УКРАЇНСЬКЕ ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВО *UKRAJINSKE LITERATUROZNAVSTVO*
Зб. наук. пр. 2006. Вип. 68. С. 3-12 *Sel. sci. papers. 2006. N 68. P.3-12*

ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЧНІ

УДК 821.161.2.09 “18/19” І.Франко:005

МЕТОД МЕТОДОЛОГІЧНОЇ ВЕРИФІКАЦІЇ ІВАНА ФРАНКА: НАЦІОНАЛЬНО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ

Петро ІВАНИШИН

Дрогобицький державний педагогічний університет імені І.Франка,
вул. І.Франка, 24, 82100 Дрогобич, Україна

У статті досліджується важлива теоретична проблема методу методологічної верифікації на матеріалі творчості Івана Франка. Висновується, що цей метод має загальногуманітарне значення для вивчення контроверсійних і неконтроверсійних типів дискурсів. Дослідження допомагає вийти на концептуальні націоекзистенційні проблеми франкознавства.

Ключові слова: метод, національно-екзистенціальна методологія, методологічна верифікація, дискурс.

В одному із своїх аналітичних розмислів Іван Денисюк з приводу актуальних питань пострадянського франкознавства зауважує: “Звільнившись від імперського ідеологічного пресу, франкознавство перестало бути колоніальним і повинно розвиватися в руслі концепції української національної культури, тобто в тому руслі, в якому мислив свою творчість сам І.Франко, хоча, не підтримуване державною національною політикою, воно не може міцно стати на ноги в умовах економічної кризи. У час демократії, з одного боку, є всі можливості показати несфальшованого І. Франка, а з другого – активізуються антиукраїнські тенденції, які полягають, серед іншого, в тому, щоб дискредитувати світочів українства, показати їх як якісь патологічні прояви” [5, с.12].

Важко переоцінити методологічну слушність цього спостереження. Бо тут ідеться не лише про те, що Франка, як і будь-якого іншого українського класика (ширше – будь-якого письменника), слід вивчати, враховуючи *іманентні* риси його творчості. Український вчений ще й обґрунтовано постулює цю іманентну Франкові гносеологічну парадигму, прямо вказуючи на те, що новітнє франкознавство “повинно розвиватися в руслі концепції української культури”, тобто в тому руслі, “в якому мислив свою творчість сам І. Франко”. Закономірним є й інше: дослідники, котрі нехтують цим фундаментальним постулатом, свідомо чи неусвідомлено принижуються до гетерономної (найчастіше політико-ліберальної, ще “постмодерної”) “надінтерпретації” (У. Еко) Каменяра, вписуючи свої роботи в потворний і такий знайомий ще з радянських часів контекст міфоїдних стереотипів – “антиукраїнських тенденцій”.

© Іванишин П., 2006

Цілком природно, отже, що переважна частина франкознавців так чи інакше розглядає чи повинна б розглядати творчість Франка як "модель культурно-національної стратегії" (за влучним окресленням Оксани Пахльовської) [див.: 9]. І на рівні філософських спекулятивів таке судження навряд чи потребує якихось ширших обґрунтувань чи уточнень. Однак ситуація змінюється на рівні практики. Тобто тоді, коли ми, згідно із заявленим вище постулатом, намагаємося творчість Івана Франка використати як методологію(-ї) осмислення явищ та закономірностей буття і передусім буття культурного, національно-духовного. Чому, наприклад, критична оцінка Франком марксизму, москвофільства, польського шовінізму чи Драгоманова переконує більшість науковців і досі, а експлікацію дискурсу Т. Шевченка (скажімо, поеми "Гайдамаки") чи феномену Греко-Католицької Церкви (релігії взагалі) вважають контроверсійною?

