

**Дрогобицький державний педагогічний університет
імені Івана Франка
Кафедра української літератури та теорії літератури
Теоретико-методологічна лабораторія
Науково-ідеологічний центр імені Дмитра Донцова**

Петро ІВАНИШИН

**ІВАН ФРАНКО
І НАЦІОНАЛЬНЕ БУТТЯ:
ГЕРМЕНЕВТИЧНІ АКЦЕНТИ**

Дрогобич
2016

УДК 821.161.2.09.»18/19»

ББК 83.3(4УКР-4ЛьВ)5-8

I 19

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Дрогобицького державного педагогічного університету
імені Івана Франка
(протокол № 5 від 19 квітня 2016 року)*

I 19 Іванишин П.В. Іван Франко і національне буття:
герменевтичні акценти: монографія / Петро Васильович
Іванишин. – Дрогобич: Посвіт, 2016. – 172 с.

ISBN 978-617-7401-11-6

Нова книжка Петра Іванишина присвячена концептуальній для української культури Нового часу постаті Івана Франка. Автор, розвиваючи свої попередні напрацювання, пропонує низку нових поглядів з позицій націософської герменевтики. Робляться важливі аналітичні акценти у сфері теоретико-методологічного потенціалу спадщини І. Франка в контексті національно-екзистенціальної інтерпретації.

Праця розрахована на науковців-філологів, викладачів, учителів, аспірантів, магістрантів, студентів, усіх тих, хто цікавиться творчістю І. Франка.

Рецензенти:

доктор філологічних наук, професор Роман Голод
доктор філологічних наук, професор Ігор Набитович

Відповідальний редактор:
кандидат філологічних наук, доцент Олег Баган

Автор висловлює вдячність
лідерові Національного руху «ДІЯ»,
народному депутатові України Дмитрові Ярошу
за сприяння у виданні цієї праці

ISBN 978-617-7401-11-6

© Іванишин П., 2016
© Посвіт, 2016

*На вшанування
160-річного ювілею
Івана Франка*

Автор

Гей, Січ іде,
Красен мак цвіте!
Кому прикре наше діло,
Нам воно святе.

Гей, Січ іде,
Мов бджола гуде,
Разом руки, разом серця,
То гаразд буде.

Гей, Січ іде,
Топірцями брень!
Кому люба чорна пітьма,
А нам ясний день!

Гей, Січ іде,
Підківками брязь!
В нашій хаті наша воля,
А всім зайдам зась!

1905 р.

Іван Франко

Зміст

Учитель нації (замість передмови).....	7
--	---

Розділ I. Художня герменевтика Івана Франка

Художня герменевтика Івана Франка: прологомени до христологічної інтерпретації (на матеріалі “Святовечірньої казки”).....	15
Національна держава як політичний дім народного тут-буття у творчості Івана Франка (прологомени до експлікації)	45

Розділ II. Національно-екзистенціальні виміри франкізму: методологічні аспекти

Національний імператив Івана Франка й методологічні засади освітянських реформ (національно-екзистенціальні зауваги).....	63
Метод методологічної верифікації в Івана Франка (національно-екзистенціальні аспекти)	71
Метод методологічної верифікації і вивчення української літературної класики	85
Модернізація без русифікації і вестернізації: націотворча стратегія Івана Франка	88
Іван Франко і теорія постколоніалізму	99

Розділ III. Націософські образи та концепти Івана Франка: компаративні паралелі

Образ “країни Франкіани” в поезії Петра Скунця: герменевтичний розмисел	117
Форми національного імперативу у творчості Т.Шевченка та І.Франка.....	127

Розділ IV. Франкознавча метакритика

Ігри з Франком: антинаціонально й не по-науковому.....	137
Обрії словесності професора Івана Денисюка: націоцентричний аспект	148

Бібліографія	161
---------------------------	------------

УЧИТЕЛЬ НАЦІЇ (замість передмови)

Говорити у наш тривожний час про Івана Франка і радісно, і сумно. Радісно, бо Франко дотепер гуртує довкола себе цвіт інтелігенції, справжню духовну еліту нації. А сумно не тільки тому, що згадуємо про фізичну відсутність великої людини, а й іще з низки причин. Йї однією із найприкріших є те, що до суті Франкового феномена наш сучасник змушений продиратися крізь хащі давніх і нових політичних фальсифікацій та бездумних примітивізацій. На щастя, під впливом незашореної академічної спільноти успішно деміфологізуються радянські стереотипи періоду російсько-комуністичної окупації про Франка як виключно “соціаліста” чи “атеїста”, а також більш вдумливими стають наукові, шкільні та громадські популяризаційні проекти, позбуваючись, хоч не всюди і не завжди, псевдопросвітянських спрощень та недохопів.

Однак усе настирливіше в інформаційний простір проникають інші франкофобські, дискредитуючі стереотипи, породжені іншими модними політичними ідеологіями та псевдонауковими методами, переважно запозиченими: лібералізмом, постмодернізмом, фемінізмом, космополітизмом та ін. У цих трактуваннях розуміння Франкового таланту перекручується та заплутується. Космополітичним авторам він інколи видається українським інтелігентом і світочем українства, і водночас – відчуженим від рідного народу універсалістом і панетистом; то вони заперечують його каменярство, а то знову утверджують, щоправда, у вигляді лібералістичного масонства; то він постає другом єврейського та інших народів, а то явним та виразним ксенофобом-антисемітом. Зрештою у постмодерністів перева-

жають все ж суто українофобські, нігілістичні окреслення Івана Франка як начебто психічно хворого та всуціль суперечливого автора, периферійного, нецікавого та неактуального письменника, котрого самозакохані у своїй псевдоевропейськості літератори зневажливо окреслюють ще й як “атеїста кінченого”. Що ж, Франка паплюжили й ненавиділи ще й не так. Прикро тільки, що у наш час тотальної війни з українством це роблять начебто українські (переважно тільки за мовою, а не за мисленням) автори, котрих дехто із незрозумілих причин вважає “моральними авторитетами”.

Насправді маєстат Франкового життя і творчості уцент розбиває фальсифікуючі наліпки та судження. Герменевтичне осягнення цієї унікальної постаті чітко вияскравлює нам низку сутнісних рис Івана Франка. Наголошу лише на трьох із них. По-перше, Франко залишився у пам’яті покоління як великий автор, геніальний письменник і публіцист, котрий уособлював нехай не завжди прямий і не завжди зрозумілий оточенню, але завжди чесний та цілеспрямований шлях до істини. По-друге, він – універсально розвинений “національний інтелект” (Є.Маланюк), що мав, подібно до духовних титанів Античності, Середньовіччя чи Відродження, різні творчі вияви й зумів стати, за влучним спостереженням сучасників, “академією в одній особі”. По-третє, він – великий філософ, мислитель, котрий у час панування різноманітних імперських “темних царств” зумів глибоко осягнути найрізноманітніші аспекти українського буття, із каменярьською безкомпромісністю розстроцивши, на кшталт Ніцше, Честертона, Жаботинського чи Унамуно, своїми новаторськими ідеями-молотами чимало облудних, здавалося б незнищених, стереотипів на шляху національного поступу та свободи.

Усе сказане дозволяє окреслити Івана Франка, попри інші символічні означення, – Мойсея, Титана праці, Каменяка, – ще й як могутнього Учителя нації. І тим, що йдуть

“у мандрівку століть” з його “духа печаттю”, не завадило б пам’ятати важливі уроки, принаймні у трьох сферах.

Насамперед ідеться про сферу наукову, гносеологічну. Тут Франко постає як найбільший у своєму часі продовжувач Шевченкової націософської герменевтики як національно-екзистенціальної методології інтерпретації та мислення, націоналістичного мислення в категоріях збереження, відтворення і розвитку нації. В основі цього способу мислення лежить національний імператив, одне з перших чітких логічних перекодувань котрого дав саме Каменяр, навчаючи нас органічних способів розуміння: “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 хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації”¹ (“Поза межами можливого”).

Інша сфера – етична. Франко як незаперечний і справжній моральний авторитет із чіткими критеріями добра і зла дає нам уроки боротьби із різними формами та видами фарисейства. А найбільше – із денационалізованими “ботокудами”, “хрунями” та “фарбованими лисами” з числа “патентованих патріотів”, котрі дотепер нищать не лише славу та честь Франка, а насамперед його національну справу, дискредитуючи животворну для буття народу національну ідею. Не випадково професор Сергій Квіт пише про “українофобський академічний інтернаціонал”, котрий “адаптує мовою сучасної західної науки радянські антиукраїнські міфи”². А оскільки фарисей – це ще й переважно цинік, то не варто дивуватися, що одного разу таких людей (навіть філологів) можна побачити на котромусь із вшанувань Франка

¹ Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С. 284.

² Квіт С. Дмитро Донцов: ідеологічний портрет. Видання друге, виправлене і доповнене. – Львів: Галицька видавнича спілка, 2013. – С. 15.

чи іншого класика, а потім – на українофобських заходах, де цих класиків витончено інформаційно знищують. Така собі подвійна, лицемірна щирість. Але Франко вчить нас чогось протилежного. Вчить принциповості, безкомпромісності, відданості високим ідеям Бога, істини, волі, базуючи свою науку на християнській релігії. Прикладом може бути його трактат “Молитва за ворогів” (Львів, 1913), що містить вільний віршовий переклад уривку давньоукраїнського “Ізмарагду”:

Не слід усякого любити без розбору.
Як добрі щепи садівник плакає?
Так, що всі зайві парості втинає,
Щоб добрі соки йшли все вгору, вгору.

Господь сказав: «Яка тобі заслуга,
Коли кохаєш свого брата, друга?
А ви любіте своїх ворогів!»
Подумай добре, що Господь велів!

Не мовив: «Моїх ворогів любіте!»
Отсе, брати, ви добре розумійте,
Що ворог Божий, ворог правди й волі
Не варт любові вашої ніколи³.

В “Одвертому листі до галицької української молодезі” (1905) Франко висловлюється ще чіткіше та безкомпромісніше: “Наша масова інерція, що приймає безкритично слова тих, які сим чи іншим припадком були поставлені «на чоло народу», стали послами, професорами, головами товариств і т. і., мусить уступити місце живій, критичній праці думок і готовності – все і всюди подати й свій голос у загальній справі, виконувати діяльно, на власне ризико, але з повною

³ Франко І. Молитва за ворогів. Студія. – Львів, 1913. – С.21.

свідомістю своє горожанське право. Наша, аж до границь безхарактерності, посунена толеранція хиб та слабостей наших ближніх, навіть тоді, коли вони зі сфери приватних відносин переходять у сферу товариської та громадської діяльності, мусить уступити місце живішому моральному почуттю й енергічнішій реакції против усякої моральної гнилизни, що грозила б розпаншитися в наших товариських відносинах”⁴.

Третя важлива сфера побутування уроків Франка – сфера політична, державотворча. Вона вельми актуальна в наш час перманентного панування безвідповідальних неокolonіальних режимів, що обернулося систематичними кризами, народними повстаннями-Майданами, російсько-українською війною, окупацією Криму та частини Донбасу. Тут основні націоцентричні уроки Каменяра особливо значущі і можуть бути окреслені як ідеали. Перший ідеал стосується збереження та формування національної самобутності: “Ми мусимо навчитися чути себе українцями – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів” (“Одвертий лист до галицької української молодезі”)⁵. Другий ідеал стосується національної свободи, оскільки стосунки між країнами повинні базуватися на засадах “рівноправності й автономій кожного окремого народу, де б другий народ ніколи не мав права вмішуватися в домашній справі сусіда або держати над ним яку-небудь опіку” (“Наш погляд на польське питання”). Третій, найвідоміший, ідеал Франка – це “національний ідеал”, ідеал національної державності, котрий він, розвиваючи традицію Т.Шевченка, окреслює образом-терміном “своя хата”. Саме національна держава-“хата” – не імперія і не колонія – єдино можлива для Франка форма державного самоутвердження українців, що може гарантувати народові свободу,

⁴ Франко І. Одвертий лист до галицької української молодезі // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.406-407.

⁵ Франко І. Одвертий лист до галицької української молодезі... – С.405.

розвиток і добробут, може перетворити його в господаря (“хазяїна”) своїй долі на власній землі. Так про це йдеться у геніальному пролозі до поеми “Мойсей”⁶:

Та прийде час, і ти огнистим видом
Засяєш у народів вольних колі,
Труснеш Кавказ, вперешешся Бескидом,

Покотиш Чорним морем гомін волі
І глянеш, як хазяїн домовитий,
По своїй хаті і по своїм полі.

У межах державницьких уроків окремо варто звернути увагу на модернізаційні стратегії Франка, цінність котрих особливо проявляється на тлі постколоніальних проєктів малоросійського чи вестернізаційного типів. Особливо небезпечними видаються проєкти, котрі, замість здійснення деколонізації, намагаються конституційно законсервувати регіональну двомовність, імперську мультикультурність, окупаційні історичні міфи та ін. При цьому втрачається сама сутність модернізації як процесу якісного культурного оновлення (відродження) чи як процесу набуття національною спільнотою адекватного часові цивілізаційного рівня розвитку. Якщо звернутися до досвіду Івана Франка, то у нього бачимо рішуче відкидання різних імперських теорій: як проєктів інтеграції України в російський світ (русифікації), так і проєктів розчинення в західних наддержавках та їх ідеологічних конструктах (вестернізації) – доктринерських теоріях соціал-демократизму, дарвінізму, анархізму, комунізму, лібералізму, фемінізму та ін.

Натомість Франко пропонує рідному, на той час бездержавному, народові націоналістичний шлях модернізування. Основними для українського мислителя стають наступні

⁶ Франко І. Мойсей // Франко І. Зібрання творів у 50 т. – К.: Наукова думка, 1976. – Т. 5. – С.212-214.

моменти: заснування політики того чи іншого народу на органічних національних інтересах (“Найперша задача кожного народу є – стояти за своїми власними інтересами і дбати про своє власне утримання”), проголошення принципу національної держави (“...Польща для поляків, але Русь для русинів”), паритетності стосунків (“...відрікаючись від історичної Польщі, ми... зовсім нічого не маємо проти Польщі яко народу, проти Польщі не в давніх історичних, а в етнографічних границях”) та поваги до національної самобутності іншого (“...бажаючи для себе невпинного питомого розвою на власних народних підставах, ми бажаємо того самого і для поляків”)⁷.

Як переконливо доводить націотворча стратегія Івана Франка, можливим є осучаснення національного буття без чужорідних проектів русифікації чи вестернізації, уникаючи бездумного поглинання чи то в східних, чи то в західних наддержавних проектах. Франко був у цьому переконаним протягом усього життя, і квінтесенцією його ідеї української модернізації в українській національній державі можуть бути знамениті імперативні слова з “Не пора, не пора, не пора...” (1880)⁸, котрі вельми актуально та пророчо звучать у наш воєнний час:

*Не пора, не пора, не пора
Москалеві й ляхові служити!
Довершилась України кривда стара, –
Нам пора для України жити.*

Окреслений вище короткий тезаурус, на нашу думку, коректно підсвітлює основний задум цієї праці. Структура роботи утворена розвідками, котрі в академічний спо-

⁷ Франко І. Наш погляд на польське питання // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.204-221.

⁸ Франко І. Не пора, не пора, не пора... // Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. – Львів: Каменяр, 2001.–С.23-24.

сіб, у межах чотирьох розділів (художньо-герменевтичного, методологічного, компаративного й метакритичного) вияскравлюють націософський сенс творчості Каменяра. Сподіваємось, запропоновані у цій студії герменевтичні акценти, не претендуючи на всеохопність та остаточність висновків, все ж допоможуть вдумливому читачеві глибше пізнати органічний взаємозв'язок між Іваном Франком, його учительською місією та національним буттям.

РОЗДІЛ І.
ХУДОЖНЯ ГЕРМЕНЕВТИКА
ІВАНА ФРАНКА

**ХУДОЖНЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ІВАНА ФРАНКА:
ПРОЛЕГОМЕНИ ДО ХРИСТОЛОГІЧНОЇ
ІНТЕРПРЕТАЦІЇ**
(на матеріалі “Святовечірньої казки”)

Час ночі світу є убогий час, оскільки він все убожіє. Він вже став таким вбогим, що не спроможний з'ясувати брак Бога як брак.

Мартін Гайдегер

Диявол може робити чимало речей. Але диявол не може творити поезію. Він може зіпсувати поета, але він не може створити поета.

Френсіс Томпсон

І в цій життєвій проці ми одержали від Нього запоруку, що будемо колись світлом; і ми вже спаслися надією, і з синів ночі й темряви ми стали синами світла й синами дня.

Святий Августин

Справжня творчість є теургією, богодіянням, діянням, здійснюваним разом з Богом.

Микола Бердяєв

Чим більше намагаємося пізнати кодифікований всесвіт Франкового духу, тим виразніше усвідомлюємо нагальну потребу адекватності масштабу гносеологічної стратегії вимірам творчого вираження багатогранного мислителя та письменника-енциклопедиста. При цьому важко, та й навряд чи переконливо, було

б вишукувати “єдиноправильну” теорію інтерпретації. Натомість логічнішим видається використовувати різні методології, методи та методики витлумачення, верифікуючи їх із іманентними домінантами художнього дискурсу Каменяра та його ж спекулятивними положеннями (де вони не суперечать творчій практиці).

З одного боку, така герменевтична настанова забезпечила б адекватну текстуальній постаті Івана Франка масштабність епістемологічних розмислів. З іншого боку, вона, на нашу думку, надала б франкознавчим студіям нового наукового імпульсу, дозволила б остаточно позбутись українофобських фальсифікаторських тенденцій – як сумнозвісної марксистсько-радянської “критики” (для якої Франко – лише атеїстичний соціаліст-Каменяр), так і новітньої постмодерної “надінтерпретації” (У.Еко) (для якої Франко – взагалі “не Каменяр” (Т.Гундорова)).

Власне схожі на окреслені нами презумпції продуктивної інтерпретації багатогранного і не завжди однозначного, але завжди глибоко заангажованого в національну проблематику Каменяра мали місце, на багатьох наукових форумах. Видані матеріали конференцій підтверджують, що у напрямку масштабної інтерпретації зроблено вже чимало. Однак, на наш погляд, двома усе ще малорозробленими аспектами її залишаються методологічні питання *художньої герменевтики* та *христологічної інтерпретації*. Не претендуючи на вичерпність та остаточність, постараємось окреслити та дефініціювати обидві гносеологічні стратегії, більше зосереджуючись на з’ясуванні специфіки власне христологічної інтерпретації¹. При цьому враховуватиметься іманентний зв’язок досліджуваних теоретичних систем із художньою практикою Івана Франка.

Важко не помітити два характерні атрибути сучасного літературознавчого мислення (свідомості взагалі) – мето-

¹ Фактична відсутність сучасної теоретичної експлікації цієї давньої герменевтичної методології передусім в українському науковому дискурсі при доволі численних спробах нею скористатися спонукає нас до накреслення можливих пролегоменів – вступної частини, яка б давала загальне, хоча й схематичне (в межах статті), уявлення про цю інтерпретацію і пов’язувалася б з українською культурною традицією (прим. автора).

логічний плюралізм та інтердисциплінарність. І це природно. Герменевтика, котра віддавна є універсальною гуманітарною теорією інтерпретації, “виникає кожен раз в періоди потрясіння основ, зруйнування «природних» очевидностей свідомості, розладнання зв’язків, що склалися століттями”². Намагання зруйнувати (не завжди послідовні і ще далеко не завершені) комуно-російську, виразно антиукраїнську окупаційну парадигму у сфері гносеології і викликає в українських постколоніальних гуманітаріїв автентично-герменевтичний потяг до пошуку, за Г.-Г.Гадамером, не нав’язуваного комуністичним (як перед тим царським) режимом “відтворення” (найчастіше, фальсифікуючи об’єкт дослідження в інтересах імперської метрополії) смислу, а до його “творення”. А це, своїм чином, обґрунтовує потребу плюралістичної інтерпретації, бо “єдино-вірного” витлумачення твору не існує³. Не зайвим буде додати наступне: така позиція не виключає, а, швидше, передбачає існування методологічної домінанти, котра стає науковим верифікаційним центром селекціонованих теоретичних підходів.

Ще більше розширює можливості наукового “творення” смислу художнього твору інтердисциплінарність – науково виважена екстраполяція методологічних стратегій і практик із однієї сфери культури (чи, вужче, науки) у сферу іншої. У континуумі науки про літературу маємо приклади продуктивності різноманітних інтердисциплінарних методологій: міфологічної критики (як уважають, першої суто літературознавчої теорії), психологічної інтерпретації, політичної герменевтики, соціологічного витлумачення, філософської екзегези тощо.

На жаль, сучасний метадискурс часто насичений інтерпретаціями, котрі тільки імітують наукове пізнання, насправді ж являють собою необмежений науковими критеріями (а тому вульгарний) екстраполяціонізм, котрий вражає еkleктизмом, релятивізмом, надмірним редукаціонізмом, антинаціональною

² Малахов В.С. Философская герменевтика Ганса Георга Гадамера // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С.334.

³ Там само. – 329.

заангажованістю тощо. Саме він, закономірно, призводить до свідомого (частіше) чи несвідомого фальшування художньої дійсності в інтересах тієї чи іншої політичної доктрини (найчастіше імперського покрою). В сучасному українському літературознавстві такою популярною доктриною став демолібералізм (найчастіше у формі постмодернізму), мета якого пропагувати “глобально-культурні” концепти (політичні міфи) в дусі прозахідного культурного імперіалізму (Е.Сміт).

Але навіть приклади маразматичної (в термінології Умберто Еко ще – параноїдальної) надінтерпретації (фальсифікації) деяких сучасних досліджень не можуть дискредитувати науковотворчий потенціал інтердисциплінарного витлумачення. Особливо перспективні евристичні можливості (зокрема в плані переосмислення української класичної та радянської спадщини), на нашу думку, відкриваються для постімперської критики через використання тих інтердисциплінарних стратегій, котрі в силу різних причин не розроблялися ширше у колоніальному літературознавстві. Йдеться про художню герменевтику та христологічну інтерпретацію.

Сутність *художньої герменевтики* (іноді ще у цьому зв’язку вживають терміни “художнє літературознавство” чи “художня критика”) доцільно експлікувати, виходячи із поліфункціональності художнього твору. Окрім двох основних взаємопов’язаних функцій мистецтва слова (і водночас двох аспектів художньої ідеї) – естетичної та духовнотворчо-інтенціональної⁴ – виділяють чимало інших функцій. Серед них не останнє місце посідають культуротворча, гносеологічна, герменевтична, знаково-комунікативна, інформативна, металінгвальна, аксіологічна, візіонерська, людинознавча, націєзнавча тощо. Вивчення саме цих ідеологічно-епістемологічних функцій (на чолі з герменевтичною та гносеологічною) дає підстави говорити про іманентний герменевтичний потенціал художньої літератури.

⁴ Детальніше див.: Іванишин В., Іванишин П. Програма курсу “Теорія літератури”. – Дрогобич: Коло, 2001. – С.30-31.

На цей потенціал вказували різні мислителі практично в усі часи формування окцидентального метадискурсу. Польський естетик Владислав Татаркевич зазначає, що поезію “уже за стародавніх часів, а ще більше за часів середньовіччя... мали за різновид філософії чи віщунства, а не за мистецтво”⁵. Для давніх греків поезія (у ті часи і надовго після цього – синонім художньої літератури) була “знанням найвищого класу, адже сягала духовного світу, заходила у спілкування з божественними істотами”⁶. Цю божественно-гносеологічну роль Платон розумів саме як герменевтичну, бо вважав поетів “екстатичними тлумачами богів”⁷. Арістотель же вказував на метафізичну глибину поетичного гнозису: “Ті, що мають досвід знають «що», але не знають «чому»; ті ж, що володіють мистецтвом, знають «чому», тобто знають причину”⁸. Продовжуючи цю тенденцію, естетика стоїків визнавала за поезією здатність “пізнавати правду навіть глибше, ніж філософія”⁹.

У наступні культурно-історичні епохи (Середньовіччя, Відродження, Новочасову добу) окреслення герменевтичної функції мистецтва слова тільки поглиблювалось, увиразнювалось, концептуалізувалося. Для прикладу, Бокаччо називав поезію “пасією, що осягає суть, а осягаючи промовляє і навчає”¹⁰. Видатний герменевт, представник “філософії життя” Вільгельм Дільтей вважав великих письменників “великими майстрами тлумачення” і свідомо орієнтував герменевтику на художню літературу, особливо на поезію, “підкреслюючи значення останньої для розуміння духовного життя

⁵ Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання / Пер. з пол. В.Корнієнка. – К.: Юніверс, 2001. – С.19.

⁶ Там само. – С.78.

⁷ Там само. – С.90.

⁸ Арістотель. Метафізика // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Сост. П.С.Гуревич. – М.,1991. – С.102.

⁹ Татаркевич В. Історія шести понять. – С.284.

¹⁰ Там само. – С.104.

та історії”¹¹. “Черпаючи із джерела життя, – писав В.Дільтей, – поезія неминуче мусить... виражати життєрозуміння”¹².

Онтологічна (чи філософська) герменевтика ХХ ст. в особі свого основоположника Мартіна Гайдеггера та його послідовників часто зверталась до окресленої нами проблеми – художньої герменевтики. У своїй концептуальній естетичній розвідці “Джерело художнього творіння” М.Гайдеггер, розвиваючи давню німецьку (й не тільки) метадискурсивну традицію, зазначає, що сутністю мистецтва є “істина, що твориться у творінні”¹³, а сам художній твір містить “відтворення всезагальної сутності речей”¹⁴. При цьому художнє пізнання істини має виразний національний характер, бо, як зазначає німецький мислитель у статті “Гельдерлін і сутність поезії”, “слово поета є тільки тлумаченням “голосу народу”¹⁵.

Для іншого сучасного герменевта Ганса-Георга Гадамера важливим є відзначити герменевтичний характер художнього дискурсу (його спрямованість на розуміння) через спорідненість із філософією: “Поезія, навіть найменш зрозуміла, народжується в розумінні і для розуміння. На цьому засновано тісний взаємозв’язок поезії і філософії”¹⁶. Водночас німецький автор, продовжуючи аристотелівську традицію, вказує на глибинну евристичність мистецтва, котре постає як “справжній органон філософії, якщо не її суперник, що переважає її у всьому”¹⁷.

¹¹ Див.: Одуев С.Ф. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» Вильгельма Дильтея // Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985. – С.106.

¹² Там само.

¹³ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С.304.

¹⁴ Там само. – С.279.

¹⁵ Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів:Літопис, 1996. – С. 205.

¹⁶ Гадамер Г.Г. Лирика как парадигма современности // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С.152.

¹⁷ Гадамер Г.Г. Философия и герменевтика // Актуальность прекрасного. – С.9.

Більше того, деякі християнські мислителі ХХ ст. взагалі заперечують можливість гносеологічного осягнення творчості. Вони говорять про можливість пізнання творчості виключно зсередини самої творчості (отже, стосовно художньої творчості – виключно шляхом художньої, не наукової, герменевтики), як це спостерігаємо у розмірковуваннях Миколи Бердяєва: “Пізнавальне вирішення природи творчості можливе лише для творчого пізнавального акту. Творчість пізнається лише творчістю, подібне – подібним. Тому справжня природа будь-якої творчості невідома ні науці, ні вченню про науку, тобто гносеології”¹⁸.

Навіть цей схематичний огляд дозволяє ствердити потужні методологічні можливості, які відкриває перед дослідником теорія, що використовує інтерпретаційний потенціал самого художнього дискурсу. При цьому доцільно розрізнати розширене і звужене значення поняття “художня герменевтика”, що, своїм чином, зумовлює і дві дефініції цього інтелігібельного феномена. У ширшому значенні, художня герменевтика – це *теорія та практика інтерпретації буття, котру автор моделює в художньому творі (кодуючи в системі образів), а реципієнт пізнає через цей твір (розкодовуючи ейдологічну систему)*. У вузькому – це *теорія та практика інтерпретації явищ мистецтва, виражена у творах мистецтва*¹⁹.

На жаль, повноцінне вивчення гадамерівської “сміслової мелодії вірша” у творчості Івана Франка (через теорію художньої герменевтики) ще попереду. А це важливо для поета-аполлонійця, котрого Євген Маланюк слушно охарактеризував як “явлення... НАЦІОНАЛЬНОГО ІНТЕЛЕКТУ”²⁰. Тим більше, що навіть філософські доктрини Каменяра часто виражалися

¹⁸ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков:Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С.112.

¹⁹ До речі, саме у цьому сенсі доречно говорити, щоправда, із застереженнями, про художню герменевтику і як про “художню” (чи літературно-художню) “критику” чи “художнє літературознавство” (прим. автора).

²⁰ Маланюк Є. Франко незнаний // Книга спостережень: Фрагменти. – К.: Аттика, 1995. – С.70.

лише в художніх творах: “Його (Івана Франка – П.І.) екзистенційно-філософська позиція втілена не у теоретико-філософських працях, а у драматичних поемах і поезіях за допомогою літературно-художніх засобів”²¹.

Навіть без поглибленого дослідження можна вказати на наявність у Франковому літературному дискурсі художньо-герменевтичних інтенцій, причому в обох значеннях вищезокресленого терміну. Так, наприклад, потужну національно-екзистенціальну інтерпретацію буття народу/нації спостерігаємо в поемі “Мойсей”. З іншого боку, зустрічаємо твори (як-от відомий “Декадент”), де маємо справу з інтерпретацією (нерідко автоінтерпретацією) власне художньої творчості, що дозволяє при уважному розгляді когерентних рівнів виявити й параметрувати методологію пізнання естетичних феноменів в структурі світогляду літературного героя.

Можна спостерегти й складніші художньо-герменевтичні моделі. Про органічне поєднання в окремих творах письменника метахудожньої теорії та художньої практики пишуть деякі сучасні дослідники. Зенон Гузар, наприклад, вказує, що на сторінках оповідання “Борис Граб” “знаходимо системний виклад основ психології сприйняття літературного твору”²². Інший дослідник Богдан Кир’ячук прямо говорить про “герменевтичне коментування “артистичних” ефектів” у тому ж “Борисі Грабі”, “Вільгельмі Теллі”, “Сойчиному крилі”, повісті “*Voа constrictor*”²³. Надалі ми детальніше зупинимось на одному з характерних аспектів художньої герменевтики²⁴ І.Франка – христологічній інтерпретації.

²¹ Михайловська Н. Трагічні оптимісти. Екзистенційне філософствування в українській літературі XIX – першої половини XX ст. – Львів: Світ, 1998. – С.86.

²² Гузар З. Особливості креаціонізму в оповідання І.Франка “Борис Граб” (Перфігураційно-ейдологінчий аспект) // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Випуск перший. – С.9.

²³ Кир’ячук Б. Проблема герменевтики новели Івана Франка “Сойчине крило” // Франкознавчі студії... – С.21.

²⁴ Переважно в ширшому значенні цього терміна (прим. автора).

Незважаючи на довгочасове домінування в колоніальній науці образу І.Франка як послідовного атеїста, чимало дослідників (особливо в останній час) вказують на християнський характер дискурсу Каменяра. Інше питання як, якою мірою і на яких рівнях психічної структури актуалізувався цей релігійний первень суспільної свідомості в письменника. Ігор Качуровський у цьому плані апелює до творів, де помітним є виразне відхилення “в бік містицизму” Франка як “послідовного реаліста”: “Мойсей”, “Іван Вишенський”, “Перехресні стежки” та ін.²⁵ Можемо назвати й інші роботи, де легко помітити експліцитну християнськість автора: “Святовечірня казка”, “Хрест”, “Молитва за ворогів” тощо. Важко не погодитись з Олегом Баганом, котрий підтримує думку Дмитра Донцова про Каменяра як про “не свідому того – глибоко віруючу людину” і так характеризує його консерватизм: “Хіба це не принципи релігійної моралі? Хіба це не давня мудрість наших предків? Не наша духовна традиція? Хіба не про охорону, збереження вічних цінностей говорить Франко?”²⁶.

Враховуючи думку Д.Донцова, під християнсько-релігійним кутом зору варто розглянути не лише метафізичний – третій етап світоглядної еволюції І.Франка, за Д.Козієм (перші два – матеріалістичний та позитивістичний). Неусвідомлено християнські домінанти могли існувати (і, як побачимо згодом, таки існували) навіть у раннього, здавалося б, виразно марксистського Франка. Закономірно, що християнський характер творчості передбачає і наявність християнсько зорієнтованої художньої герменевтики, власне, христологічної інтерпретації.

Для ретельнішого з’ясування специфіки христологічної методології в художній системі Івана Франка, зупинимось на

²⁵ Качуровський І. Містична функція літератури та українська релігійна поезія // Слово і час. – 1992. – № 10. – С.34.

²⁶ Баган О. Консерватизм, або Несподіваний Іван Франко (До питання “Еволюція світогляду І.Франка”) // Баган О. Іван Франко і теперішнє становище нації. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1991. – С.34.

деяких теоретичних моментах цього герменевтичного феномена (із акцентуванням на літературознавчих аспектах): дефініціювання христологічної інтерпретації, її зв'язок з українською культурною традицією, її основні різновиди і типи.

Скільки б не популяризувалися антихристиянські, взагалі антирелігійні концепти упродовж останніх двох століть в ідеологіях лібералізму, марксизму, псевдотрадиціоналізму (нацизму) тощо²⁷, для європейської свідомості християнство назавжди залишиться могутнім духовним чинником людино-і націотворення. Варто наголосити на фундаментальній позитивній ролі християнської релігії також і в царині гуманітарної гносеології. Для герменевтики тисяча років християнського Середньовіччя – це воістину час її розквіту, час сформування, утвердження й розпрацювання чи не більшості герменевтичних концептів (що знайшли своє відображення в пізніших літературознавчих школах), зрештою, час сформування основного корпусу герменевтичної класики²⁸ (Оріген, Фотій, Ієронім, Григорій Великий, Аврелій Августин, Боецій, Бонавентура, Фома Аквінський, Флацій Іллірієць та ін.).

Термін “христологічна інтерпретація” ми б віднесли до ряду синонімів християнської герменевтики (екзегетики). У богослов'ї христологія виступає одним із основних розділів, в якому вивчається Особа Бога Сина – Ісуса Христа. Христос, на думку теологів, “становить центр спасаючого чину, і, тим самим, є критерієм і центром усього християнства”²⁹. Не випадково, отже, саме Ісус Христос “знаходиться у центрі

²⁷ Своєрідним знаменником антихристиянських пасажів Вольтера, Ю.Еволи, В.Леніна та ін. можуть стати наступні думки основоположника марксизму Карла Маркса: “Основа іррелігійної критики така: людина створює релігію, релігія ж не створює людину” чи “Релігія є опіум народу” (Маркс К. До критики гегелівської філософії права // К.Маркс і Ф.Енгельс. Про релігію. – К.: Держ. в-во політ. л-ри УРСР, 1956. – С.29,30.) (прим. автора).

