

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ УКРАЇНОЗНАВСТВА ІМ. І. КРИП'ЯКЕВИЧА
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

На правах рукопису

МЕДВІДЬ ІГОР АНТОНОВИЧ

УДК 94 (477.8) "18/19": [82-92/-94-6.09: 271.4-184] І. Франко

**ХАРАКТЕР ТА ЕВОЛЮЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ ПОГЛЯДІВ ІВАНА ФРАНКА:
НА ПРИКЛАДІ СТАВЛЕННЯ ДО ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ**

Спеціальність 07.00.01. Історія України

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук

Науковий керівник
Грицак Ярослав Йосипович
Доктор історичних наук, професор

Львів – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ	11
1.1. Стан наукової розробки теми.....	11
1.2. Огляд джерел.....	24
1.3. Методологічні основи дослідження.....	26
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ ІВАНА ФРАНКА	30
2.1. Вільнодумство та релігійність як чинники українського національного проекту в другій половині ХІХ століття.....	30
2.2. Трансформація релігійних поглядів Івана Франка протягом його життя...39	39
2.3. Інтерпретації релігійних поглядів Івана Франка.....	59
РОЗДІЛ 3. СТАВЛЕННЯ ІВАНА ФРАНКА ДО ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО ДУХОВЕНСТВА ТА ЙОГО ВЗАЄМИНИ ЗІ СВЯЩЕНИКАМИ	69
3.1. Формування ставлення Івана Франка до греко-католицького духовенства.....	69
3.2. Бунт покоління і дилеми ставлення радикалів до духовенства.....	78
3.3. Взаємини Івана Франка зі священиками.....	87
РОЗДІЛ 4. ДИСКУСІЇ ЩОДО КУЛЬТУ ФРАНКА В ГАЛИЧИНІ МІЖВОЄННОГО ПЕРІОДУ	110
4.1. Дискусії щодо доцільності чи недоцільності вшанування Івана Франка...110	110
4.2. Образи Франка в дискурсі різних ідеологічних напрямків.....	126
4.3. Форми боротьби за символічний капітал Івана Франка.....	133
ВИСНОВКИ	146
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	152

ВСТУП

Актуальність теми дисертації впливає зі загального стану як досліджень української інтелектуальної історії ХІХ ст. взагалі, так зі стану франкознавства – міждисциплінарного напрямку досліджень життя і творчості Івана Франка зокрема. Іван Франко, поруч з Тарасом Шевченком, справив найбільший вплив на розвиток модерної української суспільно-політичної думки. Він був людиною «довгого ХІХ століття» (1789–1914), у першу чергу і хронологічно, й ідеологічно – його другої половини, яка у Східній Європі характеризувалися появою і поширенням модерних ідеологій. Франко був чоловіком представником щонайменше двох із них – націоналізму і соціалізму. Обоє на свій спосіб кидали виклик традиційним суспільно-політичним укладам, які базувалися на релігійному сприйнятті світу. Це ставило Франка майже у неминучий конфлікт із Церквою і релігією. Але він не лише вступив у цей конфлікт, а й на свій спосіб пробував творчо перебороти його. Багато в чому взаємини Франка з релігією стали парадигмальними для української інтелектуальної традиції у ХХ столітті – подібно до інших складних викликів, які стояли перед українським національним рухом – селянським і єврейськими питаннями, ставлення до марксизму і т. д.

Питання персональної релігійності Франка, його ставлення до Греко-Католицької Церкви та взаємини з духовенством цієї Церкви були і залишаються одними з найбільш контроверсійних проблем у франкознавстві. Тому вони є актуальними в академічному відношенні. Водночас, з огляду на важливість і вагу діяльності Франка, ці проблеми виходили за межі наукового дискурсу та набирали ідеологічного виміру. Без перебільшення, можна сказати, що як за його життя, так і по його смерті, чимало політичних течій в Україні інструменталізували питання релігійності Франка для своїх власних цілей. Значною мірою, політизація цього питання продовжується і сьогодні, що підсилює потребу його наукового дослідження заради нейтралізації ідеологічних спекуляцій.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане на відділі нової історії України Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича в межах наукової теми відділу «Західноукраїнські землі в контексті націєтворчих процесів у Центрально-Східній Європі (XIX – поч. XX ст.)» (номер державної реєстрації № 0111 U 008233).

Метою дослідження є з'ясування релігійних поглядів Івана Франка та його взаємин з греко-католицьким духовенством.

У зв'язку з поставленою метою визначено такі **дослідницькі завдання**:

- проаналізувати ступінь наукової розробки теми у історіографії, джерельну базу та виокремити пріоритетні напрями подальшого дослідження;
- охарактеризувати ставлення Франка до релігії та духовенства в ширшому історично-порівняльному контексті;
- визначити фактори, які формували Франкову релігійність та впливали на її трансформацію;
- дослідити взаємини Франка зі священниками та ієрархією Греко-Католицької Церкви;
- проаналізувати дискурс, який стосувався культу Франка в Галичині (1920 – 30-ті рр.), з особливим наголосом на релігійні аспекти;
- виокремити образи Франка, які конструювалися суб'єктами цього дискурсу.

Об'єктом даного дисертації є релігійні погляди Івана Франка.

Предметами дослідження є ставлення Івана Франка до греко-католицького духовенства та його взаємини з ним, релігійний фактор у дискусіях щодо культу Франка.

Хронологічні межі дослідження охоплюють 1856 – 1939 рр. Нижня хронологічна межа (1856) становить рік народження Івана Франка. Верхньою хронологічною межею обрано не 1916 рік, коли помер Іван Франко, а 1939 рік. Ця межа обрана з огляду на те, що окремий розділ дослідження присвячений

дискусіям щодо культу Франка в Галичині міжвоєнного періоду. Саме тоді відбулися найбільш інтенсивні дискусії про ставлення Франка до релігії і Церкви – й що значна частина учасників цієї дискусії особисто знали його і були безпосередньо причетними до цієї теми. У 1939 р. розпочалася Друга Світова війна, яка змусила людей на певний час забути про дискусії щодо того, чи був Франко віруючим чи атеїстом.

Наукова новизна результатів цієї роботи полягає в тому, що в ньому вперше комплексно досліджено відносини Івана Франка з греко-католицьким духовенством. В українській історіографії є лише публікації, які торкаються взаємин І. Франка з окремими священиками, а досліджень, які б комплексно розглядали взаємини І. Франка з духовенством відсутні. У роботі вперше комплексно досліджено дискусію щодо культу Франка в міжвоєнний період.

Поставлені мета та дослідницькі завдання роботи досягнуті за допомогою комплексу **методів**: аналізу, синтезу, індукції, проблемно-хронологічного, порівняльно-історичного, просопографічного, контент-аналізу. Детальніше методи та принципи дослідження описані в частині дисертації, що має назву «Методологічні основи дослідження».

Практичне значення роботи визначається тим, що опрацьований матеріал, зроблені спостереження та висновки можуть бути використані:

- для подальшого дослідження життєвого шляху та поглядів Івана Франка, а також взаємин Греко-Католицької Церкви з соціалістичним рухом на Галичині другої половини XIX – початку XX століття;
- у навчальному процесі з фахових дисциплін (укладання курсу лекцій із історії України XIX – початку XX ст., релігієзнавства тощо; підготовці спеціальних курсів та семінарів у навчальних закладах III–IV рівня акредитації);
- для створення навчальних посібників та методичних розробок відповідного спрямування;
- для укладання словниково-довідникових та енциклопедичних видань.

Наукова апробація. Основні положення та результати дисертаційного дослідження обговорювалися на семінарах та науково-практичних конференціях:

- п'ятих наукових читаннях імені академіка Я. Д. Ісаєвича. (Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України – Західний науковий центр НАНУ і МООНУ, 24–26 березня 2015 р.);
- семінарі Ради молодих вчених Інституту Українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, що мав назву «Франко наш: дискусії щодо культу Франка в міжвоєнній Галичині (16 березня 2015 р.);
- всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігія і фундаментальна наука в добу глобалізації» (Інститут релігії і суспільства УКУ, 20–21 березня 2015 р.);
- міжнародній науковій конференції «Шевченківська весна-2015» (Київський Національний Університет ім. Т. Шевченка, 1 квітня 2015р.);
- всеукраїнській науково-практичній конференції «Івано-Франківська митрополія в історичному розвитку та організаційній структурі Української Греко-Католицької Церкви» (Івано-Франківський Богословський Університет, Прикарпатський університет ім. В. Стефаника, 16 квітня 2015 р.);
- засіданні Відділу нової історії Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України (27 жовтня 2015 р.);
- семінарі Інституту Івана Франка НАН України, що мав назву «Рука допомоги Іванові Франкові: кілька історій про його взаємини зі священниками» (24 листопада 2015 р.);
- всеукраїнській науково-практичній конференції «Роль релігії у подоланні конфліктів» (Інститут релігії та суспільства УКУ, 15–16 квітня 2016 р.);
- II-ому франкознавчому пленері «Благословенний закуток нашого краю»: (Інститут Івана Франка НАН України, 4–6 червня 2016 р.);

- науковому семінарі «Іван Франко та Греко-Католицька Церква: діалог заради істини» (Інститут релігії та суспільства УКУ, 25 травня 2016 р.);
- літній франкознавчій школі (Інститут Івана Франка НАН України, 22–29 серпня 2016 р.);
- міжнародному франкознавчому конгресі «Іван Франко: я єсть пролог...» (Львівський національний університет ім. Івана Франка, 22–24 вересня 2016 р.).

Публікації. Основні положення роботи висвітлено у 8 публікаціях, 5 з яких у фахових виданнях.

Статті, опубліковані у фахових виданнях:

1. Медвідь І. Іван Франко та духовенство: аспекти дружніх відносин та співпраці / Ігор Медвідь // Гуржіївські історичні читання: Збірник наукових праць. – Черкаси: Вид. Чабаненко Ю. А., 2014. – Вип. 7. – С. 159 – 161.
2. Медвідь І. Між релігією та нацією: дискусії щодо культу Івана Франка в церковному середовищі Галичини в 1920-30-ті роки / Ігор Медвідь // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: ЗНУ, 2014. – Вип. 40. – С. 96 – 101.
3. Медвідь І. Бунт покоління і ставлення Івана Франка до християнства та греко-католицького духовенства / Ігор Медвідь // Гуржіївські історичні читання: Збірник наукових праць. – Черкаси: Вид. Чабаненко Ю. А., 2015. – Вип. 10. – С. 104 – 106.
4. Медвідь І. Ставлення до культу Івана Франка в різних ідеологічних та церковних течіях міжвоєнної Галичини / Ігор Медвідь // *Evropský filozofický ahistorický diskurz*, 2015. – Svazek 1., Vydání 2. – С. 14 – 27.
5. Медвідь І. «Я вірив і вірую в Бога не так, як всі»: деякі особливості релігійних поглядів Івана Франка / Ігор Медвідь // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Історія / [за заг. ред. І. С. Зуляка]. –

Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2015. – Вип. 2. – Ч. 2. – С. 60 – 63.

Статті та тези, опубліковані в інших виданнях:

6. Медвідь І. Між Фейєрбахом та агностицизмом: до питання релігійності Івана Франка / Ігор Медвідь // Шевченківська весна-2015: історія: матеріали XIII міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених. – Київ: Логос, 2015. – С. 293 – 295.
7. Медвідь І. «Франко наш»: боротьба за культ Франка в контексті в міжвоєнний період в контексті його поглядів на релігію / Ігор Медвідь // Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий пастир». Збірник наукових праць. Богослов'я / [гол. ред. Р. А. Горбань]. – Івано-Франківськ: ІФБУ, 2015. – С. 178 – 186.
8. Медвідь І. Іван Франко і духовенство: бунт покоління та дилеми галицького соціалізму на Галичині / Ігор Медвідь // Записки Наукового товариства імені Шевченка / [ред. тому О. Купчинський]. – Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 2016. – Т. CCLXIX. Праці філологічної секції. – С. 77 – 85.

Структура роботи. Дисертаційна робота складається зі змісту, вступу, чотирьох розділів, висновків (151 сторінка), списку використаних джерел та літератури (41 сторінка, 454 позиції). Загальний обсяг дисертації становить 191 сторінок.

Перший розділ присвячений історіографії, джерела та методології даного дослідження. Використано хронологічно-географічний принцип поділу історіографії: радянський період, діаспорний та період незалежної України.

У другому розділі «Релігійні погляди Івана Франка» досліджено трансформацію персональної релігійності Івана Франка. Цю трансформацію розглянуто крізь призму процесів, що відбувалися в українські історії другої половини XIX – початку XX століть. Окреслено роль вільнодумства та релігії

як чинників українського національного проекту. У розділі критично проаналізовано докази як Франкового атеїзму, так і його віри. Зроблено спробу відійти від традиційної дихотомії «віруючий – атеїст», в яку важко помістити Франка, і запропоновано своє трактування персональної релігійності Франка. Також у розділі з'ясовано фактори, що впливали на трансформацію його релігійності. Зокрема, досліджено, що саме читав Франко і як воно вплинуло на його погляди.

У третьому розділі «Ставлення Івана Франка до греко-католицького духовенства та його взаємини зі священниками» було поставлено завдання відповісти на питання: що вплинуло на формування антиклерикальних упереджень Івана Франка? Розглянуто такі біографічні фактори: жорстокість вчителів Василіанської школи, остракізм з боку частини клерикалів після першого арешту Франка тощо. Окрім такого біографічно-психологічного фактору зроблено спробу помістити Франкові погляди в контекст тогочасного середовища і розглянути крізь призму бунту молодого покоління. Окрему увагу приділено постатям священників, з якими приятелював та контактував Франко. З'ясовано, що саме зближувало його з цими священниками і змушувало нехтувати своїми антиклерикальними упередженнями. Також розглянуто, які ризики могла спричинити для священників їхня дружба з Франком.

У четвертому розділі «Дискусії щодо культу Франка в Галичині міжвоєнного періоду» розглянуто дискусії, які стосувалися питання: доцільно чи недоцільно вшановувати Івана Франка як національного героя. Головною причиною недоцільності цього культу, на думку його противників, були атеїстичні погляди Франка. Натомість прихильники заперечували атеїзм Франка та наголошували на його релігійній еволюції в бік християнства. Відтак, тема релігійності Франка стала ключовою в цих дискусіях. Дискусію розпочали дві групи Греко-Католицької Церкви: окциденталісти (противники культу Франка) та орієнталісти (прихильники культу Франка, за винятком о. Г. Костельника). Невдовзі ця дискусія вийшла на ширший рівень. До неї включилися деякі ідеологічні групи, яких умовно можна поділити на правий та

лівий спектри. Кожна з цих груп конструювала свій образ Франка для вшановування. В розділі розглянуто спектр цих образів та форми боротьби за культ Франка.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИОГРАФІЯ, ДжЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Стан наукової розробки теми

У радянський період історіографія цієї проблеми була переважно тенденційною. Досліджуючи повоєнну радянську історіографію, можна помітити загальну лінію. Проблеми «Франко і релігія» та «Франко і духовенство» зводилися переважно до розгляду шкідливості християнської релігії та експлуататорської ролі духовенства у суспільстві. Треба додати, що окрім загального негативного образу релігії і Церкви, у випадку Греко-Католицької Церкви фігурував ще й додатковий мотив: «уніати» представлялися як зрадницька Церква, яка, нібито, стояла на службі у найбільш реакційних й антикомуністичних сил. Деякі назви тогочасних праць нагадували пропагандистські штампи: «Іван Франко в боротьбі проти релігії, церкви і Ватикану» [367], «Іван Франко – гнівний викривач українського буржуазного націоналізму та клерикалізму» [370], «Іван Франко – видатний атеїст-просвітител» [348], «На захист атеїстичної спадщини геніального сина народу» [389].

Витоки Франкового матеріалістичного світогляду та атеїзму радянські дослідники шукали насамперед у знайомстві Франка з творами російських революційних письменників: Миколи Добролюбова, Миколи Чернишевського, Дмитрія Писарева, Олександра Герцена, Віссаріона Белінського, а згодом працями Карла Маркса та Фрідріха Енгельса [367, с. 5-6; 347, с. 23; 346; 66]. У такий спосіб, підкреслювалися зв'язки з «братнім російським народом» та комуністичною ідеологією. Подекуди додатковим чинником Франкової антирелігійності розглядали вплив революційної поезії Тараса Шевченка [367, с. 5]. Матеріалістичний світогляд Франка визначали такі фактори: «1) служіння трудящим, 2) революційно-демократичні переконання, 3) природничо-наукова ерудиція, 4) передова російська філософія 5) вплив марксизму» [347, с. 23].

Доводячи атеїзм Франка, дослідники зверталися до його наукових статей і праць, а також художніх творів. Першість з цитування належала поемі «Ex nihilo (монолог атеїста)». До неї звертався практично кожен автор. Досить часто згадувалися також поеми «Рубач», «Страшний суд» та вірш «Товаришам з тюрми». Наголошувалося на викриванні Франком реакційності духовенства в творах: «Марійка», «Отець гуморист», «Основи суспільності», «Великий шум», «Чума», «Місія». Серед Франкових наукових праць та публіцистики часто цитувалися «Мислі о еволюції в історії людськості», «Програма галицьких соціалістів», «Чого хоче галицька робітничка громада?», «Що таке поступ?», «Радикали і попи», «Радикали і релігія», «Критичні письма о галицькій інтелігенції», «Поема про сотворення світу», «Сучасні досліди над Святим Письмом».

Характерною рисою праць радянських авторів були оціночні судження поглядів Франка в контексті їх відповідності до офіційної комуністичної доктрини [353, с. 11-12]. Якщо певні погляди Франка чи інших «революційних демократів» не відповідали цій доктрині, то вони або замовчувалися, або представлялися як недостатнє розуміння мислителем «справжньої» суті релігії [349, с. 329].

Чільне місце займала тема критики Франком папи римського та католицизму. Автори розглядали публіцистичні статті Франка «Католицький панславізм», «Воскресеніє чи погребеніє?», «Ultra montes» та художні твори «Місія», «Чума». Ватикан наділявся виключно негативними епітетами [370, с. 71]. Підкреслювалося, що Франкова критика Ватикану не втратила актуальності [351, с. 14; 345, с. 75].

Дослідники відводили окреме місце для Франкової критики Греко-Католицької Церкви, щодо якої вживається пейоративний термін «уніатська». У радянській історіографії про взаємини Франка з духовенством домінуючим було вживання класового дискурсу: священники-експлуататори проти пригноблених трудящих. Інколи використовувався також псевдонаціональний дискурс: уніатські священники – союзники іноземних загарбників (поляків,

німців, Ватикану) проти українського трудового народу, пов'язаного тісними узами з братнім російським народом [354, с. 31]. Автори розглядали «уніатських попів» виключно як непримиренних ворогів Франка й уникали згадок про будь-які приятельські взаємини та співпрацю між священниками та Франком. І навіть спроба намовити Франка до сповіді в останні дні розглядалася як намагання українських і польських націоналістичних провокаторів та папських шпигунів «поглумитися і скомпрометувати великого борця атеїста» [349, с. 302].

Розглядаючи взаємини Франка і Шептицького, дослідники наголошували на аморальності та колабораціонізмі останнього [438, с. 104; 351, с. 16]. Автори підкреслювали те, як за допомогою рецензії «Соціальна акція, соціалізм та соціальне питання» Франко розправився із критикою Шептицьким соціалізму. Жоден з них не наводив Франкових рядків, в яких йшлося про висловлення його поваги до митрополита. Також дослідники не подавали жодних згадок про їхні особисті зустрічі та обмін книжковими подарунками.

Слід зауважити, що для багатьох авторів радянської історіографії було притаманним виривати цитати з історичного контексту та вставляти їх у сучасний авторам ідеологічний контекст. Суттєвим мінусом радянської історіографії було те, що Франко досить часто розглядався як статичний. Не було показано ані змін його філософських та ідейно-політичних поглядів, ані зміни акцентів в його художніх творах, ані його життєвих вагань та коливань. Автори доводили, що Франко протягом всього свого життя був послідовним атеїстом і борцем проти релігії та духовенства.

Період Горбачовських реформ другої половини 1980-их рр. у СРСР приніс можливість подивитися на тему «Франко і релігія» менш ідеологізовано. Серед цього періоду варто виділити дві статті Ярослава Грицака «Поширення поеми «Марія» в Галичині» [406] та «І. Франко та М. Павлик про роль греко-католицького духовенства у суспільно-політичному житті Галичини» [404]. На відміну від радянських праць періоду 1950 – 1970-их років ці статті вже не є ідеологічно заангажованими, хоча автор подекуди вживав деякі штампові

вислови як, наприклад, «вороже зустрінуто галицькою буржуазною інтелігенцією» [406, с. 52], «сприяло зміцненню інтернаціональної єдності місцевих робітників» [406, с. 54]. Це можна пояснити вимушеністю вживання такої термінології, особливо у випадку статті про поширення поеми «Марія», яка вийшла друком у 1986 р., тобто ще до початку горбачовських реформ. Однак з погляду змісту, ці статті значно якісніші за праці багатьох радянських дослідників. Дослідник глибоко розкрив критику Франком «Соціальної квестії» Шептицького, а також вказав на його позитивні відгуки, які раніше свідомо замовчувалися [404, с. 259]. Я. Грицак продемонстрував багатогранність поглядів Франка на греко-католицьке духовенство та контекстуалізував його тексти, чого теж бракувало радянській історіографії.

На протипагу радянській історіографії частина дослідників з української діаспори намагалася довести, що Іван Франко був віруючим. Тут варто назвати такі праці: Ярослава Гриневича «Віруючий Франко» [358], «Релігія в житті і творчості І. Франка» [403], Володимира Дорошенка «Великий каменярь (життя й заслуги Івана Франка)» [360], о. Івана Музички «Іван Франко – українському народові невідомий християнин» [431]. Як доказ релігійності Франка розглядалася його національна позиція і праця для українського народу. Формула Готфріда Гердера «Народ є творінням Божим. Отже, служіння народу є служінням Богові», на думку Василя Косаренко-Косаревича, є свідченням побожності Т. Шевченка та І. Франка [379, с. 4]. В дослідників-апологетів Франко постає патріотом-націоналістом, який є уособленням різних чеснот. Він прихильно ставився до священників, а якщо і критикував їх, то лише заслужено – за недостатню любов до батьківщини та народу, за їхнє москвофільство [358, с. 19-21; 360, с. 45-46; 431, с. 62-64]. Також діаспорні дослідники-апологети вдавалися до цитування творів Франка на релігійну тематику [360, 31-49]. Автори уникнули згадок про такі Франкові твори, які мають антирелігійне забарвлення: «Монолог атеїста», «Рубач», «Мислі о еволюції в історії людськості» та інші.

Характерною особливістю діаспорної апологетичної історіографії є її полемічна спрямованість: дослідники намагалися показати хибність радянської історіографії та змінити образ Франка-атеїста, який функціонував у СРСР та подекуди серед української діаспори. Я. Гриневич на початку статті «Релігія в житті і творчості І. Франка» наголосив, що написати її спонукав лист патріарх Йосифа Сліпого до нього: «Ви знаєте, що в Україні і тут, він [Іван Франко. – І. М.] має, на жаль, переважаючу опінію атеїста. Якщо Ви принаймні ослабите її, то зробіте велику прислугу» [401, с. 30].

Не так спрощено намагався проінтерпретувати Франкові погляди на релігію Лука Луців у монографії «Іван Франко – борець за національну та соціальну справедливість» [368]. Автор спробував простежити еволюцію Франкових поглядів. Помітне його прагнення зберегти незаангажованість та уникнути, принаймні свідомо, апологетики релігійності чи атеїзму Франка. Л. Луців спробував простежити еволюцію Франкових поглядів. З одного боку, він закидав деяким діаспорним авторам, що вони не хочуть бачити зміну поглядів Франка на релігію, а також, що вони замовчують ті твори Франка, в яких поет неприхильно ставився до релігії [368, с. 605]. З іншого боку, він полемізував з радянськими авторами [368, с. 608], але робив це класичним методом – цитатами з творів. Л. Луців дорікав радянським франкознавцям, що ті ігнорують приятельські стосунки Франка з деякими священниками та його участь в Богослужіннях [368, с. 621]. Дослідник прагнув показати, що проблема складніша, а її зумисне спрощують з обох сторін.

У франкознавчих студіях незалежної України також не бракує апологетичних досліджень, які зображають Франка дуже віруючою людиною. Найімовірніше, це є наслідком бажання очистити Франка від радянських ідеологічних штампів. Відтак, автори свідомо чи несвідомо впадають в іншу крайність. Втім, також слід зауважити, що ці дослідники переважно самі сформувалися в радянський період, і деякі з них не можуть вийти на новий методологічний рівень досліджень. Це є причиною того, що їхні праці часто мають ті самі хиби радянського періоду: надмірна увага до самих текстів, брак

їхньої контекстуалізації, розгляд Франка як статичного, ігнорування еволюції його світогляду, некритичний підхід до джерел, небажання розглянути погляди Франка відсторонено від своїх власних життєвих цінностей та поглядів. Серед цих праць можна виділити статті: Ігоря Захари «Релігійність у житті і творчості Івана Франка» [412], Михайла Шалати «Ще раз підкреслюю: я людина віруюча» [446], Зенона Гузара «Синтез християнської і національної ідеї у світі Івана Франка» [409] та «Твір Івана Франка «Ex nihilo. Монолог атеїста» [410].

Вартою уваги є стаття О. Багана «Між християнізмом та раціоналізмом» [384]. У ній автор намагається прослідкувати еволюцію поглядів Франка від позитивізму та раціоналізму до ірраціоналізму та християнізму [термін, який використовує автор, не до кінця розкриваючи його зміст. – І. М.]. На думку автора, злам поглядів Франка припав на середину 1890-их рр., а остаточно оформився в 1899 р. з його переходом з Радикальної партії до Національно-Демократичної [383, с. 21]. Слід зауважити, що О. Баган надмірно симпатизує ірраціоналізму, волюнтаризму та ідеалізму. Натомість помітна антипатія автора до раціоналізму, лібералізму, а, особливо, соціалізму, який дослідник навіть алегорично називає «спокусою сатани» [383, с. 22].

З філософської перспективи на релігійні погляди Франка поглянули Назар Горбач «Філософські переконання Івана Франка» [357] та Андрій Пашук «Філософський світогляд Івана Франка» [372]. Основну частину «І. Франко і релігія» зі згаданої монографії Н. Горбача займають довгі цитати Франка з його різних статей, що стосуються релігії, з короткими коментарями автора. Відповідному розділу книги бракує кращої систематизації та аналізу. Натомість А. Пашук здійснив більш вдалу спробу осмислити ставлення Франка до християнства, Церкви та Бога. Порівнюючи з Н. Гобачем, форма викладу А. Пашука більш структурована та логічна, присутній самостійний авторський аналіз світогляду Франка. Автор критикує намагання «прив'язати філософські погляди І. Франка до головного питання філософії ідеалізму чи матеріалізму, до релігійності чи атеїзму» [372, с. 409]. Дослідник доводить, що Франко розрізняв іудейського Ягве та християнського Бога, вважаючи першого витвором

людського уявлення, натомість признавав вчення Христа, але критикував Церкву як ієрархічну структуру, що відійшла від справжнього вчення [372, с. 390-424].

Ряд авторів відійшли від дихотомічного бачення «релігія – атеїзм». Варто згадати статтю Людмили Филипович та Анатолія Колодного «Франко і релігія» [418]. У ній дослідники наголосили на близькості релігійних поглядів Франка до релігії любові Людвіга Фейєрбаха, а також на тому, що «Бог для І. Франка не є чимось антропоморфним, зримим, пізнаваним, досяжним» [418]. Також вони зауважили розмежування Франком понять релігії як різновиду духовності, та Церкви як способу організації віруючих [418]. Ця теза присутня також і в статті Катерини Новікової «Релігія і народна ідея. Думки Івана Франка» [433]. Дослідниця теж помітила, що Франко подібний до Фейєрбаха, завдяки наголосові на любові до людей та служінні народу, а також відділені морально-етичних цінностей релігії від її трансцендентних ідей [433]. Також авторка вказала на важливість розрізнення Франком релігії як форми духовності, та Церкви як інституційного оформлення вірян [433].

Чимало є статей, присвячених темі висвітлення різних аспектів релігії, віри, християнства у художньому та науковому доробку Франка. Отець Іван Гаваньо виважено пише про бібліокритицизм та анклерикалізм Франка, не намагаючись приховати чи прикрасити певні моменти [395]. Автор констатує, що тогочасне духовенство не готове було дати адекватну відповідь на виклик, кинутий Франком. Священики дотримувалися механістичної теорії богонатхненності Біблії (кожне слово зі Св. Письма продиктоване Богом) і спромоглися лише на заперечувальну захисну реакцію [395, с. 20-21]. Аналіз біблійної критики Франка зробив Тарас Головань у статті «Іван Франко й біблійна критика» [400]. Головну увагу автор приділив критиці ідеї богонатхненності Біблії (*sensus plenior*) Франком у праці «Поема про сотворення світу». Т. Головань намагався аргументувати, що Франку насправді йшлося не стільки про критику ідеї *sensus plenior*, скільки про те, щоб

підважити монополію Церкви на дослідження Біблії, захистити право незалежного дослідження у цій сфері [400, с. 60].

Щодо оцінок Франком Берестейської унії варто виділити дві статті: «Іван Франко про Берестейську унію» [392] Адама Войтюка та «Берестейська унія в творчій спадщині Івана Франка» [443] Леоніда Тимошенка. А. Войтюку вдалося стисло виокремити головні думки І. Франка про Берестейську унію та окреслити його полеміку з іншими дослідниками. Втім, статті трохи бракує власної аналітики автора. Він надто покладається на думку самого Франка і трактує його позицію як об'єктивну [392, с. 33], що видається деяким перебільшенням. Це слушно закидає йому Л. Тимошенко [443, с. 69]. Останній, пишучи про дослідження Франком Берестейської унії, зауважив взаємозв'язок між Франковою критикою унії та переслідуваннями і цькуваннями, що він зазнав з боку певної частини греко-католицького духовенства [443, с. 69]. На нашу думку, Л. Тимошенкові вдалося ґрунтовніше проаналізувати проблему, виокремивши також і слабкі місця у Франковій оцінці унії.

Ростислав Чопик, розглядаючи тему релігії в ранній творчості Івана Франка [445], доволі виважено підійшов до спроб ідентифікувати світогляд Франка тільки за творами. Дослідник вдало зауважив, що «спадщину Івана Франка характеризує поєднання непоєднуваного» [445, с. 33]. Автор відійшов від традиційного способу сприйняття «або... або...», показуючи, що часом може бути «і...і...». Короткий аналіз ранньої релігійної поезії Франка зробив Ігор Волошин у статті «Божественна» поезія раннього періоду творчості Івана Франка: релігієзнавчий аналіз» [393]. Тематика релігійних образів у творчості Івана Франка присутня також у статтях Лариси Бондар «Образ Ісуса Христа в інтерпретації Івана Франка» [390], «Під знаком хреста: євангельські мотиви в творчості Івана Франка» [391]. Втім, перша стаття зосереджується виключно на літературознавчому дослідженні й не торкається релігійних вподобань самого Франка. В другій же статті Л. Бондар пробує пов'язати творчість Франка та його релігійність. Дослідниця висловила думку, що глибоке зацікавлення Франка релігійною тематикою та розуміння ним, що любов є справжньою

суттю релігії, вберегло його від «нової релігії, заснованої на догмах ненависті та класової боротьби» [391, с. 38].

Релігійні аспекти поеми «Мойсей» розглянув о. Мирон Бендик [388]. Автор побудував свій текст на суперечності поглядів Франка. З одного боку, Франко намагався раціоналістично осмислити Біблію і полемізував з нею, а з іншого, письменницький талант тягнув його до Біблії як джерела, з якого він черпав свої найглибші літературні образи [388, с. 7]. Дослідник зробив акцент на Франковому Мойсеєві, в якому борються, з одного боку, ідеалізм та віра в Бога, а, з іншого, скептицизм і страх, що раптом Бог – це лиш вигадка та ілюзія. На думку о. М. Бендика, образ Мойсея має багато автобіографічних рис Франка, і в ньому він відобразив свої душевні переживання [388, с. 13].

Якщо текст о. М. Бендика побудований власне на муках сумнівів та внутрішньої боротьби Франка, то у статті «Синтез християнської і національної ідеї у світі Івана Франка» [409] Зенон Гузар, навпаки, намагається показати, що Франкова творчість органічно поєднує християнські та національні ідеї. Проте автору бракує яснішої аргументації. З погляду форми статті також не вистачає логічної структурної побудови та висновків, які в ній взагалі відсутні. Подібні вади має стаття того ж автора «Твір Івана Франка «Ex nihilo. Монолог атеїста» [410]. З. Гузар прагне виправдати Франка: «Скажемо відразу, що це [атеїзм. – І. М.] аж ніяк не позиція самого Франка, у творчості якого послідовно, впродовж усього мистецького шляху чітко і виразно звучать мотиви християнської етики» [410, с. 36]. Також автор полемізує з головним героєм «Монологу», доводячи, що його погляди є суперечливі, хибні та примітивні.

Якщо про релігійні погляди Франка в українському франкознавстві періоду незалежності написано чимало, то значно менше досліджено його стосунки з духовенством. Є достатньо стисла і загальна стаття доктора економічних наук Миколи Шульського «Духовенство в оцінці Івана Франка» [450], в якій коротко обрано позитивні та негативні відгуки Франка про духовенство. Є опубліковані статті про стосунки Франка з окремими священиками. Так, у збірнику «Франкіана Богдана Лепкого» [343] за редакцією

Уляни Скальської міститься, зокрема дослідження відносин Івана Франка з о. Омеляном Глібовицьким. Теми взаємин Франка зі деякими священиками частково торкався Володимир Галик. Стислі згадки про листування о. Івана Чапельського та о. Кміта Полієвкта є в його статті «Літературознавці, журналісти та священики – кореспонденти Івана Франка з Дрогобича» [397]. Вже дещо детальніше В. Галик написав про стосунки Франка з о. Левом Шанковським та о. Остапом Нижанківським у статті «Громадсько-політична діяльність Івана Франка на Стрийщині» [396]. Про приязні стосунки Франка з о. Олексієм Волянським та о. Михайлом Зубрицькими є згадки в книзі Ярослава Гнатіва та Романа Горака «Іван Франко. Книга VIII. Роки страждань» [356].

Існує кілька досліджень, що стосуються взаємин Івана Франка з митрополитом Андреем Шептицьким. Дискусію щодо соціальної доктрини Церкви та соціалізму між Франком та Шептицьким розглянув український дослідник з Канади Андрій Кравчук у статті «Митрополит Андрей Шептицький та Іван Франко про християнську соціальну акцію» [421].

Також про взаємини митрополита Шептицького і Франка написав Петро Шкраб'юк «Іван Франко і митрополит Андрей Шептицький на тлі взаємин аристократичної та демократичної еліт» [448]. Попри певні ідеалістичні тенденції у порівняння Франка і Шептицького П. Шкраб'юком, важко не погодитися з головною думкою автора, що взаємна повага та діалог між Шептицьким та Франком можна розглядати як позитивний приклад діалогу аристократичної та демократичної еліт [448, 119].

Питання стосунків Івана Франка і митрополита Андрея Шептицького розглядають і дослідники Роман Горак та Ярослав Гнатів в книзі VII «Роки страждань» з серії «Іван Франко» [356]. У розділі «Regum novarum» автори багато уваги приділяють дискусії між Шептицьким та Франком щодо соціального питання [356, с. 5-24]. Також дослідники наводять кілька свідчень контактів між згаданими особами та акцентують на приязному ставленні та взаємній повазі Шептицького і Франка [356, с. 26-35]. Однак є кілька слабких

сторін цієї книги. Найперше, впадає в око неповність академічного апарату. Так, автори дають посилання лише на архівні та подекуди газетні джерела, натомість цитати, скажімо, з мемуарних джерел, залишають без посилань. Також неприємно дивує відсутність списку джерел та літератури наприкінці книги та іменного покажчика. До слабких сторін цього дослідження належить деяка надмірна довіра авторів до джерел та брак їх критичнішого аналізу.

Що стосується питання культу Франка в міжвоєнний період, то в сучасних дослідженнях цієї теми можна виділити два напрями. Перший напрям стосується дискусій в церковному оточенні. Добрим прикладом досліджень на цю тему є стаття Ярослави Мельник «Церква і культ Франка» [430]. У статті авторка виокремила основну критику культу Франка та продемонструвала реакцію з іншого греко-католицького табору, який розумів суспільне значення Франка для українців. Католицької критики щодо Франка торкнулася також і Мар'яна Комариця у своєму дослідженні католицької преси міжвоєнного періоду «Українська «католицька критика»: феномен 20 – 30-х рр. ХХ ст.» [365]. Окремий підрозділ розділу «Культ і культура: історико-літературні студії католицьких критиків» присвячений дискусіям щодо культу Франка в католицькій пресі [365, с. 130-144]. М. Комариці досить фахово вдалося відтворити дух епохи, в якій велися дискусії. Перу цієї ж дослідниці належить також окрема стаття «Дражлива тема»: дискусії у міжвоєнній Галичині щодо культу Франка» [419]. В ній авторка коротко, але доволі влучно зрезюмувала полеміку міжвоєнного періоду між часописами «Нова Зоря» та «Мета» щодо того чи варто шанувати Франка і чи він був безбожником.

Другий напрямок – це рецепція Франка окремими постатями міжвоєнного періоду. Еволюцію поглядів Д. Донцова на Франка в контексті його світогляду розглянув О. Баган у статті «Постать та ідеї Івана Франка крізь призму філософії ірраціоналізму Д. Донцова» [385]. Щоправда авторові знову ж таки не вдалося дистанціюватися від власних вподобань. Помітно, що О. Баган часто надмірно симпатизує та довіряє Донцову, а відтак, підпадає під вплив його ж логіки. Що, очевидно, заважає йому як досліднику, більш критично оцінити

погляди Донцова щодо Франка. Іншу статтю О. Баган присвятив критиці Франка о. Гавриїлом Костельником [384]. Автор хоч і признає деякі слушні думки о. Г. Костельника, однак переважно полемізує з ним, закидаючи заангажованість критики Франка, небажання помічати еволюцію його творчості, недооцінку його вкладу в національну справу [384, с. 80-81].

Глибше розкрити проблему критики культу Франка о. Гавриїлом Костельником вдалося о. Олегу Гірнику в статті «Гавриїл Костельник та Іван Франко: ідейно-філософське тло конфлікту» [398]. Дослідник намагався зрозуміти ті історичні обставини, що сприяли формуванню у Франка антиклерикальних поглядів. Також автор спробував простежити еволюцію філософської думки о. Г. Костельника. Йому вдалося розкрити історичне тло та продемонструвати, як змінювалися ідеї о. Г. Костельника на цьому тлі. Отець О. Гірник також критикував дослідників, які не могли зрозуміти, як Франко після написання «Мойсея», міг повернутися до позитивізму та раціоналізму в «Поемі про сотворення світу» [398, с. 586]. Автор підкреслив, що у випадку з «Мойсеєм» – Франко виступає як поет-реінтерпретатор, а у випадку з «Поемою про сотворення світу» говорить про Біблію з позиції науковця [398, с. 586]. Також дослідник зробив цікаве порівняння: Франкові погляди на участь духовенства у житті народу роблять його близькими до «теології визволення», що стала популярною в бідних латиноамериканських країнах, починаючи з 1960-их років [398, с. 588].

Найважливіші тексти, що стосуються рецепції Франка в міжвоєнний період в Галичині, упорядкував Микола Ільницький у збірнику «Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст.» [341]. Деякі з цих текстів стосуються дискусії щодо культу Франка. Як передмову до цих текстів М. Ільницький помістив на початку збірника свою статтю «Між ідеологією та естетикою: франкознавчі дослідження міжвоєнного двадцятиліття в Західній Україні» [416], яка теж частково торкалася дискусії щодо культу Франка. Дослідник досить вдало простежив еволюцію поглядів Д. Донцова на постать Франка, а також продемонстрував два різних підходи до аналізу Франкових

творів у представників католицького напрямку, на прикладі о. Гавриїла Костельника та Константина Чеховича [416, с. 8-20]. На відміну від вищезгаданих праць О. Багана [383, 383], М. Ільницькому вдалося дистанціюватися від особистих політичних чи ідейних вподобань та зберегти нейтральний академічний тон. У його тексті не присутнє надмірне захоплення позицією чи того ж таки Д. Донцова, чи будь-кого іншого.

Роман Голик, розглядаючи питання рецепції Франка в галицькому середовищі, коротко згадує дискусії щодо культу Франка в міжвоєнний період [399]. Однак, стаття охоплює значно ширший хронологічний період від кінця XIX до початку XXI ст., тому автор не концентрує своєї уваги на міжвоєнному періоді. У статті висвітлено широкий спектр образів, що функціонував або продовжує функціонувати в галицькому суспільстві. Побіжно аспект релігійних поглядів Франка в рецепції прикарпатської преси представлено у в статті Р. Лещишина «Образ Івана Франка в українській пресі Прикарпаття: суспільно-політичний аспект (1918-1939 рр.)» [425].

Отож, як можемо помітити, в історіографії тема стосунків Франка з Церквою та його власної віри була і залишається полем для гострих дискусій. Деякі дослідники не змогли вийти за рамки власних релігійних чи ідеологічних вподобань, і це відобразилося на способі їхньої інтерпретації Франка. Можна сказати, що дослідження цієї теми демонструють широкий спектр оцінок і висновків, протилежними полюсами якого є тези «Франко-атеїст» і «Франко-віруючий». Як правило, крайні позиції займають ті автори, які підходять до цієї теми не як аналітичні дослідники, а радше як заангажовані ідеологи. Найбільшу наукову вартість мають ті праці, які уникають цих крайностей, а пробують розмістити Франка між цими крайніми полюсами, а ще краще – показати його еволюцію. Однак що бракує майже усім дослідникам, то це розгляду цієї теми у контексті як Франкової біографії, так і суспільно-політичної та інтелектуальної історії Центрально-Східної Європи. Подолання цих обмежень вимагає дослідження, яка попри свою неминучу міждисциплінарність (відповідно до міждисциплінарного характеру творчості

Івана Франка), матиме історичний характер – тобто спробує контекстуалізувати окремі факти і окремі твори, що стосуються ставлення Івана Франка до релігії взагалі, і до Церкви зокрема.

1.2. Огляд джерел.

Використані у дослідженні джерела, поділено на кілька груп. Першу групу становлять джерела, написані безпосередньо самим Іваном Франком. Значну частину з них становлять статті, що пов'язані з темою релігії або духовенством, зокрема «Радикали і релігія» [36], «Радикали і попи» [33, 34, 35], «Єзуїти і радикали» [9], «Наше попівство і цивілізація» [19] та інші. Немалу частину цієї групи становлять наукові та філософські праці Франка, зокрема: «Що таке поступ?» [43], «Мислі о еволюції в історії людськості» [16], «Сучасні дослідження над Святим Письмом» [40], «Біблійне оповідання про Створення світу в світлі науки» [3] та інші. До цієї групи віднесено також спогади та автобіографічні нариси Франка: «Спомини з моїх гімназійних часів» [39], «Як це сталося?» [45], «Причинки до автобіографії» [31]. Більшість з вказаних праць опубліковані в п'ятдесятитомному виданні творів Івана Франка. У даній дисертації використано наступні томи цього видання: 2 [320], 3 [321], 4 [322], 5 [323], 15 [324], 16 [325], 21 [326], 22 [327], 26 [328], 30 [329], 33 [330], 34 [331], 36 [332], 38 [333], 39 [334], 45 [335], 46 кн. 2 [336], 47 [337], а також додатковий 54 том [19].

До другої групи джерел належить листування Івана Франка, з якого почерпнуто інформацію про релігійні погляди Франка та його контакти зі священниками. Використано листи Франка, опубліковані в сорок восьмому [338], сорок дев'ятому [339] та п'ятдесятому [340] томах зібрання творів Івана Франка. Особливо цінною інформацією про відносини Франка з духовенством, що використані у цьому дослідженні, є листи священників до Франка, які зберігаються у фонді № 3 архіву Інституту літературознавства ім. Тараса Шевченка НАН України. Більшість цих листів не є опублікованими, однак вони

є в електронному архіві, створеному Інститутом історичних досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка [345].

Третю групу джерел становлять спогади про Івана Франка його рідних, друзів та знайомих. Використано «Спогади про Івана Франка» друге видання за редакцією Михайла Гнатюка [342]. На сьогоднішній день це найповніше видання спогадів про Івана Франка. Однак і воно не містить всіх спогадів. Деякі спогади, що не увійшли до цього збірника теж використано у цьому дослідженні, зокрема спогади Василя Лукича «Спомини про Івана Франка. Картка з записника» [165] та о. Тита Реваковича «Чи д[окто]р Іван Франко стоїть тепер на становищі атеїзму? Спогади про І[вана] Франка, зокрема його промову, виголошену 15 червня 1913 р[оку] в залі «Народного Дому» на святкуванні 40 річниці письменницької діяльності І[вана] Франка» [173]. Подекуди виникала необхідність звернутися до оригіналів спогадів, оскільки у виданні «Спогади про Івана Франка» деякі зі спогадів друкувалися у скороченому варіанті. Оригіналів, які було використано – це спогади Анни Франко-Ключко «Іван Франко та його родина. Спомини» [178], Володимира Чапельського «Я любив їх усіх. З минулого Дрогобиччини» [183] та Михайла Мочульського «Іван Франко. Студії та спогади» [169].

Четверту групу джерел становлять статті з галицьких періодичних видань, присвячені дискусіям щодо культу Франка. Газети переважно були пресовими органами певної партії чи ідейної групи і дозволяють з'ясувати позицію цієї партії чи групи у питанні: вшановувати чи не вшановувати Івана Франка. Використано наступні періодичні видання:

- «Батьківщина» (1936)
- «Вперед» (1926)
- «Вісті з Лугу» (1933)
- «Громадський Голос» (1926, 1933, 1934, 1935, 1936)
- «Діло» (1932, 1933, 1936)
- «Ілюстрована газета» (1933)
- «Каменярі» (1933, 1936)

- «Літературно-науковий вістник» (1924, 1926), «Вістник» (1933, 1936)
- «Мета» (1933, 1936, 1937)
- «Наш Клич» (1933)
- «Наш прапор» (1935, 1936)
- «Неділя» (1933)
- «Нова Зоря» (1926, 1932, 1933, 1937)
- «Новий час» (1932)
- «Поступ» (1926)
- «Українська думка» (1933)
- «Українські вісти» (1933, 1936)

Також використано періодичні видання, які стосуються періоду життя Франка, зокрема, газети «Народ», «Громадський голос», «Душпастир», «Літературно-науковий вістник», «Діло», «Шляхи».

