

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Іванишин Петро Васильович

**Печать духу:
національно-екзистенціальна Франкіана**

Редактор-упорядник – доцент **В. П. Іванишин** (Дрогобицький державний педагогічний університет ім. Івана Франка)

Рекомендовано до друку Вченою Радою філологічного факультету Львівського національного університету ім. Івана Франка (протокол № 7 від 30 листопада 2005 р.)

Свідоцтво про внесення
до Державного реєстру суб'єкта видавничої справи
ДК № 1695 від 18.02.2004 р.

**ВФ «Відродження» заснована 21 листопада 1991 р.
Петром та Олександром Бобиками, Василем Іванишиним**

Президент фірми *Василь Іванишин*
Головний редактор *Ярослав Радевич-Винницький*
Директор фірми *Ігор Бабик*
Заступник директора *Володимир Гнатик*
Коректор *Інна Гнатик*

Підписано до друку **01.2006. Формат 60x84¹/16.
Папір офс. № 1 (текст). Гарнітура SchoolBook. Офсетний друк.
Умовн. друк. арк. 5,6. Обл.-вид. арк. 4,65.

Видавнича фірма «Відродження»
82100, м. Дрогобич, вул. Т. Шевченка, 2
Для листів: аб/с 10480, м. Львів-49, 79049
Тел.: (03244) 2-17-94. Тел./факс (office): (032) 240-59-39
<http://www.vidrodzhenia.org.ua>
e-mail: babyk@lviv.farlep.net

Петро Іванишин

Печать духу:

*національно-екзистенціальна
Франкіана*



Дрогобич
Видавнича фірма
«Відродження»
2006

УДК
ББК
І

Рецензенти:

- доктор філологічних наук, професор, член-кореспондент НАН України **В. Г. Дончик** (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України);
- доктор філологічних наук, професор **Т. Ю. Салига** (Львівський національний університет ім. Івана Франка);
- кандидат філологічних наук, доцент **О. Р. Баган** (Дрогобицький державний педагогічний університет ім. Івана Франка)

Редактор-упорядник – доцент **В. П. Іванишин** (Дрогобицький державний педагогічний університет ім. Івана Франка)

Збірник франкознавчих статей П. Іванишина пропонує ряд нових поглядів на завжди актуальну для буття української культури постать Каменяра в контексті націоцентричної герменевтики. Насамперед вивчається теоретико-методологічний потенціал спадщини І. Франка у зв'язку з національно-екзистенціальною інтерпретацією, одним із основоположників якої він був.

Книжка розрахована передусім на науковців, викладачів, вчителів, студентів, усіх тих, хто цікавиться творчістю І. Франка, питаннями теорії літератури та історії рідного красного письменства.

Рекомендовано до друку Вченою Радою філологічного факультету Львівського національного університету ім. Івана Франка (протокол № 7 від 30 листопада 2005 р.)

Автор висловлює щирю вдячність
.....
за сприяння у виданні цієї праці

*На вшанування
150-річного ювілею
Івана Франка*

Автор

ISBN 966-538-081-8

© П. Іванишин, 2006.
© ВФ „Відродження“, 2006.

Зміст

Вступне слово. <i>Олег Баган</i>	6
Від автора	12
Образ „країни Франкіани“ в поезії Петра Скунця: герменевтичний розмисел	14
Художня герменевтика Івана Франка: пролегомени до христо- логічної інтерпретації (на матеріалі „Святовечірньої казки“)	23
Національний імператив Івана Франка і методологічні засади освітнянських реформ (національно-екзистенціальні зауваги)	50
Метод методологічної верифікації в Івана Франка (національно-екзистенціальні аспекти)	57
Метод методологічної верифікації і вивчення української літературної класики	69
Ігри з Франком: антинаціонально й не по-науковому	72
Форми національного імперативу у творчості Т. Шевченка та І. Франка	81
Бібліографія праць Петра Іванишина (1996–2005 рр.)	90

О ні! Не самі сльози і зітханя
Тобі судились! Вірю в силу духа
І в день воскресний твого повстання.

О, якби хвилю вдать, що слова слуха,
І слово вдать, що в хвилю ту блаженну
Вздоровлює й огнем живущим буха!

О, якби пісню вдать палку, вітхненну,
Що міліони порива з собою,
Окрилює, веде на путь спасенну!

Якби!.. Та нам, знесиленим журбою,
Роздертим сумнівами, битим стидом,—
Не нам тебе провадити до бою!

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

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

Прийми ж сей спів, хоч тугою повитий,
Та повний віри; хоч гіркий, та вільний,
Твоїй будущині задаток, слізьми злитий,

Твоєму генію мій скромний дар весільний.

Іван Франко

Вступне слово

Ще сучасники Івана Франка називали його великим будівничим української нації – „Каменярем“. Історичні умови буття нації в його добу (остання чверть XIX ст.– самий початок XX ст.) вимагали інтенсивної й усебічної інтелектуальної праці, щоденних моральних зусиль і напруженої громадянської гідності, щоб прокласти „правді путі“. Українська нація запізнилася через важкі колоніальні умови зі своєю консолідацією і мобілізацією; те, що більшість європейських народів здійснили в епоху романтизму – ствердилися у власних традиціях, загартували волю, пробудили містику, сакралізували національну героїку, – українці змушені були реалізовувати в добу позитивізму. Так, у діяльність одного з найбільших українців, діяльність навидовижу кипучу, різноспрямовану, бойову, органічно увійшли: замість національної романтики – культ просвітницької праці, замість національної войовничості – уповання на соціальний і цивілізаційний прогрес, замість віри в національну велич і покликання – сподівання на розвиток гуманності і демократизму. Усі ці позитивістські ідеали, які визріли з європейського раціоналізму і лібералізму XVIII ст., дуже зручно кристалізувалися у Франкову добу в ідеології соціалізму. Він став її вірним ще у віці 20-ти років. Тому самоозначувальний образ Каменяра (1878 р.) – трударя на шляху поступу, громадського трибуна й організатора – пізніше, коли для нового покоління дурман соціалізму розвіявся, став метафорою для характеристики і визначення націотворчої діяльності І. Франка. Цілком конкретний сенс став метасенсом: мікрообраз переріс в мегаобраз, щоб охопити явище в цілості.

Цей парадокс конкретної історичної ситуації став певною проблемою на ціле століття для поколінь українських науковців, ідеологів і митців. Ми ніяк не можемо збагнути, чому Іван Франко, який був для нації майже усім – великим художником слова, поетом, журналістом, політиком, соціологом, економістом, критиком, академіком, вільним мислителем, – сам себе постійно втискав у цей скромний образ буденного трудівника. Часами ми бунтуємо проти цього, і тоді самі собі доводимо, що Він ще й – тонкий лірик, проникливий психолог, вишуканий естет, іронічний інтелектуал, достеменний філолог, блискучий ерудит, досконалий публіцист, величний мудрець. А він усе це про себе *знав*, однак завжди прагнув залишитися для інших лише тим, що кладе потрібні

камені в мур, що формує незнищений Дух Нації. Бо головним імперативом для нього, імперативом, який він відчував на рівні інстинкту, завжди була Розбудова Нації. Це ми – еґоїстичні, похапливі, метушливі – насамперед прагнемо утвердити у соціальному і культурному просторі Нації своє „Я“, свою амбіцію і міру фаховості. А він умів приборкати свій колосальний талант і залишитися простим трудівником на національному полі, міг виконувати найдрібнішу і найбуденнішу роботу (бути репортером, перекладачем, економічним оглядачем, статистиком, громадським трибуном, партійним організатором, видавцем, упорядником і багато ще ким), бо завжди мав перед собою візію Майбутньої Нації. Він розумів, що епоха позитивізму і соціалізму вимагає від кожного саме такої *буденної героїки*. У найтяжчі часи Націю будують своєю працею передусім аскети і подвижники. Волів бути одним із них. І більше ніким. Про це скромно сказав на святкуванні свого 25-річного ювілею творчості, це ж повторив і на 40-річному ювілеї.

Через те, що творчість І. Франка була особливо різнобічною, що він зазнав впливів різних ідеологій та доктрин, що сам постійно змінювався, щоб знайти правильний шлях серед складних і широких нуртів нової європейської цивілізації, сприйняття його постаті є таки різним, навіть інколи контроверсійним. В українському суспільстві постійно триває „боротьба за Франка“, може, як за жодного іншого письменника чи культурного діяча. І це природно: він умістив у своїй творчості стільки ідей, зарядив її такою масою енергії, наснажив такою високою моральністю, що кожному сучасному ідейно-політичному таборові хочеться із неї почерпнути. І то почерпнути якомога більше. Бачиться, ця „боротьба за Франка“ точитиметься ще довго. Так довго, доки українське суспільство буде розриватися між різними світоглядними системами.

Збірка статей Петра Іванишина якраз переважно й спрямована своєю проблематикою і методологічною основою на осмислення феномену Франка як реалізатора парадигми націотворення. Змінюються епохи, розгортаються нові політичні доктрини та ідеології, нові філософські концепції і наукові теорії, і кожна з них приносить свої принципи і пріоритети в питання трактування спадщини і постаті Івана Франка. Інтерпретаційні підходи сьогодні в науці і публіцистиці є дуже різними, методологічно ускладненими і плідними. Дослідник, зрештою, називає їх. Вони дають змогу „витягнути“ із творчості генія нові й оригінальні силогізми, естетичні пара-

докси, глибоко закодовані символи, приховані концепти, медіумні світонастрої. Однак чомусь час від часу зринає відчуття, що нерозгаданою залишається загадка Франкової *сили духу, творчої енергетики, відкритості до істини*. Саме на ці таїни таланту й скеровує свою увагу Петро Іванишин.

Статті молодого вченого справді є надто „по-сухому затеоретизовані“, як може сказати людина, що дивиться на науку збоку. Але вони концентрують в собі саме ту дозу раціоналізму і систематизованості мислення, які забезпечують проникнення в сутність явища, оминаючи на кожному щаблі можливі викривлення сенсів чи тлумачень. Тому закликаємо читача до уважного читання, до читання-вивірення самої логіки і методології аналізу.

Зараз в Україні відбуваються суспільні та ідейні процеси, типологічно подібні до тих, що відбувалися й у Франкову епоху. Через довготривале перебування в ситуації національного гніту і тоталітарних умов українське суспільство знову відчутно відстало від цивілізаційно-культурних та інтелектуальних ритмів розвитку Європи, цілого Заходу. Відстало у сенсі незабезпеченості культурної і теоретичної бази нації. Українські наука і культура часами не готові відповісти на виклики нового мислення і світоотракування, які напливають із Заходу. Знову, як і в добу модернізму, до нас приходять нові ідеї та теорії, нові філософські системи і мистецько-культурні стилі. Причому, прихід нових ідей та теорій дозується і тенденційно спрямовується певними зацікавленими лібералістськими середовищами – різними політичними центрами, фондами, науковими інститутами, видавничими концернами, – які прагнуть витворити єдиний лібералістичний простір. Особливо стараються ці середовища не допустити на „інтелектуальні ринки“ Середньої і Східної Європи (не тільки України) праці авторів правої орієнтації – християнських теоретиків, консерваторів, націоналістів – і давніх, і сучасних. Так витворюється серед інтелігенції ілюзія, що весь світ – суцільно неолібералістичний. Мовляв, і не тратьте, куме, сили, і не прагніть (бо „це ж не прогресивно!“) зберегти в своїй культурі якісь традиціоналістські, національні постулати і вартості. Загально сучасні західні теорії визначають як „постмодерністські“, хоча це поняття вельми розмите і сумарне. В основі цих ідей і теорій лежить ідеологія космополітичного лібералізму, яка точно відповідає суспільній, моральній, ментальній, духовній (радше, бездуховній) ситуації постіндустріальної, телекомунікаційної цивілізації, що розвивається у різних формах

і програмах глобалізму. Тому, попри позірне велике багатоманіття теорій постмодернізму, вони за суттю своєю зводяться до кількох центральних ідеологем та засад, які, дуже впливові в епоху телекомунікацій, ЗМІ методично вкарбовують у свідомість „середньої людини“ (бо величезну масу соціуму т. зв. „масове суспільство“ цілком виключає з інтелектуального життя шляхом широкого витворення психології споживацтва і примітивного побутовізму). До таких основних постулатів та ідеологем постмодернізму передусім належать наступні: 1) звільнення людини від будь-яких форм релігійності (послідовна дехристиянізація Заходу вже завершується); 2) космополітизм, який передбачає знецінення й аберацію поняття нації; 3) уведення принципу суб'єктивного егізму і тотального релятивізму, що в сумі веде до загальної хаотизації та девальвації громадянських і духовно-моральних ідеалів та вартостей; 4) мультикультуралізм, який є лише формою і методом руйнації органічних, традиційних національних культур; 5) практицизм, що є продовженням теорій англійського утилітаризму і французького соціалізму XVIII ст., і який стає саме ментальною основою існування „масового суспільства“, а це в засаді паралізує морально духовне зростання соціуму, він атомізується і стає пасивним об'єктом для маніпуляцій за допомогою ЗМІ.

