

ви і права І. Франко проаналізував, розглядаючи історичний розвиток суспільства. Він охарактеризував загальні закономірності походження цих інститутів. Необхідно пам'ятати про вплив різних теорій виникнення держави і права на позицію письменника, а також еволюційну змінність його поглядів. Це ускладнює однозначну оцінку його тверджень в межах певної концепції.

Література:

1. Брагінець А. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. – Львів, 1956.
2. Катрич В. Революційно-демократичні погляди Івана Франка на походження та суть держави // Вісник Київ. держ. ун-ту. – 1978. – № 14.
3. Кармазіна М. Ідея державності в українській політичній думці (кінець XIX – початок XX століття). – К., 1998.
4. Копиленко О. Політико-правові ідеї Т. Шевченка та І. Франка в сучасній ідеологічній боротьбі. – К., 1990.
5. Лисенко О. Соціологічні погляди Івана Франка. – К., 1958.
6. Мазепа В. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. – К., 2004.
7. Скакун О. Іван Франко. – Москва, 1987.
8. Славич Д. Питання джерел та походження влади в теоретико-політичній спадщині І. Франка // Вісник Київ. ун-ту. Серія “Філософія, політологія”. – К., 1995. – Вип. 24.
9. Сокурєнко В. Демократические учения о государстве и праве на Украине во второй половине XIX века (М. Драгоманов, С. Подолинский, О. Терлецкий). – Львов, 1966.
10. Сокурєнко В. Политические и правовые взгляды Ивана Франко (К 130-летию со дня рождения) // Советское государство и право. – № 10. – 1986.
11. Стоянов А. Исторические аналогии и точки соприкосновения новых законодательств с древним миром. – Харьков, 1883.
12. Суспільно-політичні погляди І. Франка: в світлі його творів та листування. – Харків, 1931.
13. Тимошенко В. Розвиток теорії держави в політико-правовій думці України і Росії (кінець XIX – початок XX ст.): Монографія. – К., 2004.
14. Тихолоз Б. Іван Франко – філософ (До характеристики стилю та еволюції мислення) // Літературознавство. Сучасність. – 2002. – № 12.
15. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.

Анатолій Карась (Львів)

Проблема влади і проект “іншого світу” у поглядах Івана Франка

Пошуки *іншого світу* – се не окрема ідея з вибраних праць Франка; з таких пошуків виростає вся його неосяжна творчість загалом. Довколишній соціальний світ, зокрема, “підгірського народу”, до якого він сам належав, І. Франко визначає

як “наслідок хиб теперішнього суспільного устрою”, що змушує “хліборобів іти на роботу фабричну, продавати своє здоров’я і свою силу за нужденне пропитання”, – читаємо у вступному слові до циклу оповідань “Борислав” [2: т. 14: 275]. У цьому “офіційному світі”, де панують владні відносини, свідомість людини мусила “западати в дрімоту” і “тонуть в холодній темряві” власної неприсутності. У новелі “Рубач”, з присвятою М. Драгоманову, І. Франко ідентифікує тодішню повсякденність людини, як “стан, подібний до сну – тяжкого, болючого, тим більш болючого, що без мрій” [2: т. 16: 215–216]. У такому стані особа приймає долю підданого і на рівні набутого рефлексу демонструє покору, породжену “закаменілим виплодом власної уяви, що зробилася їх володарем, їх тираном” [2: т. 16: 221]. Отож, нужденний стан людського життя існує не сам по собі, – він пов’язаний з духовним станом суспільства та його здатністю до правдивої оцінки суспільних процесів. І. Франко показує, що почуття “біди” у ХІХ ст. стосується не просто індивідуальних тілесних чи навіть духовних станів, – вона тепер сприймається на рівні соціального почуття і маніфестує прихід нової дійсності у людських взаєминах. Біда – це “не сам біль тілесний, не гризота сумління, не знеохота, безнадійність і розпука, але все разом – ті рухи хробака, ... те ламання і нидіння живої людини під важкими колесами суспільної несправедливості” [2: т. 16: 237–238]. Такий в основі своєї *несправедливий світ* стоїть на перешкоді до правдивої “людськості”; він зумовлений “сучасною дикістю, темнотою народу і злою волею”, що відвертає від “стежок правди і свободи”. Відтак, можемо розуміти, що проблема “іншого, справедливого світу” для І. Франка постає як уже відома на той час опозиція “між несправедливістю, підтримуваною пануючою владою, та свободою”. Однак поняття влади у творчості І. Франка не може бути зведене лише до влади політичної і тим більше до її монархічного типу. Влада сама по собі є формою примусу і проблема полягає у з’ясуванні її природи та можливостей забезпечення людської свободи.

