

Для очищення шляху до цієї привабливої мети Заратустра і вийшов на боротьбу проти богів: боги померли, тепер повинна жити “надлюдина”. Довго боровся він і був борцем, щоб руки його стали вільними для благословення; він розбудив людей від їх споконвічного сну, грозою очистив повітря, він несе щастя і свободу, і лише вороги думають, що над їх головами бушує зло. Діти Заратустри, його надія, оголосили любов не до ближнього, але далекого. Тобто майбутнього [4: 404]. У цьому прагненні до творіння вищого типу, вищого здійснення “волі до влади” як волі до свободи з’єднуються всі етичні задачі, які ставить Ф. Ніцше людині, котра переступила “по той бік добра і зла”, яка своєю владою творить собі закон і в залізній дисципліні підпорядковує себе цьому самоствореному закону.

Завдання такого творення постає перед “Вічним революціонером”, якого ніщо спинити не може. Дух “трагічного оптимізму” (Д. Донцов) характеризує тодішнє Франкове кредо, ідейною основою якого є філософія *vitaе activae*: триада “життя – праця – боротьба” [1: 170]. Всупереч різним оцінкам, докорам в раціоналізмі, великий Каменяр, якщо й не завжди висловлював, то відчував і показував через мереживо нескінченних естетичних образів *силу волі*. Вона стала Духом, тим вічним покликком, безмежним і позаісторичним, який веде від *світла осяяння своєї сили волі до світла духовного одкровення*, яка наступає лише в боротьбі. Тільки вона є тим очисним вогнем, який позбавляє скверни і тління матеріального буття. Це й зробило І. Франка, його творчість одним із символів боротьби за українську ідею та ідею України. Сила його духа і сьогодні кличе до бою, який вічний, як і Україна.

Література:

1. Єфремов С. Іван Франко: Критично-бібліографічний нарис. – К., 1926.
2. Маланюк Є. В пазурах раціоналізму // Березіль. – 2004. – № 10.
3. Маланюк Є. Книга спостережень: Проза. – Торонто, 1962.
4. Ніцше Ф. Воля к власти. – Москва; Харьков, 2003.
5. Ніцше Ф. Утренняя заря. – Минск; Москва, 2000.
6. Тихолоз Б. Четверта струна Франкової ліри // Слово і час. – 2003. – № 8.
7. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
8. Шаховський С. Майстерність Івана Франка. – К., 1956.

о. Олег Гірник (Львів)

Гавриїл Костельник та Іван Франко: ідейно-філософське тло конфлікту

До витоків конфлікту. Про конфлікт між І. Франком і Г. Костельником можна говорити лише у формальному значенні. Збірник “Ламання душ. З літературної

критики”, до якого ввійшла стаття “Плюси і мінуси в поезії І. Франка” о. Костельник опублікував у 1923 році, тобто через сім років після смерті І. Франка. Саме там о. Гавриїл виголосив вердикт світогляду І. Франка: “Франко – раціоналіст, атеїст, матеріяліст. Він не тільки прихильник свого світогляду, але разом завзятий пропагатор, популяризатор” [7: 70]. І. Франка вже не було поміж живих, проте живий його “дух, що тіло рве до бою”, продовжує жити Франковий світ. З цим світом вступив у полеміку о. Гавриїл.

Упродовж всієї статті о. Гавриїл звинувачує І. Франка в раціоналізмі, атеїзмі, матеріалізмі. Навіть поему “Страшний суд”, яка, на думку сучасних дослідників, остаточно підвела ризику під Франковим матеріалістичним позитивізмом [16: 16], Г. Костельник називав “памфлетом на християнську есхатологію” [7: 73] і відверто з неї кпив [7: 75–76]. Не кажучи вже про поему “Мойсей”, де, за словами о. Гавриїла, “фанатичний раціоналізм та убогий матеріялізм Франка ніде так страшно не помстився на авторові, як саме в “Мойсею” [7: 77].