Особливістю сучасного лібералізму (постмодернізму) є те, що він уникає самоозначувати себе як ідеологію, світогляд. У цьому проглядає дуже зручна стратегічна хитрість: усі інші світоглядні системи – консерватизм, націоналізм, християнізм, соціалізм, комунізм, анархізм тощо – ставляться в один ряд і оголошуються „занадто заідеологізованими“. Натомість усе, що виходить на ідейній і теоретичній базі лібералізму–постмодернізму, видається за „справжню об'єктивну науку“. На розвінчання цього інтелектуального міфу й спрямовані студії П. Іванишина.

Національно-екзистенціальна методологія, яку пропонує науковець, є вивіреною і концептуальним узагальненням інтелектуальних здобутків різних українських митців, мислителів і вчених, як класиків: Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, Василя Стефаника, Миколи Міхновського, Степана Смаль-Стоцького, Дмитра Донцова, Леоніда Білецького, Євгена Маланюка, Юрія Липи, Олега Ольжича та ін., так і сучасників: Ліни Костенко, Василя Стуса, Петра Скунця, Івана Денисюка, Миколи Жулинського, Віталія Дончика, Григорія Ключека, Стефанії Андрусів, Тараса Салиги, Любо-

мира Сеника, Оксани Пахльовської, Василя Іванишина, Сергія Квіта та ін. Також він веде ідейний діалог із різними філософами, вченими-культурологами та літературознавцями XIX–XX століть, які були близькими до ідеалістично-іраціоналістських, націоцентричних концепцій, і думки яких часто перекручують у сучасності: В. Дільтая, Г. К. Честертон, Н. Бердяєва, М. де Унамун, Ш. Морра, М. Вебера, В. Жаботинського, Ж. Марітена, Г. Марселя, М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера, В. Татаркевича, С. Вейль та ін. Адже в метаінтерпретаціях постмодернізму праці цих визначних мислителів або замовчуються, або зазнають таких фальсифікацій, що їхні справжні ідейні принципи часто подаються у полярно протилежному, заперечувальному значенні. Тут виявляється полемічний талант Петра Іванишина, який завжди здатен відкрито відстоювати якусь свою чи загальну ідейну позицію, завжди налаштований на „розкопування“ правди і нестерпний до різноманітних підступно-деструктивних лжетеорій і схем. І саме національно-екзистенціальна методологія допомагає йому не схибити у своїх оцінках, проникнути в сутність явища, зорієнтуватися в мегатрансформаційних культурних процесах. Ця ж методологія й служить надійним інструментом при відкриванні названих глибин І. Франка: Франкове „каменярство“ постає вже тепер не як важка і приречена праця задля невдячного суспільства, а як моральний порив прометеївської вдачі, як тверді і надійні діяння людини, що розкрила закони Історії і буття Нації, як духовний лет і перевага людини, яка пізнала, що таке „вогонь в одежі Слова“, що таке органічна і героїчна культура Нації.

П. Іванишин є автором резонансних полемічних книжок „Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка“ (2001) і „Аберація християнства, або Культурний імперіалізм у шатах псевдохристології“ (2005), які через свою гостроту викликали і викликають неоднозначну реакцію у примирливо-сентиментальної української вдачі. Іноді лунають навіть застереження: навіщо, мовляв, так гостро критикувати когось, замість того, щоб спільно будувати щось? (Це логіка „тверезого“ і неглибокого філістерства в культурі і науці). Однак зауважимо, що критика П. Іванишина звернута не супроти якихось дрібниць, текстуальних помилок, вигаданих вад чи теоретичних упущень критикованих авторів, а супроти суттєвих, стратегічно важливих для національної культури і нації їхніх деструктивних ідей, дезорієнтуючих положень, фальсифікаторських тверджень

стосовно української національної ідеології (світогляду) і християнства. Зрештою, П. Іванишин вибудовує свою цілісну світоглядну концепцію, базовану на філософії іраціоналізму та ідеалізму, на ідеологіях націоналізму і консерватизму, які мають власну традицію від доби античності. А ще автор зберігає за собою священне право захисту тих ідеалів (нація, героїка, шляхетність, Т. Шевченко, релігійна традиція, літературна класика), боротьба за які не потребує мотивації для нормальної людини. Нагадаємо відомі слова Й. С. Махара у поетичному перекладі Євгена Маланюка: „*Народжений тепер – лиш маю змогу / Вікам бути судією, темним братом, / Бійцем проти жреців і їх лжебога, / Паплюжникам землі ж моєї – катом*“. Згадаймо і Франкову безугавну боротьбу з „патентованими патріотами“, тими, хто профанує національну справу, множить лише декорації замість національних сутностей; тими, хто реалізує свої кар’єристські інтереси в культурі чи політиці, свою амбіцію і підмінює живу творчість нескінченними просторікуваннями і порожніми „просвітянськими“ заходами.

На перший погляд, таке наполегливе ствердження П. Іванишиним постулату й імперативу Нації може видатися зайвим, „неісторичним“. Адже ідею нації широко й концептуально обґрунтовувала ще епоха Романтизму (Ж.-Ж. Руссо, Й. Г. Гердер, Е. Берк, Й. Г. Фіхте, Дж. Мацціні, Т. Карлайл, Ф. Гізо, Ф. Р. Шатобріан та ін.). Проте проблема полягає не тільки в тому, що ліберальна ідеологія космополітизму, процеси глобалізму сутнісно розмивають і хаотизують нації і національне мислення, а й у тому, що національні культури, самі форми духовності і ментальності народів піддаються сьогодні постійним процесам внутрішньої девальвації і корозії. Поп-арт, концепти постмодернізму, нівеляційні впливи медій, загальна вульгаризація мистецтва і літератури, крикливе поширення антихристиянства в західній (а віднедавна й у нашій) маскультурі – усе це ті форми, через які йде відлучення людини від національної Традиції, а значить – від буттєвої Сили й енергетики Духу. Толерантно мовчати у такій ситуації, виступати за „плюралізм думки“, ховатися від відповідальності – значить бути співучасником. Істина ж ніколи не буває серед тих, хто „ні гарячі, ані холодні“. Істина – це любов. А любов до Вітчизни, Бога, Свободи невіддільна від ненависті до Зла, що підточує ці великі Ідеали.

Олег БАГАН

Віг автора

У монументальному архіві Івана Франка поемі „Мойсей“, сторіччя з моменту написання якої минуло 2005 року, віднаходимо рядки, котрі мають глибинне значення не лише для образного світу давнього Ізраїлю, не лише для патріарха Мойсея, але, насамперед, для українського народу та його духовних пророків-націотворців – Т. Шевченка, Лесі Українки, В. Стефаника, Д. Донцова, Є. Маланюка, Ю. Клена, В. Стуса, Л. Костенко та ін. Мабуть, у першу чергу стосуються ці рядки самого автора – Каменяра на шляху українського визволення – Івана Франка:

*О Ізраїлю! Якби ти знав,
Чого в серці тім повно!
Якби знав, як люблю я тебе!
Як люблю невимовно!*

*Ти мій рід, ти дитина моя,
Ти вся честь моя й слава,
В тобі дух мій, будуще моє,
І краса, і держава.*

*Я ж весь вік свій, весь труд тобі дав
У незламнім завзяттю,—
Підеш ти у мандрівку століть
З мого духу печаттю.*

Виділені мною слова спонукають ще раз замислитися над непроминальним національно-герменевтичним сенсом енциклопедичної спадщини письменника, 150-річчя з дня народження якого святкуватимемо у 2006 році. Пропонована збірка статей є лише маленькою спробою автора періоду 2000–2003 років долучитися до франкознавства з позицій методологічних: новітньої теорії літератури та літературознавчих методологій, філософії літератури, філософії національної ідеї, націології, христології, культурології, політології, соціології тощо. Епізодично розглянуті у цих хронологічно поданих працях ідеї – художньої (літературної) герменевтики, методу методологічної верифікації, національного імперативу тощо – вивірені з національно-екзистенціальною методологією самого

Івана Франка, методологією мислення в категоріях українського буття.

Запропоновані ракурси можливого пізнання І. Франка видаються не зайвими в час антиукраїнських неоліберальних тенденцій як своєрідного продовження антиукраїнських традицій радянського колоніалізму в науці. (Досить згадати вульгарні окреслення І. Франка як неактуального „периферійного“ автора в Я. Грицака чи як „атеїста кінченого“ в Ю. Андруховича). Хотілось підвести читача до думки, що *печатю духу* Каменяра таки не влазить ні в прокрустове ложе інтернаціоналістичного марксизму-ленінізму, ані в космополітичний постмодерний човник. Від нас залежить: чи підемо ми у мандрівку століть зі справжньою, національною (націоцентричною) печаттю духу І. Франка, чи із сфальшованим різни-ми фальсифікаторами-деканонізаторами на догоду тій або іншій імперській доктрині антинаціональним ерзацом його. Думати і вибирати слід тепер, щоб завтра не було запізно. Щоб знову, кажучи Його ж словами, не животів народ наш „замучений, розбитий, / Мов паралітик той на роздорозжжу, / Людським презирством, ніби струпом, вкритий!“

Статті подано у хронологічному порядку з метою увиразнити діахронію авторського шляху франкознавчих інтерпретацій. На завершення подаю своєрідний підсумок життєвого тридцятиліття та творчого десятиліття – бібліографію переважної більшості праць. До речі, підсумок, ідейно-світоглядні параметри якого кодифіковані значною мірою саме Франковою печаттю: його дієвим патріотизмом („національним ідеалом“), полемічним запалом та міжкультурним обрієм.

Принадно хочу висловити вдячність ініціаторові та редакторові-упоряднику цього видання – Василеві Іванишину, своїм уважним і доброзичливим рецензентам – професорам Віталію Дончику та Тарасові Сализі, рецензентові й авторові ґрунтовної передмови, відомому франкознавцю – Олегові Багану, загалом усім своїм друзям, колегам, побратимам в Україні і не в Україні, котрі в наш час агресивного свавілля явних та прихованих нікчем-українофобів, їхніх закулісних босів і „толерантних“ холуїв допомагали і допомагають авторові твердо триматися на національно-екзистенціальному шляху пізнання й утвердження національної ідеї в рідній культурі. На тому шляху, де одним із немеркнучих орієнтирів був, є і, маю надію, залишиться непереможний велетень українського духу – Іван Франко.

*Образ «країни Франкіани»
в поезії Петра Скунця:
герменевтичний розмисел**

У своїй праці „Джерело художнього творіння“ німецький філософ Мартін Гайдеггер зауважив: „Гельдерлін, 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 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.

До образу Івана Франка Петро Скунець прямо звертається один раз, але настільки глибоко і об'ємно, що образ переростає в мегаобраз. Вагомим є і місце появи. Образ Франка кон-

* Робота вперше виголошена як доповідь у Дрогобицькому державному педагогічному університеті ім. І. Франка на Перших франківських читаннях „Іван Франко і питання модернізації української літератури межі ХІХ–ХХ ст.“ (26–27 травня 2000 р.).

Перша публікація: Іванишин П. Образ „країни Франкіани“ в поезії Петра Скунця: герменевтичний розмисел // Франкознавчі студії / Ред. кол. Є. Пшеничний (голов. ред.), А. Войтюк, В. Винницький та ін. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Вип. перший. – С. 134–142.

струє 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 нонконформістської літератури колоніального періоду. В інтересах інтерпретації зачитуємо вищеназаний 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 журиш, 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...
Є така країна Франкіана,
де весь вік гримлять каменярі.
Поробили молоти залізні,
раз навколо скелі кам'яні,
і вдихнули хмари лиховісні,
щоб із грому викресати дні.
Люди, люди, щастя – не омана,
не омана навіть ваші сни.
Є така країна Франкіана,
де з весни ждуть іншої весни.
Там не тоне віра у багнюці,
там проходить чистою душа
крізь болото свинських конституцій,
крізь іржаві промені гроша.
Браття, браття,*

*правда невблаганна,
для добра не досить доброти.
Є така країна Франкіана,
де не роблять кроку без мети.*

*В тій країні і мерців оплакують,
повернувшись до життя лицем,
там чесніше гавкати собакою,
ніж мовчати древнім мудрецем.
Там людина кожна незамінна,
там красу шукають під вінком...
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* (184–185).*

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 феномена – підсвідомо-свідомого процесу ототожнення з текстуальними суб'єктами та об'єктами, внаслідок якого конструюється національна ідентичність особистості³. 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 виростає (131).*

Таке цілком *герменевтичне* висвітлення питання (в дусі теорій вчування (емпатії) Дільтея, Лібса чи Юнга) архіважливе для того процесу саморозуміння і самопізнання, який для текстуального героя став у чисто гадамерівському витлумаченні не просто „актом“ суб'єктивності, а самим способом буття⁴. Протагоніст – людина мисляча, творча, активна, – позбу-

* Враховуючи текстологічну неопрацьованість останньої редакції поеми, вміщеної в останньому виданні вибраного «Один» (Ужгород, 2000), цитуємо за варіантом із збірки «Розрив-трава» (Ужгород, 1979).