1.3. Методологічні основи дослідження

Поставлені мета і завдання дисертаційної роботи обумовили вибір і використання принципів та методів історичного дослідження. Методологічний інструментарій для дослідження теми «Іван Франко та Греко-Католицька Церква» є органічно цілісним і взаємообумовленим комплексом двох основних компонентів: 1) методів (прийомів, способів) пізнання та 2) принципів (правил) дослідження.

Основу даного дослідження складають загальнонаукові методи дослідження: аналіз, синтез, індукція.

Важливо зауважити, що в даній дисертації йшлося не про з'ясування Франкового ставлення до християнства як релігії, його оцінки та інтерпретації цього історичного явища. Натомість одним з головних завдань даної роботи – було з'ясувати його персональну релігійність: віри чи невіри Івана Франка у Бога. Для цього був використаний індуктивний метод, під час якого загальне положення виводиться з одиничних суджень. До одиничних фактів, що дають нам змогу реконструювати його персональну релігійність належать:

- релігійні практики: свідчення очевидців про участь Франка у Літургіях, його молитовні практики;
- його позиція у справі хрещення власних дітей;
- використання терміну «Бог» у його листуванні, наукових та публіцистичних текстах. Визначення чи цей термін є свідомим, чи звичайним штампом, який перейняв Франко із загального дискурсу, в якому цей штамп часто використовувався;
- література про християнську релігію, яку читав Франко, і яка могли вплинути на його погляди;
- тексти, в яких Франко говорить про свою позицію у справі віри.

Для дослідження взаємин Івана Франка з греко-католицьким духовенством застосовано просопографічний метод, який допомагає виявити ряд спільних рис певної групи людей на підставі аналізу біографічних характеристик. Порівняння біографій священників, з якими товаришував Франко, дозволило виокремити те, що їх поєднувало. З'ясовано, які фактори зумовили дружбу Франка з цими священниками.

До методів, які були використані у роботі слід зарахувати також проблемно-хронологічний метод. Застосовано принцип хронологічної послідовності: від ранніх років Франка аж до його смерті. Водночас наш наратив побудований на розгляді проблем. І подекуди цей розгляд потребував робити стрибки у часі, щоб продемонструвати певні зміни, а потім знову повертатися назад. У четвертому розділі, присвяченому дискусіям щодо культу Франка, використано переважно проблемний підхід.

Головним предметом дослідження четвертого розділу є образи Івана Франка, які конструювалися на сторінках галицької преси міжвоєнного періоду. Головну увагу зосереджено на присутності релігійних чи атеїстичних аспектів у цих образах. При дослідженні цієї проблеми використано метод контент-аналізу. Оскільки образи конструювалися саме за допомогою текстів, контент-аналіз дозволив нам дослідити специфіку мови, якою конструювалися згадані образи. Застосовано обидва типи контент-аналізу: кількісний та якісний.

Кількісний тип контент-аналіз допоміг нам виявити частоту вживання окремих тем, слів та символів у текстах. Виділено ключові слова та символи, які виникали в конструюванні образу Івана Франка в газеті того чи іншого напрямку. Також простежено на яких творах Франка ці газети акцентували свою увагу. Якісний тип контент-аналізу допоміг виділити домінуючі образи Франка, зв'язки між ними та світоглядною й ідеологічною позицією автора чи певною групою, акцентування на одних темах чи проблемах та замовчування інших. Застосовано порівняльно-історичний метод, зіставляючи позиції різних політичних та церковних груп щодо культу Франка та образи Франка, які конструювалися цими групами.

Важливим принципом дослідження є принцип багатофакторності – сукупного вивчення об'єктивних та суб'єктивних факторів, які вплинули на Івана Франка. Намагаючись пояснити позицію чи поведінку Франка, розглянуто кілька факторів, які могли зумовити саме такий його вибір. Проаналізувавши ці фактори, визначено, які з них могли мати більший вплив, які менший, а які фактори слід взагалі відкинути.

Важливим принципом дослідження є принцип контекстуалізації. Не тільки викоремлено погляди Франка чи його поведінкові стратегії, але вписано їх у суспільний, політичний, ідеологічний, релігійний контекст, в якому ці погляди були висловлені, а поведінкові стратегії втілені. Таким чином, зроблено спробу подивитися на Франка, його тексти, погляди, поведінку, вчинки в контексті тих процесів, які відбувалися у суспільстві, в якому він жив.

Іншим принципом, використаним в дослідженні є принцип історизму, що дозволяє розглянути історичні явища у динаміці. Цей принцип є дуже важливий, якщо йдеться про розгляд персональної релігійності Франка. Вона проходила різні етапи, тому нехтування принципу історизму, які і у випадком з нехтуванням принципу контекстуалізації, призводить до спрощених та хибних інтерпретацій.

Отже, методи та принципи, використані у даній роботі, дозволяють повно, різнобічно і коректно дослідити стосунки Франка з греко-католицьким

духовенством, простежити трансформацію його персональної релігійності та виокремити образи Франка, які конструювалися в Галичині у міжвоєнний період.

РОЗДІЛ 2

РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ ІВАНА ФРАНКА

2.1. Вільнодумство та релігійність як чинники українського національного проекту в другій половині XIX століття

Друга половина XIX століття в українській історії знаменувала собою зародження двох важливих ідеологій – соціалізму та націоналізму, які тісно перепліталися в українському національному проекті. Від часів Шевченка та кирило-мефодіївців соціальний елемент відіграв важливу роль в українському русі, однаково піднімаючи протести як проти соціальної кривди, так і проти національного поневолення [427, с. 96]. Квінтесенцією поєднання соціалізму та націоналізму в українському проекті є відомий вислів Михайла Драгоманова: «За обставинами України, тут поганий той українофіл, що не став радикалом, і поганий той радикал, що не став Українцем» [307, с. 59]. Без участі Драгоманова це поєднання соціалістичного змісту в національній формі було втілене в Галичині в радикальному русі, одним з провідників якого став Іван Франко. Втім, варто зауважити, що у випадку формування українського національного проекту можна простежити певний парадокс. З одного боку, соціалістичні ідеї були важливою складовою українського національного руху. А в XIX столітті ці ідеї протистояли релігії. Це вже згодом, внаслідок реакції Католицької Церкви на втрату своїх вірних, виникла соціальна доктрина Церкви¹, що розвинувшись вже у XX столітті, знайшла свій розквіт у так званій «теології визволення» [див.: 361, с. 35-37], поєднавши соціалізм та християнство. До цього часу соціалізм та християнство радше протистояли один одному аніж поєднувалися. З іншого боку, українці в XIX столітті були аграрним народом, що, очевидно, означало тяжіння до збереження традицій, зокрема й релігійних. В Галичині цей аграрний і традиційний характер галицьких русинів значною мірою визначав рух

¹ Йдеться про енцикліку папи Лева XIII *Regum novarum* (1893), а в українському контексті про пастирське послання митрополита Андрея Шептицького «О квестії соціальной» (1904).

місцевого українського соціалізму, поставивши перед ним серйозні виклики та дилеми². Згаданий парадокс змушує задуматися над тим, яку роль відігравали вільнодумство та релігійно-конфесійні чинники у процесі формування українського національного проекту.

З одного боку, релігійно-конфесійний чинник відіграв важливу роль у відмежуванні українців від включення в польський національний проект. Прикметно, що в Надніпрянській Україні, чимало з так званих «хлопоманів» (Володимир Антонович, Тадей Рильський, Костянтин Михальчук) були вихідцями з полонізованих поміщицьких сімей, і перехід з римо-католицизму на православ'я вони розглядали як повернення до «своєї національності» [361, с. 373-374]. Разом з тим Іван Лисяк-Рудницький слушно зауважив, що сполонізовані діячі (Володимир Антонович, В'ячеслав Липинський, митрополит Андрей Шептицький), які вирішили приєднатися до побудови українського національного проекту, тягнули цей проект подалі від Росії, адже вони були людьми західної культури [428, с. 36]. Подібно і в Галичині – Греко-Католицька Церква служила демаркаційною лінією, що завдяки східному обряду захищала галицьких русинів від латинізації, а завдяки підлеглості Апостольському престолу в Римі – від русифікації [428, с. 36]. Крім того, вона відіграла чималу роль в українському національному русі в Галичині ХІХ століття [444]. Цю роль не заперечували навіть критики ГКЦ – радикали, зокрема й Іван Франко³. Як зауважив Іван-Павло Химка, іронія долі полягає в тому, що розвиток української нації в Галичині просунули дві консервативні сили – Греко-Католицька Церква та Габсбурзька династія [444, с. 73].

З іншого боку, як стверджує Ярослав Грицак, Україна виникла внаслідок процесів модернізації та окциденталізації, які означали деконструкцію т. зв. «Святої Русі» – консервативної православної спільноти, що позбавлена чітко визначених національних ідентичностей [454]. Тому можна припустити, що від самого початку український національний проект природно мав би бути більше

² Детальніше про це див. підрозділ 3.2. Бунт покоління і дилеми радикалів у ставленні до духовенства.

³ Детальніше про це див. підрозділ 3.2. Бунт покоління і дилеми радикалів у ставленні до духовенства.

секулярним, аніж релігійним. Через свою інкорпорованість в Московську патріархію з її традиціями цезаропапізму, а також свою консервативність, православне духовенство в Україні навряд чи мало шанси стати провідником національного проекту. Отже, зовсім не дивно, що предтечі українського національного руху не розглядали релігію як важливу складову української нації [361, с. 369]. Ба більше, десь від середини XIX століття православ'я сприймалося багатьма українськими діячами (незалежно від їхніх релігійних поглядів) як чинник, що нівелює національну самосвідомість українців [361, с. 371]. Така позиція виглядає цілком зрозумілою і має свою раціональну основу. Якби український національний проект ґрунтувався на релігійно-конфесійній ідентичності, то це створювало б дві проблеми. Проблема перша – загроза бути включеним в ширший російський проект (історик Алексєй Міллер називає цей проект – «загальноросійський» [див. 369, с. 231-239] (рос. «общерусский») або продовжувати залишатися в імперському проекті. Щоправда, після польського січневого повстання 1863 р. та надмірного форсування загальноросійського проекту, з'явилася частина православних священників, які зробили вибір на користь українського проекту [394, с. 101]. Однак ця група була малочисельною, і православ'я радше виступало інтеграційним чинником, тому його можна вважати козирем в руках прихильників російського проекту. Проблема друга – український національний проект мусів би відмовитися від галицьких та закарпатських русинів (що були переважно греко-католиками) як від іншоconfесійних. Утопічним було пробувати розглядати Греко-Католицьку Церкву як майбутню національну Церкву, адже стрижневим міфом українства був козацький міф боротьби за свою православну віру проти поляків, а також унії як польського проекту [361, с. 372]. «Об'являти церкву уніатську національною малоруською святощію – значить розриватись не тільки з історичною малоруською традицією, а й з теперішнім status quo. Клерикалізм уніатський – це галичанський сепаратизм не тільки від України, а й від Буковини, це просто абсурд» [309, с. 151], – писав М. Драгоманов.

Отже, релігія в контексті українського націєтворення для багатьох українських інтелектуалів виглядала радше проблемою, аніж будівельним матеріалом [361, с. 372]. М. Драгоманов вважав, що спроби побудувати український національний проект на релігійно-конфесійному фундаменті є шкідливими, бо відлякують тих, хто не вміщається у вузькі рамки цього проекту: «А тим часом, коли наші націоналісти кланяються як національним святощам то православію, то унії, залишені ними без уваги штундисти на Україні московляться, Русини римського обряду в Ц[арстві] Польськiм і Галичині полячаться, а Русини-протестанти на угорській Русі становляться Словаками» [309, 146]. Тому виглядає логічним, що лідери українського національного руху більше стреміли дистанціюватися від релігії.

Постає питання: коли саме в українському національному русі з'являються ідеї вільнодумства? Термін «вільнодумство» використовуватимемо в значенні світогляду, що протистоїть релігійному догматизму і включає в себе різні форми: атеїзм, деїзм, агностицизм, антиклерикалізм тощо. Певні ідеї, що піддають сумніву авторитет Церкви, значення релігії чи навіть існування Бога можна знайти ще в поезії Тараса Шевченка. Його творчість однак містить настільки різні ідеї, що однозначно зарахувати його до атеїстів, деїстів чи агностиків важко. Тому «вільнодумство» як ширше визначення, краще окреслює його релігійний світогляд. Він характеризується поєднанням цілком різних, навіть відмінних, ідей: схвалення християнського смирення («Варнак») і традиційного християнського обрядовіства («Наймичка»), радикальне запереченні цієї ж обрядовості («Світе ясний! Світе тихий!»), антиклерикалізм та вільнодумство («Сон. У всякого своя доля», «Кавказ», «Ликері»), еретизм («Марія, мати Ісусова») [381, с. 471]. М. Драгоманов порівнював релігійність Т. Шевченка з релігійністю протестантів (пуритан-індепендентів), які захоплені республіканськими ідеями, шукають у Біблії духу народолюбного пророкування та суду Божого над неправими [310, с. 47]. В другому розділі праці «Шевченко, українофіли і соціалізм» М. Драгоманов послідовно намагався довести, що Т. Шевченко мислив релігійними категоріями, і був

далекий від раціоналізму та соціалізму [310, с. 25-97]. Дослідник П. Кралуок частково погоджується з думкою М. Драгоманова, виділивши такі вияви протестантської релігійності Т. Шевченка: намагання повернутися до «первісного християнства, ігнорування святоотцівської традиції та традиції вселенських соборів, відносно часте звертання до Біблії, використання різних її фрагментів, здебільшого «вирваних» з контексту, пристосування їх до різноманітних випадків життя, вільне трактування біблійних текстів [381, 470]. Втім, на його думку, Шевченкове бачення релігії не можна зарахувати до якоїсь окремої конфесії – воно радше «позаконфесійне із вираженими національними особливостями» [381, 476].

Окрім головного пророка нації – Т. Шевченка, Кирило-Мефодіївське братство (до якого, зокрема, входив і сам Шевченко) теж відіграло знакову роль в українському національному русі. Це братство належало до течії романтизму, якій не були чужі релігійні ідеї. Зокрема, «Книги буття українського народу» копіює стиль Біблії і просякнута релігійними мотивами. Ключовою ідеєю цього програмного документу є наявність особливої місії українського народу. Проводяться паралелі між Ісусом Христом та Україною, що невинно страждала і має воскреснути, та повести за собою інші слов'янські народи до побудови справедливого ладу, в якому всі будуть рівні [312].

Певною мірою тезу М. Драгоманова про протестантські прояви релігійності в Шевченка можна аплікувати і до Кирило-Мефодіївського братства: звернення до біблійних першоджерел, пошук в них ідей народоловства та народної справедливості, переклад Біблії народною мовою, горизонтальна, а не вертикальна структурна організація. Можна зауважити, що українська історія в цьому аспекті повторює західний шлях: адже, за твердженням І. Лисяка-Рудницького, на Заході ліберальні ідеї тісно пов'язані саме з протестантським середовищем [426, с. 309]. Ні Шевченко, ні кирило-мефодіївці протестантами не були, але протестантські прояви їхньої релігійності та поширення штундизму в Україні свідчать про відхід від традиційної релігійності та проникнення модерних ідей серед українців. Саме

протестантська критика католицизму та протестантські дослідження Святого Письма стали для Івана Франка інструментом в боротьбі з клерикалізмом.

Колишні кирило-мефодіївці (Б. Білозерський та М Костомаров) в 1860-их роках заклали початок громадівського руху, який розвинувся вже у 1870-их з появою таємного гуртка «Стара Громада» у Києві [381, с. 489]. Це не була однорідна організація. Вона поділялася на праве та ліве крила. Праве помірковане крило – це т.зв. хлопомани на чолі з В. Антоновичем. Вони були переважно вихідцями з полонізованих поміщицьких сімей Правобережжя, які, не зважаючи на простолюдну орієнтацію, були виховані на зразок французької культури і прагнули прищепити передові європейські ідеї на український ґрунт [381, с. 490]. Натомість ліве крило, серед лідерів якого був М. Драгоманов, становили вихідці з середовища «різночинців» Лівобережної України, де все ще була жива пам'ять про козацтво. Ця пам'ять, прогресивні західні ідеї та радикальна російська література сформували їхню соціалістичну орієнтацію [381, с. 490]. Не зважаючи на певне звернення до своїх попередників, які знаходилися під впливом романтизму, громадівці все ж явно тяжіли до позитивізму – течії, заснованої Огюстом Контом, що пропагувала знання, яке базується виключно на фактах (перенесення методології точних наук на гуманітарні) [381, с. 490].

Видається, що покоління Драгоманова було чи не першим поколінням українців, серед якого поширюються ідеї атеїзму. Драгоманов у своїй «Автобіографічній замітці» писав: «Приїхавши на правий берег Дніпра, у Київ, я побачив, що Поляки тут, — аристократія, а не народ, і був вражений тим, що навіть студенти-Поляки б'ють своїх слуг та ходять в «костели», де щиро стоять на колінах (ми, студенти-«руські», або «православні» всі були горячі демократи, а в релігії – атеїсти)» [307, с. 43]. Драгоманов переїхав до Києва на навчання восени 1859 року, отже про кінець 1850-тих років можна говорити як про початок появи покоління людей, які вже не є віруючими. Чи був Драгоманов атеїстом? Дослідник його спадщини Анатолій Круглашов вважає, що однозначно важко відповісти на це питання. У «громадівські» часи та

перший період його емігрантської діяльності у Драгоманова помітне однозначне заперечення релігії. Натомість згодом він стає ближчий до агностицизму – принципової нерозв'язаності питання про існування божественних сил та їх ролі у житті людства [366, с. 183]. Драгоманов писав у праці «Рай і поступ» (1894): «Наука про поступ серед людей на землі власне не противна і вірі в царство небесне. Про те, що буде з душею людською після смерті тіла, ніхто не знає, та ніколи й не буде знати. То найліпше полишити кожному вільність думати про се і вірити, як єму подобається» [308, с. 62]. Критика релігійного світогляду мала в Драгоманова суто практичний інтерес – як інструмент звільнення народних мас та інтелігенції від монополії духовних впливів та ідеологічного контролю з боку різних центрів (Москви, Відня, Риму) [366, с. 183].

Через одне десятиліття з'являються свідчення, що ідеї вільнодумства поширюються і серед галицьких русинів. Під тиском утисків з боку царського режиму ліві громадівці змушені були емігрувати на Захід, зав'язавши водночас контакти з галицькими русинами. Очевидно, ці контакти посприяли процесу поширення вільнодумства в галицькому середовищі. Окрім того, антиклерикальні та антирелігійні настрої серед галицької молоді цього покоління можна вважати ознакою бунту молодого покоління, яке власне й репрезентував Іван Франко⁴. Михайло Драгоманов, згадуючи Шевченківський вечір у Цюріху в 1873 р., ось так писав про ці вільнодумні настрої серед галицької молоді: «Голова «Січі» виголосив промову, в котрій, між іншим, гаряче говорив про прихильність галицької молодіжці «до своєї питомої церкви». «Та то він бреше!» – прошепотів на вухо Зіберові і С. Подолинському один січовик, котрий раніше вже був знакомий з одним з моїх приятелів, що був у Відні зі мною, і котрий бував за чічероне киянам у Відні, – «Та то він бреше! Він такий же атеїста, як і ми з Вами! То ж він таке говорить тільки для гостей!» [152, с. 183]. Катехит Н. Огоновський в 1876 р. теж скаржився на зростання антирелігійних настроїв молоді: «Відомо загально, що межі

⁴ Детальніше про це див. підрозділ 3.2. Бунт покоління і дилеми ставлення радикалів до духовенства.

молодіжжю шкільною шириться чимраз більше «невірство», а по крайній мірі бодай апатія до релігії. Усилія катехитів, хотя би і найусердніші, суть по більшій часті безплідні вже по тій же причині, що неопитна та фантастична молодецька виображня [уява. – І. М.] для «ложних пророків» «чрезвычайно восприємчива» [310, с. 20].

Кінець XVIII століття – це час появи світоглядів, що кидають виклик Церкві, намагаючись творити альтернативу традиційній релігії. Французький соціаліст Клод Анрі де Сен-Сімон писав в праці «Нове християнство» (1825): «Людство матиме релігійне майбутнє – релігія майбутнього буде величнішою та могутнішою за будь-яку релігію минулого. Її догми будуть синтезом всіх творінь і всіх типів людської природи: соціальні та політичні інституції як єдине ціле будуть релігійною інституцією. Релігія ніколи не зникне зі світу; вона може бути тільки трансформована» [373, р. 29-30]⁵. Як наслідок протистояння традиційній релігії та Церкві виникає т. зв. світська або секулярна релігія [анг. *secular religion*]. Під терміном «світська релігія» італійський дослідник Еміліо Джентіле розуміє «систему вірувань, міфів, ритуалів і символів, що створюють ауру священного навколо сутності [анг. *entity*], що належить до цього світу і перетворюють її в культ та об'єкт поклоніння та обожнення» [373, р. 1]. Цим терміном позначають ідеології та ідеї XIX – XX століття, які проявляли наміри замінити традиційну метафізичну релігію новими гуманістичними концептами, які створювали культ людства, історії, нації, суспільства [373, р. 1]. Е. Джентіле виділяє два види світської релігії: громадянську релігію та політичну релігію. Громадянська релігія сакралізує політичну систему, яка гарантує плюралізм ідей, вільну змагальність за владу, можливість змінити її мирними, конституційними методами, індивідуальні свободи [373, р. XV]. Витоки світської релігії (у виді громадянської релігії) знаходимо у Просвітництві та Великій французькій революції, що протиставили католицькій реакції свої світські ідеали, об'єкти поклоніння, символи, ритуали [373, р. 26-29]. Жан-Жак Руссо вперше вжив

⁵ Переклад з англійської мій. – І. М.

термін «громадянська релігія» для позначення нової релігії для громадян, що виникне з утвердженням демократії [413, с. 163]. В XIX столітті сакралізація політики поширювалася через революційну віру, політичний месіанізм, секуляризовані есхатологічні візії, базовані на нових історичних концептах Гегеліанізму та Марксизму [373, р. 30]. Зі здобуттям все більшої популярності громадянської релігії, з'являються прагнення повністю замінити християнство та Церкву. Італійський філософ-марксист Антоніо Грамші в 1906 р. заявив: «Соціалізм є саме тією релігією, яка має вбити християнство. Це релігія в цьому сенсі, що це є віра зі своїми тайнами та практиками, і в нашій свідомості вона замінила трансцидентального Бога католицизму на віру в Людину та її кращі сили як єдину духовну реальність» [373, р. 31]⁶. Поступово з'являється ще один вид світської релігії – політична релігія. Вона сакралізує політичну систему, що базується на незмінній монополії влади, ідеологічному монізмі, безумовній субординації індивідуального колективному. Політична релігія характеризується нетолерантністю, фундаменталізмом і прагненням підпорядкувати все життя людини суспільному життю [373, р. XV]. Вона проявляється в тоталітарних ідеологіях XX століття (комунізм, нацизм, фашизм, інтегральний націоналізм) [див. 373, р. 45-67].

Загалом, українська історія другої половини XIX – першої половини XX століття підтверджує теорію світської релігії. Як вже зазначалося вище, діячі українського національного руху намагалися дистанціюватися від традиційних релігій, а тому свідомо чи підсвідомо творили власний світський варіант як альтернативу. Франкова праця «Що таке соціалізм?» [44] (1878) написана у формі питань та відповідей, що нагадує катехізіс християнської віри. У своїй автобіографії Франко так і називав її – «катехізіс економічного соціалізму» [112, с. 248]. В 1885 р. в Галичині був проведений перший похорон без священика – ховали Адольфа Нарольського. Церковні відспівування були замінені на спів національного гімну «Ще не вмерла Україна», а проповідь священика на промову Михайла Павлика [407]. Це чи не перший ритуальний

⁶ Переклад з англійської мій. – І. М.

прояв громадянської релігії на Галичині – спроба творити світський ритуал на противагу церковному. На думку О. Багана, соціалісти, зокрема і Франко, перебирали моделі та уявлення християнського консерватизму, з яким боролися: віра в Розум замість віри в Бога, ідеальне суспільство замість раю, самопожертва за прикладом християнських мучеників [383, с. 3]. Дослідник вважає, що це відбувалося радше на підсвідомому рівні згідно з теорією дзеркального відображення: «будь-яке культурне явище, спрямоване на подолання певних ідейних установок певного соціуму, може перебирати його принципи та стереотипи на підсвідомому рівні» [383, с. 3].

2.2. Трансформація релігійних поглядів Івана Франка протягом його життя

Репутацію атеїста Франко здобув у молодому віці. Але ранні проби Франкового пера зовсім не мали антирелігійного спрямування, ба, навіть навпаки, релігійні мотиви займали чільне місце у його ранніх поезіях [393]. Перший свій вірш «Великдень» Франко написав під впливом смерті батька (1865), який помер в ніч на Великдень [28, с. 327]. За народними віруваннями, смерть у Великдень – означала потрапляння його душі до раю [359, с. 85]. Серед ранньої поезії Франка варто звернути увагу на вірш «Стих» (пізніше більш відомий як «Хрест»), який був написаний ним «в честь Єго Високопреосвященства кир Йосифа Сембратовича, митрополита Галицького, Архиепископа Львівського і проч. в нарочитий день тезоіменія 26 Декаврія 1875 (7 січня 1876) в чувстві іскреннішої благодарности і ізрядного почитаній Питомцями гр(еко)-к(атолицької) ген(еральної) Семінарії Львівської предложений» [цит. за: 436]. Цей вірш – ода митрополиту, в якій Франко писав такі рядки: «То ж слава в вік Тобі, герою, / Ти, що могучою руков / Подвигнув хрест святий над тьмою, / Вказав нам нашу хоругов. / Ти проти тьми як вождь хоробрий. / Син Руси та її отець / Ти пастир наш і пастир добрий, / І церкви нашої вінець» [цит. за: 436].

До першої збірки Франка «Балади і розкази» (1876) увійшли зокрема такі вірші як «Божеське у людським дусі», «Схід Сонця», «Коляда», «Любов», які є наслідком звертання автора до ідеалістичної традиції, насамперед Нового Завіту, з його етичною нормою любові та миру як основ християнського співжиття людей [445, с. 37]. В своїй спробі осмислити поезію, юний Франко зазначав, що «поезія єсть винайдення іскри божества в дійсительності» [30, с. 399]. Згодом Франко писав, що в шкільні роки Біблія справила на нього сильне враження [112, с. 243]. Певною мірою, Іван Франко може слугувати підтвердженням тези Я. Грицака про Україну як продукт модернізації та вестернізації, що виникла внаслідок деконструкції домодерної Святої Русі [454], адже ідентичність Франка в юному віці все ще не викристалізувалася. Його ранні поезії оспівують Святу Русь, хоча важко сказати, що мав на увазі Франко під цим розмитим поняттям [405, с. 33]. З відмови від цих залишків домодерної ідентичності й розпочався непростий творчий шлях Франка, який врешті-решт поставив його на пантеон українських національних поетів.

Наприкінці 1870-их років Франко відійшов від цих християнських ідеалістичних поглядів. У нього почав домінувати аналітично-критичний підхід до релігійних та молитовних мотивів, і мислитель перейшов на засади позитивістської філософії, яка була запереченням романтизму й традиційних поглядів на релігію [387, с. 54]. Початок цієї трансформації Франка, скоріш за все, розпочався з незадоволення низьким рівнем викладання в Львівському університеті: «Я пристрасно прагнув знання, але одержав тільки мертвий крам, а його треба було проковтнути, якщо бажалося дістати цісарсько-королівську посаду. Студіювання ради хліба, а не ради науки – це було гасло тодішнього львівського університету» [45, с. 373]. Однак деякі викладачі все ж вплинули на Франка не тільки за допомогою негативного прикладу. Коли Франко навчався в Львівському університеті, викладати туди прибув провідний ідеолог польського позитивізму – Влодзімеж Охоровіч [пол. Włodzimierz Ochołowicz]. Саме його лекції захопили Франка ідеями позитивізму, які значною мірою визначили його світогляд [405, с. 36]. Охоровіч належав до улюблених викладачів Франка. В

зимовому семестрі 1879 – 1880 рр. Франко записався на 5 курсів, 3 з яких викладав саме Охоровіч [381, с. 355]. Консервативне середовище Львівського університету не злюбило Охоровіча, закидаючи йому поверховість лекцій. Навіть здійснивши габілітацію, він не отримав професорської посади, та в 1882 р. емігрував до Парижу, де власне до нього і прийшла слава європейського вченого [381, с. 355].

Ймовірно, що стан викладання в цьому університеті, зокрема на філософському факультеті (на якому вчився Франко), підштовхнув його кинути виклик системі [детальніше про причини незадоволення Франка Львівським університетом див. 359, с. 153-155]. Франко, за його словами, «розчарувався, відчув огиду, і став шукати знання поза університетом», звернувши на шлях соціалізму [45, с. 373]. Пробудження соціалістичного руху в Галичині в 1870-их роках було наслідком відносин і впливів надніпрянських соціалістів, які емігруючи на Захід, переїздили через Львів [305, с. 164]. Важливу роль у їх поширенні відіграв українофіл з Надніпрянщини Михайло Драгоманов [376, р. 47]. Франко згадував, що саме Драгоманов мав один з вирішальних впливів на становлення його як соціаліста [45, с. 373].

Трансформація, що відбулася з Франком в 1878-79 роках, кардинально змінила його світогляд і творчість. Арешт та суспільний осуд остаточно «спалив мости» та закріпив цю трансформацію. Показовим моментом є те, що у 1882 р. Франко написав гостру критичну статтю про митрополита Йосифа Сембратовича, якому ще шість років тому співав оди в «Хресті». У цій статті Франко спростовував образ митрополита як «отрезвителя народу», і наводив випадки завдання ієрархом шкоди селянам [2]. У творчості Франка почав домінувати підхід до розглядання релігійних вчень як однобічних доктрин, що стоять на заваді прогресу людської думки й свободи, а Бог у нього стає синонімом світської влади, а то й політичного насилля [387, с. 54]. Щодо творів, завдяки яким Франко зажив собі слави атеїста варто відзначити вірші «Товаришам з тюрми» [41] (1878), «Рубач» [37] (1882) та поему «Ex nihilo (Монолог атеїста)» [46] (1885).

Товариш студентських років Генрик Бігеляйзен так класифікував погляди молодого Франка: «Франко не був абсолютним прихильником раціоналізму Вольтера і Руссо. Він був маркантним речником позитивізму... Раціоналісти кпили собі з релігії... Знову же позитивісти, хоча й відкидали проблему душі, існування Бога й метафізичні квестії, вміли на ґрунті своєї науки пояснити собі появу релігії як одного етапів розвитку суспільності» [141, с. 337-338]. Ряд Франкових праць того періоду доводять слушність характеристики Бігеляйзена. Погляди молодого Франка на релігію можна, зокрема, простежити у таких статтях: «Мислі о еволюції в історії людськості» [16], «Чого хоче галицька робітнича громада?» [42], «Програма галицьких соціалістів» [32] (всі три написані в 1881 р.), а також з листа до коханої Ольги Рошкевич, датованого 20 вересня 1878 року [125].

Підхід Франка до релігій можна окреслити як ліберальний: кожному вільно вірити у що він хоче. Цей підхід ілюструють слова з листа до О. Рошкевич: «Приходжу до третьої, в нашій часі може найдразливішої групи питань, а іменно релігії... для нас, соціалістів (думаю, що можу і тебе обняти тою назвою), питання се іменно найменше дразливе. Соціалізм же ґрунтується на неограниченій свободі зичності під оглядом переконань, – значить, не може відбирати війни релігійним переконанням, не може на силу відбирати їх нікому, коли вони кому дорогі або святі» [125, с. 114].

У статті «Мислі о еволюції в історії людськості» Франко розглядав релігію з типовим для позитивістів підходом: як певний етап в історії людства, який поступово вичерпує себе, і його в подальшому замінить наука: «Затим очевидна річ і те, що коли всі люди на землі дійдуть до того, що будуть мати раз назавсідги до крайної можності забезпечений матеріальний добробут і політичну волю (як се може статися, про те поговоримо далі), тоді наука стане верховним принципом історії, стане добром усіх людей, провідником їх життя, праці і боротьби за існування, а віра, релігія зійде до нуля, т. є. яко складник історичного розвитку перестане існувати» [16, с. 125]. Можна провести паралель з ідеями позитивіста Огюста Конта про три стадії прогресу людства

(релігійна, метафізична, наукова), з якою Франко був знайомий, якщо не безпосередньо від Конта, то точно через його популяризаторів Болеслава Лімановського та Джона Міла, чії книжки були у приватній бібліотеці Франка [381, с. 495]. Подібну тезу висловлював Франко і в «Програмі галицьких соціалістів»: релігія подекуди служить засобом визискування людей, і є під опікою держави і правлячих класів, а має стати приватною справою, і поступово бути заміненою наукою та мистецтвом [32, с. 452]. Саме союз Церкви і влади турбував Франка, тому він виступав проти державної релігії. Запропоноване Франком вирішення проблеми полягало у секуляризації: релігійні організації не можуть фінансуватися з державної казни, а тільки з добровільних пожертв самих вірних; релігійна наука не має викладатися в школі, хоча, в крайньому випадку, може бути факультативним предметом [32, с. 114]. Богослужіння, на його думку, є «не громадським ділом, а ділом поєдинчих людей, так що, котрі схотять мати собі церков, попа і т. д., ті нехай і удержують їх своїм коштом» [42, с. 163].

Позитивістський світогляд Франка відбився у запереченні загробного життя та боголюдської природи Ісуса Христа. В статті «Чого хоче галицька робітнича громада?» Франко зауважував, що люди починають поступово розуміти, що «Євангеліє не є письмо святих, а письмо людське, що Христос був не Бог, а такий же чоловік, як другі, котрий упоминався за бідними людьми, і за те був замучений, і як умер, так і остався і не воскрес більше» [42, с. 154]. В ній же він писав: «по смерті нема ніякого життя ані щастя нема, і що затим чоловікові треба домагатися, щоб тут, на землі, бути щасливим, то є, щоб жив якомога найдостатніше з праці своє в братерстві і любові з другими» [42, с. 154]. В останніх рядках Франко, фактично, пропонує альтернативу традиційній релігії: замість раю – щастя на цій землі, яке полягає в братерстві та любові до людей. Таким чином, це є ще одним підтвердженням теорії світської релігії, яка згадувалася в попередньому підрозділі.

Щоб краще зрозуміти погляди молодого Франка, коротко розглянемо, яка література могла їх сформувавши. В листах молодого Франка трапляється чимало

згадок дослідників історії релігії, критиків Старого та Нового Завітів. Франко не тільки читав їх, але й всіляко намагався долучитися до поширення серед ширшого загалу. Очевидно, розуміючи консервативність галицьких русинів, він вважав, що робити це треба обережно, а тому пропонував свою тактику: «Сама політика тут наказує почати від Старого завіту, котрого міфи вже і між простим народом починають братися не зовсім на віру, – бо вдарити відразу на Євангелія, то значило б, може і попсути справ. А так помаленьку можна буде переходити одну за другою ветхозавітну книгу, не чіпаючи ніби християнства, але тим сильніше впоюючи скептицизм, критичний погляд, – так, що опісля і з Новим завітом легко піде. Коб тільки Рейса добути!» [108, с. 492], – писав він до М. Драгоманова.

Едуард Вільгельм Рейс (нім. Eduard Wilhelm Reuss, 1804 – 1891), якого згадував Франко, був німецьким істориком, богословом, дослідником Біблії і раннього християнства, професором Страсбурзького університету. Праця Рейса, яку читав і намагався популяризувати Франко – це «*La Bible, nouvelle traduction avec commentaire*» (фр. «Біблія, новий переклад з коментарями», Париж, 1874 – 1878). Саме Михайло Драгоманов рекомендував Франкові працю Е. В. Рейса, вважаючи його переклад найраціональнішим, і високо оцінивши коментарі та історію кожної книги [73, с. 17]. Драгоманов з ентузіазмом писав, що якби цю книгу запустити між семінаристів, то вона б вчинила цілу революцію [73, с. 17]. Хоча варто зауважити, що лист Драгоманова, в якому він рекомендував Франкові почитати Е. В. Рейса, датується кінцем 1882 року.

Серед авторів, яких Франко читав раніше ніж Е. В. Рейса, варто виокремити Генрі Томаса Бокля (англ. Henry Thomas Buckle, 1821 – 1862) – англійського історика та соціолога, представника географічної школи. Франко в 1879 р. готував до друку «Попи і прогрес в Іспанії» Г. Т. Бокля [131, с. 225]. Однак вказаний автор не написав окремої праці чи статті під такою назвою, тож, скоріш за все, це був уривок з його двотомної праці «Історія цивілізації в Англії» (англ. «*History of Civilization in England*», 1857 – 1861) в якій Г. Т. Бокль, зокрема писав і про Іспанію та вплив Церкви у ній. Г. Т. Бокль був

позитивістом та географічним детерміністом. Він розглядав релігію як одну з важливих рис цивілізації, однак вважав її залежною від рівня знання суспільства: якщо суспільство досягає вищого рівня знання, яке переростає релігію, то воно відкидає її [374, р. 191-192]. Г. Т. Бокль велику увагу приділяв духовенству, вважаючи його найбільш спекулятивним класом, який мав багато дозвілля і можливостей, але зробив набагато менше в порівнянні з іншими верствами [374, р. 228].

У 1979 р. Франко писав, що готується переклад Дрейпера «Боротьба релігії з наукою» (англ. «History of the Conflict Between Religion and Science», Нью-Йорк, 1874) [131, с. 225]. Джон Вільям Драйпер (англ. John William Draper, 1811 – 1882) – американський медик, хімік, історик та філософ англійського походження. Однією з головних тез згаданої антикатолицької праці Дж. В. Дрейпера є те, що історія науки – це постійний конфлікт двох сил: людський інтелект, що прагне до розширення супроти традиційної віри та людського користолюбства [376, р. 34]. Ця праця мала шалений успіх, була перекладена десятима мовами та мала близько 50 видань в Сполучених Штатах [377, р. 34].

Ще одним з авторів, який часто траплявся в листуванні Франка – це Моріс Верн (фр. Maurice Vernes, 1845 – 1923) – французький протестантський богослов, професор Паризького університету, представник ліберального протестантського напрямку в дослідженні історії релігії. М. Верн використовував позитивістичний та раціоналістичний підходи до вивчення історії релігії і був противником будь-якого втручання теологічних чи філософських конструктів (як наприклад, в Гегеля) в історичний наратив [378, р. 10-13]. У Франції його праці використовувалися ліберальними протестантами як інструмент для боротьби проти католицьких теологічних істориків, таких як Жак-Бенінь Боссе (фр. Jacques-Bénigne Bossuet) [378, р. 15]. Очевидно, вони підходили також і для боротьби з греко-католицьким клерикалізмом. З поглядами М. Верна Франка познайомив також Михайло Драгоманов, надіславши йому статтю «Mélanges de critique religieuse» (фр. «Суміші релігійної критики», Париж, 1880) [73, с. 17].

Серед праць, які стосувалися релігії, що їх читав молодий Франко також слід згадати «Життя Ісуса» Давида Фрідріха Штрауса та «Початок релігії» Джона Леббока. Франко писав, що тогочасні бібліотеки на Галичині остерігалися такої «сретицької літератури», і навіть, якщо мали її в наявності, то деякі книжки [Франко згадував «Життя Ісуса» Д. Ф. Штрауса] неохоче видавали на руки читачам [108, с. 492]. Щоб боротися з цим явищем, Франко спільно з М. Драгомановим сприяли поширенню цієї літератури в Галичині. Однак, вони не обмежувалися тільки науковою критикою Біблії, але й видавали та поширювали художні твори, в яких зображувалася неканонічна версія біблійних подій. Серед них можна виділити поему Тараса Шевченка «Марія, мати Ісусова» [детальніше про розповсюдження цієї поеми див. 406]. В листі до М. Драгоманова від 4 грудня 1884 р. Франко писав, що «Марія» досить добре розійшлася по селах Дрогобицького, Стрийського та Перемиського повітів, і що більше того, він не нав'язував людям цю брошуру, а «ждучи, що будуть просити, – хоч і давав даром» [107, с. 387]. «Взагалі скажу, що на людей простих враження більше робить Ваша передмова до «Марії» і примітка, ніж сама поема» [107, с. 388], – писав Франко до Драгоманова. В коментарях і передмові останній звертав увагу читача на розбіжності в текстах різних євангелістів, в такий спосіб викликаючи сумнів щодо істинності Біблії. А також намагався подати «Марію» як своєрідне євангеліє від Шевченка [406 с. 52].

Після короткого огляду літератури, яку читав Франко, можна виділити такі спільні риси її авторів: раціоналізм, позитивізм, сповідування протестантизму, антикатолицьке спрямування. Деякі з авторів (Дрейпер, Леббок) стали на захист теорії Дарвіна. Читання такої літератури, цілком ймовірно підсилило антиклерикальний бунт, що виник у Франка після його першого арешту⁷ та вплинуло на його негативне ставлення до релігії. Франкові, без сумніву, не подобався значний вплив Церкви у суспільному житті Галичини. Особливо він критикував різні способи визискування селян

⁷Детальніше див. розділ 3 «Ставлення Івана Франка до греко-католицького духовенства та його взаємини зі священиками».

священиками [див. 1; 48]. Варто також зазначити, що М. Драгоманов всіляко сприяв поширенню протестантизму на Галичині [366, с. 204-211]. Очевидно, протестантизм не є формою вільнодумства, однак закладає для цього ґрунт і підриває традиційну католицьку та православну релігійність своїм антиклерикалізмом та акцентом на те, що кожен може сам інтерпретувати Святе Письмо. Як свідчить переписка М. Драгоманова з М. Павликом, перший це розумів: «я в загалі не вірю, щоб прав[ославні] і катол[ицькі] маси могли одразу перейти до нашого світогляду і дуже був би радий, як би протестантська пропаганда приготувала нам дорогу, – а коли нема справжніх протестантів, то готов сам справляти їх службу» [74, с. 54-56].

Втім, попри такі вільнодумні погляди та активне поширення такої ж літератури, існує немало свідчень Франкової участі в Богослужіннях. Він настільки добре знав літургійний спів, що співав з пам'яті (без молитовника). Завдяки чому о. Лев Шанковський [парох с. Дуліби на Стрийщині – І. М.] запрошував його співати Літургію під час Франкових вакацій у Дулібах влітку 1875 р., і на пів жартома пропонував Франкові бути його дяком [447, с. 123]. Володимир Левицький (псевдонім – Василь Лукич⁸) в спогадах, опублікованих у газеті «Діло» писав про гостювання Франка в його тестя о. Дмитра Гузара, яке трапилося десь між 1883 і 1886 роками: «Отже на саме Різдво досвіта встав, пішов до церкви, став в крилос, та цілу т. зв. «повечерницю» і цілу Службу Божу співав з людьми, хрестився, цілував Євангеліє і т. п.» [165, с. 4]. Втім згадок про участь Франка у Літургіях в 1880-их роках маємо мало.

Натомість таких згадок стає все більше в 1890-их роках. Одну з них знаходимо у Богдан Лепкого, який описуючи гостювання Франка в його батька о. Сильвестра Лепкого та дядька о. Омеляна Глібовицького, зазначав, що Франко «ходив до церкви, радо ставав у крилосі, бо знав «відправу», як добрий «дяк» [162, с. 317]. За спогадами Б. Лепкого, Франко гостював у них в 1892 р. Отже, Франкові на той час було 36 років. Про перебування Франка в о.

⁸ Володимир Левицький писав під псевдонімом Василь Лукич, але в тексті ми будемо називати його справжнім ім'ям, щоб не переплутати з іншим Василем Лукичем, який залишив теж спогади про Франка, і які також згадуватимуться у тексті.

Глібовицького згадувала його сестра Дарія Глібовицька: «У брата був звичай перед їдою молитися. Франко все при молитві стояв і молився. Раз ввечері іду коло церкви. Чую – вечірня, дяка в співі чую, у співі перемагає якийсь сильніший голос. Не догадуюся, що то Франко співає псалми, а Франкова стоїть коло крилоса, світить величезну воскову свічку» [147, с. 335]. Ось так про перебування Франка в о. Омеляна Глібовицького писав Б. Лепкий: «В неділю йшов до Церкви; таки так – ішов до церкви, ставав на крилосі з дяками, слухав Служби Божої і «науки духовної». По Службі Божій довго розмовляв з дядьком Омеляном на тему проповіді» [162, с. 330].

Отець Волянський, парох Криворівні, писав про участь Франка у Літургії: «А власне цим своїм поведенням дав він доказ своєї високої інтелігенції та культурності. Бо зараз першої неділі той ославлений атеїст явився в церкві, зайняв місце поміж господарями, а коли зачалася Служба Божа, підійшов до крилоса і співав разом з дяками» [144, с. 694]. Іван Франко відпочивав у Криворівні з 1901 по 1914 роки, за винятком 1905 та 1908 років [382]. Тож дана згадка стосується Франка не молодшого 45 років. Про відпочинок Франка в Криворівні з 1912 по 1914 роки писав Роман Завадович, згадуючи, зокрема, і про те, що «неділями Франко ходив до церкви, хоч не пам'ятаю, чи систематично» [153, с. 703]. Петро Зубрицький згадував про перебування Франка в його батька о. Михайла Зубрицького: «19 серпня було урочисте свято Преображення Господнього. Як Франко, так проф. Вовк і д-р Кузеля – всі пішли до церкви на довге богослужіння і витримали до кінця, хоч у церкві було доволі душно. У нас Франко не йшов до крилоса і не брався читати «Апостола», як це мав робити в Дидьовій у о. Кузева» [157, с. 632]. Ці спогади найімовірніше стосуються 1904 р., коли Франко брав участь в експедиції Бойківщиною.

Однак, ходити на Літургію до церкви, хреститися і співати, ще не є достатніми доказами того, що особа є віруючою. Відвідування церкви може бути, наприклад, даниною традиції. Хоча, скоріш за все, це не випадок Франка, оскільки він якраз намагався не законсервувати, а навпаки – докластися до

модернізації спільноти, в якій жив. Більш вірогідним виглядає, що участь Франка у вищезгаданих Літургіях можна проінтерпретувати як вияв чемності та поваги гостя до господарів-священиків. Саме так це інтерпретував В. Левицький у вже згаданому випадку гостювання Франка в тестя Левицького: «Та всякі побоювання [щодо можливого небажання Франка брати участь у релігійних практиках. – І. М.] okazали ся неоправдані, Франко оказав великий такт» [165, с. 4].