“Не “Мойсей”, не “Зів’яле листя”, але “Панські жарти” є найціннішим, найприроднішим і найсовершеннішим поетичним твором Франка”, вважає о. Гавриїл [7: 60]. Не естетичні характеристики стали основним критерієм для Г. Костельника в оцінці поеми “Панські жарти”, а лише те, що “Франко (виїмково!) дуже симпатично змалював священика й церков” [7: 60].

Відверто упереджене ставлення всієї церкви до І. Франка позначилося безпосередньо і на поглядах о. Гавриїла. Антиклерикалізм І. Франка став точкою ідейних розбіжностей та місцем конфлікту зі світоглядом Г. Костельника.

Антиклерикалізм Івана Франка: спроба зрозуміти. Світогляд І. Франка зазнавав змін, однак єдине, що він незмінно проніс упродовж свого творчого шляху – це спротив до клерикалізму. За визначенням теологічного словника, клерикалізм означає намагання клеру (духовенства) збільшити свій вплив у суспільстві на справи, що не стосуються Церкви; у справах душпастирських та теологічних стремить зайняти таке становище, яке б духовенству забезпечило можливість зосередити у своїх руках всі сфери суспільного життя [11: 111]. Духовна верства, зловживаючи своїм становищем у суспільстві, нерідко вимагає від мас беззастережного послуху та безкритичності в оцінці своїх дій не задля високого духовного чи інтелектуального рівня, лише задля церковного сану. Відповідно антиклерикалізм – це критичне ставлення та спротив до диктату представників церкви в суспільстві.

Прояви клерикалізму серед галицького духовенства часів І. Франка були закономірним явищем, викликаним специфікою історичних обставин, в яких перебувала Галичина. Лише представники духовної верстви та вихідці зі священничих родин мали доступ до вищої освіти, відповідно вони і становили основний кістяк української інтелігенції. Таких, як І. Франко, які лише силою свого таланту здобули можливість отримати вищу освіту та докторський ступінь, були одиниці. Попри позитивну роль, яку відіграло галицьке духовенство в збереженні національної ідентичності, необхідно вказати і на негативний чинник.

В. Липинський у студії “Релігія і Церква в історії України” (1933) вказує на “політичне зло, яке українському національному життю приносила перевага в ньому оцих світських елементів, що виходили з духовного стану. Не зв’язана традиційно та органічно ані з війною, ані з продукцією; позбавлене через те чуття і розуміння реального і матеріального життя, а до того ще й матеріально безсила, оця інтелегенція з духовного стану не тільки вносила в політику українську шкідливий елемент утопійності і чисто церковного максималізму, але ще, завдяки своїй численній перевазі, претендувала сама на політичний провід і являлась головним під’юджувачем “народа” проти тих українських лицарських та матеріально продукуючих елементів, що єдині здатні були матеріальною силою продукції та меча (при піддержці, розуміється, а не ворожості репрезентованої інтелегенцією сили духовної) державу українську створити” [10: 109]. Проти такої млявої інтелігенції спрямував гостроту свого антиклерикалізму І. Франко, змалювавши у сатирах “Патріотизм” і “Згідливість” (збірка “Із літ мосі молодості”, 1914) “панотчиків”, що претендували на політичний провід у Галичині.