ваючись фальшивих стереотипів, нав'язаних окупаційним комуністичним режимом (в поемі російських окупантів через гру підтексту ототожнено з фашистами), формуючись сам, формує і якісно новий тип особистості. І це вже тип не „імперської людини“ (Є. Маланюк) – денаціоналізованого манкурта чи недозрілого 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“, яка у вороже для людини і нації імперське буття „ступає нестримно, як зухвалість“. 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“, 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. Скунець 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 впливає 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“⁵. І водночас цей же ж поет, як зазначає М. Гайдеггер, переконує нас, що „слово поета є тільки тлумаченням „голосу народу“⁶. Ліричний суб'єкт П. Скунця, „рушаючи“ із „Франкіани“, тим самим актуалізує онтологічно-екзистенційний зв'язок – *людина-нація-мистецтво* – як основну структуру, що конструює національне буття.

Цікавим є не тільки те, з яких макрообразів складається Скунцева модель художнього світу Франка. А тут ми бачимо

численні ремінісценції та алюзії на ейдологічному рівні, серед 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 інше: які націо- та людинотворчі цінності вичленовує протагоніст із системи культурних кодів Франкового макросвіту? А саме ті аксиси 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 увічненого 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 лихо-вісні, / 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 сні“), 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 іdealізму.

„Невблаганна правда“ – „для добра не досить доброти“ – диктатом національної максими апелює до євангельського образу Христа, який 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 суцього в його бутті – твориться розкриття істини“⁷. Однак ця істина має не просто індивідуально-суб'єктивний, а передусім – *загальнонаціональний* характер. До такої інтерпретації спонукає кінцівка розділу. Саме тут основний набір людино- і 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 – осоки, ясени, / іншим тим, які стають батьками, / не забувши, що вони сини“*. У такий спосіб усі національно-екзистенціальні цінності верифікуються з центральною в бутті кожного українця цінністю – „країною Україною“ як символом національної ідеї. У цьому полягає головний смисл національної істини для текстуально-го 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“ витлумачується через звертання до поняття „материзни“ у Мартіна Гайдеггера. „З допомогою митецького твору...– зауважує Марія Зубрицька,– 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“⁸.

У одних цієї гармонії немає, або вона навіки втрачена. Для таких „рідний край“ – материзна – стає „надгробним каменем“. Інші – безпосередньо, всім своїм еством включені в реінкарнаційний ланцюг поколінь, котрий, зрештою, і становить діакронний зріз нації. Для них батьківщина – це „осоки, ясени“, щось живе, трепетно вітальне. Власне, цих останніх і включає протагоніст у художню дефініцію нації: *„стають батьками, / не забувши, що вони сини“*. А це пряма перегук із тією художньою дефініцією, яку 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. Віном „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) з 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 з неприхованістю буття“⁹.

Інтерпретуючи вищезитований розділ поеми П. Скунця „На границі епох“, отримуємо чіткий аксіологічний ряд взаємопереплетених художніх образів: „книга“ – „том Франка“ – „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, якому занадто тісно в континуумі одномоментного суб'єктивного акту. За М. Гайдеггером, „поезія є не просто окрасою нашого існування, якимось мимовільним захопленням, екстазом. Вона є тим фундаментом, на якому тримається історія...“¹⁰. 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 однобічне і може бути замінено новим, більш досконалим“¹¹. 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 національного митця. Ідеться 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 онто-тос, Петро Скунець водночас виконує два духовні національно-екзистенціальні заповіді (не випадково імена Шевченка і Франка вживаються у розділі „Над томом Франка“ поруч). Передусім – заповіт Т. Шевченка (як уособлення національної істини), з його концепцією художнього слова „на сторожі“ національного буття. По-друге, заповіт 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 хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими „вселюдськими“ фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації“¹².

Саме до цих генеральних заповітів постійно апелює у своїй творчості П. Скунець, 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.

- 1 Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе.– М.: Изд. Москов. у-та, 1987.– С. 309–310.
- 2 Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике.– М.: Медиум, 1995.– С. 38.
- 3 Див.: Іванишин П. Теоретичні аспекти національно-духовної ідентифікації // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки ДДПУ.– Дрогобич, 1998.– Вип. 2.– С. 152–162.
- 4 Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного.– М.: Искусство, 1991.– С. 22.

- 5 Цит. за: Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 198.
- 6 Там само. – С. 205.
- 7 Хайдеггер М. Исток художественного творения... – С. 280.
- 8 Зубрицька М. Літературна герменевтика // Антологія... – С. 181.
- 9 Хайдеггер М. Исток художественного творения... – С. 307.
- 10 Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії... – С. 203.
- 11 Гадамер Г.-Г. Лирика как парадигма современности // Актуальность прекрасного... – С. 147.
- 12 Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 284.

*Художня герменевтика Івана Франка:
пролегомени до христологічної інтерпретації
(на матеріалі «Святовечірньої казки»)**

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

Маргін Гайдеггер

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 прощі 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 письменника-енциклопедиста. При цьому

* Перша публікація: Іванишин П. Художня герменевтика Івана Франка: пролегомени до христологічної інтерпретації (на матеріалі „Святовечірньої казки“) // Франкознавчі студії / Ред. кол. Є. Пшенничий (голов. ред.), А. Войтюк, В. Винницький та ін. – Дрогобич.: Вимір, 2002. – Вип. другий. – С. 205–228.

важко, та й навряд чи переконливо було б вишукувати „єдиноправильну“ теорію інтерпретації. Натомість логічнішим видається використовувати різні методології, методи та методики витлумачення, верифікуючи їх з 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, скажімо, на Міжнародній науковій конференції у Львові (25–27 вересня 1996 р.)¹ та Перших франківських читаннях у Дрогобичі (26–27 травня 2000 р.)². Видані матеріали цих та й інших 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 *хрис-*

* Узагалі вважаємо, що повноцінну масштабну інтерпретацію Франкової спадщини може забезпечити лише потужна спеціалізована наукова установа з відповідним персоналом, матеріально-технічним забезпеченням та цільовим фінансуванням. При всій повазі до вже зробленого Інститутом франкознавства при Львівському національному університеті та Лабораторією франкознавчих студій при Дрогобицькому педуніверситеті неважко помітити прикру наявність і навіть прогресування численних лакун у франкознавстві. І це не вина інституту та лабораторії. Окреслені установи в силу слабкої державної підтримки (якщо така й існує) просто не спроможні провадити повномасштабну і систематичну науково-дослідницьку роботу (*прим. автора*).

*тологічної інтерпретації**. 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) – *методологічний 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“³. 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 „єдиновірною“ витлумачення твору не існує⁴. 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 (до речі, 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

* 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 дану інтерпретацію і пов'язувалася б з українською культурною традицією (*прим. автора*).

являють собою не обмежений науковими критеріями (а тому вульгарний) екстраполяціонізм, котрий вражає своїм еkleктизмом, релятивізмом, надмірним редукціонізмом, антинаціональною заангажованістю тощо. Саме він, закономірно, призводить до свідомого (частіше) чи несвідомого (рідше) фальшування художньої дійсності в інтересах тієї чи іншої політичної доктрини (найчастіше імперського покрою). У сучасному українському літературознавстві такою популярною доктриною став *демолібералізм* (найчастіше у формі постмодернізму)*, мета якого пропагувати „глобально-культурні“ концепти (політичні міфи) в душі прозахідного *культурного імперіалізму* (Е. Сміт). Але навіть приклади маразматичної (в термінології Умберто Еко ще – параноїдальної) надінтерпретації (фальсифікації) сучасних постмодерністів 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. Ідеться 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 *духовнотворчої інтенціональної*⁵ – виділяють чимало інших функцій. Серед них не останнє місце посідають культуротворча, гносеологічна, герменевтична, знаково-комунікативна, інформативна, металінгвальна, аксіологічна, візіонерська, людинознавча, націєзнавча тощо⁶. Вивчення саме цих ідеологічно-епістемологічних функцій (на чолі з герменевтичною та гносеологічною) дає підстави говорити про іманентний герменевтичний потенціал художньої літератури.

На цей потенціал вказували різні мислителі практично в усі часи формування окцидентального метадискурсу.

* Як приклад демоліберальних „інтердисциплінарних“ фальшивок можна навести ряд постмодерних (найчастіше „неоміфологічних“ і „психоаналітичних“) робіт Г. Грабовича, С. Павличко, О. Забужко, О. Гриценка, О. Бузини та ін. (*прим. автора*).

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“⁷. 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“⁸. Цю божественно-гносеологічну роль Платон розумів саме як герменевтичну, бо вважав поетів „екстатичними тлумачами богів“⁹. 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“¹⁰. Продовжуючи цю тенденцію, естетика стоїків визнавала за поезією здатність „пізнавати правду навіть глибше, ніж філософія“¹¹.

У наступні культурно-історичні епохи (Середньовіччя, Відродження, Новочасову добу) окреслення герменевтичної функції мистецтва слова тільки поглиблювалось, увиразнювалось, концептуалізувалось. Для прикладу, Бокаччо називав поезію „пасією, що осягає суть, а осягаючи промовляє і навчає“¹². 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 та історії“¹³. „Черпаючи із джерела життя, – писав В. Дільтей, – поезія неминуче мусить... виражати життерозуміння“¹⁴.

Онтологічна (чи філософська) герменевтика ХХ ст. в особі свого основоположника Мартіна Гайдеггера та його послідовників часто зверталася до окресленої нами проблеми – художньої герменевтики. У своїй концептуальній естетичній розвідці „Джерело художнього творіння“ М. Гайдеггер, розвиваючи давню німецьку (і не тільки) метакритичну традицію, зазначає, що сутністю мистецтва є „істина, що твориться у творінні“¹⁵, а сам художній твір містить „відтворення всезагальної сутності речей“¹⁶. При цьому художнє пізнання істини має виразний *національний* характер, бо, як зазначає німецький вчений у статті „Гельдерлін і сутність поезії“, „слово поета є тільки тлумаченням „голосу народу““¹⁷.

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, наро-

джується в розумінні і для розуміння. На цьому засновано тісний взаємозв'язок поезії і філософії¹⁸. Водночас німецький мислитель, продовжуючи аристотелівську традицію, вказує на глибинну евристичність мистецтва, котре постає як „справжній органон філософії, якщо не її суперник, що переважає її у всьому“¹⁹.

Більше того, деякі християнські мислителі ХХ ст. взагалі заперечують можливість гносеологічного пізнання 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“²⁰.

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 інтелегібельного феномена. У ширшому значенні, художня герменевтика – це *теорія і практика інтерпретації буття, котру автор моделює в художньому творі (кодує в системі образів), а реципієнт пізнає через цей твір (розкодовуючи ейдологічну систему)*. У вузькому – це *теорія і практика інтерпретації явищ мистецтва, виражена у творах мистецтва*^{*}.

На жаль, повноцінне вивчення гадамерівської „сислової мелодії вірша“ у творчості Івана Франка (через теорію художньої герменевтики) ще попереду. А це важливо для поета-аполонійця, якого Євген Маланюк слушно охарактеризував як „явлення... **НАЦІОНАЛЬНОГО ІНТЕЛЕКТУ**“²¹. Тим більше, що навіть філософські доктрини Каменяра часто виражалися *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“²².

* До речі, саме у цьому сенсі доречно говорити про художню герменевтику і як про „художню“ (чи літературно-художню) „критику“ чи „художнє літературознавство“ (*прим. автора*).

Навіть без поглибленого дослідження можна вказати на наявність у літературному дискурсі Каменяра *художньо-герменевтичних інтенцій*, причому в обох значеннях вищевказаного 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 і параметрувати методологію пізнання естетичних феноменів у структурі світогляду літературного героя.

Можна спостерегти і складніші художньо-герменевтичні моделі. Про органічне поєднання в окремих творах письменника метахудожньої теорії та художньої практики пишуть окремі сучасні дослідники. Зенон Гузар, наприклад, вказує, що на сторінках оповідання „Борис Граб“ „знаходимо системний виклад основ психології сприйняття літературного твору“²³. Дослідник Богдан Кир'ячук прямо говорить про „герменевтичне коментування „артистичних“ ефектів“ у тому ж „Борисі Грабі“, „Вільгельмі Теллі“, „Сойчиному крилі“, повісті „Воа constrictor“²⁴. Надалі ми детальніше зупинимось на одному з характерних аспектів художньої герменевтики* І. Франка – христологічній інтерпретації.

Не зважаючи 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 у письменника. Ігор Качуровський у цьому плані вказує на твори, 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“ 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.

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

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, відрізняючись від 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 деяких теоретичних моментах цього герменевтичного феномена (з 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, псевдоконсерватизму (нацизму) тощо*, для європейської свідомості християнство на завжди залишиться могутнім духовним чинником *людини 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 і розпрацювання чи не більшості герменевтичних концептів (що знайшли своє відображення в пізніших літературознавчих школах), зрештою, час сформування основного корпусу *герменевтичної класики*** (Оріген, Фотій, Ієронім, Григорій Великий, Аврелій Августин, Боецій, Бонавентура, Флацій Іллірієць, Фома Аквінський та ін.).

