

## **Здійснення «іншого світу» у творчості Івана Франка**

Провінційний світ галицького австро-угорського політичного простору XIX ст., так само як інші, сусідні світи, був сповнений інтриги і поставав у багатьох вимірах буття, які несла між собою узгодити. Кожній людині в ньому, згідно з канонами християнського тлумачення, від народження даровано свободу волі і шлях широкий у житті. Очевидно також, що далеко не кожній людській істоті вдавалося тими дарами скористатися. Кому ж щастило, користалися ними цілком по-різному у приватному і суспільному житті, переважно не даючи собі звіту в тому, звідки приходить людське страждання. Адже відомо, людська природа і страждання – нерозлучні, проте принципово важливою є та міра, в якій його випадає на долю людини і народу. Надмірність страждань – це загибель, нищення не просто індивіда, який не дав собі ради у житті. Це буває загибля цілого народу чи його соціальної групи. Суцільна загибель є по-суті антиприродною і цілковито неприйнятною для мислення. Річ не лише в тім, що надмірність страждання великих мас людей випадає поза будь-які ментальні спроби осягнути призначення людини і перевертає догори дном релігійно прийняту теодицею. Масові страждання символізують невтручання Бога або ж про його «неприсутність», невивповненість у долі людини і народу і, навпаки, потверджують чуття всесильності Диявола в людській історії, яка скеровується, так би мовити, «об'єктивно», поза участю людини.

Звичайно, у кінці XIX ст. не йшлося про продумане масове злочинне винищення народів тоталітарними режимами, щойно у 1945 р. назване геноцидом; не думалося про майбутні жажіття двох світових воєн і про той фактично всесвітній ідеологічний бенкет доктринальних гуманістів, а насправді циніків, який буде розгорнутий над стражданнями мільйонів вже концтаборних, і ще не ув'язнених, невільників. Проте паростя тоталітарної катастрофи XX ст. вже проростало у соціальних, політичних та інтелектуальних хащах століття попереднього, в якому тогочасні європейські державні мужі, у кожній країні по своєму, переконано працювали за-для збереження і поширення імперської влади, не забуваючи також про власний інтерес самозбереження. Звичайно, були й інші мужі, переважно недержавні, які вже чули гул катастрофи, що насувалася, проте їхнього голосу було замало, аби її зупинити. Серед таких був і доктор віденського університету Іван Франко – повноправний громадянин старої європейської держави. Попри всі намагання, йому так і не вдалося пройти до Віденського парламенту і репрезентувати в ньому українську громаду, бо та громада вибирала інших.

На ту пору в Галичині нужди і недолі вистачило б на всю Австро-Угорську імперію. Окремою і виразною його плямою було містечко Борислав з околицями – третій тоді у світі осередок за видобутком нафтопродуктів, що став уособленням культу сили й насильства і втішався сумною славою «галицької Каліфорнії» (Ярослав Грицак). Отже, немало було й таких, кому щастило уникнути злиднів: хтось був великим власником, хтось грошовитим лихварем, ще хтось добре влаштувався чиновником при владі чи вивчився на правника, суддю або став просто поліціантом. І вже зовсім непогано велося тим, хто зумів дістатися самої столиці – величавого і блискучого Відня, на ту пору (на зламі століть) фактично культурного центру Європи. Були там, правда, й цілком специфічні настрої, викликані передчуттям так званого «веселого апокаліпсису»: надто велика кількість самогубців серед населення Австро-Угорщини спричинила новий напрямок соціології. Достатньо згадати праці Е. Дюркгайма і Т. Масарика. Останній вважав причиною самогубства зростання міри насильства та агресивності у суспільстві, яке, у поєднанні зі зреченням від Бога (тобто атеїзмом), спрямовується не на зовнішній світ, а на самого себе. Осісти у столиці великої і могутньої імперії, зробити добру кар'єру, це було все ж таки природне, людське прагнення для багатьох у всі часи. Талант, завзятість і врешті віденський докторат давали Франкові можливість здобути високе становище в офіційній ієрархії Австро-Угорщини. Але поза представництвом громади Франко не шукає столичної долі й обирає для себе «інший світ», так би мовити, засадничо не пов'язаний з привілеями соціального становища і особливо з вигодами влади.

