

- Роман Івана Франка “Для домашнього огнища”: час і простір. – Львів, 2002; Чопик Р. Ессе Ното: добра звістка від Франка. – Львів, 2002; Ткачук М. Жанрова структура прози Івана Франка (бориславський цикл та романи з життя інтелігенції). – Тернопіль, 2003; Швець А. Злочин і катарсис: Кримінальний сюжет і проблема художнього психологізму в прозі Івана Франка. – Львів, 2003; Тихолоз Н. Казкотворчість Івана Франка (генологічні аспекти). – Львів, 2005; Голод Р. Іван Франко та літературні напрями кінця XIX – початку XX століття. – Івано-Франківськ, 2005.
9. Легкий М. “Потік свідомості” в прозі Івана Франка // Літературознавство: Матеріали IV Конгресу МАУ. – К., 2000. – Кн. 1; Легкий М. Риси імпресіонізму в новелістиці Івана Франка // Українська філологія: школи, постаті, проблеми. – Львів, 1999. – Т. 1; Легкий М. За лаштунками психіки автора: Сновидіння у Франкових сюжетах // Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцєях та колегіумах. – 2000. – № 6; Легкий М. І. Франко у XX столітті. Новий етап діалогу в прозі // Літературознавчі зошити: студії, публікації, рецензії, бібліографія. – Львів, 2001. – Вип. І; Легкий М. Іван Франко і канон українського модернізму [спроба (де) канонізації] // Франкознавчі студії. – Дрогобич, 2001; Легкий М. “Великий шум” Івана Франка і до поетики модернізму // Українське літературознавство. – Львів, 2003. – Вип. 66; Легкий М. На шляху до модернізму (Іван Франко у пошуках нової комунікації) // Вісник Львівською університету. Серія філологічна. – Львів, 2004. – Вип. 35.
10. Легкий М. Форми художнього викладу в малій прозі Івана Франка. – Львів, 1999.
11. Франко І. Збір. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.

Микола Жулинський (Київ)

Іван Франко: душа, дух, духовність, або що визначає суспільний поступ

“Дух – це Я реальної свідомості” [З: 302]

Г. В. Ф. Гегель

“Улюблені, – не кожному духові вірте, але випробуйте духів, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з’явилося в світі”.

(І Ів. IV: 1)

У важкий морально-психологічний період свого наближеного до земного горизонту життя І. Франко у збірці поезій “Semper tūo” (1906) заповідає своєму читачеві:

Благословляю тебе, щоб аж до скону свого
Доніс ти серце чисте й щиру душу
І щоб ти не знав сирітства духового,
В якому я свій вік коротать мушу.

Ця думка поета про своє “сирітство духове” з’явилася не випадково – він уже кілька років переживав душевну депресію, важкі головні болі, “почуття упадку й вичерпання духовних сил”, інколи й “повне отупіння й апатію”. До того ж його

почали переслідувати духи, охоплювало передчуття невідвортної смерті. У листі до М. Павлика 18 травня 1897 року І. Франко писав: “Надто на мене находить часто тоска, що й жити не хочеться” [13: т. 50: 91].

Для більшості людей, які зустрічалися і спілкувалися з І. Франком у ці роки, хоча він максимально обмежив свої контакти, були незрозумілими ті його внутрішні і трансперсональні переживання, які важко було й тоді, і навіть нині зводити до когнітивного або дискурсивного рівня. Духовний світ поета-мислителя був для його рідних і знайомих занурений у таємницю, сам же І. Франко намагався у хвилини душевного просвітлення, самоусвідомлення проаналізувати (згадаймо бодай “Історію моєї хвороби” [1]) те, що він пережив у середині свого “Я”, набути, поновити цілісне “Я”, хоча це метафізичне невідоме не давало йому змоги впорядкувати свій духовний всесвіт. Та, мабуть, вираз “упорядкувати” не зовсім точно означає той повсякденний процес самопізнання, самоусвідомлення, те, що було для І. Франка його творчим життям, його реальною і єдиною життєдіяльністю.

Філософсько-поетична творчість І. Франка – це надзвичайно складний процес набуття “досвіду свідомості” (Г. В. Ф. Гегель), універсального досвіду, який має різні, часто конфліктні форми і наближає індивіда до самоусвідомлення, до пізнання себе як суб’єкта переживання. Тому підсвідоме й несвідоме для І. Франка були дуже важливими, чи не визначальними “формоутвореннями духу” (Г. В. Ф. Гегель), що пізнає і себе, і світ.

Особливої якісної глибини суб’єктивних переживань І. Франко досяг завдяки надзвичайно інтенсивній надихальній потужності духу. Його творчість була нестерпним і непогамовним бажанням наздогнати щось таємниче, непізнане, те, що манило й повсякчасно зникало, наче заходило в тінь місяця.

Цей духовний шлях до досягнення внутрішньої цілісності через примирення протилежностей зароджувався в душі поета, там визрівав до конфліктного роздвоєння, сягав глибин тотальної зневіри та розпуки, піднімався з безодні самозаперечення на грані небуття задля душевного очищення, зцілення, відродження. Тільки так І. Франко досягав усвідомлення себе як духу, що розвинувся й оволодів здатністю вступати в діалог із самим собою, переживати себе в собі заради самопізнання як необхідної запоруки самоочищення та відродження-набуття власної духовної ідентичності.

Духовність для І. Франка була визначальним чинником набуття повної людськості, формування “цілого чоловіка”, нової, точніше, оновленої внаслідок досягнення повноти знань гуманності внутрішньої людини. Цієї нової гуманістичної якості “цілий чоловік” набуває завдяки активності самої свідомості, завдяки тому, що Г. В. Ф. Гегель називає “досвідом свідомості”, яка переживає, точніше, містить у собі, як доводить німецький філософ, три ступені: “чуттєва вірогідність”, “сприйняття” і “розсудок”.

“Чуттєва вірогідність” – лише перший елемент у всій системі свідомості (її Г. В. Ф. Гегель називав “усім царством істини духу”) і, на перший погляд, вважається “найбагатшим різновидом пізнання” [3: 79]. Проте “ця вірогідність видається

насправді найабстрактнішою і найубогішою істиною” [3: 79], бо на цьому ступені (“чуттєва вірогідність”) свідомість обманюється – їй здається, що вона і є конкретним знанням про предмет. Але як тільки вона намагається це висловити, передати в мисленні, предмет починає роздвоюватися, ділитися на дві іпостасі – внутрішню й зовнішню. Насправді це два “аспекти органічного цілого, один з яких є *внутрішнім*, а другий – *зовнішнім*” [3: 203], хоча “зовнішнє – це тільки *вияв* внутрішнього” [3: 190]. Так, це два аспекти цілого, але не цілісного, бо повсякчасно психологічно конфліктного – у ситуації внутрішніх “поєдинків”, внутрішнього роздвоєння, що “визріває” й вибухає трагічним катарсисом [11: 131–136]. І полем цих внутрішніх поєдинків слугує людська душа. У її глибинах народжується, живе й поривається до самовираження у творчості дух, що розпалює пристрасті, демонізує уяву, збуджує фантазію, народжує нові наукові ідеї...

Дух і окрилював І. Франка, і знесиловав його (“Наш дух – то володарем буває, то тираном” [10: 150]), бо повсякчас поривався набути, за Г. В. Ф. Гегелем, “справжнього самоусвідомленого існування”.