На тлі філософсько-богословської думки тодішнє українське духовенство (зрештою, як і тепер) не показувало майже жодних проявів самостійності й оригінальності. Проте, коли до Галичини долітали якісь вістки про нові тенденції у філософській та богословській думці, представники української духовної еліти відразу здіймали галас. “Читаючи всі ті громи і всі ті свари наших богословів на новочасну науку та її здобутки, мимоволі згадуєш слова одного німецького поета, що ті люди хочуть своїми реверендами закрити сонце”, – писав І. Франко у науково-популярній брошурі “Сотворення світу” [16: 70]. Він був свідомий, що “могуча течія до відродження релігійного чуття”, заповонивши Західну Європу, рано чи пізно досягне і Галичини та й всієї України. Релігійний процес, проникаючи “в глибину душ і сумління людських”, на думку І. Франка, є потужніший від політичного, який займається лише зовнішніми формами життя суспільства [18: 233]. Не дочекавшись конкретних дій з боку духовенства, І. Франко вирішив самотужки заповнити цю прогалину, усвідомлюючи, що йому дорікнуть: мовляв, він людина світська і нефахова у релігійних питаннях. На що І. Франко відповів: “Коли у нас фахових людей у тім фаху або зовсім нема, або, принаймні, їх голосу не чути, то не здивуйте, що “коли люди мовчать, заговорить каміння” [18: 234].

Очевидно, галицькі клерикали не могли спокійно споглядати таке “зухвальство” І. Франка. Прикриваючи свою наукову бездіяльність турботою про авторитет Церкви, вирішили знищити весь тираж науково-популярної розвідки “Сотворення світу” [16: 39].

Еволюція світогляду о. Гавриїла Котельника. Після звинувачень на адресу І. Франка щодо його творів, о. Гавриїл перейшов доволі непростий процес еволюції власного світогляду. Простежити цей процес є досить складно, адже на сучасному етапі майже немає цілісного дослідження філософської спадщини Г. Костельника. Про нього згадують лише у контексті подій “львівського псевдособору” 1946 року.

Дослідники висловлюють доволі суперечливі думки: для одних він представник українського неотомізму [5: 128; 13: 263]; для інших він “восточник”, який, вийшовши із москофільського середовища “русинів” Воеводини, схилився до москофільства і тому, події 1946 року ніби були логічним завершенням його еволюції в бік російського православ'я (Іван Паславський).

Насправді, сформувавшись серед католицької інтелігенції Хорватії, Г. Костельник прийшов до Львова переконаним католиком, віруючи свято в дар папської непомильності. “Прецінь наука католицької церкви не є якоюсь нев’язною збіркою сентенцій, але залізною системою – коли б отже не “дар непомильності”, то папи своєю наукою дуже легко могли би провинитись проти послідовности тої залізної системи”, – писав Г. Костельник у брошурі “Народна чи вселенська Церков?” (1922), в якій піддав жорсткій критиці автокефальний рух в тодішній радянській Україні [6: 16–17]. Проте реалії польсько-українських відносин спонукали його до ревізії попередніх ідеалів [20: 3]. Костельник долучається до так званих “восточників”, які гуртувалися навколо часопису “Нива”, редактором якого він був з 1920 по 1929 роки. Богословська студія “Спір про епikleзу між Сходом і Заходом” (1928) стала вершиною його “восточницьких” змагань, за що змушений був залишити викладання філософії у Богословській Академії та посаду редактора “Ниви”. Відтоді помітнішим у його думці стають модерністичні тенденції.

Модернізм – це рух, який постав у католицькому середовищі на початку ХХ ст. та поширився в Англії, Італії, Франції, частково в Німеччині. Модерністи ставили за мету переглянути традиційні релігійні істини, достосовуючи їх до модерної філософії та поступу природничих наук; наголошували значення індивідуального релігійного досвіду і применшували значення правд віри [11: 144–145]. Найяскравішим і найконтroversійнішим представником модернізму вважається французький теолог і есеїст Альфред Луазі. Його “червона книжечка” (саме так називали видану у Парижі 1902 року студію “Євангеліє і церква” за її обкладинку) викликала справжній ажіотаж у Європі та потрапила на індекс заборонених Католицькою Церквою книг. Цитата з цієї книжки: “Христос проповідував царство небесне, а нам дісталась церква”, – і досі є крилатим висловом у колах ліберальної, антиклерикально налаштованої інтелігенції. У 1907 році папа Пій Х енциклікою *Pascendi* гостро засудив науку модерністів та наступного року відлучив А. Луазі від Церкви [17: 383]. Так і не примирившись з Церквою, під кінець життя А. Луазі писав у своїх спогадах: “Якщо головною чеснотою християнства є любов, то тепер головною чеснотою католицизму є безумовний послух папі” [3: 157].