²⁸ Про це переконливо свідчить хоча б така узагальнююча робота Густава Шпета як “Герменевтика і її проблеми” (прим. автора).

²⁹ Стасяк С.Я. о., Завіла Р. о. Основи догматичного богослов'я. – Львів: Місіонер, 1997. – С.110.

богослов'я"³⁰. А також, продовжимо, у центрі християнсько-філософських розмислів, екзегетики, християнської рефлексії взагалі.

Таким чином, *христологічна інтерпретація* у широкому (загальнометодологічному) значенні цього слова означатиме стратегію витлумачення явищ та закономірностей буття крізь призму християнства. Така дефініція закономірна для християнського богослов'я, християнської філософії, християнської політології, психології, соціології тощо. У літературознавчому (чи мистецтвознавчому) сенсі (вузькометодологічно) під *христологічною інтерпретацією*, відповідно, розумітимемо теорію та практику витлумачення художньо-літературних феноменів крізь призму християнської духовності. Саме таке визначення, на нашу думку, найбільш адекватно відображає суть і сенс даного герменевтичного явища – чи не найдавнішої інтердисциплінарної літературознавчої методології.

Схожу методологію витлумачення літературних творів спостерігаємо на прикладі “христологічного прочитання” лірики Є.Плужника у Ганни Токмань³¹. Дослідницю цікавить “інтертекстуальна присутність Біблії”, “християнські категорії”, “система християнського світогляду” тощо. Зосереджується ж авторка переважно на витлумаченні образу Христа. Усе це назагал вписує даний підхід в концепцію христологічної інтерпретації. Єдине, що викликає занепокоєння, це вживання терміну “християнська міфологія”, який семантично конфліктує із природним у даному контексті терміном “християнська релігія” і автоматично відносить окреслений Г.Токмань підхід не до христологічного, а до неоміфологічного методу.

Взагалі ж, христологічна інтерпретація в українській гносеологічній традиції має довгу і славу традицію. І це не дивно. Саме релігійність, причому християнського типу, ще з

³⁰ Там само. – С.62.

³¹ Токмань Г. “Скривавлені сліди” й “Огниста радість” (Спроба христологічного прочитання лірики Є.Плужника) // Слово і час. – 1998. – № 2. – С.39-44.

прадавніх часів сформувала один із найосновніших архетипів української психіки. Володимир Янів слушно цитує з цього приводу Миколу Костомарова: “Український народ – глибоко релігійний народ. ...він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність”³². Із цим так чи інакше погоджуються фактично всі українські етнопсихологи – І.Нечуй-Левицький, В.Липинський, Д.Донцов, Ю.Липа, Д.Віконська, І.Мірчук, Є.Онацький, Я.Ярема, Г.Ващенко та ін.

Звідси закономірним є домінування християнських первнів в українській культурологічній практиці: філософській (чого варті хоча б імена Григорія Сковороди чи Памфіла Юркевича), богословській (митрополити Андрей Шептицький та Іван Огієнко, патріарх Йосип Сліпий тощо), політологічній (від київських князів і козацьких гетьманів до Т.Шевченка, М.Міхновського, Д.Донцова, Є.Коновальця, С.Бандери, Я.Стецька та ін.)³³, зрештою, художньо-літературній (передусім українські середньовічні, барокові, романтичні письменники; окремо виділимо Т.Шевченка, Лесю Українку, Б.Лепкого, Є.Маланюка, Ю.Клена, Л.Мосендза, О.Ольжича, Б.-І.Антонича, М.Ореста, І.Багряного, В.Барку, Л.Костенко, М.Руденка, В.Слапчука, О.Ульяненка та ін.)³⁴. До речі, не у всіх названих письменників християнські (навіть христологічні) ідеї виражені явно, текстуально. Так, скажімо, у письменників, що творили в умовах російсько-радянського окупаційного режиму, вони існують підтекстово. Це особли-

³² Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Янів В. Нариси з української етнопсихології. – Мюнхен:УВУ,1993. – С.174.

³³ До речі, вивчення атеїстичних політичних доктрин М.Драгоманова чи В.Винниченка переконливо свідчить: чим більше ці та їм подібні діячі марксистського, ліберального чи соціал-ліберального (так званого “соціал-демократичного”) типу відмежовувались від християнської традиції, тим далі вони відходили і від політичного утвердження інтересів української нації, фактично – усвідомлено чи мимоволі – виступаючи (а їх послідовники виступають і досі) в ролі п’ятої колони тих чи інших антиукраїнських імперських сил (прим. автора).

³⁴ Докладну розмову про українську літературну християнську традицію можна віднайти у роботах І.Качуровського й Т.Салиги.

во важливо враховувати під час інтерпретації такого типу творів.

Повноцінну історіографію української христологічної герменевтики ще належить написати. Тут лише зауважмо, що джерела христологічної інтерпретації художніх творів легко простежуються принаймні з часів Середньовіччя та Бароко із середовища православних та греко-католицьких мислителів (філософів, герменевтів та естетиків) того часу. Згодом елементи такого типу екзегези так чи інакше спостерігаємо у різнотипних роботах (від філософських трактатів і критичних статей до художніх творів і листів) Г.Сковороди, М.Гоголя, П.Юркевича, Т.Шевченка, М.Костомарова, П.Куліша, М.Устияновича, Лесі Українки, В.Шурата, А.Білецького, В.Барни, М.Бучинського тощо.

Концептуалізація української христологічної традиції, її остаточне утвердження в якості продуктивної новітньої літературознавчої методології пов'язані передусім із **греко-католицькою критикою** ХХ століття. Ця критика особливо розвинулась у міжвоєнний період в Західній Україні та еміграції. Вона концентрувалась в основному довкола журналів "Поступ", "Дзвони", "Мета". Серед її представників – Г.Костельник, О.Петрійчук, М.Гнатишак, П.Коструба, В.Мельник, Гр.Лужницький, О.Мицюк, В.Заїкін, В.Ратич, Р.Метик, С.Лишкевич, М.Пушкар, Ю.Косач, Є.-Ю.Пеленський та ін.³⁵ З іншого боку, варто відзначити і виразний христологічний характер націоналістичної герменевтики того (та й інших) періоду, що виявився у культурологічних та літературознавчих працях (передусім статтях та есе) Д.Донцова, М.Мухина, Ю.Липи, Є.Маланюка, О.Ольжича, Л.Мосендза, Л.Луціва, Р.Білецького та ін.

Після Другої світової війни важко говорити про якийсь більш-менш системний розвиток української христології (або такого типу наукові роботи ще й досі невідомі ширшому на-

³⁵ Включаємо в цю обойму імена, передусім названі в монографії: Андрусів С.М. Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років ХХ ст. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2000, Тернопіль: Джура, 2000. – С.109-111.

уковому загалові), хоча окремі діаспорні дослідники (як-от Л.Білецький, В.Барка, Л.Луців, Д.Бучинський, І.Качуровський, Р.Бжеський та ін.) зверталися до цієї теорії. Нове зацікавлення христологічною методологією витлумачення художніх творів (уможливлене розпадом радянської імперії) час від часу спостерігаємо у постколоніальному дискурсі 90-х: Т.Салига, Г.Токмань, Б.Завадка, М.Комариця, Я.Мельник, В.Антофійчук, І.Набитович та ін. Перспективними, на наш погляд, видаються: спроба розглядати релігійну поезію крізь призму містичної функції літератури в І.Качуровського³⁶, розпрацювання уже згаданого “христологічного прочитання” в Г.Токмань, ангелологічної інтерпретації в Я.Мельник³⁷, проблеми сатанізму в Б.Завадки³⁸ та ін.

Узагальнюючи чималий досвід христологічного витлумачення, виділимо його основні, на наш погляд, різновиди (за певних обставин ці різновиди можуть поставати як методології або редукуватися до методів чи методик). Сподіваємось, це структурування допоможе, з одного боку, чіткіше верифікувати свою теоретичну позицію дослідникам, котрі вже так чи інакше працюють у сфері літературознавчої христології, з іншого, сприятиме подальшим матакритичним розпрацюванням даної теми.

Передусім варто вичленувати три основні групи у межах христологічної інтерпретації: богословську, християнсько-філософську і власне наукову. Кожна з цих груп, своїм чином, складається із низки герменевтичних підвидів, котрі або вже розроблені в метадискурсі, або могли б там розроблятися. Відповідно до теологічних дисциплін в межах **богословської групи** ми б виділили наступні інтерпретації: креатологічну, ангелологічну, сотеріологічну, власне христологічну, маріологічну,

³⁶ Качуровський І. Містична функція літератури. – С.33-45.

³⁷ Мельник Я. Про “ангелофанію” в оповіданні І.Франка “Як Юра Шикманюк брів Черемош” // Франкознавчі студії. – С.27-33.

³⁸ Завадка Б. Проблема сатанізму в поемі “Мойсей” І.Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. – С.429-433.

пневматологічну, еклезіологічну, есхатологічну, тринітарну, теофанійну тощо.

Християнсько-філософську групу складають інтерпретації, закорінені у філософській (і навколофілософській) традиції: християнсько-метафізична, християнсько-онтологічна, християнсько-аксіологічна, християнсько-гносеологічна, християнсько-етична, християнсько-телеологічна, християнсько-естетична, персоналістична, християнсько-екзистенціалістична, християнсько-містична, християнсько-націософська тощо. **Власне наукова група** безпосередньо формується на традиціях християнської герменевтики й складається з наступних інтерпретацій: екзегетики (католицької, православної, протестантської і греко-католицької герменевтик), неомістської (католицької) критики, греко-католицької школи, постколоніальної християнської критики, націософської (національно-екзистенціальної) інтерпретації тощо. Частково елементи христологічного прочитання можна спостерегти у філософській герменевтиці, компаративістиці, міфокритиці, постколоніалізмі та ін.

Потенціал **художньої христології** як своєїрідної окремої групи, котра, зачіпаючи усі три вище перераховані, повністю не ототожнюється із жодною, ми спробуємо показати (бодай фрагментарно) на матеріалі поезії Івана Франка “Святовечірня казка”. Однак перед тим з’ясуємо ще одне важливе питання христологічної інтерпретації, важливе саме для експлікації її субстанціональної суті. Ідеться про два інтенціонально-смилові (чи ідеологічно-телеологічні) типи, що простежуються (різними способами) в кожній із вищеперерахованих груп.

Перший тип ми б окреслили як **релігійно-універсалістський (космополітична христологія)**. Його апологети виходять із доктрини поза(понад)культурності, а отже, позанаціональності християнства, і таким чином свідомо чи несвідомо християнська релігія перетворюється у заручницю тієї чи іншої імперіалістичної доктрини (як це спостерігаємо на прикладі новітнього ісламського, юдаїстського, індуїстського тощо фун-

даменталізму чи шовіністичної практики минулого і теперішнього московського православ'я, в надрах якого розвинулась імперіалістична ідея Московщини як “третього Риму”).

У ХХ столітті загрозливі тенденції до викривлення євангельського вчення не припиняються. Так, скажімо, у протестантській “діалектичній теології” Карла Барта проголошується “інакшість Одкровення будь-якій людській свідомості”. Цей швейцарський богослов і його школа особливо акцентує на “абсолютній безвідносності християнських цінностей по відношенню до будь-якого расового, національного і політичного «язичництва»”³⁹.

Ще небезпечнішим (з огляду на кількість вірян) видається утвердження такого типу думок у новітньому католицизмі, передусім у тій частині неотомізму, що спирається на вчення французького мислителя Жака Марітена. Серед багатьох слухних думок і обґрунтованих неосхоластичною метафізикою позицій (наприклад, критика буржуазного (лібералістичного) та марксистського атеїзмів) натрапляємо нераз і на виразно суперечливі трактування. Наприклад, на початку 1930-х років Ж.Марітен проголошує фактичну космополітичність християнства: “Ціль релігії – життя вічне для власного колективного тіла Церкви Христової, і оскільки її коріння занурені, таким чином, в порядок надприродній, вона повною мірою універсальна, надрасова, наднаціональна, надкультурна”⁴⁰. При цьому парадоксальним чином вважає проявом духовного імперіалізму якраз “змішання католицької релігії з культурою католицьких народів”⁴¹. Наче релігія не є органічною частиною тієї чи іншої національної культури і наче існує десь “чистий”, “наднаціональний” католицизм чи взагалі якась інша позанаціональна релігійна (або церковна) форма.

³⁹ Див.: Аверинцев С.С. Християнство в ХХ веку // Аверинцев С.С. Софія-Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. – С.307-308.

⁴⁰ Марітен Ж. Релігія і культура // Марітен Ж. Знання і мудрість. – М.: Научный мир, 1999. – С.84.

⁴¹ Там само. – С.85.

Однак для французького філософа й теолога ці речі не є такими очевидними. Він переносить свою “надкультурну” концепцію у сферу літературознавства. І раптом виходить, що найголовнішим завданням митця є піклуватися про “духовну вселюдську спільноту”⁴². Більше того: “Переважно для поета не до добра стати національним поетом, хоча у ряді випадків відмінні вірші писалися в запалі національної чи навіть політичної пристрасті”⁴³. Звідси, набагато “надійніше” письменнику “мати справу” з “універсальними” категоріями або “з цілісним інтелектуальним і культурним універсумом”. Серед прикладів наводяться... Данте і Шекспір. При всій повазі до французького теоретика, мусимо відзначити наступне: навдивовижу сильно треба було просякнути “універсалізмом”, щоб не помітити очевидного – глибинної національності і Данте, і Шекспіра. Міжнародне (анагогічне) визнання названі письменники отримали саме завдяки архетипній закоріненості їх творчості відповідно в італійську та англійську культурні традиції.

Однак у Ж.Марітена годі шукати в даному питанні вивіреної позиції, наступна цитата свідчить про виразну контроверсійність, внутрішню суперечливість його концепції. Християнство “означає певний суспільний уклад земного життя народів, вихованих Церквою, – пише французький мислитель. – Церква одна, але в ній можна знайти різні християнські цивілізації, різні “християнства”⁴⁴. Така думка набагато ближче стоїть до другого типу христологічної інтерпретації, який ми б окреслили як **християнсько-національний (націоцентрична, націософська чи інкультурована христологія)**.

Цей тип христологічної герменевтики завжди так чи інакше враховує об’єктивний статус митця (та й будь-якої іншої

⁴² Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – С.183.

⁴³ Там само. – С.185.

⁴⁴ Маритен Ж. Религия и культура. – С.84-85.

людини) у світі, потужно актуалізований у ХХ ст. німецьким філософом Мартіном Гайдеггером під час розмірковувань над творчістю Фрідріха Гельдерліна: “Сам поет стоїть посередині – між Богом і народом”⁴⁵. Взагалі ж зародження націоцентричної христології бере початок як від самого Євангелія (скажімо, маємо приклад зішестя Святого Духа на апостолів, щоб ті могли проповідувати Христове вчення різними національними мовами), так і від ранніх екзегетів. Про узгодження діяльності кожної людини із національними традиціями писав свого часу ще Святий Августин: “Щодо ганебних учинків, скерованих проти звичаїв, то їх треба оминати, беручи до уваги різноманітність звичаїв, і не можна допустити, щоб угоду, яку склали між собою звичаї або права якоїсь держави чи якогось народу, порушувала примха якогось громадянина чи чужинця. Бо кожна частина, яка не узгоджується з цілістю, гідка”⁴⁶.

Саме в цьому дусі розвивається інша частина католицького метадискурсу взагалі і неотомістської інтерпретації зокрема. Наступне твердження англійського філософа й письменника Гілберта Кітта Честертона може служити своєрідним національно-екзистенціальним маніфестом католика ХХ ст., якому його національна ідентичність не перешкоджає, а допомагає вірити: “Я... звичайний і добропорядний у найпрямішому сенсі слова – я підпорядковуюсь звичаю, прийняв добрий порядок: вірю в Творця; як велить здоровий глузд, вдячний йому за цей світ; ціную прекрасні дари життя і любов; визнаю закони, що стримують їх – лицарство і шлюб; **поділяю інші традиції і погляди моєї землі і моїх предків** (курсив наш. – П.І.)”⁴⁷.

Культурологічна концепція іншого мислителя-католика, модерніста Томаса Стернза Еліота має виразний націологічний характер: “Одна з моїх тез полягає в тому, що культура індивідуальна залежить від культури групи чи класу, а та, у

⁴⁵ Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії. – С.206.

⁴⁶ Святий Августин. Сповідь / Пер. з латин. Ю.Мушака. – К.:Основи,1997. – С.41.

⁴⁷ Честертон Г.К. Упорствующий в правоверии // Самосознание европейской культуры ХХ века.... – С.214.

свою чергу, залежить від культури цілого суспільства, до якого той клас чи та група належать”. При цьому англійський неотоміст вказує на дві серйозні помилки у рецепції та інтерпретації біному культура/релігія: 1) “що культура, на думку багатьох, може... начебто зберігатися, поширюватись і розвиватися навіть за відсутності релігії” і 2) що “релігія може зберігатися і плекатися без збереження і підтримки культури”⁴⁸.

Така виразна національно інтенційована позиція вплинула і на літературознавчу концепцію Т.С.Еліота. На його думку, “дуже важливо, щоб у кожного народу була своя поезія”. І це важливість онтологічного плану: “Я не можу читати вірші норвезькою, але коли б мені сказали, що норвезькою більше не створюється поезія, я б зазнав почуття тривоги, викликаного причинами куди більш серйозними, ніж загальні симпатії до тієї країни”⁴⁹.

У метадискурсі Німеччини другої половини ХХ ст. особливу значимість отримали трагічні роздуми католицького письменника Генріха Белля, сконцентровані довкола якоїсь дивної національної індиферентності в суспільстві новобудованої ліберально-демократичної держави (ФРН), потворної держави без культури, де німці втрачають людяність (“самовбивче відторгнення людяного і общинного”) передусім через втрату природного відчуття приналежності до рідного етнічного організму. Звідси завдання повоєнного німецького письменника Г.Белль бачить у тому, щоб “приєднатися, прирости” до “свого народу” і зайнятися “пошуками” занедбаного національного духу – “населеної мови у населеній країні”. Можливо, тоді вдасться врятувати ідентичність сучасних німців, “в котрих уже немає батьківщини, хоча їх ніхто нізвідки не зганяв”⁵⁰.

⁴⁸ Еліот Т.С. Три значення слова “культура” // Незалежний культурологічний часопис “І” – 1996. – № 7. – С.58, 64.

⁴⁹ Еліот Т.С. Социальное назначение поэзии // Элиот Т.С. Назначение поэзии. Статьи о литературе. – К.:AirLand,1996. – С.184, 192.

⁵⁰ Белль Г. Франкфуртские чтения // Самосознание европейской культуры ХХ века. – С.293-303, 308, 322.

У межах національно-християнської парадигми розмірковують і кращі представники російського православ'я, з величезними труднощами (і не завжди до кінця) позбуваючись стереотипів імперського шовіністичного мислення. На безумовне аксіологічне значення нації вказував відомий християнський філософ Микола Бердяєв, коли писав, що культура “завжди... конкретно-людська, тобто національна” і що “національність є індивідуальним буттям, поза яким неможливе існування людства, вона закладена у самих глибинах життя і є цінністю, що твориться в історії, динамічним завданням”⁵¹.

Схожу культурологічну позицію займає й сучасний російський мислитель Сергій Аверінцев, коли критикує новітні космополітично-фундаменталістські теорії: “...важливо зрозуміти, що фундаменталістська позиція в таких питаннях не просто вузька і фанатична, але передусім – нереалістична. Людині, котра скаже: «Я вибираю віру і в ім'я віри відкидаю культуру», навряд чи вартує казати: «Ах, як шкода культури, налаштуйтеся, будь-ласка, більш позитивно по відношенню до культури». По-моєму, слід сказати йому зовсім інше: в людини, яка живе серед людей, навіть у духовної особи, в аскета, монаха, доти, принаймні, доки вона живе серед людей, немає вибору – мати чи не мати культури. У неї є вибір лише між хорошою культурою і тим, що ми умовно називаємо відсутністю культури і що насправді є просто поганою культурою. Людина в якості людини не може існувати без культури”⁵².

Українська християнська традиція, котру популяризували й популяризують національні Церкви (УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП) та їх вірні, теж має виразну, перевірену часом національно-христологічну позицію. Особливо яскраво, від моменту створення, вона проявилась в Українській Греко-Католицькій Церкві, у Церкві, котра повністю виправдала свою історичну місію: збереження нації та її віри (й обряду) в умовах жорсткої

⁵¹ Бердяєв Н. Національність і людство // Сучасність. – 1993. – № 1. – С.155,154.

⁵² Аверінцев С.С. Словарь против «лжи в алфавитном порядке» // Аверинцев С.С. София-Логос. – С.427.

денационалізуючої політики різноманітних окупантів (від поляків у XVI до росіян у XX ст.)⁵³. Ось як, для прикладу, виражається націозахисна позиція в греко-католицькому журналі “Дзвони”. “Дзвони” – “журнал для української інтелігенції у християнському дусі”, мета якого “прочистити намул, нанесений різними матеріалістичними напрямками XIX і XX віку... Змагаємо до обнови українського Духа, до вироблення сильних крицевих характерів, до вироблення серед української нації героїчного етосу, здібности до посвяти й жертви в релігійних, національних і громадських справах”⁵⁴.

Таким чином, на наше переконання, *саме цей другий, християнсько-національний тип христологічної герменевтики має автентично-християнський характер*. Це підтверджується, зокрема, положеннями догматичної теології, котрі стосуються Святої Трійці і християнського життя. У першому пункті цих положень сказано: “Людина, яка є образом і подобою Бога, створена на образ Тройці, тобто спільноти Осіб, тому за своєю природою – істота суспільна”. У другому уточнюється: “Конкретними образами тієї спільноти є подружжя, родина, Церква, Батьківщина, народ”⁵⁵. (Ми вже не згадуємо націоцентричні християнські студії філософів, богословів, політологів Польщі, Мексики, інших країн Центрально-Східної Європи, Азії, Латинської Америки тощо з їхнім виразним антиколоніальним та націотворчим спрямуванням.)

Особливо яскраво характер української христологічної традиції увиразнює художня спадщина, конкретніше – художня герменевтика Івана Франка. Одним із найбільш потужних у методологічному плані творів такого типу (де поєдналися художньо-герменевтичні та христологічно-інтерпретаційні інтенції) є ліро-епічна візія, написана у переддень Різдва 1883 року, що стала своєрідним мотто-прологом збірки “Дав-

⁵³ Див.: Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1990. – 93 с.

⁵⁴ Цит. за: Андрусів С.М. Модус національної ідентичності. – С.116.

⁵⁵ Стасяк С.Я. о., Завіла Р. о. Основи догматичного богослов'я. – С.208.

не й нове” (1911р.). Ідеться про “Святовечірню казку”, новий етап зацікавлення якою розпочався у науковому дискурсі 90-х (А.Скоць, З.Гузар, О.Петраш та ін.).

Наша екзегеза означеної поезії не претендує на літературознавчу всеохопність та системність. Натомість для нас важливим є інше: з’ясування основних методологічних принципів христологічної інтерпретації на базі цього художнього твору.

“Святовечірня казка” – це візія, давній жанр, котрий максимально наближає поезію до релігії за типом осягнення дійсності. Художня візія (як рівно ж релігійна, філософська, політологічна, історіософська тощо; усі ці різновиди гармонійно контаміновані у “Святовечірній казці”) постає як “суб’єктивно-дивінаторний (інтуїтивний, пророчий) спосіб проникнення в суть буття на основі пізнаних чи інтуїтивно відчуваних закономірностей, що приховуються за явищами життя”⁵⁶. У творі бачимо звичну художню формулу візії (через конструювання образів бачення, причому бачення дуже часто у стані, коли свідомість відключається, скажімо, у сні (див. фінальну строфу: “я збудивсь в холодній хаті темній”)), котра стосується передусім онтології теперішності:

*Схилившись о вікно, сиджу я в час вечірній,
І зір мій мчить в простір глухий, мрачний, безмірний;
І думи в світ летять, в хатки низькі й палати,
Як буде мир Христа рожденного вітати.
Бо вечір се святий; палає світло всюди,
І огник радості у кожній тліє груди!⁵⁷*

Це погляд не лише у світ фізичний, але передусім у світ проблемно-ідеологічний. З іншого боку, це також спрямованість ліричного героя (самотнього мислителя) у власну свідомість. І темрява світової несправедливості екстраполюється

⁵⁶ Іванишин В., Іванишин П. Програма курсу “Теорія літератури”. – С.31; детальніше див.: Іванишин П. Вульгарний “неоміфологізм”: від інтерпретації до фальсифікації Т.Шевченка. – Дрогобич:Відродження,2001.

⁵⁷ Франко І. Святовечірня казка // Франко І. Твори: В 20 т. – К.:Державне видавництво художньої літератури,1952. – Т.ХІ. Поезії і поеми. – С.313 (надалі сторінку з цього видання вказуємо в тексті в дужках).

через “тьму кімнати” у тьму душевну. Як же ж вирішується в поезії ця, здавалося б, з одного боку, дуже універсальна, а з іншого, надзвичайно особиста ситуація тотальної безвиході (див. другу строфу)? А художнє вирішення її автором базується на змодельованні двох колективно-психологічних констант, котрі стають базовими для світогляду (ширше – ідеології як суспільної свідомості) вербального суб’єкта. І головний акцент при цьому робиться не просто на християнськості та національності, а передусім на їх органічній поєднаності.

Християнськість ліричного героя підкреслюється низкою фактів, серед яких найбільшу вагомість набувають два наступні. По-перше, розмірковування про світове зло, побачення (візійне осяяння) його многоликих виявів стається у сакральний для кожного християнина час – під Різдво (містику Різдва розробляють численні фольклорні та літературні твори, наприклад, взяти хоча б М.Гоголя). Більше того, саме актуалізувані у цей час кожним християнином максими Великого Галілеянина стають критеріями оцінки існуючого стану речей: *“Чи в світі виросло любві насіння чисте, / Що сіяв ти...”* (313). З іншого боку, важко не помітити, яке концептуальне значення має для суб’єкта та його духовної провідниці суспільна категорія священства, означена у євангельському дусі (див. Євангеліє від Матея 5:13) як “сіль землі” – метафора колосального людино-і націотворчого значення духовенства:

*“Ходім до пастирів народа!” – знов сказала,
В віконця яснії потівські 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?”* (315)

Однак пізнати зло, побачити майбутню велич свого поки що окупованого “руського краю”, утішити зболіле серце допомагає протагоністові його національна сутність: шляхетна

ангелоподібна істота, втілення і національної ідентичності, і фізичної Материзни – персоніфікована Русь-Україна:

...в надземній красоті

*Стояла жєницина – не в сріблі-злоті,
А в простім, хоч зовсім не вбогім, чистім строю,
З лицем, осяяним здоров'ям і красою,
І з мислі виразом могучим на чолі,
І з оком, що пройма глиб серця і цілі
Простори земнії обнять, здається, в силі (314).*

І виявляється, що вирішення загальносвітових проблем – таких, як повернення світові автентичної Христової любові, – можливе тільки через вирішення проблем національних – через усвідомлення необхідності любові родової. Так природно розширюється поняття християнської любові (а разом з тим і “правди”-істини), заявленої на початку твору: “*Ось вісімнадцять сот вісімдесят три літа, / Як той родивсь, що став учитель, світло світа, / Що за слова любові умер на хреснім дрєві, / За правду завіщав усім вінці терневі!*” (313). Саме любов до Батьківщини уможливило звільнення і від зовнішньої темряви (як у першому з нижчеподаних уривків, через усвідомлення боротьби за по-націоналістичному окреслену Українську Соборну Самостійну Державу – незалежну національну державу українців на їх етнічній території), і від внутрішньої самоти (як у другому, де усвідомлення найголовнішої – національної – мети в житті кожної людини притлумлює псевдоактуальність “вселюдських”, соціальних чи вузько-особистих проблем):

*“Отсе рідня моя! Отсе моя держава,
Мої терпіння всі, моя будучність, слава:
Дністер, Дніпро і Дон, Бєскиди і Кавказ,
Отсе, сини мої, мій чудний рай – для вас!
Любіть, любіть його! Судьби сповниться доля,
І швидко власть чужа пропаде з сього поля!
Не стане тих, що десь на вас наругу зводять,
І щезне сила їх, мов мгли нічні проходять” (314).*

.....

...всміхнувшись, вона рекла до мене:
“Чи ще тобі життя таке тяжке й нужденне?
Чи ще ти будеш так журиться самотою?
Не бійсь! Коли ти сам, то знай, що я з тобою!
Хоч все покине, я одна тебе не кину, –
Лиш ти люби мене – свою Русь-Україну!” (315)

Таким чином, у поезії **яскраво виражено іманентну поєднаність християнства і національного (українського) буття на різних рівнях**. Передусім на рівні ідентичності, де релігійне виступає природним структурним елементом найвищого типу самості (за Е.Смітом) – національності. Саме тому у Святий Вечір “палає світло всюди” і кожен українець вітає народження свого Господа Бога – “огник радості у кожній тліє груді!” (313). Не випадково Франц кардинал Кьоніг зауважив, що взагалі “неможливо зрозуміти європейську тотожність без християнства”⁵⁸. Зауважимо, це аксіоматично для такого європейського народу, як українці, і, на наш погляд, не зовсім підходить до тих народів, яких часто (мабуть, із політичних мотивів) “зараховують” до європейців.

Ще промовистіше, концептуальніше цей взаємозв’язок виступає на рівні філософії трагічного оптимізму (як його окреслював Дмитро Донцов), однією з художньо-вербальних формул якої може бути *contra spem spero* Лесі Українки. Фізично-моральне тло візії змальоване у чорних тонах і півтонах. Це “простір глухий, мрачний, безмірний” (313), це “тьма кімнати” (313), це сумна приреченість “свято зустрічати / Без слова любого, без друга і без роду” (313). І спільний знаменник ситуації закономірний: “Я рад був з каменем на шиї скочить в воду” (313).

Однак саме тут героєві допомагає уникнути псевдовиходу (суїциду) християнська чеснота надії. Тут спрацьовує оте “я маю надію” Габрієля Марселя, котре, “взяте у свій своїй силі,

⁵⁸ Кьоніг Ф. кардинал. Духовні основи Європи // Незалежний культурологічний часопис “Г” – С.17.

орієнтоване на спасіння”⁵⁹. А уособленням спасіння стає Батьківщина (порівнювана із “сонічком” (313)), любов до неї рятує від екзистенційної темряви: “Чи ще ти будеш так журиться самотою? / Не бійсь! Коли ти сам, то знай, що я з тобою!” (315). Справді, поезія І.Франка – це своєрідна “казка подоланого, переможеного смутку, журби, печалі, самоти, це казка радісної надії, життєдайним джерелом якої є Святий Вечір”⁶⁰ (А.Скоць).

Нарешті, третім із основних рівнів, котрий варто визначити, є рівень активного християнства. Той неприродний, глибоко пардоксальний образ ялового християнина, “щокопідставляча” й “уселюба” (який раптом повинен любити навіть ворогів Церкви чи терпіти вбивство своєї нації), динамічно утверджуваний у суспільній свідомості різних народів ХІХ і ХХ століть, мало має спільного із справжнім християнством, вченням Безсмертного Назарейця. Він, як свідчить Євангеліє, не відав науки новітніх лицемірів, не захотів чомусь смиренно терпіти наругу над символом віри і мав мужність бичем вигнати міняйлів із храму Отця. Мабуть, в усвідомленні цієї антиномії – християнства автентичного і фарисейського – слід шукати витоків не завжди справедливої критики християнської релігії та Церкви в цілому (тут актуальний образ феномена нерідко заступав його сутність), як це було, скажімо, у Фрідріха Ніцше, котрий, тим не менше, твердо заявив про Ісуса Христа як про першу “надлюдину”.

В образі Русі-України – **персоніфікованій національній ідеї** – не лише візуально поєднано містично-християнську атрибутику (як-от світлість, “надземна краса”, “простий стрій”, розумність чола, візіонерський погляд, “крила херувима” (313-314) тощо). Цей, здавалося б, суто національний макрообраз має ще й виразно окреслений духовний вимір, де

⁵⁹ Марсель Г. Homo viator // Марсель Г. Homo viator. – К.: ВД “КМ Academia”, Університетське видавництво “Пульсари”, 1999. – С.37.

⁶⁰ Скоць А. “Святовечірня казка” Івана Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин... – С.439.

явно персоніфікує науку Ісуса Христа, її активний апостольських чин (виражений, до речі, метафорою праукраїнського “щедрування”):

*Де стріне біль, нужду, там і потіху лишить;
Де плач, ридання, жаль – гіркії сльози втишисть;
Де чути звук пісень, там в серцях нехолодних
Розбудить жаль, любов до вбогих і голодних.
І за її слідом меншає горе всюди,
Росте надія, сил більшіє в кожній груді.
.....
І скрізь її слова гули, як крик сумління,
То радість родячи, то муки і терпіння (314).*

Чи ж не підтверджує цей уривок справедливого зауваження сучасника І.Франка Г.К.Честертон: “Стати християнином було тим і радісно, що ти вже не один зі своїм внутрішнім світом, що є світ зовні, прекрасний, як місяць, світлий, як сонце, грізний, як полки зі стягами”⁶¹? Тож окреслення “пасивний християнин” нагадує інше некоректне окреслення – “пасивний інтелігент”.

Більше того, вищеокреслений духовний сплав на спекулятивному рівні дає нам контамінацію методологічного плану: метафізична трансцендентність християнства поєднується із національною екзистенціальністю у націоналістичній філософії. І це є очевидним не лише на вищеокреслених рівнях теорії національної ідентичності, філософії трагічного оптимізму Д.Донцова, чи на рівні засвоєння активістичного (романтико-героїчного) характеру первісного християнства. Напевно, через гармоніювання із давньою праукраїнською релігійною традицією, що назавжди увійшла в сакральний простір українського підсвідомого, і через історичну націотворчу та націозахисну роль християнство проникло в найглибші, системотворчі структури національно-екзистенціальної методології, поєднавши у формулі національного буття – національному

⁶¹ Честертон Г.К. Прапор всесвіту // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 1. – С.62.

імперативі – українську та релігійну ідеї: усе те, що утверджує, розвиває націю і християнство – добро, те ж, що шкодить нації і християнству – зло⁶².

Автор терміну “національно-екзистенціальна методологія” літературознавець та мислитель Василь Іванишин вказує на художню генезу ширшого поняття – української націоналістичної філософії і виділяє три її основні концепти-домінанти, серед яких перше місце займає якраз Бог (християнська релігія): “Т.Шевченко створив у художній формі цілісну філософію національного буття українського народу, тобто на рівні поетичного узагальнення відтворив ту повністю відповідну, адекватну українській дійсності систему сутностей і закономірностей, які за цілі тисячоліття витворені українським народом, якими зумовлене і на яких тримається віками буття української нації, її суспільна свідомість і свідомість українського патріота – борця за інтереси нації.