Також І. Франко привертає увагу до джерел тиранічної “*влади уяви*”, породжуваної темнотою народу, що перебуває у “злій волі”, провокованої поклонінням ідолам та *нездатністю до застосування індивідом власного розуму* відповідно до культурних та суспільних особливостей життя. “Найвища наука людяності” не дається “заграничними університетами”, – каже І. Франко, – вона досягається не “казенною муштрою” чи доктринами, а потребує “живої душі”, що здатна проникати до реального стану речей конкретного народного середовища. Цим, власне, пояснимо живу *присутність* І. Франка серед галицької і, зокрема, української громади, і *неповторну оригінальність його мислення, що неможливо звести до будь-якої однозначної доктрини, народженої під впливом неукраїнської соціальної дійсності*.

Треба особливо наголосити, що І. Франко був обізнаний з тогочасними європейськими ідеями про нетотожність суспільства і держави та цілком поділяв їх. Проте він залишався при власній думці щодо природи влади та її суспільного значення. Письменник висловлюється однозначно: “*власть робить людину жорстокою, немилосердною, завзятою, сліпою на нужду і глухою на плач мільйонів*”

[2: т. 45: 330]. Врешті, ідею критичного несприйняття політичної влади поширював М. Драгоманов, проте, як підкреслює І. Франко, він став близький до анархістів, “бо як і вони, бачить корінь усякого зла у владі, у тім, що один чоловік старшинствує над іншим”. Зауважу, що властиво такої думки дотримувався популярний у Європі Т. Пейн, відомий своїм тогочасним бестселером “Права людини”. І. Франко акцентує, що за анархістами вихід один – “скасувати всяку владу. Се легко сказати, але як се зробити?”. З іншого боку, “деякі тісні голови доходять до простого висновку: влада лежить у руках пануючих; не стане пануючих, то не стане і влади. Але така думка, вважає Франко, – цілковита дурниця і полягає на повнім нерозумінні того, що таке влада. Бо коли придивитися уважніше, то влада одного чоловіка над іншим – се той самий поділ праці, в якому ми бачили ядро всякого поступу, тільки бачений з другого боку” [2: т. 45: 331].

Проте І. Франко йде значно далі своїх сучасників і зокрема марксистів у розумінні того, чим обумовлюється розподіл праці між людьми і соціальними верствами. Якщо для марксистів і соціалістів поділ праці породжує приватну власність, як найбільшу проблему подальшого поступу людства, то для І. Франка вагомішим стає пов’язаність поділу праці з “вродженою всім людям неоднаковістю сил, здібностей і вдачі” [2: т. 45: 334]. Тому важливо не просто усунення приватної власності, а підтримування природних умов здійснення людського хисту і неповторності, що може відбуватися лише за умови забезпечення повної політичної і громадянської свободи. Такі умови письменник поширював на всі верстви і вважав, що вони стосуються передусім становища жінки. Ще у своїх ранніх працях 1878 року він приходив до переконання, якого послідовно дотримується упродовж життя: *інший світ* – це світ, у якому жінка не буде займати другорядне становище, порівняно з чоловіком, інакше “не можна говорити ні про рівність, ні про свободу”.

Отже, ще одним параметром *іншого світу* І. Франка відносно деспотичної політичної влади і відповідних традицій є не революційне знищення приватної власності, а забезпечення природних умов для реалізації людського хисту і неповторності.

