

УДК 82.0:140.8 І.Франко

ІВАН ФРАНКО ЯК ПРЕДТЕЧА ПОСТКОЛОНІАЛІЗМУ

Петро ІВАНИШИН

*Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,
кафедра української літератури та теорії літератури,
вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, Україна, 82100*

Розглянуто методологічний рівень мислення І. Франка як попередника постколоніальної інтерпретації. Водночас автор верифікує поняття постколоніалізму взагалі.

Ключові слова: постколоніалізм, імперіалізм, націоналізм, нація, культура, антиколоніальний, постмодернізм.

Пошук адекватних масштабів творчості Івана Франка методологічних стратегій неминує виводить українську науку про літературу на постколоніальну критику (чи теорію постколоніалізму). Цьому ж безпосередньо сприяє й постімперський характер новітньої культурної дійсності, й широкі теоретичні можливості новітнього літературознавчого пошуку. Однак часто пострадянські прочитання І. Франка, на жаль, під виглядом постколоніальних студій пропонують насправді його постмодерну десакралізацію (деконструкцію) (найбільш тенденційну та самосуперечливу в роботах Г. Грабовича, Я. Грицака, Т. Гундорової). Іншу традицію глибоких прочитань досвіду І. Франка спостерігаємо у працях І. Денисюка, З. Гузара, Т. Салиги, А. Скоця, О. Багана, Я. Мельник, Р. Голода, Я. Гарасима, Л. Бондар, С. Пилипчака та ін.

З іншого боку, прочитання І. Франка дають підстави зробити попередній висновок про те, що спадщина цього письменника, вченого, мислителя є вельми суголосною пізнішій постколоніальній теорії. Сказане може в подальшому становити предмет глибших теоретичних студій. Ми ж у цій роботі зосередимося на пропедевтичному окресленні більш вузьких проблем, дещо узагальнивши та концептуалізувавши раніше акцентовані напрацювання [3; 4; 5]. З одного боку, конкретизуємо дещо розмите у літературознавстві та культурології поняття постколоніалізму, а з іншого, коротко, пунктирно накреслимо можливі методологічні точки дотику між постколоніальною критикою та концептами І. Франка.

Найконцептуальнішою проблемою постколоніальних студій, що розвинулися після Другої світової війни, є «відсутність загальноприйнятого визначення терміна «постколоніальний» щодо явищ культури». Один із провідних українських фахівців у цій галузі, Марко Павлишин, перераховує як невдалі, бо надто всеохопні і неконкретні, «первісне хронологічне значення» («після колоніального періоду»), а також значення, котре пробує «об'єднати під поняттям “постколоніальна культура” всі культурні явища,

що постали під впливом колонізації» [8, с. 532]. І з цим важко не погодитися, бо такі визначення, будучи виправданими на певному етапі розвитку метадискурсу, зрештою призводять до термінологічного колапсу, оскільки пробують об'єднати в межах однієї лексеми виразно гетерогенні явища.

Не набагато кращим видається вихід, що його, під впливом деяких західних теоретиків, запропонував сам М. Павлишин, тобто тлумачити вищеокреслений термін «аналогічно до понять “постмодернізм” і “постструктуралізм”, де префікс “пост” не виключає паралельного існування у часі і сигналізує не так заперечення, як діалектне злиття». Отже, «постколоніальне, не відмежовуючись від колоніального, рівночасно вбирає в себе його історичний досвід, а то й співіснує з ним в одному часі, місці і навіть в одному культурному явищі» [8, с. 532]. При цьому *колоніалізм* (чи імперіалізм) цілком слушно автор розглядав як «ідеологію, яка впливає на людей і на установи так, що вони приймають імперську структуру домінування за нормальну і своєю поведінкою її зміцнюють» [7, с. 225]. А *культурний колоніалізм/імперіалізм* постає як «комплекс заходів... у будь-яких видах популярної чи високої культури, спрямований на підтримку політичної та економічної влади – гегемонії» [8, с. 533]. Причому влади інокультурної.