Цікавішими є два інші свідчення. Роман Чубатий згадував, що він сам був свідком як «у Волоській церкві на Руській вулиці Івана Франко приймав з рук блаженної пам'яті о. Дам'яна Лопатинського Святе Причастя» [185, с. 766]. Участь у таїнстві Пресвятої Євхаристії більш переконливий аргумент на користь того, що Франко був віруючим. Однак це лише поодинокі свідчення, більше подібних свідчень про те, що Франко приймав Святе Причастя нема. В газеті «Неділя» д-р Д. писав, що бачив кілька разів, як Франко «клякав на сходах Волоської церкви та молився» [188, с. 6]. Відвідування церкви у Львові можна більш впевнено означити, як свідомий вибір самого Франка. По-перше, бо він не був тут в гостях, і норми етикету його не зобов'язували. По-друге, Львів – більше місто, відповідно відчуття себе «не таким як всі», коли особа не йде до церкви, не було тут таким сильним, як це є в маленькому селі, де присутність чи відсутність кожного мешканця є помітною і може породити плітки.

Питання особистої релігійності Франка потребує більш детального розгляду. У листі Франка до Драгоманова (1890 р.) знаходимо рядки, де він прямо називав себе невіруючим: «Коли вже мова про релігії, то розкажу, що сими днями мав я розмову з професором тутешнього університету Шараневичем. Старий був по обіді, мабуть, і по скляночці вина, і вдарившись у щирість, розпочав розмову зо мною зовсім так як щедрінський становий: ну, скажіть мені, вірите в особистого Бога чи ні? Признатись, я трохи сконфузився таким питанням і почав звертати так, що се діло приватне, інтимне і т. д., але він не унявся. Тоді я сказав, що не вірю» [113, с. 257-258]. Окрім цього випадку

є ще також свідчення Андрія Чайковського, близького приятеля Франка: «Від Франка відпихало мене ще й те, що він виявляв себе атеїстом, до чого раз у розмові зі мною признався» [180, с. 153].

Дещо заплутана історія з хрещенням дітей Франка. Воно відбулося не відразу після народження, а через кілька років. Дочка Франка Анна пояснювала це тим, що «у тому часі було прийнятним, а може і обов'язуючим, що члени соціалістичної партії стали жити з жінками без шлюбу (посол Вітик), виховуючи дітей нехрещеними. Оце мене й Петра не хрещено до 4-го року» [178, с. 18]. Звернемо увагу, що Анна писала тільки про себе й Петра, а не про старших Андрія та Тараса. Як стверджують Р. Горак та Я. Гнатів, найстаршого сина Андрія (1887 р. н.) хрестили в 27.10.1888 р. (згідно з метричним відписом), і зробили це у церкві св. Георгія (яка була православною церквою) [355, с. 203]. Хресними батьками були Наталія Кобринська та Сергій Деген [355, с. 203]. В цій же церкві хрещено Тараса [355, с. 208]. Анна Франко-Ключко була 1892 року народження, отож якщо вірити свідченням, її хрещення відбулося в 1896 р. Витяг про хрещення Петра підтверджує, що хрещення відбулося 15.11.1896 року [355, с. 217]. Донька Франка припускала, що з боку батька акт хрещення міг бути «реакцією на соціалізм», хоча «певно вплинули й наполягання матері, що була глибоко релігійною і нехрещення дітей переносила боляче» [178, с. 18]. Втім, маємо мало доказів, щоб стверджувати, що факт хрещення дітей можна розглядати як початок релігійної трансформації Франка. Скоріш за все, зіграли два фактори: необхідність віддати дітей до школи, де була потрібна довідка про хрещення, а також бажання дружини, яка була віруючою. Катря Гриневичева згадувала, що Франко «записав туди [до школи. – І. М.] своїх дітей на основі православних метрик, бо говорив, прирік родині жінки, що дітей не охрестить у «папській вірі» [149, с. 207]. Варто також додати, що вдома Франко не приділяв уваги релігійному вихованню дітей. Яків Остапчук писав, що його батько часто бував у Франка, і згадував про відсутність цього релігійного виховання: «Правда, я там у них не бачив, щоб котре з них на себе хрест поклало, щоб згадало Бога, щоб дітям «Отче наш» показали... Як бачили

мене діти, що я хрестився, то дивилися на мене, як на якого дивогляда» [170, с. 143].

І ще один факт, що демонструє складність Франкової внутрішньої релігійності – це часте використання слова «Бог» як в його листуванні, так і в усній мові. В цьому випадку, неможливо простежити жодної трансформації. Слово «Бог» часто трапляється у Франка незалежно від періоду. Не цурався Франко і привітань, в яких згадувалося ім'я Боже. Зокрема, Богдан Лепкий писав про випадок, який його здивував: «Люди ще працювали по полях, і ми їх здоровили старосвітським «Дай, Боже, щастя!». «Дай, Боже, і Вам!» – відповідали. Франко те саме кликав, вимахуючи капелюхом, і мені дивно було, що він вимовляє ім'я Бога; за такого страшного безбожника ми його тоді мали» [162, с. 317]. Останнє звісно є більше свідченням тактовності щодо звичаїв спільноти, в якій жив Франко. Тим не менше, можна припустити, що переконаний атеїст навряд чи вдавався би до такого конформізму. Такі фрази як «Дай Боже», «Їй-Богу», «Щасть Вам Боже», «Дякувати Богу» можна назвати штампами суспільного мовлення. Вони, очевидно, достатньо часто використовувалися в суспільстві, в якому жив Франко, тому він міг несвідомо їх перейняти і вживати у своєму мовленні.

Однак, це пояснення не спрацьовує у випадку більш усвідомлених вживань слова «Бог». Наведемо кілька прикладів. В листі до Лідії Драгоманової (1896 р.) Франко писав: «Коли Бог прокляв нас бути русинами, то від тої клятви не втечемо» [106, с. 70]. У листі (1898 р.) до М. Павлика Франко теж писав подібне: «Їй-Богу, покарав нас Бог, що змусив бути членами народу, котрий по 1000-літній історії не міг здобутися на іншу інтелігенцію» [121, с. 106]. Отець Зиновій Флюнт так згадував риболовлю Франка в с. Дидьова: «Бувало роздягнеться, закине в тень сіть, ввійде до води зі словами: «Помагай, Боже» [177, с. 706]. Вищезгадані три випадки трапилися в 1890-их роках. А ось згадки з останнього десятиліття Франкового життя. Отець Йосип Застирець пригадував слова Франка, які він відповів на питання про його здоров'я: «Тепер, Богу дякувати, мені ліпше, і, може, Бог дасть та увільнить мені руки. Бо

бачите не маю влади» [154, с. 709]. «Дальші розділи [нарисів про історію української літератури. – І. М.] будуть, коли Бог дасть дождати й освободити свої руки» [18, с. 375], – писав Франко в «Нарисах історії українсько-руської літератури до 1890 року». Ось ще спогади Олени Грозикової про такі слова Франка в останні роки життя: «До осягнення моїх ідей не треба війни. Бог не благословить вбивства, кожного переможця скорше чи пізніше постигне кара» [150, с. 776]. Як можна зауважити з вищезгаданих уривків, Бог у дискурсі Франка постає як об'єкт, що наділений силою та впливає на життя людей, і може або допомагати або карати.

Отже, напрошується питання, чи може переконаний атеїст відвідувати Богослужіння, хрестити своїх дітей (хай навіть під тиском певних факторів) та згадувати про Бога (як суб'єкта, що діє) в своїх листах? Чи це можна трактувати як звичайні випадки конформізму людини, яка живе в оточенні, з цінностями якого не погоджується? Проте важко назвати конформістом людину, яка пережила три арешти за свої погляди та готова була задля своїх переконань терпіти суспільний осуд. Франко не боявся «плисти проти течії». Це спонукає зробити висновок, що випадок Франка насправді складніший, щоб його зараховувати до котроїсь з крайностей: атеїста або глибоко віруючої людини. Принаймні, наведені факти дають підставу говорити про певну еволюцію поглядів Франка. Вже згадувалося, що Франко пережив одну трансформацію релігійних поглядів в кінці 1870-их років, перейшовши від романтизму та християнських ідеалістичних мотивів у творчості до позитивізму з його критичним підходом стосовно релігії. Втім, це була не єдина трансформація, що трапилася в його житті. Він пережив щонайменше ще одну, початки якої можна простежити ще в 1890-их роках, а впевненіше про неї можемо говорити з початку 1900-их років. Цю трансформацію можемо простежити в трьох сферах: ідеологічно-політичній, літературно-публіцистичній та релігійній.

Як вже зазначалося в попередньому підрозділі, соціалізм та націоналізм в українському проекті були тісно переплетені. Проте все ж головний акцент як М. Драгоманов, так і його послідовники – галицькі радикали, робили на

соціальному питанні. І Франко – не був винятком. Втім, поступово в 1890-их роках все більше національна шалька терезів у Франка починає переважати соціальну. Остаточно це оформилося у переході Франка з Радикальної партії до Національно-демократичної у 1899 році. Я. Грицак зазначає, що на ідеологічну трансформацію Франка в 1890-их роках найбільше вплинули дві події. Перша – це читання «Judenstaat» (1896) Теодора Герцля, з ким Франко зустрічався у Відні та обговорював паралелі між сіонізмом та українським націоналізмом [405, с. 43]. Друга – це розрив Франка з польським соціалістичним рухом, що стався після того як Франко в 1897 р. поплатився за статтю про Адама Міцкевича «Ein Dichter der Verrates» (нім. «Поет зради») гострою критикою з польського боку та звільненням з газети «Kurjer Lwowski» [405, с. 44-45]. Найкраще ілюструє зміну політичних поглядів Франка цитата з його відкритого листа в «Громадському голосі» (1899): «Я не знаю, може Вам [Франко звертається до М. Павлика. – І. М.] дуже еретичною і нерадикальною видається думка, що у нас може бути покривдженим не тільки робітник, не тільки хлоп, не тільки ремісник, але також піп, урядник, купець, і навіть жандарм» [13, с. 23].

Літературознавці також зазначають зміну парадигми Франкових писань. Ю. Безхутрий робить висновок, що Франкова мала проза 1900-их років служить прикладом переходу від однієї літературної парадигми (домінування традиційних побутових замальовок, елементів нарисистики, раціональних і життєподібних сюжетів) до іншої (символічність, умовність, наявність підтекстів, елементи сюрреалізму) [386, с. 150-151]. Літературні твори, в яких є чіткі релігійні мотиви, і які найчастіше використовували як доказ Франкової релігійності⁹ – «Іван Вишенський» (1900) та «Мойсей» (1905) – були написані вже у ХХ ст. О. Баган наводить твори старшого Франка «Як Юра Шикманюк брів Черемош» (1906) та «Терен у нозі» (1906), як такі, що просякнуті пафосом християнської духовності [383, с. 22]. Отже, можна провести паралель, що

⁹Детальніше про використання Франкових творів у дискусії щодо релігійності Франка див. 4 розділ.

зміна ідеологічних поглядів Франка накладається також і на зміну парадигми його літературних творів.

Доповнюють цю трансформацію свідчення про деталі частіше звертання Франка до релігії. На початку ХХ століття Франко мав значний авторитет серед молоді. Навіть впливав на формування їхніх релігійних поглядів. Василь Лукич описував випадок, коли Франко змусив його переосмислити свої антицерковні погляди. В. Лукич тоді помістив у «Молодій Україні» антицерковну статтю «Та справа», і хотів похвалитися нею перед Франком. Та, коли останній через кілька днів зустрів Лукича, то коротко й сухо сказав: «Як Ви могли таке містити?» [166, с. 166]. «Значить уже тоді, коло 1905-1906 рр. Франко був визволений з дикої а-ля Трильовської ворожнечі до Церкви і віри. В ньому ішов, поволі і безупинно, процес духової реакції і реставрації: реакції проти атеїстичних блудів його молодих літ, реставрації – в напрямі навернення до віри батьків» [166, с. 166], – резюмував В. Лукич. Випадок засудження Франком ворожого ставлення до релігії подається в газеті «Неділя». Зі слів доктора Д., дізнаємося, що Франка в 1911 р. запросили на антиклерикальне віче, де він сказав «щось таке, що ніхто не сподівався» і «потім тільки жалували, що взагалі на те віче Франка запрошували» [188, с. 6].

Іван Губицький писав, що в 1912 р. Франко приїхав до Дрогобича, щоб читати свого «Мойсея», і «заходив до церкви Святої Трійці, де довго молився» [151, с. 759]. Роман Чубатий у спогадах описував про ще один випадок, коли Франко публічно висловив своє ставлення до релігії. Це сталося під час святкування сорокарічного ювілею літературної діяльності поета у 1913 р., на якому: «З окремим натиском він підкреслив, що є людиною віруючою – «ще раз підкреслюю, я людина віруюча». Ці слова Франка зробили на присутніх велике враження. Серед деяких доповідачів та частини молоді лівого напрямку викликали просто констернацію [розгубленість. – І. М.]» [185, с. 766]. Ці спогади підкріплені спогадами Микола Голубця, який згадував, що на сорокарічному ювілеї своєї творчості Франко сказав приблизно такі слова: «До помилок, що я їх коли-небудь зробив, належить моя праця біля підвалин

радикальної партії. Розвиток тієї партії дав змогу бундючитися демагогам, типу мого передбесідника п. Трильовського. Нещастям нашого народу є те, що я приложив рук до створення партії, що зрушила в народній психіці основи християнського світогляду. Наша молодь не читає св. Письма! Коли б я мав вам подати якусь пораду, то – частіше сповідатися й приступати до св. Тайн і в той спосіб наближуватися до Бога...» [148, с. 445]. Так само як і Р. Чубатий, М. Голубець також зазначає, що слова Франка стали «несподіванкою, що потрясла присутніх до глибин» [148, с. 445].

Отець Йосип Застирець твердив, що останні роки Франка характеризувалися релігійним роздумуванням, і причиною цього називав смерть сина Андрія (помер в 1913 р.) та друга молодості Михайла Павлика (помер в 1915 р.), які глибоко зачепили поета [154, с. 711]. «Ви не думайте, що Дантове пекло – видумка. Воно є, так само як і сім кругів небесного блаженства» [149, с. 210] – згадувала Франкові слова Катря Гриневичева. Володимир Щуровський теж писав, що в останні дні життя «поет терпів від непевності, куди попаде його душа після смерті», а також, що вечорами «навіщували його візії містично-релігійного змісту» [186, с. 786]. Ще один випадок, який стався вже незадовго до смерті Франка в 1916 р. згадує Зоня Монджейовська-Гончарова: «Якось раз я спитала його:

– Чи то правда, пане докторе, що Ви, як люди кажуть, не вірите в Бога?

Ні! – відповів Франко. – Панно Зоню, я вірив і вірую в Бога не так, як всі. Ой, люди, ви мене не розумієте, й це мене найбільше болить! – і замовк у задумі» [168, с. 780].

Деякі знайомі Франка пов'язують таке релігійне навернення з його хворобою, через яку він мав галюцинації. На думку В. Лукича, саме недуга спричинилася до того, що у Франка «пропали раз на все не тільки його полишені безбожницькі хули, але й останні сліди його сумнівів в існування Бога, безсмертної душі, зміслу Божого в нашій існуванні» [166, с. 167]. Складно однозначно стверджувати про те, чи роль хвороби була вирішальною.

З численних свідчень можемо побачити, що початки змін у ставленні Франка до віри в Бога, почалися в нього ще до того, як хвороба себе гостро проявила (1908). Тому не варто розглядати хворобу як ключовий фактор, а лише як один з кількох. Правдоподібно, хвороба вперше себе проявила в травні 1897 р., коли Франко у листі до М. Павлика скаржився на важкий біль у правій руці та психологічну неміч [120, с. 91], а згодом Франко на деякий час втратив зір [132, с. 95]. Не виключено, що початки хвороби могли мати якийсь вплив на його еволюцію в бік християнства. Але однозначних доказів ми не маємо. Втім, саме починаючи із загостренням хвороби Франка (1908), частішають його позитивні висловлювання на тему віри. Видається ймовірним, що болі, спричинені хворобою, галюцинації, смерть близьких людей і все це напруження, в якому перебував Франко могли посилити його релігійні відчуття. І тут можна виділити два мотиви того, що Франко вдався до релігії. Перший – надія на те, що Бог змилується над його стражданнями, і оздоровить його. Другий – страх перед смертю та непевність, куди потрапить його душа по смерті, якщо все ж потойбічне життя існує.

Складність трансформації релігійних поглядів Франка наочно демонструє історія його останньої сповіді. Франко сам виявив бажання сповідатися, але відмовився від сповіді в о. Володимира Гургули, мотивуючи це, за спогадами Олени Грозикової, різними політичним переконаннями і тим, що він ціле життя боровся проти о. Гургули [150, с. 777]. Франко попросив, щоб йому привели православного священика. Втім, коли це зробили, він прогнав молодого православного капелана, через те, що той у некоректний спосіб випитував чи він атеїст? [150, с. 777]. Також Я. Гриневич наводив свідчення, що Франко перед смертю відвідував і отець Каштанюк. І коли він витягнув хрест, то Франко заплакав і поцілував хрест [403, с. 41]. Однак про сповідь не згадується. Отець Теодозій Галущинський приходив до Франка в останні його дні, для того, щоб уділити йому тайну сповіді. З його слів, Франко спочатку всіляко намагався оминати тему віри, або намагався відбутися загальними фразами, а коли о. Галущинський запропонував йому тайну сповіді, звернувши увагу на

його стан тяжкої хвороби, «Франко задумався: знова почав підносити закиди проти віри і вкінці таки не хотів сповідатися» [146, с. 2].

Хоча існує також і версія, що Франко таки сповідався. Її наводить Леся Рупняк у статті «Чи сповідався Франко перед смертю?». Авторка цієї статті переказує слова Олександри – доньки о. Володимира Гургули: «Вернулися татко додому задоволені. Оповіли: Я був [мається на увазі у Франка. – І. М.], прийняли мене і ми мали довгу розмову. І ще: я щасливий, що зробив останню послугу для такої світлої і праведної людини. Ясна річ, малася на увазі сповідь, інакше татко б не погодилися правити похорон» [438, с. 175].

Однак ця версія виглядає досить непереконливою з кількох причин. По-перше, отець Гургула прямо так і не сказав, що сповідав Франка. По-друге, не існує жодних інших свідчень, які б вказували на те, що Франко таки погодився сповідатися в о. Гургули, як, зрештою, і в будь-якого іншого священика. По-третє, дуже підозрілим видається, що о. Гургула характеризує Франка як «таку світлу і праведну людину». Навряд чи о. Гургула міг назвати «праведною» людину, яка сама визнавала, що «все життя боролася з ним» [150, с. 777]. І головний аргумент – якби Франко і справді сповідався, то чому о. Гургула замовчував це, коли велися суперечки з приводу християнського похорону Франка. До цього всього можна додати ще й те, що дочка отця Гургули – особа, певною мірою заангажована, свідомо чи підсвідомо.

Є й інший факт, що стверджує, що навернення Франка до християнства не було таким вже й однозначним та очевидним. Читаючи листи о. Йосифа Кобилянського до Івана Франка, натрапляємо на спроби навернути Франка до християнської віри (від 17.10.1901): «Писав я до Вас 2 роки тому, а тепер виджу «Богословского Вістника», що Ви доси не лиш держите ся атеїзма, но і стараєте ся розширювати єго – и прото залучую тут / відпись одної малої статії и прошу, щобиьте зволили всьо там написане добре розважити. А слиби Всесвітлійший Пан хотіли приходити до мене о 10-ій год. рано в котрі будь дни семичні, недільні або съвяточні, то з охотою говоривбим о доказах віри, показавбим також тії 2 математичні докази» [83, арк. 035]. Невідомо як відреагував Франко

на цей виклик, бо лист-відповідь не зберігся. Але очевидно між ними виникла певна дискусія, бо в 1906 р. о. Кобилянський надіслав ще один лист, в додатку до якого він помістив ще 4 докази існування Бога [84, арк. 043-044].

Також слід зауважити, що майже в той самий період, коли Франко написав «Івана Вишенського» [10] (1900) та «Мойсея» [17] (1905), він також опублікував і такі свої наукові дослідження: «Нові досліди над найдавнішою історією жидів» [21] (1901) та «Біблійне оповідання про створення світу в світлі науки» [3] (написане в 1904 р., видане в 1905 р.). В останньому Франко подав критичний аналіз версії про створення світу, яка описана в Старому Завіті, вказав на низку суперечностей в тексті, невідповідностей до історичних подій, проводив паралелі з подібними текстами інших давніх народів. Вже сама назва першого розділу «Боротьба віри з наукою» говорить сама за себе. Бібліокритицизм Франка був викликом християнській спільноті, на який, на жаль, тогочасне духовенство не знайшло адекватної відповіді [395, с. 22]. Певна частина духовенства сприйняла «Оповідання про створення світу» настільки вороже, що змовившись, вони викупили увесь наклад і спалили [380, 16]. Це, безумовно, був тяжкий удар для Франка, але він не опустив рук і продовжував працю над біблійною критикою, видавши у 1908 р. «Сучасні досліди над Святим Письмом» [40]. Але головна відмінність «Біблійного оповідання про сотворення світу в світлі науки» від двох інших згаданих праць, що Франко не лише подавав основні висновки історико-філологічного дослідження Біблії, а й різко критикував ідею богонатхненності цієї книжки (*sensus plenior*) [399, с. 59].

Попри те, що ці праці Франка не зробили помітного внеску в біблійну критику, цінність їх полягає у тому, що це чи не єдиний зразок біблійної критики в українській історико-філологічній науці [400, с. 59]. Ці біблійні студії останніх років життя Франка ставлять під сумнів висновок Олега Багана, про те, що Франко «постійно шукав віри й ірраціональних постулатів життя» [383, с. 21] та «за внутрішнім талантом, за потребами душі був більше схильний до релігійного світогляду, романтичного світопереживання» [383, с. 5]. Якщо у випадку художніх творів, як вже зазначалося, дослідники зауважують певну

еволюцію, то в наукових публікаціях чітко простежується та ж сама дихотомія «наука – релігія», що й у 1880-их роках. Принаймні, що стосується наукових досліджень, Франко все ж продовжував залишатися раціоналістом і позитивістом. Як зазначає о. Олег Гірник, Франко міг розчаруватися у позитивістичному світогляді як способі вирішення всіх проблем суспільства, але це не значить, що він як науковець, мав відмовитися від наукового методу, що опирається на позитивні факти і шукає раціональний зв'язок між ними [398, с. 586-587]. Тому й не дивно, що в «Мойсеї» Франко виступає як поет-реінтерпретатор, тому дозволяє собі відхід від раціоналізму. В той час, як у випадку «Оповідання про створення світу», Франко виходить з позиції науковця-позитивіста [398, с. 586].

Проте, якщо підсумовуючи, брати до уваги всю творчість Франка загалом, то вона настільки різноманітна, що за нею складно однозначно зарахувати Франка до якогось одного з напрямів, чи простежити чітку еволюцію: ось тут закінчується такий Франко, а починається інший Франко. Ростислав Чопик вдало зауважив: «творчу спадщину Франка характеризує «поєднання непоєднуваного». У ній «екстреми ся стрічають» – співіснують і переплітаються різні, традиційно взаємовиключні світогляди і естетики, філософські та політичні системи, літературні напрями (ідеалізм – матеріалізм, раціоналізм – емпіризм, позитивізм – інтуїтивізм, націоналізм – соціалізм, натуралізм – романтизм, реалізм – символізм тощо)» [445, с. 37].

2.3. Інтерпретації релігійних поглядів Івана Франка

Складність та неоднозначність релігійності Івана Франка змушує дослідників до пошуку інших інтерпретацій, аніж традиційна схема: віруючий проти атеїста. Однією з цікавих інтерпретацій Франкових поглядів на релігію є проведення аналогії з Людвігом Фейєрбахом та його філософією любові до людини як заміника традиційної релігії [див. 418; 432]. Франко, відкидаючи трансцендентні аспекти релігії, зосередив свою увагу на любові до людей, служінні народу, боротьбі за справедливість та гідність людей [433]. В

інтерпретації поглядів на віру Франка, подібне зміщення акцентів з віри в Бога на практичне втілення християнських засад не є нове. Отець Олександр Стефанович використовував цей аргумент у дискусії про релігійність Франка, що точилася в міжвоєнний період: «Між людьми є різні вдачі. Одні виявляють свої почування явно... Другі знов виявляють свої думки не словами, а ділами. А прецінь у творах Франка пробивається така глибока, преданна і правдива християнська любов до найбільш бідніших братів свого народу, про яких здається весь світ забув і ними не опікується» [284, с. 1]. Це десь перегукується з тим, що писав Франко у статті «Радикали і релігія»: «Релігією називається не тільки віра... До релігії належать також чуття, любов до тої Вищої Істоти і до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанова й самому жити так, щоб наближувати себе й інших до тої Вищої Істоти» [36, с. 268]. Віра, любов і добрі справи – саме так Франко розумів справжню релігійність. Можливо, саме любов і добрі діла як вияви релігійності мав на увазі Франко, кажучи (за словами З. Монджейовської-Гончарової): «я вірив і вірую в Бога не так, як всі. Ой, люди, ви мене не розумієте, й це мене найбільше болять!» [168, с. 780]. «Файербахівською релігією матеріалізма» характеризував погляди Франка і Євгеній Маланюк [236, с. 305]. Щоправда, трактував це негативно, оскільки Маланюк вважав раціоналізм і раціональну релігію – шкідливими [див. 236]. Тема християнської любові знаходить чималий відбиток і у творчості Франка [див. 440]. Чільне місце у поемі «Смерть Каїна» (1889) займає людська любов як «джерело життя», фундаментальна потреба, притаманна природі людини, на якій, так чи інакше, ґрунтуються всі цінності людського буття [449]. Тетяна Белоброва також звернула увагу на те, що головні герої Франкових поем «Смерть Каїна» та «Страшний суд» обирають некласичний спосіб пізнання, який характеризується релятивністю форм і схем пізнання, відсутністю єдиного критерію оцінки явищ, агностицизмом, ірраціональністю, інтуїтивністю [387, с. 63].

В 1903 р. Франко видав працю «Що таке поступ?», у якій писав, що ані збільшення матеріального багатства, ані науковий прогрес, ані розвиток

мистецтва не можуть зробити людину вповні щасливою [43, с. 345]. Тобто, на той момент Франко вже відійшов від позитивістичних ілюзій своєї молодості, що наука і прогрес є універсальним ліком на проблеми людства. Натомість він приходиться до висновку, що лише почуття любові до інших людей, родини, громади, народу може дати людині повноту щастя. І цю любов людина реалізовує діяльно у співжитті в родині, громаді, нації [43, с. 345]. Такі погляди цілком вписуються в теорію світської релігії як заміника традиційної релігії, про яку ми згадували в першому підрозділі. В традиційній релігії сенс життя полягає здебільшого в тому, щоб служити Абсолюту (Богу) і заслужити на щасливе загробне життя. У світській релігії сенс життя теж схожий, тільки зі зміщенням акцентів: щасливе життя має бути в цьому світі (іншого може й не бути), а Абсолютом виступає не Бог, а певна спільнота (наприклад, нація у випадку націоналізму).

За спогадами о. Тита Реваковича, Франко висловився на 40-річному ювілеї своєї творчості: «Я стою на деїстичнім становищі і дав сему вираз у своїм ділі «Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 у Львові 1910» [173, с. 143]. Йшлося про цитату зі згаданого нарису: «Дальші розділи будуть, коли Бог дасть дождати й освободити свої руки» [18, с. 375]. Однак, важко сказати чому Франко (за Реваковичем) сказав про ці рядки як про вираження деїстичної позиції? Адже деїзм – це філософське вчення, яке розглядає Бога, як творця світу, який запустивши механізм, не втручається у нього. Натомість слова «коли Бог дасть дождати й освободити» виражають Бога як активного об'єкта, з волі якого відбувається процес зцілення. Також, як було зазначено попередньо – у дискурсі Франка Бог постає як об'єкт, що втручається в життя людей: може карати або допомагати. Тому згадка о. Реваковича про деїзм Франка або не відповідає дійсності, або була невірно ним потрактована.

Існують згадки про небажання брати активну участь у дискусіях на релігійну тематику. Отець Олексій Волянський писав, що Франко «своїм примірним поведінням, і то всюди, де б не сходився з людьми, ніколи не порушував теми про віру і церкву, а де хто другий необачно щось такого сказав,

він своїм рішучим словом затер немиле враження необачного вислову» [144, с. 695]. В газеті «Неділя» був опублікований уривок зі спогадів о. Волянського, в якому розповідалося про одну з розмов, що відбувалася в нього вдома: «Розмова зійшла на Бога, на смерть і вічність. Сипалися такі атеїстичні погляди, що мені, священникові, аж було прикро. А це ж були мої гості. Врешті дискусія урвалася і всі обличчя повернулися мовчки до Франка, ніби питаючи його вічми, що він скаже. А Франко помовчав цілу дискусію. Він не брав участі. Та й каже: «Йй, панове! Що про то говорити! Що ми про те все знаємо?» Устав і пішов. Усім було страшно несмачно, ніби їх водою холодною облягли» [188, с. 6]. Б. Лепкий також підкреслював виваженість Франка в релігійному питанні: «Він зі своєю безбожністю людям в очі не ліз. Навпаки, шанував те, в що інші вірили» [162, с. 317]. З цих згадок помітно, що Франко не дуже охоче у приватних розмовах торкався питання віри. Ці випадки лише підтверджують обурення Франка у випадку з професором Ісидором Шараневичем, оскільки Франко вважав питання віри особистою справою.

Неодноразові приклади Франкового сумніву щодо можливості пізнання Бога, доведення його існування чи не існування, дають підставу розглядати його погляди як агностичні. Сам Франко, боронячи Чарльза Дарвіна від несправедливих закидів в атеїзмі, назвав його «агностиком, що по своєму був чоловік глибоко релігійний» і дав таке визначення агностицизму – «в новітній англійській філософії напямок споріднений з так званим трансцидентальним ідеалізмом (Неокантіанізм), що займається лише тим, що можна нашим розумом певно поняти, а навпаки виключає з обсягу філософії все те, що є непонятне (на примір: остання причина річий, бутє і суть Бога і т.п.). Так отже Агностицизм ріжниться від Атеїзму (безбожність) тим, що не заперечує божества, але заявляє, що не може про се нічого знати» [3, с. 22]. Це визначення, яким Франко характеризував погляди Дарвіна, певною мірою стосується і самого Франка. Оскільки він звик довіряти лише емпірично перевіреним фактам, а про Бога волів казати: «Що про то говорити! Що ми про те все знаємо?» [цит. за: 188, с. 6].

Припускаємо, що Франко міг також розглядати християнство з позиції його функціонального значення для народу. Християнство було важливим для Франка не як справжня істинна віра, а тому що виконує певні важливі функції: запевнює певний рівень моралі та етики, об'єднує людей у спільноту, є важливою ознакою національної ідентичності (запобігає асиміляції) тощо. На таку думку наводять дві згадки. Перша з них належить о. Волянському: «Пригадую собі, як Франко, присутній при якихось таких полемічних дебатах про віру, не забирав слова, а коли полеміка заходила до точки кипіння, тоді сказав: «Лишім ми віру нашому народові, бо то є амальгама, яка його держить!» І цим способом перервав дискусію в найгарячішій її точці» [144, с. 695]. Ще іншу подібну згадку наводить о. Іван Лебедович: «В часі передвиборчої агітації Франко остеріг радикалів, коли вони почали воювати з релігією, а до о. Івана Яворського сказав: «А що ж вони дадуть народові як відберуть йому релігію?!» [424, с. 42].

І наостанок розглянемо ще питання конфесійних вподобань Франка. В «Золотій книзі Дрогобицької основної школи» Франко записаний як «греко-католик» [176, с. 809]. На судовому процесі 1878 р. Франко себе теж формально ідентифікує як греко-католик: «Зовусь Франко, родом з Нагуєвич Дрогобицького повіту, числом літ 21, обряду гр[еко]-катол[ицького], стану вільного» [цит. за: 315, с. 118]. Втім пізніші свідчення показують, що Франка починають ідентифікувати з православ'ям. Іван Куровець згадує, що владика Григорій Хомишин «зробив строгий виговор о. Волянському й зажадав оправдання, як він, як католицький священник, дозволив ходити до церкви некатолікам, як Франко, проф. Грушевський, обидва були православні, а ще й приймав їх у своєму домі» [161, с. 99].

В православ'ї хрестив Франко і своїх дітей. Як згадує їхній хресний батько Микола Вороний: «хрестили ми їх, всіх разом, поставивши в куток, і вихрестили на православних: «щоб уніатські попи їх не чіпали» – мовляв Франко» [145, с. 378]. Втім, це не допомогло, оскільки діти, пішовши в школу зіткнулися з проблемою: уроки релігії в школі давав греко-католицький

священик, що очевидно не сподобалося матері дітей, яка на початках забирала їх з цих уроків [149, с. 207]. Михайло Рудницький так згадував про цей випадок: «Директор гімназії не знав, що робити з такими учнями, які не хотіли вивчати греко-католицькі догми, і попросив їх батька зайти на розмову. Невідомо, чим закінчилася ця розмова, але у гімназії всім стало відомо, що Франко прочитав Громницькому в його кабінеті лекцію про абсурдність релігійного виховання» [175, с. 478].

Іншу версію позиції Франка знаходимо у статті о. Олександра Стефановича «В обороні пам'яті Франка»: «А тому, що в школі не було більше православних дітей, а через те не було там православного священика, звернувся я до пок. Франка зі запитом, чи не дозволив би він, щоб його донька ходила на мої години релігії. Він подякував мені щиро за прихильність до його дитини й заявив, що він хотів сам бути у мене й просити за те, бо бажає, щоб його донька виховувалася у християнському дусі» [284, с. 1]. Однак, виникає сумнів щодо правдивості слів о. Стефановича, оскільки Франко раніше чітко виступав проти наук релігії у школі. Втім, інцидент закінчився порозумінням, бо діти продовжували ходити на уроки релігії. Зокрема, о. Стефанович писав про Анну Франко: «Так ходила вона 4 роки на мої години, була найліпшою моєю ученицею, приступала до сповіді і св. Причастія і була пересвідчена, що належить до грек-кат. Церкви» [284, с. 1]. Той факт, що донька Анна таки ходила на релігійні науки та ще й до греко-католицького священика, свідчить про те, що Франко періоду кінця 1890-их – початку 1900-их не надто був проти релігійних елементів в шкільній освіті. Можливо, що пом'якшення ставлення до релігійних елементів у шкільній освіті сталося навіть дещо раніше, бо в 1892 р. Франко на віче у Снятині виголошував реферат «Наші народні школи та їх потреби», де негативно оцінював те, що в школах не вчать церковного співу та обряду [20, с. 115].

Але повернімося до теми ідентифікації Франка з православ'ям. Олена Грозикова згадувала, що перед смертю Франко просив православного священика для сповіді: «Будьте такі добрі і приведіть мені православного

священика, бо я почуваю себе більше православним, ніж католиком. Шлюб мені давав, діти мені хрестив, хату мені святив священик православний» [150, с. 777]. Втім до шлюбу Франко точно не ідентифікує себе з православ'ям. Це можна помітити з рядків з листа Івана Франка до своєї майбутньої дружини Ольги Хоружинської: «А про які се правила чи закони церковні Ви говорите, на котрих не знаєте, як ми помиримся. І чому б не написати виразно? Що там у Вас православна церков лоб велить брити перед вінчанням чи що?» [128, с. 46]. Існують також і спогади про те, що Франко ходив до Волоської церкви (Успіння Пресвятої Богородиці), що на той момент була під юрисдикцією Греко-Католицької Церкви [185, с. 766; 188, с. 6].

Можливо, Франко, ідентифікуючи себе з православ'ям, в такий спосіб намагався подалі відгородитися від Католицької Церкви, вплив якої на українців, та й на слов'ян загалом, він оцінював як негативний: «Відколи тямить історія, католицизм був усе завзятим ворогом Слов'янщини, і хто знає, чи не приніс він їй більше шкоди від усіх кривавих війн з мадярами, німцями та татарами!» [12, с. 69]. З тривогою Франко писав про загрозу поширення католицизму на галицьких русинів і роль в цьому згромадження змартвихвстанців (воскресенців) у статті «Воскресеніє чи погребеніє?» (1884) [5, с. 221-244]. Вплив Папського Престолу на Греко-Католицьку Церкву в Галичині Франко вважав настільки негативним, що навіть був готовий пожертвувати тим, чого ідеологічно трималися радикали – відділення Церкви від держави. В 1893 р. у листі до М. Драгоманова Франко признавав рацію М. Павликові, що «відділ Церкви від держави у нас справи церковної не то не полагодишь, а противно, ще її погіршить, то значить віддасть наше духовенство безоглядно під власть Рима» [114, с. 381].

Втім, у історичних дослідженнях, присвячених церковній історії, Іван Франко намагався дотримуватися позаконфесійного підходу в оцінці тих чи інших подій, наприклад Берестейської унії [443, с. 70]. В своїх рецензіях та історіографічних оглядах, Франко критикував тих православних авторів, які були тенденційні та не могли вийти за межі своїх конфесійних переконань [27,

с. 40; 11, с. 19-20]. Через це Франко навіть отримав від одного з авторів, Павла Житецького, звинувачення у тому, що «він є речником уніатського клерикалізму» [130, с. 167].

Попри ці згадки про ідентифікацію Франка з православною конфесією, його релігійність насправді набагато більше нагадує протестантську ніж православну. Дарія Глібовицька згадувала такий випадок: «Раз було знов таке, що почула я, як Франко міряв кроками покій і заодно повторював «Боже, Боже!». Думала я, що то хто інший, була певна, що він у Борщеві. Виходить, здивовано кажу: «Чому так Бога взиваєте?» – «Ви гадаєте, що я в Бога не вірю? В фарисеїв не вірю» [147, с. 336]. Франко не заперечував християнську мораль як таку, але виступав проти «катехитично-догматично моралі», яку частина духовенства намагалася представити як єдино християнську [14, с. 180]. У передмові до своєї поетичної збірки «Мій ізмарагд» (1897 р.) він писав: «Та я певний, що в основі своїй вона [Франкова моральність – І.М.] далеко більше зближена до моральності всіх тих великих учителів людськості, «ишущих Царствія Божія и правди Єго», ніж коліннопреклонна, поклоннобийна, черствосердна моральність багатьох стовпів церкви, покликаних та непокликаних оборонців релігії» [14, с. 180].

Як помітно з цих уривків, Франка від традиційних виявів релігійності та віри в Бога відштовхувало фарисейство церковнослужителів та клерикалізм. «Світогляд І. Франка зазнавав змін, однак єдине, що він незмінно проніс упродовж свого творчого шляху – це спротив до клерикалізму» [398, с. 582], – вдало зауважив о. О. Гірник. У своїх поглядах Франко близький до протестантських течій, де роль Церкви як посередника між віруючим і Богом є мінімалізована, натомість основна увага зосереджена на внутрішній вірі християнина. В протестантизмі спасіння досягається лише *sola fidae* (однією вірою) [415, с. 113]. І це становить його ключову відмінність від католицизму, де важливе значення мають добрі справи та рятівна місія Католицької Церкви, а тому дотримання людиною догматів, культу та настанов Церкви є важливими [415, с. 113-114]. Франко писав у праці «Що таке поступ?» (1903), що людина

досягає щастя завдяки любові до людей і народу, і реалізовує цю любов через діяльність на користь сім'ї, громади, нації [43, с. 345]. В протестантизмі теж важлива ідея праці як способу реалізації свого Божого покликання на землі [див. 350, с. 69-80]. Для протестантських течій також характерним є раціоналізм в релігії [439, с. 204]. І ці риси дозволяють розглядати релігійність Франка як близьку до протестантизму. Нагадаємо, що серед істориків релігії та біблійних критиків, яких читав Франко, було багато протестантів. Можливо, це був одним з важливих факторів, що вплинув на таку Франкову релігійність: близьку до протестантизму в своєму раціоналізмі, антиклерикалізмі та наголосі на внутрішній вірі й важливості праці. З певною симпатією до протестантизму ставився також і Михайло Драгоманов, який навіть закликав своїх галицьких товаришів пропагувати в себе рух, що подібний штундистському в Наддніпрянській Україні [426, с. 309]. Драгоманова, за його власним же заповітом, поховав лютеранський пастор у м. Софія (Болгарія). Драгоманов писав у листі до М. Павлика: «Я, напр., прошу своїх на случай моєї смерті кликати хоч протестантського пастора, бо я не згоджуюсь, щоб коло моєї труни йшли замурзані, нечесані, немиті, сонні й пузаті православні попи» [75, с. 341].

Отже, як бачимо, питання Франкової віри у Бога є досить неоднозначним. Існує чимало доказів, які свідчать як на користь його атеїзму, так і на користь того, що він вірив у Бога. Можемо говорити про складну еволюцію, яку пережив Франко. Ранні твори Франка написані в дусі християнського ідеалізму. Але вже з кінця 1870-их років він переходить на засади позитивізму, раціоналізму та соціалізму. В ряді наукових публікацій він досить гостро писав про духовенство та піддавав сумніву певні засади християнства (як от Божу подобу Христа чи існування загробного життя). Разом з М. Драгомановим та М. Павликом Франко поширював на Галичині критичні праці, що стосуються релігії. Через подібні дії здобув репутацію атеїста. Втім, існує немало свідчень, що Франко брав участь у Літургії, охрестив дітей, часто вживав слово «Бог» й робив це переважно усвідомлено – як суб'єкта, який діє і впливає на щоденне життя людей. Можна помітити, що більше свідчень стосуються Франка у віці

поза сорок п'ять років, хоча існують також і свідчення з 1890-их років. Дослідники відзначають, що 1890-ті роки характеризуються зміною як його філософсько-політичних поглядів, так і зміною в його художніх творах. Можна говорити про те, що Франко в останні два десятиліття свого життя переживав переосмислення свого ставлення до віри в Бога і навернення до християнства. Втім, до кінця життя Франко залишався віруючим не за традиційним шаблоном. Його не можна окреслити за традиційною дихотомією «віруючий – атеїст». Любов та праця для людей є насамперед втіленням віри Франка. Також, деякі свідчення дають підстави трактувати Франка як агностика: людини, яка не заперечує існування Бога, але так само вважає неможливим довести його існування. Агностичні погляди приписують і пізньому Драгоманову, який мав вплив на Франка. І в цьому агностицизмі Франко коливався то в бік віри, то в бік атеїзму. Від християнської віри (в традиційному розумінні цього слова) Франка відштовхувало негативні приклади священників, їхня консервативність та надмірне втручання Церкви в суспільні справи. Можна ствердити, що Франкова релігійність ближча до ідеалів деяких протестантських течій, де акцентується увага на праці, внутрішній вірі, і зменшенні ролі посередників (Церкви і священнослужителів) у спілкуванні з Богом та можливості спасіння душі без їхньої допомоги.

РОЗДІЛ 3

СТАВЛЕННЯ ІВАНА ФРАНКА ДО ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО ДУХОВЕНСТВА ТА ЙОГО ВЗАЄМИНИ ЗІ СВЯЩЕНИКАМИ

3.1. Формування ставлення Івана Франка до греко-католицького духовенства

Вже у самому селі Нагуєвичі, де народився Іван Франко, стосунки між місцевим парохом о. Йосифом Левицьким та парафіянами були напруженими. В 1857 – 58 рр. громада Нагуєвич вела судовий процес проти свого пароха, звинувачуючи його у недбалому виконанні своїх обов'язків та встановленні надмірних цін за треби [453, с. 38-39]. Саме відсутність встановлених норм винагород за виконання священиками треб було однією з найголовніших причин конфліктів між священиком та парафіянами [364, с. 95]. До речі, батько Франка – Яків п'ять разів свідчив проти о. Левицького [355, с. 56]. Очевидно, Іван Франко був надто малий, щоб бути свідком цього конфлікту. Але сам факт, що вже з раннього дитинства він ріс в середовищі, в якому був конфлікт між громадою та священиком, міг накласти певний відбиток. Франко був уже в цілком свідомому віці (9 років), коли помер його батько. Як припускають дослідники Р. Горак та Я. Гнатів, малий Франко цілком можливо міг стати свідком типового торгу між священиком та родиною покійного, скільки треба заплатити за похорон. Як стверджував Франко, о. Василь Білинський намовив Марію (матір Івана Франка) продати єдину дійну корову (що спричинилося до значного погіршення матеріального становища сім'ї), а за отримані гроші оправити Євангеліє в честь свого покійного чоловіка [355, с. 57]. Отже, з перших років життя Іван Франко стикнувся з негативним досвідом взаємин зі священиками.

Наступний досвід стосунків Франка з духовенством – це його шкільні роки, зокрема в школі отців Василіан в Дрогобичі, а потім в Дрогобицькій гімназії. Деяких своїх вчителів-священиків з василіанської школи Франко згадував з приємністю, зокрема «молодого монаха Крушельницького, що вчив

нас у II кл., о. кат. Красицького, о. ігумена Барусевича і пізнішого ігумена о. Немиловича...» [31, с. 38]. Отець Йосафат Скрутень у статті «Франко і василіани» стверджував, що о. Лев Красицький був улюбленим вчителем Франкового класу [176, с. 807]. Проте були й такі священники-вчителі, які залишили у Франка неприємні спогади. Серед василіанських вчителів до цього числа належав о. Софрон Телесницький, що відзначався саркастичним почуттям гумору, зверхнім ставленням та жорстокістю у поводженні з учнями. В школі Франко зіткнувся із проблемою упередженого оцінювання. Як це часто буває, оцінювання є фактором суб'єктивним, і, мабуть, майже всі, хто мав досвід навчання, рано чи пізно стикалися з цією проблемою. Не винятком був і Франко, який у своїх спогадах зазначав про упереджене ставлення до нього з боку деяких наставників: «о. Олексій Торонський, руський катехит, спеціально мені аж до самої матури на всіх класифікаційних конференціях перепирав нижчу ноту з обичаїв, як мені належить (я мав звичайно «похвально», хоч із найбільшої часті інших предметів мав звичайно «відлично», а на моє поведіння в школі й за школою ніхто з учителів не міг пожалуватися)» [39, с. 50]. Загалом принципи сучасної Франку шкільної освіти часом були достатньо суворими. Зокрема, фізичні покарання учнів вважалися нормою, і в Галичині до 1867 р. навіть дозволялися законом [359, с. 82].