### І. Контури «іншого світу»

Що ж це за такий «інший світ» і чим визначається його дійсність, якщо соціально-політична і духовна реальність офіційного імперського простору залишається поза ним?

Пошуки «іншого світу» – се не окрема ідея з вибраних праць Франка; з таких пошуків виростає вся його неосяжна творчість загалом. Довколишній соціальний світ, зокрема, «підгірського народу», до якого він сам належав, Франко визначає як «наслідок хиб теперішнього суспільного устрою», що змушує «хліборобів іти на роботу фабричну, продавати своє здоров'я і свою силу за нужденне пропитання», – читаємо у вступному слові до циклу оповідань *Борислав*<sup>1</sup>. У цьому «офіційному світі», де панують владні відносини, свідомість людини мусіла «западати в дрімоту» і «тонати в холодній темряві» власної неприсутності. У новелі *Рубач* з присвятою М. Драгоманову Франко ідентифікує тодішню повсякденність людини,

---

<sup>1</sup> І. Франко, *Борислав. Картинки з життя підгірського народу. Зібрання творів у п'ятдесяти томах*, т. 14, Київ 1978, с. 275.

як «стан, подібний до сну – тяжкого, болючого, тим більш болючого, що без мрій»<sup>2</sup>. У такому стані особа приймає долю підданого і на рівні набутого рефлексу демонструє покору, породжену «закаменілим виплодом власної уяви, що зробилася їх володарем, їх тираном»<sup>3</sup>. Отож нужденний стан людського життя існує не сам по собі, – він пов'язаний з духовним станом суспільства та його здатністю до правдивої оцінки суспільних процесів. Франко показує, що почуття «біди» у ХІХ ст. стосується не просто індивідуальних тілесних чи навіть духовних станів, – вона тепер сприймається на рівні соціального почуття і маніфестує прихід нової дійсності у людських взаєминах. Біда – це «не сам біль тілесний, не гризота сумління, не знеохота, безнадійність і розпука, але все разом – ті рухи хробака, [...] те ламання і нидіння живої людини під важкими колесами суспільної несправедливості»<sup>4</sup>.

Такий в основі своїй *несправедливий світ* стоїть на перешкоді до правдивої «людськості»; він зумовлений «сучасною дикістю, темнотою народу і злою волею», що відвертає від «стежок правди і свободи». Відтак, можемо розуміти, що проблема «іншого, справедливого світу» для Франка постає як уже відома на той час опозиція «між несправедливістю, підтримуваною пануючою владою, та свободою». Однак поняття влади тут не може бути зведене до лише влади політичної і тим більше до її монархічного типу. Влада сама по собі є формою примусу і проблема полягає в її оптимальних можливостях забезпечення людської свободи.

Важливо наголосити, що проблема «влади і свободи» для Івана Франка усвідомлювалася і вирішувалася у контексті тогочасної європейської демократичної дискусії про природу громадянського суспільства, яке він у своїх творах переважно називав «горожанським суспільством». Для Франка, як показує патос його творчості, з одного боку, держава, політичний режим, влада і, з другого боку, – суспільство, не були тотожними. Саме такою ідеєю пройняті всі його твори. Про це красномовно говорить, скажімо, повна назва оповідання: *Захар Беркут. Образ громадського життя Карпатської Русі в ХІІІ віці* (1883), у якому князі і бояри, як влада, протиставлені громаді. І коли перші йдуть фактично на співробітництво з монгольською владою, то громада, обстоюючи власну волю, висуває зі свого середовища «громадського чоловіка», народного героя Захара Беркута, який відстоює її інтереси всупереч офіційній владі. У листі до М. Павлика від 12 листопада 1882 р. Франко писав, що

---

<sup>2</sup> Його ж, *Рубач. Зібрання творів...*, т. 16, Київ 1978, с. 215–216.