Термін „христологічна інтерпретація“ ми б віднесли до ряду синонімів християнської герменевтики (екзегетики). У богослов'ї *христологія* виступає одним із основних розді-

* 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).

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

лів, 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“²⁷. Не випадково, отже, саме Ісус Христос „знаходиться у центрі богослов'я“²⁸. 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, соціології тощо. У *літературознавчому* (ширше – мистецтвознавчому) сенсі (взьомометодологічно) під *христологічною інтерпретацією*, відповідно, розумітимемо *теорію 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 Токмань²⁹. 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 у концепцію христологічної інтерпретації. Єдине, що викликає занепокоєння, це вживання терміну „християнська міфологія“, який семантично конфліктує з природним у даному контексті терміном „християнська релігія“ і автоматично відносить окреслений Г. Токмань підхід не до христологічної, а до неоміфологічної герменевтики.

Взагалі ж, христологічна інтерпретація в українській гносеологічній традиції має довгу і славу традицію. І це не дивно. Саме *релігійність*, причому *християнського* типу, ще з прадавніх арійських часів* сформувала один із найосно-

* Як свідчить аналіз робіт цілого ряду вчених – істориків, антропологів, археологів, лінгвістів, етнологів, соціоніків тощо – праукраїнська арійська міфологія (ширше – культурна традиція) сутнісно збігається з багатьма концептами пізнішого християнства, Біблії (див. праці М. Гранта, Ю. Шилова, А. Кіфішина, В. Паїка, І. Каганця, М. Чмихова та ін.) (прим. автора).

вніших 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“³⁰. 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, В. Янів та ін.

Звідси закономірним є *домінування християнських перенів* 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.)^{*}, 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 та ін.)³¹. 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 виражені підтекстово. Це особливо 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 еле-

^{*} До речі, вивчення атеїстичних політичних доктрин М. Драгоманова, В. Винниченка чи, скажімо, М. Скрипника 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 виступаючи (а їх послідовники виступають і досі) в ролі „п’ятої колони“ тих чи інших антиукраїнських імперських сил (див. про це роботи Д. Донцова чи В. Іванишина) (*прим. автора*).

менти такого типу екзегези так чи інакше спостерігаємо у різномісних 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. Щурата 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 у Західній Україні та еміграції. Вона концентрувалась в основному довкола журналів „Поступ“, „Дзвони“, „Мета“. Серед її представників – Г. Костельник, О. Петрійчук, М. Гнатишак, П. Коструба, О. Мицюк, В. Заїкін, В. Ратич, Р. Метик, С. Лишкевич, М. Пушкар, Ю. Косач, Є.-Ю. Пеленський та ін.³² 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 та ін.

Після другої світової війни важко говорити про якийсь більш-менш значущий розвиток української христології (або такого типу наукові роботи ще й досі невідомі ширшому науковому загалові), хоча окремі діаспорні дослідники (як-от В. Барка чи І. Качуровський) 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 та ін. Перспективними, на наш погляд, видаються: спроба розглядати релігійну поезію крізь призму містичної функції літератури в І. Качуровського³³, розпрацювання уже згаданого „христологічного прочитання“ в Г. Токмань, ангелологічної інтерпретації в Я. Мельник³⁴ та проблеми сатанізму в Б. Завадки³⁵.

Узагальнюючи чималий досвід христологічного витлумачення, виділимо його *основні*, на наш погляд, *різновиди* (за певних обставин ці різновиди можуть поставати як методології або редукуватися до методик чи методів). Сподіваємось, це структурування допоможе, з одного боку, чіткіше верифікувати свою теоретичну позицію дослідникам, які вже так чи інакше працюють у сфері літературознавчої христології, з іншого, – сприятиме подальшим метааналітичним 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 цілого ряду герменевтичних підвидів, котрі або вже розроблені в метадискурсі, або могли б там розроблятися. Відповідно до теологічних дисциплін у межах *богословської групи* ми б виділили наступні інтерпретації: креатологічну, ангелологічну, сотеріологічну, власне христологічну, маріологічну, пневматологічну, еклезіологічну, есхатологічну, тринітарну, теофанійну тощо.

Християнсько-філософську групу складають інтерпретації, закорінені у філософській (і навколофілософській) традиції: християнсько-онтологічна, християнсько-аксіологічна, християнсько-гносеологічна, християнсько-етична, християнсько-телеологічна, персоналістична, християнсько-екзистенціалістична, християнсько-містична, християнсько-націологічна тощо. *Власне наукова група* безпосередньо формується на традиціях *християнської герменевтики* і складається з наступних інтерпретацій: екзегетики (католицької, православної, протестантської і греко-католицької), неотомістської критики, греко-католицької школи, постколоніальної християнської критики тощо.

Потенціал *художньої христології* як своєрідної окремої групи, котра, зачіпаючи усі три вище перераховані, повністю не ототожнюється із жодною, ми спробуємо показати (бодай фрагментарно) на базі поезії Івана Франка „Святовечірня казка“. Перед тим з'ясуємо ще одне важливе питання христологічної інтерпретації, важливе саме для експлікації її субстанціональної суті. Ідеться про два *інтенціонально-смислові* (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 позакультурності, 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 фундаменталізму чи шовіністичної практики минулого і теперішнього московського православ'я*, в надрах якого

* Див. витлумачення антихристиянської суті цієї церкви у творчості, наприклад, Т. Шевченка, зокрема в поемі „Кавказ“ (прим. автора).

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“³⁶.

Ще шкідливішим 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 (ліберального) та марксистського атеїзмів) натрапляємо не раз на таке, від чого, на жаль, віє антихристиянським духом імперіалізму. На початку 30-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 надприродний, вона повною мірою універсальна, надрасова, наднаціональна, надкультурна“³⁷. При цьому парадоксальним чином вважає проявом духовного імперіалізму якраз „змішання католицької релігії з культурою католицьких народів“³⁸. Наче релігія не є органічною частиною тієї чи іншої національної культури і наче існує десь „чистий“, „наднаціональний“ католицизм чи взагалі якась інша позанаціональна релігійна форма.

Однак для французького філософа і теолога ці речі не є такими очевидними. Більше того, він переносить свою „надкультурну“ концепцію у сферу літературознавства. І раптом виходить, що найголовнішим завданням митця є піклування про „духовну вселюдську спільноту“³⁹. 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“⁴⁰. Звідси, набагато „надійніше“ письменнику „мати справу“ з „універсальними“ категоріями або „з цілісним інтелектуальним і культурним універсумом“. Серед прикладів наводяться... Данте і Шекспір. При всій нашій повазі до французького теоретика, мусимо відзначити наступне: надивовижу сильно треба було просякнути „універсалізмом“, щоб не помітити очевидного – *глибин-*

ної національності і Данте, і Шекспіра. Міжнародне (анагогічне) визнання названих письменників отримали саме завдяки архетипній закоріненості їх творчості відповідно в італійську та англійську культурні традиції.

Однак у Ж. Марієна годі шукати в даному питанні верифікованої позиції, наступна цитата свідчить про виразну контроверсійність 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“⁴¹. Така думка набагато ближче стоїть до другого типу христологічної інтерпретації, який ми б окреслили як **християнсько-національний (націоцентрична христологія)**.

Цей тип христологічної герменевтики завжди так чи інакше враховує об'єктивний статус митця (та й будь-якої іншої людини) у світі, актуалізований у ХХ ст. німецьким філософом Мартіном Гайдеггером* під час розмірковувань над творчістю Фрідріха Гельдерліна: „Сам поет стоїть посередині – між Богом і народом“⁴². 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 з 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, гидка“⁴³.

Саме в цьому дусі розвивається інша частина католицького метадискурсу взагалі і неотомістської інтерпретації зокрема. Наступне твердження англійського філософа і письменника Гілберта Кіјта Честертона може служити своєрідним національно-екзистенційним маніфестом католика ХХ ст., якому його національна ідентичність не перешкоджає, а допомагає вірити: „Я... звичайний і добropорядний у найпрямішому сенсі слова – я підпорядковуюсь звичаю, прийняв добрий

* До речі, глибинна, часто імпліцитна, християнськість цього мислителя чомусь ще й досі переважно залишається непоміченою науковим загалом (прим. автора).

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** (виділення наше. – П. І.)“⁴⁴.

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 свою чергу, залежить від культури цілого суспільства, до якого той клас чи та група належать“⁴⁵. 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 розвиватись навіть за відсутності релігії“ і 2) що „релігія може зберігатися і плекатися без збереження і підтримки культури“⁴⁶.

Така виразна національно-інтенціональна позиція вплинула і на літературознавчу концепцію Т. С. Еліота. На його думку, „дуже важливо, щоб у кожного народу була своя поезія“⁴⁷. 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, викликані причинами куди більш серйозними, ніж загальні симпатії до тієї країни“⁴⁸.

У метадискурсі Німеччини другої половини ХХ ст. особливо значимість отримали трагічні роздуми католицького письменника Генріха Белля, сконцентровані довкола якоїсь дивної національної індіферентності в суспільстві новобудованої ліберально-демократичної держави, потворної *держави без культури*, де німці втрачають людяність („самовбивче відторгнення людяного і обцинного“) передусім через втрату природного відчуття приналежності до рідного етнічного організму⁴⁹. 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“⁵⁰. Можливо, тоді вдасться врятувати ідентичність сучасних німців, „у котрих уже немає батьківщини, хоча їх ніхто нізвідки не зганяв“⁵¹.

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 безу-

мовне 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“⁵².

Схожу культурологічну позицію займає і 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. Людини, 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“⁵³.

Українська християнська традиція, котру популяризували і 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 денационалізуючої політики різноманітних окупантів (від поляків у XVI до росіян у XX ст.)⁵⁴. 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“⁵⁵.

Таким чином, саме цей другий, християнсько-національний тип христологічної герменевтики має автентично-християнський характер. Це підтверджується, зокрема, й положеннями догматичної теології, котрі стосуються Святої Трій-

ці 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“⁵⁶. (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 спрямуванням).

Особливо яскраво *характер української христологічної традиції* увиразнює художня спадщина, конкретніше – художня герменевтика Івана Франка, як би парадоксально не звучало це для деяких апологетів радянської „критики“. 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 „Давне й нове“ (1911 р.). 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 відчутих закономірностей, що приховуються за явищами життя“⁵⁷. 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 груді!⁵⁸*

Це погляд не лише у світ фізичний, але передусім у світ проблемно-ідеологічний. З іншого боку, це також спрямованість ліричного героя (самотнього мислителя) у власний інсайт. І темрява світової несправедливості екстраполюється 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) 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 цілим рядом фактів, серед яких найбільшу когерентну 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 (взяти хоча б М. Гоголя)). Більше того, саме актуалізовані 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 і його духовної провідниці суспільна категорія священництва, 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 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?“ (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 глїб 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 любві 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 любві умер на хреснім дрєві, / За правду завїщав 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!
Любїть, любїть його! Судьби сповниться доля,
І швидко власть чужа пропаде з сього поля!
Не стане тих, що десь на вас наругу зводять,
І щезє 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 двадцять років тому зауважив, що взагалі „неможливо зрозуміти європейську тотожність без християнства“⁵⁹. Зауважимо, це аксіоматично для такого європейського народу, як українці, і, на наш погляд, не зовсім підходить до тих народів, яких часто (часом не з політичних мотивів?) „зараховують“ до європейців, скажімо, коли йдеться про росіян*, турків чи ізраїльтян.

Ще промовистіше, концептуальніше цей взаємозв'язок виступає на рівні *філософії трагічного оптимізму* (нагадаємо, автор терміну – ідеолог українського націоналізму, літературознавець і філософ 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 скопити в воду“ (313).

Однак саме тут героєві допомагає уникнути псевдовиходу (суїциду) християнська чеснота *надії*. Тут спрацьовує оте „я маю надію“ Габрієля Марсея, котре, „взяте у всій своїй силі, орієнтоване на спасіння“⁶⁰. А уособленням спасіння стає Батьківщина (порівнювана із „сонічком“ (313)), любов до неї рятує від екзистенційної темряви: „Чи ще ти будеш так журитись 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“⁶¹ (А. Скоць).

Нарешті, третім із основних рівнів, який ми б відзначили, є рівень *активного християнства*. Той неприродний, глибоко парадоксальний образ *ялового християнина*, „щокопідставляча“ й „уселюба“ (який раптом повинен любити навіть ворогів Бога і Церкви чи терпіти вбивство своєї нації),

* Див. з цього приводу роботи українських етнопсихологів: Д. Донцова, В. Яніва тощо (*прим. автора*).

динамічно утверджуваний у суспільній свідомості різних народів XIX і XX століть, мало має спільного зі справжнім християнством, вченням Безсмертного Назарейця, що, не відаючи науки наших 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 вцілому (тут актуальний образ феномена нерідко заступав його сутність), як це було, скажімо, у Фрідріха Ніцше, який, 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 явно персоніфікує науку Ісуса Христа, її *активний* апостольський чин (виражений, до речі, метафорою праукраїнського „щедрування“):

*Де стріне біль, нужду, там і потіху лишить;
Де плач, ридання, жаль – гіркії сльози втишить;
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. Честертона: „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“⁶²? Означення „пасивний християнин“ відгонить таким самим абсурдом як і означення „пасивний інтелігент“.

