

Література

1. Франко І. Збір. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
2. Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів: У 50 томах / Упорядн.
3. Франко і М. Василенко. – Львів, 2001.

Віра Мовчан (Дрогобич)

Діяльне добро – етичний вимір творчості Івана Франка

Дослідники творчості І. Франка відзначають відносно слабку розробленість її етичних аспектів. “До цього часу майже зовсім не вивчені питання про основні принципи і категорії етики, не з’ясована проблема етичного ідеалу, співвідношення етичного та естетичного в творчості Франка” [5]. В останні десятиліття, ситуація, на жаль, мало змінилася, оскільки, як спеціальна дослідницька проблема, вона ще чекає на ґрунтовне осмислення, хоча окремі її аспекти знаходять цікаве розв’язання в наукових розвідках, що досягаються сферою моральної проблематики, таких, наприклад, як українська національна ідея [1]. Між тим, є повна підстава стверджувати, що уся творча спадщина І. Франка – філософа, літературного критика, публіциста, письменника, перекладача – має яскраво виражене моральне спрямування, а центральними проблемами серед його творчих зацікавлень є морально-етичні. Зрештою, призначення свого таланту та своє покликання він вбачав у моральному служінні задля добра свого народу.

Суть добра він розумів не ситуативно, тобто не у значенні допомоги людині у конкретних перебігах життєвої долі. Він надихається не “дрібним добром”, що задовольняє нагальну потребу, не усуваючи причин, що зумовлюють негаразди, часто принизливі для людини. Як свідчить аналіз, центром його творчих зацікавлень завжди є людина, причому побачена не у деякому сталому вимірі, а такою, що постійно перебуває у становленні. Пошук шляхів та засобів, що здатні відкривати нові горизонти людського поступу та утвердити творчі можливості людини – наріжна ідея, метаідея його творчості.

В есе “Дещо про себе самого” (1897), що є сповіддю і одночасно маніфестом творчого служіння митця суспільству, І. Франко говорить про моральний обов’язок дієвої допомоги, “повернення боргу” своєму народові, що соціально принижений і ущемлений у людських правах. Перспективи його великого і світлого історичного життя, отже, необхідність дієвої допомоги задля духовного піднесення, він бачить у моральних якостях народу, адже, хоча і гноблений, “а все-таки поволі підноситься, відчуває в щораз ширших масах жадобу світла, правди та справедливості і до них шукає шляхів” [7: т. 31: 31]. Для означення особливої глибини відчуття морально-

го обов'язку, що живе у ньому і спонукає на діяльності, І. Франко вживає образ: “почуття собачого обов'язку” [7: т. 31: 31]. Послідовне виконання його “панщиною усього життя” продиктоване не розсудком, а *моральною потребою*. Інакше, як говорить письменник, “став би підлим перед власним сумлінням” [7: т. 31: 31]. Тому протиставлення “нижчого” і “вищого”, “шляхетного” і “мужицького” виконання обов'язку там, де йдеться про *свідомий моральний вибір добра*, видається не зовсім коректним, особливо коли говоримо про особистість такого масштабу, як І. Франко [див.: 2]. “Сплата боргу” тут не шелягами, а відкриттям духовних горизонтів, “де видно світло, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали справедливості, братерства і волі” [7: т. 31: 31]. Свою біографію він не вважає цікавою нічим, окрім “нахилу спостерігати людське життя в його найрізноманітніших проявах, окрім тієї ніколи і нічим не заспокоюваної гарячки, яка змушує мене перейматися стражданнями й радощами, думками і мріями інших людей” [7: т. 31: 29]. Очевидно тут виток вираженої потреби розуму та серця відповідати покликам часу, зосереджуючи зусилля на з'ясуванні нагальних питань соціального, економічного, національного життя.