<sup>3</sup> Там само, с. 221.

<sup>4</sup> Його ж, *Як пан собі біди шукав. Зібрання творів...*, т. 16, с. 237–238.

на підставі тих немногих актів історичних про давнє громадське життя показати життя самоуправне, безначальне і федеральне наших громад, боротьбу елементу вічево-федерального з деструктивним князівсько-боярським і вкінці з руйнуючою силою монголів<sup>5</sup>.

Відомо, що Франко у цих питаннях перебував під впливом так званого «громадівства» М. Драгоманова, яке він на початку творчості отожднював з соціалізмом. Проте некоректно ідею нетотожності державної влади і суспільства зводити до Драгоманівського громадівства, а погляди Франка на вказану проблему тогочасної європейської соціології й політичної філософії обмежувати «драгоманівщиною». Франко достатньо повно висловився з цього приводу, що засвідчує не лише його обізнаність з глибинними течіями в теорії і практиці з даного питання, але й його переконаність у перспективах громадянського поступу людства. Фактично, Іван Франко не відступився від ідеї пріоритету громадянського суспільства перед державно-політичним режимом до кінця своєї творчої праці. Він поправляв М. Драгоманова за утопічність його поглядів, але також не піддався на тодішню моду марксистського заперечення громадянського суспільства як «буржуазного», що поширилася серед політичних та інтелектуальних чинників європейського суспільства і викликала тривалу добу (практично – століття) маргіналізації, замовчування і критики теорії і практики громадянського суспільства. Більше того, якщо на початках Франкової творчості зустрічаємо поняття «буржуазності», то надалі свого творчого росту він вживає його дедалі менше і врешті не вживає цілком, як таке, що ідеологічно обтяжене. Показовою тут може бути зміна наголосів у повісті *Boa constrictor* від першої до другої і третьої редакцій у 1907 р. Як показує Я. Грицак: «у новій редакції немає й натяку на класовий конфлікт, навпаки, тут подано картину класової гармонії між Гольдкремером і його робітниками. Немає критики капіталізму. Тепер не клас, а нація стоїть у центрі його нового світогляду»<sup>6</sup>. Зауважмо, що третя редакція ніколи не входила до шкільних програм.

Франко залишався при власній думці щодо природи влади та її суспільного значення. Він однозначно висловлюється, що: «влада робить людину жорстокою, немилосердною, завзятою, сліпою на нужду і глухою на плач мільйонів»<sup>7</sup>. Врешті такі ідеї поширював, як уже говорилося, М. Драгоманов, проте, як підкреслює Франко, він залишився близький до анархістів, бо як і вони «бачить корінь усякого зла у владі, у тім, що один чоловік старшинствує над іншим». Зауважу, що властиво такої думки до-

---

<sup>5</sup> Його ж, *Лист до М. Павлика від 12 листопада 1882 р. Зібрання творів...*, т. 49, Київ 1978.

<sup>6</sup> Я. Грицак, *Бориславський цикл Івана Франка: тексти і контексти* [у:] «Записки Наукового товариства імені Шевченка», Львів 2005, т. 250, с. 307–308.

<sup>7</sup> І. Франко, *Що таке поступ? Зібрання творів...*, т. 45, Київ 1986, с. 330.

тримувався широковідомий у Європі першої третини XIX ст. Томас Пейн своїм тогочасним бестселером *Права людини*. Франко підкреслює, що за анархістами вихід один – «скасувати всяку владу. Се легко сказати, але як се зробити?». З іншого боку,

деякі тісні голови доходять до простого висновку: влада лежить у руках пануючих; не стане пануючих, то не стане і влади. Але така думка, вважає Франко, – цілковита дурниця і полягає на повнім нерозумінні того, що таке влада. Бо коли придивитися уважніше, то влада одного чоловіка над іншим – се той самий поділ праці, в якому ми бачили ядро всякого поступу, тільки бачений з другого боку<sup>8</sup>.