Більше того, *вищеокреслений духовний сплав на спекулятивному рівні дає нам контамінацію методологічного плану: трансцендентність християнства поєднується з національною екзистенціальністю у націоналістичній філософії*. І це є очевидним не лише на окреслених рівнях *теорії національної ідентичності, філософії трагічного оптимізму*

Д. Донцова, чи на рівні засвоєння активістичного (романтико-героїчного) характеру первісного християнства. Напевно через гармоніювання із давньою арійською (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 імперативі** – українську та релігійну ідею: **усе те, що утверджує, розвиває націю і християнство, – добро, те ж, що шкодить нації і християнству, – зло***.

Автор терміну „**національно-екзистенціальна методологія**“ літературознавець та політолог 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 культурно-політичну актуалізацію в тут-бутті народу Бога, України, Свободи.

* Ця формула впливає із аналізу літературознавчих, лінгвістичних та політологічних праць В. Іванишина („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) тощо) (*прим. автора*).

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, 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 з борцем, мислителем тощо, але й *письменником*, причому з 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 / Оружжя 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* 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 пов'язаність христологічної інтерпретації з національно-екзистенціальною методологією*. Отже, мав би враховувати, що християнські концепти (цінності, філософемі, 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 усе вищесказане, логічно висувати, що і *художня герменевтика*, і *христологічна інтерпретація* є надзвичайно перспективними методологіями вивчення художньо-

го універсуму, що мають міцну і 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 з різнопланової деколонізації передусім у духовній сфері.

Грудень 2001 р. – Лютий 2002 р.

- 1 Детальніше див.: Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнар. наук. конф. – Львів: Світ, 1998. – 872 с.
- 2 Матеріали читань повністю опубліковані у виданні: Франкознавчі студії / Ред. кол. С. Пшеничний (голов. ред.), А. Войтюк, В. Винницький та ін. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Випуск перший. – 256 с.
- 3 Малахов В. С. Философская герменевтика Ганса Георга Гадамера // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 334.
- 4 Див.: Там само. – С. 329.
- 5 Детальніше див.: Іванишин В., Іванишин П. Програма курсу „Теорія літератури“. – Дрогобич: Коло, 2001. – С. 30–31.
- 6 Див.: Там само. – С. 33–35.
- 7 Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання / Пер. з пол. В. Корнієнка. – К.: Юніверс, 2001. – С. 19.
- 8 Там само. – С. 78.
- 9 Там само. – С. 90.
- 10 Аристотель. Метафизика // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Сост. П. С. Гуревич. – М., 1991. – С. 102.
- 11 Татаркевич В. Історія шести понять... – С. 284.
- 12 Там само. – С. 104.
- 13 Див.: Одуев С. Ф. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» Вильгельма Дильтея // Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985. – С. 106.
- 14 Цит. за: Там само.

- 15 Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Тракаты, статьи, эссе. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С. 304.
- 16 Там само. – С. 279.
- 17 Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 205.
- 18 Гадамер Г. Г. Лирика как парадигма современности // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 152.
- 19 Гадамер Г. Г. Философия и герменевтика // Актуальность прекрасного... – С. 9.
- 20 Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 112.
- 21 Маланюк Є. Франко незнаний // Книга спостережень: Фрагменти. – К.: Атіка, 1995. – С. 70.
- 22 Михайловська Н. Трагічні оптимісти. Екзистенційне філософствування в українській літературі XIX – першої половини XX ст. – Львів: Світ, 1998. – С. 86.
- 23 Гузар З. Особливості креаціонізму в оповіданні І. Франка „Борис Граб“ (Перфігураційно-ейдологічний аспект) // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Вип. перший. – С. 9.
- 24 Кир'ячук Б. Проблема герменевтики новели Івана Франка „Сойчине крило“ // Франкознавчі студії... – С. 21.
- 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.
- 27 Стасяк С. Я. о., Завіла Р. о. Основи догматичного богослов'я. – Львів: Місіонер, 1997. – С. 110.
- 28 Там само. – С. 62.
- 29 Токмань Г. „Скривавлені сліди“ й „Огніста радість“ (Спроба христологічного прочитання лірики Є. Плужника) // Слово і Час. – 1998. – № 2. – С. 39–44.
- 30 Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Янів В. Нариси з української етнопсихології. – Мюнхен: УВУ, 1993. – С. 174.
- 31 Більшість персоналій взято нами із праці: Качуровський І. Містична функція літератури... – С. 33–45.
- 32 Включаємо в цю обойму імена, названі в монографії: Андрусів С. М. Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років XX ст. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2000, Тернопіль: Джура, 2000. – С. 109–111.
- 33 Качуровський І. Містична функція літератури... – С. 33–45.
- 34 Мельник Я. Про „ангелофанію“ в оповіданні І. Франка „Як Юра Шикманюк брів Черемош“ // Франкознавчі студії... – С. 27–33.

- 35 **Завадка Б.** Проблема сатанізму в поемі „Мойсей“ І. Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин...– С. 429–433.
- 36 Див.: **Аверинцев С. С.** Християнство в ХХ веку // **Аверинцев С. С.** Софія-Логос. Словарь.– К.: Дух і Літера, 2001.– С. 307–308.
- 37 **Маритен Ж.** Релігія і культура // **Маритен Ж.** Знання і мудрість.– М.: Научный мир, 1999.– С. 84.
- 38 Там само.– С. 85.
- 39 **Маритен Ж.** Ответственность художника // Самосознание европейской культуры ХХ века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.– М.: Политиздат, 1991.– С. 183.
- 40 Там само.– С. 185.
- 41 **Маритен Ж.** Релігія і культура...– С. 84–85.
- 42 **Гайдеггер М.** Гельдерлін і сутність поезії...– С. 206.
- 43 **Святий Августин.** Сповідь / Пер. з латин. **Ю. Мушака.**– К.: Основи, 1997.– С. 41.
- 44 **Честертон Г. К.** Упорствующий в правоверии // Самосознание европейской культуры ХХ века...– С. 214.
- 45 **Елиот Т. С.** Три значення слова „культура“ // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 1996.– № 7.– С. 58.
- 46 Там само.– С. 64.
- 47 **Элиот Т. С.** Социальное назначение поэзии // **Элиот Т. С.** Назначение поэзии. Статьи о литературе.– К.: AirLand, 1996.– С. 184.
- 48 Там само.– С. 192.
- 49 **Белль Г.** Франкфуртские чтения // Самосознание европейской культуры ХХ века...– С. 293–303.
- 50 Там само.– С. 308.
- 51 Там само.– С. 322.
- 52 **Бердяев Н.** Національність і людство // Сучасність.– 1993.– № 1.– С. 155, 154.
- 53 **Аверинцев С. С.** Словарь против «лжи в алфавитном порядке» // **Аверинцев С. С.** Софія-Логос...– С. 427.
- 54 Див.: **Іванишин В.** Українська Церква і процес національного відродження.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1990.
- 55 Цит. за: **Андрусів С. М.** Модус національної ідентичності...– С. 116.
- 56 **Стасяк С. Я. о., Завіла Р. о.** Основи догматичного богослов'я...– С. 208.
- 57 **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.
- 58 **Франко І.** Святвечірня казка // **Франко І.** Твори: В 20 т.– К.: Державне видавництво художньої літератури, 1952.– Т. XI. Поезії і поеми.– С. 313 (надалі сторінку з цього видання вказуємо в тексті в дужках).
- 59 **Кьоніг Ф. кардинал.** Духовні основи Європи // Незалежний культурологічний часопис „І“.– С. 17.
- 60 **Марсель Г.** Homo viator // **Марсель Г.** Homo viator.– К.: ВД „КМ Academia“, Університетське видавництво „Пульсари“, 1999.– С. 37.
- 61 **Скоць А.** „Святвечірня казка“ Івана Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин...– С. 439.
- 62 **Честертон Г. К.** Прапор всевітту // Філософська і соціологічна думка.– 1990.– № 1.– С. 62.
- 63 **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1992.– С. 122.
- 64 **Скоць А.** „Святвечірня казка“ Івана Франка...– С. 440.
- 65 **Сміт Е. Д.** Національна ідентичність.– К.: Основи, 1994.– С. 82.
- 66 **Бердяев Н. А.** Самопознание (Опыт философской автобиографии).– М.: Книга, 1991.– С. 219.

*Національний імператив Івана Франка і методологічні засади освітянських реформ (національно-екзистенціальні зауваги)**

...Учітесь, читайте,
І чужому навчайтесь,
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 сказати, щоб у державі не провадилися освітянські реформи. Але, по-перше, їх важко назвати справді якісними – системними й комплексними, а по-друге, важко сказати, яку осо-

* Робота постала з виступу на Науково-практичній конференції „Вивчення творчості Івана Франка в школі“ (Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка) (квітень 2002 р.).

Перша публікація: **Іванишин П.** Національний імператив Івана Франка і методологічні засади освітянських реформ // Іван Франко в школі / Ред. кол. **М. Гуняк** (гол. ред.), **Л. Гулевич**, **О. Баган** та ін. – Дрогобич: Коло, 2003. – Вип. перший. – С. 116–123.

бистість 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“, трансформуючи „літературознавчу“ тезу В. Леніна, представника так званого „радянського народу“. Звідси, на уроках української літератури, скажімо, вчитель повинен був виходити із засад сопреалізму, 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 еклектичність*, про часте поєднання в них несумісних, абсолютно різнополюсних концептів, котрі, виключаючи одні одних, уже априорі перетворюють той чи інший проект у нездійснений, бо алогічний, абсурдний.

Однак до абсурдних настанов нашій освіті 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 навіть взагалі людям здався педагог-„дітовод“?), саме у нас уведено дивовижну дванадцятибальну систему оцінювання, внаслідок якої вчитель майже втратив контроль над навчальним процесом (дивна відсутність „негативних“ оцінок; неврахування при виставленні підсумкових поточних балів тощо; розрахунок виключно на свідомість самого учня, тобто на ту свідомість, яку, власне, й належить сформувати?), міністерським диктатом 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 проєкт 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 еклектизм, за яким стоїть невиробленість національно зорієнтованої ідеології державотворення, зокрема і методології реформування системи освіти. Найпромовистіше відображає національно-культурну неверифікованість сучасних реформаторських стратегій послідовне і настирливе намагання об'єднати під одним дахом контроверсійну (див. хоча б праці М. де Унамуно, М. Бердяєва, В. Жаботинського, 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 „покоління“ „загальнолюдів“?

Така інтенція спонукає нас говорити про небезпечне вторгнення 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

* Див. його детальнішу експлікацію в роботах Е. Саїда, С. Дюрінга, Е. Сміта, М. Павлишина, П. Іванишина та ін. (*прим. автора*).

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 переконання 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 (С. Андрусів).

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“⁴. 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 саме, що націоналізм є природно загрозливою ідеологічною формацією“⁵.

Важко відмовити в слушності австралійському науковцеві, тим більше, що і вітчизняна культурна традиція, і світовий історико-культурний процес 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, 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“⁶.

Духовно-ідеологічні спадкоємці Кобзаря (І. Нечуй-Левицький, О. Кониський, Б. Грінченко, Леся Українка, М. Міхновський та ін.) всляк розвивали його націоналістичні концеп-

ти, але довершити „наукову експлікацію“ логічної домінанти національно-екзистенціальної методології чи не вперше вдалося постсоціалістичному 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 філософсько-публіцистична праця І. Франка „Поза межами можливого“ (1900 р.), написана в контексті тогочасної політико-публіцистичної дискусії між західноукраїнськими часописами.

У цілому робота Франка присвячена осмисленню *національно-політичної візії* (в тогочасній термінології ще – „національний ідеал“). Український мислитель ставить питання діалектично: про обмеженість людського розуму і водночас про долання обрїю „неможливого“: „Ціла історія 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“⁷.

Оглядаючи „національно-економічні питання“, вказуючи на хибність поняття „неполітична культура“, критикуючи проросійську політичну концепцію М. Драгоманова, І. Франко приходять до висновку про підпорядкованість різних ідеалів (наприклад, „соціальної рівності“ чи „політичної волі“) головному – „ідеалові національної самостійності“⁸. 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 сусідами) *життя і розвою нації* (виділення наше.– П. І.)“⁹.

Відразу ж після цього Каменярь, вочевидь ґрунтуючись на ідеях „Кобзаря“ (див. хоча б епіграфи до даної роботи), дає чітке 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 хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими „вселюдськими“ фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації* (курсив наш.– П. І.)“¹⁰.

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)¹¹

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“¹².

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

І першим із перших повинен піти той, в чий владі душа народу – народний учитель“¹³.