Справжня любов – це любов предметна. В ній покладена повага до предмета почуття, а отже діяльне його утвердження. З любові, і лише за умови справжньої любові, людина дістає моральне право на боротьбу зі слабкими сторонами предмета власної небайдужості. Так виникає, на перший погляд, парадоксальне твердження “не люблю русинів” [7: т. 31: 30]. Що стоїть за цими словами? У статті протиставлені показна любов “патентованих патріотів”, що люблять на словах, але нічого реально не роблять для покращення життя народу та здобуття авторитету русинів як народу. І. Франко бачить любов як *працю* заради народу: покращення його долі шляхом творення сприятливих умов соціального, економічного та культурного життя. А це покладає боротьбу з суспільними силами, що байдужі або навіть ворожі до ідей соціальної справедливості, бачать соціальні низи лише *засобом* для власного добробуту. Надихають великого письменника не лише почуття обов'язку, але також свідомість немарності справи, яку вважає сенсом життя, оскільки вірить у народ як творчу силу, духовні скарби якої невичерпні, хоча не мають сприятливих умов для розгортання.

Зосередженість на проблемах активного добра є наріжною у художній творчості, в історичних дослідженнях, у філософських працях, у публіцистиці. Дослідники творчості І. Франка відзначають інтерес до моральної проблематики, зокрема переведення проблеми “еліта – народ” в морально-етичний план її осмислення [див.: 4]. Це та проблема, у якій для І. Франка збиралися у певне ціле філософські ідеї та художньо-образна мова мистецтва, взаємно підсилюючи та поглиблюючи одна одну. Зосередженість на з'ясуванні нагальних проблем суспільних стосунків та їх істинності і підстав для творення їх істинності, яку філософ розумів, у першу чергу, як соціальну справедливість, визначила і те, що у соціально-філософських працях він “був позбавлений тої міри внутрішньої свободи, яку віднаходив лише в суто художній творчості...” [1: 57]. Тут може йтися не лише про соціальну заангажованість І. Франка, але також про внутрішню логіку мистецтва, яка не зумовлена

нічим зовнішнім, окрім логіки внутрішньої правди твору. Мова науки – це інша мова, і предмет її інший: об'єктивна діалектика розвитку дійсності вимагає від думки дотримуватися цієї логіки, щоб справді пізнати закономірності і не стати жертвою помилки. Саме такі проблеми постають перед кожним дослідником історії людства, що прагне осмислити його перспективи. Такі пошуки, за об'єктивною підставою – предмет дослідження – мають і повинні спиратися на ґрунтовний матеріал історії і набувати “незацікавленого” характеру – бути наслідком “розуму холодних спостережень”. Інша справа – мистецтво. Художній твір – це світ переконливої у собі життєвості, що не визначена ніякими зовнішніми чинниками, окрім його внутрішньої логіки – закону художньої цілісності. З'ясування перспектив людства, зокрема можливостей удосконалення соціальних, економічних умов життя на *моральних засадах*, тобто пошук об'єктивних підстав духовності історичного процесу у минулому та у перспективі, потребувало осягнення широкого спектру проблем, що дають змогу простежувати його поступ та втрати на історичному шляху.

Виражена зорієнтованість на виклики часу дає підстави стверджувати, що І. Франко “і не прагнув формулювати якусь цілісну, монолітну філософську систему; набагато важливішим для нього було вслухатися до вітрів епохи і гідно... відповідати їй запитам” [6: 109]. Справді, І. Франко не є філософом академічним, філософом професійним у тому сенсі, як його розуміла класична наука – творцем певних систем. Дослідники слушно відзначають і іншу – природою таланту та ментальністю зумовлену особливість його філософії. “...Як філософ І. Франко більший і оригінальніший у своїх художніх творах, насамперед у поемах, [...] ніж у теоретичних працях” [1: 57]. Зрештою, стиль філософської рефлексії І. Франка цілком вписується у європейську (“новевропейську”) традицію, започатковану добою Відродження, і особливо яскраво розвинутою у філософії посткласичної епохи, що усю дійсність розглядає у вимірах людського буття. Відповідно, моральна проблематика постає одною з наріжних, оскільки дає підстави для визначення покликання людини у світі. Манера філософування часто перебуває на межі теоретичного і художнього способу творення думки, поєднуючи “сковородинівський і фаустовський тип філософування” [6: 111].