Проблема ця, на нашу думку, випливає із давно поміченої дослідниками складності (місцями до амбівалентності) творчої особистості Каменяра, внутрішньо притаманної йому "боротьби". О. Пахльовська пише про це так: "...безперечно, ми не знайдемо жодного твору І. Франка, в якому б не виявлялася – більш чи менш відверто – незмінна константа: проблематика боротьби, зіткнення, поєдинку, але разом з цим – і подолання. (...). Тому й нелегко читати І. Франка.., тому що на "поверхні" його творчості як Тексту ми знайдемо безліч суперечностей. Але за цим – таким уже модерним, "прописаним" у "нашому" столітті, – роздвоєнням ми не знайдемо парадоксу заради гри чи нігілізму через обридженість буттям. Це роздвоєння – поєдинок між духом і розумом..." [9, с.24].

Ми б експлікували проблему "суперечності" дещо інакше, зафіксувавши її передусім на рівні ***методологічному*** – філософської свідомості (звідси і – філософії творчості) і *розрізнивши конфліктування не стільки між "духом і розумом"* (хоч і воно, безумовно, важливе та постійно присутнє), *скільки між різними "духами" та "розумами", – через постійну змінність методологічної домінанти* (особливо помітної, коли сам автор потрапляє в тимчасову залежність від національно нетрансформованої новозасвоєної методологічної матриці). Саме вивчення суперечностей, "боротьби", "поєдинку" у сфері аналітичної свідомості привело франкознавців до слушного виділення в І. Франка різних типів світогляду (фактично, складної світоглядної еволюції). І в цьому, як нам видається, полягає сутнісна різниця між Каменярем і, скажімо, Тарасом Шевченком як людиною цілісного, монолітного світогляду (із мінімальною тенденцією до модифікації атрибутивного, але не субстанціонального в інтелігібельній структурі), чиї дискурсивні моделі будь-якого періоду творчості служили, служать і, сподіваємось, надалі служитимуть матрицею для "культурно-національної стратегії", зокрема для конкретно-практичної власне української оцінки різних типів дійсності.

Однак, на наше глибоке переконання, було б невибачальною помилкою вважати іманентну складність світоглядної системи (чи систем) Івана Франка нездоланною перешкодою для методологічного використання творчої спадщини цього феноменального раціонального розуму – "національного інтелекту"

(Є. Маланюк). І, як нам видається, один із можливих шляхів об'єктивного подолання окресленої гносеологічної проблеми може запропонувати *національно-екзистенціальна методологія,* зокрема через використання притаманного їй *методу методологічної верифікації* (використаного нами, зокрема, у "Вульгарному "неоміфологізмі" [див.:7]. Тим більше, що сам цей метод (як і генеруюча його методологія), є іманентним для метадискурсу І. Франка.

Евристичний (навіть загальнологічний) сенс методу методологічної верифікації стосується передусім метакритичної сфери і полягає, на нашу думку, у ***звірянні відповідності проголошених методологічних постулатів постулатам справжньої методологічної бази, котра випливає з емпіричного текстуального матеріалу***. Епістемологічної конкретизації такий метод набуває саме в межах національно-екзистенціальної методології (художньо сформульованої Т.Шевченком і науково експлікованої у наш час В.Іванишиним), "філософські презумпції, гносеологічні евристики та аксіологія якої верифіковані з християнством та ідеєю свободи народу і яка зобов'язує осмислювати дійсність передусім у категоріях захисту, відтворення і розвитку нації" [6, с.6]. Однак повною мірою *гуманітарно-інтердисциплінарний* характер пропонованого методу увиразнюється через узгодження низки базових компонентів (передсудів) тезаурусу національно-екзистенціальної методології із відповідними елементами інших методологій. (Цьому ж сприяє як обґрунтування принципів методологічної верифікації використання фрагментів Франкової творчості як мегатексту, передусім тих творів, котрі, на наш погляд, мають експліцитно виражену націоекзистенційну (націотворчу та націозахисну) природу, а тому можуть і повинні б служити формантами "культурно-національної стратегії").

Передусім ідеться про узгодження з іншою базовою для гуманітаристики методологічною системою – герменевтикою. Національно-екзистенціальний захист, утвердження і розвиток ***національного буття***, одним із найважливіших культурних елементів якого, безумовно, є художня література, знайшов свою експлікацію у творчості фундаментального німецького герменевта Мартіна Гайдеґґера. У його працях вказується, що письменник є посередником між Богом і народом, а художній твір він розглядає як органічний феномен національного буття аксіального типу, що є джерелом тут-буття як літераторів ("творців"), так і читачів ("охоронців") (див. його "Джерело художнього творіння", "Гельдерлін і сутність поезії", "Навіщо поет?" тощо). Учень Гайдеґґера Г.-Ґ. Ґадамер теж виходить на проблеми національного тут-буття, зокрема осмислюючи біном батьківщина/мова. Німецький вчений вказує на те, що батьківщина – провідна константа людського буття – "щось споконвічне", яке "не обирають" і "не забувають". У "реальному вимірі батьківщина – це передусім мовна батьківщина" [3, с.188, 189]. Бо саме "в рідній мові струменить уся близькість до свого, у ній – звичаї, традиції й знайомий світ" [3, с.188]. Відчуження від рідної нації, від рідної мови спричинює жахливу духовну хворобу екзистенційно-герменевтичного плану. "Хвороба полягає у тому, – пише Г.-Ґ.Ґадамер, – що людина втрачає навички комунікативного мовлення, якщо більше не чує своєї власної мови" [3, с.189].

Вивчаючи продуктивність національно-екзистенціальних передсудів у плані подолання хибної інтерпретації [детальніше див.: 8], ми герменевтично окреслили цілу низку істинних передсудів, що складають необхідний тезаурус будь-якої інтерпретації. Два з них видаються основними.

Перший засновок-передсуд стосується більше літературознавства і базується на переконаності в тому, що ***художня література (ширше – мистецтво) є одним із основоположних елементів національного буття і тому будь-яка інтерпретаційна стратегія, котра претендує на істинність, мусить враховувати цей факт.*** У цьому переконують методологічні положення не лише провідних герменевтів ХХ ст. – М. Гайдеґґера та Г.-Ґ.Ґадамера [8, с.55–56], а й українських мислителів. Як не згадати фундаментального мистецького принципу Тараса Шевченка, втіленого в образі "слова" "на сторожі" "малих отих рабів німих" – упослідженого покоління земляків. Схоже націоекзистенційне усвідомлення виразив Франко у своєму "посланії" – пролозі (1905 року) до поеми "Мойсей", де отримуємо тісно переплетену тріаду взаємозалежних сенсів (індивідуального, колективного та художнього буттів): митець – народ – художня творчість:

Народе мій, замучений, розбитий,
Мов паралітик той на роздорожжу,
Людським презирством, ніби струпом, вкритий!
Твоїм будущим душу я тривожу,
Від сорому, який нащадків пізніх
Палитиме, заснути я не можу.
……
О, якби пісню вдать палку, вітхненну,
Що міліони порива з собою,
Окрилює, веде на путь спасенну!
……
Прийми ж сей спів, хоч тугою повитий,
Та повний віри, хоч гіркий, та вільний,
Твоїй будущині завдаток, слізьми злитий,
Твойому генію мій скромний дар весільний [11, т.5, с.212–214].

Другий засновок-передсуд має більш загальнометодологічне значення. Він зобов'язує дослідника **розглядати *націю як аксіальну дійсність, що детермінує і буття індивіда, і його герменевтичну здатність*** (у нашому випадку йдеться про інтерпретаційний потенціал і художнього і філософсько-теоретичного дискурсу І.Франка). (До речі, усі інші національно-екзистенційні передсуди так чи інакше визначаються цими двома домінантними, засновковими [див.: 8, с.57–63]).

Герменевтика, зокрема онтологічна, давно враховує національний чинник у своїх розмислах. Так, наприклад, Ганс-Ґеорг Ґадамер вказує на те, що "справді великі історичні дійсності, суспільство й держава, від початку визначають собою будь-яке "переживання". При цьому буття індивіда органічно включене в історико-національне буття, навіть підпорядковане йому: "Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі історичного

життя" [4, с.257]. "Дійсно, не історія нам належить, а ми належимо історії, – зауважує німецький герменевт. – Задовго до того, як ми почнемо осягати самі себе в акті рефлексії, ми з цілковитою самоочевидністю осягаємо самих себе як члени родини, суспільства і держави, серед яких ми живемо" [4, с.257].

Ґадамер наголошує, що такого типу "передсуди окремої людини більше, ніж її судження, складають історичну дійсність буття цієї людини" [4, с.257]. Якщо зробити аналіз наведених тверджень, то стане очевидним, що окреслені філософом колективи – "родина", "суспільство", "держава" – є субструктурними одиницями вищої колективної єдності – ***нації,*** котра й детермінує характер останніх. Саме тому дуже важливим є врахування факту, що нація належить не просто до "великих" (як "суспільство" чи "держава"), а до ***найбільшої*** "історичної дійсності", котра визначає як буття індивіда, так і його спроможність розуміти й витлумачувати зовнішній, внутрішній та вербальний світи.

Іван Франко у філософсько-політичному, навіть ідеологічному, розмислі-зверненні "Відкритий лист до галицької української молодежі" (1905), передчуває появу "переломових подій", прихід нової доби, коли "бурхлива хвиля історії захапує нас самих, ставить нашу націю майже в центрі випадків", і формулює власні національно-екзистенціальні настанови, маючи саме націю за ту дійсність, котра повинна детермінувати акціональні імперативи (в тому числі – і герменевтичні) особистості. Ось як це ми спостерігаємо у випадку конкретизації націоналістичного принципу соборності, іманентного – через процес *національно-духовної ідентифікації* – для кожного українця: **"*Ми мусимо навчитися чути себе українцями*** – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів. І се почуття не повинно у нас бути голою фразою, а мусить вести за собою політичні консеквенції. Ми повинні – всі без виїмка – поперед усього пізнати ту свою Україну, всю в її етнографічних межах, у її теперішнім культурнім стані, познайомитися з її природними засобами та громадськими болячками і засвоїти собі те знання твердо, до тої міри, щоб ми боліли кождим її частковим, локальним болем і радувалися кождим хоч і як дрібним та частковим її успіхом, ***а головно, щоб ми розуміли всі прояви її життя***, щоб почували себе справді, практично частиною його" (виділення наші. – П.І.) [11, т.45, с.401, 405].

Інший аспект методологічної верифікації отримуємо через використання націологічно-соціологічних розмислів Макса Вебера, зокрема коли йдеться про специфіку *аксіологічної інтерпретації* у "соціальних науках". "Емпірико-психологічне та історичне дослідження певної оцінної точки зору в аспекті її індивідуальної, соціальної та політичної зумовленості може бути тільки таким: розуміючи, пояснювати її" [1, с.267–268], – зауважує німецький вчений.

Вебер ставить проблему герменевтично і стверджує, що "правдивий сенс дискусії ціннісного характеру полягає в тому, щоб зрозуміти, що насправді має на увазі мій опонент (а також і я сам), тобто справжні, а не уявні цінності обох сторін, і тим самим визначити власне ставлення до цих цінностей" [1, с.268]. Легко помітити, що велика частина філософсько-наукової та художньої спадщини І. Франка має дискутивно-полемічну природу, а там, де "дискуту-

ються різні… оцінні судження", дуже важливо "зрозуміти справжні ціннісні позиції сторін" [1, с.268].

Одним із найблискучіших прикладів виявлення "справжніх", а не "уявних" цінностей (така верифікація стає можливою внаслідок націоекзистенційної інтенції Каменяра на інтереси народу) може бути філософська розвідка І. Франка "Що таке поступ?" (1903). Особливо переконливим, з огляду на окупаційне "світле" минуле України під кривавою владою російських більшовиків, видається "розуміння" і "пояснення" "правдивого сенсу" доктрин лівого спрямування – комунізму, соціалізму, соціал-демократизму тощо. Український мислитель, долаючи критиковані ним стереотипи і у власній аналітичній свідомості, експлікує антинаціональну та антигуманну суть названих ідеологій, зокрема, через виявлення "справжніх цінностей" марксистської (в термінології Франка – ще "соціал-демократичної") "народної держави": "Життя в Енгельсовій народній державі було би правильне, рівне, як добре заведений годинник. Але є й у тім погляді деякі гачки, що будять поважні сумніви.

Поперед усього та всеможна сила держави налягла би страшенним тягарем на життя кождого поодинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кождого чоловіка мусила би щезнути, занидіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання... зробилось би мертвою духовною 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***" (виділення наше. – П.І.) [11, т.45, с.341].

Ще одним важливим націоекзистенційним моментом методологічного вивіряння, безумовно, є христологічна позиція. У нашому розумінні, *христологія* (чи христологічна інтерпретація) у широкому загальнометодологічному значенні цього слова ***означає стратегію витлумачення явищ та закономірностей буття крізь призму християнства***. Ця теорія в особі блискучого французького філософа Сімони Вейль пропонує застосовувати інтерпретаційний "критерій, значення якого універсальне і безперечне": "Він полягає в тому, що коли слід оцінити певну річ, потрібно прагнути розпізнати частку добра, яка присутня не в речі, як такій, а в спонуках зусилля, яким вона створена. Адже скільки добра є у спонуках, стільки його і в самій речі, не більше. Запорука цього – слова Христа про дерева і плоди" [2, с.192].

Таким чином, "йдеться про аналіз, який веде до оцінки продукту особливої людської діяльності, перевірку спонуками, які сумісні з концепцією, що над ними панує. З цього аналізу випливає метод вдосконалення людей, народів та індивідуумів, а спершу самого себе шляхом такої зміни концепцій, яка дозволить задіяти лише чисті спонуки" [2, с.193]. Очевидно, що такий підхід, котрий органічно і безпосередньо випливає із вчення Ісуса Христа, зобов'язує нас оцінювати "міру добра" не стільки явищ дійсності ("речей" чи "плодів"), скільки тих "спонук", що призводять до виникнення "речей". А *це безпосередньо виводить нас на оцінку методологічного, ширше – інтенціонально-світоглядного (ідеологічного) рівня мислення ("дерева", що породжує добрі чи погані "плоди") того чи іншого творця того чи іншого культурного феномена.*

Для Івана Франка типовими є непорозуміння із християнською релігією, однак іноді йому вдається продуктивно застосовувати суто християнські принципи в контексті методу методологічної верифікації (щодо оцінки релігійних явищ, виявлення рис християнства та псевдохристиянства див. його "Молитву за ворогів", "Воскресеніє чи погребеніє?", "Святовечірню казку", "Хрест" та ін.). Особливо переконливо (через рецептивний потенціал художнього образу) у цьому плані виглядає виявлення молодим автором у "Святовечірній казці" (1883) повновартісної "міри добра", національно захисної, як рівно ж людино- та національно творчої суті "дерева" (методології) Української Греко-Католицької Церкви:

"Ходім до пастирів народа!" – знов сказала,
В віконця яснії попівські заглядала.
І наче той дзвінок вечірньою порою,
Так клич її лунав, мов поклик той до бою:
"Ставайте дружно всі, і згідно всі, і сміло, –
Бо ваших рук важке, святе чекає діло!
Ви сіль сеї землі! Як звітріє вона, –
То чим посолять хліб із нового зерна?" [12, с.313].

Важливим видається також і методологічне узгодження з постколоніальними студіями. У цьому випадку можливих екстраполяційних точок може бути багато (як, до речі, й у всіх попередніх випадках), ми ж прагнемо сконцентрувати увагу на *дискурсивному* характері інтерпретованих творів та виявленні *національної ідентичності* авторів дискурсу.

Відомий постколоніальний мислитель Едвард Саїд, використовуючи напрацювання Мішеля Фуко, зазначає, що дискурс – лише "систематичний", що людина не може "творити дискурс, якщо вона не належить... до ідеології та інституцій, які гарантують його існування" [10, с.415]. Отже, завдання дослідника в такому випадку – виявити, яка ідеологія забезпечує систематичність того чи іншого дискурсу. З іншого боку, важливо враховувати під час інтерпретації, яку ***національну ідентичність*** (найосновнішу колективну ідентичність будь-якої людини, на думку англійського вченого Ентоні Сміта) репрезентують своїми творами автори і якою мірою вони це роблять, а також чітко усвідомлювати власну національну ідентичність. Такий ракурс бачення випливає із того фундаментального значення, яке має національне єство людини на її культурно-творчу діяльність (див. праці С. Дюрінга, Г. Бгабги, А. Мукгерджі тощо). Не випадково цей ракурс спостерігаємо навіть у постколоніалістів виразно ліберального спрямування (із постмодерними ухилами), як у випадку Е. Саїда: "Чимала частка з мого внеску в дослідження походить від того, що я мислю себе людиною Сходу..." [10, с.41].

Обидва ці методологічні моменти – врахування дискурсивності (фактично, ідеологічності) та національної ідентичності під час аналізу – можемо спостерегти у праці І. Франка "Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова" (1906). Прагнучи об'єктивної оцінки праці колишнього вчителя, Каменяр використовує історичний метод ("методу") для пізнання дискурсу: "Хотячи зрозуміти склад ума і напрям ідей Драгоманова, конче треба уявити собі ту сферу, серед якої він

родився та виховався, і той час, у якім формувалися його ідеї" [11, т.45, с.424]. Середовище Драгоманова – це маргінальне (отже, неповноцінне з погляду національної тотожності) середовище "помосковленої інтелігенції Лівобережної України", у свідомості якої поєднувались "давня козацька традиція" "автономізму" із "ліберальними ідеями Західної Європи", однак "найменше було українського націоналізму" [11, т.45, с.424].

Для виявлення типу мислення Драгоманова Франко не випадково звертається до постаті Шевченка як до *верифікаційного критерію.* І виявляється, що наукове розуміння Кобзаря Драгомановим навдивовижу звужене, абероване соціальними та класовими моментами (що випливали з ідеології нігілістичного "республіканізму"), тоді як менш наукове розуміння творчості генія в Галичині було набагато адекватнішим, герменевтично коректнішим, бо розглядало Кобзаря як явище загальнонаціонального масштабу: "...його (Шевченка. – П.І.) ширше, національне значення лишилося закрите для них ("республіканців і скептиків", – П.І.) і в значній часті закрите й для Драгоманова аж до кінця його життя. Годі задумати собі повнішого контрасту, як те розуміння Шевченка на Лівобережній Україні, якого речником був і Драгоманов, а те, яке бачимо, хоч і без такого глибокого і систематичного викладу, в Галичині. Там Шевченко важний головно як протест проти кріпацтва, проти заскорузлості та кастового егоїзму в суспільності, а тут як речник національних ідей, як поет, що обняв душею всю Україну, оживив її минувшину і п'ятнував тих, що мучили й мучать її" [11, т.45, с.424–425].

Провідною теоретичною формулою, в межах якої зобов'язаний діяти націоекзистенційний інтерпретатор, виступає ***національний імператив.*** Іманентно-український варіант цього імперативу органічно випливає із філософсько-методологічного потенціалу Шевченкового "Кобзаря" і звучить так: ***усе те, що йде на користь нації і християнству – добро, усе те, що шкодить нації і християнству – зло***. У творчості пізнього Франка маємо *перше* в українському метадискурсі філософсько-наукове формулювання національного імперативу. Водночас це формулювання, що з'явилося в статті "Поза межами можливого" (1900), можна вважати і синтетичним найчіткішим формулюванням *методу методологічної верифікації Каменяра.* Саме воно зводить до спільного логічного знаменника усі перераховані вище моменти методологічного узгодження в межах національно-екзистенціального тезаурусу: "Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими "вселюдськими" фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації" [11, т.45, с.284].