В основі цієї системи – три абсолютні константи: Бог, Україна, Свобода”⁶³. У цьому ж контексті, мабуть, доцільно в подальшому вивчати й основні джерела христологічної інтерпретації, філософії творчості Каменяра взагалі і його “Святовечірньої казки”, зокрема. Бо цей твір, як ми переконуємося, розглядаючи його зміст і смисл навіть крізь призму христології, справді “важливий художній документ його (І.Франка – П.І.) українського націоналізму”⁶⁴ (А.Скоць). Націоналізму передусім як “ідеологічного руху за досягнення й утвердження незалежності, єдності та ідентичності нації”⁶⁵ (Е.Сміт), за

⁶² Дана формула випливає із аналізу літературознавчих, лінгвістичних та політологічних праць В.Іванишина (“Світогляд нації” (1990), “Голос із вершин духовності”(1991), “Нація.Державність.Націоналізм” (1992), “Мова і нація” (у співавторстві; 1991-1994), “Українська ідея і перспективи націоналістичного руху” (2000), “Непрочитаний Шевченко” (2001) та ін.) (прим.автора).

⁶³ Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1992. – С.122.

⁶⁴ Скоць А. “Святовечірня казка” Івана Франка. – С.440.

⁶⁵ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К.:Основи, 1994. – С.82.

культурно-політичну актуалізацію в тут-бутті народу Бога, України, Свободи.

Хотілося б наголосити ще на двох моментах, пов'язаних із когерентною екзегезою твору Каменяра. По-перше, таке, з одного боку, художньо-христологічне, з іншого, національно-екзистенційне (фактично – націоналістичне) мислення проявилось в Івана Франка вже у ранній період життя і творчості. Тому не так просто втиснути Каменяра того часу в прокрустове ложе ідеології соціалізму, матеріалізму, вужче – марксизму. По-друге, важливо наголосити на наявності в аналізованому творі христологічно-інтерпретаційних інтенцій у вужчому значенні цього поняття. На це вказує насамперед образ ліричного героя, який через максимальну наближеність до образу автора завжди набуває і його сутнісних рис. У нашому випадку маємо, отже, справу не лише із борцем, мислителем тощо, але й письменником, причому із виразно сформованою християнською ідентичністю, християнським способом мислення та образотворення. Його сумніви, проблеми, концепти мають водночас і методологічне значення в плані осмислення художніх явищ. Не випадково у візії зринає образ робочих письменницьких кабінетів – *“варстатів духових”*, *“де з слова із живого / Оруж'є кують для чесноти й для злого”* (315). Для І.Франка, як згодом і для М.Бердяєва, людина може давати відповідь творчістю не лише *“на поклики Бога”*, але й *“на поклик сатани”* також⁶⁶.

Підсумовуючи, виділимо два основні принципи христологічної інтерпретації (своєрідні методологічні імперативи, передсудження чи передумови), котрі впливають із художньо-герменевтичного пласту *“Святовечірньої казки”*. По-перше, як і в богослов'ї, христологічне пізнання мусить бути просвітлене вірою, тобто дослідник мусить (бодай неусвідомлено) бути християнином або принаймні глибоко поважати християнську традицію. По-друге, герменевт повинен враховувати глибинну

⁶⁶ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – С.219.

пов'язаність христологічної інтерпретації із національно-екзистенціальною (націософською) методологією тлумачення. Отже, мав би враховувати, що християнські концепти (цінності, філософєми, ідеї тощо), окрім релігійно-трансцендентного, мають виразний духовно-екзистенційний вимір, а тому включені в систему координат тієї чи іншої національної культури. Дотримання цих двох фундаментальних вимог допоможе уникнути такої небажаної у гносеологічній сфері надінтерпретації: лжехристиянської і лженаукової.

Враховуючи все вищесказане, логічно виснувати, що і художня герменевтика, і христологічна інтерпретація є надзвичайно перспективними методологіями вивчення художнього універсуму, що мають міцну й тривалу традицію в українській культурі. Особливо хочеться звернути увагу на христологічну інтерпретацію, котра має право зайняти гідне місце серед новітніх теоретичних систем науки про літературу взагалі і франкознавства зокрема. Її науковий інструментарій дозволяє забезпечити адекватну масштабну екзегезу будь-якого національного письменника. На наше переконання, засвоєння і використання христологічної інтерпретації як загальногерменевтичної і суто літературознавчої стратегії витлумачення надзвичайно актуальне для сучасного українського метадискурсу, оскільки така актуалізація сприятиме загальмованому процесові національного відродження, що мало б розпочатися із різнопланової деколонізації передусім у духовній сфері.

грудень 2001 р. – лютий 2002 р.

НАЦІОНАЛЬНА ДЕРЖАВА ЯК ПОЛІТИЧНИЙ ДІМ НАРОДНОГО ТУТ-БУТТЯ У ТВОРЧОСТІ ІВАНА ФРАНКА (пролегомени до експлікації)

Одним із ключових факторів формування світогляду постімперського суспільства стало піддавання сумніву низкою людей культури наявності в українців власної національної держави. Показовими з цього приводу можуть бути розмірковування Ліни Костенко. Якщо у 1999 році письменниця лише з боєм запитувала: "...якщо ми держава, а, отже, система, то чому ми дозволяємо її розвалювати?"¹. То у 2003 році вона вже прямо говорить про постколоніальну Україну як про "глибоко в суті своїй неукраїнську державу"². Такі розмисли помітно актуалізують державознавчі ідеї в сучасному метадискурсі.

Узагалі питання про *державу* далеко не таке просте, виключно "суспільствознавче" чи вузько політичне, і тому несумісне із художньою чи критичною творчістю, як може видаватися. Насправді це питання відіграє (чи мало б відігравати) одну з провідних ролей у гуманітарних, зокрема літературознавчих, дослідженнях, якщо тільки ті дослідження претендують спиратися у своїй методології на міцний, століттями вивірений герменевтичний фундамент. Держава, як стверджує сучасна герменевтика, стосується тих справді "великих історичних дійсностей", котрі від початку визначають будь-яке переживання і розуміння. "Розум існує для нас лише як реальний історичний розум", – зазначає Ганс-Георг Гадамер в "Істині і методі" і продовжує: "...не історія нам належить, а ми нале-

¹ Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала. – К.: Видавничий дім "KM Academia", 1999. – С.29.

² Костенко Л. Україна як жертва і чинник глобалізації катастроф // Урок Української. – 2003. – № 8-9. – С.4.

жимо історії. 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. (...) Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі історичного життя”³.

Говорячи про державу, ми таким чином говоримо про одне із головних герменевтичних передсуджень, котре визначає здатність людини (тут-буття чи присутності) до розуміння себе і світу. У цьому плані творчість такого великого українського письменника як Іван Франко, безперечно “сформованого історією свого народу”⁴, є промовисто актуальна і важлива, коли треба теоретико-методологічно осмислити підвалини власного національного буття, наприклад, герменевтично виявити відповідність чи невідповідність емпірично наявного державного утворення тому ідеалові, котрий сформувався в межах рідної національно-духовної традиції. Виявити для того, щоб усвідомити, яка новітня історична дійсність формує чи деформує сучасного українця. А це передбачає ґрунтовне окреслення феномену національної держави у спадщині І.Франка, що був, як кожен український письменник-класик, “діагностиком суспільства” – “і футурологом, і демографом, і соціологом”⁵, за Л.Костенко, чия філософська система, за свідченням Івана Денисюка, містила обстоювання “прав нації на самостійну, незалежну власну державу”⁶, чий голос, на думку Тараса Салиги, проростав у серцях наступних поколінь як “клич до національного самосвідомлення та державного самостійництва”⁷.

³ Гадамер Г.-Г. Істина і метод: Пер. з нім. – К.Юніверс,2000. – Т.І. Герменевтика І: Основи філософської герменевтики. – С.257.

⁴ Костенко Л. Геній в умовах заблокованої культури // Урок Української. – 2000. – № 2. – С.5.

⁵ Там само.

⁶ Денисюк І. Франкознавство: здобутки, втрати, перспективи // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Світ, 1998.– С.16.

⁷ Салига Т.Ю. Іван Франко. Погляд із третього тисячоліття (До 145-річчя від дня народження) // Салига Т.Ю. Вокатив (Літературно-публіцистичні статті). – Львів: б.в., 2002. – С.62.

Так окреслене питання вимагає численних і масштабних досліджень, ми ж намагатимемось коротко накреслити лише деякі пролегомени, котрі полегшуватимуть у подальшому вивчення цієї актуальної проблеми: **якою бачив державу І.Франко?**

Відповідаючи на це питання насамперед варто звернутися до художньої герменевтики Каменяра, до літературного витлумачення ним держави як образу (на рівні внутрішньої форми твору) та відповідної йому державності як змістової та смислової ідеї (на когерентно-інтенціональних рівнях). Це, своїм чином, передбачає налагодження порівняльного та методологічного діалогу із українською літературною традицією та із не чужим авторові світовим філософським і герменевтичним досвідом, з метою уникнення неперевіраних суджень. Крім того, варто враховувати також Франкові філософсько-політичні розмисли з цього приводу, викладені у дискурсивно-логічній формі.

Уже з раннього періоду творчості віднаходимо в поезії І.Франка образи, що в художній спосіб витлумачують самодостатнє буття народу. Найголовнішим з них стає образ “хати” (дому). Наприклад, у ранньому вірші, що не випадково став улюбленою народною піснею, “Не пора, не пора, не пора...”⁸ (1880) генеральна ідея жертвовної боротьби за “волю” “рідного краю” – “Нам пора для України жить” – виражається зокрема у третій строфі наступним чином:

*Не пора, не пора, не пора
В рідну хату вносити роздор!
Хай пропаде незгоди проклята мара!
Під України єднаймось прапор!*

Наявний образ “рідної хати” лише одним із своїх семантичних аспектів відсилає нас до концепту власної держави, означаючи тут більш загальні речі, наприклад, український культурний простір чи межі соборної національної спільноти в загальному. Згодом у марші “Гей, Січ іде”⁹ ця ж сама ідея –

⁸ Франко І. Не пора, не пора, не пора... // Франко І. Мозаїка. – С.23-24.

⁹ Франко І. Гей, Січ іде // Франко І. Мозаїка. – С.46.

утвердження “нашого діла” – отримує в останній строфі наступне вираження:

*Гей, Січ іде,
Підківками брязь!
В нашій хаті наша воля,
А всім зайдам зась!*

Образ колективної “нашої хати”, де панує національна, а не інонаціональна (виражена образом “зайд”) воля до влади у цьому випадку більше семантично тяжіє до виявлення саме державницької інтенції автора та його читачів. Остаточно в цьому можемо переконатися, якщо звернемося до прологу концептуальної поеми “Мойсей”¹⁰ (1905). Ліричний герой прологу звертається до “замученого” і “розбитого” колонізаторами-сусідами рідного народу як пророк, який “душу... тривожить” майбутнім цього народу. Він твердо вірить в годину майбутнього національного звільнення та відродження і при цьому порівнює народ із воїном та дбайливим господарем – “хазяїном домовитим”:

*Та прийде час, і ти огнистим видом
Засяєш у народів вольних колі,
Труснеш Кавказ, впережешся Бескидом,*

*Покотиш Чорним морем гомін волі
І глянеш, як хазяїн домовитий,
По своїй хаті і по своїм полі.*

Відзначимо кілька характерних моментів. Насамперед, герой вірить у те, що народ стане вільним і через те рівноправним “у народів вольних колі”. По-друге, це звільнення станеться не само собою, а шляхом революційної боротьби. При цьому образи “путі спасенної” та “бою” у попередніх строфах доповнюється активістичними метафорами – “труснеш Кавказ”, “впережешся Бескидом”, “покотиш Чорним морем гомін волі”. По-третє, звільнювальна боротьба відбувається в українських

¹⁰ Франко І. Мойсей // Франко І. Твори у 50 т. – Т.5. – С.212-214.

соборних етнографічних межах: від Карпатських Beskidів до Кавказу через Північне Причорномор'я. По-четверте, ця національно-визвольна (в іншій термінології – націоналістична) боротьба повинна завершитися побудовою власної держави – “своєї хати” і здобуття власного життєвого простору (на зразок Umvelt-у Е.Гуссерля) – “свого поля”, що дозволяє провадити народів, персоніфікованому в образі вільного господаря-“хазяїна”, нормальне, природне, органічне проживання у світі.

Ці міркування на основі експліцитно вираженої державницької проблематики можна доповнити аналізом інших творів, де проблема національної державності українців виражена більш імпліцитно (наприклад, у “Захарі Беркуті”, “Бориславі сміється”, “Перехресних стежках”, вірші “Ляхам”, містерії “Великі роковини” та багато ін.). Однак видається продуктивним поглибити й обґрунтувати витлумачення образу “хати” саме як держави і в такий спосіб увиразнити розуміння державотворчого характеру мислення І.Франка, з метою уникнення можливих кривотлумачень, які множаться в сучасному метадискурсі.

Насамперед слід дослідити прямий ейдологічно-ідейний паралелізм, ремінісценцію із фундаментальним образом “хати” у поетичній герменевтиці Т.Шевченка. Оскільки в сучасному літературознавстві окремими дослідниками¹¹ ставиться під сумнів державницький тип художнього мислення Кобзаря, навіть нав'язується йому сумнівна роль анархіста-антидержавника, доречним видається ретельніше розглянути витлумачення сутності образу “хати” в душі онтологічної герменевтики як екзистенціалу-експлікату держави, оскільки цей образ І.Франко не вводить заново, а лише використовує, спираючись на попередню літературну традицію. Водночас перевіряємо здатність поезії Т.Шевченка “виховувати державне мислення”¹² (Г.Клочек). Зв'язок тут прямий, оскільки не

¹¹ Див., наприклад: Грабович Г. Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка. – К.: Часопис «Критика», 1998. – С.154, 155, 156, 158 та ін.

¹² Клочек Г.Д. Поезія Тараса Шевченка: сучасна інтерпретація. Навчально-методичний посібник. – К.: Освіта, 1998. – С.236.

від сьогодні помічено виняткову роль І.Франка як духовного спадкоємця Т.Шевченка, котрий насамперед розбудовував його “ідейний світ” й “утверджував... Україну”¹³.

Запитаємо, отже, чи правомірно говорити про “хату” як державу? А якщо правомірно, то що дає така художня аналогія для витлумачення сутності державного буття народу?

Пригадаймо, що людина ще від часів давніх греків розглядалася як політична (політика з грецької – державна діяльність), тобто державна істота. Для Аристотеля, скажімо, держава – це “природне утворення”, без якого неможливе сформування людини: “...держава належить до того, що існує за природою, і що людина (за своєю природою) є істота політична”. Людина співвідноситься з державою, як частина із цілим, тому той, хто “живе поза державою”, хто “не здатен до об’єднання”, є або “тварина” (агресивний “нелюд”, “охоплений бажанням воювати”), або “божество”¹⁴. У згоді з таким розумінням будували свої теорії й пізніші політичні філософи та герменевти Окциденту, далекі від нігілістичного мислення. Наприклад, сутність людського життя Освальд Шпенглер витлумачував як “політику”¹⁵, а державу, спираючись на аналогію із сім’єю в Аристотеля та Гомера, Данте в контексті своєї монархічної концепції порівнює із “домом”¹⁶. Цікаво про державу як дім висловлювався і Плутарх¹⁷.

Взагалі, говорячи про дім (“хату”) говоримо про певну річ, а тому варто пригадати витлумачення речі взагалі в онтологічній герменевтиці. Республіку в римлян М.Гайдеггер розгля-

¹³ Бойко Ю. До століття Франкових уродин // Бойко Ю. Вибране: У 3 т. – Мюнхен, 1971. – Т.1. – С.211-212.

¹⁴ Аристотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О.Кислюка. К.: Основи, 2003. – С.16-17..

¹⁵ Шпенглер О. Закат Європы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. С.Э.Борич; Науч. Ред. О.Н.Шпарга; Худ. Обл. М.В.Драко. – Мн.: ООО “Попурри”, 1999. – С.578.

¹⁶ Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал. В.П.Зубова; Комментарии И.Н.Голенищева-Кутузова. – М.: “КАНОН-пресс-Ц” – “Кучково поле”, 1999. – С.30.

¹⁷ Плутарх. Аристон и Марк Катон // Плутарх. Сравнительные жизнеописания в 3-х томах, т.І. – СПб.: Кристалл, 2001. – С.624-625.

дає як народну “річ”, як те, що “заздалегідь торкається кожного в народі, «захоплює» його і тому стає справою громадського обговорення”¹⁸. Але німецький філософ уточнює римське й середньовічне розуміння речі, окреслюючи її передусім як підручне суще, котре дає можливість перебути збиранню “четвірки” (Землі, Неба, Божественних Сутностей та Смертних). Люди, живучи на землі, “перебувають при речах”. У такий спосіб “проживання” стає “будуванням” – оточуванням опікою речей, “оберіганням”. Справжнє оберігання має місце тоді, коли ми “не руйнуємо сутності чогось”, коли “обдуманно повертаємо йому його сутність”, “обгороджуємо” його. Проживати – означає оберігати “чотирикутник” у його сутності чотирма способами (рятування Землі, згода з Небом, очікування Божественних Сутностей, згода з сутністю Смертних) за допомогою речей як “будівель”. У цьому випадку часто описуваний філософом шварцвальдський дім є прикладом речі, котру “будувало проживання, що було колись”. На прикладі цього дому, кожна річ (навіть міст), переховуючи “чотирикутник”, стає будівлею – “захистком перебування людини”, дає можливість їй мешкати (“мати якийсь куток”)¹⁹. За аналогією можна припустити, що проживання колективної присутності оберігає власний буттєвий “чотирикутник”, переховуючи його насамперед у державі як речі-будівлі особливого типу (нематеріальному домі), речі, котра стає “захистком” перебування, стає зумисне “зведеною”, будованою людьми (не випадково українською мовою кажуть “будувати державу”) і котра дає можливість мешкати не лише окремії людині, але насамперед усій нації.

Так витлумачена держава, котра отримує основну функцію чи рису самого буття – бути “прихистком” людини²⁰, –

¹⁸ Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С.321.

¹⁹ Гайдеггер М. Будувати, проживати, мислити // Возняк Т.С. Тексти та переклади / Худож. оформлення автора. – Харків: Фоліо, 1998. – С.313-314, 317-320, 329-330.

²⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С.280.

обов'язково стає важливим типом реальності, що визначає характер тут-буття. Не випадково Г.-Г.Гадамер, називаючи різні риси, аспекти минулого буття, котрі прагнув відродити уважний до голосу народів Романтизм, – “готичне” Середньовіччя, станове суспільство, простоту селянського життя, близькість до природи, – називає й християнську державність Європи²¹. З іншого боку, для філософів-преромантиків й мислителів, філософів доби Романтизму концептуальне значення мало й утвердження поняття **національної держави** як власного (“свого”) політичного дому, основною функцією котрого є забезпечення проживання (екзистенції) того чи іншого народу, нації.

Так, наприклад, Гердер ще у XVIII ст. у своїх знаменитих “Ідеях до філософії історії людства” писав, проводячи аналогію між життям народу і сім'ї, оскільки “народ – така ж природна рослина, як сім'я”: “Природа виховує людей сім'ями, і найприродніша держава – така, в котрій живе один народ, з одним притаманним йому національним характером”²². Трохи згодом Фіхте окреслюватиме “народ і батьківщину” як більші за державу і вищі за суспільний лад. Нормальна держава, на його думку, мусить бути національною, оскільки “любов до батьківщини повинна керувати державою, передусім як найвища, остання і незамінна влада”²³. Майже через сто років Вільгельм Дільтей, продовжуючи романтичну традицію, говоритиме про те, що “організована в державу нація може розглядатися як індивідуально визначена структурна єдність, котра складається із комплексів впливів”²⁴. Так само й Освальд Шпенглер на по-

²¹ Гадамер Г.-Г. Истина і метод. – Т.І. – С.254, 256.

²² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – С.250.

²³ Фіхте Й.Г. Из праці “Промови до німецької нації” // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – С.132-133.

²⁴ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Под. ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова. Т.3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А.Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – С.221.

чатку 20-х рр. ХХ ст. “народи у формі держав” розглядатиме як творців, як основні рушійні сили історії. Історія для нього – це “текуча держава”, а держава – “застигла історія”, стан (статус) існування нації²⁵. (Пор. із окресленням народу як єдиного героя історії у Михайла Грушевського²⁶.) Основоположну вагомість “існування народу в його державі” стосовно осмислення історичного здійснення долі німецького народу враховуватиме й М.Гайдеггер²⁷.

Пригляньмося тепер до витлумачення образу хати в поезії Т.Шевченка. Хата сама по собі – наскрізний образ для поета – завжди означає в нього якийсь буттєвий прихисток (згадаймо образ могили як “хати” у “Нащо мені женитися?..” (1849)). Насамперед це місце, де може вільно проживати, не спотворюючи власну сутність, українська сім’я. Йдеться про той необхідний для нормального проживання кожній людині “райочок”, про те екзистенційне місце-“благодать”, які згадує протагоніст і на схилі віку: “Поставлю хату і кімнату, / Садок-райочок насаджу. / Посиджу я і походжу / В своїй маленькій благодаті”²⁸ (“Л.” (1860)). Навіть для такого умовного типу “сім’ї”, яку створюють варнак та його відчайдушні хлопці, важливим є прихисток-хата, котрий вони знаходять у лісі: “...А ми / Упоравшись, пішли шукати / Нової хати, і найшли / Зелену хату і кімнату / У гаї темному”²⁹ (“Варнак” (1848)).

Таке поетичне трактування можемо простежити в різних творах генія, починаючи від початку творчого шляху (“Думок”,

²⁵ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. С.Э.Борич; Науч. Ред. О.Н.Шпарга; Худ. Обл. М.В.Драко. – Мн.: ООО “Попурри”, 1999. – С.472-473, 470.

²⁶ Див.: Степико М.Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз). – К.: Товариство “Знання”, КОО, 1998. – С.3.

²⁷ Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Составл., переводы, вступ. статья, примеч. А.В.Михайлова. – М.: Издательство “Гнозис”, 1993. – С.229, 222.

²⁸ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів: У 12 т. / Редкол.: М.Г.Жулинський (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 2001. – Т.2: Поезія 1847–1861. – С.354.

²⁹ Там само. – С.75.

“Катерини” і “Гайдамаків” до “Чи не покинуть нам небого...”), але найбільш естетично довершено, мабуть, у часто цитованому “Садку вишневого коло хати...” (1847). У цьому творі образ життєвіту традиційної української селянської хати та її подвір’я (сама хата, сад, село, навколишні поля, правічна селянська праця, гудіння хрущів, “*науцання*” матері, спів дівчат і соловейка тощо) стає моделлю вільного проживання й окремої громади, і цілого народу. Тут оберігається екзистенцію на експліцитному рівні як буттєву “четвірку” (землю, небо, смертні, Божественні Сутності), а на імпліцитному – як “трикутник” (Бога, Україну, Свободу). **Саме у цьому творі** (і подібних) **повсякденне існування української присутності набуває глибокої смислової вагомості, бо витлумачується як історичне (а не лише побутове) тут-буття народу.** В образі “садка вишневого коло хати” справді немов “застигає” історія України – зображається співбуття й доля не лише окремої сім’ї, а й нації.

Так ми виходимо на думку про те, що образ хати може мати у Т.Шевченка й інше значення. Хата може символізувати не лише будівлю, що захищає існування окремої людини в межах сім’ї, але й будівлю, річ, власну **державу**, в котрій живе окремий народ як гердерівська природна мегасім’я, як структурована надіндивідуальна присутність. Причому екзистує саме в сенсі гайдеггерівського спокійного “проживання”, коли проживати “означає – бути обгородженим у просторі того, що є ту, тобто, – вільним простором, котрий все оберігає, даючи вільне місце для вияву його сутності”³⁰. Як “вільний простір” екзистенції цілого народу (чи народів) витлумачується, наприклад, “*велика хата*” у “Єретикі” (1845). Витлумачується саме в державному плані як місце проживання слов’ян, котру руйнує (підпалює) зовнішня сила – “*німота*”³¹. Те саме інтенціональне значення образу хати (кавказької “*саклі*”) маємо в “Кавказі” (1845), де вона символі-

³⁰ Гайдеггер М. Будувати, проживати, мислити. – С.317.

³¹ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів: У 12 т. / Редкол.: М.Г.Жулинський (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 2001. – Т.1: Поезія 1837–1847 / Перед. слово І.М.Дзюби, М.Г.Жулинського. – С.287.

зує не лише побутову, а й історико-політичну річ, котра збирає воєдино екзистенціальний “чотирикутник” кавказьких народів – “лицарів великих”, – що протистоять наступові московського імперіалізму³² – “московства” (П.Штепа), “москальства” (Я.Розумний) чи “москалізму” (Вал.Шевчук).

Схожим чином, саме в якості держави – захистку національного буття – витлумачується хата й у тих творах, де йдеться про Україну, про українське буття, як про “*матір*”. Так, наприклад, у наслідуванні Осії (1859) заклик Господа Україні, – “*Воскресни, мамо! І вернися / В світлицю-хату...*”, – може бути витлумачений і як повернення обтяженої гріхами спустошених (через рабство у російського царя) синів батьківщини до власної держави як оберігаючого простору, що дозволяє “*спочити*”. Уже з майбутньої перспективи перебування в цій власній хаті, відпочила від втоми (несіння синівських гріхів), Україна може пророкувати кару своїм “*лукавим чадам*” (сучасникам протагоніста). Причому катування й смерть чекає малоросів (як “*біснுவатих*” “*собак*”) від “*людей*” саме в “*селі*” (ще одному образному варіантові держави, що виростає з мегаобразу “*садка вишневого коло хати*”): “*...а люде... (...) / ...В кайдани туго окують, / В село на зрище приведуть, / І на хресті отім без ката / І без царя вас, біснуватих, / Розтнуть, розірвуть, розіпнуть, / І вашей кровію, собаки, / Собак напоять*”³³. І навпаки, сутність **бездержавного**, окупованого існування передає у поета образ перебування матері (України, “*безталанної вдови*”) у “*безверхій хаті*” (зруйнованій будівлі), котра символізує невилъну, несамостійну, без власного керівництва державу-колонію, що не спроможна виконувати функцію захисту національного тут-буття (звідси і “*сльози*”, і “*лати*”): “*І знов лечу понад землю, / І знов прощаюся я з нею. / Тяжко матір покидати / У безверхій хаті, / А ще гірше дивитися / На сльози та лати*”³⁴ (“Сон” (1844)).

³² Там само. – С.344.

³³ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.2. – С.332-333.

³⁴ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.1. – С.267, 269.

Ще один образ безверхості ми можемо спостерегти у візії “Бували війни й військовії свари...”³⁵ (1860), де імперію (“кумира” “людських шашелів” – “няньків” і “дядьків отечества чужого”) має знищити падіння “козака безверхого” як метафори повстання України-колонії, народу козаків, позбавлених власного проводу й держави. Причому йдеться, як бачиться, про падіння власне, “без сокири”, тобто без зовнішнього втручання чи примусу. У цьому плані, як би ми не витлумачували образ козака, чи то як самого “старого дуба” за В.Сімовичем, чи то як “зеленого пароста” цього дуба за С.Смаль-Стоцьким, що “падає”, немов влітає в імперський простір, суть його статусу (безверхості як бездержавності) та вчинку – знищення імперії, щоб “мати свою власну хату, свій власний верх над головою”³⁶ кардинально не змінюються. В такий спосіб ще раз увиразнюється, за Ніною Чаматою, “націотворча ідея” вірша, котрий дослідниця витлумачує близько до Л.Білецького, доречно критикуючи антиреволюційні узагальнення Ю.Шереха (Шевельова)³⁷.

Враховуючи все сказане, можемо тепер розглянути ту найбільш повну й переконливу, парадигматичну для всієї наступної культурної традиції (а отже, і для І.Франка) інтерпретацію хати як держави, котру бачимо у “Посланії”. У поемі, зверненій до всіх українців, а передусім до інтелектуальних сучасників поета, тих, що мали б бути національним проводом, елітою, образ хати з’являється вже у вступній частині. У ній поет через емоційні розмірковування ліричного героя розгортає картину сплюндрованого тут-буття маргіналів – “недолюдів”, “дітей юродивих”, котрі тільки множать спустошення: “...Кайданами міняються, / Правдою торгують. / І Господа зневажають, / Людей запрягають / В тяжкі ярма. Орють лихо, / Лихом засі-

³⁵ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.2. – С.368.

³⁶ Смаль-Стоцький С. “Ой чого ти почорніло...” “Бували війни й військовії свари...” // Смаль-Стоцький С. Т.Шевченко. Інтерпретації. – Черкаси: Брама. Видавець Вовчок О.Ю., 2003. – С.154-155.

³⁷ Чамата Н. “Бували війни й військовії свари...” // Смілянська В.Л., Чамата Н.П. Структура і смисл... – С.102.

вають...”. Протагоніст закликає їх “схаменутися”, що означає повернутися до власної, національної самості, і що буде простежуватися в цілому творі. Однак уже у вступі герой намагається розвернути спустошених земляків обличчям до національного буття як світу (“Подивіться на рай тихий, / На свою країну...”), пробує пригадати кожному основну – національну – турботу в житті кожної нормальної людини (“...*Полюбіте щирим серцем / Велику руїну...*”), хоче пробудити усвідомлення вагомості вільного національного співбуття (“...*Розкуйтеся, братайтеся...*”). Нарешті він підходить до витлумачення вагомості культивування власного національного мислення, окресленого згодом як “мудрості своєї”, на противагу інтелектуальним пошукам-запозиченням “у чужому краю”, та необхідності власної політичної “хати” як оберігальної, захищальної речі-будівлі (“дбалості” в термінології С.Смаль-Стоцького³⁸), котра дає “вільне місце” для вияву сутності національної екзистенції – українського проживання:

*...У чужому краю
Не шукайте, не питаєте
Того, що немає
І на небі, а не тільки
На чужому полі.
В своїй хаті своя й правда,
І сила, і воля*³⁹.

Загалом зображені сутнісні аспекти “свого”, національного проживання, котрі не варто шукати “на чужому полі” і котрі захищає власна “хата”, відповідають людині- та націотворчому “трикутнику” самого Т.Шевченка (хоч не суперечать і “чотирикутнику” М.Гайдеггера). “Правда”, як видається можливим зауважити, відповідає передусім (хоч не тільки) власному національно-екзистенціальному розумінню священного, божественного і **Бога**, що опонує нігілістичному

³⁸ Смаль-Стоцький С. Шевченкове “Послання” // Смаль-Стоцький С. Т. Шевченко. – С.125.

³⁹ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.1. – С.348.

“зневажанню” і запереченню Господа в адептів “німецької” мудрості. (Пор. із закликом “Неофітах” (1857): “Моліться Богові одному, / Моліться правді на землі, / А більше на землі нікому / Не поклоніться”⁴⁰.) З іншого боку, ця правда може набувати рис власної національної істини (спорідненої, але нетотожної Божественній) за аналогією із “правдою” у “Кавказі” (1845), котра спить разом із національною волею-свободою: “Кати згнуцаються над нами, / А правда наша п’яна спить. (...) / Встане правда! встане воля!”⁴¹. “Сила” найперше промовляє до осягнення в різних модусах присутності (від мирної радості до жорстокої боротьби з окупантами) “прямої близькості ненав’язливої сили” (М.Гайдеггер) українського буття (**матері-України, Батьківщини**); тому-то сильними, “твердими руками” благословляє своїх дітей Україна. “Воля” у першу чергу апелює до можливості вільного й самобутнього українського тут-буття, національної **свободи**; тому “вольними устами” цілує “діточок” матір-батьківщина.

Як наслідок, виникає прозріння у ще один екзистенціальний момент. Немає у жодній державі-“хаті” місця тому, хто рідну “матір забуває”, хто добровільно відчужується від органічного політичного зв’язку із власним буттям. Така людина позбавляється в межах буттєвого мислення ліричного героя державного прихистку – “...немає злomu / На всій землі безко-нечній / Веселого дому”, – що, за Аристотелем, наближає її існування до тварини чи агресивного нелюда⁴².

Однак видається можливим доповнити експлікацію сутнісних рис (у метафізичній термінології – атрибутів) політичної “хати” як *української національної держави* – правди, сили і волі – за допомогою інших гносеологічних стратегій. Ось кілька ідей, що можуть увиразнити вагомість “правди”. Наприклад, відомий німецький історик Ранке, як свідчить Г.-Г.Гадамер, розглядав держави як “живі сили” і як “реальні духовні

⁴⁰ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.2. – С.251.

⁴¹ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.1. – С.343-344.

⁴² Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.1. – С.352-354.

сутності” – “думки Бога”⁴³. В.Дільтей вважав, що думка відомого німецького політичного діяча XIX ст. Бісмарка про зумовленість його місця державою та релігією і про “служіння державі” як “найважливіше культурне завдання” мала для нього велике значення саме завдяки “релігійному обґрунтуванню”⁴⁴. Витлумачення атрибуту “*сили*” може поглибити розуміння держави у відомого німецького соціолога та націоналістичного мислителя Макса Вебера як “об’єднання, яке володіє монополією на легітимне насильство”. Більше того, лише готовність застосувати “насильство і засоби примусу” й робить якість об’єднання політичним⁴⁵. Щодо свободи (“*волі*”), то ще Фіхте вказував на національну державу як порятунок незалежності того чи іншого народу і засіб виховання людяності⁴⁶. Сучасна націологія в особі Е.Сміта виводить новітню націоналістичну ідеологію саме від розпрацювання романтиками кантівської ідеї самовизначення й застосування її стосовно груп, а не індивідів, тому “ідеал незалежності породив філософію національного самовизначення й колективної боротьби за втілення автентичної національної волі у власній державі”⁴⁷.

Але найбільш ґрунтовно й близько до шевченківського національно-державного розімкнення цього образу та його сутнісних рис можна здійснити знову-таки з позицій гайдеґерівської герменевтики, враховуючи, крім усього іншого, ще й часту конгеніальність обох герменевтів (українського поета та німецького філософа). Йдеться про те, що серед різних спо-

⁴³ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. – Т.І. – С.195.

⁴⁴ Дільтей В. План продолжения к построению исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Под. ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова. Т.3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А.Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – С.343.

⁴⁵ Вебер М. Напрями і шаблі релігійного заперечення світу // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер з нім. Олександр Погорілий. – К.: Основи, 1998. – С.449.

⁴⁶ Фіхте Й.І. Із праці “Промови до німецької нації” // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – С.133.

⁴⁷ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – С.84.

собів “здійснення” істини – влаштування її всередину світу як розгорнутості – один прямо стосується держави: “Інший спосіб, яким побутує істина, є чин, що закладає основи держави”⁴⁸. Тут доречно витлумачити “правду” онтогерменевтично – як істину-неприхованість (алетейю), котра стає таким чином вагомою рисою держави і знаходить своє відображення в поемі в образі сяяння майбутнього звільненого українського “світу”: “...І світ ясний, невечірній / Тихо засіє...”⁴⁹. При цьому варто враховувати також свободотворчий та державотворчий “чин” “славних прадідів великих”, наприклад, зображуваних Шевченком русичів, козаків або гайдамаків, котрий мав явно силовий (у веберівському тлумаченні) характер в аспекті захисту свого буття.