Отже, що стосується оцінки драгоманівського громадівства, то Франко цілком слушно побачив тут вплив анархістських поглядів і визначив їх як утопічні. «Отсей анархістичний ідеал лежав в основі програмових нарисів Драгоманова. [...] Що федералістичний устрій сам собою не мусить вести до добра, а навпаки, може вести до великого лиха, маємо добрий приклад на старій Польщі», – писав Франко<sup>9</sup>.

Важливо звернути увагу, що влада у Франка не зводиться лише до її політичних носіїв. Він також відстежує джерела тиранічної «влади уяви», породжуваної темнотою народу, що перебуває у «злій волі», провокованої поклонінням ідолам та нездатністю до застосування індивідом власного розуму відповідно до культурних та суспільних особливостей життя. «Найвища наука людяності» не дається «заграничними університетами», – каже Франко, – вона досягається не «казенною муштрою» чи доктринами, а потребує «живої душі», що здатна проникати до реального стану речей конкретного народного середовища. Цим, власне, пояснимо живу присутність Франка серед галицької і, зокрема, української громади, і неповторну оригінальність його мислення, що неможливо звести до будь-якої однозначної доктрини, народженої під впливом неукраїнської соціальної дійсності.

Влада для Франка перебуває у багатьох місцях суспільної дійсності і вивільнення людської свободи чи людяності, передбачає вибудувати «інший світ», такий, в якому найвище шануватиметься людська гідність. Отже, «інший світ» має стати наслідком не лише політичних зусиль, хоча без чітко визначених політичних домагань і дій він також є неможливим.

Франко впевнений, що всі люди є співниками у пошуках «дороги до поступу». Проте перешкоди криються передусім у духовно-культурному і соціально-правовому станах місцевих громад. Характеристику тогочасної галицької та підросійської громади знаходимо у багатьох працях художника і мислителя. У цілком зрілому творі *Перехресні стежки* (1900) Франко характеризує громаду галицького повітового містечка як «кала-

---

<sup>8</sup> Там само, с. 331.

<sup>9</sup> Там само, с. 333–335.

мутне озеро, в якому можна потонути душею й тілом». Порча походить, як заведено, з-гори, від «чільників міста», влади магістрату, судівства, чиновництва, які заслугують визначення *cloaca maxima*<sup>10</sup>. Не менше шкоди суспільним звичаям приносять лихварі, шинки, злиденність та вбогість міщанського і селянського життя. Усе це зосереджує інтереси довкола влади і багатства як єдиного центру суспільних відносин і визначає людську взаємодію за вектором «слуги і пана», або, мовлячи поняттями сучасної соціології: «клієнта і патрона». Це світ, де «між людьми панує недовіра і немає солідарності», де народ «політично несвідомий», бо перебуває у жебрацькому становищі. Іван Франко устами головного героя оповідання *Перехресні стежки* висловлює недовіру дівості і чинності віденських конституційних приписів щодо свобод, дарованих населенню, яке «перебуває у жебрацькому стані» і залишається політично несвідомим. «Які вибори ви проведете з людьми, для котрих шматок ковбаси [...] лакома річ і більше зрозуміла від усіх наших соймів і державних рад?»<sup>11</sup>, – читаємо у Франка думку 1900 р., яка буквально відіб'ється луною серед донецьких териконів на початку 1990-х, коли українське населення опинилося лицем в лице перед вибором підлеглості чи свободи. Це було середовище, яке складалося під впливом невідомої раніше індустріалізації і дедалі більшого раціонального втручання метафізиків, діалектиків і доктринерів у життя народів; уже в кінці ХХ ст. воно відважно характеризуватиметься «як атмосфера, в якій відбувається кристалізація цинізму навколо реального самозбереження шляхом морального самозречення»<sup>12</sup>.

Відштовхуючись від такої *cloaca maxima*, герой оповідання Євген Рафальський висуває перед собою і суспільством програму створення «іншого світу», в якому були б пошановані свободи людини, її громадянські і політичні права й досягнуте «почуття **солідарності** між людьми». Цікаво, що цей «інший світ» Франко поєднує з тим, що він називає «європеїзмом», який здобуває «права громадянства» у людському житті завдяки зусиллям посвячених справі свободи та людських прав інтелектуалів, зокрема таких, як М. Драгоманов.