Національні імперативи Шевченка і Франка демонструють остаточний синтез "діонісійського" та "аполлонійського" мислителів в лоні філософії на-ціональної ідеї. Водночас на повен зріст постає перед нами загальнокультурна повновартісність методу методологічної верифікації, котрий через національний імператив набуває виразного спекулятивного та практичного національно-екзистенційного значення як один з провідних методів витлумачення метадискурсивних (і не тільки) систем (зокрема праць про творчість І. Франка).

Навіть наше доволі неповне (в межах статті) окреслення методу методологічної верифікації дозволяє зауважити, зокрема, що цей метод видається дуже важливим для двох взаємопов'язаних франкознавчих процесів: 1) вивчення творчості І. Франка (внутрішньо суперечливої в деяких моментах) і 2) вироблення на її основі ефективної в постколоніальній дійсності моделі "культурно-національної стратегії" (О. Пахльовська). Саме метод методологічної верифікації (як іманентний гносеології Каменяра) може бути використаний для: а) розрізнення та параметрування контроверсійних і неконтроверсійних філософсько-наукових праць та художніх творів І. Франка (особливо в ранні періоди творчості) і б) виявлення неконтроверсійних дискурсів чи дискурсивних фрагментів з метою інтерпретації їхніх методологем саме як формантів моделі "культурно-національної стратегії". Під останньою ми розуміємо методологію національного відродження і побудови Української Самостійної Соборної Держави, візія якої супроводжувала Франка усе життя.

1. *Вебер М.* Сенс "свободи від оцінок" у соціальних науках // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С. 264–309.

2. *Вейль С.* Укорінення. // Вейль С. Укорінення. Лист до клірика. – К.: "Д.Л.", 1998. – С. 3–233.

3. *Ґадамер Ґ.-Г.* Батьківщина і мова // Ґадамер Ґ.-Г. Герменевтика і поетика / Вибрані твори / Пер. з нім. – К.: Юніверс, 2001. – С. 188–194.

4. *Ґадамер Ґ.-Г.* Істина і метод: Пер. з нім. – К.: Юніверс, 2000. – Т.1. – 464 с.

5. *Денисюк І.* Франкознавство: здобутки, втрати, перспективи // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Світ, 1998. – С. 12–18.

6. *Іванишин В.* Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ "Відродження", 1992. – 178 с.

7. *Іванишин П.* Вульгарний "неоміфологізм": від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка. – Дрогобич: ВФ "Відродження", 2001. – 174 с.

8. *Іванишин П.* Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора Марка Гольберга. – Дрогобич: Вимір, 2002. – С. 52–63.

9. *Пахльовська О.* Творчість Івана Франка як модель культурно-національної стратегії // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Світ. 1998. – С. 19–31.

10. *Саїд Е.Д.* Орієнталізм. – К.: Основи, 2001. – С. 415.

11. *Франко І.* Зібр. тв.: У 50 т. – К.: Наук. думка, 1976–1986.

12. *Франко І.* Святовечірня казка // Франко І. Тв.: У 20 т. – К.: Державне вид-во худ. літератури, 1952. – Т. XI. – С. 313–315.

THE IVAN FRANKO'S METHOD OF METHODOLOGICAL VERIFICATION (national and existential aspects)

Petro IVANYSHYN

Ivan Franko Pedagogical University of Drohobych Philology Department
I. Franko st., 24, UA-82100 Drohobych, Ukraine

The article offers an investigation of the important theoretical problem of the method of methodological verification based on the material of Ivan Franko's works. It is concluded that this method has a generally humanitarian importance for researching the controversial and non-controversial discourse types. This study shows a path to the conceptual national-existential problems of Franko studies.

Key words: method, national-existential methodology, methodological verification, discourse.

Стаття надійшла до редколегії 02.03.2004
Прийнята до друку 20.05.2004