Супутньо виникає ще одне питання: чи може українська присутність в умовах колонізації екзистувати **політично**? Загалом творчість Т.Шевченка як і І.Франка припала на період бездержавності, що безумовно вплинуло на характер витлумачення держави-хати. Але це витлумачення актуалізує політичний модус тут-буття народу приблизно в наступному смисловому плані. Політичного притулку, “своїї хати” зараз в українців нема, але це не означає, що так було і буде завжди, не означає, що вони аполітичні люди, оскільки, нагадує в своїх творах Шевченко, власна держава-хата в них була і повинна бути (див. у “Гайдамаках”, “Чигирине, Чигирине...”, “Заповіті”, “Сні” (1858), “Бували війни й військові сварі...”, “Юродивому” та ін.).

Загалом очевидним постає культивування поетом у своїй творчості буттєво-історичного мислення як мислення у смисловому плані сутнісно державного, що проявляється й у жанровому аспекті, коли ті чи інші твори явно або приховано містять в собі не лише філософський, релігійно-християнський, інтимно-побутовий, соціально-класовий тощо сенс, а й сенс політичний (державний). При цьому **мислення, скероване**

⁴⁸ Хайдеггер М. Исток художественного творения. – С.297.

⁴⁹ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.1. – С.354

(інтенційоване) на здобуття й будування своєї держави, на мешкання в ній, робить українців політичними, державно-мислячими людьми. Так геній буквально вириває земляків з полону аполітичного, малоросійського, тваринного проживання.

Власне у 1900-му році, продовжуючи цю органічну шевченківську традицію, методологічно аргументовано це робитиме І.Франко, вказуючи на вагомість в екзистенції народу державотворчої візії – культурно-політичного ідеалу “національної самостійності”. Цей ідеал, котрий хоч і лежить “поза межами можливого” (Чемберлен) в сучасній історичній перспективі, на думку українського мислителя, цілком досяжний. Його здійснення прямо залежить від бажання українців “серцем почувати” та “розумом уяснювати” собі його, не зважаючи на недовіру й прагматизм “доктринерського” мислення (“здорового хлопського розуму”, матеріалістичного марксистського “фаталізму” чи “безплідного” малоросійського лібералізму). Тільки так, на вірі в “національний ідеал” формується автентичне, буттєве політичне мислення, “тисячами стежок” скероване на національно-визвольну політичну діяльність, на сповнення всіх “національних змагань” і вирішення “національних кривд” в межах власної держави⁵⁰. Цікаво, що до схожого висновку зрештою приходять ті політико-культурні діячі, котрі мали інші, деформовані космополітичними стереотипами уявлення про національну державу та її значення для буття народу, однак навчені гірким історичним досвідом мали чесність ствердити: “Нація без держави є покалічений людський колективний організм”⁵¹ (В.Винниченко).

Отже, накреслені методологічні та компаративні пролегомени дозволяють ствердити наступне. ***Держава в українській герменевтичній традиції, започаткованій Т.Шевченком і потужно розвиненій І.Франком, витлумачується онтоло-***

⁵⁰ Франко І. Поза межами можливого. – С.284-285.

⁵¹ Винниченко В.К. Зповідь борцям за визволення. – К.: Вд. т-во “Криниця”, 1991. – С.8.

гічно-герменевтично як “прихисток”, річ, будівля, що уможливорює вільне проживання індивідуального та надіндивідуального типів національної присутності. Йдеться про можливість національного проживання, що відповідає власній сутності (своїй “правді, і силі, і волі”) тільки в межах природного (національного) політичного дому як “нашої”, “рідної”, “своєї хати”. Повноцінна національна екзистенція людини і народу в поетичному досвіді І.Франка – це, крім усього іншого, ще й політична, державницька екзистенція: національна присутність оберігає свою національну державу, а вона – стає оберігальним притулком для проживання цієї присутності. Таке бачення потребує подальших розпрацювань, оскільки, на нашу думку, дозволяє з надійних методологічних позицій вивчати об’ємну державознавчу спадщину Каменяра та інших українських класиків. Крім того, воно мимоволі спонукає ще раз, услід за Л.Костенко, замислитися й запитати, наскільки те, що іменують сьогодні гучним і святим іменем “держава Україна” є справді рідною хатою для української нації?

2006 р.

РОЗДІЛ II.
НАЦІОНАЛЬНО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ВИМІРИ
ФРАНКІЗМУ: МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ ІМПЕРАТИВ ІВАНА ФРАНКА
Й МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ
ОСВІТЯНСЬКИХ РЕФОРМ
(національно-екзистенціальні зауваги)

*...Учітесь, читайте,
І чужому научайтесь,
Й свого не цурайтесь.*

Тарас Шевченко

*И тот, кто мыслит без конца
О мыслях Канта, Галилея,
Космополита-мудреца,
И судит люди, не жалея
Родного брата и отца;
Тот лжепророк! Его сужденья –
Полуидеи, полувздор!...*

Тарас Шевченко

Реформування системи освіти в сучасній Україні мало б стати одним із наріжних каменів успішного проекту національного державотворення. З цим важко не погодитись, якщо згадати стрімкий політико-економічний і культурний злет повністю зруйнованого державного організму повоєнної Японії, котрий, значною мірою, почався з комплексного оновлення освітньої галузі. Але до усвідомлення цього ніяк не дійде у постколоніальній Україні, на цій, за влучним окресленням Т.Шевченка, усе ще “нашій – не своїй землі”. Не можна сказа-

ти, щоб у державі не провадилися освітянські реформи. Але, по-перше, їх важко назвати справді якісними – системними й комплексними, а по-друге, важко сказати, яку особистість ставлять собі за мету виховати реформатори в сучасних середніх, професійних та вищих навчальних закладах.

Стара радянська (комуно-російська) система продукувала денационалізований тип індивіда, манкурта (за Ч.Айтматовим), яничара, “коліщатко і гвинтик” антиукраїнського режиму, трансформуючи “літературознавчу” тезу В.Леніна, представника так званого “радянського народу”. Звідси, на уроках української літератури, скажімо, вчитель повинен був виходити із засад соцреалізму, тобто з того, що красне письменство – це ніякий не вияв культурного (духовного) потенціалу народу, а космополітично-класовий феномен, котрий в ідеалі повинен був відповідати наступній тріаді: національний за формою, соціалістичний за змістом, інтернаціональний за духом.

З численних програм, статей та “проектів”, вміщених у сучасних часописах та збірниках, можна скласти загальне уявлення про новітню концепцію бачення системи освіти незалежної України. Їх прискіпливий і масштабний аналіз – справа майбутніх істориків, політологів, соціологів та педагогів, для нас же важливим є вказати на одну характерну рису більшості окреслених робіт, зокрема тих, що стосуються гуманітарної сфери, передусім вивчення української літератури. Ідеться про виразну **методологічну еkleктичність**, про часте поєднання в них несумісних, абсолютно різнополюсних концептів, котрі, виключаючи одні одних, уже апіорі перетворюють той чи інший проект у нездійснений, бо алогічний, абсурдний.

Однак до абсурдних настанов нашої освіти не звикати. Саме у наших школах учня, всупереч елементарним законам логіки, проголошено “суб’єктом навчального процесу” (тоді як учень може бути лише об’єктом процесу навчання і суб’єктом процесу вивчення чого-небудь (навчання і вивчення – це не одне і те саме, бо вивчаю – я, але навчають – мене!); інакше навіщо взагалі людям здався педагог- “дітовод”?). Саме в нас міністерським дикта-

том запроваджено горезвісний “урок футболу” і часто коштом годин інших предметів, зокрема української мови та літератури (начебто в усіх середніх школах є для футболу умови, і начебто в усіх дітей (навіть дівчаток!) є вроджені схильності саме до цього виду спорту (а як же ж гімнастика, боротьба, біг, бокс, баскетбол, плавання та ін.?) тощо. Більше того, деякі українські горе-реформатори з числа демолібералів підготували навіть проект багатокультурної освіти в Україні¹, живцем перенісши модель сучасної американської політики в культурній галузі – мультикультуралізм – в абсолютно інші культурно-історичні, в тому числі педагогічні обставини постколоніальної молоді держави із вкрай пошкодженою національною ідентичністю титульного етносу. Що ж, українські вчителі і діти все стерплять...

Усі ці феномени так чи інакше виражають помічену нами закономірність – методологічний еkleктизм, за яким стоїть невиробленість національно зорієнтованої ідеології державотворення, зокрема й методології реформування системи освіти. Найпромовистіше відображає національно-культурну неверифікованість сучасних реформаторських стратегій послідовне й настирливе намагання об’єднати під одним дахом контроверсійну (див. хоча б праці Фіхте, В.Дільтея, М. де Унамуно, М.Бердяєва, М.Гайдеггера, Д.Донцова, Е.Сміта, С.Дюрінга та ін.) настанову на культивування одночасно “загальнолюдських” (космополітичних, позакультурних) та національних (іманентно-культурних) цінностей. При цьому врахування отих національних цінностей часто кудись зникає. Як наслідок з’являються в програмах судження типу: “Саме література завдяки слову передає від покоління до покоління загальнолюдські художні надбання...”². Виявляється, українські письменники писали не для українців, а для “поколінь” “загальнолюдів”?

¹ Багатокультурність і освіта. Перспективи запровадження засад полікультурності в системі середньої освіти України. Аналітичний огляд та рекомендації. – К.: Український центр культурних досліджень, 2001.

² Українська література. Програма для професійно-технічних навчальних закладів України / Укладач Снігар З.І. // Дивослово. – 2000. – № 2. – С.31.

Така інтенція спонукає нас говорити про небезпечне вторгання в культурно-освітню сферу України концептів **культурного імперіалізму** (передусім ліберального, прозахідного зразка), зокрема мондіалізму. Мондіалізм – це “імперіалізм без імперії, тобто без її зовнішніх атрибутів, що так само прагне підпорядкувати собі народи і території через внутрішній розклад, перетворення народу в масу без етнічної і національної свідомості, без традицій і коренів – у так зване безнаціональне суспільство, яке легко визискувати економічно. Найефективнішим і найбільш випробуваним засобом його утвердження і поширення у світі є космополітизм і зовні приваблива риторика про вищість прав людини над правами націй (наче можлива людина поза спільнотами чи не існує індивідуальних прав, які можна зреалізувати тільки в колективі – етносі), про перевагу універсального (“інтернаціонального”) над національно-етнічним, а в Україні – настирливе переконування українців, які становлять понад сімдесят відсотків населення, у тому, що у теперішньому державному будівництві “національна ідея не спрацювала”, тому треба формувати не “етнічну”, а “політичну націю” (наче етнічна нація не може бути політичною). Насправді ж ідеться про те, щоб в Україні не було саме української нації...”³.

Як можна протистояти імперіалізму, зокрема культурному? Австралійський мислитель Саймон Дюрінг, висловлюючи загальну думку більшості націоцентричних постколоніальних вчених, вказує на потребу в розвитку **націоналізму**, зокрема “культурного націоналізму”, який завжди “розвивався всупереч імперіалізму”. Більше того, С.Дюрінг викриває фальсифікаторські кривотлумачення поняття націоналізму (зокрема, ототожнення його з фашизмом, нацизмом, шовінізмом, ксенофобією тощо), заявляючи: “Я відмовляюся від позиції, яку займає більшість гуманістів, модерністів, марксистів, а

³ Андрусів С.М. Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років ХХ ст. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2000, Тернопіль: Джура, 2000. – С.20.

саме, що націоналізм є природно загрозливою ідеологічною формацією”⁴.

Важко відмовити в слушності австралійському науковцеві, тим більше, що і вітчизняна культурна традиція, і світовий історико-культурний досвід підтверджують націотворчий та націозахисний потенціал націоналізму. Нам видається доцільним наголосити на тому факті, що саме ця ідеологія ще ні разу не ставала концептуальним “становим хребтом” ідеології державотворення в Україні (ні в 1917-20-му, ані на початку 90-х рр.), що саме її ідеї могли б суттєво і якісно вплинути на процес реформування системи освіти в незалежній державі.

Ідейно-науковою базою націоналістичного світогляду є **національно-екзистенціальна методологія**. Сучасні фахівці виводять її від основоположника українського націоналізму Тараса Шевченка і характеризують таким чином: “У творчості Шевченка закодована і потребує лише логічного перекодування, наукової експлікації довершена національно-екзистенціальна методологія мислення, тобто мислення в категоріях захисту, розвитку і процвітання нації, особистого і суспільного чину в ім’я її свободи й утвердження”⁵.

Духовно-ідеологічні спадкоємці Кобзаря (І.Нечуй-Левицький, О.Кониський, Б.Грінченко, Леся Українка, М.Міхновський та ін.) всіляко розвивали його націоналістичні концепти, але довершити “наукову експлікацію” логічної домінанти національно-екзистенціальної методології чи не вперше вдалося Іванові Франкові (у пізній період творчості). Ідеться про вербально-дискурсивну формулу **національного імперативу**, котрий є аксіальною категорією ідеології, філософії та методології націоналізму. Особливо важливою в цьому плані видається політико-філософська праця І.Франка “Поза межами можливого” (1900), написана в контексті тогочасної

⁴ Дюрінг С. Література – двійник націоналізму? // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С.565.

⁵ Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1992. – С.122.

політико-публіцистичної дискусії між західноукраїнськими часописами.

У цілому робота Франка присвячена осмисленню національно-політичної візії (в тогочасній термінології ще “національного ідеалу”). Український мислитель ставить питання діалектично: про обмеженість людського розуму і водночас про долаття обрїю “неможливого”: “Цїла історїї нашої цивілізації, матеріальної і духової, се не що інше, як віддалювання границь неможливого. Те, що було неможливе нашим предкам, від чого їх руки і їх думки відскакували як від скляної гори, се для нас показується зовсім можливим і навіть взглядно легким до виконання”.

Оглядаючи “національно-економічні питання”, вказуючи на хибність поняття “неполітична культура”, критикуючи проросійську політичну концепцію М. Драгоманова, І. Франко приходить до висновку про підпорядкованість різних ідеалів (наприклад, “соціальної рівності” чи “політичної волі”) головному – “ідеалові національної самостійності”. І це природно, бо “ще більше значіння має ідеал у сфері суспільного і політичного життя. А тут синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не в’язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусїдами) життя і розвою нації”.

Відразу ж після цього Каменярь, вочевидь ґрунтуючись на ідеях “Кобзаря” (див. хоча б епіграфи до даної роботи), дає чїтке формулювання квінтесенції національно-екзистенціальної методології – національний імператив (генеральний категоричний наказ для мислення, творчості та дії будь-якого українця): “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 хворобливий сентименталїзм фантастів, що раді би широкими “вселюдськими” фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації”.

Відповідно і будь-які міжнародні інтенції (порівняйте із сучасною ліберальною тенденцією до антинаціональної “глобальної” цивілізації) прямо залежать і підпорядковуються цьому національному імперативу: “Може бути, що колись надійде пора консолідування якихсь вольних міжнародних союзів для досягнення вищих міжнародних цілей. Але се може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів.

А поки що треба нам із чеським поетом стояти на тім:

У зорях небесних великий закон
Написаний, золотолитий,
Закон над закони: свій рідний край
Над все ти повинен любити.

(Із “Космічних пісень” Яна Неруди)”⁶

Характерно, що схожі питання на початку ХХ століття хвилювали мислителів-націоналістів різних народів. Виразна заангажованість питаннями освіти помітна в статтях видатного діяча сіоністського руху Володимира Жаботинського. Думки, висловлені в одній з них, не тільки суголосні ідеям І.Франка, а й перегукуються із сучасною українською культурно-історичною ситуацією: “...тепер центром усієї системи виховання єврейської молоді повинен стати національний елемент, бо слід вижити дух самопрезирства і відродити дух самосвідомості.

Ось реформа, необхідна нині: слід перевернути душу викладання, здійснити революцію в самому принципі системи”.

І додає: “...для нас питання йде про зцілення і переродження понівеченої єврейської душі, і єврейська культура стала для нас притулком єдиного спасіння. На її вивченні повинні ми побудувати всю нашу нову систему виховання... (...) Нас націоналізує сама історія, і тих, хто їй опирається вона теж рано чи пізно потягне за собою. Але вони поплентаються тоді за нею в хвості, як зв’язані полонені за колісницею підкорювача. Благо

⁶ Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.277, 283,284.

тому, хто вчасно зрозуміє її дух і піде в перших рядах її переможної течії.

І першим із перших повинен піти той, в чийй владі душа народу – народний учитель”.

Саме в дусі національно-екзистенціальної методології, враховуючи досвід націоцентричних, навіть виразно націоналістичних освітянських проєктів минулого (хоча б розроблюваного Олегом Ольжичем в межах культурної референтури ОУН чи наявного в повоєнних педагогічних працях Григорія Ващенко тощо), мабуть, варто було б сформувати новітню методологію реформування системи освіти пострадянської України. Методологію не абсурдно-еклектичну, а оперту на іманентних українській культурі ідеях нації та християнства, оперту на національних цінностях. Перефразовуючи В.Жаботинського, стверджуємо: “заглиблення в національні цінності” українства “повинно стати головним, основним, домінуючим елементом” українського виховання⁷, української освіти взагалі. Триматись цього вчить нас національний імператив І.Франка.

березень – квітень 2002 р.

⁷ Жаботинский В.(З.) О национальном воспитании // Жаботинский В.(З.) Избранное. – Иерусалим: Гешарим, 5752, Санкт-Петербург:Роспринт,1992. – С.27, 34-35, 40.

МЕТОД МЕТОДОЛОГІЧНОЇ ВЕРИФІКАЦІЇ ІВАНА ФРАНКА (національно-екзистенціальні аспекти)

В одному зі своїх аналітичних розмислів професор Іван Денисюк, аналізуючи актуальні питання пострадянського франкознавства, зауважує наступне: “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”¹.

Важко переоцінити методологічну слухність даного 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 учений ще й обґрунтовано постулює цю органічну Франкові гносеологічну парадигму, прямо вказуючи на те, що новітнє франкознавство “повинно розвиватися в руслі концепції української національної культури”, тобто в тому руслі, “в якому мислив свою творчість сам І.Франко”. Закономірним є й інше, дослідники, котрі нехтують цим фунда-

¹ Денисюк І. Франкознавство: здобутки, втрати, перспективи // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Світ, 1998. – С.12.

ментальним 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 міфодних стереотипів – “антиукраїнських тенденцій”.

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). 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(-і) 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, впливає із давно поміченої дослідниками (С.Єфремов, М.Зеров, Д.Донцов, Є.Маланюк тощо) складності (міцями 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 об-

ридження буттям. Це роздвоєння – поєдинок між духом і розумом...”².

Ми б експлікували проблему “суперечності” дещо інакше, зафіксувавши її передусім на рівні методологічному – філософської свідомості (звідси і – філософії творчості) і розрізвивши конфліктування не стільки між “духом і розумом” (хоч і воно, безумовно, важливе та постійно присутнє), скільки *між різними “духами” та “розумами”*. Саме вивчення суперечностей, “боротьби”, “поєдинку” у сфері аналітичної свідомості привело франкознавців до слушного виявлення 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 акцидентного, але не субстанціонального в інтелігібельній структурі), чії 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 (філософської, художньої, політичної, історичної, релігійної тощо).

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,

² 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, 24.

зокрема, у “Вульгарному “неоміфологізмі”³). Тим більше, що сам цей метод (як бачиться, і генеруюча його методологія), є іманентним для метадискурсу І.Франка.

Окреслимо характерні аспекти цього методу.

Евристичний (навіть загальнологічний) сенс методу методологічної верифікації стосується передусім метакритичної сфери і полягає, на нашу думку, у **звір'янні відповідності проголошених методологічних постулатів постулатам справжньої методологічної бази, котра впливає з емпіричного текстуального матеріалу**. Епістемологічної конкретизації даний метод набуває саме в межах національно-екзистенціальної методології (художньо сформульованої Т.Шевченком і науково експлікованої 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”⁴. 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 й обґрунтовуюче принципи 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 культур-

³ Іванишин П. Вульгарний “неоміфологізм”: від інтерпретації до фальсифікації Т.Шевченка. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2001. – 174с.

⁴ Іванишин В. Нація.Державність.Націоналізм. – Дрогобич: ВФ “Відродження”,1992. – С.6.

них елементів якого безумовно є художня література, знайшов свою експлікацію у творчості фундаментального німецького герменевта Мартіна Гайдеггера. У його працях вказується, що письменник є посередником між Богом і народом, а художній твір розглядається як органічний феномен національного буття аксіального типу, що є джерелом тут-буття як літераторів (“творців”) так і читачів (“охоронців”) (див. його “Джерело художнього творіння”, “Тельдерлін і сутність поезії”, “Навіщо поет?” та ін.).

Учень Гайдеггера Г.-Г.Гадамер теж виходить на проблеми національного тут-буття, зокрема осмислюючи біном батьківщина / мова в одній із пізніх праць. Німецький мислитель вказує на те, що батьківщина – провідна константа людського буття – “щось споконвічне”, яке “не обирають” і “не забувають”. В “реальному вимірі батьківщина – це передусім мовна батьківщина”. Бо саме “в рідній мові струменить уся близькість до свого, у ній – звичаї, традиції й знайомий світ”. Відчуження від рідної нації, від матірньої мови спричинює жакливу духовну хворобу екзистенційно-герменевтичного плану. “Хвороба полягає у тому, – пише Г.-Г.Гадамер, – що людина втрачає навички комунікативного мовлення, якщо більше не чує своєї власної мови”⁵.

Вивчаючи продуктивність національно-екзистенціальних передсудів у плані подолання хибної інтерпретації⁶, нами було герменевтично окреслено цілий ряд 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 основополож-*

⁵ Гадамер Г.-Г. Батьківщина і мова // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Вибрані твори / Пер. з нім. – К.: Юніверс, 20001. – С.188,189.

⁶ Детальніше див.: Іванишин П. Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора Марка Гольберга. – Дрогобич: Вимір, 2002. – С.52-63.

них 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.Гайдеггера та Г.-Г.Гадамера⁷, а й українських мислителів.

Як не згадати фундаментального мистецького принципу Тараса Шевченка, втіленим в образі “слова” “на сторожі” “малих отих рабів німих” – уоплідженого покоління земляків. Схоже націоекзистенційне усвідомлення виражене Франком у його “посланії” – пролозі (1905 року) до поеми “Мойсей”, де отримуємо тісно переплетену тріаду взаємозалежних суцх, енсів (індивідуального, колективного та художнього буттів): митець-народ-художня творчість:

*Народе мій, замучений, розбитий,
Мов паралітик той на роздорожжю,
Людським презирством, ніби струпом, вкритий!*

*Твоїм будущин 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*⁸.

Другий засновок-передсуд має більш загальнометодологічне значення. Він зобов’язує дослідника **розглядати націю**

⁷ Там само. – С.55-56.

⁸ Франко І. Збір. творів: В 50 т. – К.: Наукова думка, 1976. – Т.5. – С.212-214. (Надалі том і сторінку з цього видання вказуємо в тексті в дужках).

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.)

Герменевтика, зокрема онтологічна, давно враховує національний фактор у своїх розмислах. Так, наприклад, Ганс-Георг Гадамер 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”. “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”.

Гадамер наголошує на тому, що такого типу “передсуди окремої людини більше, ніж її судження, складають історичну дійсність буття цієї людини”⁹. Якщо зробити уважний аналіз вищенаведених 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 того, 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, концептуально-ідеологічному, розмислі-зверненні “Відкритий лист до галицької української молодіжі” (1905), передчуває появу “перело-

⁹ Гадамер Г.-Г. Истина і метод: Пер. з нім. – К.:Юніверс,2000. – Т.І. Герменевтика І: Основи філософської герменевтики. – С.257.

мових 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 – й 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 головню, щоб ми розуміли всі прояви її життя, щоб почували себе справді, практично частиною його” (т.45; 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”, – зауважує німецький учений. Це дуже важливо враховувати при вивченні будь-яких літературно-культурних творів.

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”. Легко помітити, що велика частина філософсько-наукової та худож-

ньої спадщини І.Франка має дискусивно-полемічну природу, а там, де “дискутуються різні... оцінні судження” дуже важливо “зрозуміти справжні ціннісні позиції сторін”¹⁰.

Одним із найблискупіших 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 минуле України під владою російських більшовиків, видається “розуміння” і “пояснення” “правдивого сенсу” доктрин лівого спрямування – комунізму, соціалізму, соціал-демократизму тощо. Український мислитель, долаючи критиковані ним стереотипи й 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 все можна сила держави налягла би страшенним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занідіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання... зробилось би мертвою духовною муштрою, казенною. Люди виростили б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава стала би величезною народною тюрмою” (т.45;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 законо-**

¹⁰ Вебер М. Сенс “свободи від оцінок” у соціальних науках // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.:Основи,1998. – С.267-268.

мірностей 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, – пише французький мислитель, – 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”.

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 індивідумів, а спершу самого себе шляхом такої зміни концепцій, яка дозволить задіяти лише чисті спонуки”¹¹. Очевидно, що цей підхід, котрий органічно і безпосередньо впливає 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 феномену.

Для Івана Франка частими є непорозуміння із християнською релігією, однак іноді йому вдається продуктивно застосовувати суто христологічні 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 (1883 рік) у “Святовечірній казці” повновартісної “міри добра”, націозахисної, як рівно

¹¹ Вейль С. Укорінення. Пролог до декларації обов’язків щодо людини // Вейль С. Укорінення. Лист до клірика. – К.: “Д.Л.”, 1998. – С. 192-193.

ж людино- та націотворчої 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.*

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 дослідник 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”¹³. 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 впливає із того фундаментального впливу, яке має національне єство людини на її культурно-творчу діяльність (див. праці С.Дюрінга, Г.Бгабги, А.Мукгерджи тощо). Не випадково цей ракурс спостерігаємо навіть у еkleктичних потколоніалістів із виразни-

¹² Франко І. Святовечірня казка. – С.313.

¹³ Саїд Е.Д. Орієнталізм. – К.:Основи,2001. – С.415.

ми лібералістичними, постмодерними ухилами як у випадку Е.Саїда: “Чимала частка з мого внеску в дослідження походить від того, що я мислю себе людиною Сходу...”¹⁴.

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 свого колишнього вчителя, Каменяря 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” (т.45;424). Середовище Драгоманова – це маргінальне (отже, неповноцінне з точки зору 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” (т.45;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 впливали з ідеології нігілістичного “республіканізму”), тоді як науково слабше розуміння творчості генія в Галичині було водночас набагато адекватніше, герменевтичної коректніше, бо розглядало Шевченка 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

¹⁴ Там само, – С.41.

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'ятував тих, що мучили й мучать її" (т.45,424-425).

Провідною теоретичною формулою, в межах якої зобов'язаний діяти націоекзистенційний інтерпретатор, виступає **національний імператив**. Іманентно-український варіант цього імперативу органічно впливає 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 (чи, принаймні, одне з перших) в українському метадискурсі філософсько-наукове формулювання національного імперативу. Водночас це формулювання, котре 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 всі 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" (т.45;284).

Національні імперативи Шевченка і Франка демонструють остаточний синтез "діонісійського" та "аполлонійського" мислителів в лоні філософії національної ідеї. Водночас на повен зріст постає перед нами загальнокультурна повновартісність методу методологічної верифікації, котрий через національний імператив набуває виразного спекулятивного та прагматичного національно-екзистенціального значення як

один з провідних методів витлумачення метадискурсивних (і не тільки) систем.

Навіть наше доволі неповне окреслення методу методологічної верифікації дозволяє зауважити наступне. 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 контрверсійних і неконтрверсійних філософсько-наукових праць та художніх творів І.Франка (особливо в ранні періоди творчості) і б) виявлення неконтрверсійних 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 котрої супроводжувала Франка все життя.

Жовтень 2002р.

МЕТОД МЕТОДОЛОГІЧНОЇ ВЕРИФІКАЦІЇ І ВИВЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ КЛАСИКИ

Постколоніальна культурно-історична дійсність ще раз підкреслює значущість і проблемність інтерпретації та реінтерпретації української літературно-художньої класики. Це впливає насамперед з тієї вагомості, котре класичне займає в аксіологічному полі будь-якої культури. Польський естетик Владислав Татаркевич наводить шість основних понять терміну “класичний”¹. Для нас важливим, мабуть, буде те, котре називає класичними авторів досконалих, повсюди визнаних, тих, що правлять за взірць. У цьому зв’язку, очевидно, можна розширити зміст класичного, якоюсь мірою вивести його за семантичні межі поняття “української класичної літератури XIX століття”. Усі вони – Т.Шевченко, І.Франко, Леся Українка, В.Стефаник, Є.Маланюк, В.Стус, Л.Костенко ін. – можуть вважатися класиками, оскільки є досконалими, визнаними, зразковими в понадчасових межах української дійсності. На наш погляд, найважливіше саме як і якою мірою митець зберіг і розвинув духовний потенціал національної культури. Кращі з кращих стають класиками, “охоронцями” омовлених “землі і світу” народу (М.Гайдеггер).

Очевидно, що будь-який культурний імперіалізм обирає об’єктом своєї фальсифікації опорні елементи того чи іншого національного універсуму. Свідченням цьому є космополітичні (інтернаціоналістичні) моделі імперської надінтерпретації (У.Еко) українських класиків у радянському (марксистсько-ленінському) і постмодерному (демолібе-

¹ Татаркевич В. Історія шести понять / Пер. з пол. В.Корнієнка. – К.: Юніверс, 2001. – С.164-170.

ральному) літературознавствах. Широко знані останні роботи Г.Грабовича, О.Забужко, С.Павличко та ін., котрі аберують (деформують) творчі особистості та художні досвіди передусім Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки, виявляючи тим самим свою антинаукову й антиукраїнську сутність. Очевидною й нагальною постала потреба в об'єктивній метакритичній оцінці різних праць, що пропонуються читачеві як наукові (особливо це важливо для вчителя, студента, магістра, аспіранта).

Для наукового витлумачення та оцінки наукових робіт минулого та сучасності (особливо присвячених вивченню національних класиків) пропонуємо **метод методологічної верифікації**. Він полягає у **звір'янні відповідності проголошених методологічних постулатів (методологем, передсуджень) постулатам справжньої методологічної бази, котра впливає з емпіричного текстуального матеріалу**. Метод пройшов практичну апробацію в низці робіт автора цих рядків. Саме він допоміг виявити надінтерпретативні параметри вульгарного “неоміфологізму”, покликаного фальшувати Кобзаря². Цей метод органічно впливає з потенціалу класичної та онтологічної герменевтики, а також національно-екзистенціальної методології, котра “зобов'язує осмислювати дійсність передусім у категоріях захисту, відтворення і розвитку нації”³. Визначна роль у сформуванні (художньому, публіцистичному та філософському) основних принципів національно-екзистенціальної методології належить саме українським класикам. Доречно згадати у цьому зв'язку художню спадщину Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки. Окремо слід виділити фундаментальний розмисел Івана Франка “Поза межами можливого”, де чи не вперше науково сформульовано **національний імператив**.

² Див.: Іванишин П. Вульгарний “неоміфологізм”: від інтерпретації до фальсифікації Т.Шевченка. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2001. – 174с.

³ Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1992. – С.6.

Націоекзистенційний метод методологічної верифікації має інтердисциплінарний характер, а тому природно узгоджується із аксіологічним принципом соціології Макса Вебера, христологічним критерієм Сімони Вейль, постколоніальними принципами Едварда Саїда тощо. Однак найбільш промовисто його гносеологічний потенціал увиразнюється внаслідок органічного узгодження із герменевтикою (передусім роботами Мартіна Гайдеггера та Ганса-Георга Гадамера)⁴. Внаслідок цього в межах наукового тезаурусу будь-якого гуманітарія повинні б з'явитися два засновкові передсудження. Перший постулює, 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*. Другий зобов'язує дослідника *розглядати націю як аксіальну дійсність, що детермінує і буття індивіда, і його герменевтичну здатність*.

Таким чином, на нашу думку, саме метод методологічної верифікації видається найбільш продуктивним в сучасній метакритиці. Він не тільки допомагає писати наукові (об'єктивні, істинні) розвідки, а й дозволяє виявити не(анти-)наукові (хибні) інтерпретації, що на сьогодні дуже важливо насамперед у сфері вивчення української літературної класики.

Жовтень 2002 р.

⁴ Див.: Іванишин П. Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації. – С.52-63.

МОДЕРНІЗАЦІЯ БЕЗ РУСИФІКАЦІЇ І ВЕСТЕРНІЗАЦІЇ: НАЦІОТВОРЧА СТРАТЕГІЯ ІВАНА ФРАНКА

Актуальність і буттєва важливість будь-якої класичної традиції проявляється особливо виразно тоді, коли спостерігається прикра неадекватність новітніх культурних відповідей еліти того чи іншого народу на виклики часу. Знекорінений розум у цей історичний період виявляється повністю здискредитованим й усвідомлюється глибока потреба вдумливого діалогу із національним переданням. Колосальний методологічний досвід Івана Франка у випадку ширшого зацікавлення з боку запитувального мислення постколоніального українця міг би виявитися на диво вартісним, особливо якщо взяти до уваги низку концептуальних проблем, пов'язаних із потребою різнорівневої модернізації пострадянської України.

Загалом, кожний національний організм усвідомлює потребу в модернізаційних зрушеннях, особливо у кризові періоди свого розвитку. У звуженому історико-політологічному значенні під **модернізацією** розуміють революційний процес, що розпочався у XVIII ст. у країнах Заходу і включає в себе індустріалізацію, урбанізацію, підвищення рівня освіти, добробуту, соціальної турботи тощо¹. В загальному ж, можна також розглядати модернізацію як процес якісного культурного оновлення або відродження чи як процес набуття національною спільнотою адекватного часові цивілізаційного рівня розвитку. Якщо тільки те чи інше суспільство не відкидає модернізацію й не обирає стратегію відторгнення чи ізоляції (як от Китай до XIX ст.), то виявляється лише два основні шляхи

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций; Пер. с англ. Т.Велимеева, Ю.Новикова. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003. – С.94-95.

оновлення. Перший полягає у некритичному засвоєнні, копіюванні певним народом інокультурних модернізаційних проєктів, космополітичний універсалізм яких передбачає знищення національної ідентичності й часто приховує імперські інтенції й політику культурно-економічної колонізації з боку більш потужних держав. Для незахідних країн протягом останніх двох століть цей шлях передбачав обов'язкову **вестернізацію** – зазнавання впливу політичного, економічного та культурного імперіалізму прозахідного зразка (як-от у Туреччині чи Мексиці у ХХ ст.).