І все ж, не заперечуючи, що філософія І. Франка зосереджена на покликах часу і відповідях їм, можна стверджувати, що вона, так само, як і його художня творчість, є *цілісним феноменом*, оскільки її ядром є осмислення проблеми *щастя* людини та дослідження шляхів і засобів його досягнення *морально визначеними* засобами. Упродовж усього творчого шляху Франко-філософ переконливо показує, що поза моральністю неможливе щастя не лише тих, хто потерпає від аморалізму інших, але і для носіїв позаморальної активності. Інтерес до моральної проблематики, зокрема до питань свободи і щастя засвідчує уже юнацька робота – студентський реферат “Лукіан і його епоха” (1877). Осмислюючи духовну атмосферу життя Римської імперії, переконливо розкрити в сатирах Лукіана, молодий науковець робить такий висновок: “Наслідком заборони елементарної свободи мислення й хотіння було те, що фатум зробив життя людей дуже сумним, рабським, безперспективним” [7: т. 45:

17]. І. Франко звертає увагу, що історія подає багато прикладів морального занепаду, руйнування морального підґрунтя суспільства із втратою тих суспільних чинників, що зумовлювали моральну гідність суспільного життя. Моральний чинник постає в його осмисленні як важлива, ледь не вирішальна умова самозбереження і розвитку народів та держав. Не менш важливим є те, що автор не обмежується констатацією неминучості періодів занепаду в житті всіх народів, а висловлює думку щодо підстав їх історичного поступу: “коли високий розвиток культури навчить людей бути чесними не під впливом кари і нагороди, а заради самого добра” [7: т. 45: 15].

Звичайно, можна говорити про наївність віри у можливість змінити природу людини освітою, вихованням. Однак, як свідчить подана думка, його увага до формуючої ролі освіти пов’язана з переконанням, що *природа людини добра*, а те, що люди не діють за законами добра, не живуть згідно з цими законами, зумовлена відсутністю самосвідомості, а відтак і вибору моральних дій відповідно до понять добра, що, як вважає філософ, дається освітою, культурою. Ця ж ідея простежується і в праці “Наука і її взаємини з працюючими класами” (1878). Говорячи про чинники, що забезпечують поступ і як такі є “спільним вічним добром усього людства”, І. Франко зосереджує увагу на цінності наукових винаходів, зокрема книгодруку, що сприяв поширенню знань і пробудженню “широкого розумового руху”. Подальший поступ, здатний задовольнити споконвічне прагнення людей до щастя, І. Франко пов’язує з поєднанням праці та науки. Цей зв’язок може стати справді плідним для людини за одної умови: “коли всяка її наука буде корисною працею для суспільства, а всяка праця буде виявом її розвинутої думки, розуму, науки. І народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть вченими працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсебічніше, і коли кожен буде в змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне” [7: т. 45: 33].

Пізніше І. Франко усвідомить недостатність названих чинників для поступу до щастя і звернеться до питань *соціального життя* та його моральних засад: соціальної рівності людей, поваги прав людини, національної незалежності, свободи розумного волевияву тощо. У названій статті важливим є акцент на ролі *етики*, яку автор відносить до числа наук, що *удосконалюють* життя. У переліку вона названа останньою очевидно не за ступенем зменшення цінності, а навпаки – її збільшення. “Етика, – пише І. Франко, – вчить людину жити по-людски – вона керує завжди і всюди її кроками; вона змінює тваринну природу людини і облагороджує, – і в такий спосіб робить її здатною до сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові” [7: т. 45: 40]. У теорії евідемонізму І. Франко, як підтверджує подана думка, виходить з позиції, обґрунтованої в етиці Б. Спінози та І. Канта. Згідно з нею ми повинні прагнути не того, щоб зробити себе щасливими, а того, щоб “стати гідними щастя” [3: 463]. На основі внутрішньої узгодженості з законами розумного у стосунках людина здобуває відчуття наповненості життя, його сенсу, адже реалізує себе у повноті своєї людської творчої сутності як суспіль-

ної, родової. І. Франко вбачає перспективи “здійснення цього високого етичного ідеалу” реальними за умови моральності стосунків, що продиктовані моральністю душі, вихованої благородними ідеалами. Тобто “антропологічний чинник” постає вирішальним у разі наявності відповідних умов його реалізації.