У 1931 році о. Гавриїл написав працю “Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства”, яка була надрукована в 1945 році, зазнавши редакційних поправок НКВД [1: 123]. Чи не модерністичні ідеї, замасковані під “восточництво”, лягли в основу критики Костельником непомильності та примату папи?

У тому ж таки 1931 році о. Гавриїл власним коштом друкує брошуру “Зародкова душа. Генеза людської душі та її природа на підставі біологічних фактів”,

яка є повна модерністичних, сциєнтично-позитивістичних та раціоналістичних тверджень. Скажімо, о. Гавриїл вважає, що після того, як **енергія** перестала бути “станом матерії (маси)”, а стала “своєрідним еством”, душа “дістала свій первовзір у матеріальному світі”. Відповідно, душу він визначив як “вищий ступінь енергії”, яка “заокруглилася в індивідуальну форму існування” [8: 15, 24]. Далі о. Гавриїл на-тякнув на реінкарнацію, стверджуючи, що “душа родженням може повторити свою природу – регенеруватися в цілості і то не один раз” [8: 25]. Остаточо о. Гавриїл прийшов до висновку, що Бог створив лише перші душі людей, тварин і рослин, “але слідуєчі генерації душ Бог уже не потребував безпосередньо творити, бо дав душам силу регенерації” [8: 31] і запропонував “розпрощатися зі старою думкою, наче б кожну людську душу Бог окремим актом творив і “вливав” її в людський зародок” [8: 32]. Неймовірно, як ця брошура пройшла повз увагу церковної цензури?

Як типовий представник модернізму, Г. Костельник цікавився індивідуальним релігійним досвідом. Починаючи з 1935 року, він активно займався парапсихологічними явищами, вивчаючи спочатку феномен стигматичок Насті Волошин та Євстахії Бохняк, а відтак єврейських спіритистів-медіумів Макса Шлосера та Єлизавети Шмаль. Про це він мав намір детально описати у праці “Справжній світ”, подаючи спочатку науку модерної фізики про енергію, відтак на її основі вияснюючи генезу та характер парапсихологічних явищ [22]. Г. Костельника приваблюють науковці: фізик М. Планк, астрофізик А. Едінгтон та біолог А. Каррел. Саме на їхніх ідеях він заснував свій світогляд. Святоотцівське трактування поняття “енергія” Костельника взагалі не цікавить. Окрім цього, феномен стигматизації характерний лише для західного католицького світу, де в духовно-аскетичних практиках активно застосовується сила уяви, зокрема у молитві-спогляданні ран Ісуса Христа. На християнському Сході явищ стигматизації не було [15: 422]. Це ще один аргумент, який свідчить про “невосточницькі” симпатії о. Костельника.

Найяскравіше модерністичні погляди Г. Костельника були задекларовані у неопублікованій праці “Покликання нашої уніятської Церкви” (1945). Він вважав, що жодна з теперішніх Церков не достосована до сучасного рівня природничих наук. Тому уніяти (себто греко-католики), якщо достосуються до сучасного рівня наукової свідомості, мають шанс “витворити щось вище і від православ’я, і від римокатолицизму” [20: 21]. Для цього греко-католицьке духовенство має відмовитися від клерикалізму (замість терміна “клерикалізм” Г. Костельник вжив термін “кастовість”): “У наших часах усяка кастовість геть зникає, отже, й духовенство мусить скинути з себе всі познаки, які нагадують його кастовість. Кастовість – це концепція примітивної душі, яка всюди бачить гострі й абсолютні розмеження” [20: 44].