Влада для І. Франка перебуває у багатьох місцях суспільної дійсності і вивільнення людської свободи чи людяності, передбачає вибудувати “*інший світ*”, такий, в якому найвище шануватиметься людська гідність. Отже, “інший світ” має стати наслідком не лише політичних зусиль, хоча без чітко визначених політичних домагань і дій він також є неможливим. Особливе значення тут належить громаді і тому громадському духові, який є провідником суспільного поступу як такого.

Характеристику тогочасної галицької та підросійської громади знаходимо у багатьох працях художника і мислителя. У цілком зрілому творі “Перехресні стежки” (1900) автор характеризує громаду галицького повітового містечка як “каламутне озеро в якому можна потонути душею й тілом”. Порча походить, як заведено, з гори, від “чільників міста”, влади магістрату, судівства, чиновництва, які заслуговують визначення “*cloaca maxima*” [2: т. 20: 191]. Не менше шкоди суспільним звичаям приносять лихварі, шинки, злиденність та вбогість міщанського і селянського життя.

Усе це зосереджує інтереси довкола влади і багатства, як єдиного центру суспільних відносин і визначає людську взаємодію за вектором “слуги і пана”, або, мовлячи поняттями сучасної соціології: “клієнта і патрона”. Це світ, де “між людьми панує недовіра і немає солідарності”, де народ “політично несвідомий”, бо перебуває у жебрацькому становищі. Устами головного героя роману “Перехресні стежки” І. Франко висловлює недовіру дієвості і чинності віденських конституційних приписів щодо свобод, дарованих населенню, яке “перебуває у жебрацькому стані” і залишається політично несвідомим. “Які вибори ви проведете з людьми, для котрих шматок ковбаси ... лакома річ і більше зрозуміла від усіх наших соймів і державних рад ?” [2: т. 20: 215], – читаємо у письменника думку 1900-го року, яка буквально відіб’ється луною серед донецьких териконів на початку 1990-х, коли українське населення опинилося лицем в лице перед вибором підлеглості чи свободи. Це було середовище, яке складалося під впливом невідомої раніше індустріалізації і дедалі більшого раціонального втручання метафізиків, діалектиків і доктринерів у життя народів: у кінці ХХ ст. воно відважно характеризуватиметься “як атмосфера, в якій відбувається кристалізація цинізму навколо реального самозбереження шляхом морального самозречення” [1: 37].

Відштовхуючись від такої “*cloaca maxima*”, герой цього твору Євгеній Рафалович, висуває перед собою і суспільством програму створення “іншого світу”, в якому б були пошановані свободи людини, її громадянські і політичні права й досягнуте “почуття солідарності між людьми”. Цікаво, що цей “інший світ” І. Франко поєднує з тим, що він називає “європеїзмом”, який здобуває “права громадянства” у людському житті завдяки зусиллям посвячених справі свободи та людських прав інтелектуалів, зокрема таких, як М. Драгоманов.

Інший світ покликані створювати віддані громадській справі інтелігенти, до яких І. Франко за властиво європейським підходом зачисляє не окрему соціальну верству освічених чи ж дипломованих вибраних, а всіх тих людей, незалежно від соціального походження і стану, які “пройшли школу життєвої освіти і збудилися до громадського Духа”. Цим І. Франко укотре підкреслює недовіру до книжної освіти, яка “не дає життєвої сили” і спроваджує інтелектуальні та моральні зусилля до “теоретичного доктринерства”, що саме по собі здобуває владу над розумом передусім серед інтелігенції. “Доктрина, – напише І. Франко в “Одвертому листі до галицької української молодезі” 1905 року, – се формула, супроти якої уступають на задній план живі люди й живі інтереси. ... Доктрина – се зроду централіст, що задля абстрактних понять не пощадить конкретних людей і їх конкретного добробуту” [2: т. 45: 402]. Особливо глибоко, на думку мислителя, доктриналізм і книжництво увійшли “в тіло й кров російської суспільності”. Це зокрема стосується доктрин православ’я, самодержавства і “обрусенія”. Якщо ж доктрина православ’я може втратити силу під впливом лібералізму, то “доктрина самодержавія і обрусенія, – вважає І. Франко, – дуже легко може поєднатися з ліберальним доктринерством”. Письменник застерігає від російського “національного автократизму у ліберальнім і конституційнім плащі”, заснованому на перетворенні самодержавної особи на

самодержавну ідею – “ідею єдності і нероздільності Росії, непорушності російського великодержавного становища” [2: т. 45: 403]. На жаль, Франкова оцінка російської самодержавницької ідеї, що здобула непереборне владне становище на рівні не лише мислення, але й менталітету народу, виявилася пророчою, чому маємо повне підтвердження в наші дні.

Отож, “*інший світ*”, за І. Франком, не може виникнути лише з механічного запозичення чужого досвіду, з книжного засвоєння ідей та думок. Надзвичайно важливою є конкретна практична праця на громадській ниві, а засобами творення “*іншого світу*” має ставати “просвітня робота, організація читалень та спілок, ведення економічної боротьби, закладання позичкових кас, крамниць, навички до адміністрування на рівні місцевих громад, повітів, магістратів, систематична боротьба з лихварями” тощо.

Ще у статті 1881 року І. Франко міркує над зрілістю української інтелігенції і робить висновок, що вона “досі надто мало застановлялася над тим, що вона робить і до чого прямує, надто мало проявляла почуття своєї ролі, не кажу вже свідомості своєї цілі. Те, що вона проявляла було тільки проявом її дитинства її недозрілості громадянської, її нездатності до ясного мислення” [2: т. 45: 140]. У цьому полягають причини незрілості української суспільності, несприйняття критичної думки про себе і відсутності у народу ясного і здорового глузду про самого себе, через що він не може впевнено “стояти на власних ногах і повертатися за власною думкою”.

І. Франко показує обізнаність з критичними оцінками метафізичної філософії, але не з погляду її так званого діалектичного заперечення, поширеного серед російської інтелігенції, а з погляду радше позитивної науки, розвиток якої перешкоджав сприймати на віру абстрактні світоглядні теорії і особливо конструкції суспільного розвитку. Він пише вже у ранній праці: “найбільший, природжений ворог метафізики в Німеччині, Гете, був власне і ворогом тої “*безсторонньої*” історії”; Тут І. Франко *близький до проблеми так званої “об’єктивності чи солідарності”, обґрунтованої в кінці ХХ ст. американським філософом Р. Рорті*. Письменник пише: “нас морочать в школі німецькою метафізичною фразою: історія – наука безстороння, ... вона мусить стояти над сторонами”, і далі запитує: “котрий же то історик є прикладом такої безсторонності”. І. Франко вважає, що у кожного з дослідників “пробивається всюди його власний світогляд, дух того сторонництва, того сучасного напрямку, до котрого автор належить” [2: т. 45: 76].

Звідси стає зрозумілішою аргументація сучасного американського філософа Р. Рорті того, що в справах з’ясування правди, ми повинні приймати солідариську позицію, яка означає “триматися *етноцентричного* підходу” і ставати на сторону нашої власної спільноти. “У цьому сенсі кожен є етноцентриком, коли він втягнутий в актуальні дебати і не має значення як багато реалістичної риторики щодо об’єктивності він продукує...” [3: 30]. На практиці, говорить Р. Рорті, це означає, що “коли ми дбатимемо про свободу особи у *спільноті*, то істина подбає про себе сама”.

Отож, “*інший світ*” І. Франка – це також той стиль мислення і спосіб діагностування соціальних проблем, який він демонструє у своїй творчості і який сам по собі

вибудовує таку *дискурсивну дійсність*, яка, виростаючи на визнанні універсальності свободи, людських і громадянських прав у соціально-політичному і духовному житті, водночас є адекватною до запитів та спроможностей розвитку конкретної культурно-етнічної групи, а не слугує ідеологічним виправданням чи прикриттям державно-владних інституцій. Фактично, І. Франко надає культурно-гуманітарному способу мислення і розуміння (або як говориться нині – дискурсивній практиці) настільки важливого значення, що стає конгруентне з силою влади, тобто – само по собі є владою над людиною. Цей дискурсивний аспект виявлення природи влади стане предметом дослідження для М. Фуко.

У 1898 році І. Франко напише: “Жорстокі наші часи! Так багато недовір’я і ненависті, антагонізмів намножилося, що недовго ждати як будемо мати (а властиво вже маємо!) формальну релігію, основу на догматах ненависті та класової боротьби”. Отож, вибудувати духовно, культурно і суспільно *“інший світ”*, світ у якому пошанована гідність людини, визнані її права, “горожанські свободи” і створені умови для реалізації творчого людського призначення – це завдання, які можна досягти лише йдучи в ногу з часом, з поступом. Тому потрібно визначитися також щодо найпридатнішої форми влади і політичних перспектив такого суспільного розвитку, який не йшов би на шкоду народам і сприяв природній і легітимній солідарності між ними. Видається, що саме в цій сфері І. Франко чи не найпосплідовніший у свої переконаннях. Суспільна солідарність у нього поєднується культурно і політично з національним характером життя народу.

Герой “Перехресних стежок”, адвокат Рафалович міркує, щоб, пробуджуючи довкола себе “громадського Духа”, витворити такий *інший світ*, у якому був би “хоч невеличкий, але енергійний центр національного життя”. Це дасть підґрунтя в міру росту економічної сили “здобути собі й національні права і повагу до своєї народності” [2: т. 20: 217]. На думку І. Франка, громада осягає властивий їй характер солідарної суспільності, коли перетворюється з етнографічної маси в невід’ємну частину єдиного національного утворення. Так ідея єдності і солідарності всієї української громади пов’язується з ідеєю політичної нації і самостійної народної держави. Важливо наголосити, що програму виборювання національної самостійності українського суспільства І. Франко обґрунтовує не революційним переворотом, а потребами здобуття рівних “горожанських прав і свобод”. Тобто національна держава і громадянські свободи та права людини у його поглядах не лише взаємопов’язані, але й обумовлюють одне одного у сенсі позиціонування щодо монархічних, імперських, авторитарних політичних режимів, які на ту пору були “статусом кво” у європейському владному геополітичному просторі. Тим самим, Франків *“інший світ”* у політичному вимірі окреслюється поняттям “народного державного суверенітету”, або, в інших словах – “суверенітету національного”. Так політично *“інший світ”* передбачає визнання волі народу, як основного і єдиного джерела державної влади. “Інший соціальний світ” – це світ цілком демократичний, без привілеїв, без громадянської і політичної нерівності.

У рік написання твору “Перехресні стежки”, в якому найвиразніше звучить

програма сотворення “*ішого світу*”, І. Франко показує власну політичну позицію своїми практичними діями: у 1900-му році він виходить з Радикальної партії і вступає до Української національно-демократичної партії, мета якої здобути “культурну й економічну самостійність”, створити “одноцільний національний організм”.

У праці “Одвертий лист до галицької української молодезі” (1905) І. Франко розгортає перед українською інтелігенцією завдання “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 присвоєння собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч як сильна держава не може остаятися” [2: т. 45: 404].

Відтак, формування “*ішого світу*”, демократичного, правового і вільного, зіштовхується з “асиміляційною роботою інших націй”. Треба сказати, що на ту пору в Європейському політикумі були поширені серед інтелектуалів і особливо партійних політиків ідеї космополітизму і інтернаціоналізму. Самі по собі, як суто духовні настанови, вони мають сенс і у своїх витоках притаманні ще античності та християнству. Проте на рівні політичної практики вони набули асиміляційного соціального характеру і по суті виконували функцію секуляризованої релігійної влади з церквою у ролі монархічних та імперських державних центрів. Імперська деспотична влада знайшла в асиміляційних процесах вигідний засіб умиротворення і перетворення етнічно різнорідного населення у своїх вірних прибічників і підданих. Річ у тім, що асимільований чиновник, бюрократ, домінантою своєї поведінки щодо влади має лише покірність і “благодійність”. Асимільовані чиновники на різних місцях виявлялися відданими слугами влади і, водночас, бували прихованими ворогами і опонентами громадянських свобод, зокрема щодо свободи слова. Саме серед таких “благодійних” виставлявся жупел “націоналізму”, як прихистку обмежених і недалеких людей, засліплених ненавистю до чужинців, незважаючи на те, чи йшлося про поневолені підколоніальні народи, чи про народ політично панівний.

Видається, що проблема асиміляційних чинників у політичному процесі ще не досліджена з усією адекватністю до тих наслідків, які з нього випливають. Ще й сьогодні вона відсувається поза поле зору як незручна чи незначна. Проте І. Франко не оминув її у своїх творах, оскільки займав позицію правди, якою б вона не була.

В українському середовищі проблема асиміляції оберталася перетворенням несвідомої етнічної маси на “малоросів” і “хохлів”, які були чи не найкращим служивим матеріалом для потреб царської, а пізніше – комуністичної, імперії.

Власне з асимільованих етнічних елементів формувалося ядро марксистської соціал-демократії в Європі, а на початку ХХ ст. в Росії. Це була чи не головна причина Франкового неприйняття соціал-демократії. Згідно з комуністичною доктриною світової революції, асиміляційний процес визнавався не лише бажаним, але й природнім, а принцип інтернаціоналізму, протиставлений націоналізмові, став

основою проведення масових репресій проти національно свідомих представників усіх народів, окрім, правда, російського.

Не зайве буде нагадати, що після падіння комуністичного Радянського Союзу, проблема націоналізму набула нового висвітлення. У США, Ізраїлі, країнах Європи з’явилися праці авторитетних учених, у яких впроваджується у політичну і соціологічну лексику поняття “громадянського чи ліберального націоналізму”, на означення його як цілком позитивного, демократичного явища, на противагу націоналізму авторитарному чи тоталітарному. Також позитивних конотацій набуває поняття “культурного членства” чи “культурного вкорінення”, яке за своєю суттю є протилежним до примусових асиміляційних процесів. Отже, прийшов час розмежувати асиміляцію справді добровільну від асиміляції примусової, здійснюваної під тиском обставин як перехід на сторону влади сильного, на бік можновладців, що завжди було і буде проявом цинізму, а не морального вибору.

Поза докладним вивченням асиміляційних процесів у другій половині XIX ст. майже неможливо зрозуміти справжні причини світових і громадянських воєн та революцій XX ст. Принаймні страхіття Другої світової війни не переконливо пояснювати лише біснுவатістю Гітлера. Приходимо до висновку, що І. Франко мав повну рацію в тому, щоб визнавати за людиною як прояв її найвищої відповідальності перед собою здатність “не поклонятись земній владі”, “а лиш Богу одному”, – про це він писав у вірші “Асиміляторам” (1889).

Таким є людський простір *іншого світу* І. Франка. Важливу його частину займає сама творчість Каменяра, з якої виростає новітня *українська дискурсивна дійсність*, запліднена ідеями свободи і громадянських прав.

На жаль, до кінця XX ст. Франкова дискурсивна дійсність зоставалася незужитою у її політичних, а також, духовних вимірах. Надто мало знає І. Франка українська маса, донині для більшості наших громадян він залишається творчо *неприсутнім* у їх духовно-інтелектуальному розумінні суспільних процесів; відповідно *незужитим* залишається український громадянський дискурсивний потенціал в українській соціально-політичній практиці. Натомість наше інтелектуальне суспільство донині у переважній більшості перебуває під владою дискурсів неукраїнського походження, сприймаючи дійсність з подачі чужих візій і неадекватних щодо громадянського поступу доктрин.

Література:

1. Слотердайк П. Критика цинічного розуму / Пер. з нім. – К., 2002.
2. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
3. Rorty R. Solidarity or Objectivity? in Objectivity, Relativizm, and Truth. – Cambridge University Press, 1991.