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

Враховуючи стан осмислення сутності постколоніалізму, спробуємо дефініювати його, диференціюючи наведені судження, через верифікацію *національно-екзистенціальною методологією*. Національно-екзистенціальний метод диференціації спонукає розглянути постколоніалізм через теоретичні концепти, котрі червоною ниткою проходять крізь метакритичні та критичні роботи різних авторів, а саме – поняття національної культури та імперіальної традиції, і виявити справжнє ставлення до них дослідника. Загалом різні типи постколоніального метадискурсу можна звести до двох основних. Зразком *першого* з них можуть бути тексти Марка Павлишина, починаючи з 90-х років. У них автор чітко розрізняє два види протистояння колоніалізму в культурі: антиколоніальний та постколоніальний. Перший із них, антиколоніалізм, вважається примітивнішим (це «простий опір колоніалізму») і досить виразно ототожнене з імперіалізмом: «Свою полемічну виразність і політичну заангажованість антиколоніалізм досягає коштом прямого успадкування структур колоніалізму» [8, с. 533]. У 1992 році науковець висловився ще конкретніше: «Антиколоніальні стратегії

об'єднує структура заперечення – переставлення з ніг на голову – колишніх колоніальних аргументів та цінностей. Антиколоніалізм не менш монологічний та ідеологізований, ніж його противник, і в дискурсі антиколоніалізму зустрічається часто підсвідоме бажання далі говорити від імені влади – хоч, правда, влади нової та іншої» [7, с. 227]. Як тут не згадати слушне іронізування з такого типу надінтерпретацій Едварда Саїда: «В той час як антиколоніалізм стає на Сході дедалі впливовішим і по суті об'єднує весь орієнтальний світ, орієталіст проклинає весь цей процес не тільки як велику прикрийсть, а й як образу західним демократіям» [10, с. 144].

Щось зовсім інше, на думку автора, пропонує власне постколоніалізм, в якого виявляється інша «природа» [7, с. 227]. Щоправда, у чому полягає «кращість» тієї іншої природи, її відмінність від антиколоніалізму, збагнути не завжди просто, особливо коли дослідник намагається експлікувати в епістемологічних та культурологічних межах. Як, наприклад, розуміти наступне висловлювання: «Постколоніальним можна вважати протистояння на рівні не простого заперечення колоніалізму й схвалення протилежного (як звичайно, нації), а на рівні усвідомлення» [8, с. 533]. По-перше, якщо звернутися до української антиколоніальної традиції, добре відомої автору, до таких імен, як Т. Шевченко, М. Драгоманов, Б. Грінченко, Т. Зінківський, І. Франко, Леся Українка, М. Міхновський, В. Липинський, Д. Донцов, Є. Маланюк, Ю. Липа, Є. Коновалець, О. Ольжич, С. Бандера тощо, то стане очевидним, що у творах цих авторів не знайдемо «простого заперечення колоніалізму». Там розроблені різні, іноді дуже складні, програми національно-культурної емансипації та державного самоутвердження, котрі аж ніяк не обмежуються «простим запереченням» імперської традиції. По-друге, саме в цих творах дослідник міг би при бажанні знайти і виразні приклади протистояння саме і передусім “на рівні усвідомлення” через культивування національної (хоча б у формі «мудрості своєї» Т. Шевченка), а не імперської свідомості та світогляду.