Розкритикувавши догму про непомильність папи, о. Гавриїл підходить до типово модерністичного висновку: “Ні св. Письмо не є непомильне, ні апостоли не були непомильні, ні Церква не є непомильна, ні вселенські собори не були непомильні. “Непомильність” – це поняття, яке на землі стосується тільки до машини, а людина

– це не машина!” [20: 55–56]. Бог, на думку Г. Костельника, не вимагає від людини “непомилності” у справі віри, для нього важлива “тільки наша гра, наше змагання з загадковою темрявою, яка нас оточує” [20: 58–59]. У цих словах помітна типова для модерністів релятивізація догматичних істин. Тепер зрозуміло, на яку ідейну платформу опирався Г. Костельник, подаючи у жовтні 1945 року Московському патріарху пропозицію: попри заборону церковних канонів дозволити одружуватися священникам-целібсам, що мали долучитися до так званої “ініціативної групи” [1: 126–127].

У кінці праці “Покликання нашої уніятської церкви” о. Гавриїл звернувся до всіх українців із месіаністичним закликком: дати усій Церкві найвищу науково-релігійну свідомість і наймодерніший тип священника [20: 93].

Що таке “наймодерніший тип священника” о. Гавриїл пояснив у неопублікованій праці “Священик наших часів” (1946), яка за своєю суттю є антиклерикальною. Об’єктом відвертих насмішок Г. Костельника стали російські православні священники, а разом з тим і всі зовнішньо-театральні атрибути, які так милі і сучасним “восточникам”: бороди, ряси з широкими рукавами, клобуки, нагрудні хрести, лобзаніє рук єпископа і т. д. [21: 57–58, 66].

Отець Гавриїл ніколи не зараховував себе до модерністів, лише констатував, що намагається “думати своєю головою” [20: 92]. Філософська думка Г. Костельника пройшла процес еволюції, яка суттєво віддалила його як від “неотомізму”, так і від “восточництва”, максимально наблизивши до модернізму, а разом з тим і до світогляду І. Франка.

Погляд із сучасної перспективи. Розуміння філософського світогляду Г. Костельника, як і специфіки релігійності І. Франка на сучасному етапі ускладнюються низьким рівнем філософської та релігійної освіти в Україні. На жаль, сучасні дослідники у процесі філософського аналізу творів І. Франка і надалі послуговуються старою марксистсько-ленінською схемою грубого поділу філософії на матеріалістичну та ідеалістичну. Наприклад, доктор філологічних наук В. Погребенник у вступній статті до найновішого видання “Сотворення світу” (2004) констатував, що І. Франко 1905 року написав “як антиідеалістичну ПСС (Поему про сотворення світу), так і високоідеалістичну поему “Мойсей” [16: 20]. Хто не знайомий з марксистсько-ленінським світоглядом поставить питання: про який ідеалізм тут ідеться? Про ідеалізм Платона, Ляйбніца чи може про класичний німецький ідеалізм? Що спільного має поема “Мойсей” з філософією ідеалізму, і чому саме науково-популярна студія “Сотворення світу” (скорочено ПСС) названа “антиідеалістичною”? Окрім цього, згадані твори не можна взагалі порівнювати, адже у першому випадку І. Франко постає як поет-реінтерпретатор біблійного тексту; у другому випадку говориться про Біблію з позиції науки. Цього не розуміє і дрогобицький дослідник О. Баган, який запитує: чому І. Франко після свого відходу від раціоналістично-позитивістичного світогляду, задекларованого у низці статей, знову повертається до позитивізму у ПСС? [18: 150]. І. Франко міг розчаруватись у позитивістичному

світогляді, який обіцяв вирішити абсолютно всі проблеми суспільства, але це не значить, що він як науковець, мав відмовитися від наукової методи, що опирається на позитивні факти і шукає раціональний зв'язок між ними. Наука не може бути інакшою, як позитивною та раціональною, навіть якщо об'єктом її дослідження є Біблія. В іншому випадку вона перестає бути наукою.