Можливо, саме цей негативний шкільний досвід міг зародити у Франка на свідомому чи підсвідомому рівні певну антипатію до представників духовенства [368, с. 55]. На користь цього припущення можна навести і те, що в дитячому та підлітковому віці люди більш чутливі до всякого роду несправедливості. А у випадку Франка, це відчуття могло посилюватися тим, що він як натура творча, переживав такі моменти ще більш глибоко, ніж це робили його ровесники. Висилаючи М. Драгоманову своє *curriculum vitae*, Франко так описував своє перебування у василіанській школі: «я, по-мужицьки вбраний, боязливий, несмілий та часто немитий хлопець, цілий курс буди посміховищем у класі, і перетерпівши досить від деяких нелюдських учителів (гл[яди] «Schönschreiben»)» [112, с. 241]. І цей досвід, який пережив Франко у

школі, згодом був описаний у кількох його оповіданнях, зокрема «Schönschreiben» [47], «Отець-гуморист» [26], «Оловець» [25], «Гірчичне зерно» [6], «Грицева шкільна наука» [7].

Однак, не слід перебільшувати досвід дитинства, адже як писав сам Франко про навчання у василіанській школі: «поминаючи деякі неприємні епізоди все таки були радісними літами моєї молодості» [31, с. 38]. Крім того, ці оповідання радше могли бути перенесенням Франком свого тодішнього соціалістичного способу думання на попередні події [359, с. 82]. Також потрібно зазначити, що якби шкільний досвід відіграв визначальну роль, то 19-річний Франко не написав би на замовлення семінаристів вірш «Стих» (пізніше більш відомий за назвою «Хрест»), який є одою тодішньому митрополиту Йосифу Сембратовичу [детальніше про вірш див. 436]. Та й рання поезія Франка, зокрема збірка «Баляди і розкази» має ідеалістично-християнське забарвлення [445]. Тому жорстокість деяких вчителів-священиків могла служити лише додатковим, але не головним фактором, що заклав у Франка певні упередження до осіб священничого стану.

Одним з факторів у житті Франка, який ймовірно мав відношення до формування його ставлення до духовенства, була перша невдача у коханні. Франко признавався у листі до А. Кримського, що на його життя та творчість мали великий вплив його стосунки з жінками [97, с. 114]. Як відомо, Ольга Рошкевич – перше кохання Франка, була дочкою священника Михайла Рошкевича, пароха с. Лолин (Долинянщина). З Ольгою та її батьком Франко познайомився через свого приятеля Ярослава Рошкевича – рідного брата Ольги. Спершу, отець Рошкевич сприймав Франка як перспективну партію для своєї дочки, однак звинувачення у соціалізмі та арешт Франка (1877 – 1878) змусили о. Михайла кардинально змінити свою думку. Він відмовив Франкові в проханні одружитися з Ольгою і заборонив йому з'являтися в їхньому домі [359, с. 320]. Припускаємо, що це могло глибоко зачепити Франка і погіршити його ставлення до духовенства як стану в цілому. Принаймні, з одного з листів Франка до Ольги Рошкевич помітно, що його дратують священники: «Пощо ти

писала той лист, та і в такий спосіб, що то і добре, тебе ніхто не силує, тільки забаглося тобі попадею бути, ну, і йдеш за попа. Люба, подумай собі, які думки мусив насунити мені отой лист!» [127, с. 191].

Негативний образ священика також можна простежити в кількох листах молодого Франка. У листі до М. Павлика (1879) він писав: «Про Здерковського й гадки не майте – попом зробився наскрізь, писати перестав...» [119, с. 216]. У листі до І. Белея (1882) Франко писав про свій гонорар за видавництво «Захара Беркута»: «180 зр. – найменша ціна, так я й написав П[артицьк]ому. А може він тільки торгуватися хоче? Чорт би брав попівську хитрість і панську чемність» [103, с. 344]. Прикметно, що Омелян Партицький сам не був священиком, а лише сином священика о. Йосипа Партицького. Отож, як бачимо, негативний образ священика часом стосувався не лише безпосереднього самих священиків, але і їх синів. Крім того цей негативний образ стосувався не лише окремих випадків, але й характеризував відношення Франка до духовенства як стану. Це помітно з одного листів Франка до М. Драгоманова: «Я вступив до редакції “Kurjera Lwowskiego”, – газетина чесного напрямку, противна шляхетчині і попівщині...» [110, с. 121]. Мислення становими категоріями (поділ людей на окремі стани: попи, пани, хлопи і т.д., кожному з яких притаманний певний тип поведінки і мислення) характерне для Франка, щонайменше до кінця ХІХ ст. Ось ще один приклад такого типу мислення, в якому присутній негативний образ священиків як верстви в цілому: «Певна річ, радикали не є і ніколи не були сердечними приятелями попів – не говоримо про одиниці, а про цілу верству. Чому? Тому, бо така приязнь мусіла б бути службою попам. Попи є така верства, з котрою не можливо водити приязнь як рівний з рівним» [34, с. 175].

Франко у кінці 1870-их – 1880-их роках був гострий та безкомпромісний у своїй критиці духовенства, про що свідчить ряд його публікацій [див. 1; 2; 48]. У статті «Що се за інтелігенція – галицькі попи?» (1879) [48] Франко поділив галицьких священиків на дві категорії – попи пасивного типу і попи-практики. Перші – погано освічені, не вміють проповідувати, невміло ведуть

господарство, постійно нарікають і клянуть, і в побуті мало чим відрізняються від селян. Другі – добре освічені, прагнуть вести «європейський спосіб життя», активні в господарському та публічному житті, улесливі і хитрі. Обидва типи, на думку Франка, об'єднує дбання тільки про власні інтереси, економічне визискування простого народу, прислужництво панам, хоча тип попів-практиків прикриваються, що всіляко дбають про своїх парафіян [48]. Звернемо увагу на те, що вже у самій структурі цієї статті криється гострий сарказм. Франко, ніби пише якусь розвідку з біології, і намагається дослідити та класифікувати «попів» як певний біологічний вид (як це роблять у випадку з тваринами, птахами, рибами чи комахами). І навіть сама назва «Що се за інтелігенція – галицькі попи?» немовби пропонує читачеві познайомитися з певним біологічним видом.

У статті «Попи і економічне положення українського народу в Галичині» (1883) Франко критикував економічне визискування священниками селян, наводячи різні статистичні дані [1]. Він акцентував увагу на тому, що властиво наголошувати лівим, а саме на економічному та соціальному аспектах людського життя. Дісталось від Франка і найвищому духовенству – митрополиту Йосифу Сембратовичу, якого він розкритикував у статті «Що думає народ про уступившого митрополита Осипа Сембратовича?» (1882) [2]. Франко почав зі спростування похвал газети «Діло» Йосифові Сембратовичу як «отверезителю народу», стверджуючи, що ініціатива руху тверезості вийшла зовсім не від Й. Сембратовича, а від священників І. Наумовича і Р. Моха [2, с. 256]. Далі Франко навів кілька критичних свідчень селян про митрополита Й. Сембратовича, що стосувалися відбирання останнім селянських пасовищ, прокляття ієрархом одного порядного селянина (від якого втекла жінка, і він жив з іншою на віру), його великої зарплатні – 12.000 золотих ринських [2, с. 256-258].

Окрім критики різного роду економічного визискування священниками простого люду і сприйняття себе як певної особливої касты, Франко також критикував їх за те, що насправді не вчать людей правдивого християнства.

Зокрема, у статті «Радикали і релігія», яку Франко написав вже дещо пізніше – у 1898 р., він звинувачував священників в єретичних поглядах, характерних для гностицизму чи маніхейства (хоч Франко прямо не вживав ці терміни). На його думку, священники насаджують селянам бачення світу як арени боротьби доброго бога і поганого бога, намагаються синкретизувати християнство з язичництвом, бо більше уваги приділяють всіляким демонам, злим духам і різним іншим народним забобонам, ніж вченню про Бога [36, с. 271]. Франко, фактично, закидав галицькому духовенству те, що воно намагається використовувати страх перед Божою карою чи страх перед злими силами як головний інструмент, яким можна затягувати людей до Церкви. Натомість правдива християнська віра мала би ґрунтуватися не на страху, а на любові до Творця¹⁰.

Особиста трагедія через заборонене кохання навряд чи була визначальним фактором, що спричинив відразу Франка до духовенства. Перший арешт Франка в 1878 р. став однією з переломних подій у його житті не тільки тому, що завадив його одруженню з Ольгою Рошкевич. Цей арешт також поставив хрест на перспективах зробити успішну кар'єру і спричинився як до подальших підозр з боку влади, так і до морального тиску та упереджень з боку частини галицьких русинів, особливо консервативної, яку становило духовенство та прихильники Церкви. «Ідеологія соціалізму, навіть у найспокійнішій формі поширювання академічних ідей рівності, справедливості й особової волі серед найманців-робітників, була для консервативно-клерикального світогляду австрійського уряду і для галицької суспільності [18]70-тих років висловом бунту, безбожжя й анархії» [314, с. 88], – писав Іларіон Свенціцький. Сам Франко у листі до М. Драгоманова згадував цю атмосферу, в якій йому довелося тоді жити: «Та не сама тюрма була для мене найтяжчою пробою: засуд кримінального суду, а особливо те, що я опісля

¹⁰Детальніше про тему Любові як вираження християнства у творчості та поглядах Івана Франка див. Розділ 2 «Франко і релігія»

застав на світі, сто раз тяжчий і несправедливіший засуд усеї суспільності, кинений на нас, страшенно болів мене» [112, с. 245-246].

Причому переслідувань та психологічного тиску зазнавали не лише Франко та інші члени судового процесу, але й ті, кого підозрювали в симпатії та дружбі з ним. Ось так написав про цей тиск його приятель Андрій Чайковський: «Листаю я список членів «Просвіти». Знаходжу Івана Франка. Його ймення перекреслене навхрест з допискою «виключений». Питаю людей: «Чому?». Сиплються на нього, на Павлика, на Драгоманова громи. Вони є причиною великого нещастя: компрометація перед урядом... Мене остерігають, щоб собі часом не заходити. То лжепророки, атеїсти. Якби я до тої компанії потрапив, то можу втратити офіцерський ступінь» [180, с. 153]. Репутація молодого Франка в клерикальному середовищі була досить очорнена, навіть подекуди використовувалася як інструмент у з'ясуванні особистих стосунків. Сам Франко згадував про одну з таких провокацій, яка трапилася в 1879 р., коли «кількох семінаристів з руської духовної семінарії вигнано за те, що тільки що мали на вулиці розмовляти «сь нѣкимъ индивидуумомъ іменем Франкомъ»... та й то вся провина звалена була на них без підстави, фальшивим доносом одного їх товариша, а пізнішого «батька Руси» [34, с. 176]. Деякі люди (переважно старші), за словами Франка, просто побоювалися зустрічатися з ним відкрито, і робили це тільки таємно, що дуже його пригнічувало [112, с. 246]. Іван Куровець писав: «О. Петрушевич, підмовлений тоді деякими священиками за те, що дав я лепту на Франка, не хотів мені святити паски на Великдень, мотивуючи це тим, що я не повинен давати на безбожника й іновірця й що я заслужив за це церковну кару» [161, с. 97]. Отець Григорій Хомишин (майбутній єпископ Станіславівський) активно критикував Франка і людей, які його шанують. Ось як подібну критику описував у газеті «Громадський голос» один з дописувачів: «Дальше спалахнув о. проповідник [Хомишин. – І. М.] «святим обуренням» на станіславівські пані за те, що мало їх видить у церкві, хоть як ходило о те аби устроїти концерт в честь «безбожника» Івана Франка, провідника радикалів, то пані й панове з

товариства «Бояна» співали на тім концерті, а одна, і то така, що належить до церковного брацтва, «сміла» навіть деклямувати твір сего безбожника!» [260, с. 65]. Автор саркастично кепкує з о. Хомишина: «Дізнався я також, що Франко на якимсь там вічу відрік ся Бога. Цікаво булоби знати, де то було таке віче?! А може то о. проповідникові приснилося колись таке віче, коли бувши в Відни заснув по тяжкій науці до докторату!» [260, с. 65].

Для священників приязні відносини з Франком спричиняли певні загрози. Після відкриття справи проти Франка в 1878 р. Львівський апеляційний суд зобов'язав провести ревізію в домах кількох людей, зокрема і в священників – о. Михайла Рошкевича (с. Лолин) та о. Лева Шанковського (с. Дуліби). Ревізія в останнього відбувалася досить брутально, як писав про це його онук Лев Шанковський: «Розбивали бюрка і шафи й викидали їх зміст на підлогу... Почали проти діда слідство за поширення «соціалістичної літератури». Відгорожувалися, що врешті покінчать з «руським дзеканем», що організує в Стрийській окрузі «соціалістичну контрабанду» [447, с. 125]. Обшуки проводили і серед деяких семінаристів. Зокрема, під підозру потрапив семінарист Адам Витвицький. Жандарми обшукали його під час першого процесу над Франком, але нічого не знайшли [315, с. 106].

Батько його гімназійного друга о. Івана Чапельського о. Антон Чапельський переховував Франка у 1880-их роках від переслідувань жандармерії на своїй парохії в Добрівлянах (Дрогобиччина). Як згадував онук о. Антона Володимир: «Франко, щоб рятувати своїх друзів привозив їх до Добрівлян, де для діда друзі Франка були також друзями... Дідуньо не убоївшись, запер раз на ключ Павлика у шафі і сидів біля неї, поки не забралися з хати жандарми, які прийшли його арештувати» [182, с. 357].

Під час навчання в гімназії за відносини з Франком був переслідуваний майбутній священник Іван Кипріян, його намагався вигнати з гімназії о. Василь Ільницький. Про це писав Франко у листі до М. Павлика [118, с. 181]. На щастя для І. Кипріяна, ця історія добре закінчилася. Як згадував у своїх спогадах Іван Куровець: «А втім, це виключення не мало поважних наслідків, бо Шкільна

краєва рада не затвердила ексклюзії, а Кипріян здав матуру в звичайнім терміні» [161, с. 95]. Подібна ситуація до І. Кипріяна сталася і з Григорієм Величком: «Вчитель математики в українській гімназії, москвофіл Савицький, завзятий ворог українства, денунціював [зробив донос. – І. М.] мене 1880 року перед дирекцією, що я соціаліст ворог державного ладу. Директор Ільницький (священик) – добра, гуманна людина, але поміркованих поглядів, – викликав мене до канцелярії й почав кричати: «Ти знаєш Франка й Павлика, ти соціаліст, я тебе викину зі школи». Я зрікся тоді Франка, казав, що його не знаю» [142, с. 380]. Очевидно, не всі витримували психологічний тиск, що чинився на них.

Цей публічний остракізм ще довго дошкуляв Франкові у кар'єрному рості. Зокрема, новоспеченому доктору Франку завадили очолити кафедру руської словесності в Львівському університеті. І серед осіб, які доклалися до цього був і тодішній митрополит Греко-Католицької Церкви Сільвестр Сембратович. За спогадами Яна Каспаровича, митрополит Сембратович мотивував свою позицію тим, що Франко є атеїст і негативно впливатиме на богословів, які будуть ходити до нього на лекції [159, с. 345]. Такі ж самі спогади про позицію митрополита С. Сембратовича щодо Франка знаходимо у Катрі Гриневичевої [149, с. 207].

Однак траплялися випадки, коли священики ставали на захист Франка. В 1892 р. розглядали кілька кандидатур на вступ до Наукового Товариства ім. Тараса Шевченка, серед яких був і Франко. Однак за рік до того Франко виступив із заявою, що Шевченківський комітет нібито має видати цензуроване, а не повне видання творів Шевченка. Через те Кость Левицький виступив проти Франка, і його підтримали більшість тих, хто мали право голосу. За Франка подали свої голоси лише п'ятеро (з 22-ох) [202, с. 1]. Серед них був і старенький [на той час йому виповнилося 82 роки] о. Йосип Заячківський, який обороняв Франка: «Має він великі хиби, але й має талан. Служить чужим богам, але годилосьби спробувати: може подавши йому кусник хліба, удасться притягнути його до спільної хосенної праці. Вкінці старенький патріот просив виділ, розслідував ще раз цілу справу, і евентуально прийняв п.

Франка в члени товариства» [202, с. 1]. Однак йому не вдалося переконати загал підтримати кандидатуру Франка.

3.2. Бунт покоління і дилеми ставлення радикалів до духовенства

Особистий досвід – важливий, але не єдиний з факторів, який міг вплинути на ставлення Франка до духовенства. Варто взяти до уваги також деякі глобальніші фактори. Одним з таких є фактор покоління. Характерною особливістю формування української нації на Галичині, було те, що наприкінці XVIII – першій половині XIX ст. її провідниками було майже виключно духовенство [див. 371, с. 59-70]. Особливістю духовенства візантійського обряду була можливість одружуватися, що зумовлювало спадкоємність священницької верстви (сини священників досить часто теж ставали священниками). Так створювалася спадкоємна українська еліта [371, с. 69]. Кінець 1870-их – 1880-ті роки в Галичині – це період, коли «професорський» етап національного руху приходить на зміну «попівському» [452, с. 37] Богдан Янишин, аналізуючи народовський рух, наводить дані, що 50% проводу народовців становили педагоги, а священники лише 11% [452, с. 37]. Але 65% членів цього проводу були саме зі священничих родин [452, с. 45]. Фактично, до цього «професорського» етапу галицькі русини в переважній своїй більшості мали два життєвих шляхи: шлях фізичної праці і шлях молитви. Показовим є приклад мислення батька Івана Франка. Іван Яцуляк – товариш Франка часів дитинства згадував: «Франко брав також кліщі, залізо і бив молотком; Батько його казав, що «з тебе не буде коваля, ти будеш попом» [187, с. 59]. Тобто, з цього уривку, ми можемо помітити дихотомію життєвого вибору, принаймні, як її уявляли собі тогочасні селяни: або людина працює руками, або вона стає священником, третього не дано.

Однак часи змінилися – Іван Франко не став ані тим, ані іншим. Фактично, в період Франкової молодості з'явився третій шлях: шлях світського інтелектуала. Франко, власне, і пішов цим шляхом. Покоління Франка було першим поколінням, в якого з'явилися нові можливості для здобуття освіти.

Внаслідок освітньої реформи 1869 р.: по-перше, запроваджено обов'язкову шкільну освіту для дітей від 6 до 14 років; по-друге, керівництво середніми школами остаточно перейшло від Церкви до світських шкільних рад [371, с. 90]. Як наслідок цих реформ, це чи не перше покоління галицьких русинів, яке змогло створити світську інтелігенцію, що підважила домінацію клерикальної інтелігенції. Це покоління сформувало народовську та радикальну течії, в яких провідну роль почала відігравати саме світська інтелігенція. В той час як у старшої генерації старорусинів домінувала клерикальна інтелігенція [371, с. 141].

Молодому поколінню властиво шукати нових розв'язків проблем і викликів. Не завжди пропонувані розв'язки відповідають цінностям старшого покоління. Це є однією з підстав виникнення конфлікту поколінь. Іларіон Свенціцький, пишучи про 1870 – 1880-ті роки, так змальовував атмосферу цього конфлікту: «І почалася серед галицьких русинів велика метушня: старші станули на молодших за непослух, за охоту дітей вчити батьків; духовенство проти світських за вільнодумство; влада проти майбутніх грізних бурителів за погрозу існуючому ладові, мужі і мужчини проти жінок за нечувані якісь емансипаційні стремління – від кухні і шитва до політики, богачі проти бідняків за посяг на їх добро, за визиск» [314, с. 73]. Наведемо приклад з життя Франка, що добре ілюструє цей бунт молодих проти старших. У листі до Ольги Рошкевич від 2 січня 1879 року 22-річний Іван Франко писав: «виладжую до друку триактову комедію політично-літературну *«Жаби»*, в котрій будуть висміяні *«до крайніх преділ»* наші літературні та професорські поваги [курсив мій. – І. М.]. – Ільницький, Шараневич, Огоновський, Барвінський, Партицький, Площинський» [126, с. 138].

Попри те, що рух народовців був сформований переважно світською інтелігенцією, через свою урбанізованість вона не мала безпосереднього впливу на більшу частину галицьких русинів, які проживали у селах. Тому духовенство було все ж важливим для народовців як посередник між світською інтелігенцією та селянами [376, р. 45]. Поки світська інтелігенція залишалася у

Львові чи більших містах, вона могла собі дозволити пропагувати секулярні чи навіть антиклерикальні ідеї. Але як тільки їй доводилося поширювати свій вплив на ширші селянські маси, вона неминуче стикалася з необхідністю підтримки з боку духовенства, а відтак зазнавала клерикалізації [376, р. 45]. Тому духовенство в останній чверті ХІХ століття продовжувало відігравати важливу роль в українофільському русі в Галичині.

Радикальніше налаштованій молоді ця роль духовенства в національному русі не подобалася. Якщо у світогляді народовецького табору попри присутність антклерикалізму не було відкидання релігії як такої, то у поколінні Франка філософське вільнодумство починає набувати більш масового явища [429, с. 74]. Фактично, це був бунт цього покоління проти покоління батьків, адже значна частина радикалів були вихідцями зі священничих сімей [429, с. 75]. Втім, проблемою українського соціалізму в Галичині було те, що потенційна опора знаходилася не серед робітників міста, частка українців серед яких, була незначна (і то це були переважно сезонні працівники), а серед селян, які досить часто були погано освічені та консервативні [див. 376, р. 106-140]. Якщо польський соціалізм виник як міський рух ремісників та робітників, то український соціалізм – як рух інтелектуалів та студентів [376, р. 173]. Дилема українського соціалізму, як зазначає Іван-Павло Химка, полягала у виборі: або йти разом з польським соціалізмом – що означало ризик, що їх не сприймуть українці, або йти в українське село, що неминуче означало пошук компромісів з народницькою течією [376, р. 106]. Конфронтація між польським та українським національним рухом не дозволяла галицьким українським радикалам залишити осторонь національне питання [417, с. 302]. Вони таки обрали другий шлях: поширювати свої ідеї серед селянства. Проте на практиці вони стикнулися з проблемою неосвіченості та консервативності селян. Для радикалів саме священники були тим мостом, що з'єднує їх із селянами [451, р. 13]. Часто священники намагалися всілякими методами протидіяти впливу радикалів на селян, зокрема контролюючи читальні та літературу, що потрапляла туди [364, с. 152]. Тому перед радикалами поставала інша дилема:

або надалі відстоювати свої антиклерикальні та секулярні цінності, або йти на компроміс з сільським духовенством (принаймні тією його частиною, яка була готова до компромісу). Ця дилема зумовила те, що радикали були змушені маневрувати між своїми ідеями, цінностями та прагматичністю, якої вимагала *realpolitik*. Дослідник Назар Кісь зауважив, що цю специфічну ідеологічну суміш, що виникла в результаті пристосування соціалізму до реалій українського села, умовно можна назвати аграрним соціалізмом [417, с. 302]. Олег Баган вважає, що секуляристська антирелігійна пропаганда в тогочасній Галичині не мала такого ефекту як в більш урбаністичних західних країнах, оскільки українське галицьке суспільство було надміру аграрним, а, отже, консервативним за ідеалами. Як наслідок, співпраця радикалів зі священниками була саме вимушеним кроком – пристосуванням до умов [383, с. 11].

Оскільки нас цікавить передусім позиція Франка, тому продемонструємо цей непростий вибір саме на його прикладі. Франкові не раз доводилося зустрічатися зі священниками на різних містечкових і сільських вічах. Саме з його звітів про ці віча можна помітити, що Франко намагався шукати спільні точки дотику із священниками. Видається, що головним тактичним завданням було переконати священників, що радикали не виступають проти релігії як такої, а лише проти використання священниками своєї позиції у власних корисливих цілях. У розмові зі священниками після віча в Турці (1892) Франко запевняв їх, що твердження про ненависть радикалів до духовенства не відповідає дійсності і є «однією з ходячих міфологій»: «говорячи про духовенство загалом чи поодиноких его членів, радо підносимо їх заслуги, де їх находимо (я посилався на книжку Павлика про читальні, его статтю про Наумовича, свою поему «Панські жарти», свого Чимчикевича та свої статті про Івана Вишенського і Осипа Шумлянського в «Кіевской Старинѣ» [4, с. 25].

Ось так Франко у листі до М. Драгоманова коментував з'їзд мужів довір'я, що відбувся у Львові 2 лютого 1894 року, на якому зібралися радикали, народовці, москвофіли і клерикали: «Антоневич запитав радикалів про їх відносини до віри і до попів: згодженося на мою заяву, що радикали 1) проти

загалу попів не виступають, а тільки вказують на надужиття одиниць 2) бажають навіть боронити економічного биту і народного характеру попів, т. є. солідарності попів з інтересами народу, а 3) в ділах віри стоять на основі толерантності обопільної, нікому своїх поглядів не накидають, але жадають для себе вольності тої, яку мають усі другі, – ширити свої погляди способом спокійної дискусії» [116, с. 454]. Подібні тези були озвучені Франком у статті «Радикали і релігія», яка вперше вийшла друком в «Громадському голосі» (пресовому органі Радикальної партії) в 1898 р.: 1) «радикали яко політична хлопська партія не вдаються в релігійні справи, значить не виступають ані против релігії, ані за нею» [36, с. 270]; 2) «Так само не виступали і не виступають радикали проти установ церковних, проти церковних тайн і обрядів, а виступають і будуть виступати завсігди проти надуживання тих установ і обрядів до визискування, обдирання і отуманювання народу» [36, с. 270]. Також Франко, намагався спонукати нижче духовенство солідаризуватися з інтересами народу та протиставлятися вищому духовенству. Після віча в Турці (1892) Франко приватно переконував священників: «Здобудьтєся на який крок опозиції супроти ієрархії чи то в дорозі публіцистики чи як знаєте інакше, а будьтє певні, що наші симпатії і наша підмога буде по вашім боці» [4, с. 24]. Дослідниця Наталія Колб зазначає, що ефективний вплив місійних проповідей отців василіан на селян були змушені визнати навіть самі радикали [364, с. 59]. Радикал Петро Новаківський висловлювався, що зважаючи на цю ситуацію, їм варто зменшити антиклерикальну риторіку, щоб не дратувати селян [364, с. 59].

Через ці різні тактичні підходи у питання стосунків з духовенством всередині Радикальної партії часом траплялися гострі дискусії. Одна з таких відбувалася у 1892 – 1893 рр. з приводу введення целібату для греко-католицьких священників. Франко зайняв позицію протилежну до позиції свого соратника Михайла Павлика. Останній виступав однозначно «за» введення целібату, бо це б відірвало духовенство від народу та прискорило формування світської української інтелігенції на Галичині [255, с. 235-236]. Франко ж

вважав введення celibату шкідливим, обґрунтовуючи це так: «що б ми не хотіли закинути руському духовенству, але одне йому таким мусимо признати, що зв'язане тисячами ниток сімейних та духовних інтересів з загалом народу, є на сьогодні потужним чинником у розвитку освіти і громадського життя серед руського народу» [49, с. 1]. «Облатинщенє те, котре почалосьби від заведення celibату, відвернулоби з часом наше попівство від живого зв'язку – не кажу вже з мужиками, але з рештою інтелігенції руської, а тим самим позбавилоб наш народ того елементу, котрий доси – чи зле чи добре – а все таки двигав на своїх плечах галицко-руську цивілізацію» [19, с. 15-16], – вважав Франко. Він віддавав належне тому, що духовенство в певний період відіграло роль єдиної української інтелігенції. «А в кінці треба ж за минуле признати попівству нашому деякі заслуги, бодай наприклад, в порівнянні з польським: сяк чи так, а грало воно у нас більше як півстоліття роль одинокого представника інтелігенції, сяк чи так робило що-небудь» [114, с. 381], – писав він у листі до М. Драгоманова.

М. Павлик засудив таку позицію Франка, наголосивши на тому, що загал попівства ставився до народу байдуже або вороже, заподіявши йому при цьому чимало лиха [257, с. 16]. Також Павлик не забув підкреслити, що це не тільки його позиція, але й більшості світських русинів: «Якіб не були колишні заслуги нашого духовенства для розвою нашої народности, то все таки факт фактом, що тепер чимраз більше світських Русинів, – з інтелігенції й селян, – бачать, що попівська кляса стоїть колодою на дорозі дальшого поступу Русинів» [257, с. 17]. Крім того, позицію Франка Михайло Павлик подавав як думку одиниці, яка в загальному не збігається з думкою партії: «Друкуючи радо статейку т. Франка – адже ж ми з засади не раз друкували й пояснення противників нашого руху...» [257, с. 16]. «Зрештою в «Народі» за редакції т. Франка, було написано про користь для рускої цивілізації таких річей, як celibат нашого духовенства. Значить, ми тільки пішли далі в тім напрямку» [257, с. 17], – писав М. Павлик, натякаючи, що Франко відстав від прогресу партії. Пізніше, коли Франко вийшов з партії, М. Павлик написав: «він ніколи не був твердим політиком, ані

практичним, ані навіть принципіальним. Др. Франко був від самого початку своєї публічної діяльності властиво лише писателем-поетом» [256, с. 19].

За таку гнучкість у тактиці в стосунку до духовенства Франкові доводилося оборонятись від звинувачень у клерикалізмі. У листі до М. Драгоманова (1893), в якому йшлося про вищезгадану суперечку Франка з М. Павликом з приводу можливості введення celibату, Франко прямо називав себе антиклерикалом: «Звісно, я ні на ніякім клерикалізмі не стою, і здається, хто як хто, а Ви не повинні мене о те підозрівати, знаючи мої думки в тім погляді. Теперішній спір між мною і Павликом, по-моєму, зовсім не принципіальний, бо в принципах, в антиклерикалізмі, ми оба вповні годимося, а більше суперечка о тактичну подробицю» [115, с. 384]. Зрештою, на партійному з'їзді в Станіславові в 1893 р. було прийнято рішення продовжувати боротьбу проти клерикалізму, залишаючи за кожним обирати тактику [404, с. 254].

Втім, це не поодинокий випадок, коли Франко оправдовувався перед Драгомановим, що не є клерикалом і не ставиться позитивно до духовенства. Натрапляємо на лист до М. Драгоманова, написаний двома роками пізніше, в якому Франко виправдовувався: «Та й чи ж піп в «Панських жартах» такий уже й виідеалізований?.. більш тямучий критик догляне в описі того попа й темних сторін його діяльності, – тої пропаганди квієтизму та улягlostі для властей, того гальмування всякого живого людського руху, тої невинної святої брехні, якою він послуговується часом в прикрій хвилі і котрі так характерні для вдачі інтелігентного галицького русина. Я тямлю, що моя жінка, читаючи поему в рукописі, обурювалася на того попа – і се було для мене успокоєнням проти того закиду, що я підхлібив попівству в своїм малюнку» [117, с. 31].

Як згадував Михайло Мочульський, суперечки між Франком та Драгомановим виникали часто власне на ґрунті тактики – Франко був більш гнучкий, в той час як Драгоманова це дратувало: «Ідейно Драгоманів і Франко були собі дуже близькі, але щодо тактики вони розходилися. Франко любив заходити на «суд неправих», там «за правду», «голос свій підносити» і

термосити «сумління» нечестивих, а Драгоманов власне таку тактику Франка уважав за нетакт, – бо не годилося Франкові як його приятелеві працювати укупі з його ворогами, – а навіть за зраду поступових ідей» [169, с. 124-125]. Вже після смерті М. Драгоманова, Франко так писав про характер покійного та його вплив: «Посередньо й безпосередньо він пер мене до публіцистики, але й тут не любив думок інших, крім своїх власних... він не був для мене батьком, добрим, ласкавим і виrozumіли на хиби, а радше батогом, що без милосердя цв'ігав мене. Се була важка школа, тяжча як у дрогобицьких василіан» [97, с. 115].

Втім, бувало, що й Франко відходив від цієї гнучкої тактики пошуку точок дотику, а повертався до гострої критики духовенства, яка була притаманна йому в роки молодості. Наприклад, у статті «Радикали і попи» (1898), Франко писав, що духовенство «признало радикалів своїми найгіршими ворогами і виповіло їм війну не на жите, а на смерть» [33, с. 165]. І в ній вже Франко відкинув принцип «поганий мир кращий за добру війну», пишучи такі слова: «коли радикали хочуть бути правдивою людвою, хлопською, поступовою партією, то війна між ними і попівством мусить бути» [34, с. 75]. Такі рішучі тези Франка можуть мати просте пояснення. Під час передвиборчої кампанії 1898 р. в окремих повітах греко-католицьке духовенство намагалося активно протидіяти кандидатам від радикальної партії [404, с. 255]. Скоріш за все, саме це і розлютило Франка. Дійшло навіть до того, що сьомий з'їзд радикальної партії саме за ініціативою Франка прийняв резолюцію, в якій вимагалося усунення священників від участі в радикальних товариствах та зборах та обмеження їхнього впливу в світських організаціях [404, с. 255]. На думку його сучасника Петра Карманського, пік гонінь на Франка припав якраз на роки, коли він робив «перші кроки на дорозі своєї політичної кар'єри, висувуючи свою кандидатуру на посла» [158, с. 417]. П. Карманський так згадував ті події: «Наклепам на нього в тому часі не було межі, і ненависть до нього, як до втіленого чорта... Якийсь недотепа поширив в містечку вістку, буцім я утримую зв'язки з Франком, а Франко – радикал, атеїст. Трохи не

люципер... І пішла нагінка на мене, навіть найближчі мої родичі почали обминати мене на вулиці, як проклятого» [158, с. 417].

Звісно, теза про те, що пік ненависті до Франка припав саме на той період, може і не цілком відповідати дійсності, а бути пов'язаною з випадками дискримінації самого П. Карманського через його приязні взаємини з Франком. Однак, є один вагомий аргумент на її підтвердження. Йдеться про те, що Франко робив спробу стати депутатом, а це вже давало можливість мати серйозний вплив. Таким чином, Франко неминуче на виборах конкурував з іншими кандидатами, які в передвиборчій боротьбі не гребували жодними методами, щоб дискредитувати Франка [422; 305, с. 191-199]. Семен Вітик згадував той період: «Агітація Франка і його товаришів гуділа вже сильною луною по всьому Дрогобичі. На кожнім святі попи в церкві василіан і латинські ксьондзи гриміли проти соціалістів, що повалюють авторитет віри, що ширять анархію і безладдя, що заперечують всемогутність Бога» [143, с. 133]. Протидія радикалам з боку духовенства під час виборів насправді приносила певні плоди і змусила перших поступово зменшувати антиклерикальну складову своєї риторики [364, с. 152].

А так писав про неприязнь священників до Франка Михайло Мочульський: «Ще не появилася жодна книжка «Літературно-наукового вісника», ще ніхто не знав, якою буде її зміст, а вже восени 1897 року на однім деканальнім соборчику зібрані духовні запротестували проти участі Франка в журналі і свій протест оповістили в газеті «Душпастир» [169, с. 45-46]. Протест був, щоправда, не стільки проти перебування самого Франка в редакції «Вісника», скільки проти поміщення деяких єретичних, на думку «Душпастира», творів. Через один з них, а саме «Дневник Адама», редакцію «Вісника» звинувачували: «собѢ кпите зь Богомь об'явленої исторіи библійнои про початкови доби роду люцкогo» [252, с. 46]. Хоча автор статті, окремо виділив з редакції саме Франка, констатує, що той «усталеный в поглядахъ, але злыхъ и шкѣдливыхъ» [252, с. 44]. Автор доходить до висновку, що якщо редакція дала згоду на публікацію цього твору, то вона не має нічого проти таких статей і

надалі може подібне поміщати, тому справжні християни мають відмовитися передплачувати і читати «Вістник» [252, с. 48].

Втім, так виглядає, що такий спалах люті на духовенство у Франка виник на емоціях і ненадовго, бо вже невдовзі, переходячи з Радикальної партії до Національно-демократичної, Франко опублікував відкритий лист до редакції «Громадського Голосу» [головним редактором був на той час Михайло Павлик. – І. М.], в якому писав, що священники теж можуть бути покривджені [13, с. 23]. На цю тезу М. Павлик гостро відповів, що прогресивний світ є поділений на два табори: клерикалів і антиклерикалів (раціоналістів). Останні мусять боротися з пануванням панів і всякою церковщиною [256, с. 20-21]. Однак, нова Національно-демократична партія «не тільки виключила з програми таку боротьбу проти клерикалізму, але й признала інтереси наших попів і церкви» [256, с. 21].

І. Лисяк-Рудницький зауважив, що в Галичині це протистояння секулярної та священничої інтелігенції закінчилися своєрідним компромісом: «духовенство прийняло модерну українську національну ідеологію, що проти неї воно у своїй масі так довго боронилося в ім'я архаїчного «старорусинства»; з другого боку, нова націонал-демократична й радикальна інтелігенція... прийшла до висновку, що церква в Галичині є всенародною цінністю і співучасть членів духовного стану в політичному й культурному житті національної спільноти є річчю бажаною і легітимною» [429, с. 74-75]. Фактично, можна розглядати Франка як виразника (з боку радикалів) цього компромісу. Звісно, як і будь-який компроміс, цей був непростим. І для Франка він також таким не був. Він до кінця життя не позбувся своїх антиклерикальних упереджень. Однак, на відміну від М. Павлика, Франко не зайняв догматичну позицію, допускаючи певну співпрацю зі священниками та не відкидаючи їхньої ролі в історії українського народу на Галичині.

3.3. Взаємини Івана Франка зі священниками

Незважаючи на критику священничої верстви та певні упередження щодо неї, Франко все ж мав немало приятелів серед духовенства. Розпочнемо з тих священників, які були знайомі з Франком ще з юних років. А дружба, що закладається саме в цей період досить часто є найміцнішою. Припускаємо, що цей фактор відіграв свою роль і випадку священників, які приятелювали з Франком. Це переважно священники, які або разом вчилися з ним, або перетиналися з Франком під час його навчання. Відповідно, вони були або ровесниками (Михайло Зубрицький, Богдар Кирчів), або з невеликою віковою різницею (Іполит Погорецький – 1859 р. н., Петро Шанковський – 1859 р. н., Василь Давидяк – 1850 р. н., Іван Чапельський – 1850 р. н.). На момент знайомства і зародження дружніх стосунків вони ще не були священниками. І пізніше, коли на Франка сипався шквал критики з клерикального боку, звинувачуючи його у атеїзмі, ворожості до Церкви і т. д., більшість цих священників продовжували переписуватися з Франком, зустрічатися з ним, запрошувати його до себе в гості, робити певні спільні проекти. Можна ствердити, що вони «закривали очі» на цю критику. Для них особисті якості Франка, його таланти, і приятельські стосунки з ним, були важливіші, ніж його релігійні переконання. Отець Олексій Волянський (з яким Франко познайомився вже у зрілому віці) у своїх спогадах писав: «Не моя річ рішати, чи був Франко атеїстом, чи ні, але своїм примірним поведінням, і то всюди, де б не сходився з людьми, ніколи не порушував теми про віру і церкву, а де хто другий необачно щось такого сказав, він своїм рішучим словом затер немиле враження необачного вислову» [144, с. 695].

Ще більш показовий епізод, який говорить про те, що не всі священники побоювалися дружби з Франком, описаний у «Сторінках спогадів» Северина Паньківського: «Франко розказував, як він зустрічався зі своїм гімназійним колегою, що тепер він попом у підгірському селі на Стрийщині. І той запросив його до себе половити рибу.

- А Ви не боїтеся, – каже Франко, – приймати у себе такого атеїста як я?
- А мені яке діло? – каже піп» [171, с. 247].

Франко був другом Іполита Погорецького, який залишив спогади «Франко у гімназії» [172]. Франко був також його репетитором з грецької та математики в Дрогобицькій гімназії. Збереглася навіть досить відома фотографія, де Франко є у компанії з Іполитом Погорецьким та Ярославом Рошкевичем. Як писав Погорецький: «Спочатку ми з Франком переписувалися, і він прислав на мої руки різні книжки; одначе за те прийшлося мені потерпіти, бо коли він став у Львові визначним в колах молоді соціалістом та приятелем Павлика, то зачали слідити його кореспонденцію і знайшли мене аж в Дрогобичі. І так перед самою матурою заїхала до мене слідча комісія, забрала всі книжки й кореспонденцію Франка з моєї хати, і мені грозило виключення з гімназії. Але директором гімназії був Керекярто, людина чесна і справедлива, то не допустив до того, сказав мені, що я можу до матури сидіти, і так щасливо закінчив гімназію» [172, с. 79].

Іншим приятелем молодого Франка був Василь Давидяк – студент Львівської духовної семінарії, член редколегії журналу «Друг» і студентської організації «Академический кружок». Він був знайомий з Франком з 1874 року. Позналилися через журнал «Друг», в якому Франко почав друкуватися. Листи В. Давидяка до Франка, на жаль, не збереглися, за винятком одного: від 22.06.1904 р. [див. 72]. Але з листів молодого Франка помітне захоплення знайомством з В. Давидяком [див. 98; 99; 100; 101], яке очевидно відкривало для юного Франка певні можливості реалізації на творчій ниві. Ані з листів до Давидяка, ані з листів до інших осіб, не помітно жодного негативного ставлення до того, що Давидяк є студентом семінарії, а отже майбутнім священиком. Потім долі Франка і В. Давидяка розійшлися, вони не приятелювали. Вони зустрілися ще принаймні тричі, але це були не персональні приятельські зустрічі, а публічні. Перший раз у 1893 р. на окружному вічі у Снятині, на якому о. Давидяк навіть використав статистичні підрахунки Франка у своєму рефераті [23, с. 233]. Вдруге, на з'їзді мужів довір'я в 1894 р. [116, с. 454]. Третій раз в 1904 р., коли Франко був у Тухлі під час експедиції Бойківщиною [8, с. 70]. Скоріш за все, причиною, що їхня дружба розпалася,

були ідеологічні розбіжності: о. Давидяк залишився русофілом. За іронією долі, можливо, саме його русофільство зіграло одну з ключових ролей в тому, що Франко таки отримав церковний похорон. Принаймні такої думки дотримувався о. Теодозій Галушинський [203, с. 2]. Як стверджував о. Галушинський, о. Білецький (який заступав митрополита Шептицького, коли той перебував під арештом в Росії) не дав дозволу на церковний похорон Франка, але о. Давидяк побоювався помсти з боку прихильників Франка, не виконав офіційного розпорядження церковної влади і доручив провести церковний похорон о. Володимиру Гургулі [203, с. 2]. Оскільки був 1916 рік, й Австро-Угорщина воювала з Російською імперією, то звинувачення у русофільстві могло потягнути за собою репресії з боку австрійської влади і заслання в концтабір Талергоф. Тому о. Давидяк як русофіл, мав всі підстави боятися переслідувань.

Якщо брати до уваги друзів-священиків юних років, то більш вдало в порівнянні з попередніми двома випадками, склалася дружба Франка з о. Михайлом Зубрицьким. Отець Зубрицький був ровесником Франка і вони разом вчилися в дрогобицькій гімназії. Зенон Кузеля у спогадах згадує, що Франко часто гостював у о. Зубрицького в с. Мшанець (Старосамбірщина), де той був парохом [160, с. 412]. Один з таких візитів Франка до Зубрицького описав син о. Михайла – Петро Зубрицький у спогадах «Іван Франко в Лютовиськах» [157, с. 630-632]. Пишучи про етнографічну експедицію на Бойківщину (1904 р.), Франко відзначав в о. Михайлі Зубрицькому такі позитивні риси як гостинність, ерудованість та бажання допомогти [8, с. 69].

В Дрогобицькій гімназії разом з Франком вчився також Іван Чапельський, який потім став священиком, але продовжував товаришувати з Франком, і приймав його в себе вдома, про що відомо, зокрема з його листів до Франка [див. 135; 135]. Деякі львівські священики о. Івану Чапельському дорікали «попахіванієм» світським духом, а поза очі скаржилися на його приязнь з безбожником і ворогом Церкви Франком [183, с. 215]. «Ця приязнь, – писав його племінник Володимир Чапельський, – поглиблювалася роками і не

погасла ніколи, хоча життєві стежки обох молодців розійшлися у різних, майже протилежних напрямках» [183, с. 215]. В. Чапельський, мабуть, мав на увазі, що вони належали до різних ідеологічних напрямків: Франко був радикалом, а о. Іван Чапельський – народовцем. В жовтні 1896 р. політична течія народовців оформилася в Католицький русько-народний союз, і очолив її саме о. Іван Чапельський [364, с. 144].

Другом Франка у гімназії був і майбутній священник Петро Шанковський – син о. Лева Шанковського – пароха с. Дуліби та Стрийського декана. Син о. Петра Шанковського Лев писав, що його батька та Франка зблизило те, що обидва в дитинстві втратили матір [447, с. 118]. У 1874 р. в десятю річницю смерті матері Петра він отримав від Франка «Ілліаду» з власноручним підписом: «нема любові в світі над матірню любов святу» [447, с. 118]. У 1875 р. Франко перебував на вакаціях в Шанковських в с. Дуліби. Отцю Леву Шанковському настільки сподобалося, як Франко співав Літургію, що на пів жартома пропонував йому залишитися у нього за дяка [447, с. 123]. Згодом, коли Петро Шанковський став священником і отримав парафію в с. Завадові, то Франко був там частим гостем у його домі в 1880-их роках. Востаннє він там був у 1887 р. разом з дружиною Ольгою [447, с. 126].

Що стосується візитів, то Франко досить охоче відвідував своїх приятелів-священиків. Часом це були просто візити, під час яких Франко міг собі відпочити і порибалити, що він дуже любляв. Їдучи на риболовлю Франко разом з Григорієм Величком гостювали в о. Северина Бурячка – пароха с. Яйківці (Жидачівщина) [142, с. 383]. В 1891 р. рибалив Франко з Осипом Маковесем, гостюючи в Любиші (Жидачівщина) в о. Терешкевича [167, с. 405]. Левко Чикаленко досить кумедно описував одну з таких поїздок з Франком: «З Нагуєвичів ми прибули в село Голобутів, де був священником відомий о. Остап Нижанківський. Метою Франкових відвідин, як виявилось, була не так родина Нижанківських, як ловля риби. Властиво і те, і друге, але ловлення риби забрало у нас далеко більше часу, як перебування в товаристві господарів» [184, с. 578].

До приятелів, в яких гостював Франко належить і о. Богдар (Богдан) Кирчів. В одному з листів о. Богдар передавав вітання від родини: «Ага – Олекса, Кость, Батько и Мама хорі кланяють ся Вам – згадуючи того пана, що у хаті був як своя дітина» [81, арк. 770]. Про дружність стосунків між о. Кирчівим та Франком свідчить і той факт, що він запрошував Франка з дружиною на власне весілля, яке відбулося 2 листопада 1886 р. [82, арк. 453] Востаннє Франко відвідував о. Кирчіва в рік його смерті – 1900 р., приїхавши в с. Довге на Стрийщині, де той мав парафію [442].

