однак на цьому етапі фабули сюжет не завершується — у кінці поеми все ж відбувається воскресіння. Із натовпу вийшов молодий парубок, який продовжив справу Мойсея — повів народ за собою далі:

Чути тупіт. Чи вихор в степу?
Чи збуваєсь пророцтво?
Се Єгошуа, князь конюхів,
І за ним парубоцтво. [37, с. 263]

Крик молодого лідера підхопив весь народ, тому можемо вважати цей

момент своєрідним воскресінням Мойсея. Адже Іван Франко, вкладаючи власні тривоги щодо рідного українського народу, нібито заспокоїв самого себе: після смерті попередників роль пророка перейшла йому, а його смерть (чи то фактична, чи духовна як провідника) означає, що пора новому поколінню брати все у свої руки.

Поема закінчується так само, як і окреслена раніше послідовність компонентів — надія людей на світле майбутнє та Боже милосердя. Хоч шлях попереду чекав не менш важкий:

Через гори полинуть, як птах,
Йордан в бризки розкроплять,
Єрихонськії мури, мов лід,
Звуком трубним розтоплять.

І підуть вони в безвість віків,
Повні туги і жаху,
Простувать в ході духові шлях
І вмирати на шляху… [37, с. 264]

Слова, якими автор завершив поему, звучать не надто оптимістично, проте і у кожній Книзі Святого Письма, і довгій історії України наскрізною темою є нагорода за терпіння. У біблійних текстах Бог ніколи не забував про страждання мучеників та нагороджував їх за незламну віру, а український народ перетерпів численні біди, але не зник. Так і Іван Франко залишив для читача надію, що новий Пророк Єгошуа поведе синів Ізраїля до кращого майбутнього.

Отже, у фабулі поеми «Мойсей» можемо виокремити елементи та структуру універсально-культурних компонентів. Вони зустрічаються у багатьох сакральних текстах, а також у художніх творах навіть на світську тематику. Певні етапи розвитку сюжету поеми співпадають за символізмом із етапами розвитку життя людства за Біблією.

ВИСНОВКИ

Поема «Мойсей» Івана Франка — геніальний твір з точки зору авторської інтерпретації. Із аналізу твору через призму Біблії випливає, що образи Мойсея, Бога та Азазеля є більшою мірою авторськими, ніж біблійними. У Святому Письмі автор взяв лише «скелет» для натхнення, а «тіло», яке поетичними рядками Іван Франко наростив на цю основу, є унікальним.

Біблійна герменевтика як наука пройшла досить довгий шлях — від античності до сьогодення, видозмінюючись. Іван Франко керувався (свідомо чи підсвідомо) принципами представників літературного лібералізму, які сприймали біблійний твір як будь-який інший, не надаючи йому сакрального значення. У численних літературознавчих працях письменника спостерігаємо

схожий підхід до дослідження Святого Письма.

У XIX столітті багато українських письменників зацікавилися Біблією. Митці інтегрувати сюжети та мотиви із Святого Письма у власні твори, розробляючи та дотримуючись оригінальних інтерпретацій. Основоположниками такого широкого використання Біблії можемо назвати Григорія Сковороду (завдяки його діяльності) та Тараса Шевченка. Паралелі між Біблією та історією України поширилися також завдяки Шевченковій творчості — таке порівняння відгукнулось серед сучасників та нащадків. Існували також переклади біблійних текстів українською мовою.

Неможливо точно сказати, ким був Іван Франко — атеїстом чи віруючим. Єдине, що вельми засмучувало Івана Франка — це коли віряни ігнорували неточності у Святому Письмі чи інших сакральний текстах та не довіряли науці, яка уже спростувала багато мітів.

Літературознавчих праць про Святе Письмо та релігію загалом у Івана Франка дуже багато. Найвизначніші з них — «Потопа світу», «Створення світу» та «Сучасні досліди над Святим Письмом». У них письменник доносив до звичайного читача новини про наукові досягнення у релігієзнавстві, а також власні спостереження. Ці праці є ґрунтовними дослідженнями біблійних текстів.

Поетичні твори Івана Франка також показують вплив Біблії на нього. У віршах письменник використав численні образи героїв Святого Письма, переосмисливши їх. Автор зазвичай не дотримувався біблійної достовірності та міняв ключові мотиви, ознаки образів чи етапи сюжету, а часто й підхоплював оповідь з того місця, де закінчився текст.

«Смерть Каїна» — один із найцікавіших з точки зору переосмислення біблійного образу. Каїн Франка — не просто грішник, який відвернувся від Бога, заслуживши цим прокляття. Його Каїн — це мислитель, який у погоні за «раєм», у який йому не судилося увійти, зрозумів, де криється ключ до справжнього щастя. Він осягнув Божий задум, але не встиг передати цю мудрість нащадкам.

Поема «Мойсей» своєю складовою не повністю схожа на першоджерело.