Мало що змінилось у трактуванні І. Франка з боку сучасного українського духовенства, яке і надалі демонструє свою клерикальну зверхність. Так о. Бендик вважав, що атеїстичний світогляд, який задекларував І. Франко у поемі “*Ex nihilo*”, був наслідком “некритичного і несистематичного читання дуже різної літератури” [18: 7]. (Хоч І. Франка менш усього можна звинувачувати у “некритичності та несистематичності”). Твердження о. Бендика відображає думки богословів часів І. Франка, які всі причини, що можуть викликати атеїстичний світогляд, зводили до однієї – грішного стану душі; атеїст не може бути моральною людиною, тому “некритично і несистематично” поглинає все підряд, а особливо атеїстичну літературу, бо до того спонукає його гріховність.

Цікаво, що для Г. Костельника проблематика причин виникнення атеїзму була чи не головною темою його роздумів. У праці “Справжнє джерело атеїзму” Г. Костельник висловив думку, що “моралізаторські” твердження тодішніх богословів є далеко недостатніми [9: 3–5]. Остаточо, у неопублікованій праці “Логіка”, він зробив висновок, що основною причиною атеїзму є “безбарвне почуття”, “чуття буденности, чуття нічогости”, тобто “чуття безтаїнственности” [19: 106]. Не випадково, один із найвидатніших теологів ХХ ст. Карл Ранер стверджував, що “християни ХХІ століття будуть містиками, або їх взагалі не буде”. Саме К. Ранеру належить і теорія про “анонімних християн”, згідно з якою навіть декларовані атеїсти, керуючись у реальному житті голосом сумління, можуть вести християнський спосіб життя, не усвідомлюючи цього [3: 232]. Йдучи за теорією Г. Костельника про “почуття безтаїнственности як справжнє джерело атеїзму”, можна поставити питання і про “анонімних атеїстів” у християнському середовищі. Адже ніхто не застрахований від сірого почуття буденності та безтаїнственности, передовсім, церковні особи, які щоденно мають справу із сакральним. І саме о. Гавриїл як священник найкраще це розумів.

Коментуючи фрагмент Франкової поеми “Мойсей”, о. Бендик зазначив: “Сказати правду, якою б гіркою вона не була, – ось покликання пророка” [18: 9]. Цими словами о. Бендик несвідомо розкрив духовну суть І. Франка, який не вмів по-фарисейськи загортати стан душі у “блискучу обгортку”, однак по-пророчому правдиво його відтворював, як у поемі “*Ex nihilo*”, так і в поемі “Мойсей”. Не випадково, Г. Грабович питання пророцтва назвав “священою цариною Франкового багатогранного поетичного самозображення” і ставив його понад політичний, національний та історіософський вимір творчості І. Франка [2: 143–143].

Аби виправдати та якомось полегшити долю “галицьких попів”, які знищили весь тираж “Сотворення світу”, о. Гаваньо поспішив назвати цей твір таким, що “не

займає значущого місця у цілості Франкової спадщини” [18: 15]. Однак він згодом визнав, що саме І. Франко “вперше за всю історію української біблійної екзегези вдається до надбань тогочасного західноєвропейського бібліокритицизму” [18: 18], і попри малий обсяг дослідження, І. Франко в ньому покликається аж на 43 наукові опрацювання різними мовами [18: 19]. Отже, було підтверджене протилежне – “Сотворення світу” займає важливе місце не лише у Франковій спадщині, а й в українській культурі загалом.

Брошура “Сотворення світу” є типово модерністичною. У її основі лежить історично-критична метода дослідження Святого Письма та компаративне релігієзнавство, застосування яких у тлумаченні Святого Письма Католицька Церква в часи І. Франка категорично відкидала, вважаючи єретичними. Згодом, Церква як це бувало неодноразово, змушена була поступитися перед наукою і визнати історично-критичну методу в дослідженні Біблії не лише бажаною, але й обов’язковою [12: 43–44]. Хтозна, якби не середньовічний вчинок галицьких клерикалів, можливо на сьогоднішній день історія української біблійної екзегези була б представлена більшою кількістю творів, а не лише Франковим “Сотворенням світу”.