Син Івана Франка Петро у свої спогадах писав: «Батько мав багато приятелів поміж священниками. Батько їздив до своїх товаришів-священиків о. Кузіва, о. Нижанківського» [179, с. 656]. Згадки про візити І. Франка до с. Дидьова (Надсяння, тепер територія Польщі), де був парохом о. Іван Кузів, також можемо знайти у спогадах Зенона Кузелі [160, с. 413] та Петра Зубрицького [157, с. 632], а також у листах самого о. Кузіва до Франка, з яких можна довідатися, що Франко гостював у Дидьовій щонайменше в 1887 [86, арк. 051-052], 1888 [167, с. 401-402], 1889 [177, с. 705] та 1896 роках [87, арк. 498-490]. А скоріш за все, що і частіше, бо в 1899 р. о. Іван Кузів писав до Франка, що на жаль, не зможе *цього року* [курсив мій. – І.М.] запросити його до себе, бо в селі епідемія тифу, тому краще Франкові утриматися від поїздки [88, арк. 117-119]. Про те, що Франко чи не щороку бував в Дидьовій в о. Кузіва, згадував і Володимир Чапельський [183, с. 161]. Через інше стихійне лихо – повінь, Франко не зміг в 1882 р. відвідати о. Гната Рожанського [102, с. 318].

Богдан Лепкий згадував, як Франко у 1892 р. гостював в них у с. Жукові (Бережанщина) та полемізував на літературні та біблійні теми з його батьком о. Сільвестром Лепким [162, с. 316-317]. У 1895 р. Франко разом з дружиною та дітьми гостював в о. Омеляна Глібовицького в с. Цигани (Борщівщина), про що він згадує в листі до Агатангела Кримського [96, с. 50]. Отця Глібовицького попросив прийняти Франка і його дружину Андрій Чайковський [147, с. 333]. І о. Глібовицький сердечно погодився запросити Франка, пишучи: «За одно Вам ручу, що серця застанете на ваш прием широко а безоблудно щиро отворені. Та

не шукайте далеко за причиною, чому на раз я такий став для Вас до гостинності прудкий. Просто жаль мені того Франка, що мов кертиця [кріт. – І. М.] порхаєсь в землиці правди, та рад би чим небудь попошанувати єго за труд піднятий в благо сердечнойі Русі» [60, арк. 100]. Подальші листи о. Омеляна Глібовицького до Івана Франка свідчать про те, що обоє подружилися [всього збереглося 11 листів о. Омеляна Глібовицького до І. Франка: див. 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69].

Відвідував Франко також о. Василя Загаєвича, пароха с. Вовчухи (Городоччина) у 1895 р. [122, с. 12] і 1901 р. [123, с. 169], та о. Івана Попеля, пароха с. Довгополе (Верховинщина) у 1898 р. [129, с. 107]. Слід згадати також і Франкові візити в с. Криворівня (Верховинщина), де полюбляла відпочивати влітку тогочасна українська інтелігенція. Там Франко вперше побував у 1901 р. і потім бував там майже щороку. Мав досить приятельські стосунки з місцевим парохом о. Олексієм Волянським. Отець Волянський належав до числа тих священників, з якими Франко познайомився уже в часи, коли ті були священниками. І це не завадило їм знайти спільну мову і потоваришувати. Ще варто згадати о. Йосипа Застирця, який з великою пошаною ставився до Івана Франка, і навіть подав прохання, щоб його номінували на Нобелівську премію [76, арк. 192-193].

Гостювання Франка в священників далеко не вичерпуються тими випадками, які ми згадали вище. Л. Шанковський писав, що чимало священників Стрийщини приймали Франка в себе та дружили з ним: о. Андрій Пеленський (Лисятичі), о. Лев Горалевич (Угерськ), о. Михайло Татомир (Кавськ), о. Іван Головкевич (Тейсарів), о. Олексій Бобикевич (Стрий), о. Константин Петрушевич (Стрий), о. Іполит Погорецький (Конюхів) [447, с. 126]. Гостював Франко і в о. Вітошинського (парох с. Денисів, поблизу Козови) [401, с. 171]. Якщо подивитися на хронологію подорожей, то важко знайти якісь закономірності. Священики охоче приймали як молодого Франка (1880-ті роки), коли він зазнавав переслідувань, так і вже зрілого Франка (1890-ті – 1900-ті роки), коли він вже здобув авторитет і славу, але не позбувся репутації

антиклерикала і атеїста, і все ще продовжував в деяких публікаціях критикувати духовенство. Нагадаємо, що в 1898 р. Франко писав: «радикали не є і ніколи не були сердечними приятелями попів – не говоримо про одиниці, а про цілу верству» [34, с. 175].

Крім фактору дружби, яка склалася в юні роки, слід виокремити ще один важливий фактор дружби між священиками та Франком. В більш зрілому віці приятельські стосунки найчастіше виникають на ґрунті спільної діяльності. І якщо проаналізувати біографії священиків, що приятелювали з Франком, то можна помітити, що це були люди, які відзначалися національно-патріотичною діяльністю та соціальною активністю. Оскільки Франко сам був людиною надзвичайно енергійною та трудолюбивою, то найімовірніше, цінував таких же людей. Наприклад, Франко писав про свого приятеля о. Олексу Бобикевича у некролозі: «звісний у цілім повіті невтомний робітник на полі освіти та організації, особливо серед стрийського міщанства, при тім талановитий письменник та поет, якого вірші й повістки містила давніше «Зоря» [24, с. 371].

Якщо у Франка і був якийсь ідеал священика, то, скоріш за все, це був добре освічений, працелюбний і не зациклений на догматиці священик. Франко згадував (1898) певний тип священиків, яких він глибоко поважає: «сих швидко можна пізнати: на соборчиках і зборах вони тихі, не гримлять, на проповідях їх слово навіяне теплою любов'ю, у них все і порада і підмога для вбогих, для покривджених і заблуканих» [33, с. 167]. Цікавий факт, що не всі зі священиків-приятелів Франка стали священиками за покликанням. Частина з них стала на священицький шлях через певні обставини. Досить часто це було рішення їхніх батьків священиків, які через ідейні переконання, данину традиції чи просто більш-менш стабільний матеріальний дохід спонукали синів ставати священиками, навіть якщо останні мріяли про світський фах [364, с. 109]. Наприклад, батько Михайла Зубрицького хотів, щоб син став священиком. Сам же Михайло прагнув вивчати філософію, деякий час займався репетиторством у Львові, однак під тиском батька і внаслідок фінансової скрути таки поступив до Перемишльської духовної семінарії [411, с. 175]. Остап Нижанківський також

мріяв не про священництво, а про кар'єру музиканта. Однак його батько вважав, що «член шанованої священничої родини не може вибрати ризикованої кар'єри музиканта». Остап, підкорившись волі батька, вступив на навчання до Львівської духовної семінарії [435]. Зі слів Франка, о. Богдар Кирчів теж обрав священничий шлях, бо не мав коштів для навчання на світському факультеті [22, с. 277]. Хтозна, можливо, той факт, що вони ставали священниками не за власним бажанням, сприяло тому, що вони мали менш консервативні погляди та не відкидали дружби з відомим радикалом.

Соціальна активність цих священників полягала у тому, що вони дбали про освітній рівень своїх парафіян, зокрема, спричинялися до відкриття місцевих осередків «Просвіти» або очолювали їх; дбали про економічний рівень: створення та налагодження кооперативної торгівлі, покращення технології господарювання; надавали їм певний мінімальний юридичний захист, який полягав у захисті від свавілля бюрократів, роз'яснення їхніх прав, допомозі у написанні скарг, протестів, петицій.

Цікаво зауважити, що статистичні за 1885 р. свідчать, що священники, які брали більш активну участь в національному русі були в середньому на 4 роки молодші за середньостатистичний вік греко-католицького священника в Галичині [375, р. 107]. Натомість старше покоління священників віддавало перевагу русофільській орієнтації [364, с. 148]. Тому теорія бунту покоління підтверджується навіть серед представників самого духовенства. Частина духовенства солідаризувалася з Франком власне через його проукраїнську національну позицію. Наприклад, Франко отримав лист зі Станіслава від о. Адама Вітковицького [того самого, в якого жандарми робили обшук під час процесу над Франком в 1878 р.], датований 25 червня 1905 р., у якому автор пересилає Франку лист о. Йосифа Кобилянського до священників. У цьому листі о. Кобилянський критикував культ Шевченка в Галичині за богохульний твір «Марія мати Ісусова» та негативний образ Католицької Церкви у поемі «Ян Гус», ширення невірства і деморалізацію шкільної та академічної молоді [57, арк. 225]. Отець Кобилянський закликав священників домагатися викинути з

назви НТШ приставку «ім. Шевченка», погрожуючи вийти з Товариства, якщо ця умова не буде виконана [57, арк. 225]. Відомо, що Франко публічно відреагував на цю відозву до священників у статті «Містифікація чи ідіотизм», яка вийшла у ЛНВ. В ній Франко наголосив, що о. Йосиф Кобилянський, правдоподібно, не читав «Марія мати Ісусова», а якщо й читав, то дуже поверхово [15, с. 344]. Франко підкреслив свою повагу до ерудиції о. Й. Кобилянського, і припускав, що, можливо, твір не належить йому, а насправді є провокацією москвофілів, які прагнуть знищити культ Шевченка в Галичині [15, с. 344].

Серед священників, що дружили з Франком, активно задіяним у національному русі був о. Омелян Глібовицький. У виборах до Галицького сейму та Віденського парламенту 1895 – 1897 рр. він був активним агітатором за свідомих українських послів, навіть намовляв селян опротестувати сфальсифіковані результати виборів [402, с. 25-26]. Також о. Глібовицький виховував своїх дітей в національному дусі та критикував священників, які не цікавилися народними справами, а тільки займалися «чревоугодієм», картярництвом та розвагами [402, с. 23-24].

Відданість українській національній ідеї деяких зі священників-друзів Франка коштувала їм переслідувань або навіть життя. Отець Остап Нижанківський входив до Української Національної Ради ЗУНР, очолював повітовий комісаріат на Стрийщині, що потім трагічно обернулося для нього – він був розстріляний польською владою [435]. Переслідування через свою національну позицію пережив і о. Михайло Зубрицький, якого двічі було заарештовано. Перший раз в 1914 р. був заарештований австрійською владою і мав потрапити до відомого табору Талергоф, однак завдяки щасливому випадку, це ув'язнення замінили на заслання до Крайни (Словенія). Вдруге він був заарештований поляками в листопаді 1918 р. за активну підтримку ЗУНР, однак після кількох днів допитів був випущений на волю. Втім, цей пережитий арешт, а також розчарування невдачами української національно-визвольних змагань, остаточно підірвали здоров'я вже немолодого священника, і в квітні

1919 р. він помер [411, с. 178]. За включення в державотворчий процес ЗУНР був заарештований польською владою і о. Олексій Волянський, щоправда, просидів він недовго, завдяки старанням його дочки Кекилії, його випустили на волю [434].

Були такі випадки, коли священники мали неприємності через приятельські взаємини чи підтримку Франка. Отець Остап Нижанківський втратив свою парафію і був переведений в бідне с. Качанівка поблизу російського кордону. Причиною цього було те, що о. Нижанківський під час виборів до австрійського парламенту активно виступав проти кандидатури графа Борковського, а натомість підтримував кандидатуру Франка [435]. За спогадами Івана Куровця, о. Волянський отримав догану від владики Григорія Хомишина і потрапив у немилість через те, що дозволив ходити до греко-католицького храму православним – Франкові та Грушевському, і ще й приймав їх у своєму домі [161, с. 99].

Але водночас деяких священників ймовірна можливість мати неприємності через взаємини з Франком відлякувала. Наприклад, 10 серпня 1898 року Франкові прийшов лист від пароха с. Великий Рожан Івана Гошоватюка та поміщика того ж села Івана Левицького, в якому вони запрошували «Високоповажного Пана Доктора» до їхнього села виголосити доповідь на гуцульському вічі, що має відбутися 21 серпня [71, арк. 347-349]. З джерел невідомо, яка була відповідь Франка на таку пропозицію, але найімовірніше він погодився, бо існує також лист від 18 серпня, в якому Роман Алексневич писав наступне: «Вчера писалъ Вамъ священникъ Гошоватюкъ изъ Рожна великаго, что вѣче, назначенное на 21. августа въ Рожнѣ великомъ, не состоится. Между тѣмъ вѣче это будетъ. Священникъ кажется струсиль только. Просимъ Васъ очень непремѣнно на вѣче приѣхать» [50, арк. 359]. На жаль, лист о. Гошоватюка, про який писав Р. Алексневич до Франка, не зберігся. Втім, версія про страх священника, яку висуває Р. Алексневич видається цілком правдоподібною.

В 1902 р. стався ще один подібний до цього випадок. Деякі жителі містечка Комарне побоювалися, що Франко приїде до них, як делегат від «Просвіти». І причина полягала зовсім не в негативному ставленні до Франка, а в тому, що вони боялися за місцевого пароха о. Володимира Петрика, щоб його не вигнали з парафії, оскільки він вже раз отримав догану від єпископа за те, що співав Франкові «многая літа» [90, арк. 473-474]. Однак, Лесь Мартович писав до Франка, що все таки академіки з Комарно дуже просили, щоб Франко приїхав, бо послухати Франка бажають чимало міщан та селян [90, арк. 474]. Тут можна виділити два показові аспекти. Перший, що Франко для мешканців Комарна був настільки авторитетним, що вони навіть готові були піти на конфлікт з вищою церковною владою: «Для успокоєня Петрика заявили міщане, що в разі коли би єго хотіли перенести, так вони всі внесуть поданє до духовних властей, що зривають всякі зносини з Римом» [90, арк. 475]. Другий аспект – навіть в 1902 р., коли Франко вже був у зрілому віці, і вийшов з радикальної партії, переосмисливши соціалістичні погляди своєї молодості, образ атеїста, з яким небезпечно контактувати, і надалі тягнувся за Франком.

Втім, чимало священників радо відкликалися на співпрацю. Плідною була співпраця Франка зі священниками, зокрема, на полі етнографічної наукової діяльності. Розповідаючи про етнографічну мандрівку Бойківщиною (1904), Франко віддавав належну подяку за гостинність та допомогу священникам: о. Г. Морозу (парох містечка Бориня), о. Євстахію Качмарському (парох с. Славське), о. Василю Давидяку (парох с. Тухля), о. Петру Міньку (парох с. Гребенів), о. Строцькому [8, с. 70]. Етнографічна діяльність скріплювала дружбу Франка із о. Михайлом Зубрицьким та о. Іваном Кузівим, які теж, як і Франко, збирали фольклор. В с. Дуліби (Стрийщина) в о. Лева Шанковського Франко писав свою першу повість «Петрії та Довбушуки», а його син о. Петро Шанковський допомагав йому в збиранні матеріалу для цієї повісті [447, с. 119]. Сприяв Франкові в його дослідженнях також і о. Іван Попель. Франко кілька разів гостював у нього в с. Довгополе (Верховинщина). Саме під час

перебування Франка в Довгополі були написані «Гуцульський король», «Опришок Мирон Штола» та «Гуцульські примівки» [423].

Траплялися випадки, коли священники, як от о. Микола Михалевич [91, арк. 002-003] – парох с. Чернелів Руський (Тернопільщина), о. Кипрія Ясеницький [139, арк. 2-3] – парох с. Балигород (Лемківщина), о. Михайло Мосора [92, арк. 475] – парох с. Поручин (Бережанщина) довідавшись, що Франко збирає фольклор, прислали йому прислів'я, приказки, пісні, байки тощо. З листування Франка ми дізнаємося, що деякі пісні чи збірки пісень від отримав від священників: «Від о. [Никифора] Лещишака маю збірку бойківських пісень» [105, с. 192]; «Більше з неї [пісні] не тямлю, але товариш той попом у Горожані коло Львова, і я написав до нього, щоб він списав її для мене» [109, с. 519]. Втім, Франко інколи й негативно оцінював етнографічну працю деяких священників, щоправда не тих, які йому допомагали. У листі до М. Драгоманова (1888) Франко писав: «Думаю, що збірничок [галицьких приповідок. – І. М.] у мене вийде гарний і позиточний. Особливо по часті божественній у мене багато є такого, що давніші збирачі-попи ніколи не посміли би були записувати» [111, с. 178].

Крім збирання етнографічного матеріалу, священники допомагали Франкові також і в збиранні старих церковних книжок та інших історичних документів, які зберігалися у церквах та монастирях. Як і у випадку з етнографічним матеріалом, священники часом теж, довідавшись, що Франко замається публікацією різноманітних церковних історичних документів, самі зверталися до нього з пропозицією надати допомогу. Прочитавши в «Зорі» статтю, в якій публікувався один історичний документ з 1759 року, о. Теофіл Горникевич з Гошева писав до Франка, що має доступ до різного роду деканальних актів Болехівського деканату, і навіть охоче згодиться взятися до їх переписування [70, арк. 003-004]. Отець Константин Вандзіляк також пересилав Франкові деякі рукописи для перегляду [56, арк. 231, 233]. Інколи Франкові позичали деякі книги, що зберігалися у церквах. Наприклад, з джерел відомо, що монах Юліан Земба (ЧСВВ) позичав з Крехівського монастиря

Франкові рукопис [77, арк. 135]. Часом священнослужителі погоджувалися продати Франкові деякі книжки чи рукописи [56, арк. 231, 233; 85, арк. 343].

Хоча траплялося, що виникали певні проблеми через небажання священників обмінювати чи продавати книжки чи рукописи, і Франко навіть вдавався до хитрощів. У спогадах «Іван Франко» Богдан Лепкий описував випадок візиту Франка до Краснопущицького монастиря з метою ознайомитися з книгами та документами, що зберігалися в ньому [162, с. 229-255]. До цієї мандрівки Франка намовив Андрій Чайковський, який писав йому, що «там є справді хороші річі, лише що монах Федореньчук дуже тим дорожить і не хоче сего показувати» [133, арк. 887]. Втім, А. Чайковський пропонував свою стратегію вирішення цієї проблеми. По-перше, взяти з собою о. Сільвестра Лепкого, який має вплив на Федоренчука; По-друге, дати Федоренчукові гроші на Службу Божу, «бо він, кажуть, на такі речі дуже ласий» [133, арк. 887]. Богдан Лепкий писав у своїх спогадах, що переживав чи цей візит Франка закінчиться успішно: «я боявся, що краснопущицький ігумен, неререформований василіянин, Федоренчук, відомий дивак і відлюдок, не прийме гостинно, а чого доброго і в монастир не впустить, як прославленого атеїста. Але нічого подібного не було. Федоренчук вийшов до воріт, щоправда неголений, заязнений, у старій, обстріпаній рясі, але впустив нас радо в монастир» [162, с. 317]. Втім, як згадував Андрія Чайковський, монах категорично не хотів продавати або обмінювати примірник «Мінеї», що дуже зацікавив Франка [180, с. 155]. Але Франко таки дістав бажаний зшиток. «Коли ви з хлопцями оглядали орган, ви наступили на цей зшиток ногою, я вас легко штовхнув в ногу, ви відступились, і я схопив зшиток» [181, с. 158], – згадував Микола Чайковський розповідь Франка.

Іншу проблему мав Франко з отцем Левицьким парохом с. Долиняни, який не виявляв бажання передати НТШ цінні книжки, що зберігалися в церкві, посилаючись на відповідне розпорядження церковної влади. Франко у листі до Івана Кобилецького писав: «Отцеві Левицькому будьте ласкаві сказати, що Шептицького указ до них, до перемиської єпархії не відноситься» [104, с. 273].

Деякі священники зверталися до Франка з проханнями допомоги у видавництві їхніх поезій, творів, спогадів. В 1886 р. буковинський письменник та композитор о. Сидір (Ісидор) Воробкевич (літературний псевдонім Данило Млака) запропонував до друку в часописі «Зоря» своє оповідання та поезію [58, арк. 424-425]. Франко позитивно оцінив твори Воробкевича, і пообіцяв, що «як скоро тільки буде місце в «Зорі», напечатаємо» [124, с. 43-44]. Також Франко в 1901 р. опублікував збірку поезій о. Воробкевича «Над Прутом» з власною передмовою, в якій назвав о. Воробкевича «одним з перших жайворонків нової весни нашого народнього відродження» [28, с. 1].

У 1896 р. Франко опублікував в «Записках НТШ» «Спомини руського священника про різню 1846 року» о. Юрія Гладилевича, пароха м. Хирів (Старосамбірщина), які прислав Франкові його товариш Андрій Чайковський – зять о. Ю. Гладилевича [134, арк. 397]. В 1898 р. писав до Франка о. Олексій Яворський, парох с. Ілавче (Теребовлянщина), запитуючи, чи можна надрукувати його рукопис «Фреска ХІХ ст.», і якщо Франкові сподобається, то він ще кілька може надіслати для друку [139, арк. 547]. В 1903 р. о. Іван Охримович, парох с. Грабовець (Богородчанщина), писав до Франка з проханням помістити його оповідання в ЛНВ [93, арк. 181], а також надіслав історичний документ – проповідь о. василіан, яку можна було б помістити в Записках НТШ [94, арк. 183].

Зверталися до Франка священники також із пропозиціями опублікувати власні переклади. В 1900 р. о. Яків Зробек, парох с. Вертелка (Зборівщина) надсилав Франкові переклад «Resurectoris» Зигмунта Красинського, з проханням, якщо сподобається, то опублікувати в ЛНВ [78, арк. 277-279]. В 1905 р. о. Дмитро Йосифович, парох с. Середпільці (Радехівщина), прислав Франкові для публікації в ЛНВ власні переклади балад Гете та казок Жуковського і Пушкіна [79, арк. 373-375; 80, арк. 377-375]. З 1901 по 1904 рр. з Франком в справах перекладів та публікацій листувався семінарист, а пізніше священник Данило Бодревич. Цікавий факт, що Бодревич хотів помістити в ЛНВ

власний переклад «Напередодні нового року» [55, арк. 225] італійського письменника Едмондо де Амічіса, який був соціалістом.

Сам Франко не завжди погоджувався надавати свою допомогу, коли священики просили його. Принаймні, про один такий випадок довідуємося з листування о. Лева Бірецького з Іваном Франком. З березня 1912 р. по січень 1913 р. о. Бірецький просив Франка прочитати та дати критичну оцінку його праці «Онтологія», яку єпископи Станіславівський та Перемиський заборонили видавати як єретичну [див. 51; 52; 53]. Отець Бірецький висловлював сподівання на допомогу Франка у справі видавництва «Онтології», розраховуючи, що авторитет Франка сприятиме популяризації цієї праці, особливо серед молоді [51, арк. 158-159]. Не досягнувши бажаного результату, о. Бірецький навіть спробував запросити Франка погостювати влітку 1912 року, однак той відмовився [52, арк. 163-164]. Судячи з останнього листа (2.01.1913), Франко так і не відкликнувся на прохання написати рецензію на книжку о. Бірецького [53, арк. 169-171]. Причому прохав священик дуже настирливо: «Желаю «Веселыхъ Святъ», а моей «Онтологіи» желаю Вашей ласкавой критики! Якъ разъ уже минулъ цѣлый долгій рѣкъ, якъ я устно и писменно умоляю дармо о критику моей працѣ» [53, арк. 169]. На жаль, не збереглися листи Франка до о. Бірецького, і невідомо, чому саме Франко не відкликнувся на прохання. Можливо, це пов'язано з хворобою, на яку наприкінці життя страждав Франко, і яка негативно впливала на його психоемоційний стан і не сприяла тій надзвичайно активній трудовій діяльності, що була характерна для молодшого Франка. Можливо, сама праця о. Бірецького не зацікавила Франка. На думку, самого ж о. Бірецького, причина відмови полягала в тому, що він священик: «Менѣ здаєсь що Пань Докторь упередженѣ до мене, яко священника и даже нехотять дочитати моей книжечки, думаючи, що кождый священникъ може тѣлько односторонно думати» [53, арк. 169-170].

Зі спогадів Івана Лизанівського також дізнаємося про ще один випадок, коли Франко відмовився надати священику допомогу в публікації книжки: «Одного дня дістав Франко рукопис і лист від якогось «ученого» попа. В

рукописі цей учений християнин доводив існування Бога, науковість «Біблії» тощо. В листі до Франка покликувався на те, що Франко вже навернувся на лоно Католицької Церкви, і просив надрукувати свою книжку. Франко продиктував мені листа-відповідь, що він не має змоги надрукувати книжки, а коли б і мав змогу, то не надрукував би її, бо стоїть на основах позитивної науки, християнську ж метафізику вважає за ненаукову й шкідливу для поступу. Коли тільки ви здоровіють руки, то він напише й надрукує працю, що в основах своїх розіб'є думки автора листа – попа» [163, арк. 235].

Можливо, що священник, про якого згадує І. Лизанівський і є о. Лев Бірецький. Дещо з опису Лизанівського сходиться: 1911-1912 роки, «учений піп», прохання допомогти надрукувати книжку на релігійну тему. Однак, в листах о. Бірецького не знаходимо жодних згадок про те, що Франко «навернувся на лоно Католицької Церкви». І це головний аргумент проти того, що о. Лев Бірецький і піп зі спогадів І. Лизанівського – одна і та сама особа¹¹.

Ще один випадок непорозуміння між Франком і священником стався в 1908 р. До Франка прийшов лист від о. Ніля Ломницького, пароха с. Гребенне (Надсяння, тепер територія Польщі), в якому він обурювався з приводу поміщення одного фейлетону в газеті «Діло». Лист особливий тим, що о. Ломницький, не стримуючи своїх емоцій, у дуже негативному та образливому тоні висловлювався на адресу Франка. Він писав, що Франкові пасує німецька приказка «Alter schützt vor der Torheit nicht» (нім. старість не оберігає перед дурістю) і закликав його на старість виправити «цілу купу блазеньств і глупостей своєї молодости!» [89, арк. 241-243].

Наостанок розглянемо тему стосунків двох великих постатей Іван Франка і Митрополита Андрея Шептицького. За спогадами доньки Франка Анни митрополит Андрей гостював у домі Франка: «Видно, що візита митрополита була заповіджена, бо тато вийшов напроти нього аж до візника і з висловами

¹¹Слід зауважити, що спогади – джерело, якому не завжди варто довіряти. Лизанівський писав свої спогади про Франка в 1926 р., перебуваючи в Радянському Союзі. 1920 – 1930-ті роки в СРСР це період антирелігійної та антицерковної боротьби. І не виключено, що Лизанівський намагався показати Франка як борця з Греко-Католицькою Церквою.

пошани ввів його до своєї кімнати. Тато замолоду цікавився постатями з Святого письма, життям мучеників, апостолів... У його бібліотеці були не одні цінні, в грубих обкладинках, пошкоджених молями, писані «кирилицею» старовинні книги, які він придбав або на приходствах, або в антикварнях. Знаючи про це, митрополит зайшов до тата проdiskутувати деякі для нього цікаві питання (здається, тоді йшла дискусія про Йоасафа і Варлаама). При відході митрополит виявив бажання побачити нас, дітей. І тоді-то вперше мені довелося побачити його величну постать. Він привітався з мамою, що нас провела, кожного з нас запитав про ім'я, кожного з нас погладив по голові, поблагословив» [178, с. 35].

Повага і симпатія Франка до Андрея Шептицького прочитується зі статті «Єзуїти і радикали». В ній Франко писав про гострі статті у Василіанському часописі «Місіонар»¹² супроти радикалів та нього самого. Автор статей спочатку підписувався літерою «А», подекуди, що за цим криптонімом криється не хто-інший, як сам Андрей Шептицький (на той час єпископ Станіславівський). Проте Франко не хотів вірити у ці здогадки: «Ми не хочемо вірити, що єп. Шептицький був автором сего паплюження на радикалів, бо ж нам говорено, що о. Шептицький – чоловік розумний, а як родовитий граф мусить уміти промовляти тоном достойнішим, від ярмаркового перекупця» [9, с. 95-96]. З цієї статті помітна повага Франка до Шептицького, бо після цього уривку, він згодом ще раз підкреслював: «Повторяємо, нам не хочеться вірити, щоб автором сего місіонерського балакання був єп. Шептицький, хоча мова підмішана подекуди польщиною вказує на чоловіка, що тільки від біди навчився по руськи і то від немудрих учителів» [9, с. 96]. Постає питання: чому Франко так захищає Андрея Шептицького? Причина, можливо, криється і в особистій симпатії, яка виникла між цими двома людьми при їхній зустрічі та спілкуванні. Отець Роман Лободич в «Спогаді про інсталяцію Слуги Божого Андрея в Станіславові та його останній Святий Вечір у Львові в 1899 р.» писав, що в 1899 р. Андрей Шептицький «зложив візити д-рові Іванові Франкові і

¹²Варто нагадати, що Андрей Шептицький належав до чину св. Василя Великого, тож підозра падала на нього.

Михайлові Павликові... Наслідки цієї візити були такі, що обидва вони стали його цінувати як людину виїмкової інтелігенції і розуму» [164; цит. за: 403, с. 34]. Звернемо увагу, що вищезгадана стаття Франка, в якій він вигороджує єпископа Андрея Шептицького написана в тому самому 1899 році, що і його візит до Франка (згідно із спогадами о. Р. Лободича).

Втім особиста приязнь – не означала відсутності ідейних суперечностей та розбіжностей у поглядах. Митрополит Андрей Шептицький видав в 1904 р. одне з найвідоміших своїх пастирських послань «О квестії соціальной». У ньому митрополит критикував радикальність підходу соціалістів, зокрема, щодо питання приватної власності, і запропонував своє християнське бачення на соціальні проблеми [318]. Прочитавши це послання, Франко написав на нього рецензію «Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм» [38], опублікувавши його в «Літературно-науковому віснику». Франко розпочав з того, що похвалив митрополита Шептицького за його стиль: за народну мову (а не церковно-слов'янську), за простоту, за відсутність абстрактності, за влучність прикладів, за європейськість мислення [38, с. 2-3]. Далі Франко перейшов до критики тез митрополита Андрея: нерозуміння ним суті соціального питання, а тому ліки, що їх пропонував митрополит Андрей – наївні та анахроністичні [38, с. 13]; присутність суперечності: митрополит Шептицький критикував лібералізм, але його теорія справедливої християнської зарплатні – це наскрізь ліберальна ідея [38, с. 19]; невірне розуміння найголовніших постулатів соціалізму [38, с. 19-23]. На жаль, митрополит Андрей ніяк публічно не відреагував на цю рецензію, і дискусія не мала продовження.

Існують свідчення про те, що митрополит Шептицький був на святкуванні 40-річного ювілею творчості Івана Франка (1913 р.). Так це описував у спогадах Роман Чубатий: «Зала Оперного театру була виповнена вщерть, серед грімких оплесків у залу впровадив Івана Франка під руку блаженної пам'яті митрополит Андрей Шептицький і примістив його на почесному місці. Таким чином митрополит Шептицький дав доказ великої

пошани і признання ювілятові за його величезні заслуги, а посередньо немов п'ятнував тих, що духово не були доросли до розуміння Франкових ідей» [185, с. 765]. Однак ці спогади не підтвердженні іншими джерелами, тому викликають сумніви щодо їх достовірності. Дуже дивно, наприклад, чому жодна газета не написала про присутність митрополит Андрея Шептицького на святкуванні ювілею Франка?

Маємо також ще кілька свідчень контактів між митрополитом Андреем та Іваном Франком. В 1911 р. митрополит Шептицький спробував купити архів і бібліотеку Івана Франка, щоб передати її у недавно створений Національний музей [95, с. 532]. Однак на відміну від свого колеги Михайла Павлика, Франко не погодився на цю пропозицію, заповівши архів і бібліотеку Науковому Товариству ім. Т. Шевченка [412, с. 542]. Виручені кошти могли б згодитися Франкові, який на той час лікувався від стрімко прогресуючої хвороби, але з невідомих причин він відмовився від пропозиції митрополита. Можливо, Франко побоювався, що музей потрапить під керівництво сумнівних людей. Принаймні, декількома роками раніше в одному з листів до Івана Кобилянського Франко писав: «він [митрополит Андрей Шептицький – І. М.] уже заснував один такий музей у Станіславові і лишив його там на поневірку глупим і несвідушим людям, а в Тов[аристві] Шевч[енка] ті книжки будуть не тільки в пошанівку, але надто будуть підмогою для наукової праці» [104, с. 273]. Однак в даному листі йдеться не про книжки самого Франка, а про давні релігійні книжки, які Франко мав намір придбати в о. Левицького.

Відомо також, що Франко подарував митрополиту Шептицькому якусь книгу, бо зберігся лист, в якому написано: «О. Андрей Шептицькій цілим серцем дякує за так цінну і інтересну книжку і за пам'ять» [137, арк. 369]. Наймовірніше, цей лист є подякою за подаровану Франком книгу «Адам Міцкевич. Wielka utrata». На книзі є дарчий напис «Його Преосвященству Митрополітові гр. Андрієви Шептицькому *con amplissimi profundissimi gratulacioni* [лат. з найщирішими і найглибшими побажаннями] в день іменин 13 грудня 1913 р. Іван Франко» [356, с. 26]. Франко дуже квапився, щоб

встигнути подарувати цю книжку на митрополитові іменини. Цілком ймовірно, що це перший примірник книжки, який вийшов раніше, бо в наборі титульна сторінка, датована 1914-им роком. Цей останній дарунок Франка митрополиту Шептицькому зараз зберігається у фондах Львівського літературно-меморіального музею Івана Франка [356, с. 26].

За спогадами Михайла Західного, саме від митрополита Андрея Шептицького він дізнався про смерть Франка. Ієрарх так писав йому про цю втрату: «Стрінула нас найтяжча жертва, тяжча за наші всі дотеперішні жертви світової війни» [156, с. 724]. З цих слів помітно, як високо цінував митрополит Шептицький Франка.

Франкова смерть позначилася конфліктом з духовенством. Ольга Роздольська у спогадах писала: «Бандрівський пішов до парохії замовити священників, бо громада бажала справити покійному парадний похорон з більшим числом священників. Та швидко виявилось, що про це і мови не може бути, бо ж покійний був «явним ворогом духовенства»; духовна влада виделегувала на похорон тільки одного священника – коли не помиляюся, померлого вже о. Гургулу з Волоської Церкви» [174, с. 789]. Можливо, якби в той момент митрополит Андрей Шептицький не був на засланні в Росії, то все було б по-іншому. Принаймні, як свідчать спогади дочки Івана Франка Анни, митрополит Андрей охоче відкликнувся на прохання відправити панахиду, хоч о. Михайло Цегельський переконував Анну, що це неможливо, бо Франко помер без Бога і митрополит не погодиться [178, с. 37]. Панахида відбулася 24 квітня 1917 року в Києві в католицькій костелі [432], вщерть заповненим народом, по якій митрополит, за спогадами Анни Франко, «промовив, згадуючи тата в словах піднесених і зворушливих» [178, с. 37].

Варто також згадати, що у 1931 р. митрополит Шептицький особисто приїхав до важкохворого Михайла Галущинського – одного із співзасновників УНДО, який притримувався агностичних переконань. Митрополит зумів знайти потрібні слова, що спонукали Галущинського приступити до тайни сповіді [352, с. 401-402]. Зважаючи на повагу митрополита Андрея до Франка,

ймовірно, що якби він не був на засланні, коли той помирав, то особисто б спробував сповідати його.

Підсумовуючи, зазначимо, що у Франка склалися певні упередження щодо духовенства. На нашу думку, вони були наслідком кількох факторів: потрясіння, якого зазнав молодий Франко через арешт, що потягнув за собою втрату кар'єрної перспективи, втрату коханої дівчини, і остракізм з боку певної консервативної частини суспільства. Ці фактори співпали із більш глобальним фактором – бунтом покоління, який виражався у зміні цінностей молоді з традиційно-релігійних на більш секуляризовані, захопленні новими ідеями соціалізму та націоналізму та формуванням світської інтелігенції, яка прагнула підважити домінацію клерикальної інтелігенції. Консервативна частина суспільства, зокрема і чимало духовенства, прийняла цей виклик і виступала проти «безбожників радикалів-соціалістів» та одного з їх лідерів – Івана Франка. У 1880-ті роки Франко теж досить гостро критикував Греко-Католицьку Церкву та її духовенство. Втім, вже у 1890-ті стає помітно, що позиція Франка все таки більш поміркована у ставленні до духовенства, якщо порівнювати з позицією деяких соратників по радикальній партії. Вона проявлялася у несхваленні можливості введення обов'язкового celibату в ГКЦ та у пошуку компромісів з певною частиною духовенства. Необхідність цих компромісів була зумовлена тим, що радикальна партія стикнулася з тим, що робітників серед українців є вкрай мало, відтак потрібно переорієнтовуватися на селянство, яке сповідувало переважно консервативні цінності й було погано освічене, тому виникала потреба співпраці з духовенством. Однак така компромісна позиція не подобалася деяким однопартійцям, зокрема Михайлу Павлику. Ідейний натхненник радикального руху на Галичині Михайло Драгоманов теж закидав Франкові клерикалізм. Також попри критику духовенства як стану, Франко мав чимало приятелів серед священників. З частиною з них дружба склалася ще в юні роки, коли ті ще не були священниками. З іншими ж, дружба виникла у вже більш зрілий період і ґрунтувалася на спільних інтересах, і частково, цінностях. Франко цінував

священиків, які займали чітку національну позицію, а також відзначалися соціальною активністю. Дружба з Франком, щоправда, інколи могла мати неприємні наслідки для цих священиків: догани від єпископів, переслідування з боку влади, тиск з боку тих, що не сприймали радикалів. Однак зі співпраці священиків з Франком можна помітити, що деяку частину духовенства зовсім не відлякувала репутація Франка як атеїста і антиклерикала, і вони охоче відгукувалися на прохання допомогти, або ж навіть самі першими пропонували допомогу чи зверталися з проханням про публікацію.

РОЗДІЛ 4

ДИСКУСІЇ ЩОДО КУЛЬТУ ІВАНА ФРАНКА В ГАЛИЧИНІ МІЖВОЄННОГО ПЕРІОДУ

4.1. Дискусії щодо доцільності чи недоцільності вшанування Івана Франка

В українській культурі XIX – XX ст. відбувався процес сакралізації мови та літератури як найважливіших національних атрибутів. І логічним наслідком цього була канонізація постаті українських письменників [408, с. 100]. Першим таким «святим» став безперечно Тарас Шевченко, творчість якого справила велике враження на багатьох українців. До цих українців належав й Іван Франко, що згодом теж зайняв своє місце в цьому пантеоні. Канонізація національних героїв подібно до канонізації християнських святих – є процесом тривалим у часі. Хоча в даному розділі розглянуто не так сам процес формування культу Франка як національного героя, але радше зроблено спробу розглянути певну множинність Франків-героїв – образів, які намагалися свідомо чи несвідомо конструювати галичани в міжвоєнний період.

Слід зазначити, що початки культу особи Івана Франка сягають ще періоду його життя, про що свідчать святкування його творчих ювілеїв [399, с. 199-200]. Однак, як це часто буває: герой для одних, є антигероєм для інших. Так само було і з Іваном Франком. Святкування 40-річного ювілею його творчості в 1913 р. поклало початок довшій дискусії всередині Греко-Католицької Церкви, чи християнам доцільно вшановувати постать Франка. Дискусію розпочав о. Николай Садовський, видавши брошуру «Християнське становище у справі 40-літнього ювілею Франка» [313]. В брошурі автор піддав різкій критиці о. І. Гарматія [313, с. 3-4], який в газеті «Діло» виступив із закликом долучитися до вшанування І. Франка і високо оцінив його твори «Мойсей», «Панські жарти» та «Лис Микита» [204]. Садовський назвав культ Франка – «модерним ідолопоклонством» [313, с. 4], висловивши своє категоричне несприйняття вшанування Франка християнами: «Шанувати 40-

літний ювілей такої діяльності Франка християнам не годить ся, бо Франко був ворогом Христа, а шанувати ворога Христа, значить зраджувати Христа – а се є проти нашої совісти» [313, с. 10]. В гострому саркастичному стилі о. Садовський був висміяний на сторінках студентського часопису «Шляхи» М. Рампником в статті «З царства гасителів духа» [271]. Автор статті вказав на те, що позиція о. Садовського суперечить християнським цінностям любові та милосердя: «Прочитавши його брошуру, можна подумати, що ідеалом християнства є ненависть, сліпа нетолеранція, туподумство і жорстокосердність» [271, с. 76]. Також автор висміяв те, що о. Садовський вважає себе «свідомим українцем», а насправді є таким же як і «просторікуватий москвофіл» і «шевченкоборець» о. Йосиф Кобилянський [271, с. 76]. Про певні спроби з боку частини священників ГКЦ протівитися вшануванню ювілею Франка повідомляв і часопис «Громадський Голос»: «Священик із села Кр. сказав тим, що вибирали ся на концерт, що Франко се безбожник, в Бога не вірить, його навіть Бог покарав за се, відібрав йому розум, отже по що вам іти на концерт» [253, с. 5]; «Угринівська молодіж хотіла урядити концерт в честь Ів. Франка. В програму входила одноактівка «Кам'яна душа». Місцевий піп Кашубинський, голова читальні спротивив ся останній хвилі виставі, через що концерт не відбув ся» [267, с. 8-9].

Проте ця дискусія 1913 р. була лише певним вступом до тієї, що відбувалася кілька років по смерті Франка. Саме на 20 – 30-ті роки ХХ ст. припала найактивніша фаза формування культу Франка. Тоді в галицькому середовищі активно велися дискусії щодо творення культу Франка та способів його вшанування. Пік дискусій припав на 1933 р. – відкриття надгробного пам'ятника І. Франка, та річниці роковин: 1926 та 1936 рік. В цих дискусіях можна виокремити два ключові питання. Перше питання: потрібно чи не потрібно вшановувати Франка як національного героя? Друге питання: який образ Франка піддавати культу? Що по суті означало питання: хто має право вшановувати Франка, як свого героя? Головним полем для дискусій були сторінки газет, зокрема таких як «Нова Зоря», «Мета», «Діло», «Українські

вісти», «Наш прапор», «Наш клич», «Громадський Голос», «Українська думка», «Ілюстрована газета» та ін.

Щодо відповіді на перше питання, то тут більшість дає ствердну відповідь, яка детальніше буде розглянута згодом. Однак, існувала невелика частина противників культу Франка. До них належали переважно люди з правими поглядами. З одного боку, це були представники консервативно-клерикального напрямку, репрезентованого часописом «Нова Зоря». З іншого боку, це була частина (але тільки частина, і то, як видається, менша) крайніх націоналістів, найвідомішим представником яких був Дмитро Донцов – редактор журналів «Літературно-науковий вістник» (пізніше «Вістник») та «Заграва».

Часопис «Нова Зоря» – орган Української Католицької Організації, виходив у Львові з 1926 по 1939 рр. Його редакторами були о. Тит Галушинський (1926 – 1927) та Осип Назарук (1927 – 1939) [362, с. 283]. Газета репрезентувала окциденталістську (прозахідну) течію в греко-католицькому духовенстві, провідником якої був владика Григорій Хомишин – єпископ Станіславівський (з 1904 по 1945 рр.). Окциденталісти підтримували ідею впровадження обов'язкового celibату, були противниками очищення обряду від домішків латинських практик та зближення ГКЦ з православ'ям, оскільки вважали, що це приведе до нової схизми [363, с. 331]. Слід зазначити, що деякі зі статей Осипа Назарука, які були надруковані в «Новій Зорі» в 1932 р. вийшли ще раніше в 1926 р. під іншими назвами в католицькому часописі «Поступ» [зміст статті 244 та 245 збігається зі змістом статей 242 та 243 відповідно].

На сторінках «Нової Зорі» пропагувалася думка, що українському народові, а, особливо, греко-католикам, недоцільно і навіть шкідливо вшановувати Івана Франка як національного героя. Головною причиною шкідливості культу Франка дописувачі «Нової Зорі» вважали матеріалістичні, соціалістичні та атеїстичні тенденції у його світогляді. Отець Михайло Каровець (ЧСВВ) наголошував: «Тут пригадаємо, що Франко майже від перших хвиль свого виступу аж до смерти був у нас *головним пропагатором*

виразного атеїзму, що той атеїзм пропагував і в своїх популярно-наукових писаннях, і в своїй поезії. Пригадуємо, що *атеїзм був увесь час стовпом його світогляду* [курсив мій. – І.М.]» [227, с. 2]. Культ Франка є шкідливим через його атеїзм – це головна теза, що присутня практично у всіх статтях «Нової Зорі» щодо культу Франка. Навколо цієї тези розкручувалися всі інші додаткові тези-аргументи, які мали б закріпити в читачів «Нової Зорі» погляд про недоцільність вшанування постаті Івана Франка.

Аргумент перший ґрунтувався на проведенні паралелей з іншими відомими постатями, переважно західних і католицьких держав. Оскільки окциденталісти вважали західне християнство прикладом для наслідування. В статті «Культ Франка» (1926) анонімний автор переконував, що головною причиною демографічної кризи у Франції були саме антирелігійні та антицерковні тенденції [232, с. 1]. Отець Михайло Каровець проводив аналогію: Франко для українського народу є тим самим, що й Вольтер для французького народу. Безперечно обидва – великі письменники та інтелектуали, але як стверджував о. Каровець: «католики французи уважають по сей день Вольтера одним з найшкідливіших письменників, яких видала французька земля. Ніякому католикові у Франції навіть до голови не прийде думка, щоби будувати пам'ятник Вольтерови або накликувати до того в католицьким органі!..» [232, с. 2]. Автор з криптонімом К. П. в статті «В духовій памороці» наводив приклади, як інші народи критикують своїх власних письменників: німці – Гете і Шіллера, поляки – Сенкевича, а в Галичині на спробу «об'єктивної критики» Франка «наша національна ідолопоклонність обидилася і zareагувала лайкою¹³» [224, с. 3]. О. Назарук порівнював Франка з німецьким філософом Фрідріхом Ніцше, відомим своєю гострою критикою Церкви і християнства та атеїстичною книгою «Антихрист» [244, с. 3].

Другий аргумент проти Франка – його згубний вплив на молоде покоління. Парох с. Сілець (Тисменничина) Лев Бурнадз писав, що спочатку

¹³ К.П. мав на увазі обурення в суспільстві, викликане спробою о. Гавриїла Костельника висловити критику щодо Франка у праці «Ломання душ», яку ми згодом також розглянемо.