Інший шлях – усвідомлення потреби модерних реформ, але на основі **власної національної програми**. При цьому інокультурні елементи запозичуються не за принципом копіювання, а за принципами адаптації, трансформації та асиміляції їх, щоб, як твердять Фробеніус, Шпенглер і Боземен, “посилити й забезпечити виживання базових цінностей... своєї культури”². Прикладами таких успішних оновлювальних проєктів можна вважати запозичення Китаєм буддизму з Індії чи спадщини елінізму арабами-мусульманами. Ближче до нашого часу успішну модернізацію без вестернізації здійснила низка країн Азії: Китай, Японія, Сінгапур, Тайвань, Саудівська Аравія, Іран та ін. Особливо успішним і показовим може бути приклад Японії, яка з середини ХІХ ст. здійснювала реформи за принципом *Wakon Yosei* – “японський дух» і західна техніка». Здається, саме цей націоцентричний принцип, знову експліцитно, на рівні державної політики, утверджуваний з 1980-х років, допоміг піднятися японській нації, наче феніксу, з попелу варварських ядерних бомбардувань після Другої світової війни і здійснити успішну економічну експансію стосовно свого основного переможця – Сполучених Штатів Америки.

Характерно, що переважно провідну роль в ініціюванні процесів модернізації відіграють ті культурні, політичні чи економічні лідери, яких окреслюють як націоналістів. При цьому

² Там само. – С.108-109.

часто відбувається процес **індигенізації** – повернення змаргіналізованих особистостей до культури своїх предків. Відомий американський політичний філософ, геополітик, націолог Семюел Гантінгтон найбільш показовими вважає три приклади відновлення власної національної ідентичності у наступних здавалося б вкрай вестернізованих діячів. Мухаммед Алі Джина став відомим пакистанським націоналістом ісламістського спрямування Кваді-Азамом, Гаррі Лі перетворився у яскравого сінгапурського лідера Лі Кван Ю, а Соломон Бандаранаїке – перейшов у буддизм і прилучився до сенегальського націоналістичного руху. При цьому всі вони утверджували передусім “культурну незалежність від Заходу”³.

Очевидною є важливість проблеми модернізації для української культури доби незалежності. На жаль, сучасна змаргіналізована українська еліта, навіть інтелігенція, часто нав’язує суспільству проекти некритичного засвоєння інокультурного досвіду. Нею пропонуються два основні шляхи модернізування – проросійський (**москвофільський**) або прозахідний (**вестернізаційний**). Найбільше бракує (хоч вони такі є, але, на жаль, ігноруються владою та ЗМІ) пропозицій третього шляху – шляху органічного, власного, національного, модернізації в душі націоналістичної традиції.

Схожа культурно-політична ситуація склалася була наприкінці XIX – на початку XX ст. Тоді бездержавна нація в особі свого інтелектуального проводу випрацьовувала різні сучасні моделі. На жаль, найменш почутими виявилися пропозиції українських культурних націоналістів, між ними, ключовою постаттю того періоду – Івана Франка. Більш ніж сумні наслідки такої політичної та духовної глухоти не забарилися і добре відомі: чорну добу бездержавності було подовжено ще на сімдесят років після програшу Визвольних Змагань 1917-1920 рр. Тому в наш час видається не зайвим осмислити націософську спадщину І.Франка ще й під оглядом питання мо-

³ Там само. – С.135, 149.

дернізації українського буття. Щоправда, об'ємність цієї теми дозволяє накреслити в межах цієї студії лише деякі пропедевтичні аспекти, не претендуючи на остаточність висновків та повноту охопленого матеріалу.

Враховуючи складність еволюціонування й розбудови питома Франкової філософсько-методологічної системи – “франкізму” (І.Денисюк), варто за окресленим нами раніше методом методологічної верифікації вибудувати теоретичну модель його критичного мислення. Стрижневими елементами цієї моделі буде, погоджуючись із висновками вдумливих авторів, “національний ідеал”, філософія національної ідеї (націософія), націоналістичний тип гуманітарної інтерпретації тощо. Однак осердям “культурно-національної стратегії” (О.Пахльовська) Івана Франка, безумовно, варто вважати його національний імператив із ґрунтовної студії “Поза межами можливого”, який органічно продовжує традицію шевченківської ідеї: “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 хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації”⁴.

Не важко помітити, що саме з таких націоцентричних позицій Іван Франко (особливо в пізній період свого життя) осмислював різні типи дійсності: філософську, політичну, наукову, художню тощо. Питання модернізації займали тут важливу роль. Розглянемо лише деякі його філософсько-суспільствознавчі та науково-методологічні студії, так чи інакше присвячені цій темі. (Окремі роботи варто присвятити осмисленню цього питання у творах художніх.)

Якщо здійснити диференційну типологізацію метадискурсивних творів Івана Франка, в яких так чи інакше – експліцитно чи імпліцитно – осмислюються питання модернізації, то за-

⁴ Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С. 284.

галом можна виділити дві текстуальні групи. (Певна умовність цього поділу полягає в тому, що часто в одному і тому самому творі, як-от у “Поza межами можливого”, автор полемізує і з західними, і з російськими ідеологічними феноменами.) У першій з них критично оцінюються загрози супроти українства через некритичне засвоєння російської традиції. Тому навіть якщо у розвідках не йдеться прямо про проблеми оновлення, сучасного екзистування української нації, все ж критика різних аспектів імперської доктрини – “московства” (П.Штепа) чи “москалізму” (Вал. Шевчук) – опосередковано сприяє випрацюванню власного шляху колективного поступу.

Віддаючи належне здобуткам російської культури, широко використовуючи досвід спілкування з провідними російськими діячами, І.Франко все ж усвідомлює загрози з боку російського імперіалізму. Тому у низці праць ми маємо послідовне і різнорівневе, часто полемічне осмислення різних деструктивних проявів московського політико-економічного та духовного колоніалізму: російського самодержавства, московської соціал-демократії і лібералізму, панславізму, москвофільства, малоросизації української культури та ін. При цьому критичний момент переважно не є єдиним чи абсолютним, часто він покликаний відтінити конструктивні ідеї розбудови й оновлення національного існування. Йдеться насамперед про такі студії, як “Темне царство” (1881, 1914), “Університети в Росії”, “Між своїми” (1897), “А.Фаресов. Народники и марксисты” (1899), “Поza межами можливого” (1900), “Подуви весни в Росії” (1904), “Одвертий лист до галицької української молодезі” (1905), “«Ідеї» й «ідеали» галицької москвофільської молодезі” (1905), “Двоязичність і дволичність” (1905), “Сухий пень” (1905), “Суспільно-політичні погляди М.Драгоманова” (1906) та ін.

Осмилюючи, наприклад, у 1900 році у філософсько-методологічній студії “Поza межами можливого” потребу в державницькому національному ідеалі, мислитель окреслює його як стрижневу ідею суспільно-політичного буття нації: “Коли

ж ідеал – життя індивідуального – треба прийняти головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкрить, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т.д., то не менше, а ще більше значіння має ідеал у сфері суспільного і політичного життя”. Ідеал “національної самостійності”, національної державності – “повного, нічим не в’язаного і неообмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою нації” – є ідеалом “сповнення всіх національних змагань”, фактично, єдиною умовою нормального розвитку народу. Водночас Франко остерігає перед збоченням “на зовсім інші стежки”, оскільки народ, що не осягнув свого національного ідеалу (що зараз перебуває “поза межами можливого”), не усвідомив і не відчув його, приречений на знищення: “...розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина”. Що й сталося через сімнадцять років.

При цьому автор наводить переконливий приклад хибних з точки зору розвитку національного буття ідей. Носієм однієї з них – теорії “неповноти культури” – був Михайло Драгоманов, котрий у 1870-х роках проголошував, фактично, проросійську культурно-політичну ідею: “...конечність міститися українству і політично, і літературно під одним дахом з російством”. Відзначаючи цінність етнографічних і фольклорних праць М.Драгоманова, в яких якраз часто маємо утвердження думки про “український народ як самостійну націю”, І.Франко не сприймає інших думок свого вчителя: “Але в його політичних писаннях українці завсіди тільки південні росіяни і такими повинні бути й надалі”.

Критикуючи драгоманівські ідеї “безнаціональної російської федерації” та заперечення “українського сепаратизму”, Франко глибоко й точно осягає певний парадокс соціалістичної та лібералістичної більшості української інтелігенції. Йдеться про трагедію тогочасного покоління, котре через двадцять шість років інший український мислитель Дмитро Донцов назве містким терміном “провансальство”, про траге-

дію, що впливала з еклектичного поєднання модних західноєвропейських соціал-демократичних та ліберальних ідей, куцого українського патріотизму та потужних загальноросійських тенденцій модернізації московської імперії. Драгоманов стає духовним батьком і символом цього втраченого для національної справи покоління земляків: "...глибока і сильна віра в західноєвропейські ідеали соціальної рівності і європейської волі заслонювала перед його (Драгоманова. – П.І.) очима ідеал національної самостійності, ідеал, що не тільки вміщує в собі два попередні, але один тільки може дати їм поле до повного розвою. І навпаки, не маючи в душі сього національного ідеалу, найкращі українські сили тонули в общеросійським морі, а ті, що лишилися на своєму ґрунті, попадали в зневіру й апатію. Для нас тепер не підлягає сумнівові, що брак віри в національний ідеал, продуманий до крайніх консеквенцій також на політичнім полі, був головною трагедією в життя Драгоманова, був причиною безплідності його політичних змагань, бо ж теоріями про басейни рік і про сфери економічних інтересів не загриєш людей до політичної діяльності"⁵.

Інша текстуальна група містить критичні оцінки різноманітних елементів західної (власне, західно- та центрально-європейської) імперської традиції, що також не можуть бути модернізаційними орієнтирами для українського народу. У таких працях, як "Наш погляд на польське питання" (1883), "Теперішня хвиля а русини" (1883), "Що таке поступ?" (1903), "Поет зради", "Ukraina irredenta" (1895), "З Новим роком" (1897), "Соціалізм і соціал-демократизм" (1897), "На склоні віку. Розмова вночі перед Новим роком 1901" (1900), "Що таке поступ?" (1903), "До історії соціалістичного руху" (1904), "Семітизм і антисемітизм у Галичині" (1914), "Із історії робітницького руху в Австрії" (1914) та ін., автор критикує австро-угорську монархію, польський шовнізм та колоніалізм, єврейський економічний визиск, німецький соціал-демократизм, доктринер-

⁵ Франко І. Поза межами можливого. – С.281-285.

ські теорії дарвінізму, анархізму, комунізму, лібералізму, фемінізму та ін.

Показовою у цьому плані може бути рання студія І.Франка “Наш погляд на польське питання” (1883). Пророчо передбачаючи майбутні історичні події, усвідомлюючи міцну вкоріненість у польську національну свідомість імперської ідеї “Польщі від моря до моря”, бажаючи налагодити добросусідські стосунки між двома слов’янськими народами, мислитель пропонує продуктивну, вельми актуальну модель стосунків між поки що колонізованими націями – українцями та поляками. Йдеться фактично про програму модернізації обох націй на націоцентричній основі.

Насамперед Франко відкидає культуртрегерські та політико-експансивні польські ідеї: “...голошення ідеї історичної Польщі в наших часах, а особливо на непольських землях, є ділом політично безрозумним, з етнографічних взглядів безпідставним, ба навіть для самої польської народності дуже шкідливим, отже ж, і непатріотичним”. Він різко заперечує можливість постання майбутньої польської держави на українських етнічних землях, не зважаючи на те, якою буде устрій цієї польської держави. Ця націоналістична Франкова позиція кардинально відрізнялася від доктринерської думки більшості українських наддніпрянських діячів марксистського спрямування, які під час Визвольної Війни 1917-20 років устами В.Винниченка висунули сумнозвісне абсурдне гасло: “Якщо Україна не буде соціалістичною, то нам не треба ніякої!”. Двадцятисемилітній український автор стосовно ситуації з поляками проголошує щось абсолютно інше: “Ми мусимо протестувати проти відбудування історичної Польщі будь в якій-будь формі: чи шляхетській, чи навіть демократичній, бо ми знаємо дуже добре, що всяка Польща в давніх границях значить для нас майоризацію, притиск, упослідження і – винародовлення”.

Натомість І.Франко, на кілька десятків літ випереджаючи принцип міжнародного права, що утверджував Вудро Вільсон після Першої світової – права націй на самовизначення,

– стоїть на націоцентричній позиції стосовно вирішення міжнародних, геополітичних питань. Пріоритетними тут стають: заснування політики того чи іншого народу на органічних національних інтересах (“Найперша задача кожного народу є – стояти за своїми власними інтересами і дбати про своє власне утримання”), проголошення принципу національної держави (“...Польща для поляків, але Русь для русинів”), паритетності стосунків (“...відрікаючись від історичної Польщі, ми... зовсім нічого не маємо проти Польщі як народу, проти Польщі не в давніх історичних, а в етнографічних границях”) та поваги до національної самобутності іншого (“...бажаючи для себе невпинного питомого розвою на власних народних підставах, ми бажаємо того самого і для поляків”).

Майбутній розвиток українства І.Франко розуміє цілком в націоналістичному дусі – на базі власної національної традиції, актуальних національних потреб та політичних інтересів, а тому чітко стоїть на засадах “рівноправності й автономій кожного окремого народу, де б другий народ ніколи не мав права вмішуватися в домашній справи сусіда або держати над ним яку-небудь опіку”⁶. Узагальнюючи, можемо твердити, що в такий спосіб Франком відкидається можливість нав’язування українському народові небезпечних проектів західного цивілізаторства будь-якого, не лише польського, штибу.

Не важко помітити, що так уже в раннього Франка формується ефективна **національно-екзистенціальна методологія** мислення, яка дозволяє відкидати не лише явно загрозові, а й навіть позірно привабливі модернізаційні (“поступові”) проекти із Заходу. Одним з таких проектів довший час був соціал-демократизм, зокрема марксизм, у різних своїх відмінах. Проте саме український мислитель одним із перших у Європі дав обґрунтовану критику соціалізму, зокрема, як уперто твердила радянська пропаганда, “найпередовішого вчення” Маркса-Енгельса. У статті прямо присвяченій проблемі модернізації

⁶ Франко І. Наш погляд на польське питання. – С.204-221.

– “Що таке поступ?” (1903) – мислитель чітко вказує на деспотизм і тиранічність марксистської “народної держави” (“Народна держава стала би величезною народною тюрмою”), на те, що в ній пануватиме “всевладність керманічів”, на приглушення нею будь-якої індивідуальної волі та “власної думки”, зрештою, на те, що така держава стала б перешкодою для національної модернізації, розвитку: “...соціал-демократична «народна держава»... не витворила би раю на землі, а була би в найліпшій разі великою завадою для дійсного поступу”.

Натомість справжній розвиток народу можливий за умови подолання інтернаціоналістичних упереджень. Тут український автор солідаризується із американськими націоналістами, зокрема із Генрі Джорджем, котрий “висунув на перше місце інтереси поодинокі нації як найбільшої одиниці, яку чоловік може обняти своєю практичною працею”. Національна ідея стає справжньою основою для поступу окремої людини і цілого народу, у тому числі, можемо логічно продовжити думку І.Франка, і для іманентної модернізації національного буття: “Наскільки чоловік може бути щасливим у житті, він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, уточнення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертво тіло без живої душі в ньому”⁷.

Звичайно, для більш переконливих висновків слід проаналізувати набагато більше Франкових праць і то не лише філософського чи наукового, а й публіцистичного чи художньо-літературного спрямування. Однак і вже опрацьованого матеріалу (враховуючи й попередні студії) достатньо для певних підсумкових тверджень. Як переконливо доводить націотворча стратегія Івана Франка, лише націоналістичний досвід можна вважати досвідом питомо українського й ефективного вирішення питання модернізації української нації, українського

⁷ Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.341-345.

державотворення та національно-культурного відродження. Таки можливим є здійснення модернізації, **осучаснення національного буття без гетерономних проєктів русифікації чи вестернізації**. І.Франко був у цьому переконаним ще у 1880 році, свідченням чому пісня “Не пора, не пора, не пора...”, яку можна вважати певним ідейним лейтмотивом творчості українського мислителя:

*Не пора, не пора, не пора
Москалеві й ляхові служить!
Довершилась України кривда стара, –
Нам пора для України жить.*

3-14.09.2008 р.

ІВАН ФРАНКО І ТЕОРІЯ ПОСТКОЛОНІАЛІЗМУ

Пошук адекватних масштабів творчості Івана Франка методологічних стратегій неминує виводить українську науку про літературу на постколоніальну критику (чи теорію постколоніалізму). Цьому ж безпосередньо сприяє й постімперський характер новітньої культурної дійсності, й широкі теоретичні можливості новітнього літературознавчого пошуку. Однак часто пострадянські прочитання І.Франка, на жаль, під виглядом постколоніальних студій пропонують насправді його постмодерну десакралізацію/деконструкцію (Г.Грабович, С.Павличко, Т.Гундорова, Я.Грицак та ін.). Ідучи за постструктуральною модою, саме на них часто орієнтується молодий науковий розум, необґрунтовано нехтуючи глибокими прочитаннями досвіду І.Франка у працях І.Денисюка, З.Гузара, Т.Салиги, О.Багана, Я.Мельник, Р.Голода, Я.Гарасима, Л.Бондар, С.Пилипчука та ін.

З іншого боку, прочитання І.Франка дозволяють зробити попередній висновок про те, що спадщина цього письменника, вченого, мислителя є вельми суголосними пізнішій постколоніальній теорії. Сказане може в подальшому становити предмет глибших теоретичних студій. Ми ж зосередимось на пропедевтичному окресленні більш вузьких проблем. З одного боку, конкретизуємо дещо розмите у літературознавстві та культурології поняття постколоніалізму, а з іншого, коротко, пунктирно накреслимо можливі методологічні точки дотику між постколоніальною критикою та концептами І.Франка.

Однією з концептуальних проблем постколоніальних студій, що розвинулися після Другої світової війни із здобуттям незалежності колоніями європейських держав, є «відсутність загальноприйнятого визначення терміна «постколоніальний»

щодо явищ культури”¹. Один із провідних українських фахівців у даній галузі, Марко Павлишин, перераховує як невдалі, бо надто всеохопні й неконкретні, “первісне хронологічне значення” (“після колоніального періоду”), а також значення, котре пробує “об’єднати під поняттям «постколоніальна культура» всі культурні явища, що постали під впливом колонізації”². І з цим важко не погодитися, бо такі визначення, будучи виправданими на певному етапі розвитку метадискурсу, зрештою призводять до термінологічного колапсу, оскільки пробують об’єднати в межах однієї лексеми виразно гетерогенні явища.

Не набагато кращим видається вихід, що його, під впливом ряду західних теоретиків, пропонує сам М.Павлишин, витворюючи, до речі, своєрідний канон для послідовників. Дослідник пропонує тлумачити вищезокреслений термін “аналогічно до понять «постмодернізм» і «постструктуралізм», де префікс «пост» не виключає паралельного існування у часі і сигналізує не так заперечення, як діалектне злиття”. Отже, “постколоніальне, не відмежовуючись від колоніального, рівночасно вбирає в себе його історичний досвід, а то й співіснує з ним в одному часі, місці і навіть в одному культурному явищі”³. При цьому колоніалізм (чи імперіалізм) цілком слушно розглядається автором як “ідеологія, яка впливає на людей і на установи так, що вони приймають імперську структуру домінування за нормальну і своєю поведінкою її зміцнюють”⁴. А культурний колоніалізм / імперіалізм постає як “комплекс заходів... у будь-яких видах популярної чи високої культури, спрямований на підтримку політичної та економічної влади – гегемонії”⁵. Причому влади інокультурної.

¹ Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія // Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М.Зубрицької. – Львів:Літопис,1996. – С.532.

² Там само.

³ Там само.

⁴ Павлишин М. Козаки в Ямайці: постколоніальні риси в сучасній українській культурі // Павлишин М. Канон та іконостас: Літературно-критичні статті. – К.:Час,1997. – С.225.

⁵ Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія... – С.533.

Неважко помітити, що запропонована концепція виразно еkleктична і вже через це ущербна, щоб не сказати потенційно хибна. Сумним прикладом цього може бути сучасна українська політична та культурна дійсність, де спостерігаємо дивовижне “діалектне злиття” національних та антинациональних (російсько-комуністичних, радянських та демоліберальних) елементів – від різношерстих свят та назв населених пунктів до “багатовекторної” зовнішньої політики. Перші з них покликані начебто підтримувати проголошений національний статус держави, але чомусь на практиці в межах провладного, енкратичного (Р.Барт) дискурсу завжди програють іншим, тим, що виконували в радянський час і виконують досі тотожну функцію: зміцнювати антиукраїнські імперські структури. Більшу самосуперечливість, котра впливає із відсутності національно зорієнтованої ідеології державотворення, важко уявити⁶. З іншого боку, ця концепція суперечить методологічним засадам великої частини інтерпретаційних практик, котрі окреслюють (і самоокреслюються) як постколоніальні.

Враховуючи стан осмислення сутності постколоніалізму, спробуємо дефініціювати його, диференціюючи наведені судження, через верифікацію національно-екзистенціальною методологією. Під останньою розуміємо теорію і практику інтерпретації, основним принципом якої є вивіряння будь-якого феномену національною ідеєю (в українському варіанті – християнською ідеєю та ідеєю свободи народу), тобто ця методологія “зобов’язує до осмислення всіх явищ суспільного життя... в категоріях захисту, утвердження і розвитку нації”⁷.

Національно-екзистенціальний метод диференціації спонукає розглянути постколоніалізм через теоретичні концепти, котрі червоною ниткою проходять крізь метакритичні та критичні роботи різних авторів, а саме – поняття національної культури та імперіальної традиції, і виявити справжнє ставлення до них дослідника. Такий ракурс розгляду проблеми дозво-

⁶ Детальніше див. праці (90-х–2000-х) В.Іванишина (прим. автора).

⁷ Іванишин В. Непрочитаний Шевченко. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2001. – С.9.

ляє зосередитися на системотворчому методологічному рівні й окреслити різні (суперечливі) типи метадискурсу, котрі нерідко існують в межах одного тексту того самого автора. Якоюсь мірою цей підхід нагадує “метод стратегічного розташування” одного з провідних постколоніальних вчених Едварда Саїда. В “Орієнталізмі” американський дослідник вказує, що цей метод “являє собою спосіб опису авторської позиції в тексті, де викладено орієнтальний матеріал, про який він пише”⁸.

Загалом різні типи постколоніального метадискурсу можна звести до двох основних. Зразком *першого* з них можуть бути тексти Марка Павлишина, починаючи з 90-х років. У них автор чітко розрізняє два види протистояння колоніалізму в культурі: антиколоніальний та постколоніальний. Перший з них, антиколоніалізм, розглядається ним як більш примітивним (це “простий опір колоніалізму”) і досить виразно ототожнюється дослідником із імперіалізмом: “Свою полемічну виразність і політичну заангажованість антиколоніалізм досягає коштом прямого успадкування структур колоніалізму”. У 1992 році науковець висловлюється ще конкретніше: “Антиколоніальні стратегії об’єднує структура заперечення – переставлення з ніг на голову – колишніх колоніальних аргументів та цінностей. Антиколоніалізм не менш монологічний та ідеологізований, ніж його противник, і в дискурсі антиколоніалізму зустрічається часто підсвідоме бажання далі говорити від імені влади – хоч, правда, влади нової та іншої”⁹. Як тут не згадати слушне іронізування з такого типу надінтерпретацій Едварда Саїда: “В той час як антиколоніалізм стає на Сході дедалі впливовішим і по суті об’єднує весь орієнтальний світ, орієнталіст проклинає весь цей процес не тільки як велику прикрість, а й як образу західним демократіям”¹⁰.

⁸ Саїд Е.Д. Орієнталізм / Пер. з англ. В.Шовкун. – К.:Основи,2001. – С.34.

⁹ Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С.533.

¹⁰ Саїд Е.Д. Орієнталізм / Пер. з англ. В.Шовкун. – К.:Основи, 2001. – С.144.

Щось зовсім інше, на думку автора, пропонує власне постколоніалізм, в якого виявляється інша “природа”¹¹. Щоправда, у чому полягає “кращість” тієї іншої природи, її відмінність від антиколоніалізму, збагнути не завжди просто, особливо коли дослідник намагається експлікувати в епістемологічних та культурологічних межах. Як, наприклад, розуміти наступне висловлювання: “Постколоніальним можна вважати протистояння на рівні не простого заперечення колоніалізму й схвалення протилежного (як звичайно, нації), а на рівні усвідомлення”¹². По-перше, якщо звернутися до української класичної антиколоніальної традиції, добре відомої автору, до таких імен, як Т.Шевченко, М.Драгоманов, Б.Грінченко, Т.Зінківський, І.Франко, Леся Українка, М.Міхновський, В.Липинський, Д.Донцов, Є.Маланюк, Ю.Липа, О.Ольжич, С.Бандера та ін., то стане очевидним, що у творах цих авторів не знайдемо “простого заперечення колоніалізму”. Там розроблені різні, іноді дуже складні, програми національно-культурної емансипації та державного самоутвердження, котрі аж ніяк не обмежуються “простим запереченням” імперської традиції. По-друге, саме в цих творах дослідник міг би при бажанні знайти й виразні приклади протистояння саме і передусім “на рівні усвідомлення” через культивування національної (хоча б у формі “мудрості своєї” Т.Шевченка), а не імперської свідомості, світогляду та мислення.

Яскравим прикладом тут може бути **концепція національної ідеї як національного ідеалу** в Івана Франка. Найбільш концептуально це бачимо у фундаментальній статті “Поза межами можливого” де вказується на вагомість в екзистенції народу державотворчої візії – культурно-політичного ідеалу “національної самостійності”, котрий хоч і лежить “поза межами можливого” (за Чемберленом) в сучасній історичній перспективі, але його здійснення прямо залежить від бажання українців “серцем

¹¹ Павлишин М. Козаки в Ямайці: постколоніальні риси в сучасній українській культурі // Павлишин М. Канон та іконостас: Літературно-критичні статті. – К.: Час, 1997. – С.227.

¹² Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія. – С.533.

почувати” та “розумом уявляти” собі його, незважаючи на недовіру й прагматизм “доктринерського” мислення (недалекоглядного “здорового хлопського розуму”, матеріалістичного марксистського “фаталізму” чи “безплідного” малоросійського лібералізму). Тільки так, на вірі в “національний ідеал”, вказує І.Франко, формується автентичне, буттєве історичне мислення, “тисячами стежок” скероване на національно-визвольну політичну діяльність, на сповнення всіх “національних змагань” і вирішення “національних кривд” в межах власної держави. Водночас Франко остерігає перед збоченням “на зовсім інші стежки”, оскільки народ, що не досягнув свого національного ідеалу, котрий зараз перебуває “поза межами можливого”, не усвідомив і не відчув його, приречений на знищення: “...розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина”¹³.

Відносної чіткості й стрункості інтерпретація постколоніалізму в М.Павлишина набуває, коли дослідник переходить з мови науки на мову політичної ідеології лібералізму, конкретизуючи, за М.Фуко, ідеологічне коріння, археологію свого дискурсу. Усе стає зрозумілим, бо виявляється, що “постколоніальне... вписується в знайому раму постмодерного”. У цій політичній, постмодерній перспективі постколоніалізм постає перед нами як дискурс “менш реакційний, більш оригінальний і творчий”, він “не так веде боротьбу проти колоніалізму, як обганяє його і стає на “вищі” позиції”¹⁴, він “не позбавлений політичної заангажованості”, але ця заангажованість тлумачиться дослідником (на відміну від антиколоніальної) як правильна, продуктивна, бо “їй притаманна схильність до плюралізму, толерантності, компромісу й іронії”¹⁵.

На відміну від образу національного антиколоніалізму (який є, від протилежного, більш “реакційним”, менш “оригінальним і творчим”, “нижчим” від колоніалізму, та ще й неспро-

¹³ Франко І. Поза межами можливого. – С.284-285.

¹⁴ Павлишин М. Козаки в Ямайці. – С.227.

¹⁵ Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія. – С.533.

можний “сформувані власну самосвідомість” тощо) лібералістичний постколоніалізм, в уяві австралійського вченого, постає як вищий тип свідомості: “Озброєний постструктуралістським скептицизмом, постколоніалізм розуміє релятивність і терміну «колоніалізм», і його заперечення: він готовий користати з такого стану справ у сферах політичної дії та культурної продукції. В політиці постколоніалізм створює свободу орієнтуватися на прагматизм, звільнений від ідеології, а в творі мистецтва він відкриває можливість використовувати старі колоніальні міти й гратися ними – не так заперечуючи чи стверджуючи їх, як використовуючи для власних, нових, естетичних задумів”¹⁶.

Якщо б ішлося про суто теоретичну, філософську концепцію, котра створюється для суто гіпотетичного спекулятивного розмірковування, авторську дихотомію – національний антиколоніалізм / постмодерний постколоніалізм – умовно можна було б сприйняти. Але ця концепція витворена для іншого, вона стає прямою практичною настановою, методологічним імперативом для витлумачення художніх та метакритичних дискурсів і як така не витримає, на жаль, жодної критики.

Розглянемо декілька характерних прикладів. Перший з них стосується “структури заперечення” – перевернення “з ніг на голову” “ієрархії колоніальних вартостей” в антиколоніалізмі. Звучить ніби переконливо. Мабуть, для більшості українців українські Ленін, Сталін чи Гітлер, котрі винищують інші народи, руйнують їх мову, культуру тощо виглядали б не менш відразливо, ніж історичні прототипи. Але ось яке “перевернення” на практиці критикує автор: “Замість русифікаторської освітньої політики антиколоніалізм кінця 1980-х початку 1990-х років вимагав українських шкіл, одержавлення української мови, поживавлення видавничої діяльності українською мовою, посилення українськомовних засобів масової інформації та інших державних ініціатив у сфері культури”¹⁷. Усі ці, на жаль, і досі не реалізовані ініціативи, мали та й мають на меті одне: відродження української культури

¹⁶ Павлишин М. Козаки в Ямайці. – С.227.

¹⁷ Там само. – С.226.

в номінально українській державі. Що тут є несприйнятливого, “реакційного”? Де тут “успадкування структур колоніалізму”? Що тут заслуговує на “іронію”? Яку б мову, замість української, пропонував вивчати українським дітям “менш реакційний” постколоніалізм М.Павлишина? Чи не його “плюралістичний” і “толерантний” постколоніалізм якраз і втілений у політичній практиці новітньої русифікації, прихованій пропагуванням деструктивної й невиправданої двомовності? На жаль, це далеко не абстрактно-теоретичні і не риторичні питання.

Інший приклад стосується глорифікації автором постмодерного деконструювання національної традиції в тогочасних літературних творах: “Так деконструюються, наприклад, у поезії Ірванця сосюрівський патріотизм (“Любіть Оклахому!...”) та рідна мова., а в вододільній повісті “Рекреації” Андруховича (1992) – міт про Великого Поета”. Не слід при цьому забувати, що деконструювання сутнісно ідентичне деструкції, тільки це деструкція витонченого, замаскованого, сатиричного типу, оскільки полягає в “рівночасно прихильному та іронічному сприйняття” й стосується чомусь виключно “антиколоніальних” “міфів” та символів¹⁸. Іронізувати з українського патріотизму, утвердженого Сосюрою в катастрофічний для нації час – час кривавої імперської бійні періоду Другої світової, із майже винищеною “рідною мовою”, із знакових націотворчих постатей “Великих Поетів”, а також пропагувати цю іронію можуть собі дозволити люди, яких насправді не цікавить і не болить доля української культури та українського народу, для яких усе високе і шляхетне у національному сенсі є, у кращому випадку, байдужим, а загалом ціла система національно-духовних цінностей служить тільки приводом для висміювання, претекстом для естетичної, пародійної “гри”. Таке зрівняння національного та імперського нагадує абсурдне зрівнювання в правах ката та його жертви.

Натомість Іван Франко у своїх працях в основу культурного мислення ставить антиколоніальні, націоцентричні, націона-

¹⁸ Там само, – С.234.

лістичні ідеї, тим самим перетворюючи це мислення у глибоке національно-екзистенціальне (чи буттєво-історичне) герменевичне розмірковування. Показовою у цьому плані може бути студія І.Франка “Наш погляд на польське питання” (1883)¹⁹, в якій український мислитель пропонує продуктивну, вельми актуальну модель стосунків між поки що колонізованими націями – українцями та поляками. Йдеться фактично про програму модернізації обох націй на націоцентричній основі.

Насамперед І.Франко відкидає культуртрегерські та політико-експансивні польські ідеї: “...голошення ідеї історичної Польщі в наших часах, а особливо на непольських землях, є ділом політично безрозумним, з етнографічних взглядів безпідставним, ба навіть для самої польської народності дуже шкідливим, отже ж, і непатріотичним”. Він різко заперечує можливість постання майбутньої польської держави на українській етнічній території, незважаючи на те, якою буде устрій цієї польської держави. Двадцятисемилітній український автор стосовно ситуації з поляками проголошує щось абсолютно інше: “Ми мусимо протестувати проти відбудування історичної Польщі будь в якій-будь формі: чи шляхетській, чи навіть демократичній, бо ми знаємо дуже добре, що всяка Польща в давніх границях значить для нас майоризацію, притиск, упослідження і – винародовлення”.

Натомість І.Франко, на кілька десятків літ випереджаючи принцип міжнародного права, – права націй на самовизначення В.Вільсона, – стоїть на націоцентричній позиції стосовно вирішення міжнародних питань. Пріоритетними тут стають: заснування політики того чи іншого народу на органічних національних інтересах (“Найперша задача кожного народу є – стояти за своїми власними інтересами і дбати про своє власне утримання”), проголошення принципу національної держави (“...Польща для поляків, але Русь для русинів”), паритетності стосунків (“...відрікаючись від історичної Польщі, ми... зовсім

¹⁹ Франко І. Наш погляд на польське питання // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.204-221.

нічого не маємо проти Польщі як народу, проти Польщі не в давніх історичних, а в етнографічних границях”) та поваги до національної самобутності іншого (“...бажаючи для себе не-впинного питомого розвою на власних народних підставах, ми бажаємо того самого і для поляків”).

Майбутній розвиток українства І.Франко розуміє цілком в націоналістичному дусі – на базі власної національної традиції, актуальних національних потреб та політичних інтересів, а тому чітко стоїть на засадах “рівноправності й автономій кожного окремого народу, де б другий народ ніколи не мав права вмішуватися в домашній справи сусіда або держати над ним яку-небудь опіку”. Узагальнюючи, можемо твердити, що в такий спосіб Франком відкидається можливість нав’язування українському народові небезпечних проєктів західного цивілізаторства будь-якого штибу, втому числі і того новітнього, неоліберально-постмодерного, що його пропонує М.Павлишин.

Загалом, той постколоніалізм, що його утверджує М.Павлишин, не має націозахисного культурного спрямування і не поборює, а інтегрує у своїй теорії та практиці імперіалістичні концепти. Все це дозволяє охарактеризувати його як **постмодерний** (лібералістичний, космополітичний) **постколоніалізм**. Дуже прикро, що австралійський вчений, пропагуючи “не-колоніальну” культуру, забув своє слухне висловлювання 1990-го року: “...треба бути обережним, щоб процес переоцінки не став простим накинням нового канону, породженого західними методами і оцінками, і навантаженого їхніми ж ідеологічними передумовами”²⁰.