Мойсей у творі — відкинутий народом пророк, який до кінця турбувався про своїх людей. Він є щирим та відданим ідеї чоловіком, який взявся за звільнення Ізраїлю з рабства не лише тому, що так наказав Бог, але й тому, що сам бажав допомогти людям.

У поемі «Мойсей» пророк загинув тричі. Перша смерть Мойсея настала, коли від нього відреклись люди. Це загибель ідеї. Друга — коли він відрікся від Бога. У той момент померла духовна частина героя — душа. Остання смерть — фізична смерть, але за нею завжди йде нова кров, нове життя.

Особливими образами, які кардинально відрізняються від прототипів, є Єгова та Азазель. Бог у поемі — далекий та недосяжний. Він не відкликався на молитви Мойсея та не карав грішників, як у Святому Письмі. Азазель — це демон пустелі. Його функція — вселити в Мойсея зневіру. На відміну від Бога, голос демона звучить поряд із пророком як унікальний персонаж.

Паралель «Україна-Ізраїль» Іван Франко перейняв від Тараса Шевченка. Для них Україна — це рідний народ та Обіцяна земля. Та щоб дістатися до ідеальної землі, яку приготував для українців Бог, народ мусить ще пройти багато випробувань — «років у пустелі».

Отже, поема «Мойсей» — це унікальний твір, у якому переплітаються мотиви зі Святого Письма та особисті почуття Івана Франка. Образи персонажів та їхні мотиви натхненні біблійними, але в художньому творі вони стали абсолютно самобутніми та унікальними, перейнявши риси і українського народу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ

1. Багінська Ю. Поема Івана Франка “Мойсей” як заповіт українському народу : 10 клас / Ю. Багінська // Дивослово – 1996. – № 8. – С. 22–28.
2. Бендик М. Релігійні аспекти поеми Івана Франка “Мойсей” / Мирон Бендик // Церква. Нація. Культура. : наук. зб. / [ред. і упоряд. О. Баган]. – Дрогобич, 2004. – Вип. 1 : Іван Франко і релігія. – С. 7–14.
3. Бережна Н. Біблійні мотиви і образи в поемі І. Франка “Смерть Каїна”. Вісник Запорізького державного університету №2, 2001. с. 7-11
4. Блохин Д. Філософсько-релігійні погляди Івана Франка (до 160-ти ліття від дня народження І.Франка) / Д. Блохин // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія : Філологія. - 2016. - Вип. 2. - С. 23-29.
5. Бондаренко Ю. Релігійна модель історії в поемі Івана Франка “Мойсей” / Юрій Бондаренко // Дивослово. – 2004. – № 11. – С. 19–24.
6. Борщ С. М. Дискурс української середньовічної літератури в науковій спадщині Івана Франка. – Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидатки філологічних наук. – Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Київ, 2021. 188 с.
7. Василь Стефаник, Іван Франко, Андрей Шептицький у контексті культурно-історичних процесів кінця XIX–XX століть: колективна монографія / упорядкування та наукове редагування: Наталія Мочернюк, Олександр Солецький. — Івано-Франківськ: ВГЦ «Просвіта», 2020. — 320 с.
8. Вільчинська Т. Концепт “Бог” у поемі Івана Франка “Мойсей” / Тетяна Вільчинська // Іван Франко: дух, наука, думка, воля : матер. Міжнар. наук. конгр., присв. 150-річчю від дня народж. І. Франка (Львів, 27 вересня – 1 жовтня 2006 р.) / редкол.: Б. Бунчук, І. Гунчик, Р. Зорівчак та ін. – Львів, 2010. – Т. 2. – С. 113–121.
9. Глеб О. В. Містичний аспект у поемі Івана Франка "Мойсей” / О. В. Глеб // Питання літературознавства. - 2011. - Вип. 82. - С. 58-64.

10. Гординський С. Мойсей – сумління свого народу / Святослав Гординський //Українське слово : хрестоматія української літератури і літературної критики XX ст. : у 3 т. – Книга перша. – К. : Рось, 1994. – С. 80–82.
11. Грабинська Л. Невмирущий образ в поемі І. Франка “Мойсей” / Л. Грабинська // Молодь і ринок. – Дрогобич, 2007. – № 3-4 (26-27) : березень-квітень. – С. 158–160.
12. Головащенко С. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): києво-могилянська традиція в європейському контексті // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії : європейський контекст / гол. редкол. В. Горський. - К. : КМ Академія, 2002. - с. 213-250.
13. Дзера, О. Історія українських перекладів Святого Письма In: Іноземна філологія. Вип.127, ч. 2. 2014. С. 214 – 222.
14. Забужко, О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / О. С. Забужко; видавництво Основи (Київ). – Київ: Основи, 1993. – 123, [2] с.
15. Завадка Б. Релігієзнавча лектура в особистій бібліотеці Івана Франка / Б. Завадка // Парадигма. - 2008. - Вип. 3. - С. 124-143.
16. Іван Франко у творенні української національної ідентичності: зб. У 45 наук. праць / голов. ред. О. О. Рафальський, П. М. Чернега. – Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М.; К.: НПУ ім. М. П. Драгоманова, ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса, 2016. – 400 с.
17. Ісак Н. Зіставлення Франкового „Мойсея‖ з біблійною оповіддю / Наталія Ісак // Українська мова та література. – 2004. – № 36. – С. 13–15.
18. Ісак Н. Зіставлення Франкової поеми “Мойсей” із біблійною оповіддю / Наталія Ісак // Франко в школі : зб. наук.-метод. праць / [редкол.: М. Гуняк (гол. ред.), Л. Гулевич, О. Баган та ін.; передм. В. Скотний]. – Дрогобич, 2003. – Вип. 1. – С. 160–170.
19. Капран С. Біблія у творчості І. Франка / С. Капран // Українське релігієзнавство. - 2006. - № 39. - С. 67-73.

20. Карп'як Д. Найнебезпечніший твір Івана Франка : [про працю „Біблійне оповідання про сотворення світу в світлі науки"] / Д. Карп'як // Західний кур'єр. - 2006. - 7 верес. (№ 39). - С. 17.
21. Левченко Н. М. Біблійна герменевтика в давній українській літературі : монографія. Харків : Майдан, 2018. 392 с.
22. « “Літера – не дух, Біблія – не релігія” (Святе Письмо в дослідженнях І. Я. Франка)» // Ліствиця Якова. Збірник статей на пошану професора Леоніда Ушкалова з нагоди його шістдесятиліття. – Харків: «Майдан», 2016. – 485 с. – С. 379–392.
23. Медвідь Ігор Антонович. Характер та еволюція релігійних поглядів Івана Франка: на прикладі ставлення до Греко-католицької церкви. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Львів – 2017. 192 с.
24. Моторнюк І. Нове прочитання Франкового "Мойсея” / І. Моторнюк // Парадигма. - 2004. - Вип. 2. - С. 458-464.
25. Павличко, Дмитро Васильович. Літературознавство. Критика : [в 2 т.] / Д. В. Павличко. - К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2007. Т. 1 : Українська література . – 2007. – 568 с.
26. Сеник Л. Іван Франко і його поема „Мойсей"/ Л. Сеник // Вісник НТШ. - 2006. - № 35.
27. Скоць А. Вічні образи в поемах Івана Франка : (на матер. філософ. поем “Смерть Каїна ” і “Мойсей”) / Андрій Скоць // Іван Франко і світова культура : матер. Міжнар. симпозиуму ЮНЕСКО (Львів, 11-15 вересня 1986 р.) / упоряд. Б. З. Якимович. – Київ, 1990. – Кн. 2, 3. – С. 304–307
28. Скоць, Андрій. Поеми Івана Франка [Текст] / А. Скоць ; Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. Кафедра української літератури ім. М.Возняка, Інститут франкознавства. - Л. : Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2002. - 253 с.

29. Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури // Слово і час. – 2007. – № 12. – С. 3–14.
30. Сулима В. Біблія і українська література. Навчальний посібник. – К.: «Освіта», 1998 р. – 339 с.
31. Універсальні виміри української культури. –Одеса : Друк, 2000 р. – 216 с.
32. Фіглевський М. „Сам Бог вложив на теє душу..." : [філософія християнства в поемі І.Франка „Мойсей"] / М. Фіглевський // Перевал. - 2006. - № 2-3. - С. 31-35.
33. Франко І. Я. Зібрання творів у 50-и томах. – К.: Наукова думка, 1976 р., т. 1, 506 с..
34. Франко Іван. Зібрання творів у 50-и томах.- К.: Наукова думка, 1986.- Т. 27.- 464 с.
35. Франко І.Я. К истории апокрифических сказаний. Зібрання творів у 50-и томах. – К.: Наукова думка, 1980 р., т. 28, с. 356 – 364.
36. Франко І.Я. К истории южнорусских апокрифических сказаний. Зібрання творів у 50-и томах. – К.: Наукова думка, 1981 р., т. 29, с. 337 – 347.
37. Франко І.Я. Мойсей. Зібрання творів у 50-и томах. – К.: Наукова думка, 1976 р., т. 5, с. 201 – 211.
38. Франко І.Я. Потопа світу. Додаткові томи до зібрання творів у 50-и томах. – К.: Наукова думка, 2008 р., т. 53, с. 67 – 107.
39. Франко І. Я. Смерть Каїна. Зібрання творів у 50-и томах. – К.: Наукова думка, 1976 р., т. 1, с. 270 – 294.
40. Франко І. Сотворення Світу. — Нью-Йорк: Оріяна, 1969. — 119 с.
41. Франко І. Сучасні досліди над Святим Письмом // Франко І. Зібр. творів: У 50 т. — Київ: Наукова думка, 1983. — Т. 38. — С. 403-439.
42. Чопик Р. Ранні релігійні маніфестації І. Франка та їх роль в еволюції його творчості / Ростислав Чопик // Іван Франко і питання релігії: збірник наукових праць. – Дрогобич: Бескид, 2004. – С. 33 – 53.
43. Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 1.

44.Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2.