скептично поставився до статті о. М. Каровця «Католицизм та атеїзм», але потім мав нагоду особисто пересвідчитися в шкідливому впливі культу Франка. Він розповідав про малого хлопця, який йшов на Літургію (було свято Вознесіння), але по дорозі хлопчину забрали на репетицію Франкового свята, мотивуючи це тим, що на репетиції він більше потрібен ніж на Літургії [193, с. 3]. Автор також обурювався творами Франка, які заставляють вчити дітей, зокрема «Вічний революціонер» і «Товаришам з тюрми»: «12-літній хлопець пропагує революцію, 8-літній вільну любов і т.д.!... Яке спустошення в думках тих дітей і народу взагалі можуть викликати подібні деклямації» [193, с. 3]. Осип Назарук в одній із статей зробив короткий аналіз вибраних Франкових поезій, і порівняв любовну лірику Франка із «Стражданням молодого Вертера» німецького поета Й. В. Гете [245, с. 6]. Цей роман про нещасливе кохання породив у свій час цілу хвилю самогубств серед молоді, яка захоплювалася ним. А самогубство, як відомо, є одним з найбільших гріхів у християнській релігії. Тому Назарук критикував Франка і називав його поетом «пристрасти, яка є проявом егоцентризму, незрівноваження і слабости» [245, с. 6]. Думку О. Назарука підтримав о. Марко Гіль, який порівнюючи побудову української нації з будівництвом будинку, писав: «поширювати культ Франка серед молоді, значить всаджувати великі кошти в зовнішню орнаментику, а долом ослаблювати фундамент» [206, с. 2]. З прикрістю зазначав о. Гавриїл Костельник, що найвизначніші діячі українського національного відродження були раціоналістами та атеїстами, і це перекидається на молодь, яка їх шанує та вивчає їхні твори [311, с. 345].

Третій аргумент – це є аргумент, який мав би апелювати до страхів читача. Одним з головних образів ворога в статтях «Нової Зорі» були Радянський Союз та більшовики. Проводячи більшу чи меншу паралель між Франком та більшовиками, дописувачі «Нової Зорі» намагалися остаточно дискредитувати всяку можливість творення культу Франка. О. Назарук писав: «Сей світогляд [світогляд Франка. – І. М.] може бути основою тільки до розвалу, який роблять большевики і їх свідомі або несвідомі поклонники. Тому

большевики послідовно поступають, коли проголошують офіційно світогляд Франка» [244, с. 2]. К. П. у статті «Співпраця Франка з поляками і марксистами в освітленню польського соціаліста» переповідав статтю польського соціаліста Е. Гекера з краківського часопису «Niedziela», в якому той коротко описав діяльність Франка в соціалістичному русі [225, с. 4]. Автор наприкінці резюмував: «У своїх творах довів він [Франко. – І. М.] марксістський релігійний нігілізм до такої натуги, що нинішній большевизм офіційно проголошує першим ударником українського комунізму» [225, с. 4]. А. Ч. [криптонім, яким користувався Осип Назарук [365, с. 27] прямо назвав Франка «предтечею большевизму»: «Найважливіший прояв його діяльності се ширений ним атеїзм. Під тим оглядом Франко був предтечею большевизму, найстрашнішої руїни, яку знає історія людства. А що Франко був письменник впливовий. Отже його погляди заважили на поглядах інтелігенції й народа всеї України, як перед, так і за Збручем. Атеїстичні погляди Франка скріпили свого часу большевизм і причинилися до заливу ним України. Тому Франко є і буде співвідповідальний за моральну й фізичну руїну України» [191, с. 2]. «Мусимо дивуватися головню Галичанам, що наслідують сліпо большевиків і стараються собі поширити між народом культ письменника, котрого ідеологія є вбийчою для всякої суспільности» [232, с. 1], – зазначав анонімний автор.

Головним опонентом «Нової Зорі» у дискусіях щодо культу Франка був католицький тижневик «Мета» – орган Українського Католицького Союзу (УКС). Редактором «Мети» був голова УКС – Володимир Децикевич [363, с. 330]. УКС і «Мета» відображали орієнталістський (просхідний) напрямок в ГКЦ, за яким стояв сам митрополит Андрей Шептицький. Орієнталісти вважали, що ГКЦ потребує очищення обряду від латинських впливів, повернення до джерел духовності східного християнства та акцентували на потребі активної місійної діяльності ГКЦ на східному напрямку [363, с. 330-331].

Варто зауважити, що в 1932 р., коли в «Новій Зорі» йшла серія антифранківських публікацій, які переважно полемізували з «Ділом», «Мета»

стояла осторонь цієї дискусії. Лише починаючи з 1933 р., «Мета» активно включилася в неї. У статтях «Мети» головний акцент ставився на еволюції та світоглядній трансформації поглядів Франка. Дописувачі «Мети» визнавали певні «гріхи молодості» Франка, але знаходили їм виправдання. Одні писали, що Франко підпав під «впливи модного тоді матеріалізму та соціалізму» [239, с. 2]. Інші – що Франко, коли писав свої «матеріалістичні» чи «атеїстичні» твори перебував «під сильним вражінням цих думок. Може і в якомусь духовному потрясінні або душевному заломанні» [301, с. 4]. Втім, попри ці «впливи» та «духовне потрясіння», Франкові «ніколи не була чужою сфера релігійних почувань» [237, с. 3]. «Франко є типовим прикладом людини, що в нетрях губить правильні шляхи, підшукує їх та знову губить, щоб наново відшукати» [237, с. 3], – підкреслював Микола Гнатишак.

Підтримував позицію «Мети» ще один католицький часопис «Неділя», який як і «Мета», був заснований і функціонував за сприяння митрополита Андрея Шептицького [362, с. 283]. «Неділя» не так активно, як «Мета», спростовувала закиди щодо атеїзму Франка, але в 1933 р. надрукувала ряд статей, які в загальному позитивно оцінювали Франка [див. 188; 198; 250; 268]. А в одній зі статей наведено уривки зі спогадів про Франка. Серед цих спогадів є три уривки, в яких або підкреслюється його релігійність, або, принаймні, спростовується його атеїзм. В одному з них о. Олексій Волянський згадував випадок, коли в дискусії про те чи існує Бог і чи є життя після смерть, Франко замість підтримати колег-матеріалістів каже, що ми нічого не можемо знати про загробне життя [188, с. 6]. В двох інших уривках д-р Д. наводив кілька історій з останніх років життя Франка, які спростовували його антиклерикальні та атеїстичні погляди [188, с. 6].

Розділилося у питання шанування культу Франка і найвище духовенство. Єпископи Григорій Хомишин та Йосафат Коциловський заборонили священикам своїх єпархій (Станіславської та Перемиської) відправляти заупокійні Літургії за Івана Франка та брати участь у меморіальних заходах його пам'яті [416, с. 15]. В 1931 р. єпископ Г. Хомишин висловив своє

обурення з приводу надання гімназії «Рідної Школи» в Дрогобичі імені Івана Франка [316, с. 22]. Він критично ставився до українського націоналізму через те, що той не виріс на ґрунті католицької Церкви і від початку його корені були «звихнені і затроєні» [316, с. 14]. І причину єп. Хомишин вбачав в тому, що три головні творці української націоналізму (Тарас Шевченко, Михайло Драгоманов та Іван Франко) були безбожниками і антиклерикалами [316, с. 14-15]. Зокрема, про Франка єп. Хомишин писав ось так: «Третім авторитетом став Іван Франко, котрий при своїм великим таланті й енциклопедичній учености впровадив нас у безбожну матеріялістичну філософію і тим самим остудив і приглушив підйом духа нашого загалу до високих і благородних ідей» [316, с. 15].

Єпископ Філадельфії Костянтин Богачевський пішов далі, і спробував заборонити всім вірним своєї єпархії брати участь в меморіальних заходах присвячених 10-літтю смерті Франка [416, с. 15]. Таке рішення єпископа викликало чималий спротив як з боку вірних єпархії, так і з боку священників. «Однак значна частина народу і навіть частинка духовенства далася безвірним елементам ужити до ширення «культу» атеїста і то в церквах. Знайшлися і такі священники, а між ними і бувший адміністратор дієцезії, котрі виголосили навіть проповіді в церквах про потребу ширення культу Франка» [54, с. 44], – писав єпископ Богачевський у листі до Митрополита Андрея Шептицького. І головним аргументом прихильників культу Франка був: «Чому ж Митрополит Шептицький, в котрого дієцезії помер і похоронений І. Франко, не виступає проти «культу» того «генія»? Видно ясно, що Митрополит признає рацію нам, а не тим, котрі противляться ширенню такого «культу»?» [54, с. 44].

Відповідь глави ГКЦ була досить виваженою і дипломатичною. По-перше, Митрополит Шептицький зауважив, що «в творчості І. Франка атеїзм і матеріалізм займає тільки незначне, спорадичне місце, а головне місце займають посередньо чи безпосередньо національні і патріотичні теми», за що вірні його юрисдикції власне і шанують Франка, відкидаючи його атеїстичні та матеріалістичні мотиви [138, с. 40-41]. По-друге, Шептицький запитав: чи

виступи проти Франка і спроба заборонити його вшанування зупинить його культ? І дав відповідь: «Певно, що ні! Зате справа, як думаю, взяла б ще гірший оборот для Церкви. Запеклі приклонники Франка стали б при всіх нагодах видвигати якраз його світогляд, ворожий Церкві, і нападати на ієрархію, духовенство. А що Франка величають широкі маси і практикуючих вірних, то вони внаслідок симпатії тим легше були б виставлені на шкідливий вплив Франка і на духовне відчуження від Церкви» [138, с. 41].

Фактично, ця дискусія між «Новою Зорею» з одного боку, і «Метою» та «Неділею» – з іншого, була насправді чимось більшим ніж просто дискусією щодо того вшановувати чи не вшановувати Франка. Це була дискусія щодо ширших і значущіших питань, а саме – модернізації ГКЦ, а також ролі та місця ГКЦ в українському національному русі. У зв'язку з стрімкою модернізацією та секуляризацією суспільства перед ГКЦ, зокрема, та Католицькою Церквою, взагалі, постав непростий вибір: або йти шляхом збереження власної традиції та втрачати можливість діалогу зі значною частиною суспільства, або ж реформуватися, осучаснитися та шукати діалог з модерним світом [352, с. 5]. Як зазначає Л. Гентош, Митрополит Андрей Шептицький не був модерністом, втім деякі з модерністських ідей не були йому чужі. Його можна назвати модерністом-практиком, який завдяки власному досвіду, візіонерству, толерантності та широті поглядів, розумів важливість пошуку відповідей на виклики модерного часу [352, с. 290-291]. Його програму повернення до візантійських коренів Греко-Католицької Церкви, власне, слід розгляди як спробу надати потужний імпульс для розвитку та оновлення ГКЦ [352, с. 294]. І позитивне ставлення до Івана Франка з боку Шептицького та орієнталістів є тим прикладом пошуку діалогу Церкви з модернізмом. Натомість окциденталісти на чолі з владикою Г. Хомишиним та Й. Коциловським прагнули зберегти гібридизм обряду, що утвердився в ГКЦ наприкінці ХІХ, і розглядали зближення з латинським обрядом як найкращий спосіб захисту перед «схизмою» та більшовизмом [352, с. 314]. Єпископ Хомишин навіть вважав, що візантійство неминуче веде до більшовизму, який є «в остаточній

послідовности зреалізованим візантійством» [цит за: 352, с. 326]. Для цієї церковної групи характерними ознаками були традиціоналізм, нетолерантність та небажання йти на компроміси з іншими. Постать Франка, фактично, була одним з символів популяризації модерних ідей в Галичині. Відповідно, поширення культу Франка в галицькому суспільстві для оциденталістів було загрозою їхньому світогляду. Митрополит Шептицький негативно оцінював вузьку та нетерпиму поставу латинників, бачучи в ній погорду, що заважає розвитку Церкви: «Послухати їх [латинників. – І. М.], то тільки вони є найвірнішими католиками в цілій країні, а всі, хто не погоджується з ними є поганими католиками, заповненими духом еретичної схизми і з котрими потрібно завзято боротися» [цит. за: 352, с. 292]. Більше того, глава ГКЦ вважав, що «якщо ця тенденція переможе, то вона допроводить нашу Церкву до руїни» [цит. за: 352, с. 293].

Візантиністи та латинники мали не тільки відмінні реакції на виклики модернізму, але так само і різне бачення ролі Церкви в національному русі. Митрополит Шептицький був прихильником розбудови українських національних інституцій та привнесення національних чинників в церковно-релігійне життя [363, с. 332]. За роки перебування А. Шептицького на митрополичому престолі (1901 – 1944) ГКЦ впевнено українізувалася, тісно переплівшись з діяльністю багатьох суспільно-політичних, громадських і культурно-просвітніх українських установ [352, с. 307]. Однак, митрополит Шептицький був проти перетворення ГКЦ в суто національну інституцію, яка б максимально дистанціювалася від Ватикану та координувала свої дії з проводом національного руху [352, с. 313]. Андрей Шептицький мислив у ширших категоріях і його ідеалом було утворення єдиної Церкви, а не розділення шляхом створення максимально незалежних національних Церков [див. 352, с. 110-128]. Повернення до візантійських коренів та українізація ГКЦ була для нього була не тільки реакцією на виклики модерності, але й способом проведення мостів до загального об'єднання з православними.

Націоналізм в різних його ідеологічних відтінках набував популярності серед значної частини духовенства. В межах орієнталістського напрямку виділялася навіть окрема група священників та мирян (о. М. Конрад, М. Дзерович, К. Чехович та ін.), які активно відстоювали союз католицизму з модерним націоналізмом (але очищеним від «атеїстично-ніцшеанських збочень») на базі боротьби зі спільним ворогом – лівими ідеологіями [352, с. 345]. У «Меті» всіляко підкреслювалася важливість Франка для нації та важливість національних проблем як таких: «Франко – геніяльний поет, письменник і учений залишиться раз і завсіди власністю цілої нації» [239, с. 2], «Іван Вишенський» чи «Мойсей» це вже національні герої, з того часу творчості, коли на перший план висуваються у поета проблеми зв'язані з життям і потребами нації» [266, с. 5]. Одним з осіб, що активно пропагували християнський націоналізм був єпископ-помічник Львівської архієпархії Іван Бучко, якому належать слова: «націоналізм, згідний зі світоглядом Християнської церкви, не тільки приймаємо, але він нам навіть конечний» [цит. за: 352, с. 198]. Втім, сам митрополит Андрей християнським націоналізмом особливо не захоплювався. Коли захоплення деяких священників націоналізмом заходило занадто далеко, і їхні націоналістичні цінності починали переважати християнські, негативна реакція митрополита Шептицького не заставляла себе чекати. Показовим є випадок о. Михайла Блозовського, який був одним з активних діячів націоналістичної партії ФНС (Фронт Національної єдності). Через деякі його ультранаціоналістичні та тоталітарні погляди, несумісні з християнськими ідеалами та католицькою доктриною, митрополит Андрей піддав о. Блозовського церковному суду [див. 352, с. 28-36].

Звісно, всередині обох напрямків поглядів на взаємодію Церкви та національного руху відрізнялися. Дещо спрощуючи та узагальнюючи, підхід окциденталістів до національного питання відрізнявся від підходу орієнталістів тим, що перші здебільшого були проти привнесення національних чинників у релігійне життя та проти перетворення Церкви в релігійно-національну установу [363, с. 332]. Єпископ Григорій Хомишин з сумом констатував, що

«наші народні установи, чи якібудь інші почини, майже ніколи не виходили з засад віри і релігії» [316, с. 17], і критикував їх за те, що вони залучають священників для підвищення свого авторитету, але не дають їм грати провідну роль, накидаючи свою політику, і в такий спосіб дискредитують Церкву [316, с. 58-59]. У своєму розпорядженні від 30 серпня 1937 р. владика Григорій Хомишин заборонив вірним своєї єпархії брати участь у роботі громадських та культурних організаціях, які не підпорядковувалися Церкві, натомість намагався вибудувати альтернативні організації, які б контролювалися ним [352, с. 315]. Втім, політична сила Українська Народна Обнова, що діяла під патронатом владика Хомишина, повністю не дистанціювалася від національних ідей, намагаючись досягнути для українців територіально-національної автономії в межах Польщі [352, с. 192]. Інший відомий окциденталіст василіянин о. Тит Галущинський теж допускав можливість діалогу та пошуку співпраці між тими католиками та націоналістами [352, с. 208-209]. Дописувачі «Нової Зорі» намагалися всіляко показати шкідливість культу Франка для нації: «Ми католики повинні уважати його атеїстичний світогляд головним жерелом зла і слабости своєї нації, а не жерелом добра і сили» [227, с. 2]. І це не поодинокий випадок, коли дописувачі апелюють до «добра нації», тому можна ствердити, що навіть консервативні клерикали не бачили в національній спільноті конкурентну альтернативу релігійній спільноті.

Втім, слід зауважити, що поділ на окциденталістів та орієнталістів не завжди повністю корелювався з поглядами окремих священників чи мирян цих двох груп щодо культу Франка. Так, наприклад, о. Гавриїл Костельник, сам орієнталіст і особа наближена до митрополита Андрея Шептицького, негативно ставився до ідеї культу Франка: «Франко – раціоналіст, атеїст, матеріаліст. Він не тільки письменник цього світогляду, але zarazом завзятий пропагатор, популяризатор» [311, с. 346]. Власне о. Костельник був одним з перших, хто розпочав критику культу Франка, написавши книгу «Ломання душ (з літературної критики)» (1923), в якій окремий розділ називався «Плюси і мінуси в поезії І. Франка». Ідея взаємозв'язку між естетичною літературною

вартістю та релігійними поглядами поета була центральною концепцією о. Гавриїла Костельника [365, с. 52]. Її можна охарактеризувати його ж словами: «Хто скільки втратив Бога – Стільки втратив поезії» [цит. за: 365, с. 52]. Привертає увагу назва: «плюси і мінуси», що мала б підкреслити об'єктивність та нейтральність автора. Натомість з тексту розділу можна чітко простежити, що автор робить акцент на «мінусах» поезії Франка, в той час, як «плюси» залишаються на маргінесі. Чимало творів Франка о. Костельник глузливо висміював, іноді в досить саркастичному тоні. Як видається з праці, о. Гавриїл Костельник намагався якомога більше нав'язати читачам думку, що Франко був поетом доволі посереднім. І таким тактичним засобом нівелювати його наростаючий культ у галицькому суспільстві. Вже зі самого епіграфа можна вгадати, якою буде позиція автора: «Годі бути м'яким у боротьбі двох противних світоглядів» [311, с. 323].

Слід зауважити, що священники брали участь у дискусії щодо культу Франка не лише на сторінках католицьких часописів, але й в інших, переважно національно-ліберального напрямку: «Діло» та «Новий час». Загалом, ці статті мали позитивно налаштований до Франка тон. В газеті «Новий час» о. Теодор Савойка написав статтю «Чи був Франко атеїстом?». В ній він наголосив, що релігійні погляди молодого Франка сформували мода на соціалізм, поколіннєвий бунт і вплив Драгоманова [275, с. 1]. В газеті «Діло» схвально відгукнувся про Франка і о. Олександр Стефанович, який був з ним особисто знайомий [284, с. 1]. Ще один священник – знайомий Франка о. Йосип Застирець також надрукував апологетичну статтю «З моїх споминів про великого поета: дещо про релігійність І. Франка» в журналі «Життя і знання», в якій наводив докази релігійності поета [155]. Про певну ідейну близькість «Діла» та «Нового часу» до національно-християнського табору свідчить і те, що в 1930 р. Митрополит Андрей Шептицький запросив на розмову представників видань, які керуються християнською ідеологією, і серед них також були і ці дві газети [365, с. 12].

Так само як і клерикали-орієнталісти, деякі з націоналістів не вважали Франка достойним пантеону національних героїв. Хоча така група була кількісно невелика. Її представником був Дмитро Донцов, відомий як творець та головний ідеолог чинного націоналізму. Д. Донцов розділяв два націоналізми: антиклерикальний націоналізм ХІХ ст. і модерний націоналізм [в уявленні Дмитра Донцова модерним націоналізмом був лише радикальний націоналізм. – І. М.]. До представників антиклерикального націоналізму, виразники якого сповідують матеріалізм, раціоналізм і соціалізм, Д. Донцов зараховував, зокрема, й Івана Франка [212, с. 76]. На відміну від більшості націоналістів, які намагалися адаптувати Франка до своїх політичних поглядів, зокрема, наголошуючи на його ідеологічно-світоглядній та релігійній трансформації, Донцов навпаки – відкидав Франка як соціаліста, матеріаліста та антиклерикала. В праці «Церква та націоналізм» (1924) Д. Донцов схвально оцінював можливість союзу Церкви та ультра націоналізму. На його думку, їх об'єднував спільний ворог (всякого роду ліва ідеологія) та певні спільні риси, які він називає «теологічною психологією» чи «теологічним характером»: традиціоналізм, фанатична відданість своїй ідеї, примат емоційної віри над раціональним розумом, примат духовного над матеріальним [212, с. 76-80]. Франко, з характерними для нього схильністю все піддавати сумніву, гуманізмом, вірою в людський розум та можливість побудови кращого ладу на раціональних засадах, був глибоко чужий для Д. Донцова. Саме ці риси останній вважав шкідливими у Франка, про що він написав у статті «Трагедія Франка» [211, с. 12-130]. Для світогляду ж самого Донцова важливими були протилежні до Франкових риси: волюнтаризм (антиінтелектуалізм), фанатичність і догматизм, віра мала більше значення ніж розум [див. 363, с. 151-175]. Втім основне вістря його критики було спрямоване на Михайла Драгоманова, який відіграв знакову роль у формуванні лівих поглядів Франка [416, с. 10]. Однак, починаючи десь приблизно з 1933 року, Д. Донцов став менш різко висловлюватися про Франка, і з часом почав намагатися потроху вписувати його у свій світогляд. Наприклад, у статті «Плямиста гієна (Нуаена

striata)» (1933) він двічі згадував про Франка поряд з Шевченком, і робив це в позитивному тоні [210]. В статті «Згода в сімействі» (1936) Д. Донцов також в позитивному контексті коротко згадував Франка [209]. Вже пізніше в еміграції Д. Донцов написав у праці «Дух нашої давнини» (1944): «Тому-то й не один з них [представників ліберальної та соціалістичної інтелігенції. – І. М.] пізніше в хвилині просвітку й каяття признавався, що взявся за несродне собі діло [бути провідником народу. – І. М.]» [306, с. 58], наводячи зокрема й слова Франка: «Не нам битим стидом Тебе провадити до бою, не нам з рабським мозком й серцем» [306, с. 58]. Можливо, 1933 рік став переломним для Дмитра Донцова у ставленні до Франка, бо в цьому році відбулося відкриття надгробного пам'ятника останньому. І Д. Донцов мав змогу пересвідчитися, що символічний капітал постаті Франка набуває все більшого значення на Галичині. Отже, повністю відкидати Франкову спадщину означало б ризик втратити прихильників.

З націоналістичного кола ЛНВ критику світогляду Франка підтримав і Євген Маланюк. В статті «В пазурах раціоналізму (до трагедії Франка)» (1926) він писав: «Бога не хотів знати Франко майже ціле своє трудне й таке трагічне життя. Застерігаюся, – Бога не конфесіонального, не детермінованого яким-небудь культом, а того Бога-Духа, що вдихує в глину «дихання життя» [236, с. 306]. Трагедія Франка полягала, на думку Є. Маланюка, в тому, що «ціле життя Франко тримав в собі на ланцюгах розуму свій велетенський поетичний дар, мов кованого Прометея. Держав він свій дух пазурами раціоналізму, щоб в кінці життєвого шляху в мороці божевілля... зрозуміти на самім собі, що Дух – існує» [236, с. 308]. Погляди націоналістичних «вісниківців» на світогляд Франка так зрезюмував А Ленчик у статті «Франко проти Драгоманова» (1933): «Наш журнал так само, як ЛНВ від 1922 р., завжди критично ставився до Івана Франка, признаючи рівночасно його великий інтелект. Не приймали ми в нім його раціоналізму («розуму без віри основ»), не приймали його гуманітаризму ні матеріалізму, чуже нам було подекуди негативне відношення Франка до Шевченка (до того, що було ціллю Кобзаря), чужа підстава (не завжди

усвідомлена) його життєвої мудрости і бажання увільнитися від того, що він називав «життя дикий вир» [233, с. 585].

Втім, видається, що заклик Д. Донцова до симбіозу радикального націоналізму і Церкви, серед духовенства не викликав особливого ентузіазму. Хоча серед священників теж були прихильники тісного союзу Церкви і націоналізму, але тільки під лідерством Церкви, ясна річ [детальніше про ідеї симбіозу національної ідеології та християнства в клерикальному оточенні див. 14, с. 319-339]. Вони гуртувалися навколо часопису «Дзвони». Націоналізм та його можливий симбіоз в донцовському варіанті не сприймався церковним середовищем. Клерикальним націоналістам не подобалося в донцовському націоналізмі імператив сили та волі, і при потребі нехтування моральними засадами. Натомість вони вважали, що український націоналізм мав би ґрунтуватися на засадах християнської етики [416, с. 14]. Застерігаючи перед небезпекою втрати національної ідентичності, «Дзвони» не менш рішуче виступали проти перетворення релігії у посередника на шляху досягнення національної незалежності [365, с. 9]. Отець Микола Конрад (прихильник симбіозу католицизму та націоналізму) навіть називав донцовський націоналізм неопоганським та атеїстичним, натомість протиставляючи йому свій варіант католицького націоналізму [365, с. 289]. Редактор журналу «Дзвони» Петро Ісаїв запропонував узагалі відмовитися від терміну націоналізм, щоб уникнути асоціацій з «модерним націоналізмом» Дмитра Донцова, а натомість вживати термін «католицький патріотизм» [223, с. 417-418]. «Нова Зоря» також з сумом констатувала, що «наша галицька молодь сьогодні чиста від большевизму і соціалізму. Зате значна частина нашої молоді дійсно душевно затроєна хорим атеїстичним націоналізмом» [249, с. 2]. І винним у цьому публіцист «Нової Зорі» вважав «російського нігіліста Дмитра Донцова», і зазначав, що «те, що виховав Донцов має всі злі й злочинні «прикмети» большевизму, а ні одної позитивної» [249, с. 2]. Окциденталісти критикували не тільки інтегральний націоналізм, але й католицький націоналізм. «Загал нашого духовенства сам

захоплений горячкою хоробливого націоналізму, що більше підсичує його в народі» [316, с. 54], – писав єпископ Г. Хомишин.

Окрім націоналістів з групи ЛНВ, непросто склалися взаємини ГКЦ з Організацією Українських Націоналістів [див. 352, с. 131-212]. Особливо загострилися відносини між націоналістами та Церквою після того, як націоналістична молодь закликала бойкотувати свято «Українська молодь Христові» (1933) та після вбивства директора української гімназії Івана Бабія членом ОУН Михайлом Царем [див. 352, с. 159-174].

4.2. Образи Франка в дискурсі різних ідеологічних напрямків.

Більш запеклою була дискусія щодо того, який образ Франка потрібно вшановувати. І в цій дискусії добре прослідковується бажання монополізувати право на культ Франка та використати його для власних партійних інтересів. Доволі часто сторони вдавалися до критики своїх опонентів, звинувачуючи їх, в кращому випадку, в нерозумінні ідей Франка, в гіршому – у їх зумисній фальсифікації. «Громадський голос» (орган Української Соціалістично-Радикальної Партії) у кількох номерах зробив огляд галицької преси, яка писала про Франка з нагоди річниці його смерті та відкриття пам'ятника [286; 287; 288]. І в кожному з оглядів критикувалися те, як газети різних спрямувань показують «неправильний» образ Франка, або не приділяють йому належної уваги. Звичайно ж, «в цілості прийняли ідеї Франка тільки преса з під стягу УСРП і поступової молоді («Громадський голос» і «Каменярі»)» [286, с. 5]. Але, коли «Громадський голос», принаймні, намагався зробити цю критику своїх опонентів розгорнутою та аргументованою, то деякі видання робили це доволі спрощено, зводячи всіх до спільного знаменника. Ось, наприклад, уривок з «Української думки» (видання комуністичного напрямку): «Отже ж, всі вони і зоологічні націоналісти і ундівці і радикали і уседепівці стараються «святкувати» пам'ять Франка по своєму, т. зн. улаштуваючи щороку куртуазні спектаклі, на яких звать тоді Франка і «пророком» і «Мойсеєм» і «Прометеєм»,

роблячи при тому з него свого націоналістичного, ундівського, радикального, уесдепівського типово-галицького «фаміліянта» [218, с. 1].

Преса лівого спрямування теж намагалася монополізувати Франка, нерідко вдаючись до взаємної критики [218; 222; 288; 303]. Як помітно з попереднього абзацу радянофіли ставили в один ряд лівих радикалів і уесдепівців поряд з націоналістами і ундівцями у творення образу Франка як свого «типово-галицького фаміліянта» [218, с. 1]. В саркастичному тоні висміяла «Українська думка» участь Української Соціал-Демократичної Партії у святкуванні відкриття пам'ятника Франкові. Лідер цієї партії Лев Ганкевич через те, що йому не надали слова на могилі Франка, виголосив промову на могилі Миколи Ганкевича, після якої залунав «Червоний прапор» [популярна від часів Франка лівих революційна пісня. – І. М.], звуки якого, як писав «Вперед» (пресовий орган УСДП): «понеслися ген на могилу Франка – і вони напевно були приємніші Великому Духові Революціонера з посеред усіх пеонів і поклонів» [303, с. 5]. «Українська думка» зіронізувала з того приводу, що уесдепівці нібито вірять в якихось «духів», що «чують», і редактори «Впереду» напевно знають, які мелодії цим «духам» найприємніші [303, с. 5]. Автор статті натякав на те, що соціал-демократи не поділяють матеріалістичного світогляду Франка [303, с. 5]. «Громадський голос», критикуючи пресу, «яка має за головне завдання вихвалити большевицьку диктатуру над Україною», писав, що вона репрезентує Франка «однобічно, як борця за соціальне визволення працюючих. Вправді тут і там трапиться і в них слівце «національна боротьба», але то лише тоді, коли мова про нашу оборону від польського наступу» [288, с. 5]. Ті, хто підтримують комуністичну диктатуру, на думку «Громадського голосу», є ворогами ідеалів Франка [222, с. 2].

Втім, у «боротьбі за Франка» ліві використовували подібну риторику. До спільних рис належало, зокрема, проголошення Франка поетом працюючих робітників та селян. «Без сумніву Франко належить до цілого народу, але він був остається в першій мірі поетом працюючих мас, всіх гноблених і визискуваних», – писав «Вперед» [226, с. 2]. Тема «Франко і релігія» теж була

присутня у цих дискусіях. Видання лівого спрямування («Українська думка», «Ілюстрована газета», «Вперед», «Громадський голос») намагалися представити Франка як антиклерикала та борця з релігією. Також газети лівого спрямування робили один з головних акцентів на протиставленні Франка і сучасної йому клерикальної чи націонал-патріотичної інтелігенції (а також сучасної авторам та клерикальної націонал-патріотичної інтелігенції). Вони намагалися звинуватити своїх опонентів з правого табору у цинічності: «За життя Франка робила святоюрська кліка все, щоби дошкулити Франкові... Та коли помер, прислала попа на його похорони, бо оцінила, що це може сильно пошкодити церкві, якщо похорон такого визначного чоловіка відбудеться без попа. Тепер улаштувала по ньому панахиду, знаючи добре, що він ніколи не був віруючим» [196, с. 5]. На переслідуванні та цькуванні Франка неодноразово наголошував «Громадський голос»: «А «свої» клерикально-патріотичні «верхи» викинули його з товариств, його поезію уважали одним скандалом, а його самого скаженим вовком» [247, с. 2]. «Проти нього повстало все інтелігентське українське громадянство того часу, клерикальне, неосвічене, егоїстичне і заполохане. «Народовці» обвиняли Франка... за зраду народу, а вкупі з москвофілами за соціалізм та атеїзм» [235, с. 2]. «Нині портрет Франка висить у «Просвіті», а рівночасно ладяться робити святочний обхід тому Голові «Просвіти», що викинув був Франка з членів Товариства» [238, с. 2].

Якщо розглядати видання лівого характеру, то на фоні інших дещо відрізняється образ Франка в «Ілюстрованій газеті». У ній не приховується критичне ставлення зрілого Франка до марксизму: «не зрозумів Франко в марксизмі клясової боротьби, як боротьби політичної» [273, с. 6]. «На схилі свого життя, у боротьбі пролетаріату проти буржуазії він стояв осторонь» [273, с. 6]. Франковий соціалізм трактується як «дрібнобуржуазний, анархістсько-синдикалістський, прудонівський», бо він так і не зміг повністю зрозуміти «справді наукового соціалізму Маркса» [189, с. 7]. Але, не зважаючи на нібито «неправильний» соціалізм Франка, його ідея все ж «направлена проти гнобителів, проти шляхти та буржуазії» [273, с. 6]. Тому втрачати символічний

капітал постаті Франка радянофіли не мали наміру: «Ми не бажаємо втратити Івана Франка. Тому безжалісно будемо викривати брехню, яка прямує до сфальшування соціально-історичної приналежності цього каменяра соціалізму» [270, с. 2].

«Громадський голос», на відміну від «Української думки» та «Ілюстрованої газети», намагався представити Франка не тільки як борця проти соціального гніту, але і як борця проти національної несправедливості. На думку «Громадського голосу», саме такий образ Франка найбільше відповідає дійсності і лише вони його перейняли його ідеї та ідеали в цілісності [286, с. 5]. Ідеали Франка є вселюдські і незмінні: воля, правда і праця. А всі прихильники старого ладу, всякої фашистської чи комуністичної диктатури є ворогами ідеалів Івана Франка [222, с. 2]. Звісно ж «Громадський голос» як орган Української Соціалістично-Радикальної Партії, мав перевагу в тому, що Іван Франко стояв біля її витоків. Це давало членам цієї партії моральну перевагу проголошувати себе його прямим послідовниками, і таким чином монополізувати право на «правильну» інтерпретацію Франка.

Втім, те, що Франко вийшов з Радикальної партії, давало певний козир також і опонентам радикалів-соціалістів. «Франко свідомо розійшовся з радикальною партією, бо його пророче слово призначене було для всіх українців», – писав анонімний автор в «Нашому прапорі» [246, с. 2]. Цікаво, що Радикальну партію періоду членства в ній І. Франка, націоналісти з «Нашого клича» представляли як соціалістичну лише за формою, але на практиці вона сповідувала національні принципи, борючись проти поляків та політики українсько-польського порозуміння, відомої як «нова ера». А вихід Франка з цієї партії був якраз пов'язаний з її ідеологічним поворотом ліворуч [215, с. 1]. Деякі націоналісти обирали іншу стратегію, визнаючи молодого Франка соціалістом-революціонером, позитивістом-матеріалістом, але вважали це наслідком впливу епохи ХІХ століття, коли в Європі ці ідеї були популярними. Але в ХХ столітті світ змінився, і разом з ним змінився і сам Франко [221, с. 2].

Спільна риса газет націоналістичного («Наш клич», «Наш прапор», «Українські вісти») та національно-ліберального («Діло», «Новий час») спрямувань – це намагання представити Франка як героя, що ставив собі за головну мету боротьбу проти національного гніту. Головна теза, яку намагалися відстояти націоналісти – Франко належить усій нації, а не якійсь окремій партій. Втім, фактично, гасло «Франко для всієї нації», по-суті, означало «Франко для націоналістів». Причому, попри боротьбу проти ідеологічних ворогів – лівих, всередині національного табору теж велася боротьба за те, хто ж краще розуміє Франка і послідовніше втілює його національні заповіді. Як приклад, «Наш Клич» (пресовий орган ОУН) ось в такий спосіб відреагував на критику молоді, яка закидала луговиків камінням на відкритті надгробника Франкові: «Ось підняли вони страшний вереск на націоналістів, як розбивачів єдино-національної метушні, яку вони називають «єдино-національним фронтом» [192, с. 1].

Що стосується питання релігійності Франка, то воно для націоналістів не відіграло важливої ролі – як це було у випадку з клерикалами чи лівими, для яких це питання було принциповим. Принаймні, в публікаціях газет «Наш прапор», «Наш клич», «Українські вісти» цьому питанню приділялося мало уваги. Це й не дивно, адже ідеологія націоналізму (в широкому розумінні) ставить інтереси нації на перший план. І служіння нації є найважливішим критерієм відбору національних героїв, а їхня релігійність – це вже питання другорядне. Однак, націоналістам все таки не вдалося повністю оминати цієї проблеми. Втім, це можна визначити радше як наслідок контрдискурсу до лівого дискурсу. Для лівих на той час позиціонування себе як антиклерикальних, а для комуністичного спектра позиціонування себе як атеїстів, було важливим. Відтак творення образу Франка-антиклерикала/матеріаліста/атеїста – було для них одним із способів монополізувати право на культ Франка. Отже, якщо закляті вороги націоналістів творили образ Франка-атеїста/матеріаліста/антиклерикала, то у «боротьбі за Франка» для націоналістів тактично вірним було наголосити на релігійності поета. У відповідь на спробу

«Нової Зорі» зробити з Франка – «предтечу большевизму» [191, с. 2], націоналістичний «Наш прапор» із запалом критикував автора цієї статті, який: «невідомо котрий уже раз наводить «безбожницькі» уривки з Франкових творів, хоч добре знає, що з тих самих творів можна навести куди більше уривків, які б могли засвідчити про боговійність, з якою Поет ставився до християнства й релігії взагалі» [281, с. 2]. В статті газети «Українські вісти» (пресовий орган Фронту Національної Єдності) під промовистою назвою «Франко наш» О. Бабій писав, що Франко «говорить про релігію як людина глибоко релігійна» [254, с. 2]. Є також згадка про еволюцію в бік релігійності в статті М. Іванейка [псевдонім Миколи Шлемкевича. – І.М.] «Шлях Франка» [221, с. 2]. Проте, загалом, можемо сказати, що питання релігійності Франка в дискурсі націоналістів знаходилося на другому плані.

Одним з найбільш активних в цій «боротьбі за Франка» було УНДО (Українське Національно-Демократичне Об'єднання), пресовим органом якого була газета «Діло». Якщо брати до уваги кількісний вимір, то в «Ділі» чи не найбільше статей, присвячених Франкові. Частково, це можна пояснити і тим, що в «Ділі» публікувалися офіційні повідомлення комітету з будівництва надгробного пам'ятника Франкові. Головним редактором «Діла» з 1927 по 1935 роки був Василь Мудрий – активний громадський та політичний діяч, член УНДО, голова Комітету будови надгробного пам'ятника Іванові Франку [420].

Активний сплеск дискусії був пов'язаний саме з відкриттям надгробного пам'ятника Франкові, яке спершу планували зробити 23 жовтня 1932 р. [261, с. 1], втім, згодом перенесли на травень 1933 р. В 1932 р. «Діло» надрукувало ряд статей, які намагалися спростувати аргументи дописувачів «Нової Зорі», що Франко атеїст і взагалі не годиться для того, щоб посісти місце в пантеоні національних героїв [207; 284; 298; 299]. Образ Франка, який фігурував у «Ділі» є образ поета релігійного. Проте релігійного не за дотриманням зовнішніх форм і ритуалів, а внутрішньо релігійного, щиро люблячого людей. Ця релігійність Франка протиставлялася догматизму та фанатизму, «релігійності «митарів» та «фарисеїв», для яких він не мав милосердя» [298, с. 1]. У своєму фанатизмі

останні «на ціле небо ближчі до большевизму, ніж Франко, з творів якого неодна з найкращих християнських чеснот» [299, с. 1].

Втім, вже у 1933 р. «Діло» передало естафету «Меті», і воліло не втручатися у дискусію з «Новою Зорею». Образ же Франка у «Меті» співзвучний з образом Франка у «Ділі». В 1933 р. лише одна стаття з двадцяти семи про Франка, надрукованих у «Ділі» стосувалася його світогляду, решта ж переважно стосуються відкриття надгробного пам'ятника та підготовки до цієї події. В статті «Світогляд Франка і популярні гасла» Михайло Рудницький намагався показати образ Франка складного, багатогранного, погляди якого змінювалися, але не були запереченням попередніх (тобто його не кидало в крайнощі), і критикував людей, які хотіли вписати Франка під свою ідеологію [274, с. 2].

В газетних публікаціях міжвоєнного періоду часто порівнювали геніальність Івана Франка з геніальністю Тараса Шевченка [219; 264; 282; 296]. Втім порівняння «Франко – Шевченко» не завжди використовували для підкреслення талановитості першого. Були також і випадки їхнього протиставлення. Так, о. Гавриїл Костельник, критикуючи поезію Франка, протиставляв їй поезію Шевченка. Шевченка він називає генієм, а Франка – лише майстром [311, с. 324]. Ознаками генія, на його думку, є: свобода «у своїх почуваннях та думках»; оригінальність: «він не є рабом «духа часу», але творцем «нового духа»; ірраціональність, інтуїтивність: «геній творить серцем, інтуїцією» [311, с. 324]. Ознаками ж майстра є: працьовитість: «не так природа, як вправа й наука його роблять тим, чим він є»; раціональність: «творить більше розумом, чим серцем»; інтимність у майстра «не така природна, як вишукана, вивчена» [311, с. 324]. Ще радикальніше протиставляли Франка і Шевченка націоналісти з «Вісника». Євген Маланюк порівнював раціонального Франка і вольового Шевченка: «Коли Шевченка, мимо його досить своєрідного відношення до Бога і християнства, можна все ж таки віднести до людей середньовіччя – до людей готики, то Франка з його Файербахівською релігією матеріалізма, з «розумом владним без віри основ»... – можна віднести до людей

аналітичного інтелекту *fin de sciele*'я, до людей барока» [236, с. 305]. Подібно писав і Д. Донцов, захоплюючись Шевченковим ідеалізмом: «Кобзар – готов був «в пекло пошкандибати» за своєю ідеєю, він [Франко. – І. М.] – замість «чорта» (духа заперечення), без якого не обходилися ні одні боготворці, волів поклін віддати Будді за те, що «з пристрастей пекла» той «вивів людей, не тьмив їх туманом загробних ідей» [211, с. 301]. Навіть в «Новій Зорі» часом протиставлявся Франко і Шевченко: «А вже зовсім не вільно нам як християнам і патріотам ширити культу Франка. Культom святкує яка-небудь нація тільки такого поета, що вірив в Бога. Таким є для Англійців Шекспір, для Італійців Данте, для Поляків Міцкевич, для Українців Шевченко» [232, с. 1].

4.3. Форми боротьби за символічний капітал Івана Франка

Оскільки Франко – «людина пера», то важливою тактичною складовою боротьби у дискусіях щодо культу Франка було використання віршів або окремих уривків з його творів (переважно художніх, хоч часом і наукових теж), які б мали підкріпити думку, що її обстоює редакція газети. Інколи це нагадувало битву творів чи битву цитат. Дописувачі змагалися, хто влучнішою цитатою з творів Франка доведе правдивість своєї позиції.

«Нова Зоря» публікувала чи апелювала до тих віршів, що доводили атеїзм Франка чи його революційні настрої. Зокрема, часто вдавалися до цитування «*Ex nihilo* (монолог атеїста)» (1885 р.), зокрема рядків: «*Non Deus hominem, sed homo Deum* [лат. Не Бог чоловіка, але чоловік Бога.] // *Ex nihilo creavit* [лат. З нічого сотворив] – в сих словах // Лежить здобуток весь моєї праці, // Науки й думки. В них Америка // Моя...» [див. 191; 240; 241]

Отець Лев Бурнадз серед шкідливих творів Франка згадував, зокрема, «Вічний революціонер» і «Товаришам з тюрми», які, на його жаль, змушують декламувати дітей та підлітків на Франкових святах [193, с. 3]. Розлога критика атеїстичних та матеріалістичних мотивів у Франка міститься у книзі «Ломання душ (з літературної критики) о. Гавриїла Костельника. Зокрема, автор критикував вірші «Товаришам з тюрми»: «Сухе се, плитке, демагогічно-

тенденційне, вивчене, непоетичне – експозитура чужої мудрости. Одне аж надто ясне «Вірую»: повний самопевний атеїзм» [311, с. 334] та «Вічний революціонер»: «Ні краплі поезії в тому. Партійна програма, а не поезія» [311, с. 329]. Також автор висміював Франка, який «у памфлеті «Страшний суд» не хоче діставатися до неба, бо там ріжна «худоба», попи, інквізитори, «сухоребрі аскети», кантоністи, догматисти і різні «шерстокрилі її почвари» – все те, чого Франко не любить» [311, с. 352]. Осип Назарук наводив, як доказ Франкового атеїзму та матеріалізму, вірш «Душа безсмертна» (1886 р.) з циклу «Зів'яле листя», де Франко писав: «Бо щож є Дух той? Сам чоловік його // Создав з нічого, в кожній, порі й землі // Дав йому свою подобу, // Сам собі пана й тирана творить. // Одно лиш вічне без початку й кінця, // Живе і сильне, - се є матерія: // Один атом її тривкійший, // Ніж всі боги, всі Астарти й Ягве» [244, с. 1].

Втім, автори публікацій у «Новій Зорі» не вважали всю творчу спадщину Франка шкідливою. Чимало з них підкреслювали, що деякі твори письменника мають велику літературну цінність, «є й такі, котрі кожний монастир може давати до читання дітям у сиротинцях, кожний священник може поручати молоді нашого народу» [244, с. 1], однак не слід приймати всю творчість Франка як таку, що варта схвалення. Так, о. Гавриїл Костельник схвально оцінив «Панські жарти», бо в них «Франко (виїмково!) дуже симпатично змалював священника й Церков» [311, с. 336] і «раціоналізму (який так фатальний для «Мойсея») тут нема» [311, с. 336]. Отець Лев Бурнадз писав, що школярам на Франкових святах доцільно було б декламувати «Прольог до «Мойсея» або «Наймити» або хоч би «Каменярі». Може який-небудь менший вірш, з якого видно, що Франко є на правду патріотом України» [193, с. 3]. Осип Назарук навіть прямим текстом закликав ввести цензуру щодо деяких творів Франка: «Та з його творчости можна зробити тільки вибір, а цілоти її ставити як предмет культу не вільно. Значить: цензура? Так, цензура! Бо коли не буде розумної цензури, то потому допустимо буквально всьо, як на схід від нас допустили й полюбили всьо, що йшло «на ліво» [245, с. 7]. Слід сказати, що погляд щодо певної цензури та

відбору творів Франка розділяли й дописувачі «Мети», оскільки вони розуміли певні антицерковні тенденції деяких з цих творів: «Відкидаючи з творчости Івана Франка все те, що на неї нанесли холодні вітри матеріялістичних, соціялістичних і лібералістичних доктрин, – ми не маємо причини відкидати того, що в його творчості велике, гарне, а передусім добре» [237, с. 3].