*Інший світ* покликані створювати віддані громадській справі інтелігенти, до яких Франко за властиво європейським підходом зачисляє не окрему соціальну верству освічених чи ж дипломованих вибраних, а всіх тих людей, незалежно від соціального походження і стану, які «пройшли школу життєвої освіти і збудилися до громадського Духа». Тим самим Франко у котрий раз підкреслює недовіру до книжної освіти, яка «не дає життєвої сили» і спроваджує інтелектуальні та моральні зусилля до «теоретичного доктринерства».

---

<sup>10</sup> І. Франко, *Перехресні стежки, Зібрання творів...*, т. 20, Київ 1979, с. 191.

<sup>11</sup> Там само, с. 215.

<sup>12</sup> П. Слотердайк, *Критика цинічного розуму*, пер. з нім., Київ 2002, с. 37.

Доктрина, – напише Франко в *Одвертому листі до галицької української молодезі* у 1905 р., – се формула, супроти якої уступають на задній план живі люди й живі інтереси. [...] Доктрина – се зроду централіст, що задля абстрактних понять не пощадить конкретних людей і їх конкретного добробуту<sup>13</sup>.

Особливо глибоко доктриналізм і книжництво увійшли «в тіло й кров російської суспільності». Це зокрема стосується доктрин православ'я, самодержавства і «обрусенія». Якщо ж доктрина православ'я може втратити силу під впливом лібералізму, то «доктрина самодержавія і обрусенія, – на думку Франка, – дуже легко може поєднатися з ліберальним доктринерством». Франко застерігає від російського «національного автократизму у ліберальнім і конституційнім плащі», заснованому на перетворенні самодержавної особи на самодержавну ідею – «ідею єдності і нероздільності Росії, непорушності російського великодержавного становища»<sup>14</sup>. На жаль, Франкова оцінка російської самодержавницької ідеї виявилася пророчою, чому маємо повне підтвердження в наші дні.

Отож, «інший світ», за Франком, не може виникнути лише з механічного запозичення чужого досвіду, з книжного засвоєння ідей та думок. Надзвичайно важливою є конкретна практична праця на громадській ниві, а засобами творення «іншого світу» має ставати «просвітня робота, організація читалень та спілок, ведення економічної боротьби, закладання позичкових кас, крамниць, навички до адміністрування на рівні місцевих громад, повітів, магістратів, систематична боротьба з лихварями» тощо.

Ще у статті 1881 р. Франко міркує над зрілістю української інтелігенції і приходиться до висновку, що вона

досі надто мало застановлялася над тим, що вона робить і до чого прямує, надто мало проявляла почуття своєї ролі, не кажу вже свідомості своєї цілі. Те, що вона проявляла було тільки проявом її дитинства її недозрілості громадянської, її нездатності до ясно-го мислення<sup>15</sup>.

У цьому бачимо причини незрілості української суспільності, несприйняття критичної думки про себе і відсутності у народу ясного і здорового глузду про самого себе, через що він не може впевнено «стояти на власних ногах і повертатися за власною думкою».

Таким чином, «інший світ» Франка – це також той стиль мислення і спосіб діагностування соціальних проблем, який він демонструє у своїй творчості і який сам по собі вибудовує таку «дискурсивну дійсність», яка, виростаючи на визнанні універсальності свободи, людських і громадянських прав у соціально-політичному і духовному житті, водночас є адекватною до

---

<sup>13</sup> І. Франко, *Одвертий лист до галицької української молодезі, Зібрання творів...*, т. 45, Київ 1986, с. 402.

<sup>14</sup> Там само, с. 403.

<sup>15</sup> Його ж, *Чи вертатись нам назад до народу?*, *Зібрання творів...*, с. 140.