Отож, побоювання І. Франка, що “могуча течія до відродження релігійного чуття” застане Україну неприготованою, справджуються. Сучасна “кодо-юдо манія” заповонила й Україну, натрапивши на плідне тло – відсутність науково-популярної літератури про Святе Письмо. Не дочекавшись від українських богословів відповідної літератури, люди взялися самотужки заповнювати прогалину. “Святе місце порожнім не буває”, – каже народна мудрість. Як результат, натепер маємо “Пшеницю без куколю” (2005) Ігоря Каганця із сенсаційною теорією про те, що Євангеліє на 50% сфальсифіковане. Безбожницький атеїзм минулої епохи був все-таки меншою загрозою для релігії порівняно із сучасним “релігійним синкретизмом” та релігійною псевдонаукою. Атеїзм заперечував Бога у відкритий спосіб, руйнуючи лише зовнішні прояви віри. “Релігійний синкретизм” руйнує віру в Бога зсередини, на підсвідомому рівні. Дивлячись із сучасної перспективи, задекларований Франком на певному етапі творчості, атеїзм є менш небезпечний, ніж неоспіритизм Г. Костельника із його захопленням “енергіями” і “психічними аурами”, від якого один крок до сучасної так званої “духовності нової доби”. Сучасник о. Гавриїла, російський філософ о. Павел Флоренський охарактеризував тодішню моду на парапсихологію та спіритизм як антихристиянство та вдосконалений позитивізм [14: 113].

Франкове загострене відчуття соціальної справедливості, а також його намагання актуалізувати Біблію, прив’язати її до конкретних історичних обставин, пророчому її інтерпретувати (поема “Мойсей”), можуть мати в сьогоднішній політично непростий час вплив і на українські Церкви, які тепер у соціальному плані є дуже пасивними, далекими від справжніх реалій та духовних потреб українського суспільства. Погляди І. Франка на участь духовенства у житті народу роблять його дуже близьким до представників так званої “теології визволення”, яка постала у 60-х роках минулого століття на теренах Латинської Америки. У 1968 році в Ко-

лумбії Латиноамериканська рада єпископів ухвалила Декларацію, що засуджувала існуючу в світі несправедливість як гріховну і дозволяла священикам виступати на боці людей, що стали на шлях боротьби з несправедливістю [4: 269]. Ідеал такого священика зобразив І. Франко у поемі “Панські жарти”. Представники “теології визволення” вважають, що практика християнських істин повинна переважати над будь-яким теоретичним, спекулятивним мудруванням, тобто вони пропонують на місце “ортодоксії” поставити “ортопраксис” [4: 271]. Лібералісти чітко вказали, що духовне життя не може бути догматичне, позаісторичне, байдуже до долі конкретного народу [4: 277], на чому зацентрував увагу І. Франко у поемі “Іван Вишенський”.

Г. Костельник, якого вважали чи не найталановитішим і найпрогресивнішим представником галицького кліру, мав усі шанси, використовуючи гостроту свого філософського мислення, змінити ставлення представників церкви до І. Франка, однак не судилося. “На жаль, духовенство та інтелігенція розмежувались у світобаченні, висушуючись у самоізоляції”, – слушно зазначив о. Гаваньо [18: 21]. Пройшовши доволі складний процес ідейної еволюції, від твердого католицизму, через “восточництво” до модернізму, в останній період життя погляди Г. Костельника суттєво наблизилися до релігійно-філософського світогляду І. Франка. І це не випадково. Отець Гавриїл добре розумів, що християнська філософія суттєво відстає від рівня наукового поступу, з яким знайомила студентська молодь у навчальних закладах Європи. І. Франко був для Г. Костельника своєрідним знаком часу і попередженням. Намагання достосувати християнську філософію до “сучасного рівня наукової свідомості” підштовхнули Г. Костельника на шлях модернізму, тобто сцієнтизму, позитивізму та раціоналізму.