Газети лівого спрямування звинувачували правих в бажанні цензурувати деякі «невигідні» їм твори Франка і критикували їх за це: «Між учасниками [відкриття надгробника Франка – І.М.] було багато таких, які за життя кидали на нього каміння. Вони й сьогодні раді би сховати 90% творів Івана Франка перед народними масами» [277, с. 1]. «Колись Франка еліміновано зі суспільности, сьогодні елімінується суть його духовної спадщини, а визбирується з неї невеликими відривками лише те, що може підійти під смак реакційного колтунства» [218, с. 1]. Також були звинувачення у фальшуванні ідей Франка. «Укр[аїнські] бурж[уазні] публіцисти забувають неvigідні місця Франкової думки, а видвигають на перший плян думки, які прийнятні для буржуазії, або видаються бути прийнятними» [270, с. 2], – писалося в «Ілюстрованій газеті». «Громадський голос» надрукував витяги з Франкової програми «Чого хоче Галицька Робітницька Громада?» (1881 р.) з наголошенням у вступі: «Подаємо цю першу Франкову програму, щоб бачили читачі, що Іван Франко був зовсім не таким, як його фальшують деякі «націоналістичні» панахидники» [297, с. 2] [очевидно, йшлося про тижневик «Мета». – І. М.].

Ті самі твори, що цитувала «Нова Зоря» для критики Франка, газети лівого спрямування («Українська думка», «Ілюстрована газета», «Громадський Голос») використовували для його звеличення і представлення як свого ідеологічного попередника і наставника. «Українська думка» в 17-ту річницю смерті І. Франка випустила першу шпальту портрет Франка та його відомий вірш «Вічний революціонер» під портретом [291, с. 1]. На цій же сторінці була стаття, в якій підкреслювалося: «Франко був довгий час єдиним діячем і письменником, через твори котрого в затухлу, напів патріархальну – напів

феодальну Галичину просякли ідеї європейського поступу й соціалізму» [218, с. 1]. В 20-му числі «Української думки» також поміщено поему «Ех nihilo (монолог атеїста)» [295, с. 3-4] та певну передмову до неї під назвою «Франко як вільнодумець» [220, с. 2-3]. В останній зазначається, що поема «Ех nihilo» «вистане за цілий научний трактат, за цілу автобіографію [Франка. – І. М.]» [220, с. 3]. Натомість в радянофільських «Українській думці» та «Ілюстрованій газеті» не можна знайти жодних згадок про те, що Франко є автором «Мойсея» чи «Івана Вишенського». На противагу їм в соціалістично-радикальній пресі («Громадському Голосі» та «Каменярі») подекуди друкувався пролог поеми «Мойсей» [293; 294].

«Громадський Голос» у номері, що присвячений 20-річчю смерті Франка помістив його сатиричну поему «Ботокуди» (написану в 1880 р.) з підписом внизу: «Під Ботокудами розумів І. Франко «галицько-руську» інтелігенцію, що для свого інтересу тримала простий нарід в темноті – і виступала проти всякої поступової думки» [290, с. 5].

Зазначимо також, що цитували переважно художні твори Франка, а до цитувань наукових та публіцистичних праць Франка вдавалися значно рідше. Окрім «Громадського голосу», що надрукував «Чого хоче галицька робітнича громада?» [297, с. 2], покликання на цю програму є і в «Ілюстрованій газеті» [189, с. 7].

Газети національного спрямування робили головний акцент на Франкові як авторі поем «Мойсей» та «Іван Вишенський». Газета «Наш прапор» у номері, центральною темою якого були роковини Івана Франка, помістила «Народе мій» – пролог до поеми «Мойсей» [292, с. 2]. Написання «Мойсея» робило Франка героєм національного пантеону в очах націоналістів. А всякі способи репрезентації його, як лівого та інтернаціоналіста, для них були «глухом над його пам'яттю» [251, с. 2]. В статті «Франко наш» Олесь Бабій ось так описував «Мойсея»: «Ось у найкращім творі Франка «Мойсей», яка страшна могутня сила національної пристрасти, національного почуття, які пророчі слова співця бездержавної нації» [254, с. 2]. Також Бабій згадував

пісню «Не пора», написану на вірш Франка: «коли б хто ту пісню заспівав у Києві [Бабій пише ці рядки в 1936 р., коли в СРСР політичні репресії майже досягають свого піку. – І.М.], то большевики повезли б його на Соловки» [254, с. 2].

«Мойсея» та «Івана Вишенського» використовували як доказ того, що Франко був глибоко віруючою людиною. О. Бабій писав: «Далі читаю «Вишенського». Боже! Та ж Франко оспівує прегарний тип монаха, вживається в його релігійні настрої, говорить про релігію як людина глибоко релігійна» [254, с. 2]. В газеті «Діло» вийшла стаття, в якій Д. Скитський порівнював трьох Франкових героїв: Каїна, Вишенського й Мойсея. Автор зробив головний акцент на сумніві всіх трьох персонажів як ознаці або передвіснику їхньої релігійності, проводячи аналогію зі «Сповіддю» св. Августина [280, с. 2]. Католицька «Мета», згадуючи Франка як письменника, також акцентувала власне на цих творах, оскільки його головні герої тісно пов'язані з релігією. Зокрема, «Мета» надрукувала статтю про академічний вечір пам'яті Франка, на якому виступив д-р К. Чехович з темою «постать Мойсея у творчості Франка». Головною тезою статі є те, що Франко у творчості еволюціонував від інтернаціоналістичних поглядів («Каменярі», «Смерть Каїна») до творів, в яких на перший план висувуються проблеми нації («Іван Вишенський», «Мойсей») [266, с. 4-5]. І деякі католицькі та націоналістичні критики Франка не добачають, що «Франка вічного революціонера давно й остаточно опрокинув, давно перемиг Івана Франко, національний поет, творець «Мойсея» [192, с. 2].

Про подібний вечір тільки присвячений темі Івана Вишенського йдеться ще в одній з статей «Мети». На цьому вечорі теж наголошувалося на еволюції Франка від лівих поглядів до правих і згадувалися Франкові слова, що «християнство – це поступовий чинник» [265, с. 5]. М. Іванейко в «Українських вістях» так писав про цю творчу і життєву трансформацію Франка: «Від вічного революціонера до національного героя, що все він віддає, щоби з рабів зробити націю на Божій угоді – ось правдивий шлях Івана Франка» [221, с. 2].

Втім, «Мойсей» не завжди використовувався як доказ Франкової релігійності. Отець Гавриїл Костельник значну частину розділу «Плюси і мінуси в поезії І. Франка» присвятив критиці поеми «Мойсей». На його думку, «Фантастичний раціоналізм та убогий матеріалізм Франка ніде так страшно не помстився авторові, як сам в Мойсею. Раціоналізм Франка – наче той черв деревину – сточив «Мойсея» так, що він тріскає, ломить від першого подуву вітру» [311, с. 354]. На думку автора, Франкові не вдалося вжитися в образ біблійного персонажа, а навпаки, він переніс свою особу на Мойсея, і приписав йому риси зовсім не властиві [див. 311, с. 353-373]. З о. Костельником полемізував прихильник християнського націоналізму Костянтин Чехович у праці «Постать Мойсея в творчості І. Франка» (1936). К. Чехович як доказ Франкової еволюції від безбожництва до релігійності, використав не лише «Мойсея», але й наукові та публіцистичні: «Що таке поступ» (1903) та «Передмова до вавилонських гімнів та молитов» (1911) [317, с. 378]. Що однак не типово, бо, переважно, прихильники культу Франка в контексті його навернення до християнства апелювали саме до літературних, а не наукових чи публіцистичних писань Франка.

Дещо більш нестандартно використав аргумент творчості о. Олександр Стефанович, апелюючи до проявів любові в творах Франка як доказах його правдивої релігійності: «А прецінь у творах Франка проявляється така глибока, предивна і правдива християнська любов до найбільш бідніших братів свого народу, про яких здавалося би весь світ забув і ними зовсім не опікується» [284, с. 1]. Подібно до о. Стефановича писав і К. Чехович, що навіть на стадії захопленням соціалізмом та інтернаціоналізмом, головним мотором праці та творчості Франка була «любов до всіх», «любов до абстрактної людини» [317, с. 381].

На нашу думку, досить влучно охарактеризував тему релігійних образів у творчості Франка Дмитро Козій: «Чисто релігійні ідеї та образи мають для поета тільки значення символів, щоправда, з досить сильним чуттєвим забарвленням... При всьому Франковому скептицизмі релігійні образи й символи зберегли для поета дивну живучість» [229, с. 403].

Зауважимо, що з аналізу хронології тих творів Франка, які цитувалися у міжвоєнній боротьбі за Франка, помітно що ліві та клерикали з «Нової Зорі» цитували переважно твори молодого Франка періоду 1870-1880-их років: «Товаришам із тюрми» (1878) «Ботокуди» (1880), «Вічний революціонер» (1880), «Чого хоче галицька робітнича громада?» (1881), «Ex nihilo» (1885), «Душа безсмертна» (1886). Натомість праві цитували більше зрілого Франка: «Іван Вишенський» (1900), «Мойсей» (1905), «Що таке поступ» (1903). Тому в останніх був певний козир, яким вони часто і користувалися, а саме, наголос на тому, що поет пережив внутрішню ідеологічну еволюцію від атеїста і революціонера до віруючого націоналіста. Втім, винятком є вірш Франка «Не пора», написаний у 1880 р. Він є більш національного аніж соціального спрямування, тому мав популярність серед націоналістів.

Дискусії щодо культу Франка часом велися досить некоректно. Інколи пристрасті накіпали до тієї точки, що замість спростовувати аргументи опонента чи наводити свої контраргументи, дискутанти переходили на саму особистість опонента, вдавалися до образ та його висміювання (т. зв. *argumentum ad personam*). Наприклад, один з дописувачів «Нашого Прапора» пише: «Доходячи до білої горячки, п. А.Ч. [Осип Назарук – І. М.] чіпляється, мов смола підшви, усіх українських товариств та установ...» [281, с. 2]. Або подібний пасаж цього ж автора: «Хворобливу елюкубрацію [бездарну писанину. – І. М.] новозорянського редактора підхопив вшехпольський «Кур'єр Львовскі...» [281, с. 2]. Ось уривок з іншої статті з «Нашого Прапора»: «Оскільки обридження й відразу проймають кожного шануючого себе Українця, якому попадуть до рук проти-Франківські колюмнії, розмивані мутним потоком по шпальтах хомишинівської «Нової Зорі» [262, с. 3]. Анонімний автор «Діла» присвятив цілу статтю критиці О. Назарука «Д-р Назарук, Ніагара і архикнязь Рудольф». Зокрема, він писав: «Від часу, як Д-р Назарук став проповідником чеснот, яких він сам не має, його пам'ять сильно ослабла» [213, с. 5]. На сторінках «Української думки» ось так іронізували зі своїх опонентів з соціал-демократичної партії: «Пани редактори «Впереду»

вірять видно в «духів», що «чують», і вони (тобто редактори) «напевно» (!) знають, що ті звуки, які вони саме видають є «найприємніші духам...» [303, с. 5].

Висміювання критиків культу Франка відбувалося також у формі карикатури. Наприклад, в «Громадському Голосі» за 23 травня 1936 р. поміщена карикатура під назвою «Побожні змагання» [263]. На карикатурі зображений єпископ [скоріш за все – Григорій Хомишин. – І.М.], що показує рукою в сторону Франка. Останній стоїть на постаменті, зображений в кілька разів більший за інших, у вишиванці та з книгою у руках, дивиться вниз та посміхається. А біля постаменту кропилами та палицями махають священики та клерикали (один з них нагадує Осипа Назарука), які щось викрикують. Під карикатурою написано:

«Високопреподобний: Кленіть, кропіть, нехай ні жар, ні холод не спинить Вас в побожних змаганнях [алюзія до відомого вірша «Каменярі» Франка. – І. М.]. Його Ви мусите звалити!

Клерикальні крикуни: Помилуй нас, владико! Здійми з нас той хрест тяжкий. Нічого не вдіємо. Навіть до ніг не можемо досягнути. Ми замалі» [263, с. 5].

У 20-му числі «Української думки» за 1933 р. був поміщений фейлетон «Ботокуди (майже оповідання)». В ньому автор висміював журналіста, який пише промову на відкриття надгробного пам'ятника І. Франка, і ніяк не може підібрати потрібних Франкових цитат. Все йому не пасує до промови. Він настільки стає розлючений, що йому навіть починає видаватися, що твори Франка – то провокація проти різних людей, що будуть на відкритті пам'ятника. А з портрета на нього дивиться сам Іван Франко і посміхається, немовби глузуючи з невдахи-журналіста [285, с. 8].

«Ілюстрована газета» помістила фейлетон «Ніч на Личакові» [248], в якому висміювалося те, що патріотичні кола відкривають надгробний пам'ятник Франкові. В ніч напередодні сам Франко встає з могили і приходять до могили, де похований його товариш Михайло Павлик, і починає жалітися

йому, що «патріотично-шкурницька братія» завтра збереться і буде «кропити та висвячувати» Франка на «свого сподвижника за католицизм та ботокудсько-патріотичні інтереси» [248, с. 8]. На що, Павлик, втішаючи Франка говорить: «Га, ну й чого нервуєшся? Хіба, Іване, вони й Твої думки отак закроплять та загалайкають, як могилу? Пусте!» [248, с. 8].

Інколи боротьба за Франка виходила навіть за межі таких словесних образ і переходила у площину сутичок, в яких були навіть постраждалі. Один з таких конфліктів трапився у 1933 р. під час відкриття надгробного пам'ятника Івана Франка. Тоді частина націоналістично налаштованої молоді намагалася не дозволити молоді зі спортивно-пожежного товариства «Луг» покласти вінок до пам'ятника Франку, закидавши луговиків камінням. Жертвами інциденту стали сторонні люди, в яких випадково потрапило каміння. Більшість газет однозначно засудили такі агресивні дії молодиків [190; 194; 208; 214; 228]. Лише газета «Наш клич» виправдовувала нападників (оскільки вони належали до ОУН), не забуваючи при цьому навести кілька цитат Франка як аргумент на своє виправдання [192, с. 1].

Інша сутичка відбулася 31 травня 1936 р. в рідному селі Франка Нагуєвичих під час урочистої академії з нагоди 20-ої річниці його смерті. На святкуванні відбулася бійка між людьми лівих та правих поглядів. За словами газет «Українські вісти», «Батьківщина», «Діло», бійка почалася, бо комуністи намагалися усунути з трибуни тризуб і жовто-сині прапорці, а патріотично налаштована молодь не витримала такої зневаги і профанації [230; 269; 272]. Радикали з «Громадського голосу» написали, що звістку про навмисну профанацію жовто-блакитного прапора і тризуба поширили націоналісти для свого оправдання, і саме вони є винуватцями бійки [302, с. 2-3]. Подібну думку висловили і соціал-демократи [217; 304]. Як би там не було, а бійка закінчилася тим, що деякі її учасники зазнали поранень [272, с. 1]. Ця сутичка спровокувала деякі подальші заворушення. Газета «Мета» проінформувала, що бійка спричинила інцидент в м. Сколе: «Після кривавої академії в честь І. Франка в Нагуєвичих дійшло до заворушень у Скольому. Робітники вибили вікна в

українській захоронці, а селянська молодь зачала бити шиби жидам. Ув'язнено 14 осіб» [195, с. 7]. Рада повітового союзу гуртків «Рідна школа» в Дрогобичі зробила офіційну заяву про відкликання власного привітання на цю святкову академію через безкарну профанацію української національної символіки [199, с. 3]. Отже, як бачимо, боротьба за Франка була не тільки боротьбою в символічному розумінні цього слова, але й в прямому.

Дискусія щодо Франка стосувалися також стосовно можливості обрядово-релігійних форм його вшанування. Її викликала панахида за душу раба Божого Івана [Франка] у Волоській (Успенській) Церкві. Відбулося це 27 травня 1933 р. напередодні відкриття надгробника Івана Франка. Панахиду відправляли: парох церкви отець Д. Лопатинський, о. Бозюк, о. Громницький, о. Дзерович і о. радник Василів [441, с. 36]. З приводу цієї події в «Новій Зорі» вийшла стаття, в якій автор виступив із засудженням панахиди, що вже відбулася: «Така «фасонова» панахида все обнижує престиж Церкви... І власне наша трагедія, що служимо панахиди, а не знаємо над ким» [224, с. 3]. Ця стаття, а також стаття «Предтеча большевизму. Іван Франко і українська суспільність на тлі його надгробника» [191, с. 2] поклали початок дискусії між «Новою Зорею» і «Метою» щодо того, можна чи не можна публічно молитися за І. Франка. Головною тезою дописувачів «Нової Зорі» було те, що не можна проводити публічних панахид, Літургій чи будь-яких інших публічних молитов за душу Франка, бо він відрікся від католицької віри, помер без сповіді, а тому його церковний похорон не можна вважати легітимним [див. 203; 279]. Натомість їхні опоненти з «Мети» доводили, що публічно молитися за душу Франка не лише можна, але й потрібно, бо той хитався у своїй вірі. Франко не був публічним відступником від релігії, не був офіційно екскомунікований від Католицької Церкви, а його похорон відбувся з офіційного дозволу вищої церковної влади [201; 205; 301].

Цікаво, що «Нова Зоря» помістила одну статтю на захист Франка, а вірніше лист до редакції Івана Копача. В ньому автор включився до дискусії щодо легітимності християнського похорону Франка і можливості

відправлення публічних панахид за ним. І. Копач розповідав, що особисто розмовляв з генеральним вікарієм Львівської архієпархії о. А. Білецьким і той «заявив мені, що не має наміру заказувати християнський похорон Франка» [231, с. 2]. Щоправда, тут же під цим листом подано лист о. Теодозія Галушинського, в якому той спростовував легітимність християнського похорону Франка, кажучи, що сам був у о. Білецького напередодні похорону Франка і доповів, що останній помер без сповіді. Тому о. Білецький не дозволив на церковний похорон. Натомість, о. Давидяк, боячись помсти прихильників Франка, не виконав офіційного розпорядження церковної влади і дозволив провести похорон о. Гургулі. Відтак, похорон слід вважати нелегітимним [203, с. 2].

Панахида за Франком напередодні відкриття пам'ятника породила ще одну хвилю незадоволення з боку лівих. Справа в тім, що в газеті «Діло» вийшло оголошення, що саме Комітет відкриття надгробника Івана Франка влаштував заупокійне Богослуження 27 травня 1933 р. [216, с. 1] Відреагувавши на це, один з членів Комітету М. Стахів написав статтю «Для пам'яті» у газеті «Громадський голос». У ній він наголошував, що члени Комітету заздалегідь домовилися не проводити ніяких офіційних релігійних обрядів з нагоди відкриття надгробника Франка, натомість кожен охочий міг то собі зробити приватно [283, с. 2]. М. Стахів гостро критикував клерикалів за їхнє бажання використати особу Франка у власних цілях: «Клерикальні круги намагалися вставити до програми відкриття нагробника заупокійну панахиду, щоби тим способом на зверх показати, що ніби греко-кат. клер ласкаво прощає Франкові його «провини» проти католицизму, і готові молитися за його «гріхи». В дійсности це була звичайна політика клеру, що свято буде величаве помимо дотеперішнього клерикального спротиву, і якби при ньому клеру не було, то клер втратив би на повазі» [283, с. 2]. За словами автора, в останній момент клерикальні кола натиснули на деяких членів Комітету, і ті, зібравшись в складі 6 людей (всіх членів Комітету – 9), проголосували за рішення провести панахиду. За проголосувало лише троє, двоє – проти, і один утримався [283, с.

2]. Саме ж урочисте відкриття надгробника Івана Франка пройшло без будь-яких релігійних ритуалів.

Поки на сторінках католицьких видань велася запекла теоретична дискусія: допустимо чи не допустимо публічно молитися за І. Франка, на практиці під час Франкових святкувань відправлялася Літургія. Наприклад, «Наш прапор» писав про Франкове свято в с. Глібовичі Великі [тепер Перемишлянський район Львівської області], яке відбулося 30 червня 1933 р.: «Розпочалося воно торжественною Службою Божою, а потім відбулася святочна Академія» [276, с. 6]. Під час святкування 20-ої річниці зі смерті Франка в с. Перекосах на Калушині «відбулася панахида, після якої промовляв знаменитий бесідник о. Гургула» [278, с. 2]. В той же день «о. Л. Куницький відправив панахиду на могилі Івана Франка» [259, с. 1]. Зі Служби Божої почалося свято Франка Львівського спортивного товариства «Сокіл» [234, с. 3]. «Громадський Голос» ось так описував урочистість з нагоди 10-річчя смерті Франка, що відбулася у Стрию: «Велика маса селянства і міщанства, що зійшлася на українську площу, застала коло Франкового дуба о. Матковського... Матковський відправив посвячення дуба, а відтак виголосив проповідь, котру закінчив такими висновком: «Пам'ять Франка треба шанувати, для більшого пожитку святої церкви, а собі на хосен» [289, с. 4]. Автор назвав цю подію «культурною ганьбою», обурючись: «бо як може бути інакше, коли перед святочними ми «академіями» мусять попи відправляти панахиди за відпущення «гріхів» раба Божого Іоанна?» [289, с. 4]. О. Назарук, повернувшись зі США, звинувачував місцевих, як він називав їх – «мишугистів» (за іменем Луки Мишуги – громадського діяча, редактора газети «Свобода») в тому, що вони хотіли накинути культ Франка в Церкві та «в цій цілі тяжко тероризували наших тамошніх священиків, щоб у церквах відправляли панахиди за Франком» [240, с. 2].

Газети лівого спрямування засуджували будь-які способи використання релігійних символів чи виконання церковних ритуалів у вшануванні Франка. «Церковна панахида «за душу» Франка – як це дослівно писалося в клепсидах,

це нечуваний глум над усім цим, в що вірив, чим жив, за що боровся Автор «Монологу атеїста», «Страшного суду» і т.д.» [200, с. 2]. «Коли відслонено нагробник, кинувся у вічі хрест біля самого імені Франка атеїста» [200, с. 2], – писав часопис «Українська думка». Його підтримало інше радянофільське видання «Ілюстрована газета»: «Монумент з хрестом – ось до чого зайшла українська націоналістична буржуазія, щоб присвоїти собі Ів. Франка та вчинити його нешкідливим» [258, с. 3]. Самою ж метою відкриття надгробного пам'ятника Франкові, на думку «Ілюстрованої газети», було «сфалшувати соціальну приналежність Івана Франка і зробити з цього каменяра соціалізму якогось всенародного пророка» [197, с. 3].

Можна ствердити, що 1920 – 1930-ті роки – це період активного формування культу Франка. Тема «Франко і релігія» була важливою складовою дискусій, які відбувалися в цей час. Спроби перешкодити творенню культу Франка, що чинилися з боку частини націоналістів на чолі з Дмитром Донцовим та групи латинників зазнали невдачі. Тому на перший план у дискусіях щодо культу Франка висунулося питання: який образ Франка вшановувати? Фактично, велася боротьба, і не тільки словесна, але й часом кулачна, за монополізацію культу Франка та використання його символічного капіталу. Для Греко-Католицької Церкви міжвоєнного періоду ставлення до культу Івана Франка було своєрідним лакмусовим папірцем, що демонстрував її реакцію на виклики модернізму.

ВИСНОВКИ

Результати нашого дослідження продемонстрували, що Іван Франко кілька разів переживав трансформацію релігійних поглядів. Перша збірка Франка «Баляди і розкази» (1876) та його ранні твори написані в душі християнського ідеалізму, де релігійні мотиви займали провідне місце. Однак, починаючи з кінця 1870-их Франко перейшов на засади позитивізму, раціоналізму та соціалізму. В ряді наукових, публіцистичних та художніх творів, він гостро критикував греко-католицьке духовенство за ряд зловживань та піддавав сумніву деякі засади християнства (як от Божу подобу Христа чи існування загробного життя). В результаті дослідження було визначено ряд факторів, які вплинули на таку зміну:

- Втрата кар'єрної перспективи та остракізм з боку певної консервативної частини суспільства через арешт.
- Втрата коханої дівчини – Ольги Рошкевич, батько якої священник о. Михайло Рошкевич, після арешту Франка заборонив їм зустрічатися та одружуватися.
- Вплив Михайла Драгоманова, який познайомив Франка з новими ідеями.
- Читання західноєвропейської біблійної критичної та антикатолицької літератури (Дж. В. Дрейпер, М. Верн, Г. Т. Бокль, Е. В. Рейс, Д. Ф. Штраус, Дж. Леббок).
- Бунт молодого покоління, у якого з'явилися нові освітні можливості і яке захопилося новими ідеями соціалізму і націоналізму та сповідувало більш секулярні цінності.

Франко разом з М. Драгомановим та М. Павликом поширював на Галичині критичні щодо релігії праці. Втім, ідеї молодого Франка були спрямовані не стільки на ліквідацію Церкви та релігії, як це намагалися показати ряд радянських авторів, скільки на секуляризацію суспільства. Його підхід щодо релігії можна класифікувати як такий, що передбачав відділення

Церкви від держави, приватної віри від публічного життя. Втім, навіть такі помірковані з позиції сьогодення ідеї, для тогочасного галицького суспільства виглядали вкрай радикальними. Через подібні погляди та дії Франко здобув репутацію атеїста. Консервативна частина суспільства, зокрема і чимало духовенства, виступала проти «безбожників радикалів-соціалістів» та одного з їх лідерів – Івана Франка.

Однак з часом Франко пережив ще одну трансформацію в бік християнства, але цього разу не таку швидко як попередня. Існує немало свідчень, що Франко брав участь у Літургії, охрестив дітей, часто вживав слово «Бог», переважно усвідомлено і як суб'єкта, що діє та впливає на щоденне життя людей. Помітно, що більше свідчень стосуються Франка у віці поза сорок п'ять років, хоча існують також і свідчення з 1890-их років. Дослідники відзначають, що саме 1890-ті роки (особливо друга половина) характеризуються зміною як його філософсько-політичних поглядів (втрата віри науковий прогрес як рецепт щастя, зростання важливості національних ідей в його світогляді), так і зміною в його художніх творах (з соціальної тематики на морально-психологічну). Можна говорити про те, що Франко в останні два десятиліття свого життя переживав переосмислення свого ставлення до віри в Бога і навернення до християнства. На нашу думку, не останню роль у цій трансформації відіграла хвороба Івана Франка, через яку він мав галюцинації і яка спонукала його до роздумів над існуванням Бога, потойбічним життям та долею його душі після смерті. Що цікаво, що перші прояви хвороби сталися саме наприкінці 1890-их років. Це саме той час, з якого помітні початки трансформації релігійності Франка.

Втім, існують підстави, які не дають однозначно зарахувати Франка до віруючих християн: відмова від останньої сповіді, критика Церкви духовенства та деяких християнських догматів. Випадок Франка, насправді, набагато складніший і його не можна окреслити за традиційною дихотомією «віруючий – атеїст». І ми в своєму дослідженні відмовилися від цього підходу як від непродуктивного. Натомість використано підхід, який розглядає релігійність як

певну шкалу, а не лише два полюси (віруючий – атеїст). І на цій шкалі Франко міг би бути посередині, коливаючись як в один бік, так і в інший, але в загальному, еволюціонував від атеїзму до віри. На наш погляд, такий підхід дозволяє краще зрозуміти його релігійність. До кінця життя Франко залишався віруючим не за традиційним шаблоном. Любов та праця для людей були насамперед втіленням віри Франка і сенсом його життя. В цьому аспекті Франко нагадує Людвіга Фейєрбаха з його релігією любові як заміника традиційної релігії. Також деякі свідчення дають підстави трактувати Франка як агностика: людини, яка не заперечує існування Бога, але так само вважає неможливим довести його існування. І в цьому агностицизмі Франко коливався то в бік віри, то в бік атеїзму. Від християнської віри (в традиційному розумінні цього слова) Франка відштовхували негативні приклади священників та надмірне втручання Церкви в суспільні справи. На наш погляд, Франкова релігійність ближча до ідеалів деяких протестантських течій, де акцентується увага на праці як життєвому покликанні, важливості внутрішньої віри, зменшенні або нівеляції ролі посередників (Церкви і священнослужителів) у процесі спілкування з Богом та можливості спасіння душі без їхньої допомоги. Вважаємо, що такі прояви релігійності Франка виникли у нього під впливом читання біблійної критики, більшість авторів якої належали саме до протестантських течій (Г. Т. Бокль, Е. В. Рейс, М. Верн, Д. Ф. Штраус).

У 1890-ті роки став помітний не лише початок релігійної трансформації Франка, але й часткова зміна його ставлення до духовенства. Франко на фоні деяких соратників виглядає більш поміркований у ставленні до духовенства. Це проявляється у несхваленні можливості введення обов'язкового цілібату в ГКЦ та позиції пошуку компромісів з певною частиною духовенства. Необхідність цих компромісів була зумовлена тим, що радикальна партія стикнулася з браком робітників серед українців. Це спричинило потребу переорієнтовуватися на селянство, яке сповідувало переважно консервативні цінності й було погано освічене, тому виникала потреба співпраці з духовенством як посередником між ними та селянством. Однак така

компромісна позиція не подобалася деяким однопартійцям, зокрема Михайлу Павлику. Ідейний натхненник радикального руху на Галичині Михайло Драгоманов теж закидав Франкові клерикалізм.

Попри критику духовенства як стану, Франко мав чимало приятелів серед священиків. Наше дослідження продемонструвало, що Франко гостював у священиків і приятелював з ними не залежно від періоду свого життя. Навіть у 1880-их роках, коли він гостро критикував духовенство, це не заважало його особистим приятельським контактам зі священиками. З деякими дружба почалася ще в юні роки, коли ті ще не були священиками. Це були переважно особи, які навчалися в одному закладі з Франком. З іншими ж дружба виникла у вже більш зрілий період і ґрунтувалася на спільних інтересах, і частково, цінностях. Дослідивши біографії священиків, зауважено, що Франко цінував тих з них, які займали чітку національну позицію, а також відзначалися соціальною активністю. Дружба з Франком, щоправда, інколи могла мати неприємні наслідки для цих священиків: догани від єпископів, переслідування з боку влади, тиск з боку тих, що не сприймали радикалів. Однак зі співпраці священиків з Франком у справах збирання етнографічного та церковно-історичного матеріалу, публікації поезій, художніх творів, перекладів можна помітити, що деяку частину духовенства зовсім не відлякував репутація Франка як атеїста і антиклерикала, і вони охоче відгукувалися на прохання допомогти, або ж навіть самі першими пропонували допомогу чи зверталися з проханням. Втім, до кінця життя Франка його негативно сприймала частина духовенства, і він не позбувся своєї репутації атеїста.

Зі смертю Франка протистояння в середині духовенства навколо ставлення до його особи не припинилося, а здається, навіть загострилося. В 1920 – 1930-ті роки в Галичині відбувався процес формування культу Франка. У цьому процесі питання особистої віри Франка була важливою складовою дискусій. Група окциденталістів (латинників) на чолі з єпископом Григорієм Хомишиним противилася всяким спробам вшанування Франка. На сторінках часопису «Нова Зоря», окциденталісти переконували, що Франко був

пропагандистом атеїзму, матеріалізму і раціоналізму. Більшість його творів, на їхню думку, мають шкідливий вплив на молодь. На противагу їм група орієнталістів (візантиністів) на чолі з митрополитом Андреем Шептицьким вважали доцільним шанувати Франка. На сторінках газет «Мета» і «Неділя» вони переконували, що Франко пережив еволюцію, а його «гріхи молодості» виправдовували різними причинами. Винятком з групи орієнталістів був о. Гавриїл Костельник, який у книжці «Ломання душ» (1923) критикував матеріалістичний світогляд Франка та посередньо оцінив якість його поезії та поему «Мойсей». Спроби перешкодити творенню культу Франка чинила і частина націоналістів, зокрема Дмитро Донцов. Однак, на загаль, ця ідея не мала значної підтримки і зазнала невдачі. Навіть сам Донцов від 1933-го року почав толерувати Франка і поступово вписувати його у пантеон національних героїв. Гострішим питанням у дискусіях щодо культу Франка було: який образ Франка вшановувати. Фактично, велася боротьба, і не тільки словесна, але й часом кулачна, за те, хто ж краще розуміє Франка, і хто має право на його вшанування. Ліві групи також використовували питання релігії і намагалися показати релігію як щось відстале, а Франка – борцем за прогресивні соціалістичні ідеї. В лівому дискурсі щодо Франка акцент робився на критиці клерикально-патріотичних кіл, які колись переслідували Франка, а тепер намагаються його інструментально використати, бо бачать велику його популярність серед широких мас населення. Преса націоналістичного спрямування не приділяла великої уваги питанню «Франко і релігія». З їхнього боку були певні спроби представлення Франка як особи релігійної, але це було радше результатом контрдискурсу до намагання представити лівими Франка як атеїста. Більше уваги питанню релігійності поета приділяли клерикали-орієнталісти з «Мети» та націонал-ліберали з «Діла». Вони наголошували на ідейній трансформації поглядів Франка і представляли Франка як особу релігійну, але не за формою чи дотриманням ритуалів, а внутрішньо глибоко віруючого.

Подібні коливання й непослідовність виявляється у Франка й в інших «великих» питаннях – як от ставлення до євреїв чи до жінок, тощо. Така амбівалентність Франка не була винятком ані в контексті української, ані європейської думки. Інша справа, що пізніші дослідники Франка, а також його апологети і його критики трактували його творчість з позицій ХХ, а не ХІХ століття – тобто намагалися оцінювати її в категоріях дихотомії «або-або». Це особливо помітно на прикладі міжвоєнних дискусій про культ Франка.

На жаль, такий підхід залишається дуже живучим і в сучасному франкознавстві. Більшість сучасних франкознавців сформувалися як дослідники у ХХ ст., а тому вони трактують Франка з позицій взаємовиключних антиномій. Насправді, такий підхід є анахроністичним й антиісторичним. Історики ХХІ ст. повинні вирватися з тих ідеологічних обмежень, які були властиві ХХ ст., і розглядати Франка у категоріях і термінах його доби – тобто довгого ХІХ століття (1789-1914). Це не означає, що сам Франко став історичним анахронізмом, вплив якого обмежується лише до цього століття. Насправді, щоб тверезо оцінити вплив Франка на нас і на нашу добу, треба першу за все чітко відділити, де контекст ХІХ ст. наклав на Франка певні обмеження – а де він виривається з-поза цих обмежень, а тому залишається актуальним ще й сьогодні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Наукові, публіцистичні, художні, автобіографічні праці Івана Франка

1. Мирон [Франко І.] Попи і економічне положінье українського народу в Галичині / Іван Франко // За сто літ: матеріали з громадського й літературного життя України XIX – початку XX століття. Книга Четверта. – Київ: Державне Видавництво України. – С. 251 – 256.
2. М---рон [Франко І.] Що думає народ про уступившого митрополита Осипа Сембратовича? / Іван Франко // За сто літ: матеріали з громадського й літературного життя України XIX – початку XX століття. Книга Четверта. – Київ: Державне Видавництво України. – С. 256 – 258.
3. Франко І. Біблійне оповідання по Сотворенне Сьвіта в світлі науки / Іван Франко. – Вінніпег, 1918. – 118 с.
4. Франко І. Віче в Турці / Іван Франко // Народ. – 15 січня 1892. – Ч. 2. – С. 21 – 25.
5. Франко І. Воскресеніє чи погребеніє // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 221 – 244.
6. Франко І. Гірчичне зерно (з моїх споминів) // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1979. – Т. 21: Оповідання (1898 – 1904). – С. 316 – 333.
7. Франко І. Грицева шкільна наука // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1978. – Т. 16: Повісті та оповідання (1882 – 1887). – С. 177 – 183.
8. Франко І. Етнографічна експедиція на Бойківщину // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1982. Т. 36: Літературно-критичні праці (1905 – 1906). – С. 68 – 99.
9. Франко І. Єзуїти і радикали / Іван Франко // Громадський голос. – 15 червня 1899. – Ч. 12. – С. 95 – 97.

10. Франко І. Іван Вишенський // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Том 3: Поезія. – С. 50 – 83.
11. Франко І. Іван Вишенський і його твори // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1981. – Т. 30: Літературно-критичні праці (1895 – 1897). – С. 7 – 211.
12. Франко І. Католицький панславізм // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 69 – 75.
13. Франко І. Лист др. Івана Франка / Іван Франко // Громадський голос. – 1 і 15 лютого 1900. – Ч. 3 – 4. – С. 22 – 23.
14. Франко І. Мій ізмарагд. Передмова // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Т. 2: Поезія. – С. 179 – 181.
15. Франко І. Містифікація чи ідіотизм // Твори в 20-ти томах / Іван Франко. – Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1955. – Т. 16: Літературно-критичні статті. – С. 342 – 344.
16. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45. Філософські праці. – С. 76 – 139.
17. Франко І. Мойсей // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Том 5: Поезія. – С. 201 – 264.
18. Франко І. Нариси українсько-руської літератури до 1890 року / Іван Франко. – Львів: Друкарня наукового товариства імені Тараса Шевченка, 1910. – 444 с.
19. Франко І. Наше попівство і цивілізація / Іван Франко // Народ. – 22 січня 1893. – Ч. 2. – С. 15 – 16.
20. Франко І. Наші народні школи та їх потреби (реферат на вічі снятинським) // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 46, Кн. 2: Історичні праці (1891 – 1897). – С. 108 – 115.

21. Франко І. Нові дослідження над найдавнішою історією жидів // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 47: Історичні праці (1898 – 1913). – С. 169 – 190.
22. Франко І. О[тець] Богдар Кирчів [некролог] // Додаткові томи до зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 2010. – Т. 54: Літературознавчі, фольклористичні, етнографічні та публіцистичні праці (1896 – 1916). – С. 277 – 278.
23. Франко І. Окружне віче у Снятині / Іван Франко // Народ. – 1 і 15 жовтня 1893. – Ч. 19-20. – С. 232 – 235.
24. Франко І. Олекса Бобикевич // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1981. – Т. 34: Літературно-критичні праці (1902 – 1905). – С. 371.
25. Франко І. Оловець // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Т. 15: Повісті та оповідання (1878 – 1882). – С. 72 – 84.
26. Франко І. Отець-гуморист // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1979. – Т. 21: Оповідання (1898 – 1904). – С. 288 – 315.
27. Франко І. П. Житецкий «Энеида» И. П. Котляревского и древнейший список ее // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1982. – Т. 33. Літературно-критичні праці (1900 – 1902). – С. 30 – 50.
28. Франко І. Поезія та її становисько в наших временах. Студіум естетичне // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1980. Т. 26: Літературно-критичні праці (1876 – 1885). – С. 393 – 400.
29. Франко І. Передмова / Іван Франко // Данило Млака (Ізидор Воробкевич). Над Прутом: збірник поезій. – Львів: З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка під зарядом К. Беднарського, 1901. – С. 1
30. Франко І. Передмова до повісті «Петрії і Довбошуки» [редакція друга] // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1979. – Том 22: Художні твори. – С. 327 – 329.

31. Франко І. Причинки до автобіографії // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1983. – Т.39: Літературно-критичні праці (1911 – 1914). – С. 36 – 44.
32. Франко І. Програма галицьких соціалістів // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 448 – 464.
33. Франко І. Радикали і попи / Іван Франко // Громадський голос. – 1 листопада 1898. – Ч. 22. – С. 165 – 167.
34. Франко І. Радикали і попи / Іван Франко // Громадський голос. – 15 листопада 1898. – Ч. 23. – С. 175 – 177.
35. Франко І. Радикали і попи / Іван Франко // Громадський голос. – 1 грудня 1898. – Ч. 24. – С. 182 – 184.
36. Франко І. Радикали і релігія // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 268 – 271.
37. Франко І. Рубач (з переказів народних) // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Том 2: Поезія. – С. 337 – 340.
38. Франко І. Соціяльна акція, соціальне питанє і соціалізм. Уваги над пастирським посланієм митроп. А. Шептицького «О квестії соціальной» / Іван Франко // Літературно-науковий вісник. – 1904. – Т. 28, Кн. 10. – С. 1 – 23.
39. Франко І. Спомини з моїх гімназійних часів // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1983. – Т.39: Літературно-критичні праці (1911 – 1914). – С. 50 – 54.
40. Франко І. Сучасні досліди над Святим Письмом // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1983. – Т. 38: Літературно-критичні праці (1896 – 1911). – С. 403 – 439.
41. Франко І. Товаришам з тюрми // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Том 3: Поезія. – С. 335 – 336.

42. Франко І. Чого хоче галицька робітнича громада? // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 151 – 164.
43. Франко І. Що таке соціалізм? // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 44 – 55.
44. Франко І. Що таке поступ? // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 300 – 348.
45. Франко І. Як це сталося? (спогад) // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1981. – Т. 34: Літературно-критичні праці (1902 – 1905). – С. 372 – 376.
46. Франко І. Eynihilo (монолог атеїста) // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Том 4: Поезія. – С. 7 – 14.
47. Франко І. Schönschreiben // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1978. – Т. 15: Повісті та оповідання (1878 – 1882). – С. 85 – 90.
48. [Франко І.] Шчо се за інтелігенціја – галицькі попи? / Іван Франко // За сто літ: матеріали з громадського й літературного життя України XIX – початку XX століття. Книга Четверта. – Київ: Державне Видавництво України. – С. 228 – 251.
49. [Franko I.] Nowy kulturkampf / Iwan Franko // Kurjer Lwowski. – 19 grudnia 1892. – № 353. – С. 1.

Листування

50. Алексневич Роман. Лист до Івана Франка. – Кути, 18 серпня 1898. // Інститут літературознавства ім. Тараса Шевченка НАН України [ІЛ]. Ф. 3. Спр. 1626. Арк. 359.
51. Бірецький Лев. Лист до Івана Франка. – Острів, 17 березня 1912. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1628. Арк. 149 – 160.

52. Бірецький Лев. Лист до Івана Франка. – Острів, 26 травня 1912. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1628. Арк. 163 – 164.
53. Бірецький Лев. Лист до Івана Франка. – Острів, 2 січня 1913. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1628. Арк. 169 – 171.
54. Богачевський Константин. Лист до митрополита Андрея Шептицького. – 16 листопада 1926. / Мельник Я. Церква і культ Франка // Українське літературознавство. – Львів, 1995. – Вип. 60. – С. 43 – 45.
55. Бодревич Данило Лист до Івана Франка. – Порохник, 9 січня 1904. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1628. Арк. 225.
56. Вандзіляк Константин. Лист до Івана Франка. – Львів, 3 травня 1900. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1624. Арк. 231, 233.
57. Вітковицький Адам. Лист до Івана Франка. – Станіславів, 25 червня 1905. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1638. Арк. 223 – 226.
58. Воробкевич Сидір. Лист до Івана Франка. – Чернівці, 15 березня 1886. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1615. Арк. 424 – 425.
59. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Б/м., б/д. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1638. Арк. 95 – 98.
60. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Б/м., б/д. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1638. Арк. 99 – 100.
61. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Б/м., б/д. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1638. Арк. 101 – 104.
62. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Б/м., б/д. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1621. Арк. 239 – 241.
63. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Цигани, 23 грудня 1894. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1622. Арк. 303.
64. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Цигани, 14 травня 1895. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1613. Арк. 91.
65. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Бережани, 20 травня 1895. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1613. Арк. 477-480; 533-534.

66. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Цигани, 29 травня 1895. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1610. Арк. 77, 79.
67. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Лосяч, 18 жовтня 1895. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1613. Арк. 671.
68. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Лосяч, 26 листопада 1896. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1613. Арк. 717.
69. Глібовицький Омелян. Лист до Івана Франка. – Б/м. 1897. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1626. Арк. 227 – 230.
70. Горникевич Теофіл. Лист до Івана Франка. – Гошів, 6 березня 1886. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1602. Арк. 003 – 004.
71. Гошоватюк Іван, Левицький Іван. Лист до Івана Франка. – Рожен Великий, 10 серпня 1898. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1626. Арк. 347 – 349.
72. Давидяк Василь. Лист до Івана Франка. – Тухля, 22 червня 1904. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1629. Арк. 273 – 274.
73. Драгоманов Михайло. Лист до Івана Франка. – Chemin Dancet, 27 грудня 1882. // Листи до Ів. Франка та інших. 1881 – 1886 / Михайло Драгоманов. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1906. – С. 14 – 18.
74. Драгоманов М. Лист до Михайла Павлика. Софія, 19 червня 1892 // Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1892 – 1893). – Чернівці. 1911. – Т.7. – С. 54 – 56.
75. Драгоманов Михайло. Лист до Михайла Павлика. – Софія. 20/31 грудня 1893. Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1892 – 1893). – Чернівці. 1911. – Т.7. – С. 340 – 342.
76. Застирець Йосип. Лист до Івана Франка. – Відень, 14 листопада 1915. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1611. Арк. 191 – 194.
77. Земба Юліан. Лист до Івана Франка. – Крехів, 19 лютого 1900. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1624. Арк. 135.
78. Зробек Яків. Лист до Івана Франка. – Вертелка, 7 лютого 1900. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1631. Арк. 277 – 279.

79. Йосифович Дмитро. Лист до Івана Франка. – Середпільці, 14 листопада 1905. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1630. Арк. 373 – 375.
80. Йосифович Дмитро. Лист до Івана Франка. – Б/м., б/д. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1630. Арк. 377 – 378.
81. Кирчів Богдар. Лист до Івана Франка. – Сколе, б/д. // ІЛ. Ф. 3. – Спр. 1603. – Арк. 769 – 771.
82. Кирчів Богдар. Лист до Івана Франка. – Корчин, 24 жовтня 1886. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1608. Арк. 453.
83. Кобилянський Йосип. Лист до Івана Франка. – Львів, 17 жовтня 1901. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1631. Арк. 035 – 040.
84. Кобилянський Йосип. Лист до Івана Франка. – Львів, 5 квітня 1906. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1631. Арк. 043 – 044.
85. Крижанівський Аристарх. Лист до Івана Франка. – Львів, 23 серпня 1904. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1631. Арк. 343.
86. Кузів Іван. Лист до Івана Франка. – Б/м., 1887. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1602. Арк. 051 – 052.
87. Кузів Іван. Лист до Івана Франка. – Б/м., 1896. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1615. Арк. 489 – 490.
88. Кузів Іван. Лист до Івана Франка. – Б/м., 1899. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1611. Арк. 117 – 119.
89. Ломницький Ніль. Лист до Івана Франка. – Гребенне, 22 січня 1908. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1632. Арк. 241 – 243.
90. Мартович Лесь. Лист до Івана Франка. – Городок, 5 травня 1902. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1611. Арк. 473 – 476.
91. Михалевич Микола. Лист до Івана Франка. – Чарнелів Руський, 30 грудня 1908. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1700. Арк. 002 – 003.
92. Михайло Мосора. Лист до І. Франка. – Поручин, 5 січня 1899. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1626. – Арк. 475.
93. Охримович Іван. Лист до Івана Франка. – Грабовець, 10 жовтня 1903. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1633. Арк. 181.