Саме в дусі національно-екзистенційної методології, враховуючи досвід націоцентричних, навіть виразно націоналістичних освітянських проектів минулого (хоча б розроблюваного

Олегом Ольжичем у межах культурної референтури ОУН чи наявного в повоєнних педагогічних працях Григорія Ващенко тощо), мабуть, варто було б сформулювати 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 виховання¹⁴, української освіти взагалі. Триматись цього вчить нас національний імператив І. Франка.

30 березня – 4 квітня 2002 року

- 1 Див.: 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.** // Диво слово.– 2000.– № 2.– С. 31.
- 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.
- 4 **Дюрінг С.** Література – двійник націоналізму? // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. **М. Зубрицької.**– Львів: Літопис, 1996.– С. 565.
- 5 Там само.
- 6 **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1992.– С. 122.
- 7 **Франко І.** Поза межами можливого // **Франко І.** Зібрання творів: У 50 т.– К.: Наукова думка, 1986.– Т. 45.– С. 277.
- 8 Там само.– С. 283.
- 9 Там само.– С. 284.
- 10 Там само.
- 11 Там само.
- 12 **Жаботинський В.(З.)** О национальном воспитании // **Жаботинский В.(З.)** Избранное.– Иерусалим: Гешарим, 5752, Санкт-Петербург: Роспринт, 1992.– С. 27.
- 13 Там само.– С. 34–35.
- 14 Там само.– С. 40.

*Метод методологічної верифікації в Івана Франка (національно-екзистенціальні аспекти)**

В одному із своїх аналітичних розмислів професор Іван Денисюк, розмірковуючи над актуальними питаннями 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 вчений ще й обґрунтовано постулює цю іманентну 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 фундаментальним постулатом, свідомо чи неусвідомлено принижуються до гетерономної (найчастіше політико-ліберальної, ще „постмодерної“) „надінтерпретації“ (У. Еко) Каменяра, вписуючи свої роботи в потворний і такий знайомий ще з радянських часів контекст міфодічних стереотипів – „антиукраїнських тенденцій“.

* Робота постала із виступу на XVII щорічній науковій франківській конференції (20–22 листопада 2002 р.) у Львівському національному університеті. Публікується вперше.

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)². 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 феномена 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 (місцями до амбівалентності) творчої особистості Каменяра, внутрішньо притаманної йому „боротьби“. О. Пахльовська пише про це так: „...безперечно, ми не знайдемо жодного твору І. Франка, в якому б не виявлялася – більш чи менш відверто – незмінна константа: проблематика боротьби, зіткнення, поединку, але разом з цим – і подолання. (...). Тому й нелегко читати І. Франка., тому що на „поверхні“ його творчості як Тексту ми знайдемо безліч суперечностей. Але за цим – таким уже модерним, „прописаним“ у „нашому“ столітті, – роздвоєнням ми не знайдемо парадоксу заради гри чи нігілізму через обридженість буттям. Це роздвоєння – поєдинок між духом і розумом...“³.

Ми б експлікували проблему „суперечності“ дещо інакше, зафіксувавши її передусім на рівні *методологічному* – філософської свідомості (звідси і – філософії творчості) і *розрізнувши 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“, „поединку“ у сфері аналітичної свідомості привело франкознавців до слушного виділення у І. Франка *різних типів світогляду* (фактично, складної світоглядної еволюції). І у цьому, як нам видається, полягає сутнісна різниця між Каменярем і, скажімо, Тарасом Шевченком як людиною цілісного, монолітного світогляду (з мінімальною тенденцією до модифікації акцидентного, але

не субстанціонального в інтелігібельній структурі), чиї дискурсивні моделі будь-якого періоду творчості служили, служать і, сподіваємось, надалі служитимуть матрицею для „культурно-національної стратегії“, зокрема для конкретно-практичної власне української оцінки різних типів дійсності (філософської, художньої, політичної, історичної, релігійної тощо).

Однак, на наше глибоке переконання, було б невиваальною помилкою вважати іманентну складність світоглядної системи (чи систем) Івана Франка нездоланною перешкодою для методологічного використання творчої спадщини цього феноменального раціонального розуму – „національного інтелекту“ (Є. Маланюк). І, як нам видається, один із можливих шляхів об'єктивного подолання окресленої гносеологічної проблеми може запропонувати *національно-екзистенціальна методологія*, зокрема через використання притаманного їй *методу методологічної верифікації* (використаного нами, зокрема, у „Вульгарному „неоміфологізмі“⁴). Тим більше, що сам цей метод (бачиться, і генеруюча його методологія), є іманентним для метадискурсу І. Франка.

Окреслимо характерні аспекти даного методу.

Евристичний (навіть загальнологічний) сенс *методу методологічної верифікації* стосується передусім метакритичної сфери і полягає, на нашу думку, у *звірянні відповідності проголошених методологічних постулатів постулатам справжньої методологічної бази, котра впливає з емпіричного текстуального матеріалу*. Епістемологічної конкретизації даний метод набуває саме в межах *національно-екзистенціальної методології* (художньо сформульованої Т. Шевченком і науково експлікованої у наш час В. Іванишином), „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“⁵. Однак повною мірою *гуманітарно-інтердисциплінарний* характер пропонованого методу увиразнюється через *узгодження* ряду базових компонентів (передсудів) тезаурусу національно-екзистенціальної методології з 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 культурних 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 (присутності) як літераторів („творців“), так і читачів („охоронців“) (див. його „Джерело художнього творіння“, „Гельдерлін і сутність поезії“, „Навіщо поет?“ тощо).

Учень Гайдеггера Г.-Г. Гадамер теж виходить на проблеми національного тут-буття, зокрема осмислюючи біном батьківщина/мова в одній із пізніх праць. Німецький вчений 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“⁶. Бо саме „в рідній мові струменить уся близькість до свого, у ній – звичаї, традиції й знайомий світ“⁷. 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“⁸.

Вивчаючи продуктивність національно-екзистенціальних передсуджень у плані подолання хибної інтерпретації⁹, нами було герменевтично окреслено цілий ряд істинних передсудів, що складають необхідний тезаурус будь-якої інтерпретації. Два з них видаються основними.

Перший засновок-передсудження стосується більше літературознавства і базується на переконаності в тому, що *художня література (ширше – мистецтво) є одним із основоположних елементів національного буття і тому будь-яка інтерпретаційна стратегія, котра претендує на істинність, мусить враховувати цей факт*. У цьому переконують методологічні положення не лише провідних герменевтів ХХ ст. – М. Гайдеггера та Г.-Г. Гадамера¹⁰, а й українських мислителів.

Як не згадати фундаментального мистецького принципу Тараса Шевченка, втіленого в образі „слова“ „на сторожі“

„малих отих рабів німих“, – уоплідженого покоління земляків. Схоже націоекзистенційне усвідомлення виражене Франком у його „посланні“ – пролозі (1905 року) до поеми „Мойсей“, де отримуємо тісно переплетену тріаду взаємозалежних енів (індивідуального, колективного та художнього буттів): митець-народ-художня творчість:

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

*Твоїм будуцим 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 будуцині завдаток, слізьми злитий,*

*Твоєму генію мій скромний дар весільний*¹¹.

Другий засновок-передсудження має більш загальнометодологічне значення. Він зобов’язує дослідника *розглядати націю як аксіальну дійсність, що детермінує і буття індивіда і його герменевтичну здатність* (у нашому випадку йдеться про інтерпретаційний потенціал і художнього і філософсько-теоретичного дискурсу І. Франка). (До речі, усі інші національно-екзистенційні передсуди так чи інакше визначаються цими двома доміантними, засновковими¹²).

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“¹³. „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“¹⁴.

Гадамер наголошує на тому, що такого типу „передсуди окремої людини більше, ніж її судження, складають історичну дійсність буття цієї людини“¹⁵. Якщо зробити уважний аналіз вищенаведених тверджень, то стане очевидним, що окреслені філософом колективи – „родина“, „суспільство“, „державна“ – 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 „державна“), а до **найбільшої** „історичної дійсності“, котра визначає як буття індивіда, так і його спроможність розуміти й витлумачувати зовнішній, внутрішній та вербальний світи.

Іван Франко у філософсько-політичному, навіть ідеологічному, розмислі-зверненні „Відкритий лист до галицької української молодіж“ (1905) передчуває появу „переломових подій“, прихід нової доби, коли „бурхлива хвиля історії захоплює нас самих, ставить нашу націю майже в центрі випадків“ і формулює власні національно-екзистенціальні настанови, маючи саме націю за ту дійсність, котра повинна детермінувати акціональні імперативи (в тому числі – і **герменевтичні**) особистості. Ось як це ми спостерігаємо у випадку конкретизації націоналістичного принципу соборності, іманентного – через процес *національно-духовної ідентифікації* – для кожного українця: „**Ми мусимо навчитися чути себе українцями** – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів. І се почуття не повинно у нас бути голою фразою, а мусить вести за собою політичні консеквенції. Ми повинні – всі без виїмка – поперед усього пізнати ту свою Україну, всю в її етнографічних межах, у її теперішнім культурнім стані, познайомитися з її природними засобами та громадськими болячками і засвоїти собі те знання твердо, до тої міри, щоб ми боліли кожним її частковим, локальним болем і радувалися кожним хоч і як дрібним та частковим її успіхом, **а головнo, щоб ми розуміли всі прояви її життя**, щоб почували себе справді, практично частиною його (виділення нашi.– П. І.)“ (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“¹⁶, – зауважує

німецький вчений. 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“¹⁷. Легко помітити, що велика частина філософсько-наукової та художньої спадщини І. Франка має дискусивно-полемічну природу, а там, де „дискутуються різні... оцінні судження“, дуже важливо „зрозуміти справжні ціннісні позиції сторін“¹⁸.

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 „світле“ минуле України під кривавою владою російських більшовиків, видається „розуміння“ і „пояснення“ „правдивого сенсу“ доктрин лівого спрямування – комунізму, соціалізму, соціал-демократизму тощо. Український мислитель, долаючи критиковані ним стереотипи і у власній аналітичній свідомості, експлікує антинаціональну та антигуманну суть названих ідеологій зокрема через виявлення „справжніх цінностей“ марксистської (в термінології Франка – ще „соціал-демократичної“) „народної держави“: „Життя в Енгельсовій народній державі було би правильне, рівне, як добре заведений годинник. Але є й у тім погляді деякі гачки, що будять поважні сумніви.

Поперед усього та всеможна сила держави налягла би страшеним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, заніди́ти, 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 сталась би величезною народною тюрмою** (виділення наше.– П. І.)“ (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 законмірностей буття крізь призму християнства. Ця теорія в особі блискучого французького філософа Сімони Вейль пропонує застосовувати інтерпретаційний „критерій, значення якого універсальне і безперечне“¹⁹. „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“²⁰.

Таким чином, „йдеться про аналіз, який веде до оцінки продукту особливої людської діяльності, перевірку спонуками, які сумісні з концепцією, що над ними панує. З цього аналізу випливає метод вдосконалення людей, народів та індивідуумів, а спершу самого себе шляхом такої зміни концепції, яка дозволить задіяти лише чисті спонуки“²¹. Очевидно, що даний 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 феномена.

Для Івана Франка типовими є непорозуміння з 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“, націоналістичної, як рівно 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?“²².*

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

Відомий постколоніальний мислитель Едвард Саїд, використовуючи напрацювання Мішеля Фуко, зазначає, що дискурс – лише „систематичний“, що людина не може „творити дискурс.., якщо вона не належить... до ідеології та інституцій, які гарантують його існування“²³. 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 значення, яке має національне ество людини на її культурно-творчу діяльність (див. праці С. Дюрінга, Г. Бгабги, А. Мукгерджи тощо). Не випадково цей ракурс спостерігаємо навіть у постколоніалістів виразно ліберального спрямування (з постмодерними ухилами) як у випадку Е. Саїда: „Чимала частка з мого внеску в дослідження походить від того, що я мислю себе людиною Сходу...“²⁴.

Обидва ці методологічні моменти – врахування дискурсивності (фактично, ідеологічності) та національної ідентичності під час аналізу – можемо спостерегти у праці І. Франка „Супільно-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 яким 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“ з „ліберальними ідеями Західної Європи“, однак „найменше було українського націоналізму“ (т. 45; 424).

Для виявлення типу мислення Драгоманова Франко не випадково звертається до статті Шевченка як до верифікаційного критерію. І виявляється, що наукове розуміння Кобзаря Драгомановим надивовижу звужене, абероване соціальними та класовими моментами (що впливали з ідеології нігілістичного „республіканізму“), тоді як менш наукове розуміння творчості генія в Галичині було набагато адекватніше, герменевтично коректніше, бо розглядало Кобзаря як явище загальнонаціонального масштабу: „...його (Шевченка.– П. І.) ширше, національне значення лишилося закрите для них („республіканців і скептиків“.– П. І.) і в значній часті закрите й для Драгоманова аж до кінця його життя. Годі задумати собі повнішого контрасту, як те розуміння Шевченка на Лівобережній Україні, якого речником був і Драгоманов, а те, яке бачимо, хоч і без такого глибокого і систематичного викладу, в Галичині. Там Шевченко важний головно як протест проти кріпацтва, проти заскорузлості та кастового егоїзму в суспільності, а тут як речник національних ідей, як поет, що обняв душею всю Україну, оживив її минувшину і п'ятнував тих, що мучили й мучать її“ (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* 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 усі перераховані вище моменти методологічного узгодження в межах національно-екзистенціального тезаурусу: „Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими „вселюдськими“ фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації“ (т. 45; 284).