“Справжнє самоусвідомлене існування, яке дух отримує у формі мови, що не є мовою чужого, а отже, випадкового, не загального самоусвідомлення, – це [...] художній твір” [3: 484].

Завдяки творчості дух прозирає в інші світи – глибинні світи душі, а душа, як визначає сучасний американський психолог Д. Елкінз, – “це двері до давнього світу образів; вона... є міфічною і поетичною у найглибшому сенсі. Щоб пізнати й відкрити себе світові благоговіння, почуттів і уяви, світові зустрічей між “Я” і “Ти”, образів, поезії, мистецтва, ритуалів, обрядовості, символів” [6: 150].

Сучасна психологія лише намагається виробити підходи до розуміння душі, але навіть визначення їй не може дати, бо природа душі ірреальна, чуттєва, образна. Інший авторитетний психолог Дж. Гілмен, який вважає душу “центральним, організуючим конструктором”, наголосив, що “душа – незмірно глибока, і її можуть висвітлити лише спалахи інтуїції у величезній печері непорозуміння” [17: XVI].

Очевидно, що ця думка збігається з твердженням грецького філософа Геракліта: “Ти не знайдеш меж душі, хоч яким шляхом прямуватимеш задля цього, – така її *глибина*”. Римський філософ і письменник Луцій Анней Сенека у своїх знаменитих “Моральних листах до Луцілія” дві тисячі літ тому писав: “Є в душі й щось глибинне, чим не скористаєшся відразу, і тільки виражене словами, воно готове нам служити: лежить, так би мовити, напохваті” [9: 399].

Важливо, що Сенека повсякчас наголошував на визначальному значенні душі у витворенні благородної людини та гармонізації людських стосунків. Але саму душу варто плекати, її необхідно зміцнювати досконалим розумом, а для удосконалення інтелекту потрібна системна освіта, повчання, за словами Сенеки: “Душа містить у собі начатки всіх благородних діянь, і ті начатки поживаються завдяки повчанням; саме так із крихітної жаринки – лиш поможи їй легким подувом – вихоплюється приховане в ній розлоге полум’я” [9: 399].

Чому І. Франко так наполегливо переконував громадськість у тому, що бажає

бути передусім “цілим чоловіком”? У ювілейній промові 1898 року він наголосив: “І сам я в усій своїй діяльності бажав бути не поетом, не вченим, не публіцистом, а поперед усього чоловіком”.

Для І. Франка це був ідеал досконалої, гармонійної, всебічно освіченої, благородної людини, бо бути “чоловіком” для нього означало стати “освіченим чоловіком”, не лишитися чужим у жаднім таким питанні, що складається на зміст людського життя” [13: т. 31: 309].

Та сам процес формування духовних “аристократів”, універсального розуму, здатного охопити колосальний за змістом і обсягом світ людського життя, надзвичайно складний, бо вимагає не лише великої праці на ниві освіти, науки, культури, історії – усього комплексу знань про людину і світ, а й удосконалення душі. І тут на передній план виступає проблема добра і зла, любові і ненависті, світла і тіні, “чоловіцтва” і “звірства” (за І. Франком), Білого демона і Чорного демона, врешті-решт, Життя і Смерті.

Знову ж таки Сенека наголосив: “Одна тільки річ може вдосконалити душу: стійке знання добра і зла, що є перевагою лише філософії [...]” [9: 350]. Але душа, на його переконання, жива істота: “Відомо, що душа є живою істотою, бо ж саме завдяки їй ми – живі істоти, та й всі живі істоти якраз від неї отримали свою назву”¹ [9: 497].

Креативна сила душі слугує джерелом творчості, а оскільки творчість, мистецтво – це ірраціональна сфера, в якій панує уява, пристрасть, фантазія, передчуття та передбачення, то не дивно, що І. Франко сакралізував творчий процес, наголошував на перетворювальній силі творчості.

Творчість володіє магією езотеричного пізнання, дає змогу зазирнути за маску, освітити тіньову сторону душі, завдяки символіко-асоціативному “пробудженню” свідомості душа звільняється від диктату плоті, відкривається, оновлюється, урешті-решт, народжується нова душа – “душа душі моєї” (І. Франко).

У вірші “Мамо-природо!” із циклу “В пленері” поет ставить природі за найвищу заслугу створення чоловіка (“Що ти могла найвищого створити – се чоловік”), а вищим для себе чоловік вважає самовідкриття:

І – що найвище – ми
самих себе відкрили!
Відкрили власну душу,
заглянули в варстат своїх думок,
свого чуття, бажання і змагання...

Відкриття душі – це шлях до внутрішнього знання, езотеричного й містичного осягнення таїни матерії-природи, яка народжує чоловіка, а чоловік народжує новий духовний світ – поезію.

Далі в цьому ж вірші автор розвиває думку про те, що відкриття власної душі дарує людині “гармонію, і вічність, і безмежність, і всі рожеві блиски ідеалу”.

¹ Латинська назва *animal* означає тварину, істоту взагалі (*anima* – душа).

Відкриття власної душі для І. Франка означало набуття духовного, вічного, універсального – осягнення того рівня самоусвідомлення, коли зникає страх смерті, земне, тлінне, фізичне відступає, а на вершину світоставлення піднімається власний Дух. На жаль, тривала тяжка фізична недуга перешкодила здійснити те повне вивершення процесу духовного самоздійснення, яке І. Франко заповів собі як ідеал “цілого чоловіка”.

Свідомо І. Франко увійшов у “процес переходу до іншості” (Г. В. Ф. Гегель), маючи на меті добутися завдяки розвинутому розуму рівня “самоусвідомленого духу” (Г. В. Ф. Гегель).

У згаданому вже вірші “Мамо-природо!” поет переживає і ясність, і радість усвідомлення того, що душа – це безмежний і невичерпний таємничий та інтуїтивний світ, носій вічності.

Нехай життя – момент
і зложене з моментів,
ми вічність носимо в душі;
нехай життя – борба,
жорстокі, дикі лови,
а в сфері духа є лиш різнорідність!
Різні тони, різні фарби,
різні сили і змагання,
мов тихострунна арфа, –
та всім струнам стрій один.
Кожний тон і кожний відтінь –
се момент один, промінчик,
але в кождім моменті
сяє вічності брильянт.

Для того, щоб душа відкрилася, наповнилася творчою силою й “заговорила” образним словом, музикою, кольорами – утілилася у творах літератури та мистецтва, а отже, з’явилася у світі, необхідно людині звільнитися від щоденних життєвих турбот, від тілесних зваб і принад світу, від усього тлінного, плотського, земного. Інакше душа не сприйме голосів та образів “зверхнього світу”, не відкриється для візій і галюцинацій, для сновидінь і привидів сонної уяви – усього того, що і є творчим універсумом, наближенням до “гармонії безмежної”. У поезії “Поете, тям, на шляху життєвому...” І. Франко попереджає митця, що йому не судилося знаходити “перлини-щастя”, його покликання – “пророцьким даром” відкривати шляхи до обіцяного раю, хоча самому не доведеться увійти в це “житло святе”. Духовна самопожертва поета тоді буде повною, безсумнівною й виправданою, коли він увійде “на торжище цинізмів і наруг” без маски, з відкритою, незахищеною душею і духовним набутком свого народу й усього людства. “Найвищу правду і найбільшу власть поет знайде лише в душі своїй. І лише тоді, коли творча сила досягне такої емоційної напруги і повноти самовираження, що поет не відчуватиме свого тіла, появиться дух, прозора стане явищ темна маса”.