Яскравим прикладом тут може бути концепція національної ідеї як національного ідеалу в І. Франка, що найкраще відображено у фундаментальній статті «Поза межами можливого», де вказано на вагомість в екзистенції народу *державотворчої візії* – культурно-політичного ідеалу «національної самостійності», котрий хоч і лежить «поза межами можливого» (за Дж. Чемберленом) в сучасній історичній перспективі, але його здійснення прямо залежить від бажання українців «серцем почувати» та «розумом уявляти» собі його, незважаючи на недовіру й прагматизм «доктринерського» мислення («здорового хлопського розуму», матеріалістичного марксистського «фаталізму» чи «безплідного» малоросійського лібералізму). Тільки так, на вірі в «національний ідеал», вказував І. Франко, формується автентичне, буттєве історичне мислення, «тисячами стежок» скероване на національно-визвольну політичну діяльність, на сповнення всіх «національних змагань» і вирішення «національних кривд» у межах власної держави. Водночас І. Франко остерігав перед збоченням «на зовсім інші стежки», оскільки народ, що не досягнув свого національного ідеалу, не усвідомив і не відчув його, що зараз перебуває «поза межами можливого», приречений на знищення: «...розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина» [13, т. 45, с. 284–285].

Інтерпретація постколоніалізму в М. Павлишина набуває чіткості і стрункості, коли дослідник переходить з мови наукової на мову політичної ідеології лібералізму, конкретизуючи, за М. Фуко, ідеологічне коріння, археологію свого дискурсу. Усе стає зрозумілим, бо виявляється, що «постколоніальне... вписується в знайому раму пост-модерного». Постколоніалізм постає перед нами як дискурс «менш реакційний, більш оригінальний і творчий», він «не так веде боротьбу проти колоніалізму, як обганяє його і стає на “вищі” позиції» [7, с. 227], він «не позбавлений політичної заангажованості», але ця заангажованість тлумачиться дослідником (на відміну від антиколоніальної) як правильна, бо «їй притаманна схильність до плюралізму, толерантності, компромісу й іронії» [8, с. 533].

На відміну від образу національного антиколоніалізму (який є, від протилежного, більш «реакційним», менш «оригінальним і творчим», «нижчим» від колоніалізму, та ще й неспроможний «сформувати власну самосвідомість» тощо) лібералістичний постколоніалізм, в уяві австралійського вченого, постає як вищий тип свідомості: «Озброєний постструктуралістським скептицизмом, постколоніалізм розуміє релятивність і терміну “колоніалізм”, і його заперечення: він готовий користати з такого стану справ у сферах політичної дії та культурної продукції. В політиці постколоніалізм створює свободу орієнтуватися на прагматизм, звільнений від ідеології, а в творі мистецтва він відкриває можливість використовувати старі колоніальні міти й гратися ними – не так заперечуючи чи стверджуючи їх, як використовуючи для власних, нових, естетичних задумів» [7, с. 227].

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

Розглянемо лише один приклад, що стосується «структури заперечення» – перевернення «з ніг на голову» «ієрархії колоніальних вартостей» в антиколоніалізмі. Звучить ніби переконливо. Мабуть, для більшості українців українські Ленін, Сталін чи Гітлер, котрі винищують інші народи, руйнують їхню мову, культуру тощо, виглядали б не менш відразливо, ніж історичні прототипи. Але ось яке «перевернення» на практиці критикував автор: «Замість русифікаторської освітньої політики антиколоніалізм кінця 1980-х початку 1990-х років вимагав українських шкіл, одержавлення української мови, поживлення видавничої діяльності українською мовою, посилення українськомовних засобів масової інформації та інших державних ініціатив у сфері культури» [7, с. 227]. Усі ці, на жаль, нереалізовані ініціативи, мали та й мають на меті одне: відродження української культури в номінально українській державі. Що тут є несприйнятливого, «реакційного»? Де тут «успадкування структур колоніалізму»? Що тут заслуговує на «іронію»? Яку б мову, замість української, пропонував вивчати українським дітям «менш реакційний» постколоніалізм М. Павлишина? Чи не його «плюралістичний» і «толерантний» постколоніалізм якраз і втілений у політичній практиці новітньої

русифікації, прихованій пропагуванням потворної двомовності? На жаль, це далеко не абстрактно-теоретичні і не риторичні питання.