Національні імперативи Шевченка і Франка демонструють остаточний синтез „діонісійського“ та „аполонійського“

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 практичного національно-екзистенційного значення як один з провідних методів витлумачення метадискурсивних (і не тільки) систем.

Навіть наше доволі неповне (в межах статті) 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 якої супроводжувала Франка усе життя.

Жовтень 2002 р.

- 1 Денисюк І. Франкознавство: здобутки, втрати, перспективи // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. Матеріали міжнар. наук. конф.– Львів: Світ, 1998.– С. 12.
- 2 Див.: 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.
- 3 Там само.– С. 24.
- 4 Див.: Іванишин П. Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2001.– 174 с.
- 5 Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм.– Дрогобич.: ВФ „Відродження“, 1992.– С. 6.
- 6 Гадамер Г.-Г. Батьківщина і мова // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Вибрані твори / Пер. з нім.– К.: Юніверс, 2001.– С. 188, 189.

- 7 Там само.– С. 188.
 8 Там само.– С. 189.
 9 Детальніше див.: **Іванишин П.** Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора Марка Гольберга.– Дрогобич: Вимір, 2002.– С. 52–63.
 10 Див.: Там само.– С. 55–56.
 11 **Франко І.** Зібр. 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).
 12 Детальніше див.: **Іванишин П.** Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації...– С. 57–63.
 13 **Гадамер Г.-Г.** Істина і метод: Пер. з нім.– К.: Юніверс, 2000.– Т. I. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики.– С. 257.
 14 Там само.
 15 Там само.
 16 **Вебер М.** Сенс „свободи від оцінок“ у соціальних науках // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика.– К.: Основи, 1998.– С. 267–268.
 17 Там само.– С. 268.
 18 Там само.
 19 **Вейль С.** Укорінення. Пролог до декларації обов'язків щодо людини // **Вейль С.** Укорінення. Лист до клірика.– К.: „Д. Л.“, 1998.– С. 192.
 20 Там само.
 21 Там само.– С. 193.
 22 **Франко І.** Святвечірня казка // **Франко І.** Твори: В 20 т.– К.: Державне видавництво художньої літератури, 1952.– Т. XI.– С. 313.
 23 Саїд Е. Д. Орієнталізм.– К.: Основи, 2001.– С. 415.
 24 Там само.– С. 41.

*Метод методологічної верифікації і вивчення української літературної класики**

Постколоніальна культурно-історична дійсність ще раз підкреслює значущість і проблемність інтерпретації та реінтерпретації української художньо-літературної класики. Це випливає 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 взірцем. У цьому зв'язку, очевидно, можна розширити зміст класичного, якоюсь мірою вивести його за семантичні межі поняття „української класичної літератури ХІХ століття“. Усі вони – Т. Шевченко, І. Франко, Леся Українка, В. Стефаник, Є. Маланюк, Т. Осьмачка, В. Стус, Л. Костенко та 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 (демоліберальному) літературо-

* Робота постала із виступу на міжнародній науково-практичній конференції „Проблеми вивчення творчості Івана Франка і його сучасників у початковій школі“ (29–30 жовтня 2002 р.) у Дрогобицькому державному педагогічному університеті ім. І. Франка.

Перша публікація: **Іванишин П.** Метод методологічної верифікації і вивчення української літературної класики // Проблеми вивчення творів Івана Франка і його сучасників у початковій школі. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції.– Дрогобич, 2002.– С. 163–166.

знавствах. Широко знані останні роботи Г. Грабовича, О. Забужко, С. Павличко, О. Бузини тощо, котрі аберують (деформують) творчі особистості та художні досвіди передусім Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, виявляючи тим самим свою антинаукову й антиукраїнську сутність. Очевидною і 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 постулатам справжньої методологічної бази, котра впливає з емпіричного текстурального матеріалу**. Метод пройшов практичну апробацію в ряді робіт автора цих рядків. Саме він допоміг виявити надінтерпретативні параметри вульгарного „неоміфологізму“, покликаноного фальшувати Кобзаря². Даний 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**.

Націоекзистенційний метод методологічної верифікації має **інтердисциплінарний** характер, а тому природно узгоджується з аксіологічним принципом соціології Макса Вебера, христологічним критерієм Сімони Вейль, постколоніальними принципами Едварда Саїда тощо. Однак найбільш промовисто його гносеологічний потенціал увиразнюється внаслідок органічного узгодження з 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 бут-**

тя 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 у сучасній метакритиці. Він не тільки допомагає писати наукові (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.

- 1 Татаркевич В. Історія шести понять / Пер. з пол. В. Корнієнка.– К.: Юніверс, 2001.– С. 164–170.
- 2 Див.: Іванишин П. Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2001.– 174 с.
- 3 Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1992.– С. 6.
- 4 Див.: Іванишин П. Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора Марка Гольберга.– Дрогобич: Вимір, 2002.– С. 52–63.

*Ігри з Франком: антинаціонально й не по-науковому**

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

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 попередне усвідомлення автором призначення своєї діяльності стає невід’ємною ознакою глибокої, посправжньому 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 ХІХ 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 народу. 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

* Рецензія постала з ініціативи декана філологічного факультету Львівського національного університету Тараса Юрія Салиги та ректора Дрогобицького державного педагогічного університету Валерія Григоровича Скотного.

Перша публікація: Іванишин П. Ігри з Франком: антинаціонально й не по-науковому // Дзвін. – 2003. – № 5–6. – С. 145–148.

когорті національних класиків завжди стояло і стоятиме значуще ім’я Каменяра – 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 зусебіч 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 ество, формувати національну 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 з 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 зі 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“ 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 Каменяра як нехай не завжди одно-

лінійного, 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 інтелігента 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 Каменяра. 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) теоретико-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“².

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 меншовартість 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? Іронічний постмодерний заголовок праці зіграв з 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 „інтелектуалам“? 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 закликати 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 виопукив 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 правильно. 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 „центрально-європейськими 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 сильною національною ідентичністю“ 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 центральноєвропейській 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 молодезі“... 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** (виділення наше.– 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 погодитись 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 вершин-

ними 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 ухилитися від такого обов'язку. *Їх потрібно позбавити національності* (виділення моє.– П. І.), а крім того, їх треба виселяти з довічною забороною повернутися в країну або ж постійно принижувати, затаврувати як таких, хто втратив честь“³. 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 „центральноєвропейське“ значення, бо лише національні явища, за мудрим висновком російського філософа Миколи Бердяєва, досягають міжнародного (універсального) сенсу⁴. І лише з точки зору не-науковців-дилетантів, маргіналів, місцевих україножерів чи агресивних щодо української традиції чужинців Каменяра – „периферійний“ і несучасний.

Тому, щоб „досягнути справжніх інтелектуальних висот“, треба, мабуть, не долати „силу національного тяжіння“, а відчутти 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 Каменяра. 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 Іраку. А ефективно 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 (винищуючи 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 наукоподібних фальшивок. Наважуся тому, що навчився її у Івана Франка. А він у статті „Поза межами можливого“ висловився так, що це висловлювання можна сміливо застосовувати 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“⁵.

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 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 денационалізуючі 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 – назавжди залишаться антиукраїнськими злобними карликами, а Він – українським велетнем у царстві духу.

Березень 2003 р.

- 1 **Гримм Я.** Немецкая мифология // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе.– М.: Издательство Московского университета, 1987.– С. 71.
- 2 **Вебер М.** Сенс „свободи від оцінок“ у соціальних науках // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика.– К.: Основи, 1998.– С. 268.
- 3 **Вейль С.** Укорінення. Пролог до декларації обов’язків щодо людини // **Вейль С.** Укорінення. Лист до клірика.– К.: „Д. Л.“, 1998.– С. 126, 130.
- 4 Див.: **Бердяєв Н.** Національність і людство // Сучасність.– 1993.– № 1.– С. 154–157.
- 5 **Франко І.** Поза межами можливого // **Франко І.** Зібрання творів: У 50 т.– К.: Наукова думка, 1986.– Т. 45.– С. 284.

*Форми національного імперативу у творчості М. Шевченка та І. Франка**

Є така країна Україна,
де живуть Шевченко і Франко.

Петро Скунець

У попередньому виступі на минулій Франківській конференції – „Метод методологічної верифікації Івана Франка (національно-екзистенціальні аспекти)“ – нам ішлося про актуальну потребу випрацювання методу, що б допоміг 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, з 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.

Теоретико-практичну інтерпретацію зазначеної проблеми хочемо випередити міркуванням, що увиразнить напрям нашого гносеологічного пошуку. Розходиться про усвідомлення ширшим науковим загалом тієї вагомості ролі, котру, на наше переконання, відіграють для вивчення спадщини Каменяра франкознавчі наукові центри. Такі, наприклад, як Інститут франкознавства при Львівському університеті чи Лабораторія франкознавчих студій при Дрогобицькому університеті. Саме фахівці схожого типу закладів часто виходять на такі концептуальні та глибокі питання, що просто стимулюють

* Робота постала із виступу на XVIII щорічній науковій Франківській конференції (9–10 жовтня 2003 р.) у Львівському національному університеті імені Івана Франка.

Перша публікація: *Форми національного імперативу у творчості Т. Шевченка та І. Франка // Життя і школа.* – 2005. – № 6. – С. 7–15.

до подальшого вивчення їх у середовищі інших спеціалістів, передусім теоретиків та істориків літератури.

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, гуманізму*, обстоювання прав одиниці на свою суверенність і прав нації на самостійну, незалежну власну державу“¹.

Український вчений не випадково окреслює „франкізм“ як „еволюційно складну“ філософську систему. Об’єктивна наявність різномірних, 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 такому типі контрверсійності, підмінюючи сутнісне, основне чи неперехідне у Франковій системі другорядним. Зрозуміло, що у такому вигляді – внутрішньо суперечливої системи – „франкізм“ важко використовувати в якості ефективно 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 впливає 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 *культурно-носні, культуротворчі та культуроінтерпретуючі* потенції. При цьому розглядаємо Івана Франка (його творчість) у *найпріоритетніших для кожного екзистенціально-семіотичного феномена національно-духовних (культурних) контекстах-координатах*.

* Тут, очевидно, у значенні притаманної Франкові ідеї „гуманності“ (прим. автора).

Сам термін імператив походить від латинського слова *imperativus* – владний. Найбільше поширення отримав, мабуть, під впливом популярності філософії Імануїла 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 постанову національно-екзистенціальної методології* як природного (іманентного) для будь-якої незмаргіналізованої особистості способу мислення, мислення „у категоріях захисту, відтворення та розвитку нації“².

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“, який найбільш чітко і 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 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 цілий ряд його конститутивних елементів, котрі корелюють із відповідними аспектами національного буття (як і гайдегґерівського „тут-буття“). При цьому варто враховувати, що наказовість тієї чи іншої методологеми не завжди виражається лінгвістичним імперативом – наказовим способом дієслова чи спонукальним реченням. Тут основне ідейне навантаження переноситься зі 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:

*Кохайтеся, чорнобриві,
Та не з москалями,
Бо москалі – чужі люде,
Роблять лихо з вами³.*

(„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
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
Полудида, 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“)

– державницького:

*В своїй хаті своя й правда,
І сила, і воля. (т. 1, 250)*

(„І мертвим, і живим,
і ненародженим...“)

І цей ряд можна продовжувати, доповнюючи новими моментами (скажімо, соціальними чи сімейно-побутовими), що увиразнюють 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 високі...“), 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 самопосягати (для глибоко віруючого християнина!) годі собі уявити. Саме ця націоцентрична (в іншій 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, яке можна виснувати з цілого „Кобзаря“ і яке є базовим (аксіальним) для усіх 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 у формах, аж надто віддалених від основного (Шевченкового) зразка) – П. Куліша, М. Костомарова, Марка Вовчка, М. Драгоманова, І. Нечуя-Левицького, Б. Грінченка, О. Кониського 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“⁴. Позитивна парадоксальність даного 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...“ (1880), 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.*

.....
*Не пора, не пора, не пора
В рідну хату вносити роздор!
Хай пропаде незгоди проклята мара!
Під України єднаймось прапор!⁵*

Через двадцять п'ять років у поемі „Мойсей“, загальновизнаному 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 Ізраїлю). 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, вперешешся 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 Галичині“ 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 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 з іншими класиками на чолі з Т. Шевченком, – випливало саме з **національного** (а не москвофільського, позитивістського, соціалістичного, соціал-демократичного чи інших) імперативу як провідної методологічної ідеї Каменяра. Думаємо, ця ідея відповідає суті домінанти „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 Шевченко і Франко“⁶. 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.

5–21 жовтня 2003 р.