Але це, на жаль, не змінило його ставлення до самого І. Франка. Розпочинаючи за день до своєї трагічної загибелі працю “Психологія атеїзму” (1948), Г. Костельник черговий раз процитував Фракове: “Нема нічого, лиш атом, момент і рух молекулярний” (“Мамо природо”), і вкотре звинуватив його у всіх можливих “ізмах” [23: 11].

Піднявши словесний меч на світ І. Франка, о. Г. Костельник сам потрапив під меч забуття: якщо цього року світова громадськість відзначає 150-річчя І. Франка, то майже ніхто не згадає про 120-ту річницю о. Г. Костельника.

Проте філософська спадщина Г. Костельника не заслуговує на забуття. І як не парадоксально це звучить – філософія о. Г. Костельника може зайняти своє гідне місце в історії української філософії та культури лише завдяки зусиллям тих, хто живе ідеями великого Каменяра.

Література:

1. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950). – Львів, 2005.
2. Грабович Г. Тексти і маски. – К., 2005.
3. Gibellini R. Teologija dvadesetog stoljeća. – Zagreb, 1999.

4. Зыкова А. и др. Из истории философии Латинской Америки. – Москва, 1988.
5. Кашуба М., Мірчук І. Гавриїл Костельник: філософські погляди. – Дрогобич, 2002.
6. Костельник Г. Народна чи вселенська Церков? – Львів, 1922.
7. Костельник Г. Ломання душ. З літературної критики. – Львів, 1923.
8. Костельник Г. Зародкова душа. Генеза людської душі та її природа на підставі біологічних фактів. – Львів, 1931.
9. Костельник Г. Справжнє джерело атеїзму. – Львів, 1935.
10. Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – Львів, 1998.
11. O'Collins G., Farrugia E. Zwięły słownik teologiczny. – Kraków, 1993.
12. Papinska Biblijska Komisija. Tumačenje Biblije u Crkvi. Biblija i kristologija. – Zagreb, 1995.
13. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник межи доктрину и природу. – Нови Сад, 1986.
14. Флоренский П. Спиритизм, как антихристианство // Флоренский П. Сочинения в четырех томах. – Москва, 1999. – Т. 1.
15. Флоренский П. Оккультизм. Стигматизация. Душевные тела, экстериоризация чувствительности // Флоренский П. Сочинения: В 4 томах. – Москва, 1999. – Т. 3.
16. Франко І. Сотворення світу / Передм. В. Погребенника. – К., 2004.
17. Хроника христианства. – Москва, 1999.
18. Церква. Нація. Культура. Іван Франко і питання релігії: Збірник наукових праць. – Дрогобич, 2004. – Вип. 1.
19. Рукописи неопублікованих праць о. Гавриїла Костельника, що зберігаються у приватному архіві Христини Поляк у Загребі (Хорватія).
20. Костельник Г. Логіка. – Львів, 1943.
21. Костельник Г. Покликання нашої уніятської Церкви. – Львів, 1945.
22. Костельник Г. Священик наших часів. – Львів, 1946.
23. Костельник Г. Справжній світ. – Львів, 1946 (?).
24. Костельник Г. Психологія атеїзму. – Львів, 1948.

Ольга Вознюк (Львів)

Біля джерел імагології: погляд Івана Франка у контексті українсько-польських взаємин

Міжнародний дискурс відбувається за допомогою певного уявлення про Іншого, що ґрунтується на спостереженнях, стереотипах, кліше. На основі цього розвивається міжнаціональний комунікаційний акт, який витворює основу для дискусії, діалогу. На думку сучасного дослідника В. Орехова, національні літератури “можуть не лише захищати та коректувати імідж свого етносу у сприйнятті інших народів, але й створювати раціональні моделі взаємосприйняття та співіснування націй” [10: 10]. Отож, сприйняття Іншого в культурному дискурсі нації відображається у