Натомість І. Франко у своїх працях в основу культурного мислення ставив антиколоніальні, націоцентричні, націоналістичні ідеї, таким способом перетворюючи це мислення у глибоке національно-екзистенціальне (чи буттєво-історичне) герменевтичне розмірковування. Показовою у цьому плані може бути студія І. Франка «Наш погляд на польське питання» (1883) [13, т. 45, с. 204–221], в якій український мислитель пропонує продуктивну, вельми актуальну модель стосунків між поки що колонізованими націями – українцями та поляками. Йдеться фактично про програму модернізації обох націй на націоцентричній основі.

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

Натомість І. Франко, на кілька десятків літ випереджаючи принцип міжнародного права, – права націй на самовизначення, – стоїть на націоцентричній позиції стосовно вирішення міжнародних питань. Пріоритетними тут стають: заснування політики того чи іншого народу на органічних національних інтересах («Найперша задача кожного народу є – стояти за своїми власними інтересами і дбати про своє власне утримання»), проголошення принципу національної держави («...Польща для поляків, але Русь для русинів»), паритетності стосунків («...відрікаючись від історичної Польщі, ми... зовсім нічого не маємо проти Польщі яко народу, проти Польщі не в давніх історичних, а в етнографічних границях») та поваги до національної самобутності іншого («...бажаючи для себе невинного питомого розвою на власних народних підставах, ми бажаємо того самого і для поляків»).

Майбутній розвиток українства І. Франко розумів цілком у націоналістичному дусі – на основі власної національної традиції, актуальних національних потреб та політичних інтересів, а тому чітко стояв на засадах «рівноправності й автономії кожного окремого народу, де б другий народ ніколи не мав права вмішуватися в домашній справи сусіда або держати над ним яку-небудь опіку». Узагальнюючи, можемо ствердити, що в такий спосіб І. Франко відкидав можливість нав'язування українському народові небезпечних проектів західного цивілізаторства будь-якого штибу, в тому числі і новітнього неоліберально-постмодерного, що його пропонує М. Павлишин.

Загалом, той постколоніалізм, що його утвердив М. Павлишин, не має націоналістичного культурного спрямування і не поборює, а інтегрує у своїй теорії та

практиці імперіалістичні концепти. Усе це дає підстави охарактеризувати його як **постмодерний** (ліберальний, космополітичний) **постколоніалізм**. Прикро, що австралійський учений, пропагуючи «не-колоніальну» культуру, забув своє застереження 1990-го року: «...треба бути обережним, щоб процес переоцінки не став простим накинням нового канону, породженого західними методами і оцінками, і навантаженого їхніми ж ідеологічними передумовами» [9, с. 197].

Зовсім *інший* тип постколоніалістичного метадискурсу спостерігаємо, аналізуючи роботи інших учених. Передусім ідеться про інший зарубіжний досвід, котрий чомусь не став доміантним для українського дослідника. Наприклад, американо-індійський культуролог Гомі Бгабга, критикуючи «націоналізм» швидше у західному (а не автентичному) його розумінні, насправді сутнісно близький до цього типу суспільного світогляду, коли утверджує концепти «національної свідомості», «національної культури», «націєпростору» тощо і пропонував «вивчення нації через її розповідність» [1, с. 562–564]. При цьому він рішуче критикував постмодерну епістемологію, котра виявляється чужою реальній історичній дійсності і ставить питання виразно «антиколоніально»: «Вимоги землі, виживання раси, культурне відродження – усе вимагає зрозуміння і відповідей на самі концепції та структури, які академіки постструктуралізму з’ясовують у мовних іграх, і мало хто з них знає про політичну боротьбу реальних людей поза тими дискурсивними межами» [11, с. 537].