Зовсім *інший* тип постколоніалістичного метадискурсу спостерігаємо, аналізуючи роботи інших вчених. Передусім ідеться про інший (більш вдумливий, буттевіший, традиціоналістичний, націоцентричний) зарубіжний досвід, котрий чомусь не став домінантним для австралійського дослідника. Так, наприклад, американо-індійський культуролог Гомі Бгабга, критикуючи “на-

²⁰ Павлишин М. Канон та іконостас // Павлишин М. Канон та іконостас. – С.197.

ціоналізм” швидше у вульгаризованому, західному (а не автентичному) його розумінні, насправді сутнісно близький до цього типу суспільного світогляду, коли утверджує концепти “національної свідомості”, “національної культури”, “націєпростору” тощо і пропонує “вивчення нації через її розповідність”²¹. При цьому він рішуче критикує постмодерну епістемологію, котра виявляється чужою реальній історичній дійсності і ставить питання виразно “антиколоніально”: “Вимоги землі, виживання раси, культурне відродження – усе вимагає зрозуміння і відповідей на самі концепції та структури, які академіки постструктуралізму з’ясовують у мовних іграх, і мало хто з них знає про політичну боротьбу реальних людей поза тими дискурсивними межами”²².

Інший індійський учений Арун П. Мукгерджі, розглядаючи поняття “культурної сутності” та “імперської текстуальності”, виходить на сутнісне розуміння непостмодерного постколоніалізму, котрий насправді виявляється глибоко заангажованим власною культурною традицією і водночас не зациклюється на перманентному пародіювання імперіалістичних концептів.

А.П.Мукгерджі критикує постмодерну теорію постколоніалізму в найсуттєвіших контрапунктах: “...теорія стверджує, що суб’єктивність постколоніальних культур безнадійно прив’язана до їхніх поневолювачів. Теорія також робить висновок, що ми нічого не робимо, тільки займаємось пошуками або оплакуємо втрату нашої передколоніальної автентичності та ідентичності або постійно чинимо опір вторгненню колонізаторів у наш культурний простір. Теоретики стверджують..., що ми не можемо відповідати нашими потребами, а тільки настирливою ідеєю відсутності іншого”. Так розкривається імперська сутність цієї постмодерної “теорії”, котра залишає постколоніальним вченим тільки одну методику, котра полягає у постійному запитуванні “європейські дискурси про єдиний, особливий спосіб, який принижує

²¹ Бгабга Г. Націєрозповідність (передмова до книги “Нація і розповідь”) // Антологія світової літературно-критичної думки ХХст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів:Літопис,1996. – С.562-564.

²² Цит. за: Слемон С., Тіффіні Г. Постколоніальна критика // Антологія. – С.537.

і заперечує нашу гуманність”. І зауважує наступне: “Я б хотів відповісти, що наша культурна продукція витворюється відповідно до наших потреб, і ми маємо набагато більше потреб, окрім потреби постійного «пародіювання» імперіалістів”. Індійський дослідник, солідаризуючись із Аязом Агмадом, прямо утверджує національну самодостатність індійської художньої літератури: “Я погоджуюсь з Аязом Агмадом, що наші (тут я маю на увазі індійські) літератури – це літератури про «нашу класову структуру, нашу родинну ідеологію, наш тілесний та сексуальний менеджмент, наші ідеології та наше мовчання»”²³.

Австралійський постколоніальний інтелектуал Саймон Дюрінг іде ще далі у критиці демоліберального постмодерного проекту. Він прямо реабілітує в сучасній культурології не лише поняття нації як пріоритетного, а й поняття націоналізму: “Я відмовляюся від позиції, яку займає більшість гуманістів, модерністів, марксистів, а саме, що націоналізм є природно загрозливою ідеологічною формацією”. С.Дюрінг справедливо розглядає націоналізм як “форму свободи” й окреслює його як “батарею дискурсивної та репрезентативної практики, яка визначає, легітимізує чи вконституює вартість специфіки нації-держави чи індивідуумів як членів нації-держави”.

Водночас він переконаний, що “сьогодні твори такої колонії першого світу, як Австралія, повинні бути націоналістичними”. І це не популістський лозунг, а глибоке розуміння ролі літературної культури та національної культури взагалі в плані протистояння імперіалістичним інтенціям різного виду: “...що ж, як не культура, захищає від культурного, економічного і військового вторгнення імперіалізму?”. Саме тому С.Дюрінг пропагує передусім “культурний націоналізм” як “найпотужніший вияв” націоналізму. У цьому сенсі колоніальна стратегія “культурного імперіалізму” отримує нездоланного опонента в особі настанови “культурного націоналізму”²⁴.

²³ Мукгерджі А.П. Чий постколоніалізм і чий постмодернізм? // Антологія. – С.563-564.

²⁴ Дюрінг С. Література – двійник націоналізму? // Антологія. – С.565-566.

Більше того, навіть у таких виразно амбівалентних дослідників, з тенденцією до лібералізму та постмодернізму, як американо-палестинський учений, основоположник постколоніальної критики Едвард Саїд, знаходимо не раз прямі апеляції в дусі культурного націоналізму, скажімо, до власної національної ідентичності як інтерпретаційного фактора: “Чимала частка з мого внеску в дослідження походить від того, що я мислю себе людиною Сходу...”²⁵.

Наведені приклади можна було б множити і множити, використовуючи потенціал анти- і постколоніальних дискурсів (минулих і сучасних) України, Польщі, Мексики, інших країн Європи, Азії, Африки та Латинської Америки. Але вже наведених висловлювань достатньо, щоб окреслити той інший тип постколоніального метадискурсу як **націологічний** (ще – націософський, націоцентричний, націоналістичний чи просто національний) **постколоніалізм**.

У цьому плані досвід Івана Франка цілком випереджає ідеї саме націоналістичного постколоніалізму. Наприклад, коли йдеться про формулювання ним концепції національної держави. Уже з раннього періоду творчості віднаходимо в поезії І.Франка образи, що в художній спосіб витлумачують самодостатнє буття народу. Найголовнішим з них стає образ колективної “хати” (дому). Наприклад, у ранньому вірші “Не пора, не пора, не пора...”²⁶ (1880) генеральна ідея жертвовної боротьби за “волю” “рідного краю” – “*Нам пора для України жити*” – виражається зокрема у третій строфі наступним чином:

*Не пора, не пора, не пора
В рідну хату вносити роздор!
Хай пропаде незгоди проклята мара!
Під України єднаймось прапор!*

Наявний образ “рідної хати” лише одним із своїх семантичних аспектів відсилає нас до концепту власної держави, означаючи тут більш загальні речі, наприклад, український культурний

²⁵ Саїд Е.Д. Орієнталізм / Пер. з англ. В.Шовкун. – К.:Основи, 2001. – С.41.

²⁶ Франко І. Не пора, не пора, не пора... // Франко І. Мозаїка. – С.23-24.

простір чи межі соборної національної спільноти в загальному. Згодом у марші “Гей, Січ іде”²⁷ ця ж сама ідея – утвердження “нашого діла” – отримує в останній строфі наступне вираження:

*Гей, Січ іде,
Підківками брязь!
В нашій хаті наша воля,
А всім зайдам зась!*

Образ колективної “нашої хати”, де панує національна, а не інонаціональна (виражена образом “зайд”) “воля до влади”, за Ф.Ніцше, у цьому випадку більше семантично тяжіє до виявлення саме державницької інтенції автора та його читачів. Остаточно у цьому можемо переконатися, якщо звернемося до прологу фундаментальної поеми “Мойсей”²⁸ (1905). Ліричний герой прологу звертається до “замученого” і “розбитого” колонізаторами-сусідами рідного народу як пророк, який “душу... тривожить” майбутнім цього народу. Він твердо вірить в годину майбутнього національного звільнення та відродження і при цьому порівнює народ із воїном та дбайливим господарем – “хазяїном домовитим”:

*Та прийде час, і ти огнистим видом
Засяєш у народів вольних колі,
Труснеш Кавказ, впережешся Бескидом,*

*Покотиш Чорним морем гомін волі
І глянеш, як хазяїн домовитий,
По своїй хаті і по своїм полі.*

Відзначимо кілька характерних моментів. Насамперед, герой вірить у те, що народ стане вільним і через те рівноправним “у народів вольних колі”. По-друге, це звільнення станеться не само собою, а шляхом революційної боротьби. При цьому образи “путі спасенної” та “бою” у попередніх строфах доповнюються активістичними метафорами – “труснеш Кавказ”, “впережешся Бескидом”, “покотиш Чорним морем гомін волі”. По-третє,

²⁷ Франко І. Гей, Січ іде // Франко І. Мозаїка. – С.46.

²⁸ Франко І. Мойсей // Франко І. твори у 50 т. .. – Т.5. – С.212-214.

звільнювальна боротьба відбувається в українських соборних етнографічних межах: від Карпатських Бескидів до Кавказу через Північне Причорномор'я. По-четверте, ця національно-визвольна (в іншій термінології – націоналістична) боротьба повинна завершитися побудовою власної держави – “своєї хати” і здобуття власного життєвого простору (на зразок життєвіту чи Umwelt-у Е.Гуссерля) – “свого поля”, що дозволяє провадити народів, персоніфікованому в образі вільного господаря-“хазяїна” нормальне, природне, органічне проживання у світі. Ці міркування на основі експліцитно вираженої державницької проблематики можна доповнити аналізом інших творів, де проблема національної державності українців виражена більш імпліцитно (наприклад, у “Захарі Беркуті”, “Бориславі сміється”, “Перехресних стежках”, вірші “Ляхам”, містерії “Великі роковини” та багато ін.).

Іншим постколоніалістичним моментом стає утвердження ідеології націоналізму, зокрема й через критику утопічних інтернаціоналістичних доктрин (наприклад, марксизму) у статті “Що таке поступ?” (1903). Тут український автор прямо солідаризується із американськими націоналістами, зокрема із Генрі Джорджем, котрий “висунув на перше місце інтереси поодинокі нації як найбільшої одиниці, яку чоловік може обняти своєю практичною працею”. Національна ідея стає справжньою основою для поступу окремої людини і цілого народу, у тому числі, можемо логічно продовжити думку І.Франка, і для іманентної модернізації національного буття: “Наскільки чоловік може бути щасливим у житті, він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, уточнення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертве тіло без живої душі в ньому”²⁹.

І, нарешті, неможливо не враховувати осердя “культурно-національної стратегії” (О.Пахльовська) Івана Франка, яке стає

²⁹ Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.341-345.

й осердям його постколоніалістичної теорії та інтерпретаційного мислення. Цим осердям, безумовно, варто вважати його національний імператив із ґрунтовної студії “Поза межами можливого”, який органічно продовжує традицію шевченківської ідеї та шевченківського національно-екзистенціального розмірковування: “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 хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації”³⁰.

Таким чином, проведена національно-екзистенціальна диференціація дозволяє стверджувати, що в межах постколоніальної критики існує два кардинально відмінних між собою типи метадискурсу, котрі в принципі не можуть становити єдиної, гомогенної теорії інтерпретації. **Постмодерний постколоніалізм** лише декларує своє “протистояння” колоніалізові, але це дивне протистояння, бо насправді він не руйнує, а абсорбує імперські структури, консервує їх. І навпаки, концепти національної культури, через прирівняння їх до колоніальних, втрачають у цьому постколоніалізмі своє іманентне значення, вони свідомо релятивізуються та нівелюються через перманентну ідеологічну пародію та іронію. Як наслідок, замість реставрації пошкодженої імперіалізмом національної ідентичності, ця ідентичність остаточно руйнується – через утвердження космополітичних ідеалів іншого різновиду імперіалізму, у нашому випадку – постмодерного демолібералізму (тобто нео-лібералізму). Про пріоритетність космополітичного (антинаціонального) говорить і М.Павлишин, коли захоплюється віршем Ю.Андруховича “Козак Мамай”, у котрому архетипний герой українського фольклору та його атрибути “переносяться в карібське оточення і таким чином космополітизуються”³¹.

³⁰ Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С. 284.

³¹ Павлишин М. Козаки в Ямайці. – С.234.

Так **лібералістичий постколоніалізм повністю перетворюється у ще один метод політичної методології постмодернізму** (поруч із постструктуралізмом, неофемінізмом, гендеризмом та деякими різновидами психоаналізу), **генеральним завданням якого є не вивчення національнимх дискурсів, а їх деструкція, не відновлення національної ідентичності поневолених народів, а її знищення, космополітизація**. Це дозволяє нам окреслити постмодерний тип постколоніалізму як інтелектуальну імітацію, як псевдопостколоніалізм.

Натомість **націологічний постколоніалізм** саме захист і утвердження національної культури робить вихідним регулятивним принципом власних розмірковувань. І тільки об'єктивна потреба відродження та протекції національної ідентичності (а не постмодерна зацикленість на метрополії) змушує його вербально поборювати (руйнувати) деструктивні концепти різних імперських стратегій і практик. Саме цей національний постколоніалізм, на нашу думку, доцільно вважати **власне постколоніалізмом**, покликаним до життя не інтелектуальною модою чи імперськими інтенціями, а самою історико-культурною дійсністю, “історично здійснюваним тут-буттям народу”, як сказав би Мартін Гайдеггер, для виявлення та вирішення актуальних екзистенційних проблем підколоніальних і постколоніальних народів.

При цьому варто уточнити **об'єкт** постколоніальних студій, який, на нашу думку, включає в себе не лише теоретичні проблеми постколоніалізму, не лише інтерпретацію імперських дискурсів та постколоніальних культур, але й, як це можемо побачити із парадигмального “Орієнталізму” Е.Саїда, містить також вивчення (хоча й у меншій мірі) підколоніальної дійсності (наприклад, палестинської).

Усе сказане вище дозволяє нам дати власну робочу дефініцію аналізованого явища. **Постколоніалізм** – це актуалізована (найчастіше) постімперською історичною ситуацією загальногуманітарна методологія, в котрій підставою для інтерпретації служать: пріоритетність збереження й розвитку національної

культури, утвердження її самодостатності та поборення імперських дискурсів. Тому справжній постколоніалізм завжди націоцентричний та антиколоніальний.

Відповідно до цього варто зазначити й наступне. Практика здійснення постколоніальної критики засвідчує, що існує три дискурсивні форми побутування постколоніальних студій: “чисті” націологічні, “чисті” постмодерні та еkleктичні (найбільш поширені), в котрих протилежні різновиди постколоніалістичного досвіду складно між собою співвідносяться. Так, наприклад, в українському літературознавстві неважко помітити дві домінуючі групи постколоніальних вчених. Першу з них утворюють дослідники, котрі відверто тяжіють до постмодернізму (М.Павлишин, Г.Грабович, С.Павличко, В.Агеєва та ін.), другу – автори, котрі або стоять на позиціях націологічного постколоніалізму, або експліцитно тяжіють до нього, долаючи певні еkleктичні моменти (С.Андрусів, О.Баган, О.Вертій, Я.Гарасим, Р.Голод, І.Денисюк, В.Дончик, Д.Дроздовський, С.Квіт, Г.Клочек, Т.Мейзерська, М.Наєнко, В.Пахаренко, І.Руснак, Т.Салига, Л.Сеник, Л.Скупейко, Н.Шумило та ін.).

Не секрет, що сучасна постколоніальна ситуація незалежної України ризикує остаточно поміняти статус і перетворитися в суто неокolonіальну під впливом двох потужних імперських наступів – із Заходу та Росії. Тому вибір молодого постколоніального науковця перед відразливим обличчям новітнього колоніалізму максимально конкретизується. Він може вибрати літературознавство як постмодерну (неоімперську) гру, байду-жу чи відверто ворожу національній культурі, або, враховуючи досвід Івана Франка, літературознавство як інтелектуальну боротьбу за відродження та утвердження національно-культурної ідентичності рідного народу.

Серпень, грудень 2009 р.

РОЗДІЛ III.

НАЦІОСОФСЬКІ ОБРАЗИ ТА КОНЦЕПТИ ІВАНА ФРАНКА: КОМПАРАТИВНІ ПАРАЛЕЛІ

ОБРАЗ “КРАЇНИ ФРАНКІАНИ” В ПОЕЗІЇ ПЕТРА СКУНЦЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ РОЗМИСЕЛ

У своїй праці “Джерело художнього творіння” німецький філософ Мартін Гайдеггер написав: “Тельдерлін, поет, при зустрічі із творчістю котрого німцям ще треба буде показати себе вартими його...”¹. Мабуть, закономірно, що висловлювання про національного письменника одного народу рівною мірою стосується значної кількості національних митців іншого. І серед імен письменників такого типу – Т.Шевченко, Леся Українка, Є.Маланюк, Т.Осьмачка, Л.Костенко тощо – стояло і стоятиме ім’я Івана Франка. Не випадково до образів Шевченка і Франка як до уособлення високих аксіологічних орієнтирів найчастіше звертаються українські творці. Не є винятком у цьому плані поезія Петра Скунця.

На думку французького мислителя Поля Рікера, “ми інтерпретуємо не просто так, а для того, щоб висвітлити, продовжити і тим самим підтримати життя традиції, в котрій ми самі знаходимось”². У нашому випадку йтиметься про “висвітлення”, “продовження” і “підтримку” національної традиції, і не

¹ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Тракаты, статьи, эссе. – М.: Изд. Москов. у-та, 1987. – С.309-310.

² Рікєр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1995. – С.38.

лише літературної, для модернізації якої свого часу так багато зробив І.Франко. Власне, такий найбільш продуктивний ракурс є характерним і для художньої герменевтики П.Скунця. Саме він, на нашу думку, допомагає витлумачити непроминаючу вагомість Каменяра.

Прямо до образу Івана Франка Петро Скунць звертається один раз, але настільки глибоко й об'ємно, що образ переростає в мегаобраз. Вагомим є і місце появи. Образ Франка конструює цілий розділ ("Над томом Франка") в ліричній поемі 1968 року "На границі епох". Саме ця поема стала не тільки архітвором П.Скунця, не тільки фактом і фактором "переоцінки всіх цінностей" (Ф.Ніцше), але ще й неперехідним явищем в історії української неконформістської літератури колоніального періоду. В інтересах інтерпретації зацитуємо вищезазваний розділ повністю:

*Я ступив нестримно, як зухвалість
від образ дитячих до болінь.*

*То не просто книга відкривалась,
а країна прагнень і борінь.*

*І коли я рушив у незнане,
мушу знати, рушив звідкіля.*

*Є така країна Франкіана,
що не здасться меншою здаля.*

Жовкне сонце...

Не журись, кохана,

що береться осінню чоло,

є така країна Франкіана,

де зів'яле листя ожило.

Підвелось під грубими ногами,

і листочок кожен, ніби птах,

полетів над синіми снігами,

несучи кохання по світах.

Друже мій,

і в тебе давня рана

розболілась –

осінь на порі...

Уже перші рядки розділу актуалізують один із наскрізних лейтмотивів твору. Йдеться про усвідомлення фундаментальної для екзистенції будь-якої людини ролі національно-духовної ідентифікації як естетико-націологічного феномену – підсвідомо-свідомого процесу ототожнення із текстуальними суб'єктами та об'єктами, внаслідок якого конститується національна ідентичність особистості. Поема відкривається розділом “Від автора”, в якому ліричний герой (поет-дисидент 60-х – імпліцитний протагоніст) звертається до свого вербального візаві Дмитра Вакарова і тим самим не тільки “узаконює” домінування власного голосу у подальших розділах, а й обґрунтовує іманентну для справжньої людини потребу в національній ідентифікації:

*Митре мій,
у сутичці з судьбою
аби я самим собою став,
маю стати хоч на мент тобою
і всіма, із кого виростав (131).*

Таке цілком герменевтичне висвітлення питання (в дусі теорій вчування (емпатії) Дільтея, Ліпса чи Юнга) архіважливе для того процесу саморозуміння й самопізнання, який для текстуального героя став у чисто гадамерівському витлумаченні не просто “актом” суб'єктивності, а самим способом буття”⁴. Протагоніст – людина мисляча, творча, активна, – позбуваючись фальшивих стереотипів, нав'язаних окупаційним комуністичним режимом (в поемі російських окупантів через гру підтексту ототожнено із фашистами), формує сам, формує і якісно новий тип особистості. І це вже тип не “імперської людини” (Є.Маланюк) – денаціоналізованого манкурта чи націонал-комуніста, обмеженого ліберальним прагненням “соціалізму з людським обличчям” (образи характерні для ранньої творчості П.Скунця), – це тип нової національної людини в дусі донцовського “герольда нової краси”, котра у вороже для людини і нації імперське буття

⁴ Гадамер Г.-Г. *Философские основания XX века* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. – М.: Искусство, 1991. – С. 22.

“ступає нестримно, як зухвалість”. Ступає, не ховаючись, а шукаючи боротьби.

Джерелом, поштовхом, основою національного формування для ліричного героя стає “том Франка” як метафора всього текстуального корпусу письменника. Перебуваючи в екзистенційній ситуації “на межі” (К.Ясперс), в ситуації екстремі, вербальний суб’єкт спочатку немов дистанціюється (у Фраєвому розумінні цього терміна) і це допомагає передусім зафіксувати у свідомості те найсуттєвіше, вовіки непроминальне, що є у Франка, і водночас кодифікувати весь безмір Франкового універсуму як “країну Франкіану” – “країну прагнень і борінь”. Згодом П.Скунць устами свого ліричного героя дає вже розгорнуту естетичну експлікацію “країни Франкіани” (постійний рефрен у розділі), як мегаобразу, максимально наближаючись до неї через емпатію в аксіальні акупунктурні точки Франкового макротексту.

Сутнісне значення мегаобразу “країни Франкіани” і для П.Скунця, і для його героя як об’єкта національно-духовної ідентифікації є не випадковим. Воно логічно випливає із фундаментального амбівалентного зв’язку, що поєднує мистецтво (передусім літературу) і народ як взаємозумовлені поняття у тій духовній системі координат, що називається національною культурою (хоч безнаціональної культури ще досі не виявлено). Не випадково ще Гельдерлін писав: “А, однак, все, що триває, постає завдяки поетам”. І водночас цей же ж поет, як зазначає М.Гайдеггер, переконує нас, що “слово поета є тільки тлумаченням «голосу народу»”⁵. Ліричний суб’єкт П.Скунця, “рушаючи” із Франкіани, тим самим актуалізує онтологічно-екзистенційний зв’язок – **людина-нація-мистецтво** – як основну структуру, що конститує національного буття.

Цікавим є не тільки те, з яких макрообразів складається Скунцева модель художнього світу Франка. А тут ми бачимо численні ремінісценції та алузії на ейдологічному рівні, серед

⁵ Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії. – С. 198, 205.

яких виділяються: ожиле “зів’яле листя”, потужний у своїй монументальності образ “каменярів”, “свинська конституція” як метафора абсурдності легітимації чужої неукраїнської влади на українській землі тощо. Важливим, на нашу думку, є й інше: які націо- та людинотворчі цінності виокремлює протагоніст із системи культурних кодів Франкового макросвіту? А саме ці аксиси (цінності) становлять сутність “країни Франкіани” і то не лише в “убогий час” (Гельдерлін) окупації України. Національні цінності, скрупульозно вибрані вербальним героєм поеми “На границі епох”, мають екстратемпоральне загальнонаціональне значення, вони воістину вічні.

Образ “зів’ялого листя” – це не просто метафора увічного в художньому творі *Кохання*, а передусім символ *Віри*, якої так бракувало в епоху національних “болінь”, в епоху “синіх снігів”: *“Підвелось під грубими ногами, / і листочок кожен, ніби птах, / полетів над синіми снігами, / несучи кохання по світах”*. Сумній закономірності епохи – “осінь на порі” – протиставляється *боротьба* як вітальний принцип, персоніфікована образами каменярів: *“Поробили молоти залізні, / раз навколо скелі кам’яні, / і вдихнули хмари лиховісні, / щоб із грому викресати дні”*.

Саме тут, в “країні Франкіани” повною мірою розвивається національний дух, даючи кожній людині *впевненість* у досяжності щастя (“не омана навіть ваші сни”), роблячи кожну душу “чистою”, *звільняючи* її від перебування у неприродній залежності: “болота свинських конституцій” (а скільки разів окупанти “ощаслилювали” такими конституціями український народ!) та “іржавих променів гроша”. Недвозначне утвердження *філософії ідеалізму*.

“Невблаганна правда” – “для добра не досить доброти” – диктатом національної максими апелює до євангельського образу Христа, котрий бичем виганяє міняйлів з храму Божого, і так формулює закон *антипокірності*. З “тієї країни” виростають й інші *національно-екзистенціальні* аксиси: і *телеологія* (там “не роблять кроку без мети”), і пропагування

віталізму (там “і мерців оплакують, / повернувшись до життя лицем”), й апологія **активізму** (“там чесніше гавкати собакою, / ніж мовчати древнім мудрецем”), і ствердження принципу **гуманності** (“там людина кожна незамінна”) тощо.

Усі окреслені протагоністом П.Скунця елементи “країни Франкіани” виступають як елементи істини, згідно із тезою Мартіна Гайдеггера про те, що саме в артефакті “твориться розкриття сущого в його бутті – твориться розкриття істини”⁶. Однак ця істина має не просто індивідуально-суб’єктивний, а передусім – загальнонаціональний характер. До такої інтерпретації спонукає кінцівка розділу. Саме тут основний набір людино- й націотворчих елементів завершується художнім окресленням основного в даній структурі макрообразу – “країни України”, “рідного краю”: *“Є така країна Україна, / де живуть Шевченко і Франко. / Рідний край... / Одним – надгробний камінь, / іншим – осокори, ясени, / іншим тим, які стають батьками, / не забувши, що вони сини”*. У такий спосіб усі національно-екзистенціальні цінності верифікуються із центральною в бутті кожного українця цінністю – “країною Україною” як символом національної ідеї. У цьому полягає головний смисл національної істини для текстуального героя поеми П.Скунця.

Ліричний герой наприкінці розділу “Над томом Франка” безпосередньо вписує “країну Франкіану” (як і не названу, але самозрозумілу “країну Шевченкіану”) в структуру національного універсуму. Художнє поняття “країни України” може бути витлумачене через звернення до поняття “материзни” в онтологічній герменевтиці: “З допомогою митецького твору... ми виявляємо світ-як-подію, висловлюючи його утаєність, просвітлюючи його. Однак потенції митецького твору не зреалізуються доти, доки земля не стане для людей материзною. Материзна передбачає те, що ми маємо повноцінний, гармонійний зв’язок із землею, на якій живемо”⁷.

⁶ Хайдеггер М. Исток художественного творения. – С. 280.

⁷ Зубрицька М. Літературна герменевтика // Антологія. – С. 181.

У одних цієї гармонії немає, або вона навіки втрачена. Для таких “рідний край” – материзна, батьківщина – стає “надгробним каменем”. Інші – безпосередньо, всім своїм еством включені в реінкарнаційний ланцюг поколінь, котрий, зрештою, і становить діахронний зріз нації. Для них батьківщина – це “осокори, ясени”, щось живе, трепетно вігальне. Власне, цих останніх і включає протагоніст в художню дефініцію нації: “стають батьками, / не забувши, що вони сини”. А це пряий перегук із тією художньою дефініцією, котру вперше в українській літературі дав Тарас Шевченко у своєму “Посланні”: нація – це “мертві, і живі, і ненароженні земляки мої в Україні і не в Україні”, тобто феномен природно-соціального і духовно-конвенціонального характеру. Біном “батьки” / ”сини” у героя П.Скунця поглиблює, власне, етнічно-кровний зв’язок і між самими людьми, і між ними та рідною землею.

Органічна поєднаність духовно-культурної “країни Франкіани” як “країни прагнень і борінь” із “країною Україною”, де “живуть Шевченко і Франко” – це поєднаність *світу* української культури (літератури) із українською *землею* (“рідним краєм”). Для справжнього поетичного світу це не просто вияв суто націоналістичної естетики. Постулювання національних землі і світу – це іманентна якість будь-якого художнього твору. “Справжній поетичний нарис, – слушно розмірковує Мартін Гайдеггер, – це розкриття того самого, всередину чого споконвіку кинуте тут-буття, що історично здійснюється. А це – земля; що ж стосується народу в його історичному здійсненні, то його земля – ґрунт-основа., на якому засновується і перебуває цей народ з усім тим, чим він вже став і чим він є, хоча б приховано від самого себе. І це його світ, що править на основі поєднаності тут-буття із неприхованістю буття”⁸.

Інтерпретуючи вищезитований розділ поеми П.Скунця “На границі епох”, отримуємо чіткий аксіологічний ряд взаємопереплетених художніх образів: “книга” – “том Франка”

⁸ Хайдеггер М. Исток художественного творения. – С.307.

– “країна Франкіана, / що не здасться меншою здаля” – “країна Україна, / де живуть Шевченко і Франко”. Навряд чи цей ряд складає фундамент, з якого виростає лише індивідуалістичний бунт поета-дисидента в бурхливі 60-ті. Мабуть, перед нами естетико-онтологічний феномен, котрому занадто тісно в континуумі одномоментного суб’єктивного акту. На думку герменевтів, “поезія є не просто окрасою нашого існування, якимось минушим захопленням, екстазом. Вона є тим фундаментом, на якому тримається історія...”⁹. Тому доцільно розглядати окреслений нами аксіологічний ланцюг, що вибудовується навколо мегаобразу “країни Франкіани”, як національно-духовний фундамент онтологічного та екзистенційного вимірів національної ідентичності кожного українця, де б він не перебував і в які часи б не жив.

Безумовно, має рацію Ганс-Георг Гадамер, коли пише, що інтерпретація твору мистецтва “безконечна, масштаб адекватного витлумачення невизначений і будь-яке витлумачення одностороннє і може бути замінене новим, більш досконалим”¹⁰. Однак, щоб інтерпретація творчості І.Франка, П.Скунця чи інших національно-“тенденційних” письменників-нонконформістів не переросла у чергову фальсифікацію “культурного імперіалізму” (С.Дюрінг) (марксистського або демоліберального зразка) чи, висловлюючись у термінах Умберто Еко, “надінтерпретацію”, слід враховувати потужність того верифікаційного центру, навколо якого концентрувалась, концентрується і буде концентруватись філософія творчості кожного глибокого митця. Йдеться про **національну ідею** як культуротворче (ширше – націотворче) ядро будь-якого народу.

Конструюючи в поемі “На границі епох” мегаобраз “країни Франкіани” як фундаментальний людино- і націотворчий онтос (суще), Петро Скунць водночас виконує два духовні національно-екзистенціальні заповіді (не випадково

⁹ Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії. – С.203.

¹⁰ Гадамер Г.-Г. Лирика как парадигма современности // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – С.147.

імена Шевченка і Франка стоять поруч). Передусім – заповіт Т.Шевченка (як уособлення національної істини), з його концепцією художнього слова “на сторожі” національного буття. По-друге, заповіт вірності національній справі в І.Франка (як уособлення чесного і впертого шляху до національної істини), сформований у вигляді національного імперативу в статті “Поза межами можливого”: “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 хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації”.

Саме до цих генеральних заповітів постійно апелює у своїй творчості П.Скунць, формуючи національну ідентичність і свого протагоніста, і часто змаргіналізованого радянським режимом реципієнта. (Художнє моделювання мегаобразу “країни Франкіани” лише один із найбільш характерних прикладів цього.) Саме ці заповіді повинні лягти в основу і нової національно-екзистенціальної інтерпретації всієї української літератури, і так довго очікуваного національного відродження України на державному рівні у тій “країні Україні, де живуть Шевченко і Франко”. Живуть усупереч тотальній антиукраїнській істерії минулого та сучасності. Живуть і не дають зникнути нам.

травень 2000 р.

ФОРМИ НАЦІОНАЛЬНОГО ІМПЕРАТИВУ У ТВОРЧОСТІ Т.ШЕВЧЕНКА ТА І.ФРАНКА

*Є така країна Україна,
де живуть Шевченко і Франко.
Петро Скунець*

В одній із попередніх робіт – “Метод методологічної верифікації в Івана Франка (національно-екзистенціальні аспекти)” – йшлося про актуальну потребу випрацювання методу, що допоміг би не лише вивчати творчість І.Франка, а й розробити на її основі ефективну модель “національно-культурної стратегії” (О.Пахльовська). У цій роботі маємо за мету поглибити окреслену теоретичну проблему новітнього франкознавства, що складається, на нашу думку, із двох аспектів: по-перше, йдеться про вироблення герменевтично верифікованої методології (чи методологій) вивчення творчості І.Франка, а по-друге, використання інтерпретаційного потенціалу цієї творчості (художньої і нехудожньої) в якості методологічної матриці для осмислення української (і не лише) культурної дійсності.

У нашому випадку, евристично продуктивним поняттям, за допомогою якого варто спробувати експлікувати окреслену вище теоретичну проблему, стала ідея професора Івана Денисюка, що стосується “франкізму” (термін його ж): “Франкові погляди необхідно трактувати як його власну, еволюційно складну філософську систему – «франкізм», у якій є оригінальна візія людського прогресу, гуманізму¹, обстоювання прав одиниці на свою суверенність і прав нації на самостійну, незалежну власну державу”².

¹ Тут, очевидно, у значенні притаманної Франкові ідеї “гуманності” (прим. автора).

² Денисюк І.Франкознавство: здобутки, втрати, перспективи // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів:Світ,1998. – С.16.

Український учений не випадково окреслює “франкізм” як “еволюційно складну” філософську систему. Об’єктивна наявність різнорідних, аж до гетерономності, елементів у межах цієї системи робить її місцями суперечливою (і ці місця трапляються протягом усього періоду творчості), а також дозволяє деяким науковцям (особливо масово в радянський час) спекулювати на такого типу контроверсійності, піднімаючи сутнісне, основне чи неперехідне у Франковій системі другорядним. Зрозуміло, що у такому вигляді – внутрішньо суперечливої системи – “франкізм” важко використовувати в якості ефективної методологічної бази для осмислення явищ та закономірностей культурного буття. Однак, на нашу думку, науково зняти проблему “еволюційної складності” світогляду (і, відповідно, “франкізму”) можна, використавши національно-екзистенціальний **метод методологічної верифікації** самого Каменяра (котрий ми експлікували попереднього разу): слід звіряти відповідність проголошених методологічних постулатів постулатам справжньої методологічної бази, котра випиває з емпіричного текстуального матеріалу.

І тут особливо корисним з епістемологічної точки зору видається теоретико-практична конкретизація **національного імперативу** як базового спекулятивного елемента системи будь-якої національної культури, елемента, що має культуроносні, культуротворчі та культуроінтерпретуючі потенції. При цьому розглядаємо Івана Франка (його творчість) у найпріоритетніших для кожного екзистенціально-семіотичного феномену національно-духовних (культурних) контекстах-координатах.