94. Охримович Іван. Лист до Івана Франка. – Грабовець, 10 листопада 1903. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1633. Арк. 183.
95. Павлик Михайло. Лист до Ліди Драгомнової-Шишманової. – Львів, 21 липня 1911. / Денисюк І. Листи Михайла Павлика до родини Драгоманових // Записки Наукового Товариства ім. Тараса Шевченка. Т. 234. – Львів, 1997. – С. 531 – 532.
96. Франко Іван. Лист до Агатангела Кримського. – Львів, 30 липня 1895. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 49 – 50.
97. Франко Іван. Лист до Агатангела Кримського. – Довгополе, 26 серпня 1898. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 113 – 115.
98. Франко Іван. Лист до Василя Давидяка. – Дрогобич, 13 травня 1874. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 7 – 9.
99. Франко Іван. Лист до Василя Давидяка. – Дрогобич, 27 травня 1874. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 9 – 12.
100. Франко Іван. Лист до Василя Давидяка. – Дрогобич, 13 жовтня 1874. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 14 – 16.
101. Франко Іван. Лист до Василя Давидяка. – Дрогобич, 3 липня 1875. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 29 – 32.
102. Франко Іван. Лист до Івана Белея. – Нагуєвичі, після 15 вересня 1882. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 318 – 320.
103. Франко Іван. Лист до Івана Белея. – Нагуєвичі, після 23 грудня 1882. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 343 – 344.

104. Франко Іван. Лист до Івана Кобилецького. – Львів, серпень 1905. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 273 – 274.
105. Франко Іван. Лист до Ізидора Коперницького. – Львів, 2 лютого 1889. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 192 – 193.
106. Франко Іван. Лист до Лідії Драгоманової. – Львів, 5 лютого 1896. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 70 – 71.
107. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – Львів, 4 грудня 1883. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 383 – 388.
108. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – Вікно, початок листопада 1884. / Іван Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 48: Листи (1874 – 1885). – Київ: Наукова думка, 1986. – С. 490 – 493.
109. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова, 2 січня 1885 р. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 516 – 519.
110. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – Львів, близько 20 серпня 1887. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 118 – 122.
111. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – Львів, 25 вересня 1888. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 178.
112. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – Львів, 26 квітня 1890. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 236 – 252.
113. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – Львів, 8 липня 1890. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 257 – 258.

114. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – [Відень], 28 січня 1893. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 379 – 382.
115. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – [Відень], 10 лютого 1893. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 383 – 384.
116. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – Львів, 5 лютого 1894. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 453 – 455.
117. Франко Іван. Лист до Михайла Драгоманова. – Львів, 13 березня 1895. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 30 – 33.
118. Франко Іван. Лист до Михайла Павлика. – Львів, бл. 16 квітня 1879 р. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 180 – 182.
119. Франко Іван. Лист до Михайла Павлика. – Львів, близько 10 жовтня 1879. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 211 – 217.
120. Франко Іван. Лист до Михайла Павлика. – Завадів, 16 травня 1897. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 91 – 92.
121. Франко Іван. Лист до Михайла Павлика. – Довгополе, 11 липня 1898. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 106.
122. Франко Іван. Лист до о. Василя Загаєвича. – Львів, 4 січня 1895. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 12.
123. Франко Іван. Лист до о. Василя Загаєвича. – Львів, 7 червня 1901. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 169.

124. Франко Іван. Лист до о. Сидора Воробкевича. – Львів, 16 березня 1886. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 43 – 44.
125. Франко Іван. Лист до Ольги Рошкевич. – Львів, 20 вересня 1878. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 108 – 119.
126. Франко Іван. Лист до Ольги Рошкевич. – Львів, 2 січня 1879. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – Київ: Наукова думка. – С. 137 – 141.
127. Франко Іван. Лист до Ольги Рошкевич. – Львів, кінець червня 1879. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – Київ: Наукова думка, 1986. – С. 191 – 192.
128. Франко Іван. Лист до Ольги Хоружинської. – Львів, 28 березня 1886. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – С. 45 – 47.
129. Франко Іван. Лист до Осипа Маковея. – Довгополе. 23 липня 1898. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 106 – 107.
130. Франко Іван. Лист до Павла Житецького. – Львів, кінець квітня 1901. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 166 – 167.
131. Франко Іван. Лист до Федора Вовка. – Львів, 30 листопада 1879. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – С. 224 – 226.
132. Франко Іван. Лист до Юліана Романчука. – Львів, 28 листопада 1897. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – С. 95.
133. Чайковський Андрій. Лист до Івана Франка. – Бережани, 10 травня 1894. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1612. Арк. 887.

134. Чайковський Андрій. Лист до Івана Франка. – Бережани, 27 лютого 1896. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1613. Арк. 397.
135. Чапельський Іван. Лист до Івана Франка. – Б\м., 27 квітня 1884. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1618. Арк. 443 – 444.
136. Чапельський Іван. Лист до Івана Франка. – Б\м., б/д. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1635. Арк. 253 – 254.
137. Шептицький Андрей. Візитна картка із запискою до [Івана Франка]. – б/д. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1635. Арк. 369.
138. Шептицький Андрей. Лист до єпископа Костянтина Богачевського від 21 грудня 1926 / Мельник Я. Церква і культ Франка // Українське літературознавство. – Львів, 1995. – Вип. 60. – С. 40 – 43.
139. Яворський Олекса. Лист до Івана Франка. – Ілавча, 4 вересня 1898. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1610. Арк. 547.
140. Ясеницький Кипріян. Лист до Івана Франка. – Балигород, 27 січня 1903. // ІЛ. Ф. 3. Спр. 1733. Арк. 2 – 3.

Спогади

141. Бігеляйзен Г. Мої спомини про Франка / Генрик Бігеляйзен // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 337 – 344.
142. Величко Г. Спомини про Франка / Григорій Величко // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 380 – 384.
143. Вітик С. Із моїх споминів про Франка / Семен Вітик // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 130 – 135.
144. Волянський О. Мої спомини про Івана Франка / Олекса Волянський // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 690 – 700.

145. Вороний М. Перші зустрічі з І. Франком / Микола Вороний // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 376 – 379.
146. Галущинський Т. Як то було зі сповіддю І. Франка / Теодозій Галущинський // Нова Зоря. – 4 серпня 1932. – Ч.58. – С. 1 – 2.
147. Глібовицька Д. Зі спогадів про Івана Франка / Дарія Глібовицька // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 333 – 336.
148. Голубець М. Мої спогади про Івана Франка / Микола Голубець // Спогади про І. Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 440 – 445.
149. Гриневичева К. Спомини (І. Франко) / Катря Гриневичева // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 203 – 213.
150. Грозикова О. Останні дні Франка / Олена Грозикова // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 774 – 777.
151. Губицький І. Я бачив його сльози / Іван Губицький // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 758 – 760.
152. Драгоманов М. Австро-Руські спомини (1867 – 1877) / Михайло Драгоманов // Літературно-публіцистичні праці у двох томах.– Київ: Наукова думка, 1970. – Т. 2. – С. 151 – 288.
153. Завадович Р. Іван Франко в Карпатах / Роман Завадович // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 701 – 705.
154. Застирець Й. Зі споминів блаженної пам'яті д-ра Івана Франка / Йосип Застирець // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 708 – 712.

155. Застирець Й. З моїх споминів про великого поета: (Дещо про релігійність І. Франка) / Йосип Застирець // Життя і знання. – 1936. – Ч.5. – С. 132 – 134.
156. Західний М. Як Франко післав мене до гімназії / Михайло Західний // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 721 – 725.
157. Зубрицький П. Іван Франко в Лютовиськах / Петро Зубрицький // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 630 – 632.
158. Карманський П. Український Мойсей / Петро Карманський // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 416 – 420.
159. Каспарович Я. Спогади про Франка / Ян Каспарович // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 344 – 345.
160. Кузеля З. Із моїх споминів про Івана Франка / Зенон Кузеля // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 409 – 413.
161. Куровець І. Іван Франко в моїх згадках / Іван Куровець // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 92 – 99.
162. Лепкий Б. Іван Франко / Богдан Лепкий // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 306 – 332.
163. Лизанівський І. Іван Франко в роках 1911 – 1912 / Іван Лизанівський // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 233 – 237.
164. Лободич Р. Спогаді про інсталяцію Слуги Божого Андрея в Станіславові та його останній Святий Вечір у Львові в 1899 р. / Роман Лободич // Америка. – 7 січня 1962.

165. Лукич В. [Левицький В.] Спомини про Івана Франка. Картка з записника / Василь Лукич [Володимир Левицький] // Діло. – 6 січня 1917. – Ч. 5. – С. 3 – 4.
166. Лукич В. Іван Франко / Василь Лукич // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 165 – 168.
167. Маковей О. Дневник [записи про Івана Франка] / Осип Маковей // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 384 – 405.
168. Моджейовська-Гончарова З. Спогад про Івана Франка / Зоня Морджейовська Гончарова // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 780 – 781.
169. Мочульський М. Іван Франко. Студії та спогади / Михайло Мочульський. – Львів: видавництво Ізмарагд, 1939.
170. Остапчук Я. З моїх споминів / Яків Остапчук // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 136 – 148.
171. Паньківський С. Сторінки спогадів / Северин Паньківський // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 245 – 248.
172. Погорецький І. Франко в гімназії / Іполит Погорецький // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 78 – 79.
173. Ревакович Т. Чи д[окто]р Іван Франко стоїть тепер на становищі атеїзму? Спогади про І[вана] Франка, зокрема його промову, виголошену 15 червня 1913 р[оку] в залі «Народного Дому» на святкуванні 40 річниці письменницької діяльності І[вана] Франка / Тит Ревакович // Науковий вісник музею Івана Франка у Львові. – Львів: Ініціатива, 2010. – Вип. 9. – С. 142 – 143.

174. Роздольська О. Спогад про поета / Ольга Роздольська // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 787 – 789.
175. Рудницький М. Іван Франко / Михайло Рудницький // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 477 – 509.
176. Скрутень Й. Д-р Іван Франко і василіяни / Йосафат Скрутень // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 806 – 810.
177. Флюнт З. Мої спогади про д-ра Івана Франка / Зиновій Флюнт // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 705 – 707.
178. Франко-Ключко А. Іван Франко та його родина. Спомини / Анна Франко-Ключко. – Торонто: видавнича спілка «Гомін України», 1956. – 131 с.
179. Франко П. Спогади про батька / Петро Франко // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 649 – 657.
180. Чайковський А. Мої спогади про Івана Франка / Андрій Чайковський // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 150 – 156.
181. Чайковський М. Іван Франко в моїх спогадах / Микола Чайковський // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 157 – 160.
182. Чапельський В. Благословлю Вас своєю любов'ю / Володимир Чапельський // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 355 – 362.
183. Чапельський В. Я любив їх усіх. З минулого Дрогобиччини / Володимир Чапельський. – Дрогобич: Відродження, 1997. – 244 с.

184. Чикаленко Л. Як ми з Франком рибу ловили / Левко Чикаленко // Спогади про Івана Франка. Видання Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 576 – 579.
185. Чубатий Р. Спогади про Івана Франка / Роман Чубатий // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 762 – 773.
186. Щуровський В. Іван Франко серед українських січових стрільців / Володимир Щуровський // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 784 – 787.
187. Яцуляк І. Спомин з дитинних літ Франка / Іван Яцуляк // Спогади про Івана Франка. Вид 2-ге, доп., перероб.; [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – С. 59 – 60.

Періодика

188. А.К. Фрагменти з його життя // Неділя. – 28 травня 1933. – Ч.20. – С. 6.
189. А.Р. Соціалізм Івана Франка // Ілюстрована газета. – 15 травня 1933. – Ч. 6. – С. 7.
190. А. Ч. [Назарук О.] Зневага цвинтаря при відкритті нагробка І.Франка / [Осип Назарук] // Нова Зоря. – 1 червня 1933. – Ч. 39. – С. 1.
191. А.Ч. [Назарук О.] Предтеча большевизму І. Франко і українська суспільність на тлі його нагробника / [Осип Назарук] // Нова Зоря. – 1 червня 1933. – Ч. 39. – С. 2.
192. Багато вереску знічев'я... (по відкритті надгробника І. Франкові) // Наш клич. – 18 червня 1933. – Ч. 13. – С. 1.
193. Бурнадз Л. Що переймають з творів Івана Франка, за що в нас йому поклін складають / Лев Бурнадз // Нова Зоря. – 30 червня 1932. – Ч. 48. – С. 3.
194. Буча "націоналістичної" молоді на святі Франка // Вісті з Лугу. – 1933. – Ч. 6. – С. 8 – 11.
195. В Нагуевичах // Мета. – 14 червня 1936. – Ч. 24. – С. 7.

196. Відгуки Франкового свята // Українська думка. – 17 червня 1933. – Ч.23. – С. 4 – 5.
197. Відкриття нагробника на могилі Івана Франка // Ілюстрована газета. – 11 червня 1933. – Ч. 8. – С. 3.
198. Відкриття нагробника Івана Франка. Програма свята // Неділя. – 28 травня 1933. – Ч.20. – С. 1.
199. Відповідь на провокацію в Нагуєвичах // Батьківщина. – 19 липня 1936. – Ч. 27. – С. 3.
200. Відслонення нагробника на могилі Івана Франка // Українська думка. – 3 червня 1933. – Ч. 23. – С. 2.
201. Вільно чи не вільно? На маргінесі дискусії про безбожництво Івана Франка // Мета. – 18 червня 1933. – Ч. 24. – С. 7.
202. Возняк М. Автобіографічний документ І. Франка з 1892 р. / Михайло Возняк // Літературно-науковий додаток «Нового часу». – 18 квітня 1938. – Ч. 15. – С. 1 – 2.
203. Галущинський Т. В справі І. Франка. Лист о. Т. Галущинського на допис п. І. Копача / Теодозій Галущинський // Нова Зоря. – 30 липня 1933. – Ч. 56. – С. 2.
204. Гарматій І. Як найкраще вшанувати ювілей Франка / Іван Гарматій // Діло. – 22 січня 1913. – Ч. 15.
205. Говорімо щиро. Ще про богослужіння за І. Франка // Мета. – 30 липня 1933. – Ч. 30. – С. 4 – 5.
206. Гіль М. Де правда? З приводу поширюваного «Ділом» культу Франка / Марко Гіль // Нова Зоря. – 28 липня 1932. – Ч. 56. – С. 2 – 3.
207. Грозикова О. Чому франко перед смертю не сповідався?! / Олена Грозикова // Діло. – 26 червня 1932. – Ч. 139. – С. 3.
208. До льогіки абсурду // Мета. – 4 червня 1933. – Ч. 22. – С. 1 – 2.
209. Донцов Д. Згода в сімействі / Дмитро Донцов // Вістник. – 1936. – Т. III, Кн. 7-8. – С. 587 – 606.

210. Донцов Д. Плямиста гієна (*hyaena striata*) / Дмитро Донцов // Вістник. – 1933. – Т. II, Кн. 6. – С. 458 – 467.
211. Донцов Д. Трагедія Франка / Дмитро Донцов // Літературно-науковий вістник. – 1926. – Т. 90. – С. 125 – 130.
212. Донцов Д. Церква і націоналізм / Дмитро Донцов // Літературно-науковий вістник. – 1924. – Ч. 5-6. – С. 75 – 82.
213. Д-р Назарук, Ніагара і архикнязь Рудольф // Діло. – 19 липня 1932. – Ч. 156. – С. 5.
214. Жалюгідні події в часі відкриття надгробника Ів. Франка // Діло. – 1 червня 1933. – Ч. 139. – С. 1.
215. З приводу Франкового свята // Наш клич. – 11 червня 1933. – Ч. 12. – С. 1.
216. Заупокійне Богослуження за душу Івана Франка // Діло. – 26 травня 1933. – Ч. 133. – С. 1.
217. Збезчещення чи провокація? // Каменярі. – липень 1936. – Ч. 7. – С. 5.
218. Іван Франко (25.VIII.1956 – 28.V.1916 – 28.V. 1933) // Українська Думка. – 27 травня 1933. – Ч. 27. – С. 1.
219. Іван Франко в 20-ті роковини його смерті // Наш Прапор. – 26 травня 1936. – Ч. 61. – С. 1.
220. Іван Франко як вільнодумець // Українська Думка. – 27 травня 1933. – Ч. 27. – С. 2 – 3.
221. Іванейко М. [Шлемкевич М.] Шлях Івана Франка / М. Іванейко [Микола Шлемкевич] // Українські вісти. – 1 червня 1936. – Ч. 124. – С. 2.
222. Ідеали Івана Франка // Громадський голос. – 26 травня 1934. – Ч. 19. – С. 2.
223. Ісаїв П. Католицький патріотизм і модерний націоналізм / Петро Ісаїв // Дзвони. – 1935. – Ч. 8-9. – С. 415 – 423.
224. К.П. В духовій памороці. З приводу відкриття надгробника Франкові // Нова Зоря. – 4 червня 1933. – Ч. 40. – С. 2 – 3.
225. К.П. Співпраця Франка з поляками і марксистами в освітленню польського соціаліста // Нова Зоря. – 7 вересня 1933. – Ч. 67. – С. 4.
226. Каміняреві // Вперед. – 1 червня 1926. – Ч. 1. – С. 2 – 3.

227. Каровець М. Католицизм та атеїзм. Будуємо нагробник Франкові / Михайло Каровець // Нова Зоря. – 5 червня 1932. – Ч. 41. – С. 1 – 2.
228. Квіти і каміння // Діло. – 31 травня 1933. – Ч. 138. – С. 1
229. Козій Д. Франкові моралістичні поезії на старій основі // Наша культура. – 1936. – Ч. 4. – С. 290 – 296 / Дмитро Козій // Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 397 – 405.
230. Комуністи збещестили Франківське свято // Батьківщина. – 14 червня 1936. – Ч. 22. – С. 6.
231. Копач І. В справі І. Франка. Лист Д-ра Ів. Копача / Іван Копач // Нова Зоря. – 30 липня 1933. – Ч. 56. – С. 2.
232. Культ Франка // Нова Зоря. – 17 жовтня 1926. – Ч. 40. – С. 1.
233. Ленчик А. Франко проти Драгоманова // А. Ленчик / Вістник. – 1933. – Т. 3. – Кн. 7/8. – С. 585 – 590.
234. Львівські Соколи в поклоні Іванові Франкові // Українські вісти. – 22 червня 1933. – Ч. 141. – С. 3.
235. М. Ц. Поет-Борець (Іван Франко 15.VIII.1956 – 28.V.1916) // Громадський голос. – 25 травня 1935. – Ч. 19. – С. 2.
236. Маланюк Є. В пазурах раціоналізму (до трагедії Франка). – Студентський вісник – 1927. – Ч. 5-6. – С. 2 – 6 / Євген Маланюк // Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20 – 30-х років ХХ ст. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 304 – 308.
237. Мг. 3 літературного життя. “Дражлива тема“ // Мета. – 21 червня 1936. – Ч. 25. – С. 3.
238. На українськiм годиннику // Громадський голос. – 27 травня 1933. – Ч. 20. – С. 3.
239. Нагробник І. Франка // Мета. – 4 червня 1933. – Ч. 22. – С. 2.
240. Назарук О. Довкруги культу Франка / Осип Назарук // Нова Зоря. – 19 червня 1932. – Ч. 45. – С. 3.

241. Назарук О. Значіння форми для ідеології. З приводу останніх подій в Т-ві Письменників і Журналістів ім. І. Франка / Осип Назарук // Нова Зоря. – 21 листопада 1937. – Ч. 89. – С. 3 – 4.
242. Назарук О. Матеріалістичний світогляд Франка / Осип Назарук // Поступ. – Львів, 1926. – Ч. 7-8.
243. Назарук О. Культ Івана Франка а молодь / Осип Назарук // Поступ. – 1926. – Ч. 9-10. – С. 136 – 145.
244. Назарук О. Світогляд Франка. Чи може наш нарід прийняти його культ? / Осип Назарук // Нова Зоря. – 19 червня 1932. – Ч. 45. – С. 2 – 3.
245. Назарук О. Чи добре було б у молодь вщіпити культ Франка? / Осип Назарук // Нова Зоря. – 26 червня 1932. – Ч. 47. – С. 6 – 7.
246. Нація понад партії // Наш прапор. – 26 травня 1936. – Ч. 61. – С. 2.
247. Наш перший каменярь // Громадський голос. – 27 травня 1933. – Ч. 20. – С. 2.
248. Ніч на Личакові. Малий фейлетон // Ілюстрована газета. – 15 травня 1933. – Ч. 6. – С. 8.
249. Не можна мовчати. З приводу крови коло могили Франка // Нова Зоря. – 8 червня 1933. – Ч. 41. – С. 1 – 2.
250. Недільський Ф. Сумнів на могилі поета. фрагментомонтаж зі свята відкриття надгробника Іванові Франкові / Федір Недільський // Неділя. – 28 травня 1933. – Ч. 20. – С. 4 – 5.
251. Немов не двадцятьліття // Українські вісти. – 4 червня 1936. – Ч. 126. – С. 2.
252. о. Пл. Літературно-науковий Вістник ч. 1 // Душпастирь. – 30 січня (11 лютого) 1898. – Ч. 1-2. – С. 43 – 48.
253. Обсерватор. Де-що про патріотизм наших «патріотів. – Громадський голос. – 8 травня 1913. – Ч. 19. – С. 4 – 5.
254. Ол. Б. Франко Наш / Олесь Бабій // Українські вісти. – 9 червня 1936. – Ч. 130. – С. 2.

255. Павлик М. На чім стоїмо / Михайло Павлик // Народ. – 8 грудня 1892. – Ч. 23. – С. 231 – 237.
256. Павлик М. Небіжчик / Михайло Павлик // Громадський голос. – 1 і 15 лютого, 1900. – Ч. 3 – 4. – С. 19 – 22.
257. Павлик М. Редакційний коментар [до статті Івана Франка Наше попівство і цивілізація] / Михайло Павлик // Народ. – 22 січня 1893. – Ч. 2. – С. 16 – 17.
258. Пам'ятник Франкові. З приводу відкриття різьби Сергія Литвиненка на могилі Івана Франка // Ілюстрована газета. – 15 травня 1933. – Ч. 6. – С. 3.
259. Панахида на могилі Івана Франка // Українські вісти. – 3 червня 1936 р. – С. 1.
260. Пильний слухач о. дра Хомишина. Новий подвижник // Громадський голос. – 15 квітня 1899. – Ч. 8. – С. 65 – 66.
261. Перед відкриттям нагробника Івана Франка // Діло. – 22 вересня 1932. – Ч. 211. – С.1.
262. По Франковому святі // Наш Прапор. – 8 червня 1933. – Ч. 44. – С. 3.
263. Побожні змагання // Громадський Голос. – 23 травня 1936. – Ч. 19. – С. 5.
264. Поет громадянського обов'язку. 20 літ від смерті Івана Франка // Свобода. – 31 травня 1936. – Ч. 20. – С. 2.
265. Постать Вишенського в творчості Івана Франка // Мета. – 28 березня 1937. – Ч. 12. – С. 5.
266. Постать Мойсея в творчості Івана Франка. XIII Академічний вечір // Мета. – 8 березня 1936. – Ч. 10. – С. 4 – 5.
267. Попи проти ювілею Франка. – Громадський голос. – 8 травня 1913.– Ч. 19. – С. 8 – 9.
268. Похорон Івана Франка / за М. Возняком // Неділя. – 28 травня 1933. – Ч.20. – С. 4 – 5.
269. Профанація пам'яти Івана Франка: жалюгідні інциденти на Франковому святі в Нагуєвичях // Діло. – 4 червня 1936. – Ч. 122. – С. 3 – 4.

270. Р. С. Франко й патріоти // Ілюстрована газета. – 4 червня 1933. – Ч. 7. – С. 2.
271. Рампник М. З царства гасителів духа / М. Рампник // Шляхи. – 15 червня 1913. – Ч. 6. – С. 75 – 76.
272. Рідне село Івана Франка сплило кров'ю // Українські вісти. – 3 червня 1936. – Ч. 125. – С. 1.
273. Річицький А. Каменяр соціалізму / А. Річицький // Ілюстрована газета. – 15 травня 1933. – Ч.6. – С. 5 – 6.
274. Рудницький М. Світогляд Франка і популярні гасла / Михайло Рудницький // Діло. – 10 червня 1933. – Ч.147. – С. 2.
275. Савойка Т. Чи був Франко атеїстом? / Теодор Савойка // Новий Час. – 25 червня 1932. – Ч. 137. – С. 1.
276. Свято в честь Франка // Наш прапор. – 1 серпня 1935. – Ч. 58. – С. 6.
277. Свято відкриття надгробника Іванові Франкові // Громадський голос. – 21 червня 1933. – Ч. 21. – С. 1.
278. Свято Івана Франка в Калушині. З діяльності "Просвіти" в Перекосах // Українські вісти. – 9 жовтня 1936. – Ч. 232. – С. 2.
279. Священик. "Вільно чи не вільно". Відповідь на статтю в "Мета" в справі богослужінь за І. Франка // Нова Зоря. – 9 липня 1933. – Ч. 50. – С. 2 – 3.
280. Скитський Д. Три Франкові постаті (Каїн – Вишенський – Мойсей) // Діло. – 26 травня 1932. – Ч. 114. – С. 2.
281. Слинка і їдь // Наш Прапор. – 8 червня 1933. – Ч. 44. – С. 2.
282. Спадщина великого громадянина. У 20-ліття смерті І. Франка // Діло. – 28 травня 1936. – Ч. 117. – С. 1 – 2.
283. Стахів М. Для пам'яті / М. Стахів // Громадський голос. – 3 червня 1933. – Ч. 21. – С. 2
284. Стефанович О. В обороні пам'яті Франка / Олександр Стефанович // Діло. – 24 червня 1932. – Ч. 137. – С. 1.
285. ТОЯ. Ботокуди (майже оповідання) // Українська думка. – Львів, 27 травня 1933. – Ч. 20. – С. 8.

286. Українська преса про Івана Франка // Громадський голос. – 10 червня 1933. – Ч. 22. – С. 5 – 6.
287. Українська преса про Івана Франка // Громадський голос. – 17 червня 1933. – Ч. 23. – С. 4 – 5.
288. Українська преса про Івана Франка // Громадський голос. – 24 червня 1933. – Ч. 24. – С. 5 – 6.
289. Учасник. Культурний скандал // Громадський Голос. – 19 червня 1926. – Ч. 24. – С. 4 – 5.
290. Франко І. Ботокуди // Громадський Голос. – 23 травня 1936. – Ч. 19. – С. 5.
291. Франко І. Вічний революціонер // Українська Думка. – 27 травня 1933. – Ч. 27. – С. 1.
292. Франко І. Народе мій (Прольог до «Мойсея») // Наш Прапор. – 28 травня 1933. – Ч.41. – С. 2.
293. Франко І. Прольог // Каменярі. – травень 1936. – Ч. 5. – С. 1.
294. Франко І. Прольог до «Мойсея» // Громадський Голос. – 29 травня 1926. – Ч. 21. – С. 2.
295. Франко І. Ex nihilo (монолог атеїста) // Українська Думка. – 27 травня 1933. – Ч. 27. – С. 3 – 4.
296. Франко і сучасне покоління // Наш Прапор. – 1933. – 28 травня 1933. – Ч. 41. – С. 1 – 2.
297. Франкова соціалістична програма // Громадський голос. – 23 травня 1936. – Ч. 19. – С. 2.
298. Чи Франко був безбожником? // Діло. – 14 червня 1932. – Ч. 129. – С. 1.
299. Чи Франко заслужив на нагробник? // Діло. – 23 червня 1932. – Ч. 136. – С. 1.
300. Ще в справі Франка // Мета. – 24 вересня 1933. – Ч. 38. – С. 6.
301. Ще в справі І. Франка (продовження) // Мета. – 1 жовтня 1933. – Ч. 39. – С. 4.
302. Щоб не ширилися брехня. Як було в Нагуєвичах // Громадський голос. – 20 червня 1936. – Ч. 23. – С. 2 – 3.

303. Як УСДП "звеличала" пам'ять Івана Франка // Українська думка. – 17 червня 1933. – Ч.23. – С. 5.
304. Audiatur et altera pars. Свято в Нагуєвичях в освітленні українських соціал-демократів (з листів до редакції) // Діло. – 17 червня 1936. – Ч. 133. – С. 4.

Інші джерела

305. Возняк М. Франко в добі радикалізму / Михайло Возняк // Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 163 – 227.
306. Донцов Д. Дух нашої давнини / Дмитро Донцов. – Прага: Видавництво Юрія Тищенка, 1944. – С. 58.
307. Драгоманов М. Автобіографическая заметка // Літературно-публіцистичні праці у двох томах / Михайло Драгоманов. – Київ: Наукова думка, 1970. – Т. 1. – С. 39 – 68.
308. Драгоманов М. Рай і поступ / Михайло Драгоманов. – Відень, 1915. – 72 с.
309. Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу / Михайло Драгоманов. – Київ: видавниче товариство на вірі «Криниця», 1913. Видання 3-тє. – 159 с.
310. Драгоманов М. Шевченко, українофіли і соціалізм // Літературно-публіцистичні праці у двох томах / Михайло Драгоманов. – Київ: Наукова думка, 1970. – Т. 2. – С.7 – 133.
311. Костельник Г. Плюси і мінуси в поезії І. Франка / Ломання душ (з літературної критики). – Львів, 1923. / Гавриїл Костельник // Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 323 – 373.
312. Костомарів М. Книги биття українського народу / Микола Костомарів. – Львів – Київ: Нові шляхи, 1921. – 24 с.
313. Садовський Н. Християнське становище в справі 40-літнього ювілею Ів. Франка / Николай Садовський. – Жовква: Печатня оо. Василіян, 1913. – 12 с.

314. Свенціцький І. Суспільне тло творчості Івана Франка / Свенціцький Іларіон // Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 68 – 90.
315. Студинський К. Франко та його товариші в соціалістичнім процесі 1878 р. / Україна. – 1926. – Кн. 6 / Кирило Студинський // Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 91 – 162.
316. Хомишин Г. Українська проблема: для духовної та світської інтелігенції українського народу / Григорій Хомишин. – Станіславів: Друк Льва Данкевича, 1932. – 42 с.
317. Чехович К. Постать Мойсея в творчості І. Франка. – Львів. – 1936 / Костянтин Чехович // Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 374 – 388.
318. Шептицький А. О квестії соціальній. Пастирське послання. Крехів, 1902 – 1904, 20 травня. // Документи і матеріали 1899 – 1944 / Митрополит Андрей Шептицький. – Львів: Видавничий відділ «Артос», 2007. – Т. 1: Пастирські послання 1899 – 1914. – С. 513 – 550.

Збірники джерел

319. Додаткові томи до зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франка. – Київ: Наукова думка, 2010. – Т. 54: Літературознавчі, фольклористичні, етнографічні та публіцистичні праці. 1896 – 1916. – 1216 с.
320. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Т. 2: Поезія. – 543 с.
321. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Т. 3: Поезія. – 447 с.
322. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Т. 4: Поезія. – 471 с.

323. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1976. – Т. 5: Поезія. – 383 с.
324. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1978. – Т. 15: Повісті та оповідання (1878 – 1882). – 511 с.
325. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1978. – Т. 16: Повісті та оповідання (1882 – 1887). – 511 с.
326. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1979. – Т. 21: Оповідання (1898 – 1904). – 501 с.
327. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1979. – Т. 22: Художні твори. – 519 с.
328. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1980. – Т. 26: Літературно-критичні праці (1876 – 1885). – 462 с.
329. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1981. – Т. 30: Літературно-критичні праці (1895 – 1897). – 719 с.
330. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1982. – Т. 33: Літературно-критичні праці (1900 – 1902). – 527 с.
331. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1981. – Т. 34: Літературно-критичні праці (1902 – 1905). – 559 с.
332. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1982. – Т. 36: Літературно-критичні праці (1905 – 1906). – 487 с.
333. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1983. – Т. 38: Літературно-критичні праці (1896 – 1911). – 619 с.
334. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1983. – Т. 39: Літературно-критичні праці (1911 – 1914). – 703 с.
335. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – 574 с.
336. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 46, Кн. 2: Історичні праці (1891 – 1897). – 438 с.
337. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 47: Історичні праці (1898 – 1913). – 766 с.

338. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 48: Листи (1874 – 1885). – 768 с.
339. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 49: Листи (1886 – 1894). – 811 с.
340. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Київ: Наукова думка, 1986. – Т. 50: Листи (1895 – 1916). – 704 с.
341. Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст. / [упор. М. Ільницький]. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 432 с.
342. Спогади про Івана Франка. Видання 2-ге, доповнене, перероблене / [упор. М. Гнатюк]. – Львів: Каменяр, 2011. – 814
343. Франкіана Богдана Лепкого / [упор. У. Скальська]. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2007. – 200 с.
344. Твори в 20-ти томах / Іван Франко. – Т. 16: Літературно-критичні статті. – Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1955. – 468 с.

Інтернет-джерела

345. Фонд № 3 відділу рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України [електронний ресурс] // Режим доступу: http://old.lnu.edu.ua/istoryky/franko-letters/dbr/pidtrymka_proektu.htm

Монографії

346. Білогуб І. Вогнем Прометея. Атеїстичні ідеї в творах українських письменників-демократів / Іван Білогуб. – Луганськ: Луганське обласне видавництво, 1960. – 100 с.
347. Білоус О. Світогляд Івана Франка / О. Білоус. – Київ: Радянська Україна, 1956. – 52 с.
348. Брагінець А. Іван Франко – видатний атеїст-просвітитель / Андрій Брагінець. – Львів: Видавництво Львівського університету, 1956. – 68 с.

349. Брагінець А. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка / Андрій Брагінець. – Львів: книжково-журнальне видавництво, 1956. – 412 с.
350. Вебер М. Протестантська етика та дух капіталізму / Макс Вебер. – Київ: Основи, 1994. – 261 с.
351. Возняк М. Іван Франко в боротьбі з Ватиканом, лютим ворогом словянських народів / Михайло Возняк. – Львів: Книжково-журнальне видавництво, 1954.– 16 с.
352. Гентош Л. Митрополит Шептицький. 1923 – 1939. Випробування ідеалів / Ліліана Гентош. – ВНТЛ-Класика: Львів, 2015. – 586 с.
353. Головаха І. Атеїзм Івана Франка / Іван Головаха. – Київ: Радянська Україна, 1961. – 44 с.
354. Головаха І. Атеїзм українських революційних демократів / Іван Головаха. – Київ: Радянська Україна. – 1956. – 40 с.
355. Гнатів Я., Горак Р. Іван Франко. Книга Перша. Рід Якова / Ярослав Гнатів, Роман Горак. – Львів: Місіонер, 2000. – 232 с.
356. Гнатів Р., Горак Я. Іван Франко. Книга VII. Роки страждань / Ярослав Гнатів, Роман Горак.– Львів, Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2007. – 546 с.
357. Горбач Н. Філософські переконання Івана Франка / Назарій Горбач – Львів: Каменярь, 2006. – 112 с.
358. Гриневич Я. Віруючий Франко. У сторіччя народин Великого Сина України / Ярослав Гриневич. – Нью-Йорк, 1956. – 40 с.
359. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні: Франко та його спільнота (1856 – 1886) / Ярослав Грицак. – Київ: Критика, 2006. – 631 с.
360. Дорошенко В. Великий каменярь (життя й заслуги Івана Франка) / Володимир Дорошенко. – Вінніпег, 1956. – 65 с.
361. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / Віктор

- Сленський. – Львів: видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
362. Животко А. Історія української преси / Аркадій Животко. – Київ: Наша культура і наука, 1999. – 368 с.
363. Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія: Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині (1920-1930-ті роки) / Олександр Зайцев, Олег Беген, Василь Стефанів. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2011. – 384 с.
364. Колб Н. «З Богом за церкву і вітчизну»: греко-католицьке парафіяльне духовенство в Галичині у 90-их роках ХІХ ст. / Наталія Колб; НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Жовква: Місіонер, 2015. – 324 с.
365. Комариця М. Українська «католицька критика»: феномен 20 – 30-х рр. ХХ ст. / Мар'яна Комариця; НАН України ЛНВ ім. В. Стефаника. Відділення «Науково-дослідний центр періодики». – Львів, 2007. – 328 с.
366. Круглашов А. Драма інтелектуала: політичні ідеї Михайла Драгоманова / Анатолій Круглашов. – Чернівці: Видавництво «Прут», 2000. – 488 с.
367. Лук'янович Д. Іван Франко в боротьбі проти релігії, церкви і Ватікану / Денис Лук'янович. – Київ: державне видавництво політичної літератури УРСР, 1955. – 100 с.
368. Луців Л. Іван Франко – борець за національну та соціальну справедливість. / Лука Луців. – Нью Йорк – Джерзі Ситі: Свобода, 1967. – 654 с.
369. Миллер А. "Украинский вопрос" в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина ХІХ в.) / Алексей Миллер. – СПб.: Алетейя, 2000. – 260 с.
370. Мороз О. Іван Франко – гнівний викривач українського буржуазного націоналізму та клерикалізму / Олексій Мороз. – Львів: Книжково-журнальне видавництво, 1953. – 100 с.

371. Пахолків С. Українська інтелігенція у Габсбурзькій Галичині: освічена верства й емансипація нації / Святослав Пахолків. – Львів: Піраміда, 2014. – 612 с.
372. Пашук А. Філософський світогляд Івана Франка. / Андрій Пашук. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 432 с.
373. Gentile E. Politics as religion / Emilio Gentile. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. – 168 p.
374. Huth A. H. The life and writings of Henry Thomas Buckle / A. H. Huth. – London: S. Low, Marston, Searle & Rivington, 1880. – 322 p.
375. Hymka J.-P. Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century / John-Paul Hymka. – London-Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1988. – 358 p.
376. Hymka J.-P. Socialism in Galicia. The Emergence of Polish Social Democracy and Ukrainian Radicalism (1860 – 1890) / John-Paul Hymka. – Cambridge, MA: Distributed by Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute, 1983. – 244 p.
377. Reuben J. A. The Making of the Modern University: Intellectual Transformation and the Marginalization of Morality / J. A. Reuben. – Chicago: University of Chicago Press, 1996. – 374 p.
378. Strenski I. Theology and the first theory of sacrifice / Ivan Strenski. – Leiden: E. J. Brill, 2003. – 248 p.

Передмови

379. Косаренко-Косареви́ч В. Вступне слово / Василь Косаренко-Косареви́ч // Гриневич Я. Віруючий Франко. У сторіччя народин Великого Сина України. – Нью-Йорк, 1956. – С. 3 – 7.
380. Сушко О. Передне слово / О. Сушко // Франко І. Біблійне оповідання по Сотворенні Світа в світлі науки / Іван Франко. – Вінніпег, 1918. – С. 14 – 19

Підручники

381. Кралюк П. Історія філософії України: підручник / Петро Кралюк. – Київ: КНТ, 2015. – 652 с.

Статті

382. Арсенич П. Іван Франко у Криворівні [електронний ресурс] / П. Арсенич // режим доступу: <http://lib.if.ua/franko/1312456701.html> (дата звернення: 31.05.2015).
383. Баган О. Між раціоналізмом та християнізмом (до проблеми світоглядної еволюції Івана Франка) / Олег Баган // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2002. – Вип. 2. – С. 3 – 22.
384. Баган О. Постаті й епохи (Гавриїл Костельник contra Іван Франко) Донцова / Олег Баган // Церква. Нація. Культура. Івана Франко і релігія. – Вип. 1. – С. 73 – 82.
385. Баган О. Постать та ідеї Івана Франка крізь призму філософії ірраціоналізму Д. Донцова / Олег Баган // Церква. Нація. Культура. Івана Франко і релігія. – Вип. 1. – С. 54 – 70.
386. Безхутрий Ю. Оповідання І. Франка «Як Юра Шикманюк брів Черемош» і «Терен у нозі»: між реалізмом і модернізмом / Юрій Безхутрий // Філологія: Збірник наукових праць / Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна – Харків: Видавництво ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2006. – № 1. – С. 149 – 161.
387. Белоброва Т. Еволюція естетичних домінант в автопсихологічному дискурсі Івана Франка / Тетяна Белоброва // Наукові Записки НТПУ. Серія: Літературознавство. – Тернопіль: ТНПУ, 2010. – Вип. 29. – С. 51 – 63.
388. Бендик М. Релігійні аспекти поеми Івана Франка «Мойсей» / Мирон Бендик // Іван Франко і питання релігії: збірник наукових праць. – Дрогобич: Бескид, 2004. – С. 7 – 14.

389. Білоштан Я., Брагінець А., Мазуркевич О., Мельничук Ю., Мороз О., Нудьга Г., Павличко Д. На захист атеїстичної спадщини геніального сина народу / Я. Білоштан, А. Брагінець, О. Мазуркевич, Ю. Мельничук, О. Мороз, Г. Нудьга, Д. Павличко // Жовтень. – 1957. – Ч. 4. – С. 131 – 141.
390. Боднар Л. Образ Ісуса Христа в інтерпретації Івана Франка / Лариса Боднар // Під знаком хреста: франкознавчі студії. – Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. – Вип. 4. – С. 3 – 22.
391. Боднар Л. Під знаком Хреста: євангельські мотиви в творчості Івана Франка / Лариса Боднар // Під знаком хреста: франкознавчі студії. – Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. – Вип. 4. – С. 36 – 46.
392. Войтюк А. Іван Франко про Берестейську унію / Адам Войтюк // Франкознавчі студії. – Дрогобич: вимір, 2002. – Вип. 2. – С. 23 – 34.
393. Волошин І. Божественна поезія раннього періоду творчості Івана Франка: релігієзнавчий аналіз / Ігор Волошин // Наука. Релігія. Суспільство. / Держ. ун-т інформатики і штучного інтелекту; Відділ у справах релігій Донецької обл. держ. адміністрації. – Донецьк, 2009. – № 3. – С. 192 – 195.
394. Вульпіус Р. Релігія та нація: унійна церква, православ'я та «державо-протектор Росія» / Рікарда Вульпіус // Україна. Процеси націєтворення. – Київ: К. І.С., 2011. – С. 97 – 110.
395. Гаваньо І. Бібліокритицизм та антиклерикалізм Івана Франка за твором «Сотворення світу» // Іван Гаваньо // Іван Франко і питання релігії: збірник наукових праць. – Дрогобич: Бескид, 2004. – С. 15 – 21.
396. Галик В. Громадсько-політична діяльність Івана Франка на Стрийщині / Володимир Галик // Мандрівець: Всеукраїнський науковий журнал – Тернопіль, 2010. – № 3. – травень-червень. – С. 38 – 44.
397. Галик В. Літературознавці, журналісти та священики – кореспонденти Івана Франка з Дрогобича / Володимир Галик // Актуальні питання гуманітарних наук: міжвуз. зб. наук. праць молодих учених ДДПУ ім. І. Франка. – Дрогобич, 2012. – Вип. 3. – С. 5 – 15.

398. Гірник О. Гавриїл Костельник та Іван Франко: ідейно-філософське тло конфлікту / Олег Гірник // Матеріали ювілейного конгресу, приуроченого до 150-ліття Івана Франка. Вісник Львівського університету. – Львів: ЛНУ ім. Ів. Франка, 2009. – С. 586 – 587.
399. Голик Р. «Геніальний дух»: Образ Івана Франка в літературі та культурі Галичини ХІХ – початку ХХІ століття / Роман Голик // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2011. – Вип. 55 – С. 195 – 208
400. Головань Т. Франко і біблійна критика / Тарас Головань // Волинь – Житомирщина. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2006. – № 15. – С. 59 – 65.
401. Горак І., Горак Р. По Тернопільщині / Іван Горак, Роман Горак // Науковий вісник музею Івана Франка у Львові. – Львів: Ініціатива, 2010. – Вип. 9. – С. 149 – 191.
402. Горак Р. Про взаємини Івана Франка з Глібовицькими та Лепкими / Роман Горак // Франкіана Богдана Лепкого. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2007. – С. 15 – 39.
403. Гриневич Я. Релігія у житті і творчості І. Франка / Ярослав Гриневич // Дзвони. – 1978. – № 2. – С. 29 – 43.
404. Грицак Я. І. Франко та М. Павлик про роль греко-католицького духовенства у суспільно-політичному житті Галичини / Ярослав Грицак // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: збірник наукових праць. – Київ: Наукова думка, 1991. – С. 245 – 262.
405. Грыцак Я. Национализируя многоэтничное пространство: истории Ивана Франко и Галиции / Ярослав Грыцак // *Ab Imperio*. Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. – 2009. – №1: Повествования о себе: новые имперские биографии. – С. 23 – 50.
406. Грицак Я. Поширення поеми «Марія» в Галичині / Я. Грицак // Радянське літературознавство, Київ: Наукова Думка, 1986. – № 3. – С. 51 – 54.
407. Грицак Я. Франко і його видавнича діяльність у 1881 – 1886 роках [електронний ресурс] / Ярослав Грицак // Збірник праць кафедри

- української преси і Дослідницького центру історії західноукраїнської преси. – Львів, 2006. – Вип. 1. – Режим доступу: http://old.lnu.edu.ua/faculty/jur/publications/zbirnyk07/Zbirnyk07_Grycak.htm (дата звертання: 20.09.2015)
408. Гриценко О. Герой / Олександр Гриценко // Нариси української популярної культури. – Київ: УЦКД, 1998. – С. 89 – 114.
409. Гузар З. Синтез християнської та національної ідеї у світі Івана Франка / Зенон Гузар // Іван Франко і питання релігії: збірник наукових праць. – Дрогобич: Бескид, 2004. – С. 22 – 32.
410. Гузар З. Твір Івана Франка. «Ex nihilo. Монолог атеїста» / Зенон Гузар // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2002. – Вип. 2. – С. 35 – 38.
411. Дем'ян Г. Маловідомі сторінки життя і наукової праці Михайла Зубрицького / Григорій Дем'ян // Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. – Львів, 1992. – Т. 223. – С. 172 – 196.
412. Денисюк І. Листи Михайла Павлика до родини Драгоманових / Іван Денисюк // Записки Наукового Товариства ім. Тараса Шевченка. – Львів, 1997. – Т. 234. – С. 452 – 542.
413. Зайцев О. