

Мар'яна КомарицяORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2951-1237>

докторка філологічних наук, старша наукова співробітниця,
завідувачка відділу Науково-дослідного інституту пресознавства,
Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника
(Львів, Україна)
komar_mar@ukr.net

УДК 070:821.161.2-1.09](477.83/.86)"19"

**ПОЕМА «МОЙСЕЙ» ІВАНА ФРАНКА
У ГАЛИЦЬКІЙ ПРЕСІ:
РЕЦЕПЦІЯ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ**

DOI 10.37222/2786-7552-2025-7-3

Мета статті – проаналізувати інтерпретаційні моделі поеми «Мойсей» у пресовій франкіані Галичини 1906–1941 рр. як унікальне явище національної літератури, фактор впливу на суспільний розвиток, зокрема на процес українського державотворення, предмет релігійних дискусій і, зрештою, культурний феномен ототожнення самого поета з Мойсеєм. Завдання дослідження полягає у селективному пошуку, систематизації та аналізі публікацій галицьких часописів «Світ», «Будучність», «Літературно-Науковий Вістник», «Нова Хата», «Світ», «Жіноча Доля», «Українка» та ін. із залученням контенту наддніпрянських часописів «Рада», «Вільне Життя» та еміграційних «Свобода» і «Базар», що репрезентували рецептивний простір Франкового «Мойсея» у різних суспільних середовищах, вплив світового літературного образу на формування культу поета. Методи дослідження. У статті використано аналітичний, описовий, компаративний, біографічний методи, які дають змогу простежити процес сприйняття поеми, аналіз критикою її автобіографічного підґрунтя, релігійних джерел, суспільно-політичного контексту, роль самого Франка як духовного лідера українців напередодні Визвольних змагань 1917–1921 рр. Новизна статті полягає у тому, що вперше рецепція поеми «Мойсей» системно досліджується на матеріалі галицької преси із залученням із компаративною метою кількох наддніпрянських і діаспорних часописів, а також книжкових і продовжуваних видань – загалом понад двадцяти

джерел, завдяки чому введено до наукового обігу численні маловідомі та невідомі матеріали. Ґрунтовний аналіз розлогої джерельної бази дає змогу вибудувати комплексну картину рецептивного зрізу поеми, порівняти висновки видатних українських вчених і митців у загальнокультурному контексті епохи. Висновки: Пресові публікації про Франкового «Мойсея», що охоплюють хронологічний зріз у понад три десятиліття, дають змогу простежити еволюцію сприйняття поеми, вплив на цей процес особистісного фактора й суспільно-політичних обставин, вибудувати загальну рецептивну картину із різножанрових публікацій, сформувати концепт впливу і самого поета, і чільного його твору на процес державотворчості українців, омислення взаємин провідника та громади.

Ключові слова: Іван Франко, поема «Мойсей», пресовий резонанс, критична рецепція.

Постановка проблеми. Поява Франкової поеми «Мойсей» потужно зрезонувала в галицькому середовищі. Преса як своєрідний динамік і водночас камертон суспільного руху, найяскравіше відобразила цей процес: від прилюдних акторських читань самого тексту твору до його переосмислення в літературному, релігійному, політичному чи ж історичному ключі. Напередодні сплеску національно-визвольних рухів у Європі українці, поділені поміж різними партіями з їх непримиренними ідеологіями, очікували на появу надійного національного проводу, чіткого політичного орієнтиру, який дав би змогу стати на рівні з іншими державними народами. Образ Мойсея з однойменної поеми завдяки своїй універсальності та філософській глибині, а також нумерологічному феномену, адже Франко теж вів свій народ сорок років і помер напередодні переломних у національній історії подій, зайняв одне з чільних місць у духовній історії українців.

Мета дослідження – проаналізувати інтерпретаційні моделі поеми «Мойсей» у пресовій франкіані Галичини 1906–1941 рр. як унікальне явище національної літератури, фактор впливу на суспільний розвиток, зокрема на процес українського державотворення, предмет релігійних дискусій і, зрештою, культурний феномен ототожнення самого поета з Мойсеєм.

Об'єкт дослідження. Джерельна база дослідження – статті, рецензії, спогади та хронікальні матеріали галицьких часописів «Сьвіт» (Львів, 1906–1907), «Будучність» (Львів, 1909), «Діло» (Львів, 1880–1939), «Літературно-Науковий Вістник» (Львів, 1898–1932), «Нива» (Львів, 1903–1939), «Нова Хата» (Львів, 1925–1939), «Жіноча Доля» (Коломия, 1925–1939), «Учительське Слово», «Світ» (Львів, 1925–1929), «Дзвони» (Львів, 1931–1939), «Українка» (Львів, 1938–1939), «Свобода» (Львів, 1897–1938), «Наші Дні» (Львів, 1941–1944), а також наддніпрянських «Рада» (Київ, 1906–1914) і «Вільне Життя» (Одеса, 1918), еміграційних «Свобода» (Нью-Йорк, 1893–2025), «Базар» (Нью-Йорк, 1920–1923), «Життя і Слово» (Вотерфорд, 1948), що різноаспектно висвітлювали рецепцію поеми «Мойсей» І. Франка. З метою поглиблення літературно-наукового контексту залучено матеріали з кількох продовжуваних і книжкових видань.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Розвиток франкознавства як окремої галузі науки про літературу передбачає наявність широкого дискурсу про Франків «Мойсей». Однак філософська багатовимірність поеми дає вченим унікальний шанс розшифрувати її поетичний код щоразу під новим кутом. Одні з перших досліджень, авторами яких були Микола Євшан, Яким Ярема, Михайло Мочульський, Микола Зеров та ін., згадані в цій статті, однак упродовж XX і XXI століть тривало переосмислення меж біблійного, особистого й суспільного в цьому епохальному творі. Серед досліджень останніх років варто згадати розвідки Степана Яреми «Психологічна драма провідника народу в поемі Івана Франка “Мойсей” (гортаючи сторінки праці Якіма Яреми “Мойсей” – поема Івана Франка)» (Ярема С., 2008), Ярослава Гарасима «І апостол, і пророк: націєтворча місія Івана Франка» (Гарасим, 2016), Богдана Тихолоза «Франко як текст. Досліди і досвіди» (Тихолоз, 2021), Марії Зубрицької «Смисл і абсурдність буття у поемі І. Франка “Мойсей”» (Зубрицька, 1993), Оксани Забужко «“Мойсей” і “Бунт мас”: ще раз про Франкову модель націогенезу» (Забужко, 2013), Юрія Бондаренка «Релігійна модель історії в поемі Івана Франка “Мойсей”» (Бондаренко, 2004) та ін., а також низку компаративних розвідок, зокрема присвячених перекладам Франкового «Мойсея», Яреми Кравця, Ольги Лучук, Євгена Пашенка, Ганни Косів, Соломії Вівчар та ін. Специфіка

розвідки полягає в тому, що об'єктом дослідження є не сама поема, а пов'язане з нею пресове інтерпретаційне поле.

Методи дослідження. У статті використано аналітичний, описовий, компаративний і біографічний методи, що дають змогу простежити критичну рецепцію поеми, кореляцію із релігійним джерелом, роль самого Франка як духовного лідера нації напередодні Визвольних змагань 1917–1921 рр. в автобіографічному й суспільно-політичному контекстах.

Новизна статті полягає у тому, що вперше рецепція поеми «Мойсей» системно досліджується на матеріалі галицької преси із залученням з компаративною метою кількох наддніпрянських і діаспорних часописів, а також книжкових і продовжуваних видань – загалом понад двадцяти джерел, завдяки чому введено до наукового обігу маловідомі й невідомі матеріали. Їх ґрунтовний аналіз дає змогу вибудувати комплексну різновекторну картину рецептивного зрізу поеми, зіставити висновки українських вчених і митців у загальнокультурному профілі епохи.

Виклад основного матеріалу. Круті віражі пошуку національних і філософських сенсів привели Івана Франка до постаті того, чийм рукам Господь довірив таблицю зі своїми десятьма заповідями – до постаті біблійного Мойсея. Що саме стало для Франка тим містичним корчем, що горів полум'ям віри в майбутнє свого народу, – питання риторичне, літературознавці трактували його по-різному.

Вже наступного року після виходу поеми «Мойсей» у світ молодомузівець Остап Луцький виокремив її серед знакових подій літературного життя в оглядовій статті «Літературні новини в 1905 році», опублікованій на шпальтах журналу «Свѣтъ». Він відзначив артистичну концепцію тексту, майстерні порівняння, а казку про терен взагалі титулував як «non plus ultra», тобто неперевершену: «Його епічна поема “Мойсей”, по моїй думці, одна із красивіших підвалин слави і пошани, зв'язаної з іменем сего письменника... Алюзії суспільницькі покрив автор містичним подекуди німбом так, що плястичний, живий Мойсей набирає в нашій уяві спеціальної поваги» (Луцький, 1906, с. 11). Алегорії, які О. Луцький називає порівняннями, виразно апелюють до біблійної притчевої форми, але вже Нового Завіту: «Все це говорив Ісус до людей у притчах, і без притч не говорив до них нічого, щоб

збулося сказане пророком: “Уста мої відкрию в притчах, оповім тайни, сховані від початку світу”» (Святе Письмо..., 1991, с. 760). Свідченням того, що поема «Мойсей» потужно резонувала серед галицької спільноти, є також інформація у «Ділі» 1906 р., що цей твір «великої поетичної краси і глибокої філософичної думки» (Мойсей, поема Івана Франка..., 1906), сповнений трагізму й патріотизму водночас, буде повністю виголошений на концерті «Народної Лічниці» відомим декламатором Львом Лопатинським.

Своє слово про «Мойсея» одним із перших висловив і молодий на той час критик Микола Євшан. У розлогій статті «Пісня про Мойсея (Студія над твором І. Франка)» у «Будучності» 1909 р. він хоч і розглядав поему в контексті зацікавлення поета біблійними мотивами, власне як «вершок гебраїзму», однак вбачав специфіку авторського сприйняття текстів не в релігійному, а в суто літературному контексті, тобто «тверезо» як науковець. Все ж «чар Біблії, в якій є тільки правдивої та глибокої поезії,... де міститься не одна мудрість та неодно жерело життєвої філософії» (Євшан, 1909, с. 8) настільки захопив Франка, що він немало почерпнув із неї для своєї творчості. Вибір світового образу не був випадковим: адже твір про Мойсея повинен бути сумою змагань і водночас сповіддю поета, такі речі пишуть генії на вершинах своєї творчості перед фізичною або моральною смертю, «коли ціле своє жите ждали, здається, як заповіт для всіх – і тому вони такі зворушуючі, щирі та сердечні, і від тих падають цілі снопи світла на дитинство та ціле жите їх батьків» (Євшан, 1909, с. 9). Цитовані рядки свідчать про візіонерство критика з огляду на наближення фатальної хвороби поета.

Перший аспект аналізу – це формування розлогої панорами, яка мала б творити літературно-мистецький контекст, що в ньому постає саме Франковий «Мойсей». Мистецька ретроспектива, представлена іменами Ботічеллі, Рембранта, Мікеланджело, Рафаеля, Гердера, Шіллера та ін., формується не для того, аби знайти схожості чи відмінності, а лише для припущення, що «ті всі концепції старого і нового Мойсея мусів Франко знати» (Євшан, 1909, с. 9). М. Євшан звертав увагу й на те, що елементом чільного поетового образу були «два роги з жмуків Мойсеевого волосся», як у скульптурі Мікеланджело, хоча й

першочерговим вважав пошук власної оригінальної концепції, власне «артистичної креації».

Другий аспект – розгляд цієї власне «артистичної креації», межі між Мойсеєм і самим Франком. Сповідь поета виражає глибокий трагізм душі мужа, який відрікся від власного життя заради високої ідеї та громади, який прагне криком її розбудити та вказати шлях до визволення, однак замість вдячності у нього летить каміння. Він почуває себе рабом власного обов'язку, проявляє високу моральність у терпінні, хоч і не показує його іншим, натомість його постава засвідчує «аристократизм душі, який наказує людині у самій собі шукати підпори і сили, і відпорності, зберігане свого ідеалу, мов сьвятощів, суворість зглядом себе, засади у відношенню до “світа”, такі самі змагання заховати свою душу сьвіжою, несплямленою...» (Евшан, 1909, с. 10). Цей образний симбіоз стає підставою розглядати Бога та Мойсея як одне ціле, адже Божа воля оприявнюється через постать Мойсея, тому він раб самого себе, він не має права сумніватись у тому, що проголошує і куди веде, та раб свого обов'язку через розуміння, що цієї роботи ніхто, крім нього, виконати не може.

Третій аспект – це «слово до народу». Тобто в суспільному контексті М. Євшан інтерпретував поему як тугу за величним днем національного відродження, феномен націоналізації Бога – прагнення зробити його Богом свого народу: «Се спів, си гимн у честь його могутнього духа, се критика, слово поради, крик обурення, се доказ його любови, зрозумінє його болю і нещастя, се пророкуванє його долі, се туга величнім днем його воскресеня!» (Евшан, 1909, с. 10). У цьому полягає універсалізація образу, бо будь-який народ може стати вибраним і кожен має свого «національного Бога» у сенсі власної історичної місії. Критик вловлює певну парадоксальність постаті Мойсея в тому, що йому неначе бракує величності й поважності у спілкуванні з народом, більш того, він «робить вражінє такого, що говорить без звязку, коли над ним всі насміхаються» (Евшан, 1909, с. 26). Натомість коли залишається сам на сам із Єговою, його постать росте до «колосальних розмірів», тобто поет розкриває велич у людяності, повазі до найменшого, прощенні наруги. Тому поняття національного Бога корелює із духовним звільненням: Мойсей у своєму самозреченні та «безособистому патріотизмі» зберігає

мораль, що відкидає найменшу спокусу взяти самовладно булаву або «заложити династію», він вірить у нове покоління як основу державності.

Стаття, сповнена по-юнацьки щирого захоплення, зазнала однак критики самого Івана Франка. Про це згадує Михайло Лозинський у замітці «Критик “Будучности”», вміщеній під рубрикою «З біжучої хвилі» на шпальтах щоденника «Діло». Аргументи «контра» звернені не так проти інтерпретаційного поля Євшана, як проти його віку й суспільного статусу. М. Лозинський з помітним ентузіазмом перелічує фактичні помилки, наведені Франком, додаючи: «Та легкодушність, з якою ті добродії беруться за таку поважну громадську службу, як редакторська і літературна праця, нагадує хиба відвагу немовляти, що певно вискочило би з вікна найвисшого поверха, коли-б його не держали. Невже-ж д. Венгжин і Євшан також хочуть свою літературну будучність струтити з найвисшого поверха своєї ігноранції і зарозумілості?!» (Лозинський, 1909).

Однак критика І. Франка й М. Лозинського не охолодила інтерес М. Євшана до «Мойсея». У «Літературно-Науковому Вістнику» в грудні 1912 р. побачила світ його рецензія на друге видання поеми з авторською передмовою: і тут є цікавий нюанс, що книга вийшла з датуванням 1913 р., тобто пізніше, аніж рецензія. Франків «Мойсей» потрактований як найбільш дозрілий плід творчості митця, який «запевнить йому успіх серед будучих поколінь і лишить ся найбільше тревалим здобутком його творчих змагань» (Євшан, 1912а). Поема з біблійним сюжетом так не резонувала б у суспільстві, якби не потужний пролог – слово до народу, яке після Шевченкового «Послання...» не має рівних в українській поезії. Цей пролог – сутність концепції поеми, що вирішив долю її успіху серед українського громадянства, розкриваючи алегорію з глибоким національним змістом, подібну як у творах Адама Міцкевича чи Юліуша Словацького. Огляд джерел у передмові мав би, на думку Франка, полегшити роботу критикам і застерегти їх від пошуку аналогій там, де їх немає. Ця ремарка до певної міри стосувалася й самого рецензента, бо це ж йому дорікали недавно за сумнівний пошук варіативних перегуків мистецького й літературного втілень Мойсея. Все ж прикро, що критика таки спонукала Євшана до самоцензури, і

в цій «офіційній», сказати б, рецензії вже немає таких цікавих і несподіваних спостережень, такого емоційного захвату від Франкового таланту, як раніше у «Будучності».

Втретє звернувся Євшан до «Мойсея» у рецензії на студію Якіма Яреми «Мойсей – поема Івана Франка», що вийшла друком теж 1912 р. І хоч вихід книги у переддень «ювілею сороклітньої праці Духа-творця новочасної України» – намір позитивний, однак вислови про ентузіазм замість критики, що «дуже легко переходить в патетичну, штучну реторику, без глибшого чутевого змісту» (Євшан, 1912b, с. 395) виразно засвідчує її неприйняття критиком. Більш того, він ставить на карб Я. Яремі, що «низка загальних определень та похвал» переходять згодом у шкільні підручники, їх перетворюють організатори урочистостей у «жерело цитатів» і «національний катехізм», замість того, щоб читати поему та її осмислювати. Однак вислови геніїв завжди стають моральним імперативом для поколінь, їх тиражують у газетах, доповідях, на плакатах, і жодні застереження не в змозі зупинити цей врешті природний процес.

Зудар між мистецькими канонами епохи реалізму й модернізму, цінність духовного зросту самого митця, сформульовані у фразі Ольги Кобилянської «бути собі ціллю», спонукав М. Євшана до розгляду внутрішнього психологічного конфлікту між двома іпостасями митця – суспільною і творчою у концептуальній статті «Іван Франко. Нарис його літературної діяльності» в «Літературно-Науковому Вістнику». У Франковій поемі «Творчість – се не лише праця, виконання своїх обов'язків, посвячення себе для загального добра, для двигнення народних мас, – се також висвободження себе, своєї індивідуальності в тій праці, в тому служенні; отже, не латання життя, а збагачення його о одного чоловіка, вищого духом, сотворення чогось нескороминаючого, призначеного для теперішньої лише хвилі, але і для будучих поколінь» (Євшан, 1913, с. 269). Навіть якщо сучасники не чують слів пророка, то його мовчазна тінь, що осіняє з вершини гори майбутні покоління, має непереборну силу, бо й сила поетового слова зростала після відходу його роздertoї сумнівами душі у переддень національної революції.

Сергій Єфремов не поділяв негативізму Євшана та схвально відгукнувся про книгу Якіма Яреми на шпальтах київської

«Ради», відзначивши, що вчений «у своїй критичній студії головну увагу звертає на психологічну та естетичну вагу прегарної поеми Франка» ([Єфремов], 1913, с. 3). Власне психологічний аспект твору передбачає сюжетну лінію боротьби в душі Мойсея двох протилежних сил – Азазеля та Єгови. Критик визнає рацію автора книги, що Азазель живе в самій душі Мойсея, «як логика, старечий скепсис, холодний розум, що веде неустанно свою критичну роботу коло тих діл та думок, якими жив ціле життя своє герой поеми» ([Єфремов], 1913, с. 3). І це логічно, що на порозі вічності холодний розум показує Мойсеєві зворотний бік його справи й зумовлює вагання у доцільності пройденого шляху. У цьому контексті критик вважає виправданими паралелі між поетом і його героєм, трактування мандрів пустелею як мандрівки усіма фазами розвитку духу самого Франка.

Образ Мойсея традиційно пов'язується з ідеєю провідництва, натомість Іван Липа у своєму споміні «Незабутній вечір» інтерпретує його також в іншому, містичному, аспекті. Визнаючи універсальність Франкового генія для суспільства, який упродовж кількох десятиліть заповнив «сливе всі порожні місця на нашій національній ниві», все ж акцентує у публікації суто людське сприйняття. Йдеться у ній про вечір десь у перших роках ХХ ст., коли за круглим столом після роботи зібралися п'ятеро-шестеро знайомих, серед яких були сам Іван Липа, Володимир Гнатюк та Іван Франко. В. Гнатюк раптом заспівав маловідому пісню, а Франко його підтримав «приємним тенором», при цьому неначе преобразився. Спогад Липи творить унікальний словесний портрет: «Я поглянув на Франка і зачудувався. Він сидів проти мене і при електричному освітленні лице його було ясным, очі промінистими, кучеряве золотисте волосся світилося... Я дивлюся на Франка і вже не пізнаю цього ділового, до болі похмурого, серйозного здебільшого задуманого обличчя: воно все сяє... І от я бачу вже чудо: Іван Франко “преобразився”: увесь він світлий-світлий, голова його вся в авреолі саява... Дивлюсь, дивуюсь і пригадую появні чуда з біблійного життя, бачу і розумію, що справді од людини можуть виходити світлі проміння, що вже може сяяти таким світом, як то пишеться, наприклад, про Мойсея» (Липа, 1918).

Якщо поява Маркіяна Шашкевича в час, коли рідна мова зберігалася лише «в курних хлопських хатах», нагадувала, за висловом Омеляна Огоновського, очікування євреями Мойсея, то Франко вів свій народ до обітованої землі в нову історичну добу. Ця доба почалася, на думку Я. Яреми, «появою Драгоманова й Франка», названих радикалами, тому що їх думки, споріднені з європейським позитивістським струменем, видалися незрілому тоді ще українському суспільству надто новими та переломними (Ярема Я., 1912, с. 14). І саме цей дух став колискою оновленої європейської України.

Такий погляд поділяли, однак, далеко не всі: згадані загальноєвропейські тенденції, на думку о. Гавриїла Костельника, справді мали вплив на формування Франкового світогляду, та вплив цей був радше негативним. Вчений зазначав у книзі «Ломання душ» (відбитці з журналу «Нива»), що Михайло Драгоманов, Михайло Павлик, Іван Франко, Володимир Винниченко та інші, перейняли згадані погляди з Заходу як вершок культурного поступу: «Струя в світі, яка в їхніх часах найбільше кричала про революцію, про свободу, про “новий світ” звязана була з раціоналізмом та з атеїзмом. А була вона звязана з тими поглядами, ізза опозиції до “старого світа”, в якому панувала релігія» (Костельник, 1923, с. 69). Цитовані вислови не лише увиразнювали крайні межі інтерпретаційної парадигми поеми «Мойсей», а й засвідчували гостроту питання: хто ж вестиме український народ до обітованої землі та чи виконання залишених Франком заповідей буде тим правильним шляхом, тою відповіддю на запит доби? Бо саме в цій poemі І. Франко «здає собі рахунок зі своєї багаторічної національної праці» (Костельник, 1923, с. 89).

З огляду на кардинальні зміни, яких зазнав світогляд поета, дослідники намагалися етапувати цей процес. Микола Зеров, наприклад, вбачав у структурі «Мойсея» повторення «триступінного розвитку Франкової творчості»: від героїзму «Каменярів» через ліричний біль «Зів'ялого листя» та «Із днів журби» до «резолютивної зрівноваженості» «Semper tiro» та на цьому тлі «своєрідні лірично-епічні відслосення» духу Франка, його тривалий шлях від молодечого запалу до іпостасі пророка (Зеров, 1925, с. LI). Пріоритет у poemі має авторський голос, його «широке ліричне хвилювання», а не спрощене розшифрування

алегорій пророк Мойсей – Франко, Датан і Авіроні – супротивники з його покоління, Ісус Навин – молода генерація, що виросла на ґрунті, засіяному Франковим словом. Тому «Мойсей» – це перш за все поетова спроба «підвести підсумки своїй творчості, сказати своє останнє слово, вкоронувати своє життєве мандрівництво. Отже – ліквідація Азазеля, духа сумніву й зневіри» (Зеров, 1925, с. LI).

Г. Костельник застерігав від «амальганізації тих двох Мойсеїв», власне біблійного й літературного, що насправді не мають нічого спільного, на його думку. Якщо велич біблійної постаті була у вірі та здатності робити чуда, то сутність Франкової поеми – в «боротьбі між раціями». Це зумовило кілька рівнів зламів. Перш за все сюжетний, бо «такий Мойсей в часі 40-літнього блукання по пустині (а все з його провини!) був би вже бодай 80 разів укамінований розяреною товпою!» (Костельник, 1923, с. 85). Другий – жанровий: якщо головний персонаж автобіографічний, то поема мала б бути ліричною, однак «багатий історичний музей» вимагає епічності. Ця суперечність призвела знову ж до невідповідності обраної поетичної форми – «повага історичного Мойсея виходить через те так зломана, як коли б хто Мойсея намалював у нинішньому європейському одінню» (Костельник, 1923, с. 78).

Щоб зрозуміти аргументи вченого, варто звернутися до його афористичного вислову: хто скільки втратив Бога – стільки втратив душі, скільки втратив душі – стільки втратив поезії та авторської концепції джерельних причин атеїзму. Тож беручи за основу тезу про те, що джерелом атеїзму є не грішний стан душі, як традиційно вважалося у богословській науці, а відчуття буденности, «безтаїнственности», він аналізував поему в аспекті руйнування естетичної структури тексту внаслідок виключення містичного начала, тобто виключення із сюжету всіх біблійних епізодів, коли Мойсей, здійснюючи чергове диво з ласки Єгови, саме ними переконує євреїв у своєму післанництві. Тому праджерелом усіх плюсів і мінусів у поезії Франка, є те, що він свої думки й почуття «не міряє о Абсолюта, але о звичайне суспільницьке тло. Хто тієї тайни не відкрив, сей ніколи не зможе належито оцінити вартости поезій Франка» (Костельник, 1923, с. 55).

Механізм появи «почуття нічогости» обґрунтовано у статті «Справжнє джерело атеїзму»: людині, яка щодня робить одну й ту ж роботу і наче б керує цим своїм маленьким світом, протиставлено як світоглядну опозицію людину, що споглядає на зоряне небо й запитує: «Хто ж усе це створив і хто ним керує?». Якщо «почуття нічогости» плекати у душі, то довколишній світ маліє і примітивнішає для свідомості, а значення внутрішнього «я» росте й потужнішає. Таким чином, внаслідок психологічної омани, гріхи, що використовують усяке «для себе пригоже» чуття не породжують атеїзм, але використовують його на свою користь: «Наш *modus* звичайного світосприймання, коли ми зайняті якоюсь механічною роботою, коли беремо участь у відомих відносинах, той *modus*, що так скажемо, вже задля своєї “кінетичної енергії”, коли він є через довший час у русі, пориває нашу свідомість, накидується їй так, що вона не може легко визволитися від нього» (Костельник, 1935, с. 424–425). Релігійне становище вище, ніж атеїстичне, бо теїстичний світогляд визнає механістичні чинники, а механістичний світогляд не має місця для душі та Бога. Таке розуміння природи атеїзму пояснює особливу увагу о. Костельника до чудесних явищ: він опікувався українськими стигматиками, зокрема Настею Волошин, видавав у 1939 р. журнал «Божі сліди». Із трактуванням християнської віри як моменту виключно чудесного не погоджувався о. Теофіл Коструба, бо в поганських релігіях є значно більше таємничості, вона активніше культивується, а християнська оперта на почутті таємного дуже малою мірою – перш за все це свідомість, «побудована на повазі Бога, що сам себе об’являє, себто розумова й розумна певність, що так є, бо сам Бог так сказав» (Коструба, 1948, с. 115).

Все ж ідея взаємозв’язку між естетичною вартістю літератури та релігійністю митця є центральною віссю літературно-естетичної концепції Костельника як критика й літературознавця. Поезія для нього – це «захват душі під впливом прикмет Абсолюта, яким є Бог» (Костельник, 1910, с. 7). До слова, Василь Щурат намагався свого часу не надто аргументовано довести, наче б ця дефініція із ранньої розвідки Г. Костельника «Шевченко з релігійно-естетичного становища: критична аналіза» не оригінальна, однак саме вона з’ясовує причину, чому розуміння літературознавчих оцінок ученого неможливе без глибшого знайомства з його

філософськими поглядами. Можна дискутувати про правомірність застосування цих філософських теорій до творчості Франка і не тільки, однак незаперечним є факт, що ідеї українського богослова були суголосні з висновками деяких західноєвропейських теологів: так, Карл Ранер вважав, що «християни ХХІ століття будуть містиками, або їх взагалі не буде» (Гірник, 2009, с. 587), – зазначає сучасний вчений Олег Гірник.

Відштовхуючись від згаданого твердження Г. Костельника, що сутність Франкової поеми в діалектиці, сучасний дослідник Любомир Сенік розкрив деякі хибні термінологічно-понятійні зв'язки в його концепції. Так, тези про серце й душу, які рухають людиною в житті, та холодний «критичний змисл», що нав'язує матеріалістичну перспективу світу, є спробою ототожнення матеріалізму з інтелектом: «Виникає питання: чому розум у нашого критика пов'язаний лише... з матеріалізмом? Невже ідеалізм як філософська система вибудовується... без участі розуму, *ratio*?» (Сенік, 2007, с. 23).

На гадку ж Михайла Рудницького, історично некоректно вбачати у Франковій poemі вияв зневаги християнських цінностей, адже біблійний Мойсей – це старозавітна постать. Не можна також відмовляти Франковому Мойсею у правах літературного образу, бо митець не тільки має право на оригінальну інтерпретацію, «більше того, коли б цього не було, то ми мали б справу просто з наслідуванням (причому завжди гіршим) Біблії» (Рудницький, 1936, с. 23). Суголосними з цим висновком є і слова Я. Яреми: поема не є переспівом Святого Письма, а образ Мойсея має, за висловом самого поета, символічне значення, як і інші світові образи, «національний кольорит, необхідний через те, що міжнародня тема переходить через призму індивідуального темпераменту і збагачується при тім живими вражіннями й образами його власної фантазії» (Ярема Я., 1912, с. 199). Концепт М. Рудницького полягав в ідеї суттєвого обмеження рівня впливу соціуму на Франкову творчість. Увага поета справді була «звернена на зверхній світ явищ» (Рудницький, 1936, с. 166), однак цікава книжка, знайдена у бібліотеці, частіше могла надихнути його на новий твір. Це спонукало вченого до узагальнення інтелектуального начала аж до абсолютизації: і як спонуки до творчості, і як форми світосприйняття. Тож,

якщо Франковий Мойсей – це, висловлюючись метафорично, «Фауст в області національних змагань», то зміст поеми полягає у зображенні провалля між ідейним поривом одиниці та її безсилям супроти скепсису мас. Конфлікт подано в метафізичній площині як протистояння між Мефістофелем і Фаустом, зі з'ясуванням тих психологічних механізмів, через які ідеалізм Мойсея підкошують сумніви, зневіра та цинізм юрби. Щодо мистецької форми поеми, то висновки М. Рудницького були дещо суголосні з Костельниковими, однак мали різні причинно-наслідкові зв'язки. Він вважав, що слава поеми поширилася свого часу завдяки романтично-месіаністичній ідеї про письменника, який веде народ до Обітованої Землі й жертвується для нього, але в міжвоєнну добу ця ідея начебто стала майже незрозумілою: «Письменник виконує одну із суспільних функцій згідно зі своїм хистом, як багато інших громадян, і дивитись на нього як на провідника – наївно» (Рудницький, 1936, с. 174). Різкі слова про те, що Франко нехтував мистецькою формою заради актуальної тематики, й тому «Мойсей» – «страшенно мало мистецький» твір, варто сприймати в контексті іншого вислову критика, що Франко все ж був серед перших українських письменників, хто зважився жити з пера.

Константин Чехович, простежуючи еволюцію поетового світогляду, трактував поему у статті «Постать Мойсея в творчості Івана Франка», опубліковану 1936 р. у журналі «Дзвони», як «аплікацію символічного образу Мойсея й обіцяної землі до аналогічних умовин життя і змагань української нації» (Чехович, 1936, с. 203), тобто крізь суто національну призму. Ця стаття була опублікована двічі: наступного, 1937, року вона увійшла як складова частина до статті «Постать “Івана Вишенського” і “Мойсея” в творчості Івана Франка», надрукованої у першому українському славістичному кварталнику «Слово». Автор безпосередньо не полемізував із Костельником, ймовірно із ввічливості й аби не наражати на внутрішні конфлікти коло католицьких критиків, однак зазначив у примітці, що висловлену в розвідці «Ломання душ» думку про атеїзм та матеріалізм Франка спростовують праця «Що таке поступ» (1903) та передмова до «Вавилонських гімнів молитов» (1911), бо «у сфері релігійній

видно у Франка деяку еволюцію від безбожництва в напрямі до релігійности» (Чехович, 1936, с. 203).

К. Чехович сформував галерею згадок про Мойсея у раніших Франкових творах: поезіях «Ех піхіло», «Заповіт Якова», «По людськи», «Поете тям...!», яка засвідчує широку часову дистанцію міркувань про значення цього образу для самого поета. Щоб зрозуміти символіку Мойсея та обітованої землі в поемі, необхідно простежити зміну ідеалів, що її пережив І. Франко, яка відображена також у його поетичній творчості. Ця еволюція власне «ішла від соціалістичного інтернаціоналізму з його універсальними ліками на всі болі усього людства в напрямі до здорового націоналізму» (Чехович, 1936, с. 203), а в філософській сфері – від механістичного розуміння світу, характерного для прихильників атеїзму, до визнання волі людини та впливу Божого Провидіння на життя націй.

Згодом, вже у повоєнний час, стане популярним афористичний вислів Юрія Шереха «другий “Заповіт” української літератури», а оцінка вченого виразно перегукуватиметься з ідеями К. Чеховича: це висновки про використання образу Мойсея як епізодичного в раніших творах Франка, символізм зображення ролі різних сучасних провідників нації, трансформація процесу світоглядної еволюції поета у формі сумнівів головного героя поеми (мова, зокрема, про взаємини з галицькою інтелігенцією), трактування образів Азазеля, Датана й Авірона як психологічного розщеплення свідомості самого Мойсея, про які згадували, зрештою, Я. Ярема, С. Єфремов, Л. Білецький та ін. Антирелігійні мотиви у ранніх творах молодого поета критик теж пов’язував із панівною на той час у Європі доктриною поступового історичного матеріалізму, однак виділяв дві основні сфери ідеологічної орієнтації Франка – інтернаціональну та національну, дещо оминаючи релігійну.

Поет, твердив К. Чехович, зрікся ідейної концепції свого вчителя Михайла Драгоманова, зрозумівши, що віра в західноєвропейські ідеали соціальної рівності руйнує ідеал національної самостійності – це була політична помилка і трагедія в житті М. Драгоманова, згадка про якого тут ключова і стосується не тільки Франка. К. Чехович схильний був генералізувати його вплив на розвиток політичної свідомості наддніпрянської інтелектуальної еліти. Аналіз причин поразки

Визвольних змагань 1917–1921 рр., що активно тривав у міжвоєнний період, спонукав багатьох до висновку про те, що відсутність єдиної мети – побудови самостійної Української держави – була зумовлена домінуванням соціал-демократичних гасел федералізму: «Вплив ідеології Драгоманова на діяльність Центральної Ради очевидний. Це доказують її універсали, де на першому місці все є справа перебудови цілої російської імперії, а також самі члени Центральної Ради до того впливу признаються» (До проблеми..., 1936, с. 4).

Питання, ким і яким повинен бути пастир свого народу ставив перед собою і сам Франко, і його дослідники, зокрема Дмитро Донцов. Відповідь на нього не була однозначною: Д. Донцов, як зауважує Микола Ільницький, до сприйняття поеми зокрема і творчості Франка приходив поступово «шляхом тяжкої внутрішньої боротьби» (Ільницький, 2009, с. 74). У статті «Трагедія Франка» в «Літературно-Науковому Вістнику» Д. Донцов визначив чільним питання взаємин поета з суспільством: «Що його не зрозуміло його покоління, що його гонило, – в тім також був трагізм, але зрештою такий, який не оминає творців нових цінностей. Що він готов був проклинати той нарід, який любив по над усе, – се рівнож трагедія, спільна многим з „каменярів“» ([Донцов], 1926, с. 125). Перший етап Франкової діяльності, пов'язаний із руйнуванням старого ладу з його несправедливістю та кривдою сильніших і щасливіших супроти менших і слабших, як окремих людей, так і народів, завершився. Він, за словами ідеолога вісниківців, побачив повержених ідолів і відчув пустку. Ця безвихідь помітна певною мірою і в «Мойсеї»: «Щоби повести за собою свій нарід – треба було чуда, яке створює безумна віра в свою справу, але ні віри раціоналіст Франко не мав, і “чуда не стало”, не стало “омани”, що порушує людий на неможливе. Лишився лиш сумнів, чи його “божеський шал” здійснив веління Творця, чи “власний плян тіснозорий?”» ([Донцов], 1926, с. 129). Цікаво, що містичний вимір Костельникового поняття чуда, здобуває у Д. Донцова нові грані й асоціюється радше з недостатньою рішучістю, внутрішнім зламом, який долає шкідливу жалість до «скорпіонів». Розпучливі ноти сумніву в «Каменярах» і в «Мойсеї» стали джерелом запізненого протесту проти Драгоманова, який вчив його жити й творити не серцем,

а розумом, тож звідси і Франкова скарга: «Щаслив, хто вірить существом цілим..., я сумніваюсь лиш, бо вірити не в силах» (Франко, 1976, с. 206), яку Д. Донцов інтерпретує і в політичному, і в містичному вимірах. Пізніше, вже в еміграційну добу вчений конкретніше окреслить тему провідництва: на противагу Шевченковій ієрархізованій системі борців («по один бік – маса, а по інший – гонти, Залізняка, «козацьке панство»), у раннього І. Франка «оглядаємо лише непроглядну хмару однорідної маси» (Донцов, 1953, с. 96). Зрештою, Мойсей виступає як антагоніст, антипод Каменяра. Лінія фронту проходить не між народом і пророком, а між двома «провідницькими дружинами» – тих, що сповідують духовні ідеали й тих, що спекулюють на інстинктах людей, і поміж ними повсякчас вагається народ: «На ці діалоги варто звернути увагу, бо вічні вони і сучасні, як вічними є типи вождів з Божої ласки і типи амбітних туподумів, вождів голоти» (Донцов, 1953, с. 96). Не можна не помітити візіонерства критика, бо ж саме розквіт політичного популізму став бичем сучасного людства. Суголосність же із біблійною концепцією полягає, за Д. Донцовим, у тому, що матеріальні блага народ ставить понад свободу аж до готовності повернутися в рабство.

Дмитро Козій теж простежував «дух неспокійних шукань» (Козій, 1942) у статті «До проблеми світоглядних пошуків Івана Франка», надрукованій у часописі «Наші Дні». Ця динамічність Франкових світоглядних пластів, складних 40-річних шукань, була не чужою й багатьом філософам. У контексті аналізу поеми вчений простежував, як логіка Азазеля, ототожнена з марксистським історичним матеріалізмом, змушена була поступитися ідеалістичній концепції призначення нації, коли народ стає як «намірена в ціль» стріла на натягнутому луку Єгови (Козій, 1984, с. 208). В еміграційний період вчений, подібно як і Д. Донцов, не раз повертатиметься до творчості І. Франка й узагальнить символ хоривського вогню як універсальний поклик сповнити своє призначення, поклик, звернений перш за все до молоді, пригадуючи сцену розмови пророка з дітьми. Тож якщо для Рудницького проблема ролі вождя була неактуальною, а для Донцова, навпаки, пріоритетною, то Василь Сімович в той же еміграційний період спробував подивитися на проблему дзеркально – на роль народу для вождя. Поема «Мойсей» –

найсильніше слово поета, яка «змальовує нам провідника, для якого його народ був би всім» (Сімович, 1966, с. 77). «Весільним» же свій дар поет називає тому, що одруження є точкою відліку самостійного життя людини: подібно як біблійний Мойсей вірив, що його народ дійде до Палестини, так і Франко вірив, що український народ «...огнистим видом засяє у народів вольних колі...» (Козій, 1984, с. 78).

Межі автобіографічного в тексті твору докладно з'ясовував і Леонід Білецький у статті «До історії тексту поеми Івана Франка “Мойсей”». Стаття була опублікована двічі: в ювілейному збірнику на пошану Михайла Грушевського у 1928 р. і ще в одному виданні, що, ймовірно, є пресовим, однак збереглося у фондах ЛННБ України імені В. Стефаника як окрема відбитка без зазначення року й місця та іншою, аніж у згаданому збірнику, нумерацією сторінок. Порівнюючи рукописні варіанти поеми із друкованим вчений доходить висновку, що поет рухався у напрямі від особистого до узагальненого. Ті епізоди твору, що стосувалися взаємин поета з галицькою громадою, зокрема подій після публікації статей «Поет зради» та «Дещо про себе самого», були «замінені загальними характеристиками, що відходять від конкретних суспільно-політичних відносин на галицькій терені до Франка, затушовують і надають їм лише загальних живих означень, а не індивідуальних» (Білецький, 1928, с. 851). Це явище Ю. Шерех назве «запереченою або сублімованою» автобіографічністю, яка дала підстави самому автору стверджувати в передмові до другого видання поеми, що тема смерті пророка, невизнаного власним народом, є не біблійною, а наскрізь оригінальною. Витоки ж поеми Л. Білецький проаналізував у статті «Поема “Мойсей” і розвиток ідеї й образу в літературно-поетичній традиції Івана Франка», опублікованій у т. 1 «Праць Українського високого педагогічного інституту ім. Михайла Драгоманова у Празі», що вийшов друком з нагоди п'ятиріччя заснування установи. Це продовжуване видання вийшло під загальною редакцією Василя Сімовича і може є певна іронія долі в тому, що патроном інституту став саме Драгоманов. Л. Білецький, як і К. Чехович, згадує про постійне повернення поета до постаті Мойсея: «Образ народнього героя, що вів нарід до кращих ідеалів національно-суспільного життя в поемі не є

оригінальний. Він червоною ниткою проходить через увесь час поетичної творчости Франка» (Білецький, 1929, с. 7). Однак інтерпретація вченого своєрідна: йдеться радше не про образ власне Мойсея, а образ національного лідера, тому в загальному переліку фігурують і такі твори як гімназійна поема «Бунт Митуси» та повість «Захар Беркут», бо ж в Захарі Беркуті «вже позначились основні прикмети майбутнього Мойсея» (Білецький, 1929, с. 8). Таке твердження дещо дискусійне, адже тут немає такого характеристичного для поеми розламу – протистояння між громадою та її провідником. Вчений проводить паралелі й між іншими творами Франка щодо окремих суголосних мотивів, зокрема «Смерть Каїна», «Похорон», «Іван Вишенський», впливу світоглядних змін митця на художню інтерпретацію тексту. Самотність названа критиком індивідуальною частиною поеми, що «спочиває на процесі самого конфлікту в душі Мойсея й на наслідках його в народі, на духовому обличчі, на змальованні його постаті вцілому, повнота й викінченість цієї постаті об'єднує в собі образ народнього вождя З. Беркута, величність і глибину духа Каїнового, безмірну любов і ласку пан-отця з “Панських жартів”, велику самопожертву Івана Вишенського» (Білецький, 1929, с. 28), що творять духовний образ поета на різних етапах його життя. Ця філософська універсальність і послідовність пошуку крізь образну призму дала свого часу підстави Л. Білецькому зазначити у ювілейній статті «Хто такий Франко для українського народу», що «Іван Франко мені занадто дорогий, щоб я його геніяльність ще й доказував...» (Білецький, 1926, с. 226).

Окрім філософської та літературознавчої інтерпретації поеми доволі поширеним у галицькій пресі був і публіцистичний вимір. На складному шляху народження в надрах української нації колективного державного мислення Франкова постать справді була споріднена з постаттю біблійного Мойсея, що вів свій народ до обіцяної землі, однак був приречений зупинитися на порозі: «Як його Мойсеєви, не довелося і Франкови дожити сповнення завітної мрії. Щойно в рік після його смерти на київських горах проголошено самостійність України» (В п'яту річницю..., 1921), – зазначено в «Учительському Слові». Шлях до державності був тернистим, і це терня доводилося долати як у збройній боротьбі

з окупантами, так і в боротьбі внутрішній, у доланні в собі «єгипетського рабства».

У статті Івана Квасниці «Над могилою Мойсея» на сторінках журналу «Світ» помітний типовий прийом ототожнення Франка як національного пророка й Мойсея: «В сам розгар світової війни відійшов. Зляг на межі Ханаану в той момент, коли здавалося, що ті, яких він вчив, яких сорок літ проводив в пустині, наблизилися до своєї окончної мети. Не голос побідних труб лунав над його труною, але відгомін далекої гарматної пальби» (Квасниця, 1925). Цей принцип характерний і для інших публікацій. У статті «Український Мойсей...» редакція «Жіночої Долі» наголошувала, що масу, об'єднану мовою, релігією та життєвими інтересами, власне народ, перетворюють у націю його геніяльні творчі одиниці, «що їх видає той народ з себе, ніби чарівний мітичний квіт земля» (Український Мойсей..., 1938). Неможливо збагнути й дослідити, скільки поколінь і скільки мільйонів змагань до волі зосередились в Шевченкові, і він несподівано для світу виріс з тої української прибитої, упокореної маси, як вулкан серед моря, бо в ньому зосередилися змагання до волі кількох поколінь. Невідомо також, які причини склалися на те, що галицька земля породила українського Мойсея: «Франко не тільки перебрав на себе в житті роль провідника народу як письменник і суспільник, але й у своїм безсмертнім “Мойсеєві” дав нам ідеал провідника народу» (Український Мойсей..., 1938).

Про складні обставини смерті та похорону йдеться у статті «Іван Франко. 1856–1916» журналу «Українка». Редакція на тлі короткого життєпису поета порушила дискусійне питання його релігійності: дехто вважав Франка безбожником і «визнавцем соціалізму», але чи коректно звинувачувати мертвих, які вже не можуть відповісти? Доцільніше розглядати його життя, діяльність і творчу спадщину в контексті пошуку шляхів визволення свого народу. І саме цей пошук знову стає підставою для біблійної алюзії: «Помер Іван Франко у грізну воєнну добу 1916 р. Закрив він на віки свої очі тоді, як з воєнної хуртовини родилося нове краще життя для всіх народів, як і українському народові усміхалося сонце кращої, вільнішої будуччини. Помер Франко так, як помер Мойсей, що провадив свій нарід до обіцяної землі, а сам

не дійшов до неї» (Іван Франко..., 1939). Тож його «Мойсей» – це поема любові до батьківщини й віри в її велике майбутнє.

Надія Дражевська (за підп. Слобожанка) наголошувала на спадкоємності, потребі зберегти й передати культ національних геніїв: народ «будує їм пам'ятники, уряджує на їх честь свята і дбає про те, щоб пам'ять про них не затерлася, а перейшла в саму душу й серце молодих поколінь» ([Дражевська], 1926). Авторка протиставляла дві моральні парадигми ставлення до суспільства: споживацьку й жертвовну, друга з яких тісно пов'язана із Христовою заповіддю любові до ближнього. Ідея жертвовності властива двом базовим Франковим образам – і Мойсея, і Каменяря. Нумерологічний феномен, пов'язаний із сорокалітнім служінням народові, який часто приймав цю жертву без особливої вдячності, теж вже традиційно апелює до аналогічного ставлення єврейської громади до свого лідера: «40 літ ішов одною стежкою, що прямувала до щастя України, 40 літ він трудився, часто осміяний і оганьблений в своїх тяжких змаганнях!...» ([Дражевська], 1926). Авторка статті згадує і про допомогу в популяризації творчості жінок-письменниць, закликаючи скласти пожертви на пам'ятник Каменяреві.

Українці в еміграції теж вшановували пам'ять Івана Франка. Згадана вже газета «Свобода» подала в 1916 р., окрім некролога «Франко помер!», передрук відомої розвідки Степана Смаль-Стоцького «Характеристика літературної діяльності Івана Франка», опублікованої з нагоди 40-ліття його літературної творчості та схвально оцінену самим ювіляром. На тлі системності аналізу виділено кілька проблемно-тематичних домінант: окрім традиційної абсолютизації ідеї праці, відзначено вміння вибрати зі світової літератури й науки найцінніше для збагачення нашої національної культури. Основа ж добору – висока освіта самого Франка як ознака європейськості: «Що найкрасші квітки, які лиш денебудь в світі зглянуло його бистре око, пересаджував він зараз на наш літературний і культурний пустар то чудовими перекладами з усіх світових літератур, то умілим нащепленням нових літературних напрямів, нових форм, нового духа на наших простеньких дичках» (Смаль-Стоцький, 1916). С. Смаль-Стоцький вважав І. Франка перш за все публіцистом у тому сенсі, що той завжди дбав про вчасну відповідь на «потреби хвили» та

«злобу дня», трактував взаємозбагачення як вимогу суспільної праці. Саме він одним із перших «торкнувся пензлем митця» постаті інтелігента, коли в літературі майже всевладно панував селянин, і суттєво збагатив українську мову: «Без пересади можна сказати, що наша теперішня літературна мова – се мова Франка» (Смаль-Стоцький, 1916). Вчений не абсолютизував вплив М. Драгоманова на формування Франкового світогляду, бо він, на його думку, «ніколи не належав до вірних тої релігії», а протиставляв догматизму партійності загальнолюдські цінності рівності, свободи й освіти. Таке критичне твердження було загалом нетиповим, бо, скажімо, редакція львівської «Свободи» твердила, що знайомство з Драгомановим навпаки показало Франкові шлях, який «став шляхом його цілого життя» († Іван Франко, 1916), більш того, шляхом українського народу. Смаль-Стоцький з'ясовував актуалізовані в поемі «Мойсей» філософські питання, що стануть предметом вже згаданих гострих дискусій в міжвоєнний період між Костельником, Чеховичем, Рудницьким та іншими.

Біографічний аспект домінує в публікації Богдана Лепкого «Іван Франко» на сторінках нью-йоркського журналу «Базар». Автор звертає увагу читача перш за все на жертвність Франкової праці, подаючи розлогий епіграф з поеми «Мойсей». Притча про терен виразно перегукується з лейтмотивом «Каменярів», звертаючи увагу читача на розуміння проводу як служіння іншим, а не використання посад і титулів задля власного збагачення. Епіграф, що закінчується словами: «Щоб росли ви все краще, а я буду гинуть на шляху» (Лепкий, 1921, с. 19), мимоволі нагадує читачеві відомі слова: «І кождий з нас се знав, що слави нам не буде, Ні пам'яті в людей за сей кривавий труд...» (Франко, 1976, с. 66). Більша частина статті висвітлює у популярній формі основні етапи життя та творчості Франка, складність його взаємин із галицькою інтелігенцією, тернистого шляху до суспільного визнання й авторитету.

У статті Антоніни Струтинської «Англійський переклад Франкового “Мойсея”» йдеться про книгу «Moses» у перекладі Володимира Семенини, що вийшла в Нью-Йорку і стала третьою спробою після польського та російського перекладів, а окремі її розділи друкувалися раніше на шпальтах щоденника «Свобода».

Оцінюючи мистецьку вартість англomовної версії, Струтинська вказала на хиби, пов'язані з мовною специфікою: «Сциллею і Харибдою стали для перекладача дуже часті односкладові англійські слова на означення українських багатоскладових: звідсіль ампліфікації в перекладі; у прямуванні до ясности вислову автор помітно зінтелектуалізував твір, затер поетичність образів, понизив маєстатичний тон. Розмірно іще найкраще випали оповідні партії» (Струтинська, 1939). Незважаючи на мистецьку слабкість перекладу та надто скромне поліграфічне оформлення, авторка статті відзначила відрадність самого факту виходу такого видання, а світлину Франкового погруддя роботи Олександра Архипенка назвала «одинокую її прикрасою».

Важкі воєнні обставини сьогодення не менш криваві, аніж той час, коли відійшов від нас автор «Мойсея», а численні Датани й Авірони знову прагнуть сформувати громаду прихильників ситого, хоч і рабського, життя, висміюючи дух героїзму. Тож не менш пророчими були, мабуть, і слова Донцова, що поему «Мойсей» ще довго читатимуть і тлумачитимуть, бо вона залишиться «страшно начасною» (Донцов, 1953, с. 110).

Висновки: Пресові публікації про Франкового «Мойсея», що охоплюють хронологічний зріз у понад три десятиліття, дають змогу простежити еволюцію сприйняття поеми, вплив на цей процес особистісного фактора й суспільно-політичних обставин, вибудувати загальну рецептивну картину із різножанрових публікацій – статей, рецензій, спогадів, публіцистичних і хронікальних матеріалів, сформувані концепт впливу і самого поета, і чільного його твору на процес державотворчості українців, омислення взаємин провідника та громади.

Література

Білецький, Л. (1928). До історії тексту поеми Івана Франка «Мойсей». *Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергійовича Грушевського*, 2, 838–852. Київ.

Білецький, Л. (1929). Поема «Мойсей» і розвиток ідеї й образу в літературно-поетичній традиції Івана Франка. *Праці Українського високого педагогічного інституту ім. Михайла Драгоманова у Празі*, т. 1, 7–28.

Білецький, Л. (1926). Хто такий Франко для українського народу? *Літературно-Науковий Вістник*, 90, 7/8, 226–232.

Бондаренко, Ю. (2004). Релігійна модель історії в поемі Івана Франка «Мойсей». *Дивослово*, 11, 19–24.

В п'яту річницю смерті Великого Учителя. (1921). *Учительське Слово*, 6, 2.

Гарасим, Я. (2016). І Апостол, і пророк: націєтворча місія Івана Франка. *Українське літературознавство*, 80, 3–9.

Гірник, О. (2009). Гавриїл Костельник та Іван Франко: ідейно-філософське тло конфлікту. *Матеріали ювілейного конгресу, приуроченого до 150-ліття Івана Франка. Вісник Львівського університету*, 581–590. Львів: ЛНУ ім. Ів. Франка.

До проблеми: М. Драгоманов і сучасність. (1936). *Мета*, 5, 4.

Донцов, Д. (1953). «Мойсей» І. Франка. У кн.: Донцов Д. *Туга за героїчним*. 91–112. Лондон.

[Донцов, Д.] Д. -Д. (1926). Трагедія Франка. *Літературно-Науковий Вістник*, 90, 6, 125–130.

[Дражевська] Слобожанка, Н. (1926). Любі читачки! *Жіноча Доля*, 6, 2.

Евшан, М. (1909). Пісня про «Мойсея». (Студія над «твором І. Франка»). *Будучність*, 1, 8–10; 2, 24–27.

Евшан, М. (1913). Іван Франко. Нарис його літературної діяльності. *Літературно-Науковий Вістник*, 63, 9, 269–290.

Евшан, М. І. (1912а). Франко, Мойсей (Рецензія). *Літературно-Науковий Вістник*, 60, 12, 589–590.

Евшан, М. (1912б). Яким Ярема: Мойсей – поема Івана Франка. Критична студія. Тернопіль, 1912, с. 9. *Літературно-Науковий Вістник*, 58, 5, 395–396.

[Єфремов, С.] С. Е. (1913). Яким Ярема. Мойсей, поема Івана Франка. Критична студія. На стрічу ювілею сороклітньої праці Духа-Творця новочасної України. *Рада*, 101, 3–4.

Забужко, О. (2013). «Мойсей» і «Бунт мас»: ще раз про Франкову модель націогенезу. У кн.: *Франко. Переважантаження*, 77–98. Дрогобич.

Зеров, М. (1925). Франко-поет. У кн.: Франко І. *Поезії*, с. V–LV. Київ: Книгоспілка.

Зубрицька, М. (1993). Смісл і абсурдність буття у поемі І. Франка «Мойсей». *Сучасність*, 2, 110–115.

Іван Франко. 1856–1916. (1939). *Українка*, 5, 3.

†Іван Франко. (1916). *Свобода* (Львів), 23, 1.

Льницький, М. (2009). Між ідеологією й естетикою: франкознавчі дослідження міжвоєнного двадцятиліття в Західній Україні. У кн.: *На перехрестях віку*. У 3-х кн. Кн. 3, 63–89. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».

Квасниця, І. (1925). Над могилою Мойсея. *Світ*, 5, 2.

Козій, Д. (1942). До проблеми світоглядних пошуків Івана Франка. *Наші Дні*, 6, 1.

Козій, Д. (1984). Розгляд світогляду Івана Франка: довір'я до буття. *Глибинний етос: нариси з літератури і філософії*, 203–210. Торонто; Нью Йорк; Париж; Сідней.

Костельник, Г. (1923). Ломання душ. З літературної критики: I. «Чесність з собою» В. Винниченка. II. Павло Тичина. III. Плюси й мінуси в поезії І. Франка. Львів.

Костельник, Г. (1935). Справжнє джерело атеїзму. *Дзвони*, 8/9, 423–430.

Костельник, Г. (1910). Шевченко з релігійно-етичного становища: критична аналіза. Львів: Накладом «Ниви».

Коструба, Т. (1948). Огляд української літератури в 1918–1938 рр. *Життя і Слово*, 2, 115–126.

Лепкий, Б. (1921). Іван Франко. *Базар*, 7/8, 19–23.

Липа, І. (1918). Незабутній вечір. *Вільне Життя*, 57, 6.

Лозинський, М. (1909). Критик «Будучности». *Діло*, 30, 3.

Луцький, О. (1906). Літературні новини в 1905 році. *Світ*, 1, 10–12.

Мойсей, поема Івана Франка... *Діло*, 19, 3.

Рудницький, М. (1936). Від Мирного до Хвильового. Львів: Накладом Видавничої спілки «Діло».

Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Новий Завіт: Євангелія Г.Н.І. Христа від Матея. 13. 34–35, 23. (1991). Рим.

Сеник, Л. (2007). «Зів'яле листя» і «Мойсей» І. Франка в інтерпретації Г. Костельника: до процесу пізнання істини. У кн.: *Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини*: зб. наук. праць, 8, 16–25. Львів.

Сімович, В. (1966). Іван Франко: його життя та діяльність. Мюнхен: Дніпрова Хвиля.

Смаль-Стоцький, С. (1916). Характеристика літературної діяльності Івана Франка. *Свобода* (Джержі-Сіті), 84, 4.

Струтинська, А. (1939). Англійський переклад Франкового «Мойсея». *Жінка*, 11/12, 3.

Тихолоз, Б. (2021). Франко як текст. Досліди і досвіди. Львів: Дім Франка.

Український Мойсей... (1938). *Жіноча Доля*, 10, 3–4.

Франко, І. (1976). Зібрання творів у 50 т. т. 1, 200–209. Київ: Наукова думка

Франко, І. (1976). Зібрання творів у 50 т. т. 1, 66–68. Київ: Наукова думка.

Чехович, К. (1936). Постать Мойсея в творчості Івана Франка. *Дзвони*, 5, 199–204.

Ярема, С. (2008). Психологічна драма провідника народу в поемі Івана Франка «Мойсей» (гортаючи сторінки праці Якіма Яреми «Мойсей» – поема Івана Франка). У кн.: *Іван Франко: дух, наука, думка, воля*: матеріли Міжнародного наукового конгресу, присвяченого 150-річчю від дня народження І. Франка (Львів, 27 вересня – 1 жовтня 2006 р.). т. 1, 720–725. Львів.

Ярема, Я. (1912). «Мойсей» – поема Івана Франка: критична студія на стрічу ювілею сорокалітньої праці Духа-Творця новочасної України. В Тернополі: Накладом автора.

References

- Biletskyi, L. (1928). Do istorii tekstu poemu Ivana Franka «Moisei» [To the Textual History of Ivan Franko's Long Poem «Moses»] / *Yuvileinyi zbirnyk na poshanu akademika Mykhaila Serhiyovycha Hrushevskoho*. 2, 838–852. Kyiv [in Ukrainian].
- Biletskyi, L. (1929). Poema «Moisei» i rozvytok idei y obrazu v literaturno-poetychnii tradytsii Ivana Franka [The Long Poem «Moses» and the Development of the Idea and Image in Ivan Franko's Literary and Poetic Tradition]. *Pratsi Ukrainskoho vysokoho pedagogichnoho instytutu im. Mykhaila Drahomanova u Prazi*. T. 1, 7–28. Praha [in Ukrainian].
- Biletskyi, L. (1926). Khto takyi Franko dlia ukrainskoho narodu? [Who is Franko for the Ukrainian People?]. *Literaturno-Naukovyi Vistnyk*, 7/8, 226–232 [in Ukrainian].
- Bondarenko, Yu. (2004). Relihiina model istorii v poemi Ivana Franka «Moisei» [The Religious Model of History in Ivan Franko's Long Poem «Moses»]. *Dyvoslovo*, 11, 19–24 [in Ukrainian].
- Chekhovych, K. (1936). Postat Moiseya v tvorchosti Ivana Franka [The Figure of Moses in the Ivan Franko's Works]. *Dzvony*, 5, 199–204 [in Ukrainian].
- Do problemy: M. Drahomanov i suchasnist [On the Issue of: Mykhailo Drahomanov and Modernity]. (1936). *Meta*, 5, 4 [in Ukrainian].
- Dontsov, D. (1953). «Moisei» I. Franka. Dontsov, D. *Tuha za heroichnym*, 91–112. London [in Ukrainian].
- [Dontsov, D.] D. -D. (1926). Tragediya Franka [Franko's Tragedy]. *Literaturno-Naukovyi Vistnyk*, 90, 6, 125 [in Ukrainian].
- [Drazhevskia] Slobozhanka, N. (1926). Liubi chytachky! [Dear Female Readers!]. *Zhinocha Dolia*, 6, 2 [In Ukrainian].
- Evshan, M. (1909). Pisnia pro «Moiseya». (Studiya nad «tvorom I. Franka») [A Song about «Moses»: A Study of Ivan Franko's Work]. *Buduchnist*, 1, 8; 2, 24–27 [in Ukrainian].
- Franko, I. (1976). Zibrannia tvoriv u 50 t. [Collected Works in 50 v.]. v. 1, 200–209. Kyiv: Naukova Dumka [in Ukrainian].
- Franko, I. (1976). Zibrannia tvoriv u 50 t. [Collected Works in 50 v.]. v. 1, 66–68. Kyiv: Naukova Dumka [in Ukrainian].
- Harasym, Ya. (2016). I Apostol, i prorok: natsiyetvorcha misiia Ivana Franka [Both an Apostle and a Prophet: Ivan Franko's Nation-Building Mission]. *Ukrainske literaturoznavstvo*, 80, 3–9 [in Ukrainian].
- Hirnyk, O. (2009). Havryil Kostelnyk ta Ivan Franko: ideino-filosofske tlo konfliktu [Havryil Kostelnyk and Ivan Franko: The Ideological and Philosophical Background of the Conflict]. *Materialy yuvileinoho konhresu, pryurochenoho do 150-littia Ivana Franka. Visnyk Lvivskoho universytetu*. Lviv: LNU im. Iv. Franka [in Ukrainian].
- Ilnytskyi, M. (2009). Mizh ideolohiyeyu i estetykoyu: frankoznavchi doslidzhennia mizhvoyennoho dvadtsiatylittia v Zakhidnii Ukraini [Between Ideology and Aesthetics: Franko Studies in the Interwar Two Decades in Western

Ukraine] / *Na perekhrestyakh viku*. kn. 3, 63–89. Kyiv: Vydavnychiy dim «Kyievo-Mohylianska akademiiia» [in Ukrainian].

Ivan Franko. 1856–1916. (1939). *Ukrainka*, 5, 3 [in Ukrainian].

† Ivan Franko. (1916). *Svoboda* (Lviv), 23, 1 [in Ukrainian].

Kostelnyk, H. (1923). Lomannia dush. Z literaturnoi krytyky: I. «Chesnist z soboyu» V. Vynnychenka. II. Pavlo Tychyna. III. Plusy y minusy v poezii I. Franka [The Breaking of Souls. From Literary Criticism: I. «Honesty with Oneself» by V. Vynnychenko. II. Pavlo Tychyna. III. Strengths and Weaknesses in the Poetry of I. Franko]. Lviv. (Vidb. z «Nvy») [in Ukrainian].

Kostelnyk, H. (1910). Shevchenko z religiino-etychnoho stanovyscha: krytychna analiza [Shevchenko from a Religious and Ethical Perspective: A Critical Analysis]. Lviv: Nakladom «Nvy». [in Ukrainian].

Kostelnyk, H. (1935). Spravzhnie dzherelo ateizmu [The True Source of Atheism]. *Dzvony*, 8/9, 423–430 [in Ukrainian].

Kostruba, T. (1948). Ohliad ukrainskoi literatury v 1918–1938 rr. [An Overview of Ukrainian Literature in 1918–1938]. *Zhyttia i Slovo*, 2, 115–126 [in Ukrainian].

Kozii, D. (1942). Do problemy svitohliadovykh poshukiv Ivana Franka [On the Issue of Ivan Franko's Worldview Searches]. *Nashi Dni*, 6, 1 [in Ukrainian].

Kozii, D. (1984). Rozghliad svitohliadu Ivana Franka: doviria do buttia [A Study of Ivan Franko's Worldview: Trust in Being] / *Hlybnynyi etos: narysy z literatury i filosofii*, 203–210. Toronto; Niu York; Paryzh; Sidnei [in Ukrainian].

Kvasnytsia, I. (1925). Nad mohyloyu Moiseya [At the Moses's Grave]. *Svit*, 5, 2.

Lepkyi, B. (1921). Ivan Franko. *Bazar*, 7/8, 19–23 [in Ukrainian].

Lozynskyi, M. (1909). Krytyk «Buduchnosti» [A Critic from «Buduchnist»]. *Dilo*, 30, 3 [in Ukrainian].

Lutskyi, O. (1906). Liratsurni novyny v 1905 rotsi [Literary News in 1905], *Svit*, 1, 10–12 [in Ukrainian].

Lypa, I. (1918). Nezabutnii vechir [An Unforgettable Evening]. *Vilne Zhyttia*, 57, 6 [in Ukrainian].

Moisei, poema Ivana Franka... [Moses, a Long Poem by Ivan Franko...] *Dilo*, 19, 3 [in Ukrainian].

Rudnytskyi, M. (1936). Vid Myrnoho do Khvylovoho [From Myrnyi to Khvylovyi]. Lviv: Nakladom Vydavnychoi spilky «Dilo» [in Ukrainian].

Senyk, L. (2007). «Ziviale lystia» i «Moisei» I. Franka v interpretatsii H. Kostelnyka: do protsesu piznannia istyny [«Withered Leaves» and «Moses» by I. Franko in the Interpretation of H. Kostelnyk: Toward the Process of Discovering Truth] / *Havryil Kostelnyk na tli doby: poshuk istyny*: zb. nauk. prats, 8, 16–25. Lviv [in Ukrainian].

Simovych, V. (1966). Ivan Franko: yoho zhyttia ta diyalnist [His Life and Work]. Miunkhen: Dniprova Khvyliia [in Ukrainian].

Smal-Stotskyi, S. (1916). Kharakterystyka literaturnoi diialnosti Ivana Franka [A Characterization of Ivan Franko's Literary Activity]. *Svoboda* (Dzherzi-Siti), 84, 4 [in Ukrainian].

Strutynska, A. (1939). Angliiskyi pereklad Frankovoho «Moiseya» [The English Translation of Franko's «Moses». *Zhinka*, 11/12, 3 [in Ukrainian].

Sviatе Pysmo Staroho ta Novoho Zavitu. Novyi Zavit: Yevanheliia H.N.I. Khrysta vid Mateya [The Holy Scripture of the Old and New Testaments. New Testaments. The Gospel According to Matthew]. 13. 34–35, 23. (1991). Rym [in Ukrainian].

Ukrainskyi Moisei... [The Ukrainian Moses...].(1938). *Zhinocha Dolia*, 10, 3–4.

Tykholog, B. (2021). Franko yak tekst. Doslydy i dosvidy [Franko as Text: Studies and Explorations]. Lviv: Dim Franka. [in Ukrainian].

V piatu richnytsiu smerty Velykoho Uchytelia [On the Fifth Anniversary of the Death of the Great Teacher]. (1921). *Uchytelske Slovo*, 6, 2 [in Ukrainian].

Yarema, S. (2008). Psykholohichna drama providnyka narodu v poemi Ivana Franka «Moisei» (hortayuchy storinky pratsi Yakyma Yaremy «Moisei» – poema Ivana Franka) [The Psychological Drama of a National Leader in Ivan Franko's Long Poem «Moses» (Turning the Pages of Yakym Yarema's «Moses»: Ivan Franko's Long Poem)]. *Ivan Franko: dukh, nauka, dumka, volia: materialy Mizhnarodnoho naukovooho konhresu, prysviachenoho 150-richchiu vid dnia narodzhennia I. Franka* (Lviv, 27 veresnia – 1 zhovtnia 2006 r.). 1, 720–725. Lviv [in Ukrainian].

Yarema, Ya. (1912). «Moisei» – poema Ivana Franka: krytychna studiia na strichu yuvyleyu sorokalitnoi pratsi Dukha-Tvortsia novochasnoi Ukrainy [«Moses» – A Long Poem by Ivan Franko: A Critical Study on the Occasion of the Fortieth Anniversary of the Work of the Spirit-Creator of Modern Ukraine]. Ternopil [in Ukrainian].

[Yefremov, S.] S. Ye. (1912). Yakym Yarema. Moisei, poema Ivana Franka. Krytychna studiia. Na strichu yuvyleiu sorokalitnoi pratsi Dukha-Tvortsia novochasnoi Ukrainy [Yakym Yarema, Ivan Franko's Long Poem. A Critical Study. On the Occasion of the Fortieth Anniversary of the Work of the Spirit-Creator of Modern Ukraine]. *Rada*. 1913, 101, 3–4 [in Ukrainian].

Yevshan, M. (1913). Ivan Franko: Narys yoho literaturnoi diyalnosti [An Outline of His Literary Activity]. *Literaturno-Naukovyi Vistnyk*, 63, 9, 395 [in Ukrainian].

Yevshan, M. (1912a). Franko, Moisei (Retsenziya) [Franko, Moses (Review)]. *Literaturno-Naukovyi Vistnyk*, 60, 12, 589–590 [in Ukrainian].

Yevshan, M. (1912b). Yakym Yarema: Moisei – poema Ivana Franka. Krytychna studiia [Yakym Yarema. Moses – Ivan Franko's Long Poem. A Critical Study]. Ternopil, 1912, st. 59. *Literaturno-Naukovyi Vistnyk*, 58, 5, 395–396 [in Ukrainian].

Zabuzhko, O. (2013). «Moisei» i «Bunt mas»: shche raz pro Frankovu model natsiohenezu [«Moses» and «The Revolt of the Masses»: Revisiting Franko's Model of National Genesis]. *Franko. Perezavantazhennia*, 77–98. Drohobych [in Ukrainian].

Zerov, M. (1925). Franko-poet [Franko the Poet]. Franko I. Poezii, V–LV. Kyiv: Knyhospilka [in Ukrainian].

Zubrytska, M. (1993). Smysl i absurdnist buttia u poemi I. Franka «Moisei» [The Meaning and Absurdity of Existence in Ivan Franko's Long Poem «Mose»]. *Suchasnist*, 2, 110–115 [in Ukrainian].

Mariana Komarytsia

Dr. habil. in Philology, Senior Research Fellow,
Head of the Department of the Research Institute for Press Studies
Vasyl Stefanyk National Scientific Library of Ukraine in Lviv
(Lviv, Ukraine)

IVAN FRANKO'S LONG POEM «MOSES» IN THE GALICIAN PRESS: RECEPTION AND INTERPRETATION

The aim of the article is to analyse the interpretive models of Ivan Franko's long poem «Moses» in the Galician press discourse on Franko studies from 1906 to 1941 as a unique phenomenon of national literature, a factor influencing social development – particularly the process of Ukrainian state-building – a subject of religious debate, and, ultimately, a cultural phenomenon identifying the poet himself with Moses. The objectives of the study include the selective search, systematisation, and analysis of publications in Galician periodicals such as «Svit», «Buduchnist», «Literary» and «Scientific Herald», «Nova Khata», «Svit», «Zhinocha Dolia», «Ukrainka», among others, with the incorporation of content from Dnipro Ukraine periodicals («Rada», «Vilne Zhyttia») and emigration periodicals («Svoboda» and «Bazar»). These publications represented the receptive space of Franko's «Moses» in various social milieus and reflected the influence of the global literary image on the formation of the poet's cult. **Research methods.** The article employs analytical, descriptive, comparative, and biographical methods, which make it possible to trace the process of reception of the long poem, critical analysis of its autobiographical foundations, religious sources, socio-political context, and the role of Franko himself as a spiritual leader of Ukrainians on the eve of the Liberation Struggles of 1917–1921. **Novelty of the study.** For the first time, the reception of the long poem *Moses* is systematically examined based on Galician press materials, with the comparative inclusion of several Dnipro-region and diaspora periodicals, as well as book publications and serial editions – more than twenty sources in total. This approach introduces numerous little-

known and previously unknown materials into scholarly circulation. A thorough analysis of the extensive source base makes it possible to construct a comprehensive picture of the long poem's reception, compare the conclusions of prominent Ukrainian scholars and cultural figures, and situate them within the broader cultural context of the period. **Conclusions.** Press publications on Franko's *Moses* span more than three decades, allowing for tracing the evolution of the long poem's reception, the influence of personal factors and socio-political circumstances on this process, and the construction of an overall receptive framework based on publications of various genres. They also enable the formulation of a concept of the influence of both the poet and his seminal work on the process of Ukrainian state-building and on the interpretation of the relationship between the leader and the community.

Keywords: Ivan Franko, long poem «*Moses*», press response, critical reception.