Сам термін імператив походить від латинського слова *imperativus* – владний. Найбільше поширення отримав, мабуть, під впливом популярності філософії Іммануїла Канта, в етиці котрого центральне місце займала відома формула категоричного імперативу: дій так, щоб максима твоєї волі могла стати моральним законом для всіх.

Поняття національного імперативу доцільно витлумачувати, усвідомлюючи, що він є категоричним наказом у межах не суто етичного, а загальнонаціонального мислення. У цій своїй функції національний імператив детермінує постання національно-екзистенціальної методології як природного (іманентного) для будь-якої незмаргіналізованої особистості способу мислення, мислення “у категоріях захисту, відтворення та розвитку нації”³.

Так увиразнюється методологічна роль імперативу взагалі та національного імперативу зокрема. Імператив постає водночас й основною регулятивною ідеєю (чи принципом) мислення, й основним (системотворчим) елементом світоглядної бази індивіда.

Український національний імператив (у межах української культури Нового часу) сформульований, щоправда, не в дискурсивно-логічній, а в художній формі, основоположником національно-екзистенціальної методології Тарасом Шевченком. І тут цікавим у методологічному сенсі феноменом постає “Кобзар”, котрий найбільш чітко й масштабно вчить мислити в національних категоріях, формуючи тим самим новий тип української людини (“шевченківської”, на думку ряду етнопсихологів). З іншого боку, у такий спосіб можемо простежити духовнотворчу та похідні від неї – герменевтичну, гносеологічну, виховну, людино- і націотворчу та ін. споріднені функції художньої літератури.

Характерно, що сам національний імператив у Т.Шевченка постає виразно структурованим явищем. Можемо виділити низку його конститутивних елементів, котрі корелюють із відповідними аспектами національного буття (як і гайдеггерівського “тут-буття”). При цьому варто враховувати, що наказовість тієї чи іншої методологеми не завжди виражається лінгвістичним імперативом – наказовим способом дієслова чи спонукальним реченням. Тут

³ Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ „Відродження”, 1992. – С.6.

основне ідейне навантаження переноситься із сфер форми та змісту безпосередньо у герменевтичну сферу смислу: яке призначення в *сенсі* культивування національного способу мислення має та чи інша вербально-ейдологічна структура? Розглянемо декілька прикладів із “Кобзаря” (переважно це форми свідомості максимально близького до автора ліричного героя), що стосуються різних національно-імперативних моментів:

– інтимно-морального:

*Кохайтесь, чорнобриві,
Та не з москалями,
Бо москалі – чужі люде,
Роблять лихо з вами⁴.*

(„Катерина”)

– митецького:

*...Возвеличу
Малих отих рабов німих!
Я на сторожі коло їх
Поставлю слово! (т.2,237)*

(„Подражаніє 11 псалму”)

*...Для кого я пишу? для чого?
За що я Україну люблю?
Чи варт вона огня святого?... (т.2,185)*

(„Хіба самому написать...”)

– суспільно-громадянського:

*...Любіться. брати мої,
Україну любіте,
І за неї, безталанну,
Господа моліте. (т.2,6)*

(„Згадайте, братія моя...”)

*Та неоднаково мені,
Як Україну злії люде
Присплять, лукаві, і в огні*

⁴ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів: У 12 т. – К.:Наукова думка,1990. – Т.1. – С.30. Надалі том і сторінку вказуємо в тексті в дужках.

Її, окраденую, збудять...

Ох, не однаково мені. (т.2,8)

(„Мені однаково, чи буду...”)

– гносеологічного:

И тот, кто мыслит без конца

О мыслях Канта, Галилея,

Космополита-мудреца,

И судит люди не жалея

Родного брата и отца;

Тот лжепророк! Его сужденья

Полуидеи, полувздор!... (т.1,162)

(„Тризна”)

– політичного:

Поховайте та вставайте,

Кайдани порвіте

І вражою злою кров'ю

Волю окропіте. (т.1,268)

(„Як умру, то поховайте...”)

– релігійного (християнського):

Ми віруєм Твоїй силі

І духу живому!

Встане правда! встане воля!

І Тобі одному

Помоляться всі язики

Вовіки і віки. (т.1,246)

(„Кавказ”)

– національно-державницького:

В своїй хаті своя й правда,

І сила, і воля. (т.1,250)

(„І мертвим, і живим, і ненарожденним...”)

І цей ряд можна продовжувати, доповнюючи новими моментами (скажімо, соціальними чи сімейно-побутовими), що увиразнюють і парадигмальні для нової української культури аспекти і національного імперативу, і детермінованого ним національного мислення. Однак концептуальним

знаменником усіх окреслених моментів може бути висловлювання ліричного героя зі “Сну” („Гори мої високії...”), котре вважаємо найбільш загальним художнім формулюванням Шевченкового національного імперативу:

*...Я Богу помолюсь...
Я так її, я так люблю
Мою Україну убогу,
Що проклену святого Бога,
За неї душу погублю! (т.2,30)*

Вищий ступінь духовної самопосвяти (для глибоко віруючого християнина!) годі собі уявити. Саме ця націоцентрична (в інший термінології – націоналістична) позиція ліричного героя стає архетипальним зразком для наслідування й у сфері практичної суспільної діяльності, й у сфері мислення українця. З іншого боку, зацитований уривок, що своєрідно підсумовує всі інші наказові аспекти, максимально узгоджується з тим уже згадуваним нами логічним перекодуванням, котре можна виснувати з цілого “Кобзаря” і котре є базовим (аксіальним) для всіх інших моделювань національного імперативу: ***все, що йде на користь нації і християнству – добро, все те, що шкодить нації і християнству – зло.***

Так чи інакше, більшою чи меншою мірою культивування національно-екзистенціального мислення, базованого на національному імперативі, можемо простежити в сучасників та наступників Кобзаря (іноді вельми епізодично чи фрагментарно, а часто у формах, аж надто віддалених від основного, Шевченкового, зразка) – П.Куліша, М.Костомарова, І.Нечуя-Левицького, Б.Грінченка, О.Кониського, М.Міхновського, О.Пчілки та ін. Однак найбільше значення на межі XIX-XX століть, очевидно, мало творче використання Шевченкових ідей-імперативів Іваном Франком, а трохи згодом – Лесею Українкою.

Характерно, що попри різні грані рецепції та інтерпретації І.Франком постаті Кобзаря, попри ряд непорозумінь, домінувала все ж глибинна усвідомленість не вузькокласової,

а загальнонаціональної ролі Т.Шевченка. Саме це усвідомлення допомагає Франкові у 1906 році не лише критикувати суспільно-політичні погляди М.Драгоманова в однойменній статті, а й конкретизувати власне (як “галицьке”) розуміння та значення Т.Шевченка як “речника національних ідей, як поета, що обняв душею всю Україну, оживив її минувшину і п’ятнував тих, що мучили й мучать її”⁵. Позитивна парадоксальність цього спостереження в тому, що саме в такому основному – національному – ракурсі кожне наступне покоління науковців сприйматиме і самого І.Франка, і всіх тих, хто разом з ним поповнив золотий фонд класиків української літератури. За цими найвищими – національними – критеріями варто б і сьогодні визначати об’єктивний ступінь культурної величини того чи іншого українського мислителя чи письменника.

Тому не випадково, а закономірно, що в художній спадщині Каменяра знаходимо різні варіанти (найчастіше на рівні тих чи інших аспектів) національного імперативу (від етичного чи релігійного до митецького чи суспільно-політичного). Причому знаходимо протягом цілого творчого життя, від початку і аж до його завершення. Характерним прикладом з раннього періоду творчості може бути гімн “Не пора, не пора, не пора...” (1980), котрий має всуціль національно-імперативний характер, розвиваючи націоналістичні ідеали жертвовної боротьби з окупантами, соборності, національної свободи, гідності, солідарності, патріотизму та справедливого гніву проти поневолювачів тощо:

*Не пора, не пора, не пора
Москалеві й ляхові служить!
Довершилась України кривда стара, –
Нам пора для України жить.*

.....

⁵ Франко І. Суспільно-політичні погляди М.Драгоманова // Франко І. Збір. творів: В 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – т.45. – С.425.

*Не пора, не пора, не пора
В рідну хату вносити роздор!
Хай пропаде незгоди проклята мара!
Під України єднаймось прапор!⁶*

Через двадцять п'ять років у поемі “Мойсей”, загально-визнаному поетичному архітворі Каменяра, актуалізуються ті ж самі аспекти, але на вищому естетичному рівні. Промовистим прикладом цього може бути блискучий пролог. Це звернення до народу – розгорнуте художнє вираження національного імперативу ліричного героя-пророка, героя-борця, героя-провідника. Він переконаний, що саме його національні ідеали стануть “законом для всіх”, для цілої нації (як колись ідеали Мойсея для народу Ізраїля). Скажімо, коли йдеться про головне – національно-державне самоутвердження на всій українській етнічній території (як центральний політичний аспект національного імперативу):

*Та прийде час, і ти огнистим видом
Засяєш у народів вольних колі,
Труснеш Кавказ, впережешся Бескидом,*

*Покотиш Чорним морем гомін волі
І глянеш, як хазяїн домовитий,
По своїй хаті і по своїм полі. (т.5, 214)*

Інші варіанти художньої форми вираження національного імперативу знаходимо в різночасових поетичних та прозових творах: “Хрест”, “Святовечірня казка”, “Молитва за ворогів”, “Каменярі”, “Борислав сміється”, “Перехресні стежки”, “Як Юра Шикманюк брів Черемош” та ін.

Водночас І.Франко дає нам і цілий ряд логічних, дискурсивних формулювань національного імперативу (див., хоча б роботи: “Одвертий лист до галицької української молодіж”, “Що таке поступ?”, “Суспільно-політичні погляди М.Драгоманова”, “Семітизм і антисемітизм у Гали-

⁶ Франко І.Я. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібр. тв. у 50 т.; Упоряд. З.Т.Франко, М.Г.Василенко. – Львів: Каменяра, 2001. – С.23-24.

чині” та ін.). Серед них віднаходимо блискучу формулу національного категоричного наказу, що немов підсумовує художні та логічні виклади, у статті “Поза межами можливого”: “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” (т.45,284).

“**Франкізм**”, таким чином, доцільно, на нашу думку, розглядати як **авторський** (власне Франковий) **варіант Шевченкової національно-екзистенціальної методології**. При цьому необхідно враховувати вагому, домінуючу роль національного імперативу в межах “франкізму”. Це допоможе збагнути системність світогляду Каменяра, його методологічні та аксіологічні потенції, і неминуче послужить надійним евристичним підґрунтям інтерпретації як творчості самого І.Франка, так і за її допомогою інших явищ національно-духовної дійсності.

Очевидно, що Іван Франко, його світогляд, філософія та методологія (“франкізм”) змінювались, були доволі різними і часто контрверсійними. Однак те основне, сутнісне в його творчості, що робить його вкрай необхідним, знаковим, промовисто значущим елементом української культури (особливо сучасної), – поруч із іншими класиками на чолі з Т.Шевченком, – впливало саме з національного (а не москвофільського, позитивістського, соціалістичного, соціал-демократичного чи інших) імперативу як провідної методологічної ідеї. Думаємо, ця ідея відповідає суті домінуючої “франкізму” як системи, що її окреслив професор І.Денисюк.

На завершення кілька узагальнюючих розмірковувань. У ліричній поемі П.Скунця “На границі епох” є чудовий розділ “Над томом Франка”, де віднаходимо рядки з особливо глибоким сенсом: “Є така країна Україна, / де живуть Шев-

ченко і Франко”⁷. Можемо не вагаючись стверджувати: поки живуть Т.Шевченко та І.Франко повнокровним духовним життям, поки їх національний імператив є дійсним категоричним наказом у сфері національного буття і, зокрема, буття гносеологічного, доти “така країна Україна” була та буде. І навпаки.

жовтень 2003 р.

⁷ Скунець П. На границі епох // Скунець П. Розрив-трава. – Ужгород: Карпати, 1979. – С.185.

РОЗДІЛ IV. **ФРАНКОЗНАВЧА МЕТАКРИТИКА**

ІГРИ З ФРАНКОМ: АНТИНАЦІОНАЛЬНО Й НЕ ПО-НАУКОВОМУ

Надзвичайно велике значення для людини, що творить культуру, має мотивація написання нею того чи іншого твору. Згадаймо хоча б Шевченкове “для кого я пишу? для чого?” і відразу зрозуміємо, наскільки це важливо для творчої особистості – усвідомлювати глибинний сенс власної творчості.

Не є винятком і сфера творчості наукової, зокрема гуманітарної. І тут попереднє усвідомлення автором призначення своєї діяльності стає невід’ємною ознакою глибокої, по-справжньому наукової праці. Найчастіше в історії різних культур основним сенсом гуманітарної (філософської, історичної, літературознавчої тощо) творчості так чи інакше було вивчення та утвердження власної національно-культурної ідентичності, духовності. Промовистим прикладом тут може служити висловлювання відомого німецького вченого і письменника XIX ст. Якоба Грімма, котрий так пояснював основну причину написання своєї “Німецької міфології”: “Мені хотілося возвеличити вітчизну, тому що я усвідомив, що її мова, її право, її давність надто мало цінуються”¹.

Особливо важливими такі міркування видаються тоді, коли той чи інший вчений береться осмислювати творчість людей, що стали духовними дороговказами для свого наро-

¹ Гримм Я. *Немецкая мифология // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Тракаты, статьи, эссе.* – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С.71.

ду. В історії української культури Нового часу такі дороговкази репрезентовані передусім іменами літераторів-націотворців: Г.Сковороди, Т.Шевченка, Лесі Українки, Д.Донцова, Є.Маланюка, Л.Костенко, В.Стуса та багатьох інших. У цій когорті національних класиків завжди стояло і стоятиме значуще ім'я Каменяря – Івана Франка.

Кожне нове прочитання класиків-націотворців є надзвичайно важливе для будь-якого народу, бо саме ці люди змогли виразити вічно актуальні національні цінності, котрі допомагають зберігати і продовжувати в часі національне буття. Особливо таке прочитання видається важливим для нації, котра, як українська, ще й досі не має власної національної держави, а тому постійно і зусебич відчуває власну політичну, культурну, економічну чи екологічну незахищеність. У такому випадку твори класиків стають рятувальним колом для деморалізованого народу, бо дають немеркнучі національно-ідейні орієнтири, і дозволяють кожному новому поколінню недонищених – “замучених, розбитих” (І.Франко) – різними окупантами та “своїми” “добрягами” (Т.Шевченко) українців відновлювати власне національне єство, формувати національні свідомість та світогляд, упевнено боротись за природне і ключове для кожного народу право бути господарем своєї доля на своїй власній землі.

У процесі культурного спілкування із класичною спадщиною велику роль відіграють вчені-фахівці, котрі завжди допомагали і допомагають землякам і зацікавленим чужинцям здійснювати таке прочитання, наповнити його глибинним духовним змістом, дати змогу увійти в унікальні простори національної самості, щоб збагатити свій внутрішній світ. Якщо йдеться про сферу художньо-літературної класики, то тут найбільш професійною буде, звичайно, допомога вченого-філолога, літературознавця, однак й інші гуманітарії (як-от філософи, соціологи, психологи, історики тощо) можуть не раз допомогти відкрити цікаві грані творчої особистості, виходячи із своєї наукової галузі.

На щось подібне сподівався, коли в останньому числі газети “Критика” (січень-лютий 2003 р.) спостеріг есе “Ігри з кочергою: всерйоз і по-українськи”² доктора історичних наук, директора Інституту історичних досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка Ярослава Грицака. Сподівався, що саме цей цікавий і динамічний автор, не зважаючи на ліберально-постмодерну тенденційність та часту суперечливість часопису “Критика”, таки зміг опублікувати працю (бо ж член редколегії!), в якій з новітніх позицій і по-есеїстичному доступно висвітлював би багатогранний феномен І.Франка в історичному контексті (як історичної постаті), вияскравлював би роль Каменяря як нехай не завжди однолінійного, але завжди цілеспрямованого творця і реставратора національної свідомості рідного народу.

Сподівався ще й з таких двох причин. По-перше, шановний автор в одній із рецензій самоокреслив себе як “історика”, що “зайнятий дослідженням модерного українського націотворення” (“Дилеми українського націотворення...”). А Франко і проблеми новітнього націотворення – це, погодьмося, надзвичайно перспективна й актуальна тема для всієї української гуманітаристики. По-друге, Я.Грицак працює в університеті імені Івана Франка. А це для українського інтелегента велика честь, але й велика відповідальність. Міра відповідальності і внутрішня готовність бути на висоті дослідницького завдання особливо зростає тоді, коли трапляється нагода повести мову про самого Каменяря. Тут уже, знаю по собі, стараєшся з усіх сил і, може, тому не завжди наважуєшся писати, якщо є якісь внутрішні сумніви. Про Франка – або по-науковому якісно, або ніяк.

Однак усі ці сподівання щезли, немовби приснилися, після уважного прочитання названого есе. Жанр рецензії виключає можливість повноцінного (переконливого) тео-

² Грицак Я. Ігри з кочергою: всерйоз і по-українськи // Критика. – 2003. – Ч. 63-64 (січень-лютий). – С.21-25.

ретико-методологічного аналізу контрверсійних (суперечливих) аспектів даної праці, тому наважуся висловити лише декілька зауважень, що стосуються світоглядної позиції (методологічної бази і системи цінностей) автора, котра породжує саме такі авторські висновки. Скористаємось у цьому зв'язку настановою відомого німецького вченого (історика і соціолога) початку ХХ ст. Макса Вебера, котрий стверджував, що “правдивий сенс дискусії ціннісного характеру полягає в тому, щоб зрозуміти, що насправді має на увазі мій опонент., тобто справжні, а не уявні цінності обох сторін, і тим самим визначити власне ставлення до цих цінностей”³.

Висновки Ярослава Грицака неважко помітити, але, як на мій погляд, дуже важко з більшістю з них погодитися. Проблема тут саме в отих “справжніх”, а не “уявних” цінностях, котрих дотримується львівський історик, формулюючи свої судження.

Насамперед дивує постійна антинаціональна налаштованість мислення шановного автора. Це помітно навіть на рівні назви, котра в кількох словах містить квінтесенцію цілого есе: “Ігри з кочергою: всерйоз і по-українськи”. Сенс цього висловлювання недвозначний: раз “по-українськи”, значить несерйозно. І логічний висновок: щоб було “всерйоз”, треба не по-українськи. Звичайно, за останні дві сотні років нікого в Україні не здивуєш політичним міфом про меншовартісність українця. Але чому цей україножерський міф утверджує високоповажний український історик?

Тут подвійна логічна помилка. Якщо Я.Грицак вважає себе *українським* істориком (а таки вважає, бо говорить про “нас, українських інтелігентів” (с.24)), отже, пише “по-українськи”, то назвою заперечує будь-яку пізнавальну цінність цього есе. (Навіщо в такому випадку було його писати?) Якщо ж він пише “всерйоз”, тобто не як український інтелігент, то яке право має вважати себе *українським* істориком?

³ Вебер М. Сенс “свободи від оцінок” у соціальних науках // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.:Основи,1998. – С.268.

Іронічний постмодерний заголовок праці зіграв із есеїстом злий жарт: він або неукраїнський історик, який чомусь пише українською мовою від імені українських вчених, або український не історик, який раптом взявся з'ясовувати складні наукові питання новітньої української культури.

А питання, зрештою, зводяться до наступного: що робити сучасним українським “інтелектуалом”? Куди, так би мовити, розвиватися? Наприкінці роботи отримуємо чітку, майже як у радянські часи, і, як у ті ж часи, на жаль, антинаціональну настанову: найперше треба “вивільнитися від націобудівничого обов’язку”, бо, мовляв, сучасній “українській державі ніхто, крім самих українців, не загрожує” (с.25). І тому: “Важливо.., щоби вони (“українські інтелектуали”. – П.І.) перестали страшити себе і світ своїми напівлітературними-напівполітологічними маривами. І, подібно до Вітгенштайна та Попера, пристрасно заходилися шукати великих відповідей на великі питання. З кочергою. І всерйоз” (с.25).

Не знаю, ким треба бути більше, українцем, інтелектуалом чи доктором історичних наук, щоб так зневажати те, що є однією із сутнісних ознак справжнього інтелігента – “націобудівничий обов’язок”, бачити як реальність те, чого ще нема (справді “мариво”) – “українську державу” і закликати всіх (!) інтелектуалів (як комуністи “на битву за урожай”) “пристрасно заходитися шукати” відповідей на теоретичні питання ліберальної філософії. Логічним продовженням цього заклику могла б стати ще й пропозиція штрафувати чи давати догани за незнання проблем філософії аналітичної.

Але це сумний жарт. Бо висмоктана істориком з ідеології постмодернізму настанова не має нічого спільного з жорсткими і жорстокими реаліями українського псевдонаціонального державного буття, в яких доводиться жити і діяти всім українцям, не зважаючи на освіту та суспільне становище. Про це пише і сам автор: “Контекст останніх десяти років багато що змінив – але водночас виопуклив драматичність

української ситуації. Бо тепер українська культура мала б дорівнювати статусу державної та провідної – а насправді залишається культурою меншости у своїй країні. Не секрет, що цікаве і вартісне в українській науці та культурі стається здебільшого не за підтримки, а всупереч власній державі” (с.24). Це абсолютно вірно. І, до речі, дуже чітко вказує на те, наскільки та “власна” держава є “українською”. Однак для автора ці спостереження (і наукові, й українські) чомусь не стали основною підставою для розмірковувань над долею новітніх українських інтелектуалів, не в національній сфері побутують для нього “великі питання”, на котрі треба шукати “великі відповіді”. Через сторінку він ці слушні спостереження просто забуває...

Для того, щоб українські вчені, боронь Боже, не збочили на манівці, шукаючи “великих відповідей на великі питання”, шановний автор пропонує їм два маяки-орієнтири. Перший – позитивний – представлений двома відомими ліберальними філософами ХХ ст. Людвігом Вітгенштейном та Карлом Попером, які, як пише Я.Грицак, були “центральноевропейськими євреями”, “вихрестами, глибоко засимільованими в австрійсько-німецьку культуру” (с.21). Вони отримали міжнародне визнання, бо, мовляв, творили в контексті культурного середовища “засимільованих” австрійських євреїв – “змаргіналізованих творців віденського модернізму”, які були позбавлені сильної національної ідентичності” і “вивільнені... від тяжкої ноші “будування нації” (с.22).

Негативний орієнтир, як це не парадоксально звучить із вуст українського (!) вченого, уособлює наш Іван Франко. Який, виявляється, хоча й “був цікавим, але все-таки периферійним автором”. Далі думка конкретизується: “Поза сферою “домашнього вжитку” Франко не залишив тривалого і виразного сліду ані в світовій, ані навіть у центрально-європейській культурі” (с.23). Але згодом Я.Грицак сумнівається (підважуючи, тим самим, його класичність) навіть

у значенні та актуальності Каменяра в межах української культури – “для домашнього вжитку”: “Проблема з Франковими писаннями, однак, та сама, що й з німецьким поетом Клапштоком, героєм відомого прислів'я: хто не знає тепер Клапштока – але хто його читає? Кожен із нас читав Франка у школі – але скільки з нас бере у руки Франка із власної волі?” (с.25).

Відразу ж хочу попросити вибачення у шановного автора. Належу до тих невимираючих диваків, котрі “беруть Франка в руки із власної волі”. І негеніального “Лиса Микиту”, і неглибоко-нефілософського “Мойсея”, і нечарівне “Зів'яле листя”, і неромантичного “Захара Беркута”, і нефілологічного “Бориса Граба”, і небойового “Не пора, не пора...”, і незахоплюючу “Коли ще звірі говорили”, і нежиттєстверджуючу “Святовечірню казку”, і неактуальні “Поза межами можливого” чи “Лист до галицької молодіж”... Усього того, що не існує для есеїста, але хвилює і цікавить мене у духовному всесвіті Каменяра не просто як літературознавця, а передусім як українця, й не перерахуєш. Тому я все-таки вдячний дослідникові бодай за те, що він окреслив Франкові твори як “писання”, а міг би назвати їх і “писаниною” або ще якось дошкульніше чи “прикольніше”. Не назвав. Спасибі.

Приклад Франка, який помер “самотньо, у муках і недоглянутості” (с.24), який не написав багатьох “геніальних поезій” (с.25), повинен відстрашити можливих українських послідовників Каменяра, послідовників, заангажованих національними проблемами. Львівському історикові йдеться про те, щоб українська інтелігенція чимшвидше позбулася своєї “особливої націотворчої функції”. Сама ця функція є доволі сумнівним “благословенням”, бо “дає відчуття особливої, ні з чим не зрівняної героїчної місії”, але досить виразним “прокляттям”, бо “накладає на неї (інтелігенцію. – П.І.) такі інтелектуальні обмеження, з яких годі вирватися” (с.24). Вихід лише один: **“Щоб досягнути справжніх інтелектуальних висот, треба подолати силу національного тяжіння**

(курсив наш. – П.І.) – приклад віденських засимільованих євреїв це показує” (с.24).

Власне зацитовані вище судження, дозволяють поставити під сумнів не лише національну ідентичність автора, а й наукову вартість його есе.

Наприклад, навряд чи можна погодись із авторським окресленням Вітгенштейна і Попера як “засимільованих в австро-німецьку культуру” євреїв. Якщо “засимільовані в”, то вже не євреї, а австрійці чи німці, а якщо євреї, то не асимільовані в якусь іншу культуру. Насправді йдеться, швидше за все, не про “засимільований”, а про маргінальний тип особистості, котрий немов зависає між різними національно-культурними ідентичностями. Саме такого типу творці, творці-маргінали, і займаються найчастіше космополітичними проблемами й у філософії, і в політиці, і в історії, і в художній творчості тощо.

Заперечувати теоретичну вартість таких проблем немає підстав, але ще більше немає підстав оголошувати їх вершинними досягненнями людської думки (“великими відповідями” чи “великими питаннями”) і протиставляти проблемам національним. Це більш як некоректно з наукової точки зору. Доречно у цьому зв’язку зацитувати видатного французького філософа (єврейку за походженням) середини ХХ ст. Сімону Вейль, котра у своїй ґрунтовній (хоча й незавершеній) праці “Укорінення” не лише викриває шкідливість космополітичних демоліберальних ідей, але й навіть вимагає карати тих, що намагаються “заперечити обов’язок щодо батьківщини”. Французький мислитель стверджує, що “честь настільки пов’язана з виконанням обов’язку, а зовнішній примус настільки суперечить честі, що тим, хто бажає, треба дати дозвіл ухилятися від такого обов’язку. **Їх потрібно позбавити національності** (курсив наш. – П.І.), а крім того, їх треба виселяти з довічною забороною повернутися в країну або ж постійно принижувати, затавровува-

ти як таких, хто втратив честь”⁴. Як тут не перефразувати Пантелеймона Куліша: “Інтелектуале без чуття, без честі, без поваги...”.

Тепер щодо міфу “периферійності” та неактуальності творів Франка. Це теж антинаукові судження, бо вони не враховують визначального (основного) контексту для будь-якої творчості (принаймні, так стверджує філософська герменевтика М.Гайдеггера та Г.-Г.Гадамера, екзистенціалізм М.Бердяєва чи М. де Унамуно, семіотика Ю.Лотмана чи У.Еко тощо) – національно-культурного. З точки зору української культури, Іван Франко – один із центральних, фундаментальних, а тому завжди класично-актуальних українських авторів. А раз так, то має відповідне “світове” та “центрально-європейське” значення, бо лише національні явища, за мудрим висновком російського філософа Миколи Бердяєва, досягають міжнародного (універсального) сенсу⁵. І лише з точки зору ненауковців-дилетантів, маргіналів, місцевих україножерів чи агресивних щодо української традиції чужинців Каменяря – “периферійний” і несучасний.

Тому, щоб “досягнути справжніх інтелектуальних висот”, треба, мабуть, не долати “силу національного тяжіння”, а відчуті її. Тільки це дозволяє не імітувати творчу діяльність (хоч би й наукову), а її здійснювати.

До речі, ще одне зауваження щодо світової вагомості “непериферійних” “великих питань” маргінальних австрійських мислителів і “периферійної” творчості українського Каменяря. Як на практиці виглядає “пристрасне шукання” ліберальних “відповідей” на ліберальні “питання” фікційної “мовної спіралі” Л.Вітгенштейна чи захисту демократичного “відкритого суспільства” К.Попера, добре показує розпочата США та їх маріонетками бандитська війна в Іраці. А ефек-

⁴ Вейль С. Укорінення. Пролог до декларації обов’язків щодо людини // Вейль С. Укорінення. Лист до клірика. – К.: “Д.Л.”, 1998. – С.126, 130.

⁵ Див.: Бердяєв Н. Національність і людство // Сучасність. – 1993. – № 1. – С.154-157.

тивно протиставитися будь-якому імперському свавіллю, у тому числі й американському, тому, що кілька останніх років за допомогою бомб та ракет розкидає демократично-ліберальні “загальнолюдські” цінності по цілому світу (внищуючи при нагоді жінок та дітей яко найнебезпечніших “світових терористів”), таки можна і треба. І при цьому гріх не використати потужний антиколоніальний та націостверджувальний потенціал творчості Івана Франка, творчості, яка за мінімальної державної підтримки і популяризації отримала б, я в цьому впевнений, широке міжнародне чи то б пак “світове” визнання. І Дрогобич та Україну тоді б, напевно, знали не лише завдяки популяризованому Польщею та Ізраїлем Бруно Шульцу.

Наприкінці цього полемічного розмислу наважуся дати читачеві пораду, як самостійно відрізнити національно значущі наукові розвідки від політичних науковоподібних фальшивок. Наважуся тому, що навчився її в Івана Франка. А він у статті “Поза межами можливого” висловився так, що це висловлювання можна сміливо застосувати як абсолютно істинний критерій для оцінки будь-якої людської діяльності, навіть есе чи книг пана Ярослава Грицака: “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 хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими “вселюдськими” фразами покрити своє відчуження від рідної нації”⁶.

Зрозуміло, що подвійно образливо, після цього есе, було б називати його автора “українським науковцем”. Шкода, бо талановитих людей в Україні не так вже й багато, і кожен доктор наук мав би передусім сам себе розглядати як золотий інтелектуальний запас нації. На жаль, так не стається. Антиукраїнські імперські ідеологічні стереотипи (у даному

⁶ Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.284.

випадку – демоліберальні “вселюдські”, “інтернаціональні ідеали”) не дозволили авторові не лише усвідомити своє місце в контексті української культури, але й, що значно гірше, спонукали до відвертого антинаукового фальшування національної дійсності.

Усім тим, котрі хотіли чи ще захочуть, з різних причин, розпочати денационалізуючи ігри з українськими класиками і, зокрема, з Іваном Франком, радимо запам’ятати наступне. Скільки б не з’являлося інтелектуальних карликів, що раз у раз заради свого звеличення намагатимуться принизити І.Франка, нічого в них не вийде. Бо вони – завжди залишаться антиукраїнськими злобними карликами, а Він – українським велетнем у царстві духу.

Березень 2003 р.

ОБРІЇ СЛОВЕСНОСТІ ПРОФЕСОРА ІВАНА ДЕНИСЮКА: НАЦІОЦЕНТРИЧНИЙ АСПЕКТ

Відзначаючи славний ювілей Львівського університету, неможливо не згадати видатного вченого, що тривалий час персоніфікував, персоніфікує й досі, ідентичність цього храму науки. Професор Іван Денисюк (1924-2009) належить до найвизначніших репрезентантів Львівської філологічної школи другої половини ХХ – початку ХХІ століть і є одним із найбільших франкознавців. Не випадково його окреслюють як яскравого представника “возняківської наукової школи”¹ і як “фундатора Львівської генологічної школи філологів”². Охопити дослідницьким зором усі обрії словесності цього класичного академічного вченого, проникнути в масштабний герменевтичний світ його студій, каталогізувати гносеологічний творчий потенціал, – усе це актуальні завдання на роки, а то й десятиліття. Наша мета у цій розвідці набагато скромніша: простежити деякі ключові риси, домінанти методологічного рівня наукової свідомості І.Денисюка в **націоцентричному** аспекті.

Аспект цей обраний не випадково. Як твердить Тарас Пастух, “дотримання концепції національної літератури” було одним із вагомих атрибутів літературознавчої школи академіка Михайла Возняка³. Ярослав Гарасим віднаходить у фольклорис-

¹ Пастух Т. Франкознавчі здобутки Івана Денисюка // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.2: Франкознавчі дослідження. – С.4.

² Гарасим Я. Фольклористичні студії І.Денисюка // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.3: Фольклористичні дослідження. – С.3.

³ Пастух Т. Франкознавчі здобутки Івана Денисюка. – С.4.

тичних студіях І.Денисюка цілу низку методологічних свідчень націоцентричного типу мислення: це і встановлення витоків національної специфіки усної словесності, і виявлення ролі національної традиції, й окреслення центральних ідеологем українського національного світогляду та ін⁴. Очевидно, варто розвинути теоретичні спостереження цих вдумливих учнів професора, звернувшись до евристичного потенціалу національно-екзистенціальної методології, виразним представником якої, за спостереженням сучасних дослідників, він був⁵.

Методологія ця, як відомо⁶, репрезентує іманентну українській культурі шевченківську герменевтичну традицію, в основі якої лежить націоцентрична система регулятивних принципів мислення. Впливає вона з класичної філософії національної ідеї (націософії) та онтологічно-екзистенціальної (гайдеггеріанського типу) інтерпретації сенсу національного існування, а тому спрямована на освоєння, вивчення та захист буття нації. Видатним репрезентантом національно-екзистенціального способу мислення був і Іван Франко⁷, доробок якого, за спостереженням І.Денисюка, фундаментально вплинув на літературознавчі концепції С.Єфемова, М.Грушевського та М.Возняка⁸ та, додамо, самого професора. Але зв'язок із націоцентричною

⁴ Гарасим Я. Фольклористичні студії І.Денисюка. – С.4-6.

⁵ Іванишин В.П. Нариси з теорії літератури: навч. посіб. / Іванишин В.П. [упоряд. тексту П.В.Іванишина]. – К.: ВЦ «Академія», 2010. – С.68.

⁶ Див.: Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ «Відродження», 1992. – 178с.; Іванишин В. Непрочитаний Шевченко. – Дрогобич: ВФ «Відродження», 2001. – 32с.; Іванишин П.В. Національно-екзистенціальна інтерпретація (основні теоретичні та прагматичні аспекти): Монографія. – Дрогобич: ВФ «Відродження», 2005. – 308с.; Іванишин П.В. Національний спосіб розуміння в поезії Т.Шевченка, Є.Маланюка, Л.Костенко: монографія. – К.: Академвидав, 2008. – 392с.

⁷ Іванишин П.В. Печать духу: національно-екзистенціальна Франкіана. – Дрогобич: ВФ «Відродження», 2006. – 96с.

⁸ Денисюк І.О. Кілька міркувань щодо висвітлення української літератури (з приводу сучасного підручника) // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.1: Літературознавчі дослідження. – Книга 2. – С.258.