Інший учений Арун П. Мукгерджі, розглядаючи поняття «культурної сутності» та «імперської текстуальності», виходить на сутнісне розуміння непостмодерного постколоніалізму, котрий насправді виявляється глибоко заангажованим власною культурною традицією і водночас не зациклюється на перманентному пародіюванні імперіалістичних концептів. Цей дослідник критикував постмодерну теорію постколоніалізму в найсуттєвіших контрапунктах: «...теорія стверджує, що суб’єктивність постколоніальних культур безнадійно прив’язана до їхніх поневолювачів. Теорія також робить висновок, що ми нічого не робимо, тільки займаємось пошуками або оплакуємо втрату нашої передколоніальної автентичності та ідентичності або постійно чинимо опір вторгненню колонізаторів у наш культурний простір. Теоретики стверджують, що ми не можемо відповідати нашими потребами, а тільки настирливою ідеєю відсутності іншого». Так розкривається імперська сутність цієї постмодерної “теорії”, котра залишає постколоніальним вченим тільки одну методику, котра полягає у постійному запитуванні «європейські дискурси про єдиний, особливий спосіб, який принижує і заперечує нашу гуманність». І зауважує наступне: «Я б хотів відповісти, що наша культурна продукція витворюється відповідно до наших потреб, і ми маємо набагато більше потреб, окрім потреби постійного “пародіювання” імперіалістів». Індійський дослідник, солідаризуючись із Аязом Агмадом, прямо утверджує національну самодостатність індійської художньої літератури: «Я погоджуюсь з Аязом Агмадом, що наші (тут я маю на увазі індійські) літератури – це літератури про “нашу класову структуру, нашу родинну ідеологію, наш тілесний та сексуальний менеджмент, наші ідеології та наше мовчання”» [6, с. 563–564].

Австралійський постколоніальний дослідник Саймон Дюрінг пішов ще далі у критиці демоліберального постмодерного проекту. Він прямо реабілітував у сучасній культурології не лише поняття нації як пріоритетного, а й поняття націоналізму: «Я відмовляюся від позиції, яку займає більшість гуманістів, модерністів, марксистів, а саме, що націоналізм є природно загрозливою ідеологічною формацією». С. Дюрінг слушно розглядав націоналізм «як форму свободи» й окреслював його як «батарею дискурсивної та репрезентативної практики, яка визначає, легітимізує чи вконституїює вартість специфіки нації-держави чи індивідуумів як членів нації-держави».

Водночас він переконаний, що «сьогодні твори такої колонії першого світу, як Австралія, повинні бути націоналістичними». І це не популістський лозунг, а глибоке розуміння ролі літературної культури та національної культури взагалі в плані протистояння імперіалістичним інтенціям різного виду: «...що ж, як не культура, захищає від культурного, економічного і військового вторгнення імперіалізму?». Саме тому С. Дюрінг пропагував передусім «культурний націоналізм» як «найпотужніший вияв» націоналізму. У цьому сенсі колоніальна стратегія «культурного імперіалізму» отримує нездоланного опонента в особі настанови «культурного націоналізму» [2, с. 565–566].

Більше того, навіть у таких виразно амбівалентних мислителів, з тенденцією до лібералізму та постмодернізму, як Едвард Саїд, знаходимо не раз прямі апеляції в дусі «культурного націоналізму», скажімо, до власної національної ідентичності як інтерпретаційного чинника: «Чимала частка з мого внеску в дослідження походить від того, що я мислю себе людиною Сходу...» [10, с. 41].

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

У цьому плані досвід І. Франка цілком випереджає ідеї саме націоналістичного постколоніалізму. Наприклад, коли йдеться про формулювання ним концепції національної держави. Уже з раннього періоду творчості віднаходимо в поезії І. Франка образи, що в художній спосіб витлумачують самодостатнє буття народу. Найголовнішим з них стає образ «хати» (дому). Наприклад, у ранньому вірші, що не випадково став улюбленою народною піснею, «Не пора, не пора, не пора...» [14, с. 23–24] (1880). Генеральна ідея жертвовної боротьби за «волю» «рідного краю» – «Нам пора для України жити» – виражається зокрема у третій:

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

Наявний образ «рідної хати» лише одним зі своїх семантичних аспектів відсилає нас до концепту власної держави, означаючи тут більш загальні речі, наприклад,

український культурний простір чи межі соборної національної спільноти. Згодом у марші «Гей, Січ іде» [12, с. 46] ця ж сама ідея – утвердження *«нашого діла»* – отримує в останній строфі таке вираження:

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

Образ колективної *«нашої хати»*, де панує національна, а не інонаціональна (виражена образом *«зайд»*) «воля до влади», як висловився б Ф. Ніцше, у цьому випадку більше семантично тяжіє до виявлення саме державницької інтенції автора та його читачів. Остаточно у цьому можемо переконатися, якщо звернемося до прологу фундаментальної поеми «Мойсей» [13, т. 5, с. 212–214] (1905). Ліричний герой звертається до *«замученого»* і *«розбитого»* колонізаторами-сусідами рідного народу як пророк, який *«душу... тривожить»* майбутнім цього народу. Він твердо вірить у годину майбутнього національного звільнення та відродження і при цьому порівнює народ із воїном та дбайливим господарем – *«хазяїном домовитим»*:

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

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

Відзначимо кілька характерних моментів. Насамперед, герой вірить у те, що народ стане вільним і через те рівноправним *«у народів вольних колі»*. По-друге, це звільнення станеться не само собою, а шляхом революційної боротьби. При цьому образи *«путі спасенної»* та *«бою»* у попередніх строфах доповнюється активістичними метафорами – *«труснеш Кавказ», «вперешешся Бескидом», «покотиш Чорним морем гомін волі»*. По-третє, визвольна боротьба відбувається в українських соборних етнографічних межах: від Карпатських Бескидів до Кавказу через Північне Причорномор'я. По-четверте, ця національно-визвольна (в іншій термінології – націоналістична) боротьба повинна завершитися побудовою власної держави – *«своєї хати»* і здобуття власного життєвого простору (на зразок життєвіття чи Umwelt-у Е. Гуссерля) – *«свого поля»*, що дає змогу провадити народів, персоніфікованому в образі вільного господаря-*«хазяїна»* нормальне, природне, органічне проживання у світі. Ці міркування на основі експліцитно вираженої державницької проблематики можна доповнити аналізом інших творів, де проблема національної державності українців виражена більш імпліцитно (наприклад, у «Захарі Беркуті», «Бориславі сміється», «Перехресних стежках», вірші «Ляхам», містерії «Великі роковини» та багатьох ін.).

Іншим постколоніалістичним моментом стає утвердження ідеології націоналізму, зокрема й через критику утопічних інтернаціоналістичних доктрин (наприклад, марксизму) у статті «Що таке поступ?» (1903). Тут український автор прямо солідаризується із американськими націоналістами, зокрема із Генрі Джорджем, який «висунув на пер-

ше місце інтереси поодинокі нації як найбільшої одиниці, яку чоловік може обняти своєю практичною працею». Національна ідея стає справжньою основою для поступу окремої людини і цілого народу, у тому числі, можемо логічно продовжити думку І. Франка, і для іманентної модернізації національного буття: «Наскільки чоловік може бути щасливим у житті, він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, уточнення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертво тіло без живої душі в ньому» [13, т. 45, с. 341–345].

І, нарешті, неможливо не враховувати осердя «культурно-національної стратегії» (О. Пахльовська) І. Франка, яке стає й осердям його постколоніалістичної теорії та мислення. Цим осердям, безумовно, варто вважати його національний імператив із ґрунтовної студії «Поза межами можливого», який органічно продовжує традицію шевченківської ідеї та шевченківського національно-екзистенціального розмірковування: «Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими “вселюдськими” фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації» [13, т. 45, с. 284].

Усе сказане вище дає нам змогу подати власну робочу дефініцію аналізованого явища. Постколоніалізм – *це актуалізована (найчастіше) постімперською історичною ситуацією загальногуманітарна методологія, в котрій підставою для інтерпретації служать: пріоритетність збереження й розвитку національної культури, утвердження її самодостатності та поборення імперських дискурсів*. Тому справжній постколоніалізм завжди **націоцентричний** та **антиколоніальний**. Про це ж свідчать і художні, публіцистичні та філософські твори І. Франка, котрого з усією впевненістю можна вважати предтечею й українського, і світового постколоніалізму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Бгабга Г.* Націєрозповідність (передмова до книги «Нація і розповідь») / Г. Бгабга // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 559–561.
2. *Дюрінг С.* Література – двійник націоналізму? / С. Дюрінг // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 565–566.
3. *Іванишин П.* Критика і метакритика як осмислення літературності : монографія / П. Іванишин. – К. : ВЦ «Академія», 2012. – 288 с.
4. *Іванишин П. В.* Національно-екзистенціальна інтерпретація (основні теоретичні та прагматичні аспекти) : монографія / П. В. Іванишин. – Дрогобич : ВФ «Відродження», 2005. – 308 с.
5. *Іванишин П. В.* Печать духу: національно-екзистенціальна Франкіана / П. В. Іванишин. – Дрогобич : ВФ «Відродження», 2006. – 96 с.
6. *Мукгерджі А. П.* Чий постколоніалізм і чий постмодернізм? / А. П. Мукгерджі // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 562–564.

7. *Павлишин М.* Козаки в Ямайці: постколоніальні риси в сучасній українській культурі / М. Павлишин // Канон та іконостас: Літературно-критичні статті / М. Павлишин. – К. : Час, 1997. – С. 223–236.
8. *Павлишин М.* Постколоніальна критика і теорія / М. Павлишин // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 531–535.
9. *Павлишин М.* Канон та іконостас / М. Павлишин // Канон та іконостас: Літературно-критичні статті / М. Павлишин. – К. : Час, 1997. – С. 184–199.
10. *Сайд Е. Д.* Орієнталізм / Е. Д. Сайд ; пер. з англ. В. Шовкун. – К. : Основи, 2001. – 511 с.
11. *Слемон С.* Постколоніальна критика / С. Слемон, Г. Тіффін // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 536–539.
12. *Франко І.* Гей, Січ іде / І. Франко // Франко І. Мозаїка : Із творів, що не ввійшли до Зібр. тв. у 50 т. ; упоряд. З. Т. Франко, М. Г. Василенко. – Львів : Каменяр, 2001. – С. 46.
13. *Франко І.* Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наукова думка, 1976–1986.
14. *Франко І.* Не пора, не пора, не пора... / І. Франко // Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібр. тв. у 50 т. ; упоряд. З. Т. Франко, М. Г. Василенко. – Львів : Каменяр, 2001. – С. 23–24.

Стаття надійшла до редакції 19.10.2012

Прийнята до друку 26.10.2012

IVAN FRANKO AS A PRECURSOR OF POSTCOLONIALISM

Petro IVANYSHYN

*The Ivan Franko State Pedagogical University of Drohobych,
Department of Ukrainian Literature and Literary Theory,
24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, 82100*

The article considers the methodological level thinking Franko predecessor as postcolonial interpretation. However, the author verified the concept postkolonializmu all.

Key words: postkolonializm, imperialism, nationalism, nation, culture, anticolonial, postmodernism.

ІВАН ФРАНКО КАК ПРЕДТЕЧА ПОСТКОЛОНИАЛИЗМА

Петр ИВАНЬШЫН

*Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко,
кафедра украинской литературы и теории литературы,
ул. Ивана Франко, 24, Дрогобыч, Украина, 82100*

В статье рассматривается методологический уровень мышления И. Франко как предшественника постколониальной интерпретации. Одновременно автор верифицирует понятие постколониализма вообще.

Ключевые слова: постколониализм, империализм, национализм, нация, культура, антиколониальное, постмодернизм.