Зосереджуючись на проблемі щастя та шляхах його досягнення, пов’язуючи це поняття з ідеалом людської досконалості, яка досягається завдяки науці, праці, добродесності, І. Франко задається питанням: якщо це можливо було для окремих людей, “то чому щастя, добробут, розвиток мають суперечити цілим масам народів?” [7: т. 45: 54]. До цих питань він повертається неодноразово, простежуючи зростання в історичному поступі кількості талантів і геніїв у різних галузях науки, мистецтва у різних народів [див.: 7: т. 45: 291–293]. З потребою духовного розвитку українського народу як умови його щастя пов’язані соціальні та національні ідеї І. Франка. Зведення соціальної нерівності та національного гноблення у “закон” життя він бачить несправедливістю, яка має бути усунена в поступі, і такий поступ бачить необхідністю. У пошуках ефективних його шляхів І. Франко звертається до аналізу теорій соціального та національного життя. Критично переосмислена цінність просвітницьких ідей рівності, які філософ вважає суто формальними, оскільки закон не забезпечує реальної свободи для більшості суспільства. Морально ганебними він бачить практику та уявлення, згідно з якими “люди так вже створені, щоб одні були щасливими, а другі ні, щоб одні працювали і терпіли злидні, а інші споживали і розкошували без праці” [7: т. 45: 54]. У моральності самої постановки питання відсвічує і відповідь на нього. Він обстоює саме *суспільну* рівність, визнаючи, що від природи люди не рівні. *Соціальну справедливість* І. Франко утверджує як *моральну цінність* суспільного життя. У суспільній рівності він вбачає потенції, що забезпечують, з одного боку, розвиток природної нерівності, а з іншого – вирівнюють і влагоджують нерівність [7: т. 45: 398]. Його позиція у цьому питанні залишається незмінною, хоча в подальшому він помітить слабкі сторони ідей справедливого суспільного устрою, зокрема “Енгельсової народної держави” [7: т. 45: 341]. Критика держави соціальної демократії свідчить про глибоку діалектичність мислення І. Франка, адже він не бачить прямої зумовленості духовних потреб матеріальним добробутом. Цілковита опіка держави над громадянином страшить його втратою свободи вибору та потреби вибирати вчинки і діяти як вільна особистість, що загалом ставить під питання можливості подальшого поступу людства.

Відзначимо, що перегляд позицій щодо тих або інших явищ соціального та національного життя, як видається, не є свідченням світоглядної суперечності чи непослідовності філософа. Скоріше доречно говорити про пошук пріоритетів, що виразно простежується у його соціально-філософських працях при осмисленні питань національної незалежності, усунення соціальної несправедливості тощо. Так, говорячи про умови, що здатні забезпечити розвій української нації, І. Франко визначає дві стратегічні цілі: перша – виборювання для себе політичної самостійності; друга, що зумовлена першою, – економічний, соціальний, культурний розвиток нації [7: т. 45: 280]. Духовні, соціальні, політичні і національні проблеми

у філософії І. Франка постають як взаємозумовлені. У певні періоди він надає перевагу *просвітницькій* діяльності, вбачаючи в ній умову розвитку свідомості широких верств суспільства, зокрема трудящого народу, селянства [7: т. 45: 191]. В інші періоди він ставить і досліджує перспективи справедливого соціального устрою, пов'язуючи його з питаннями рівності прав людини, свободи громадян, справедливого розподілу матеріальних багатств та творення умов духовного розвитку кожного члена суспільства [див.: 7: т. 45: 159–164]. Одним зі стійких зацікавлень, що з часом набуває усе гострішого звучання, є питання здобуття національної незалежності та духовного розвитку української нації. Синтезом ідеальних змагань у сфері суспільного і політичного життя І. Франко вбачає “ідеал нового, нічим не в'язаного і не обмежуваного [...] життя і розвою нації” [7: т. 45: 284].