запитів і спроможностей розвитку конкретної культурно-етнічної групи, а не слугує ідеологічним виправданням чи прикриттям державно-владних інституцій. Фактично, Франко надає культурно-гуманітарному способу мислення і розуміння (або як говориться нині – дискурсивній практиці) настільки важливого значення, що воно є конгруентне з силою влади, тобто – само по собі є владою над людиною. Цей дискурсивний аспект виявлення природи влади стане предметом дослідження для М. Фуко.

«Інший світ» Івана Франка – це дійсність «народного відродження», що, як він пише, відрізняє «культурні пориви європейської цивілізації й очевидно лежить в крові індоєвропейської раси». Цей світ немов би постійно виходить за межі інертної реальності і сягає поза межі існуючого завдяки продуктивній силі творчої уяви, духу і розуму. Франко підкреслює, що «з погляду звичайної хлопістики» очевидними є лише потреби шлунка. Проте «жолудкові ідеї» мало що дають до розуміння мотивів людського поступу. Міркуючи над такими мотивами, Франко говорить, що «простий хлопський розум не може бути ніяким критерієм у питанні про межі можливого і неможливого»<sup>16</sup>.

## II. Національна свідомість чи асиміляція?

У 1898 р. Франко напише: «Жорстокі наші часи! Так багато недовіря і ненависті, антагонізмів намножилося, що недовго ждати як будемо мати (а властиво вже маємо!) формальну релігію, основу на догматах ненависті та класової боротьби».

Отже побудувати духовно, культурно і суспільно «інший світ», світ у якому пошанована гідність людини, визнані її права, «горожанські свободи» і створені умови для здійснення творчого людського призначення – це завдання, які можна досягти лише йдучи в ногу з часом, з поступом. Отже потрібно визначитися також щодо найпридатнішої форми влади і політичних перспектив такого суспільного розвитку, який не йшов би на шкоду народам і сприяв природній і легітимній солідарності між ними. Видається, що саме в цій ділянці Франко чи не найпослідовніший у своїх переконаннях. Суспільна солідарність у Франка поєднується з культурно і політично національним характером життя народу. Оскільки у Галичині життя різнорідного етнічно населення характеризувалося підвищеною ворожістю у другій половині XIX ст., то натурально, що Франка не могли влаштовувати такі справи. Саме про них він описує у Бориславському циклі оповідань, вважаючи ворожість між людьми, злиденність, покірність і несвідомість спотвореним станом суспільного буття. За Франком, людям загрожують не стільки інші люди, як життєві нестачі, вбогість, голод.

---

<sup>16</sup> Його ж, *Поза межами можливого, Зібрання творів...*, с. 278.



Герой *Перехресних стежок* адвокат Рафальський міркує, щоб, пробуджуючи довкола себе «громадського Духа», витворити такий «інший світ», у якому був би «хоч невеличкий, але енергійний центр національного життя». Це дасть підґрунтя в міру росту економічної сили «здобути собі й національні права і повагу до своєї народності»<sup>17</sup>. На думку Франка, громада досягає властивий їй характер солідарної суспільності, коли перетворюється з етнографічної маси в невід'ємну частину єдиного національного утворення. Так ідея єдності і солідарності всієї української громади пов'язується з ідеєю політичної нації і самостійної народної держави. Важливо наголосити, що програму виборювання національної самостійності українського суспільства Франко обґрунтовує не революційним переворотом, а потребами здобуття рівних «горожанських прав і свобод». Тобто, національна держава і громадянські свободи та права людини у його поглядах не лише взаємопов'язані, але й обумовлюють одне одного у сенсі позиціонування щодо монархічних, імперських, автократичних політичних режимів, які на ту пору були «статусом кво» у європейському геополітичному просторі. Тим самим Франків «інший світ» у політичному вимірі окреслюється поняттям «народного державного суверенітету», або, в інших словах – «суверенітету національного». Таким чином, політично «інший світ» передбачає визнання волі народу як основного і єдиного джерела державної влади. Інший соціальний світ – це світ цілком демократичний, без привілей, без громадянської і політичної нерівності.