герменевтикою тут не лише формально-генетичний. Він глибинний, сутнісний, бо впливає із органічно притаманного національній традиції способу дослідницького осмислення словесної дійсності.

У цьому неважко переконатися, якщо звернутися до стрижневих ідей націоекзистенціального типу тлумачення та порівняти їх із провідними методологемами у літературознавчих та фольклористичних працях І.Денисюка.

Перша стрижнева ідея, що в онтологічній герменевтиці окреслюється як засновок-передсудження, впливає з виняткової ролі мистецтва слова у процесі постановня національної екзистенції, а також з того факту, що, як твердив Ганс-Георг Гадамер, літературний твір займає “найпривілейованіше... становище щодо тлумачення й завдяки цьому наближається до філософії”⁹. Ця домінанта формулюється наступним чином: ***художня література (ширше – мистецтво) є одним з основоположних елементів національного буття і тому будь-яка інтерпретаційна стратегія, котра претендує на істинність, мусить враховувати цей факт.***

Не випадково Мартін Хайдеггер говорив фактично про націотворчий характер мистецтва і митця, коли вказував на солідаризуючий характер мистецтва (“охорона творіння не роз’єднує людей, обмежуючи кожного колом його переживань, але вона вводить людей всередину їх спільної приналежності істині, котра здійснюється у творінні”), на “закоріненість” справжнього твору мистецтва у батьківщину, на те, що мистецтво “ставить” світ народу і “складає” землю народу, на те, що мистецтво є “джерелом звершено-історичного тут-буття народу”, що “слово поета є тільки тлумаченням “голосу народу”, що сам поет “стоїть посередині – між Богом і народом”. Не випадково саме мислителів і поетів називає німецький філософ “охоронцями” мови як “дому буття”¹⁰.

⁹ Гадамер Г.-Г. Філософія і література // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – С.127.

¹⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. – С.192.

Аксіальний статус художнього (“поетичного”) слова в бутті людини є очевидним і для Г.-Г.Гадамера. Він вказує на його національно-коригуючу функцію – реставрацію національної ідентичності індивіда, що є, звичайно ж, актуальним не лише для культурно понівечених німців у 90-х роках ХХ століття: “Для кожного з нас змістом життя стає повернення з чужини додому. При цьому поетичне слово йде поперед нас”¹¹. Тому якщо справді герменевтика (а значить і кожна герменевтична свідомість) не є “знанням-пануванням”, якщо вона справді “підпорядковує себе головним вимогам тексту”¹², то мусить підпорядковуватись і одній із найголовніших вимог загального типу: враховувати національну (як націотворчу) сутність художньої літератури.

У цьому переконують методологічні положення не лише провідних герменевтів ХХ ст., а й українських мислителів. Як не згадати фундаментального мистецького принципу Тараса Шевченка, втіленим в образі слова “на сторожі” “малих отих рабів німих” – упослідженого покоління земляків. Схоже націоекзистенційне усвідомлення виражене Іваном Франком у його “посланні” – пролозі (1905 року) до поеми “Мойсей”, де отримуємо тісно переплетену тріаду взаємозалежних суціль (індивідуального, колективного та художнього буттів): митець-народ-художня творчість:

*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,*

*Твоєму генію мій скромний дар весільний.
(т.5; с.2012-214)*

¹¹ Гадамер Г.-Г. Батьківщина і мова. – С.191.

¹² Гадамер Г.-Г. Істина і метод. – Т.І. – С.289.

Ідеться, фактично, про пісню як літературу, поезію як “мову богів”, котра дозволяє говорити усьому сущому (“...І ліс, і ріка, / А вітер / Розкриває гарячі уста”), а нащадкам дарує національну ідею-візію – “мрію” і “мету” у вигляді “нешадного зерна”, як це спостерігаємо пізніше у Євгена Маланюка. Про поезію у Ліни Костенко йдеться як про “неповторність”, “безсмертний доторк до душі”, як “сни... народу” й прозоріння “в суть усіх речей”, як, на прикладі Марусі Чурай, “голос” нації, “голос України”: “... що помагає не вгашати Духа, / як не співцями створені пісні?”¹³ (“Маруся Чурай”).

Для наукового мислення Івана Денисюка красне письменство – це завжди і передусім сутнісно національний феномен. Осмислюючи Франкову концепцію національної літератури в однойменній методологічній студії, професор розглядає її як “комплекс методологічних підходів не лише до вивчення еволюції та своєрідності літературних явищ взагалі, а й у їх переломленні на національно-українському ґрунті”. Тобто, кожна національна література – “органічний сплав місцевої оригінальної різномірності й елементів «привозних», перейнятих з багатівкових міжнародних зносин”. Звідси й історія літератури для Франка та Денисюка – це передусім націопізнавальний процес, тобто “образ духовного розвою нації, який ніколи не підлягає якійсь одній формулі”. Не випадково й “генотип національного світосприймання” дослідник пропонує шукати “у первісній релігії народу та у його фольклорі” як усній словесності¹⁴.

Тож не випадково, що у фольклористичних працях ученого ця методологічна позиція поглиблюється та увиразнюється. У них він актуалізує “проблему утвердження ідеї національної самобутності української словесності” в обох її різновидах – усному та писемному. При цьому, І.Денисюк зазначає, що

¹³ Костенко Л. Маруся Чурай. – С.112.

¹⁴ Денисюк І.О. Франкова концепція національної літератури // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.2: Франкознавчі дослідження. – С.300, 302-304.

ця проблема “входила в методологічну концепцію так званої культурно-історичної школи і в працях її adeptів, як показав сучасний дослідник Я.Гарасим, була центральною”. І.Денисюк солідаризується із Філаретом Колессою, у тому, що фольклорні твори – “органічний витвір духу народу” і водночас важливий герменевтичний матеріал – “засіб пізнання цього народу”¹⁵. Для дослідника національна культура – “не сума впливів, а витвір характеру народу, осілого на певній території”. Тому він поглиблено вивчає національні складові фольклору, що відображають автохтонну українську ментальність. Йдеться і про унікальність дум та щедрівок, і про уникання в національній міфології потворності та жорстокості, і про домінування ліризму, і про кордоцентризм, патріотизм та індивідуалізм як основні риси “української вдачі”, і про естетизацію природи, і про етноестетику мови, і про органічне поєднання етноестетичного з етноетичним. Взагалі ж, на думку вченого, усна словесність, як це видно на прикладі пісень, стає потужним націотворчим феноменом – “фактором... національної консолідації”¹⁶.

Інший стрижневий формант націоекзистенціального тезаурусу має більш загальне методологічне значення. Він зобов’язує кожного дослідника **розглядати націю (корелят батьківщини) як визначальну дійсність, що детермінує і буття індивіда, і його герменевтичну здатність.** (Усі інші національно-екзистенційні передсуди так чи інакше визначаються цими двома домінантними, засновковими¹⁷.)

¹⁵ Денисюк І.О. Філарет Колесса про національну специфіку українського фольклору // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.3: Фольклористичні дослідження. – С.48, 52.

¹⁶ Денисюк І.О. Національна специфіка українського фольклору // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.3: Фольклористичні дослідження. – С.16, 18, 22-40.

¹⁷ Детальніше див.: Іванишин П. Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації. – С.57-63.

Герменевтика, зокрема онтологічна, давно враховує національний фактор у своїх роздумах. Окреслена вище основоположна герменевтична переддумка узгоджується із численними міркуваннями М.Гайдеггера про людину як “пастиря” буття (того “від віку незмінного, що всюди стосується нас, людей”), охоронця (звідувача) його істини (неприхованості), і про буття як “прихистку”, котрий оберігає людину у своїй істині. Але при цьому слід враховувати включеність долі окремої людини в “історичний шлях” як подію народу. Історичний аспект буття (через історичність присутності) виявляється в такий спосіб сутнісно національним.

Ганс-Георг Гадамер 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”. “Дійсно, не історія нам належить, а ми належимо історії, – зауважує німецький учений. – 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”.

Гадамер наголошує на тому, що такого типу “передсуди окремої людини більше, ніж її судження, складають історичну дійсність буття цієї людини”¹⁸. Якщо зробити уважний аналіз вищенаведених 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 того, 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.

¹⁸ Гадамер Г.-Г. Істина і метод– Т.І. – С.257.

Розуміння національного тут-буття (а отже, й буття взагалі), отого “свого” як “матері” у “Посланні” Т.Шевченка, тільки й робить можливим повновартісне пізнання інокультурного буття (“чужого”), робить можливим повноцінний і рівноправний (без “дурення”, обману та самообману) міжнаціональний епістемологічний діалог: “Не дуріте самі себе, / Учїтесь, читайте, / І чужому научайтесь, / Й свого не цурайтесь”¹⁹.

Іван Франко у філософсько-політичному розмислі-зверненні “Одвертий лист до галицької української молодезі” (1905), передчуває появу “переломових подій”, прихід нової доби, коли “бурхлива хвиля історії захопає 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 – й 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 (курсиви наші. – П.І.)” (т.45; 401, 405).

Національне буття, нація (конкретизоване в образі України), “Мати” є основою і для розуміючого існування ліричного героя Євгена Маланюка як “сина”. Тому випереджаючі розумін-

¹⁹ Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів. – Т.1. – С.352-353.

ня смислові питання скеровані саме до батьківщини: *“О Мати! Серце б’є, як птиця, / До тебе зламаним крилом: / Куди ж іти? І як молитися? / Де той тропар? Де той псалом?”*²⁰ (“Вчора” (1923)). Тому життя не в просторі батьківщини, без прихистку рідного буття розмикається (*“виростає ось мудрість, важка наче камінь”*) як болюча, неприродна смерть для українця-емігранта: *“Так. Без Тебе повільна, нестямна загибель, / Батьківщино моя, Батьківщино німа!”*²¹ (Лист). Характерним прикладом основної переддумки, що формує першопочаткову “структуру сенсу” кожної людини (як “бруньки”), може бути фундаментальне усвідомлення циганської поетеси Папуші (де народ витлумачується як дерево) у Ліни Костенко: *“...Народ не вибирають! / І сам ти – тільки брунька у нього на гіллі. / Для нього і живуть, за нього і вмирають, / ох, не тому, що він – найкращий на землі”*²² (“Циганська муза”).

Для професора І.Денисюка усвідомлення національної ідентичності предмета дослідження має важливе та постійно присутнє методологічне значення. Вона стає органічною складовою дослідницького пошуку та мислення, зрештою, створює імунітет проти космополітичних чи інших універсалістських інтенцій: *“Методологія дослідження історії літератури не може бути універсальною стосовно письменства кожного народу. Важливо знайти певні ключі до національної літератури, вистежити тільки їй властиві певні явища, які й зумовлюють підходи до її збагнення”*²³.

У цьому сенсі дослідник знову-таки продовжує передусім націоезкистенціальні настанови І.Франка. Не випадково у розвідці “Національне питання в полеміці «Між своїми»” він поглиблено розглядає світоглядну в своїй основі суперечку між Іваном Франком та Лесею Українкою у 1896-97 рр. При цьому вчений цілком аргументовано доводить слушність націоцентричної по-

²⁰ Маланюк Є. Поезії. – С.122.

²¹ Маланюк Є. Поезії. – С.566.

²² Костенко Л.В. Вибране. – С.406.

²³ Денисюк І.О. Франкова концепція національної літератури. – С.303.

зиції Франка, його заклик до заангажованих у всеросійський соціалістичний рух українців “віднайти український національний ідеал”, творити власний, “свідомо національний український рух”, а також відзначає подальше еволюціонування Лесі Українки у напрямку до цієї позиції. І.Денисюк пише: “...Леся Українка через кілька років аналізованої тут полеміки фактично повторила й визнала, навіть пропагувала всі ті постулати Франка, з якими раніше воювала” і додає: “Цей контроверз між своїми був корисний для еволюції національної свідомості поетеси”²⁴.

Прикладів такої експліцитно вираженої, чіткої націоцентричної настанови у наукових працях професора можна віднайти чимало. Вона ж виводить нас на ще один важливий методологічний елемент дослідницької свідомості.

Провідною теоретико-аксіологічною формулою, в межах якої зобов’язаний діяти націоекзистенційний інтерпретатор, виступає **національний імператив**. Іманентно-український варіант цього імперативу органічно впливає із філософсько-методологічного потенціалу Шевченкового “Кобзаря” і звучить так: усе те, що утверджує буття нації в часі і не суперечить релігії, є добром, а все те, що шкодить нації і релігії, – злом. “У гамінатрній царині, – твердять сучасні дослідники, – це означає, що позиція дослідника має бути верифікована (звірена) з релігійними нормами та ідеєю свободи народу; науковець зобов’язуваний осмислювати дійсність (у т.ч. текстуальну) передусім у контексті захисту, відтворення і розвитку нації”²⁵.

У творчості пізнього Франка маємо найбільш довершене в українському метадискурсі філософсько-наукове формулювання національного імперативу, котре з’явилося в статті “Поza межами можливого” (1900). Саме воно зводить до спільного логічного знаменника усі елементи в межах національно-екзис-

²⁴ Денисюк І.О. Національне питання в полеміці “Між своїми” // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.2: Франкознавчі дослідження. – С.319-320, 326.

²⁵ Іванишин В.П. Нариси з теорії літератури: навч. посіб. / [упоряд. тексту П.В.Іванишина]. – К.: ВЦ «Академія», 2010. – С.68.

тенціонального 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” (т.45;284).

Не важко помітити, що саме такий імператив був рушійною силою наукового мислення І.Денисюка. Особливо яскраво це проявилось у полемічній творчості дослідника. Прикладом може бути початок статті “Кілька міркувань щодо висвітлення української літератури (з приводу сучасного підручника)” (2002), яку відкриває майстерно змодельований діалог між університетським викладачем та студентом. Цей діалог, наповнений низкою абсурдних та цинічних оцінок українського письменства, потрібний авторові, щоб показати “ступінь збаламученості студентства хаосом у сучасному літературознавстві”. У подальшому метакритичному викладі дослідник коректно, але принципово, спираючись на національну самобутність культури та мистецтва як беззаперечну вартість, тобто в класичному національно-екзистенціальному дусі, осмислює новітній літературознавчий процес. І.Денисюк відзначає низку сумних явищ: і те, що “серед сучасних концепцій літератури мало справжнього новаторства, а багато необільшовизму”, і те, що “сучасні наші постмодерністи” поділили, “цілком за Леніним”, літературний процес “на два напрями: народництво й модернізм”, і за “хрестовий похід на народництво”, що його оголошено “в писаннях сучасних постмодерністів”, і за виразні “антиукраїнські тенденції”, що “проявляються в намаганнях дискредитувати світочів нашого письменства, применшити оригінальність, багатство й розмаїтість нашої художності словесності”²⁶.

²⁶ Денисюк І.О. Кілька міркувань щодо висвітлення української літератури (з приводу сучасного підручника) // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.1: Літературознавчі дослідження. – Книга 2. – С.255, 258.

В інших працях І.Денисюк посутньо розширює коло критикованих феноменів. Як це спостерігаємо, наприклад, у студії “Франкова концепція національної літератури” (1993): “Мабуть, у літературознавстві жодної іншої країн не знайдемо стільки спроб приниження рідного письменства, як в українському, при одночасній відпорній тенденції – поборенні історично складеного комплексу меншовартості та накиннутих колонізаторських догм. Хоча теорія української літератури «для домашнього вжитку» розкритикована давно, то все ж вона час від часу зазнає реінкарнації у все ще живучих ярликах, безпідставно наліплюваних на неї, – «народницька», «народна», «неповна» тощо, які принижують її сумарно або в окремих стадіях розвитку.., у мавпуванні чужоземних літературних процесів – досить механічному перенесенні їх на український ґрунт, у переоцінці впливу то Росії, то Заходу при дивовижному нехтуванні культури Орієнту. Методологія дослідження між цивілізаційних контактів все ще зазнає перегинів, національно-автохтонні чинники слабо враховуються. (...) Несправедливої критики зазнають суспільна заангажованість нашої літератури та її фольклоризм... (...) Навіть наші генії видаються декому ліліпутами у порівнянні з західними”.

Опонуючи усім цим названим та неназваним деструктивним тенденціям, професор спирається на уже згадувану концепцію національної літератури І.Франка та герменевтичні настанови Є.Маланюка – “національного генія треба оцінювати з національних позицій”. Так виявляється одне з характерних формулювань національного імперативу самого І.Денисюка: слід “студіювати й оцінювати літературу з точки зору її специфіки, яка скристалізувалась у певних умовах і яка виконує свою національну місію”²⁷.

У наш час, коли українська культура знову опиняється під дамоклевим політичним мечем, коли тривають дискусії та полеміки між прихильниками національної традиції та шану-

²⁷ Денисюк І.О. Франкова концепція національної літератури. – С.299, 300.

вальниками лібералістичного апатридства, коли медіа-простір заливають каламутні хвилі українофобії, – прикро чути від деяких львівських колег заклики до використання низки підходів із підмоченою науковою репутацією: постструктуралізму, постмодернізму, мультикультуралізму, деконструкції, гендерного підходу та ін²⁸. Невже утвердження цих, начебто “перспективних”, а насправді деструктивних, політично заангажованих, космополітичних методів стане відтепер новітнім обличчям львівської філологічної школи? Вважаємо, що націоналістична творчість професора Івана Денисюка, його численних однодумців та учнів дозволяє заперечно відповісти на це питання.

Так у своєрідний, контрверсійний спосіб ще раз актуалізується важливе методологічне значення праць дослідника. Навіть наш неповний аналіз через залучення герменевтичного потенціалу національно-екзистенціальної методології дозволяє не лише окреслити сутнісні гносеологічні риси націоналізму в межах філологічного мислення вченого, а й поставити І.Денисюка в число помітних теоретиків літератури сучасності. Таких, наприклад, як І.Фізер, Г.Сивокінь чи Г.Клочек. Думаємо, висвітлений у цій студії методологічний аспект мав би стати предметом подальших поглиблених досліджень, долучаючись до осмислення франкознавчих, генологічних та фольклористичних обріїв словесності Івана Денисюка.

жовтень 2011р.

²⁸ Нахлік Є. Сучасний стан франкознавчих досліджень і проблема створення Інституту Франка НАН України // Слово і час. – 2011. – № 8. – С.46.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Аверинцев С.С. Словарь против «лжи в алфавитном порядке...» // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Второе, исправленное издание. – К.: Дух і Літера, 2011. – С.421-434.

2. Аверинцев С.С. Христианство в XX веке // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. – С.279-318.

3. Андрусів С.М. Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років XX ст. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2000, Тернопіль: Джура, 2000.– 340с.

4. Аристотель. Метафизика // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Сост. П.С.Гуревич. – М.: Просвещение, 1991. – С. С. 101-104.

5. Аристотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О.Кислюка. – К.: Основи, 2003. – 239с.

6. Баган О. Іван Франко: збірник статей. – Дрогобич: ВВ ДДПУ ім. І.Франка, 2015. – 184 с.

7. Баган О. Консерватизм, або Несподіваний Іван Франко (До питання “Еволюція світогляду І.Франка”) // Баган О. Іван Франко і теперішнє становище нації. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1991. – С.30-35.

8. Бгабга Г. Націєрозповідність (передмова до книги “Нація і розповідь”) // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С.559-561.

9. Бель Г. Франкфуртские чтения // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. об-ве. – М.: Политиздат, 1991. – С.293-352.

10. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – 322 с.

11. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С.15-335.

12. Бердяєв Н. Національність і людство // Сучасність. – 1993. – № 1. – С.154-157.
13. Бойко Ю. До століття Франкових уродин // Бойко Ю. Вибране: У 3 т. – Мюнхен, 1971. – Т.1. – С.211-226.
14. Бунчук Б. Віршування Івана Франка. – Чернівці: Нута, 2000. – 308 с.
15. Вебер М. Напрями і щаблі релігійного заперечення світу // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Олександр Погорілий. – К.: Основи, 1998. – С.437-478.
16. Вебер М. СENS “свободи від оцінок” у соціальних науках // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С.264-309.
17. Вейль С. Укорінення // Вейль С. Укорінення. Лист до клірика. – К.: “Д.Л.”, 1998. – С.3-233.
18. Гадамер Г.Г. Лирика как парадигма современности // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – С.147-156.
19. Гадамер Г.Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – С.9-16.
20. Гадамер Г.Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – С. 16-26.
21. Гайдеггер М. Будувати, проживати, мислити // Возняк Т.С. Тексти та переклади / Худож. оформлення автора. – Харків: Фоліо, 1998. – С.313-332.
22. Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С.198-207.
23. Гарасим Я. Фольклористичні студії І.Денисюка // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.3: Фольклористичні дослідження. – С.3-15.
24. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 704с.

25. Голод Р. Іван Франко та літературні напрями кінця ХІХ – початку ХХ століття. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2005. – 284.

26. Гримм Я. Немецкая мифология // Зарубежная эстетика и теория литературы ХІХ–ХХ вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С. 54-72.

27. Грицак Я. Ігри з кочергою: всерйоз і по-українськи // Критика. – 2003. – Ч. 63-64 (січень-лютий). – С.21-25.

28. Гузар З. Особливості креаціонізму в оповідання І.Франка “Борис Граб” (Перфігураційно-ейдологінчий аспект) // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Випуск перший. – С. 5-12.

29. Гадамер Г.-Г. Батьківщина і мова // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Вибрані твори / Пер. з нім. – К.: Юніверс, 2001. – С.188-195.

30. Гадамер Г.-Г. Істина і метод: Пер. з нім. – К.: Юніверс, 2000. – Т.І. Герменевтика І: Основи філософської герменевтики. – 464с.

31. Гадамер Г.-Г. Філософія і література // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Вибрані твори / Пер. з нім. – К.: Юніверс, 2001. – С. 127-145.

32. Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал. В.П.Зубова; Комментарии И.Н.Голенищева-Кутузова. – М.: “КАНОН-пресс-Ц” – “Кучково поле”, 1999. – 192с.

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

34. Денисюк І.О. Кілька міркувань щодо висвітлення української літератури (з приводу сучасного підручника) // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.1: Літературознавчі дослідження. – Книга 2. – С.254-269.

35. Денисюк І.О. Національна специфіка українського фольклору // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.3: Фольклористичні дослідження. – С.15-43.

36. Денисюк І.О. Національне питання в полеміці “Між своїми” // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.2: Франкознавчі дослідження. – С.313-327.

37. Денисюк І.О. Філарет Колесса про національну специфіку українського фольклору // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.3: Фольклористичні дослідження. – С.48-55.

38. Денисюк І.О. Франкова концепція національної літератури // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.2: Франкознавчі дослідження. – С.299-305.

39. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Под ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова. Т.3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А.Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. –С.121-236.

40. Дончик В.Г. З потоку літ і літпотоку. – К.: ВД “Стилос”, 2003. – 556с.

41. Дюрінг С. Література – двійник націоналізму? // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис,1996. – С.565-566.

42. Еліот Т.С. Три значення слова “культура” // Незалежний культурологічний часопис “Ї”. – 1996. – № 7. – С.58-68.

43. Жаботинский В.(З.) О национальном воспитании // Жаботинский В.(З.) Избранное. – Иерусалим: Гешарим, 5752, Санкт-Петербург: Роспринт, 1992. – С.25-41.

44. Завадка Б. Проблема сатанізму в поемі “Мойсей” І.Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Світ,1998. – С.429-433.

45. Зубрицька М. Літературна герменевтика // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис,1996. – С. 180-181.

46. Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Світ, 1998. – 872с.
47. Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1992. – 178с.
48. Іванишин В. Непрочитаний Шевченко. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2001. – 32с.
49. Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1990. – 93 с.
50. Іванишин В., Іванишин П. Програма курсу “Теорія літератури”. – Дрогобич: Коло, 2001. – 72 с.
51. Іванишин В.П. Нариси з теорії літератури: навч. посіб. / [упоряд. тексту П.В.Іванишина]. – К.: ВЦ «Академія», 2010. – 256с.
52. Іванишин П. Вульгарний “неоміфологізм”: від інтерпретації до фальсифікації Т.Шевченка. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2001. – 174 с.
53. Іванишин П. Критика і метакритика як осмислення літературності: монографія. – К.: ВЦ “Академія”, 2012. – 288с.
54. Іванишин П. Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора Марка Гольберга. – Дрогобич: Вимір, 2002. – С.52-63.
55. Іванишин П.В. Національний спосіб розуміння в поезії Т.Шевченка, Є.Маланюка, Л.Костенко: монографія. – К.: Академ-видав, 2008. – 392с.
56. Іванишин П.В. Національно-екзистенціальна інтерпретація (основні теоретичні та прагматичні аспекти): Монографія. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2005. – 308с.
57. Іванишин П.В. Печать духу: національно-екзистенціальна Франкіана. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2006. – 96с.
58. Качуровський І. Містична функція літератури та українська релігійна поезія // Слово і час. – 1992. – № 10. – С.33-45.
59. Квіт С. Дмитро Донцов: ідеологічний портрет. Видання друге, виправлене і доповнене. – Львів: Галицька видавнича спілка, 2013. – 192 с.
60. Кир’ячук Б. Проблема герменевтики новели Івана Франка “Сойчине крило” // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Випуск перший. – С.20-27.

61. Клочек Г.Д. Поезія Тараса Шевченка: сучасна інтерпретація. Навчально-методичний посібник. – К.: Освіта, 1998. – 238 с.

62. Ковалів Ю. Історія української літератури: кінець XIX - поч. XXI ст.: підручник: у 10 т. Т. 1. У пошуках іманентного сенсу. – К.: Вид. центр «Академія», 2013. – 510 с.

63. Корнійчук В. Ліричний універсум Івана Франка: горизонти поетики. Монографія. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 488 с.

64. Костенко Л. Геній в умовах заблокованої культури // Урок Української. – 2000. – № 2. – С.2-8.

65. Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала. – К.: Видавничий дім “КМ Academia”, 1999. – 32с.

66. Костенко Л. Маруся Чурай: Іст. роман у віршах. – К.: Рад. письменник, 1979. – 189с.

67. Костенко Л. Україна як жертва і чинник глобалізації катастроф // Урок Української. – 2003. – № 8-9. – С.2-8.

68. Костенко Л.В. Вибране. – К.: Дніпро, 1989. – 559с.

69. Кьоніг Ф. кардинал. Духовні основи Європи // Незалежний культурологічний часопис “І”. – С.17.

70. Маланюк Є. Поезії (Упорядк. та передмова Т.Салиги, примітки М.Старовойта). Мистецьке оформлення О.Тищука. – Львів: УПІ ім. Івана Федорова; “Фенікс Лтд”, 1992. – 686с.

71. Маланюк Є. Франко незнаний // Книга спостережень: Фрагменти. – К.:Аттіка,1995. – С.70.

72. Малахов В.С. Философская герменевтика Ганса Георга Гадамера // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство,1991. – С.324-335.

73. Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат,1991. – С.171-208.

74. Маритен Ж. Религия и культура // Маритен Ж. Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С.33-141.

75. Марсель Г. Homo viator // Марсель Г. Homo viator. – К.: ВД “КМ Academia”, Університетське видавництво “Пульсари”,1999. – С. 8-287.

76. Мельник Я. Про “ангелофанію” в оповіданні І.Франка “Як Юра Шикманюк брів Черемош” // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Випуск перший. – С.27-33.

77. Михайловська Н. Трагічні оптимісти. Екзистенційне філософствування в українській літературі ХІХ – першої половини ХХ ст. – Львів: Світ, 1998. – 212 с.

78. Мукгерджи А.П. Чий постколоніалізм і чий постмодернізм? // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів:Літопис, 1996. – С.562-564.

79. Набитович І. Універсум *sacrum* у художній прозі (від модернізму до постмодернізму): монографія. – Дрогобич; Люблін: Посвіт, 2008. – 598 с.

80. Нахлік Є. Сучасний стан франкознавчих досліджень і проблема створення Інституту Франка НАН України // Слово і час. – 2011. – № 8. – С.38-49.

81. Одуев С.Ф. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» Вильгельма Дильтея // Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985. – С. 94-116.

82. Павлишин М. Козаки в Ямаїці: постколоніальні риси в сучасній українській культурі // Павлишин М. Канон та іконостас: Літературно-критичні статті. – К.: Час, 1997. – С.223-236.

83. Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С.531-535.

84. Павлишин М. Канон та іконостас // Павлишин М. Канон та іконостас: Літературно-критичні статті. – К.: Час, 1997. – С.184-199.

85. Пастух Т. Франкознавчі здобутки Івана Денисюка // Денисюк І.О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: [У надзаг.: Львівський національний університет імені Івана Франка], 2005. – Т.2: Франкознавчі дослідження. – С.3-21.

86. 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.

87. Пилипчук С. Фольклористична концептосфера Івана Франка: монографія. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 466 с.
88. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в 3-х томах, т.І. – СПб.: Кристалл, 2001. – 672с.
89. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1995. – 415 с.
90. Саїд Е.Д. Орієнталізм / Пер. з англ. В.Шовкун. – К.: Основи, 2001. – 511 с.
91. Салига Т.Ю. Іван Франко. Погляд із третього тисячоліття (До 145-річчя від дня народження) // Салига Т.Ю. Вокатив (Літературно-публіцистичні статті). – Львів: б.в., 2002. – С.46-57.
92. Салига Т.Ю. Франко – Каменяр. – Ужгород: Гражда, 2007. – 128 с.
93. Святий Августин. Сповідь / Пер. з латин. Ю.Мушака. – К.: Основи, 1997. – 310 с.
94. Скоць А. “Святовечірня казка” Івана Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Світ, 1998. – С.434-441.
95. Скунець П. На границі епох // Скунець П. Розрив-трава. – Ужгород: Карпати, 1979. – С.129-203.
96. Скупейко Л. Модерність і паралітература: із досвіду І. Франка - дослідника новітньої літератури // Слово і час. – 2011. – № 5. – С.101-104.
97. Слемон С., Тіффін Г. Постколоніальна критика // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С.536-539.
98. Смаль-Стоцький С. Шевченкове “Посланіє” // Смаль-Стоцький С. Т.Шевченко. Інтерпретації. – Черкаси: Брама. Видавець Вовчок О.Ю., 2003. – С.106-146.
99. Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
100. Стасяк С.Я. о., Завіла Р. о. Основи догматичного богослов'я. – Львів: Місіонер, 1997. – 312 с.
101. Степико М.Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз). – К.: Товариство “Знання”, КОО, 1998. – 251с.

102. Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання / Пер. з пол. В.Корнієнка. – К.: Юніверс, 2001. – 368с.

103. Ткачук М.П. Лірика Івана Франка: монографія. – К.: Світ Знань, 2006. – 296 с.

104. Токмань Г. “Скривавлені сліди” й “Огніста радість” (Спроба христологічного прочитання лірики Є.Плужника) // Слово і час. – 1998. – № 2. – С.39-44.

105. Українська література. Програма для професійно-технічних навчальних закладів України / Укладач Снігар З.І. // Дивослово. – 2000. – № 2. – С.31-49.

106. Фіхте Й.Г. Із праці “Промови до німецької нації” // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – С.110-134.

107. Франко І. Гей, Січ іде // Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібр. тв. у 50 т.; Упоряд. З.Т.Франко, М.Г.Василенко. – Львів: Каменяр, 2001. – С.46.

108. Франко І. Зібр. творів: В 50 т. – К.: Наукова думка, 1976-1986.

109. Франко І. Мойсей // Франко І. Зібрання творів у 50 т. – К.: Наукова думка, 1976. – Т. 5.– С.201-264.

110. Франко І. Молитва за ворогів. Студія. – Львів, 1913. – 21 с.

111. Франко І. Наш погляд на польське питання // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С. 204-221.

112. Франко І. Не пора, не пора, не пора... // Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. – Львів: Каменяр, 2001.– С. 23-24.

113. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.401-409.

114. Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібр. творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.276-285.

115. Франко І. Святвечірня казка // Франко І. Твори: В 20 т. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1952. – Т.ХІ. – С.313-315.

116. Франко І. Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова // Франко І. Збір. творів: В 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – т. 45. – С. 423-439.

117. Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 300-347.

118. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 316-327.

119. Хайдеггер М. Исток художественного творения // За-рубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С. 264-312.

120. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 192-221.

121. Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Составл., переводы, вступ. статья, примеч. А. В. Михайлова. – М.: Издательство “Гнозис”, 1993. – С. 222-232.

122. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций; Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 603 с.

123. Хороб С. На літературних теренах: Дослідження, статті, рецензії. – Івано-Франківськ: ПНУ імені Василя Стефаника, 2006. – 410 с.

124. Честертон Г. К. Прапор всесвіту // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 1. – С. 57-64.

125. Честертон Г. К. Упорствующий в правоте // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. об-ве. – М.: Политиздат, 1991. – С. 214-218.

126. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів: У 12 т. / Редкол.: М. Г. Жулинський (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 2001. – Т. 2: Поезія 1847–1861. – 784 с.

127. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів: У 12 т. / Редкол.: М. Г. Жулинський (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 2001. – Т. 1: Поезія 1837–1847 / Перед. слово І. М. Дзюби, М. Г. Жулинського. – 784 с.

128. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. С.Э.Борич; Науч. Ред. О.Н.Шпарга; Худ. Обл. М.В.Драко. – Мн.: ООО “Попурри”, 1999. – 720 с.

129. Шумило Н. Під знаком національної самобутності. Українська художня проза і літературна критика кінця XIX – поч. XX ст.: монографія. – К. : Задруга, 2003. – 354 с.

130. Элиот Т.С. Социальное назначение поэзии // Элиот Т.С. Назначение поэзии. Статьи о литературе. – К.: AirLand,1996. – С. 180-193.

131. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Янів В. Нариси з української етнопсихології. – Мюнхен: УВУ,1993. – С. 174-195.

132. Bhabha H.K. (ed.) Nation and Narration. – London ; New York: Routledge, 1990. – 352 p.

133. Discourse and Identity / Ed. by Anna de Fina, Deborah Schiffrin, Michael Bamberg. – Cambridge University Press, 2007. – 462 p.

134. Hroch M. Małe narody Europy / Przekład Grażyna Pańko. – Wrocław: Warszawa: Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 2003. – 168 s.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Петро Васильович ІВАНИШИН

**ІВАН ФРАНКО
І НАЦІОНАЛЬНЕ БУТТЯ:
ГЕРМЕНЕВТИЧНІ АКЦЕНТИ**

Макетування та верстка

Василь Герман

Дизайн обкладинки

Олег Лазебний

Здано до набору 21.03.2016 р. Підписано до друку 27.03.2016 р.

Гарнітура Minion Pro. Формат 60x84 1/16.

Друк офсетний. Папір офсетний.

Ум. друк. арк. 10,0. Зам. № 499

Наклад 300 примірників

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 2509 від 30.05.2006 р.

Друк ПП “ПОСВІТ”

Адреса: вул. І. Мазепи, 7, м. Дрогобич, 82100 Україна

тел. факс (03244) 2-23-35, тел.: 3-38-50, 2-23-76.

E-mail: posvitdruk@gmail.com