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

- 2 Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1992. – С. 6.
- 3 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.
- 4 Франко І. Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова // Франко І. Збір. творів: В 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 425. Надалі том і сторінку з цього видання вказуємо в тексті в дужках.
- 5 Франко І. Я. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібр. тв. у 50 т.; Упоряд. З. Т. Франко, М. Г. Василенко. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 23–24.
- 6 Скунець П. На границі епох // Скунець П. Розрив-трава. – Ужгород: Карпати, 1979. – С. 185.

Бібліографія праць Петра Іванишина (1996–2005 рр.)

Монографії

1. Олег Ольжич – герольд нескореного покоління.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1996.– 220 с.
2. Петро Скунець. Силует митця на тлі епохи.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1999.– 216 с.
3. Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2001.– 174 с.
4. Поезія Петра Скунця (Художнє вираження національно-духовної ідентифікації ліричного героя).– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2003.– 296 с.
5. Аберация християнства, або Культурний імперіалізм у шахах псевдохристології (основні аспекти національно-екзистенціального витлумачення): Монографія / Іл. Г. Доре.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2005.– 268 с.
6. Національно-екзистенціальна інтерпретація (основні теоретичні і прагматичні аспекти): Монографія.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2005.– 308 с.

Автореферати, брошури, посібники, навчальні програми

1. Поезія Петра Скунця (Художнє вираження національно-духовної ідентифікації ліричного героя): Автореф. дис. ... кандидата філолог. наук: 10.01.06 / Львівський національний університет імені Івана Франка.– Львів, 2000.– 20 с.
2. Програма курсу „Теорія літератури“.– Дрогобич: Коло, 2001.– 72 с. [у співавторстві з В. Іванишином]
3. Пізнання літературного твору: Методичний посібник для студентів і вчителів.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2003.– 80 с. [у співавторстві з В. Іванишином]
4. Фальшування Т. Шевченка як культурно-імперіалістичне міфотворення.– Дрогобич: Коло, 2004.– 50 с.

Наукові статті

1. До екзистенційної інтерпретації поеми Петра Окунця „На границі епох“ // Філологічний збірник: Наукові праці.– Дрогобич, 1998.– Вип. 1.– С. 173–181.
2. Теоретичні аспекти національно-духовної ідентифікації // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки ДДПУ.– Дрогобич, 1998.– Вип. 2.– С. 152–162.
3. Філософія творчості О. Ольжича // Українські проблеми.– 1998.– № 1.– С. 141–143.
4. Націоналізм і сучасність // Фенікс: Матеріали науково-теоретичної конференції „Націоналізм: традиція, сучасність, перспективи“.– К., 1998.– С. 18–21.
5. Ольжич як політик // Спадщина Олега Кандиби – О. Ольжича у контексті національного відродження України: Збірник матеріалів Міжнародної наукової студентської конференції. Травень 1997 р. / За ред. доктора історичних наук, професора Алексієвця М. М.– Тернопіль: ТДПУ, 1999.– С. 161–165.
6. Постмодернізм і національно-духовна ідентифікація // Українські проблеми.– 1999.– № 1–2.– С. 123–130.
7. Поетична аксіологія Петра Скунця // Слово і Час.– 1999.– № 7.– С. 14–16.
8. Особливості формування текстуального „Я“ Петра Скунця // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки ДДПУ ім. І. Франка.– Дрогобич: Вимір, 2000.– Вип. 5.– С. 222–234.
9. Основні аспекти національно-духовної диференціації (на матеріалі прозового дискурсу В. Стефаніка) // „Покутська трійця“ й літературний процес в Україні кінця ХІХ – початку ХХ століть. (До 130-річчя від дня народження Василя Стефаніка і Леся Мартовича). Матеріали наукової конференції. Дрогобич, 14–15 травня 2001 р.– Дрогобич: Вимір, 2001.– С. 126–151.
10. Книжка Стефанії Андрусів: ще раз про модус національної ідентичності [Одна із статей Петра Іванишина] // Слово і Час.– 2001.– № 7.– С. 59–62.
11. Із спостережень над поетичною мовою Петра Скунця // Урок Української.– 2001.– № 8.– С. 18–20.
12. Екзистенційне прочитання поеми Петра Скунця „На границі епох“ // Визвольний шлях.– 2001.– Річник 54 (лютий).– С. 64–86.
13. Образ „країни Франкіани“ в поезії Петра Скунця: герме-

- невтичний розмисел // Франкознавчі студії / Ред. кол. Є. Пшеничний (голов. ред.), А. Войтюк, В. Винницький та ін.- Дрогобич: Вимір, 2001.- Випуск перший.- С. 134-152.
14. Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора Марка Гольберга.- Дрогобич, 2002.- С. 52-63.
 15. Метод методологічної верифікації і вивчення української літературної класики // Проблеми вивчення творів Івана Франка і його сучасників у початковій школі. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції.- Дрогобич, 2002.- С. 163-166.
 16. Поет і буття: специфіка онтологічного дискурсу Р. М. Рільке // Райнер Марія Рільке й Україна: наукові студії про Райнера Марію Рільке. Переклади його творів.- Дрогобич: Вимір, 2002.- Вип. 1.- С. 138-163.
 17. Художня герменевтика Івана Франка: пролегомени до христологічної інтерпретації // Франкознавчі студії / Ред. кол. Є. Пшеничний (голов. ред.), А. Войтюк, В. Винницький та ін.- Дрогобич: Вимір, 2002.- Дрогобич: Вимір, 2002.- Вип. другий.- С. 205-228.
 18. Національно-екзистенційна методологія: герменевтична актуалізація // Слово і Час.- 2003.- №4.- С. 33-45.
 19. Грабович як міфотворець // Урок Української.- 2003.- №4.- С. 17-25.
 20. Грабович як міфотворець // Чому Шевченко? Статті, есеї, діалог. Науково-публіцистичне видання.- Українознавчі зошити „Уроку Української“ (окрема відбитка): Вип. 2.- К.: „Урок Української“, 2003.- С. 17-25.
 21. Ігри з Франком: антинаціонально й не по-науковому // Дзвін.- 2003.- №5-6.- С. 145-148.
 22. Національний імператив Івана Франка і методологічні засади освітянських реформ // Іван Франко в школі / Ред. кол. М. Гуняк (гол. ред.), Л. Гулевич, О. Баган та ін.- Дрогобич: Коло, 2003.- Вип. перший.- С. 116-123.
 23. Зразки імперських типів літературної інтерпретації в „Орієнталізмі“ Е. Саїда // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка / Ред. кол. Т. Біленко (голов. ред.), М. Кашуба, В. Москалець, Н. Кушина та ін.- Дрогобич: НВЦ „Каменярь“, 2003.- Вип. 11.- С. 176-188.
 24. Макроструктура літературного твору // Філологічні семінари. Література як стиль і спогад.- К.: ВПЦ „Київський університет“, 2003.- Вип. 6.- С. 84-91.
 25. Націоналістичний тип літературної герменевтики (на базі поеми Ю. Клена „Прокляті роки“) // Творчість Юрія Клена в контексті українського неокласицизму та вісниківського неоромантизму / О. Баган, Т. Біленко, М. Борецький, та ін.; Ред. кол. Л. Кравченко (голов. ред.), В. Винницький, А. Войтюк та ін.- Дрогобич: ВФ «Відродження», 2004.- С. 80-90.
 26. Зміни потрібні, але які? [національний імператив і методологічні засади освітянських реформ] // Урок Української.- 2004.- № 2.- С. 39-41.
 27. Політична герменевтика Д. Донцова і Є. Маланюка: теоретичні підстави експлікації // Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах: Зб. наук. Праць факультету лінгвістики Гуманітарного інституту Національного авіаційного університету.- К.: ІВЦ Держкомстату України.- 2003.- Вип. 7.- С. 196-205.
 28. Національно-екзистенціальні аспекти пострадянського літературознавства (на матеріалах публікацій у журналі „Слово і Час“ за 2001 р.) // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики.- Львів, 2003.- Вип. 11.- С. 311-331.
 29. „Неоміфологізм“ як культурний імперіалізм постмодерного зразка і перспективи шевченкознавства // Посвята: Літературно-мистецький збірник / За ред. Р. Лубківського.- Львів: Світ, 2003.- С. 286-298.
 30. Індивідуальність національна (мовностилістичні особливості поезії Петра Скунця) // Урок Української.- 2004.- №4.- С. 26-29.
 31. Фальшування Т. Шевченка як спроба утвердження політичного міфу // Літературна Україна.- 2004.- 1 липня.- С. 3.
 32. Петро Скунець – національний поет з Бойківщини // Літопис Бойківщини.- 2004.- Ч. 1/66 (77).- С. 58-63.
 33. „Національний підхід“ Є. Маланюка: теоретико-практичні аспекти художнього вираження // Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах: Зб. наук. Праць факультету лінгвістики Гуманітарного інституту Національного авіаційного університету.- К.: ІВЦ Держкомстату України.- 2004.- Вип. 8.- С. 226-236.
 34. Національний імператив та його вираження в поезії Є. Маланюка // Сучасний погляд на літературу: Зб. наук. Праць.- Вип. 9. Пам'яті академіка Петра Хропка // Ред. кол.: П. П. Хропка (відп. ред.), С. С. Кіраль (відп. секретар), В. Ф. Погребенник, І. В. Савченко та ін.- К.: ІОЦ Держкомстату України.- 2004.- С. 295-305.

35. Творчість Т. Шевченка як інтерпретаційний критерій в есеїстичній критиці Є. Маланюка // Молодь і ринок.– 2004.– № 2.– С. 50–64.
36. Шевченкознавство чи україновбивство? (Про міфотворців нетрадиційної орієнтації як продовжувачів антиукраїнської традиції) // Урок Української.– 2004.– №10.– С. 2–6.
37. „Національний підхід“ Євгена Маланюка – авторський метод національно-екзистенціальної методології (підстави до експлікації) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність.– Випуск 12: Ювілейний збірник на пошану члена-кореспондента НАН України Миколи Ільницького / НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича.– Львів, 2004.– С. 374–383.
38. Герменевтичні основи новітнього літературознавства: теорія і практика // Слово і Час.– 2005.– № 1.– С. 69–77.
39. Іманентна українська методологія та літературна герменевтика: пропедевтика національно-екзистенціальної аналітики // Філологічні семінари: літературознавчі методології: критика і теорія.– К.: ВПЦ „Київський університет“, 2004.– С. 76–83.
40. Два постколоніалізми: національно-екзистенціальна диференціація // Вісник Львівського університету. Серія філологічна.– 2004.– Вип. 33. Теорія літератури та порівняльне літературознавство.– Част. 2.– С. 191–198.
41. Форми національного імперативу у творчості Т. Шевченка та І. Франка // Життя і школа.– 2005.– № 6.– С. 7–15.
42. Екзистенція нації в романі опору: націоцентричний підхід // Слово і Час.– 2005.– № 8.– С. 75–81.
43. Національно-екзистенційна методологія: герменевтична актуалізація // Нова історія української літератури (теоретико-методологічні аспекти): Зб.– К.: Фенікс, 2005.– С. 101–117.

Публіцистика

1. Національна інтелігенція // Життя і школа.– 1997.– № 1.– С. 3–8.
2. Конференція очима „Тризуба“ // Інформаційний бюлетень ВГСПО „Тризуб“ ім. С. Бандери.– 1999.– Ч. 3 (січень).– С. 3.

3. Євген Коновалець – актуальний вождь нації // Бандерівець.– 2001.– Ч. 2.– С. 10–11.
4. Нескорений Шевченко // Галицька зоря.– 2002.– 24 травня.
5. Поняття політичного міфу // Клич нації.– 2003.– вересень.– Ч. 4.
6. Фальшування Тараса Шевченка як культурно-імперіалістичне міфотворення // Галицька зоря.– 2004.– 12 березня.
7. Український предтеча: Тарас Шевченко, його людина і його імператив // Галицька зоря.– 2005.– 11 березня.
8. Український предтеча: Тарас Шевченко, його людина і його імператив // Бандерівець.– 2005.– Ч. 2.– С. 1–2.
9. Український предтеча: Тарас Шевченко, його людина і його імператив // Вісник УВКР.– 2005.– № 3.– С. 9–12.
10. Шевченкова людина та її імператив // Форпост.– 2005.– березень.– С. 1–2.

Іванишин Петро Васильович

I-19 Печать духу: національно-екзистенціальна Франкіана.– Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 2006.– 95 с.

ISBN 966-538-081-8

Збірник франкознавчих статей П. Іванишина пропонує ряд нових поглядів на завжди актуальну для буття української культури постать Каменяря в контексті націоцентричної герменевтики. Насамперед вивчається теоретико-методологічний потенціал спадщини І. Франка у зв'язку з національно-екзистенціальною інтерпретацією, одним із основоположників якої він був.

Книжка розрахована передусім на науковців, викладачів, вчителів, студентів, усіх тих, хто цікавиться творчістю І. Франка, питаннями теорії літератури та історії рідного красного письменства.

УДК 821.161.2.09
ББК 83.34УКР