У рік написання твору *Перехресні стежки*, в якому найвиразніше звучить програма сотворення «іншого світу», Франко показує власну політичну позицію своїми практичними діями: у 1900 р. він виходить з Радикальної партії і вступає до Української національно-демократичної партії, мета якої – здобути «культурну й економічну самостійність», створити «одноцільний національний організм».

У праці *Одвертий лист до галицької української молодезі* (1905) Франко розгортає перед українською інтелігенцією завдання

витворити з величезної етнічної маси українського народу **українську націю**, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, **відпорний на асиміляційну роботу** інших націй, звідки б вона не йшла, та при тім податний на присвоєння собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч як сильна держава не може остоятися<sup>18</sup>.

Відтак, формування «іншого світу», демократичного, правового і вільного, зіштовхується з «асиміляційною роботою інших націй». Треба сказати, що на ту пору в європейському політикумі були поширені серед

<sup>17</sup> Його ж, *Перехресні стежки*, *Зібрання творів...*, т. 20, с. 217.

<sup>18</sup> Його ж, *Одвертий лист до галицької української молодезі*, *Зібрання творів...*, т. 45, с. 404.

інтелектуалів і особливо партійних політиків ідеї космополітизму і інтернаціоналізму. Самі по собі, як чисто духовні настанови, вони мають сенс і у своїх витоках притаманні ще античності і християнству. Проте на рівні політичної практики вони набули асиміляційного соціального характеру і по суті виконували функцію секуляризованої релігійної влади з церквою у ролі монархічних та імперських державних центрів. Імперська деспотична влада знайшла в асиміляційних процесах вигідний засіб умиротворення і перетворення етнічно різноманітного населення у своїх вірних прибічників і підданих. Річ в тім, що асимільований чиновник, бюрократ, доміантою своєї поведінки щодо влади має лише покірність і «благонадійність». Асимільовані чиновники на різних місцях виявлялися відданими слугами влади і, водночас, бували її прихованими ворогами і опонентами громадянських свобод, зокрема у ділянці свободи слова. Саме серед таких «благонадійних» виставлявся жупел «націоналізму», як прихистку обмежених і недалеких людей, засліплених ненавистю до чужинців, без різниці, чи йшлося про поневолені підколоніальні народи, чи про народ політично панівний.

Видається, що проблема асиміляційних чинників у політичному процесі ще не досліджена з усією адекватністю до тих наслідків, які з нього випливають. Ще й сьогодні вона відсувається поза поле зору як незручна чи незначна. Проте Франко не оминув її у своїх творах, оскільки займав позицію правди, якою б вона не була.

У *Перехресних стежках* проблема асиміляції, зокрема, порушена через діалоги з єврейством, яке масово проживало в Галичині серед українського і польського населення. Герой оповідання Франка запитує єврея, якому він симпатизує,

чому євреї асимілюються не з тими, хто ближче (мається на увазі близькість у нужді і знедоленні), а з тими, хто дужчий? У Галичині вони поляки, але чому у Варшаві та Києві москалі? Чому євреї не асимілюються з націями слабкими, пригнобленими, кривдженими та вбогими? Чому нема євреїв-словаків та євреїв-русинів?

Асимілянти й асимілятори розірвали «стару єврейську душу на дві частини», мовиться в оповіданні. Одна частина цієї душі сповнена «огню старих пророків» і громадського почуття тих, хто боронили Єрусалим від римлян. Проте друга частина – се та, «що виховалася в Єгипті, в тяжкій неволі, що бунтувалась проти Мойсея. [...]»<sup>19</sup>.

Висловлені міркування були на ту пору фактично суголосними з ідеями і поглядами чільників сіоніського руху, який мав за мету відродження єврейської національної самосвідомості і відтворення єврейської національної держави. В Україні велику подвижницьку роботу проти асиміляції єврейства проводив В. Жаботинський, послідовник видатного Теодора

---

<sup>19</sup> Його ж, *Перехресні стежки*, с. 391.

Герцля. Він виступав за повернення єврейства до національної свідомості, культури та мови, за гебраїзацію освіти тощо. Відомо, що В. Жаботинський був у добрих стосунках з провідниками української національної незалежності, на початку 1900-х років він рішуче підтримав українсько-єврейську співпрацю в Галичині, високо шанував творчість Т. Шевченка саме як поета національного, активно співпрацював з українською національною пресою. Проте на Жаботинського нападали і компрометували його опоненти з політичного крила сіоністів-соціалістів.

В українському середовищі проблема асиміляції оберталася перетворенням несвідомої етнічної маси на «малоросів» і «хохлів», які були чи не найкращим служивим матеріалом для потреб царської, а пізніше – комуністичної, імперії.

Власне з асимільованих етнічних елементів формувалося ядро марксистської соціал-демократії в Європі, а на початку ХХ ст. в Росії. Це була чи не головна причина Франкового неприйняття тогочасної соціал-демократії. Згідно з комуністичною доктриною світової революції, асиміляційний процес визнавався не лише бажаним, але й природнім, а принцип інтернаціоналізму, протиставлений націоналізмові, став основою проведення в СРСР масових репресій проти національно свідомих представників усіх народів, окрім, правда, російського.

Не зайве буде нагадати, що після падіння комуністичного Радянського Союзу, проблема націоналізму набула нового висвітлення. У США, Ізраїлі, країнах Європи з'явилися праці авторитетних вчених, у яких впроваджується у політичну і соціологічну лексику поняття «громадянського чи ліберального націоналізму» на означення його як цілком позитивного, демократичного явища на протигагу націоналізму авторитарному чи тоталітарному. Також позитивних конотацій набуває поняття «культурного членства» чи «культурного вкорінення», яке за своєю суттю є протилежним до примусових асиміляційних процесів. Отже, прийшов час розмежувати асиміляцію справді добровільну від асиміляції примусової, здійснюваної під тиском обставин як перехід на сторону сильного, на бік владомощців, що завжди було і буде проявом цинізму, а не морального вибору. Це докладно показано, зокрема, у творчості Сімони Вейль і Хани Арендт.

У базовій праці *Джерела тоталітаризму* Хана Арендт, викриваючи анатомію антисемітизму і розглядаючи його як «наругу над здоровим глуздом» і як одне з головних джерел тоталітаризму, завбачає протигагу тоталітарному впливові на свободу людини в опорі проти «асиміляції», вказуючи, що «сімейні узи були серед найміцніших і найстійкіших елементів, за допомогою яких єврейський народ чинив опір асиміляції та розкладу»<sup>20</sup>. Водночас вона констатує, що «імперіалізм підривав самі

---

<sup>20</sup> Х. Арендт, *Джерела тоталітаризму*, Київ 2002, с. 62.

підвалини національної держави», фактично опираючись на асиміляційні ідеології.

Поза докладним вивченням асиміляційних процесів у другій половині XIX ст. практично неможливо зрозуміти справжні причини світових і громадянських воєн та революцій XX ст. Принаймні страхіття Другої світової війни не переконливо пояснювати лише біснуватістю Гітлера. Приходимо до висновку, що Іван Франко мав повну рацію в тому, щоб визнавати за людиною як прояв її найвищої відповідальності перед собою здатність «не поклоняйтесь земній владі», «а лиш Богу одному», – про це він писав у вірші *Асиміляторам* (1889).

Таким є людський простір «іншого світу» Івана Франка. Важливу його частину складає сама творчість Каменяра, з якої виростає новітня «українська дискурсивна дійсність», запліднена ідеями свободи і громадянських прав.

На жаль, до кінця XX ст. Франкова дискурсивна дійсність зоставалася незужитою у її політичних, а також духовних вимірах. Надто мало знає Франка українська маса, донині для великої більшості наших громадян він залишається *неприсутнім* повнокровно у їх духовно-інтелектуальному розумінні суспільних процесів; відповідно *незужитим* залишається український дискурсивний потенціал в українській соціально-політичній практиці. Натомість суспільство донині у переважній більшості його інтелектуальних і політичних чільників живиться неукраїнського походження дискурсом, сприймаючи дійсність з подачі чужих візій і неадекватних доктрин.