Художня творчість І. Франка – це переживання і страждання надзвичайно чутливої до внутрішніх і зовнішніх сигналів природи, яка прагнула досягти узгодження протилежностей, гармонізувати подвійну свідомість власного “Я”. Однак такої бажаної гармонії митець досягти не міг тому, що в його природі жили, але не вживалися, повсякчасно конфліктували два “Я” – підсвідоме і свідоме, що прагнуло знати, контролювати, впокорювати підсвідоме.

В естетико-психологічному трактаті “Із секретів поетичної творчості” І. Франко обстоює тезу про два рівні людської свідомості – “верхню” й “нижню”. Він розвив думки німецького естетика та психолога М. Дессуара, який у дослідженні “Das Doppel-Ich” доводив, що “нижня свідомість” не менш важлива (а для багатьох людей особливо значуща, часто визначальна в їхній життєдіяльності), ніж “верхня свідомість”, звичайна свідомість. Більше того, І. Франко слідом за М. Дессуаром розвиває думку про внутрішнє “Я” як окремий суб’єкт, який здатний “перекривати” “верхню свідомість” – визначати поведінку людини, зміст і характер мислення, вербального самовираження індивіда: “[...] в кожному особнику є також друге, несвідоме “Я” [13: т. 31: 61].

Поетові була надзвичайно близькою позиція М. Дессуара щодо того, що “кожний чоловік, окрім свого свідомого “Я”, мусить мати в своїм нутрі ще якесь друге “Я”, котре має свою окрему свідомість і пам’ять, свій окремий суд, своє почуття, свій вибір, свою застанову і своє ділання – одним словом, має всі прикмети, що становлять психологічну особу” [13: т. 31: 60].

Франка дуже цікавило те друге “Я”, ота “нижня свідомість” – усе, що таїться в глибинах людської душі і що “непрístupне для нашої свідомості”, – “те гніздо “пересудів” і “упереджень”, неясних поривів, симпатій і антипатій” [13: т. 31: 61]. Цікавило, вабило його і як митця, як ученого, уважного до новітніх досягнень психології, як дослідника історії культури. У статті “Із історії “москвофільського” письменства в Галичині” І. Франко зазначав, що для історика культури “кожне духовне збочення є так само інтересне, як прогрес, котрого однаково займають здорові і патологічні прояви людського духу” [13: т. 31: 458]. Та передусім як митець І. Франко занурювався в таємничий, звабливий світ підсвідомого, у те царство візій, сновидінь, привидів, марень, туди, де зароджувалася грізна хвороба духу, де співіснували в незмирливому поєдинку ангели і демони... Як не згадати визнання Р. М. Рільке: “Якщо мої біси покинуть мене, то боюсь, що й мої янголи теж утечуть”.

Та повернімося до трактату “Із секретів поетичної творчості”. Переповідаючи основні положення праці М. Дессуара, І. Франко акцентує увагу на тому, що людина конденсує у своїй свідомості не тільки плоди виховання, власні переживання, спостереження, знання, а й “вбирає в себе здобутки многотисячлітньої культурної праці всього людського роду”. Це і є духовним досвідом, який необхідно добувати із глибин власної душі, оживлювати, виносити “на ясне світло свідомості”, інакше всі ті сугестії, усі ті набутки розуму й почуттів, усе те приховане від нашої свідомості “помалу темніє, щезає з поверхні, тоне і лежить там погребане, як золото в підземних жилах” [13: т. 31: 61].

Проте “все те добро”, хоч і недосяжне для нашої свідомості, “не перестає жити, раз у раз сильно впливає на наші суди, на нашу діяльність і кермує нею не раз далеко сильніше від усіх контраргументів нашого розуму” [13: т. 31: 61].

Очевидно й те, що творча діяльність І. Франка в багатьох своїх мистецьких виявах була також і своєрідною формою психотерапії – пізнання, плекання і зцілювання душі. Тому ці емоційно болісні сигнали, які долинали з глибин душі митця, були сигналами болю – свідченнями страждань душі, духовних конфліктів, генезу і природу яких надзвичайно важко зрозуміти і пояснити.

Чим вище піднімався над цим духовно й морально знесиленим світом Дух І. Франка, тим активніше поринала його свідомість у глибини душі, туди, де оселилася “грижа-гадюка”, де в гірких сумнівах і переживаннях внутрішнє “Я” пересилювало “важкую думу-муку над людським горем, людською журбою” [13: т. 1: 49]. Це була духовна боротьба із самим собою в найпотаємніших глибинах своєї душі, своїми ж пориваннями гармонізувати внутрішнє роздвоєння митець тільки посилював її страждання, поглиблював прірву, що розділяла його “Я” на “правдивого” і “фальшивого”. Та це і є духовна реальність, в якій І. Франко, прямуючи до самоусвідомлення, виявляв себе як індивідуальність, що існує в-собі-і-для-себе та існує як Дух, котрий, мов фенікс, постав із попелу випаленої сумнівами, муками, переживаннями душі.

Зазираючи в “потойбіччя свідомості” (Г. В. Ф. Гегель), за межі реальної (верхньої) свідомості, І. Франко прагнув “легалізувати” завдяки творчій діяльності “друге Я”. За Г. В. Ф. Гегелем, “друге Я – це світ культури та освіти, що дійшов до своєї істини, дух розколу, що відродився, абсолютна свобода” [3: 433]. Унаслідок проникання в таїну душі – “вселення” душі в мистецький твір – оживає чуттєва свідомість, що наближає до пізнання абсолютної свободи. Проте цей духовний шлях індивіда до абсолютної свободи драматичний, а то й трагічний, бо найчастіше призводить до роздвоєння особистості, до “дуплікації, що утворює протилежність” (Г. В. Ф. Гегель).

І. Франко відчував і усвідомлював, що один із універсальних вимірів людини – душа, той інший, глибинний і загадковий світ, який не осягається логікою, бо цей світ ірраціональний, образний, пройнятий емоціями, пристрастями, уявою, фантазією... Саме в душі криється таємниця духу митця та його доби, бо, як зазначав Г. Г. Гадамер, “у мистецтві людина зустрічається з самою собою, дух зустрічається з духом” [2: 63].

Зустріч І. Франка в мистецтві Слова із самим собою була драматичною, якщо не трагічною. Внутрішнє поривання до самопізнання та самоусвідомлення, а отже – до досягнення цілісності, до набуття ідеального стану “цілого чоловіка” неминуче провокувало поета на повсякчасні поєдинки з самим собою на полі Духу. І чим наполегливіше І. Франко намагався досягти внутрішньої єдності, тим глибшою ставала прірва власного роздвоєння. У скорботній книзі “Із днів журби” поет себе втішав тим, що змирився з повною втратою ілюзій та поразкою на полі життя і боротьби:

Я поборов себе, з корінням вирвав з серця
Усі ілюзії, всі грішні почуття,

Надії, що колись вільніше ще дихнеться,
Що доля ще й мені всміхнеться,
Що блиснуть і мені ще радощі життя.

Що так немилосердно послідовно наближало І. Франка до межі самовідчуження, коли, за висловом Г. В. Ф. Гегеля, “дух чужий сам собі”? [3: 334]. Застереження Святого Письма: “Улюблені, – не кожному духові вірте, але випробуйте духів, чи від Бога вони?..” [1 Ів.: IV: 1]. Очевидно, не лише невгамовна спрага самоусвідомлення задля повернення себе в своє Я як цілісної субстанції, не лише страх втрати своєї істинної сутності, яку так немилосердно розривали із середини злі сили-демони, “змій стародавній, званий дияволом” (І. Франко), і не лише поривання засипати прірву між дійсністю та ідеалом бодай своїми візнерськими образами-передбаченнями, пророкуваннями майбутньої національної долі свого народу. Це ще й (і, мабуть, передусім!) божественне, фатально жертвне саморозп’яття себе на духовному хресті творчості, яке й освячує на самопожертву, і виснажує до повного спустошення духу, коли, знову згадаймо Г. В. Ф. Гегеля, “сам дух – це *буття-всобі-і-для-себе цілого*, що *розпадається*на субстанцію як постійну й на субстанцію як самопожертвну і водночас *знову вбирає* субстанцію в її єдність – і як полум’я, що спалахує і споживає субстанцію, і як постійна форма цієї субстанції” [3: 341].

Рано І. Франко відчув покликання до боротьби за певні цінності, передусім – суспільні, і цю боротьбу він сприйняв за основний сенс свого індивідуального буття. Він боявся безнадійної порожнечі абсолютної безсенсовності, і тому прагнув досягти чіткості й визначеності свого життєвого покликання. І це покликання аж ніяк не зводилося до виборювання особистого успіху, добробуту, якихось посад, привілеїв...

Основне для І. Франка – щоб не мордувався в безпросвітті та злиднях його народ,

замучений, розбитий,
Мов паралітик той на роздорожжу,
Людським презирством, ніби струпом, вкритий!

Здавалося, загроза безсенсовності буття подолана; у царстві культури, “у царстві Духа” він, як і Т. Шевченко, буде володарювати завдяки тому, що є сином мужика, що обрав собі долю “суспільного чоловіка”, який серед “безмірної”, “пустої” й “дикої” площини безмежного, спустошеного національного поля разом із тисячами таких самих, як він, каменярів, робітників, із молотом у руках розбиває символічну гранітну скелю і прокладає шлях “новому життю”. І цей вибір І. Франко зробив у 22-річному віці, коли написав поему “Каменяр”, якою витворив надзвичайно привабливу для суспільного сприйняття й тому особливо успішну для консервації в суспільній свідомості міфологему “каменяр”, яка, за визначенням Т. Гундорової, “стане підґрунтям культурно і національно значимої, цивілізаційної моделі творчості, у дзеркалі якої Франко запропонував майбутнім читачам оцінювати і його власну постать” [4: 10].

На сьогодні ця маска Каменяра вже так тотально не заступає багатовимірною, духовно неосяжного, усе ще “незнаного” (Є. Маланюк), а отже, й досі не наближеного до нашого сприйняття справжнього І. Франка – цього універсального генія. Проте в останні роки українські літературознавці, культурологи, філософи успішно змінюють ракурс у дослідженні феномена І. Франка [7], хоча нам ще не вдалося остаточно подолати, як стверджує Б. Тихолоз, рецидиви “профанного міфу”, адепти якого, замість увиразнити правдивий “профіль” письменника, окреслити грані творчого феномена, затуляють його блазнюватою “маскою” [11: 10].

Духовність як особливий спосіб світовідчуження, яким була наповнена тогочасна європейська суспільна атмосфера, становив собою визначальний світоглядний принцип життя і творчості І. Франка. Не варто забувати, що він надзвичайно чутливо реагував на появу нових ідей, наукових шкіл, течій, що з’являлися на європейському науковому філософському, естетичному, психологічному горизонті. Не залишилася поза його увагою та визначальна наукова подія, коли завдяки німецькому філософові й психологові В. Вундту була започаткована нова психологія – перспективний науковий напрям, який відокремився від філософії. Досліди, спостереження, експерименти, проведені психологічною лабораторією при Лейпцизькому університеті на чолі з В. Вундтом, були узагальнені в його фундаментальній праці “Основи фізіологічної психології” (1873), присвяченій вивченню психічних процесів людини. Дещо пізніше, 1894 року, виходить друком праця німецького філософа В. Дільтея “Ідеї описової та аналітичної психології”, в якій учений застеріг від абсолютизації ролі природничо-наукових методів у вивченні явищ людського душевного життя. Правда, В. Дільтей категорично не заперечував проти наукового пояснення деяких сторін людського душевного життя в проекції на явища природничі, але психічні процеси, явища і феномени людської психіки треба відчувати на рівні інтуїції, досліджувати феноменологічне, точніше, подавати феноменологічне роз’яснення душевних процесів і станів. Засновник феноменологічного руху у філософії Е. Гуссерль пропонував розглядати змісти душевних переживань у їхній внутрішній суті, пояснювати і описувати не психологічні факти, а сутнісну визначеність свідомості. В. Дільтей започаткував так звану “описову психологію”, яка пізніше отримала назву “гуманітарна психологія”.

Отже, духовність, гуманітаризм І. Франка як особливий спосіб світовідчуження виростав на ідейних “дріжджах” гуманітарної психології, зокрема і передусім він ґрунтувався на імпліцитному моделюванні почувань, передчуттів, переживань людиною себе, свого буття, самого процесу самопізнання, духовного самоздійснення. Франків гуманітаризм – це своєрідний інструментарій для пізнання страждань душі і для її зцілювання, оживлення, плекання. І тут надзвичайно важливу функцію гуманітарного пізнання виконує інтуїція. Згодом, аж 1953 року, Г. І. Гадамер висловив це у статті “Істина в гуманітарних науках”: “Плідність гуманітарного пізнання видається більш спорідненою з інтуїцією митця, ніж з методичним духом дослідження” [2: 38–39]. І далі вчений розвинув цю думку, наголошуючи: “Науково-гуманітарне пізнання завжди має в собі щось від самопізнання. Ніде хибна думка

не буває такою легкою й такою близькою, як у самопізнанні, але й ніде, де воно вдається, це не означає так багато для буття людини” [2: 41].

Пізнати, точніше, наблизитися до пізнання І. Франка, цього унікального людського й культурно-історичного феномена, можна завдяки самому Франкові, який був одержимий ідеєю самопізнання, творення себе як “цільного чоловіка” і заради цього найвищого для себе покликання творив містерію духу.

Ми лише в останні роки почали наблизитися до пізнання душевної історії живої особистості Франка-творця, людини, яка відкрила себе світові через життя-як-творчість у драматичній повногі душевно-духовних переживань і страждань. Ми маємо вловлювати найвиразніші сигнали життєтворчості І. Франка, які поет подавав із найглибших шарів внутрішнього переживання болю власної душі. І символічна автобіографія І. Франка, і рефлексійні “зазирання” в задзеркалля духу, і поривання з’ясувати психоемоційну природу співіснування в одній особі різних іпостасей-двійників, і провіщення майбутнього під впливом Божественної девінації, і вираження тогочасних суспільних і духовних проблем свого народу, і осмислення своєї духовно-провідницької місії – це та багато іншого закодовано у феномені І. Франка. Передусім у художньому універсумі, що його патріарх франкознавства професор І. Денисюк образно визначив, послуговуючись рядками самого поета: “Художній універсум І. Франка – “безмежнеє поле в сніжному завої”, широчезна арена дослідницьких пошуків. Скомплікована, сміливо-новаторська жанрова система поезії, прози, драматургії відображає водночас у примхливій діалектиці франківський мистецький монументалізм і мініатюризм. Ми ще недооцінили Франків винахід рвійного романного чи новелістичного сюжету, який своєю потужною енергією пробиває різні пласти, тверді породи життя, захоплює у своє неспокойне русло найрізноманітнішого психічного й національного та соціального складу типаж з аурою його болючих проблем – інтимних, соціальних, політичних” [5: 15].

Своєю універсальною творчістю І. Франко формував національний тип і образ культури як духовної спільноти, домагаючись спадкоємної культурної творчості як запоруки індивідуальної свободи, а звідси – і культурного саморозвитку особи як активної сили історичного процесу. Тільки тоді людина може бути учасником і суб’єктом культурного процесу, коли її життя наповниться пориванням до духовної свободи, до духовного відродження.

Високо оцінюючи здобутки дев’ятнадцятого століття, вважаючи його другим Відродженням, І. Франко чи не визначальною особливістю цього важливого періоду у світовій історії вважав культуру, яку він називав “людським обличчям” історії. Водночас він наголошував на особливо важливому для розвитку людськості досягненні Середньовіччя, коли зародився “велетень – гуманізм, що вказав людськості нові дороги розвою” [13: т. 12: 25], коли нова культура почала поступово, хоча й повільно формувати нову людину, її спосіб мислення, почування, коли релігію, науку та мистецтво стали розглядати як базові символічні практики, в яких людська спрага пізнання знаходила шлях до істини та розуміння людського досвіду.

Культурно-цивілізаційний розвій нації немислимий без “емансипації людської одиниці” [13: т. 45: 292], бо найвищою метою культури “є чоловік, правдивий живий чоловік, людська одиниця і людська громада” [13: т. 26: 159]. Із себе передусім І. Франко творив “правдивого живого чоловіка”, тому й поривався до духовного абсолюту, до вивершення себе як ідеалу “цілого чоловіка”. Завдяки своєму могутньому інтелекту і творчій енергії цей інтелектуал і митець перетворював різноманітні знання та форми культури в духовний потенціал нації, який забезпечує наш народ колосальною духовною потугою на шляхах суспільного розвитку й набуття державності. Ще в 1881–1882 роках він у своєму першому історіософському дослідженні “Мислі об еволюції в історії людськості” наголошував: “Культура і поступ, котрі іменно, раз у раз змінюючись, творять історію людськості” [13: т. 45: 94–95].

У 1905 році І. Франко звернувся з “Одвертим листом до галицької української молодіжі”, в якому поставив кардинальне завдання: здобуття Україною незалежності – “здвигнення нашої національної будови в усій її цілості”.

З’явився історичний шанс завдяки революційним подіям у Росії об’єднати всі українські землі та скріпити цей молодий державний організм глибинним усвідомленням і почуттям національної єдності: “Перед українською інтелігенцією відкриється тепер, при свобідніших формах життя в Росії, величезна дійова задача – витворити з величезної етнічної маси українського народу *українську націю*, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшім темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьгодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися” [13: т. 45: 404].

Розбудова української нації повинна ґрунтуватися, вважав І. Франко, на культуроцентристській основі, бо нація як “суцільний культурний організм” виростає передусім на культурі національній, яка повинна взаємодіяти задля власного духовного збагачення і наповнення своїм духовним потенціалом загальнолюдської, світової культури. Тому нам зрозуміла його повсякчасна акцентація на пріоритеті духовного над матеріальним, його гуманітаризм, культуроцентризм, його поривання витворити із “сирої” етнічної маси українців самостійну українську націю, культурний організм. І. Франко вірив, що високий творчий дух спроможний запліднити націю пориванням до духовного поступу як необхідної передумови поступу суспільного, що саме національна культура повинна (і може!) стимулювати і пришвидшувати соціально-економічний, політичний, правовий розвиток держави. Саме тому національну ідею він осмислював і образно виражав як проблему духовного вибору людини та суспільства, моральної свободи, як енергію любові до свого народу і повсякчасну готовність до самопожертви в ім’я національних ідеалів. Ось тому І. Франко виступав проти домінанти матеріального над духовним, матеріалістичного світогляду, соціал-демократичної ідеології над національними жаданнями, інтересами і вселюдськими гуманістичними ідеалами. У статті “Із історії робітницького руху в Австрії” (1886) він чітко визначив, що в основі соціалістичної соціально-

філософської доктрини К. Маркса та Ф. Енгельса “лежить ідея деспотизму та поневолення не тільки тіл, але ще більше душ, думок людських” [14: 355].

Слава Богу, що І. Франко “в ряді питань не піднісся до марксистської точки зору”, як зазначається в коментарях до книжки “Іван Франко. Вибрані суспільно-політичні і філософські твори” (К., 1956), в якій опублікована праця “Що таке поступ?” Оpubлікована вона і в XIX томі видання “Іван Франко. Твори в двадцяти томах” (К., 1956), але і там і там відсутня велика частина XI розділу, в якому І. Франко висловлює своє розуміння “соціал-демократичної “народної держави””.

Основне, на чому наголосив автор цього ґрунтовного дослідження марксистських соціал-демократичних теорій, – це загроза тоталітарного ладу в державі, а звідси – уніфікація особи, втрата будь-яких свобод, тотальне підпорядкування інтересів людини потребам деспотичної влади, яка утвердить “всевладність керманічів – усе одно, чи родовитих, чи вибраних – над мільйонами членів народної держави” [16: 113].

Такий тип держави, про необхідність і неминучість якої так агітують К. Маркс, Ф. Енгельс, Ф. Лассаль та багато інших європейських і російських соціал-демократів, не лише не витворить “раю на землі”, а в кращому разі буде гальмом, “завадою для дійсного поступу”.

Насамперед І. Франко думає не про загальну рівність, якої, він переконаний, досягти взагалі неможливо, не про перерозподіл матеріальних благ задля досягнення гармонії між покривдженими, визискуваними та неволеними робітниками з кривдниками і визискувачами, що також є утопією, а про права і свободи “кожного поодинокого чоловіка”. Він – рішучий противник “всеможної сили держави”, яка передовсім ляже страшним тягарем на людину.

“Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусіла би шезнути, занідіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, не потрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свободних людей, але лише позиточних членів держави, зробилось би мертвою духовою муштрою, казенною. Люди виростали б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава сталась би величезною народною тюрмою” [13: т. 45: 341], – так визначає І. Франко прогрес людства за соціал-демократичними доктринами Маркса-Енгельса.

Ревні шукачі соціалістичних коренів в українській політичній історії та необхідних їм авторитетів з-поміж видатних українських діячів науки, культури, літератури обов’язково згадають статтю І. Франка “Що таке соціалізм?”, яку він 1878 року написав анонімно польською мовою на прохання польського робітництва Лейпціга під назвою “Katechizm socjalistyczny”. І справді, орган Соціалістичної партії України “Товариш” (№ 7 (177), лютий 1996 року) передруковує цю статтю, яку так любили цитувати радянські апологети Франка-соціаліста, з ідейно наснаженим словом “До читачів” тодішнього чільного діяча СПУ І. Чижа. Те, що “Шевченко – пророк правди, справедливості і волі, справжній демократ і справжній революціонер – був предтечею соціалістичного руху”, для І. Чижа очевидна істина, як і те, що “у цьому гурті наших духовних попередників – і Леся Українка, і Михайло Драгоманов, і Іван Франко...”

Як тоді (наголосимо: на 1878 рік!) розумів І. Франко ідею соціалізму і як він її пояснював після ґрунтовного аналізу “Комуністичного маніфесту”, після вивчення “Капіталу” К. Маркса, праць Ф. Енгельса, Ф. Лассаля та багатьох прихильників і противників соціалістичної ідеї? У статті “Що таке соціалізм?” читаємо: “Ідея соціалізму прагне зрештою до найтіснішого сбратання (федерації) людей з людьми і народів з народами як вільних з вільними і рівних з рівними; прагне тим самим до зниження всякого підданства, всякої політичної залежності, всякого уярмлення одного народу іншим і до ліквідації воєн як таких, що чужі людській природі, бо знищують поступ, здичавлюють людину. Ідея соціалізму прагне тим самим і до знищення всяких класових привілеїв і усіх станів, і до цілковитого зрівняння прав жінок з правами чоловіків”.

Особливо уважно І. Франко почав придивлятися до розвитку і поширення в російській імперії, зокрема в Україні, соціал-демократичних ідей, коли побачив, як швидко й легко ці ідеї захоплюють молодь, робітництво, інтелігенцію. Його дуже стривожило прагнення прижити космополітичні соціал-демократичні доктрини на національному історико-культурному ґрунті, поєднати матеріалістичний світогляд із українським націоналізмом. Цю тенденцію І. Франко вловив у праці Ю. Бачинського “Ukraina ingredenda”, опублікованій у Львові 1895 року. Одразу ж І. Франко відгукнувся на неї рецензією в журналі “Жите і Слово” (1895, т. IV), який він видавав. Його передусім здивувало й насторожило те, з якою легкістю автор цієї надзвичайно популярної книжки припасовує матеріалістичний світогляд “для вияснення найскладніших явищ історичних: “релігія – се витвір буржуазії, національність – се витвір буржуазії, національна держава – се витвір буржуазії і т. д.” [12: т. 3: 391].

З гострою іронією І. Франко писав про “русько-українських соціал-демократів” та доморощених марксистів, для яких подібні догматичні постулати, виявляється, слугують своєрідним ключем для того, щоб відкрити двері у світ соціальної справедливості та свободи. Більше того, подають перспективу й національного звільнення та побудови власної держави. Заманливо і, основне, легко здобути таку омріяну волю на рідному ґрунті, якщо увіруєш в “марксистську ідею класової боротьби” і переконаєш цей уярмлений, знуджений безпросвіттям, злиднями та безнадією люд в неминучості досягнення добра і справедливості шляхом революційного насильства. Для чого витрачати час, сили й енергію на поширення освіти, науки, культури, на виховання почуття патріотизму, любові до свого краю і свого народу, коли ти можеш спрямувати свій гнів на визискувача, відібрати в нього те, що він привласнив собі, покарати за ці уярмлення й визиски всіх лихварів, багатіїв, власників заводів, копалень, банків...

Франко застерігав від розпалювання ворожнечі між пролетаріатом, селянством і капіталістами, роботодавцями, бо це неминуче приведе до вибуху насильства, жорстокості, людського здичавіння й не наблизить до утвердження “справедливого розподілу добра для спільного вжитку працюючих”. Натомість він говорив не про соціалістичну революцію, а про гуманітарну реформу – про складний, тривалий і

трудний еволюційний шлях духовного розвитку людини, пробудження в ній почуття власної й національної гідності, набуття необхідного комплексу знань, тобто всього того, що забезпечує, за його словами, “вироблення людської індивідуальності”, сприяє “автономії особистості”. Передусім І. Франко говорив про освіту народу, про надання можливостей кожній людині користуватися “наукою, мистецтвом і вигодами життя і всюди, де тільки можна, говорити про справжню свободу”.

Саме на духовній діяльності – на культурно-мистецькій, виховній роботі – наголював І. Франко в багатьох статтях, вважаючи освіту, науку, культуру, духовність “головним двигачем” суспільного, економічного та політичного життя. Скажімо, у статті “Соціалізм і соціал-демократизм” він писав про те, що “довершити радикальну зміну в організації капіталістичній і державній” здатний лише “величезний розвій духової культури” [12: т. 3: 482], а в статті “З Новим роком” (1897) закликав письменників, учених не собою, не своєю особою зацікавлювати публіку, а передусім “розбуркати в ній ідейне, духове життя, бажання освіти й поступу, бажання естетичних вдоволень...” [12: т. 3: 403]. В іншому разі, вважає І. Франко, нам не виграти національне “змагання”, яке, на противагу соціально-економічному, базованому на “одностороннім марксівським матеріалізмі чи фаталізмі”, – ідеальне. Тільки інтенсивна культурна, “духова” праця наближає нас до досягнення ідеалу “повного, нічим не в’язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою нації” [13: т. 45: 284].

І. Франко використовував будь-який привід, будь-яку можливість, аби прояснити ідейну суть марксистської соціал-демократичної доктрини, з якою неминуче буде ширитися почуття класової ворожнечі, класової боротьби та нетерпеливого прагнення досягти утвердження ідеалу “народної держави” шляхом революційного насильства.

Видаючи свою поетичну збірку “Мій Ізмарагд” у Львові 1897 року (дата видання – 1898 рік), І. Франко подав у передмові до неї аргументовану оцінку популярної марксистської соціал-демократичної доктрини:

“Жорстокі наші часи! Так багато недовір’я, ненависти, антагонізмів намножилося серед людей, що недовго ждати, а будемо мати (а властиво вже й маємо!) формальну релігію, основану на догмах ненависти та клясової боротьби. Признаюся, я ніколи не належав до вірних тої релігії, і мав відвагу серед насміхів і наруги її adeptів нести сміло свій стяг старого щиролюдського соціалізму, опертого на етичнім, широко гуманнім вихованню мас народних, на поступі й загальнім розповсюдженню освіти, науки, критики, людської та національної свободи, а не на партійнім догматизмі, не на деспотизмі провідирів, не на бюрократичній регламентації всеї людської будучини, не на парляментським шахрайстві, що має вести до тої “світлої” будучини” [15: X].

Головна думка, яку провадив І. Франко, полягала в обстоюванні ідеї “рівності” всіх людей, тобто в забезпеченні індивіда всіма благами цивілізації й культури, рівно ж – матеріальними та духовними. Але для того, щоб виграти боротьбу за рівність, щоб здобути, як свідчить виразник ідей І. Франка Іларіон у діалозі “На склоні віку.

Розмова вночі перед новим роком 1901” (1900), “все те, що дає цивілізація для ублагороднення, поліпшення і прикрасення життя” [15: X], не прийде само. Спочатку необхідно здобути рівноправність, досягти повної “емансипації” робітників і селян. Франко-Іларіон у диспуті з Зеноном переконливо доводить, що наприкінці ХІХ століття конституційно вже забезпечені політичні гарантії рівноправності громадян більшості країн Європи, хоча далі народні маси чекає “не боротьба за емансипацію, а боротьба за рівність, боротьба страшенно скомплікована і трудніша від усіх дотеперішніх. Оцеє боротьба буде змістом нового, ХХ-го віку” [13: т. 45: 289].

На цьому узагальненні та передбаченні І. Франка особливо наголосив у праці “Культуроцентризм світогляду Франка” філософ і культуролог В. Мазепа: “Така оцінка досягнень ХІХ ст. у галузі свобод людини, передусім трудових верств, як тільки першого кроку в складній і важкій боротьбі за прилучення до всіх досягнень цивілізації, а також і культури (бо Іларіон-Франко поряд з поліпшенням життя людей наголошує на його “ублагородненні” і “прикрасенні”, тобто на піднесенні саме культурно-духовного рівня народних мас) має основоположне значення в Франковій соціально-філософській доктрині” [8: 78].

Передусім цей культурний переворот має відбутися в самій людині, зумовивши народження нової людської індивідуальності як уособлення нового типу культури, стимулом до розвитку якої слугує поривання українського народу до самопізнання і просвіти рідною мовою. Ясна річ, для самоосвіти, для самопізнання народіві необхідні духовні провідники, просвітителі, пророки, які б допомагали йому долучатися до досягнень цивілізації та культури, запалювали б світло істини в глибинах національної історії, допомагали виборювати “емансипацію людської душі”. Це перш за все учені, винахідники, письменники, художники, яких І. Франко називав “завойовниками у духовній сфері”, “величними індивідуальностями”, які покликані долею сприяти культурно-духовному розвою нації.

Для І. Франка, який вкладав в уста Іларіона свої думки про ХІХ століття, чи не визначальним у цьому періоді світової цивілізації було “відродження національностей, державних і недержавних, і боротьба за їх рівноправність, емансипація національного самопочуття і самопізнання...” [12: т. 3: 423]. Але як, якими зусиллями досягалося відродження націй, здобувалася державна незалежність, якою пасіонарною енергією мають володіти їхні провідники, щоб розбурхати ентузіазм мас, злітувати їхню волю, їхню віру пристрасним пориванням до боротьби та перемоги, запалити дух, почуття, настрої, надії мільйонів вогнем самопожертви в ім’я свободи? І. Франко вважав, що “для такого великого діла, як відродження і консолідація нації, не біда прийняти в рахунок і порцію національної виключності, односторонності чи, коли хочете, шовінізму” [12: т. 3: 424].

Можна уявити, як сприймають ці думки І. Франка про войовничо емоційний стан нації, яка запліднена фанатичною вірою в особливу історичну місію – здобуття незалежності, сучасні соціалісти і соціал-демократи. “Та цей Франко – націоналіст, радикальний і фанатичний, який закликає плекати міфологію національної місійності, прагне до вивищення української нації над іншими...”

Насправді ж І. Франко вважав необхідною передумовою здобуття державної незалежності зарядження суспільної свідомості потужним духом національного ентузіазму, пасіонарною ідейно-духовною енергією, яка б злитувала націю і повела її до перемоги. Та поки історія не відкрила перед нацією такий шанс для здобуття незалежності, необхідно надавати пріоритет освіті, науці, культурі як важливій складовій реформування суспільства з метою удосконалення системи соціальних відносин, суспільного життя взагалі. Гуманітарні цінності та національні пріоритети формують суспільні настрої, громадську думку і наближають усвідомлення необхідності змін у суспільстві. В І. Франка саме поняття “наукового соціалізму” викликає слухний скепсис і негачію, адже слово “наука” недоречно щодо тих соціальних відкриттів, які начебто здійснили засновники соціал-демократії. “Замість сказати попросту, що величезний розвій духової культури змушує нас довершити радикальну зміну в організації капіталістичній і державній і що все чисто наука, досліди всіх незалежних людей осуджують індивідуальний спосіб продукції і консумції, вони забажали приписати собі заслугу якоїсь спеціальної науки: науки соціал-демократичної” [12: т. 3: 482], узагальнив І. Франко в написаній 1897 року і опублікованій у журналі “Житє і Слово” (книга VI, 1897 р.) статті “Соціалізм і соціал-демократизм”.

Для І. Франка “правдивий соціалізм” – це ідея “будучого братерства людського” і жодного особливого пріоритету К. Маркса та Ф. Енгельса у відкритті діалектичного методу, закону про додаткову вартість, природу концентрації капіталу, матеріалістичної концепції розвитку історії, ролі держави і т. ін. він не бачить. Навпаки, докладно аналізуючи наукові ідеї, погляди та узагальнення багатьох філософів, економістів, істориків, природознавців І. Франко переконливо доводив, що соціалістична ідея під пером Маркса-Енгельса зазнала загрозливої трансформації і оформилась у догматичну за змістом політичну програму. Комуністичний маніфест з’явився, писав І. Франко, несподівано, “мов Мінерва в повній зброї з Зевесової голови”, “в такій заокругленій, категоричній, побідній формі”, що це не могло не насторожити його, уважного й системного дослідника історії соціал-демократичного руху, який не лише особисто багато писав на цю тему, перекладав, зокрема, один із розділів “Капіталу” К. Маркса, а й багато надрукував у своєму журналі статей, присвячених аналізу і критиці “наукового соціалізму” К. Маркса та Ф. Енгельса.

1904 року І. Франко опублікував у “Літературно-науковому вістнику” (1904, книга 3) принципово важливу для розуміння його суспільно-політичних поглядів статтю “До історії соціалістичного руху”. Передусім він аналізував у ній праці таких відомих у Європі дослідників соціалістичного руху, як В. Коншtedт і В. Черкезов, і на основі їхніх аргументів та власних спостережень доводив, що “Комуністичний маніфест” К. Маркса і Ф. Енгельса містить виразні запозичення з маніфесту відомого французького дослідника соціалістичних ідей і течій В. Консідерана “Принципи соціалізму. Маніфест демократії XIX ст.”, що був опублікований за п’ять років до появи “Комуністичного маніфесту” К. Маркса й Ф. Енгельса.

У своїй статті І. Франко зачитував, не маючи під руками тексту В. Консидера-

на, працю В. Черкезова “Плагіят дуже науковий”, що з’явилася друком у Парижі в травні 1900 року: “Сей славний маніфест, ся Біблія легально-революційної демократії, се тільки дуже неглибока (mediocre) парафраза численних уступів маніфесту В. Консідерана. Маркс і Енгельс черпали не лише зміст свого маніфесту з маніфесту В. Консідерана, але навіть форму, титули розділів” [12: т. 3: 512].

Далі І. Франко подав паралельно тексти маніфесту Маркса-Енгельса і маніфесту В. Консідерана, аби читач міг їх сам порівняти, і зробив висновок, “що автори Комуністичного Маніфесту повними пригорщами черпали з маніфесту Консідерана” [12: т. 3: 523]. А основне, вони проігнорували дуже важливу тезу, яку обстоював В. Консідеран. Ідеться про пріоритет “вироблення людської індивідуальності” перед економічним розвитком і пошуки шляхів досягнення в усіх сферах гармонії індивідуальних інтересів з інтересами загальними, суспільними. Тому, вважає І. Франко, підготовлена Марксом-Енгельсом політична “програма державного соціалізму аж надто часто пахне державним деспотизмом та уніформізмом, що проведений справді в життя міг би статися великим гальмом розвою або джерелом нових революцій” [12: т. 3: 524].

Ні, осягнення “великого ідеалу – соціальної справедливості на ґрунті гуманного чуття” через реалізацію “Комуністичного Маніфесту” неможливе. У цій деспотично-бюрократичній системі організації життя суспільства відсутнє найголовніше – умови й гарантії “свобідного розвою одиниці”, “розвою для кожного людського осібняка”.

І тут варто повернутися до передмови І. Франка, уміщеної у збірці “Мій Ізмарад”. Саме там чітко означено ідеал людського поступу – національна держава. Узагальнюючи свої міркування, І. Франко писав: “Ідеал національної самостійности в усякому погляді, культурнім і політичнім, лежить для нас покищо, з нашої теперішньої перспективи, поза межами можливого. Нехай і так. Та не забуваймо ж, що тисячні стежки, які ведуть до його здійснення, лежать просто таки під нашими ногами і що тільки від нашої свідомости цього ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи може звернемо на зовсім інші стежки. Виплоджений т. зв. матеріалістичним світоглядом фаталізм, який твердив, що певні (соціальні, а разом з тим і політичні) ідеали мусять бути осягнені самою іманентною силою розвою продукційних відносин, без огляду на те, чи ми схочемо задля цього кивнути пальцем, чи ні, належить сьогодні до категорії таких самих забобонів, як віри у відьми, нечисте місце і фєральні дії” [13: т. 45: 285].

Гуманітарні національні та загальнолюдські цінності, духовність, культуротворча діяльність здатні й мусять “скріпити національну синтезу”, витворити, увиразнити унікальність та неповторність української цивілізації. Заради того, щоб українська нація була нацією, а не “соціальною категорією”, і працював так жертовно й невтомно цей невсипущий геній.

І. Франко зараховував себе до типу “письменників-робітників”, які лише “допомагають ставити будинок цивілізації”, тоді як “обранці долі” – генії творчого

духу – здобуваються на безсмертя. Що ж, якщо пам'ятати про його щоденну надлюдську працю, нещасливе особисте життя, повсякчасні рефлексії та нестерпні муки сумління й сумніви, боротьбу з оточенням та ігноруванням цим оточенням його як письменника-новатора, ученого-мислителя, філософа, особливо якщо не забувати про хворобливу манію переслідування духами-демонами в останні десять літ життя, то справді було б блюзнірством називати І. Франка “обранцем долі”. Але якщо ми прагнемо “увійти в таємниці духу” його доби, то маємо відтворити за його текстами життєпис письменника, пізнати таємницю його трагічного роздвоєння, пройти разом із ним шлях до його душі, який він так болісно й уперто торував. Тільки через життєпис митця можна заглибитися у світ реальних явищ, подій, процесів і “увійти в таємниці духу” його епохи, а основне – бодай наблизитися до розуміння трагічної долі поета й мислителя, наділеного даром профетичного видіння та національне спрямованого провіщення.

Література:

1. Відділ рукописів та текстології Інституту літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України. – Ф. 3, справа № 185.
2. Гадамер Г. Г. Істина і метод // Основи філософської германістики: У 2 томах. – К., 2000.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу. – К., 2004.
4. Гундорова Т. Невідомий Іван Франко. – К., 2006.
5. Денисюк І. Франкознавство: здобутки, втрати, перспективи // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. – Львів, 1998.
6. Елкінз Д. Психотерапія і духовність: на шляху до теорії душі // Гуманістична психологія. Антологія: У 3 томах. – К., 2001.
7. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період. – К., 1993; Гундорова Т. “ПроЯвлення Слова”. Дискурсія раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація. – Львів, 1997; Гундорова Т. Франко – не Каменяря. – Мельборн, 1996; Гундорова Т. Невідомий Іван Франко. – К., 2006; Ткачук М. Парадигма світу збірки “Semper tūo” Івана Франка. – Тернопіль, 1997; Мельник Я. З останнього десятиліття І. Франка. – Львів, 1999; Чопик Р. Ессе Ното: Добра звістка від І. Франка. – Львів, 2002; Швець А. Злочин і катарсис. Кримінальний сюжет і проблеми художнього психологізму в прозі І. Франка. – Львів, 2003; Тихолоз Б. Ерос versus Танатос (Філософський код “Зів’ялого листа”). – Львів, 2004; Мазепа В. Культуроцентризм світогляду І. Франка. – К., 2004; Франкознавчі студії. Збірник наукових праць. – Вип. 1. – Дрогобич, 2001; Вип. 2. – Дрогобич, 2002; Вип. 3. – Дрогобич, 2005; Тихолоз Б. Психодрама Івана Франка. В дзеркалі рефлексійної поезії. – Львів, 2005.
8. Мазепа В. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. – К., 2004.
9. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія. Переклав з латини А. Содомора. – К., 1996.
10. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія. – К., 1996.
11. Тихолоз Б. Психодрама Івана Франка в дзеркалі рефлексійної поезії: Студії. – Львів, 2005.
12. Франко І. Вибрані твори: У 3 томах. – Дрогобич, 2004.
13. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
14. Франко І. Мозаїка. Із творів, що не увійшли до зібрання творів у 50 томах. – Львів, 2001.

15. Франко І. Передмова до збірки поезій “Мій Ізмарагд” // Франко І. Давнє і нове. – Львів, 1911.
16. Франко І. Про соціалізм і марксизм // Рецензії і стаття 1897–1906. Впорядкування, вступна стаття і довідки Б. Кравцева. – Львів, 1966.
17. Hillman J. Re-visioning psychology. – New York, 1975.

Степан Козак (Варшава, Польща)

Історіософський концептуалізм Івана Франка

Свою ерудиційну студію “Другий “Заповіт” української літератури” видатний учений Ю. Шерех [4] завершив зауваженнями, які мають для дослідника української літератури, культури та філософської думки ключове значення. Отож, порівнюючи той другий заповіт з першим заповітом української літератури, тобто “Заповітом” Т. Шевченка, Ю. Шерех підкреслив, що ні в чому не применшуючи генія автора “Кавказу” та “Неофітів”, який поєднував концепції волі й свободи України з революцією і системою права та справедливості, “Другий “Заповіт” української літератури” І. Франка на перший план висунув питання біблійного першоджерела та проблематику філософії історії, причому з’ясування її сенсу поет шукав в історії й теології історії, порушував питання їх кінцевої мети, будучи водночас свідомим, що важливою передумовою тих роздумів є проблематика онтологічна, отже, питання людського існування, людської природи, людства, місця людини в світі, її ролі стосовно оточення, а також основ міжлюдських зв’язків та відношень до суспільного й природного середовища. Підсумовуючи, Ю. Шерех підкреслив, що своїм “Мойсеєм” І. Франко поставив українську літературу “на порозі, який відкриває дорогу до українського “Фауста” та допровадив її до дверей, що ведуть до “Божественної комедії” [4: 218].

Те надзвичайно високе поцінування “Мойсея” І. Франка будить творчу уяву. Адже автор, видатний теоретик, компаративіст та блискучий інтерпретатор літературних текстів зосереджується властиво на широко трактованих джерелах і літературних реаліях поеми, на її вишуканій поетиці та естетиці, надзвичайно широкому історичному й філософсько-теологічному контексті та пропозиціях нових прочитань ключових аспектів досліджуваного твору. У тій багатозначній рефлексії Ю. Шереха над “Мойсеєм” І. Франка можна натрапити на відлуння та полемічні диспути з багатьма авторами, в тому числі й тогочасними інтерпретаторами того архітвору, такими як Я. Ярема, А. Крушельницький чи М. Євшан, котрий вбачав у “Мойсеї” “остаточне зведення рахунку з кимсь, з ким малося до діла цілий час” [4: 217]. Натомість отим кимось – згідно з М. Євшаном – був люд, український народ і сам І. Франко. Надзвичайно влучно спроєктував ту думку в своїй студії “Поезія Івана Франка” О. Білецький, пишучи, що поема “Мойсей” – то, так би мовити, філософсько-поетичний синтез, якого він наполегливо добивався у своїх художніх шуканнях, це підсумок і самооцінка