Можна з певністю стверджувати, що цей комплекс проблем є органічною цілісністю, при тому, що у певні періоди якась із проблем вимагала зосередити на ній особливу увагу. Зокрема, національну незалежність він починає розглядати не лише як політичну, але й антропологічну проблему, оскільки свободна нація здатна створити об'єктивні підстави для особистості усвідомлювати себе носієм великого цілого – культурних здобутків свого народу. Цінність усього комплексу досліджуваних проблем філософ перевіряє на відповідність моральному критерію, яким постає людина і її щастя. Тут відчутний перегук з ідеями І. Канта, який, цілком у дусі Просвітницького ідеалу, бачить людину вищою ціллю, що як така є “*ціль сама по собі*, тобто ніколи ніким (навіть Богом) не може бути використана лише як засіб, щоб не бути при цьому разом з тим і ціллю...” [3: 465]. Спрямованість діяльності на добро, що вимірюється утвердженням цінності людини і запереченням усього, що принижує і топче в ній людину – таким бачить І. Франко призначення кожної свідомої себе людської особистості, власне покликання зокрема. Він сповнений обурення проти закликів народовського видання “Правда” відмовитися від “три в теорії”, пам'ятаючи, що “перше тра жити”. У відповідь І. Франко пише: “...“життя” ми не уважаємо найвищим добром, [...] коли б прийшлося його віддати в обороні високих принципів людськості, в обороні свободи і добра – народу, ми ані на хвилину не завагаємось се вчинити” [7: т. 45: 247]. Моральна позиція І. Франка набуває тут значення життєвого кредо, висловленого сильно і недвозначно.

Полемічна гострота його філософських праць визначена недогматичним способом мислення. Як мислитель-діалектик, він не схильний абсолютизувати ті чи інші теорії, зокрема коли досліджуються шляхи оптимально доцільного (у широкому значенні цього поняття) облаштування людського життя. Недовіра до соціальних теорій, що моделюють образи ідеального суспільства, як, скажімо, названа вище теорія “народної держави”, пов'язана з розумінням історичного процесу як *творчого* явища, яке, через те, що є творчим, не може бути попередньо спрогнозоване і реалізоване згідно з теорією. Він перевіряє їх не лише логічно, але й інтуїтивно. Звернувшись до питання важливості “діяти спільно для спільного добра”, І. Франко наголошує на пізнанні того, у чому полягає “те спільне добро”, позаяк без цього питання не піддається розв'язанню. Не менш важливим є питання *засобів*, що допо-

можуть досягнути спільної мети. Сказане дає підстави для висновку, що наріжним у філософії І. Франка є розуміння людини як істоти, *вищої від будь-яких систем*, у які її прагнуть втиснути численні соціальні теорії.

Саме тому, що людина постає у філософії І. Франка як така, що перебуває у постійному поступі, ніяка конкретна система відносин не є для неї остаточною і такою, що здатна відповідати її потенціалу та гарантувати можливості творчого розгортання. Цікава в контексті сказаного назва статті “Мислі о еволюції в історії людськості” (1881). Автор уживає поняття “людськість”, запозичуючи його з польської мови, у якій слово *ludzkość* має два значення: перше – “людство”; друге – “людяність”, “гуманність”. Саме на цьому другому аспекті, що має виражене моральне навантаження, зосереджена основна увага філософа. Це дає змогу простежити закономірності становлення виду “людина” та розвитку людства у його *якісній визначеності – людяності*. Аналіз дає підстави стверджувати, що центром дослідницької уваги постає *моральний чинник*, який утверджується як наслідок еволюції людини. Філософ доводить, що він формувався з об’єктивної потреби творення засобів виживання, серед яких є і творення стосунків, тобто *духовний чинник*. У цьому зв’язку наголошено на цінності вироблення “наклонів суспільних (*Sozialinstinkte*), котрі з свого боку причинювалися чимраз більше до зросту і скріплення суспільного життя” [7: т. 45: 105]. Моральність стосунків сучасної людини є наслідком еволюційного процесу формування людяності. “Пошанування для життя співгромадян, для її особистої власності, почуття свого обов’язку, любов до своєї родини, – всі ті привички та почуття, що суть основою суспільного життя і тепер можуть уважатися вродженим чоловікові, виробилися аж з часом, по довгій і важкій розвитку, в початках дружного життя людей і утвердились відтак в людській натурі природним добором” [7: т. 45: 105]. Розуміння природи людини як доброї спирається саме на цей чинник еволюції: на вироблення здатності моральних взаємодій та закріплення цієї потреби “природним добором”. Моральна здатність у її реальних виявах набуває значення одної з вирішальних умов виживання роду людського. Важливо звернути увагу на такий аспект процесу, як закріплення моральності відношення людини до людини у вигляді *внутрішньої потреби*. Здобуток еволюції саме у тому, що “інша” стає для людини необхідною умовою усвідомлення реальності власного життя. Особливо яскраво цей феномен виявляє себе на рівні ментальних культур.

Моральність визначається як сутнісна характеристика людського життя. Інша справа, що рівень її досконалості зумовлений історичним поступом людства і є відкритим. Творення стосунків сприяє упорядкуванню форм співжиття, тобто стає умовою гарантованого виживання, у якому духовні чинники сприяють розвитку та удосконаленню матеріальних засобів виживання. У цьому зв’язку варто звернути увагу та сказане філософом щодо обрядів та церемоній як духовних чинників в еволюції людини. Тут простежуються два важливі моменти. Перший: наявність спільних предметів небайдужості, що виходять за межі суто біологічних потреб, робить кровноспоріднених носіїв життя *духовно спорідненими*, адже об’єднує їх у

цілісність, єдність ставлення до спільно вироблених предметів небайдужості. Другий: об'єднаність почуттям, що організоване і визначене щодо своїх якостей предметом небайдужості, створює підстави для поширення відношення небайдужості на *носіїв* спільно виробленого досвіду переживання цінностей. Це родинність духовного плану, що не лише поглиблює кровну спорідненість, але і стає вищою, ціннішою за неї. І. Франко акцентує увагу на духовно-формуючій ролі названих феноменів в еволюції людини. “Се випливало прямо з закону о природнім доборі. Раз ті обряди, ті звичаї показалися добрими для тісного здруження людей, – вони мусили відтак збільшуватись, змагатися і ширитися до крайності, мусили швидко обхопити всі боки єдиничного чи й суспільного життя людей” [7: т. 45: 108]. Закріплений досвідом як доцільний для життя, “пожиточний”, звичай, як показує І. Франко, з часом починають вважати “вже не прямо пожиточним, а святим, даним від Бога на його вжиток”. Відповідно, це впливає на функціонування звичів, освячених божественним авторитетом. Неухильне їх дотримання стає показником відданості спільноті та цінностям її життя. Традиції, звичаї стають гарантом сталості стосунків у звичаєвих спільнотах. Водночас, як переконливо показує філософ, цінність цих феноменів не безумовна. Вони відіграють “об'єднуючу”, “зберігаючу” функцію, однак не покладають у собі умов *розвитку* людської суб'єктивності. І. Франко простежує явище переродження звичаїв, традицій з духовно цінних засобів “людського здруження” у гальмівні, такі, що роблять людину *заручником* традиції. “Совість, моральність, релігія тонули і шезали ще зовсім в мраці церемоній; ніхто не смів виламитися з-під їх власті” [7: т. 45: 109].

Аналіз еволюції людства на підставі наукових розвідок допомагає авторові зробити важливі висновки щодо його діалектизму, у якому наявні втрати і здобутки, а сам процес є діалектичним цілим “різницювання (диференціація) частей однорідних і скуплювання (інтеграція) частей різнорідних” [7: т. 45: 82]. Ці закономірності діють, як наголошує філософ, як у природному світі, так і у світі людського життя і можуть бути застосовані для пояснення усіх матеріальних та духовних здобутків людства. Не менш важлива інша тенденція, вилучена в процесі аналізу еволюції людськості – це *зростання рівня свободи* з кожним новим кроком у поступі людства. Процеси ці розгортаються також у двох напрямках, оскільки зумовлені двома чинниками: матеріальним і духовним. І. Франко показує історичність процесу, у якому свободу здобували впродовж усієї, принаймні донині, історії окремі особи та суспільні стани. Зокрема, щодо середньовічного суспільства, то, як показує автор, воно засноване на відносинах панування і підданства на усіх численних суспільних сходинах, ґрунтом та опорою яких було “кріпацтво і підданство ремісників і хліборобів”. Духовні наслідки цієї суспільної ситуації – “розкавальцювання суспільності і тісне замкнення кожної верстви в її границях народило тісноту погляду, вузкозорість, ворогування та війни за дрібниці, нетолеранцію слова, віри і думки, темноту та зашкаралущення в старих, пережитих формах” [7: т. 45: 120]. Однак, попри названі обмеження, змагальність усередині верств та поміж ними, так само, як і матеріальна незалежність заможних верств, особливо вищих станів, сприяли

розвитку свободи особистості; змагальність ставала об'єктивною підставою зростаючого самоусвідомлення.

Явищами справжньої свободи І. Франко вбачає свободу слова, розвиток науки і віри “у суспільстві рівних народів”, а підставою реальності свободи вважає економічні чинники, хоча їх і розглядають як менш важливі не тому, що вони насправді не важливі, а тому, що, на думку філософа, “вони будуть улагоджені *по-людськи*, скоро люди перестануть бути панами і слугами, а стануть *тільки людьми*” [7: т. 45: 139]. Соціолог має підстави закинути авторові поданої думки докір щодо ідеалізації людини, оскільки історія людства є не демонстрацією поступливості і взаємопорозуміння, а сповнена змагальності воль за владу та панування. Хочеться, однак, акцентувати увагу на вираженій повазі до людини філософа-гуманіста. Він бачив людину у перспективі її розвитку – творчою силою без будь-яких попередніх обмежень, у тім числі, і в першу чергу, у самовияві морального добра.

Література:

1. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К., 1993.
2. Забужко О. Une princesse lointaine: Леся Українка як культурно-інтерпретаційна проблема // Слово і час. – 2001. – № 2.
3. Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 томах. – Москва, 1965. – Т. 4. – Ч. 1.
4. Мазепа В. Еліта та народні маси у соціальній філософії Івана Франка // Філософська думка. – 2001. – № 6.
5. Нечипорук А. Іван Франко про походження та соціальну суть моралі // Іван Франко. Статті і матеріали. Зб. 11. – Львів, 1964.
6. Тихолоз Б. Іван Франко – філософ // Сучасність. – 2002. – № 12.
7. Франко І. Збір. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.

Євген Прісовський (Одеса)

Іван Франко про любов, честь, роботу як моральні основи людського буття

Сьогодні ми по-новому читаємо І. Франка, розвінчуємо міфи, створені про нього комуністично заангажованою наукою. Одним із таких міфів, що спотворюють Франків образ, є уявлення про нього як про непорушного матеріаліста. Тим часом він, замолоду перехворівши на вульгарний марксистський економічний матеріалізм, у зрілі роки говорить про пріоритетність духовного начала, ідеалів, які й кличуть людину до роботи уже в галузі створення матеріальних благ: “Для Маркса і його прихильників історія людської цивілізації, то була поперед усього історія продукції... Що гонить чоловіка до продукції, до витворювання економічних дїбр? Чи самі тільки потреби жолудка? Очевидно, що ні, а цілий комплекс його фізичних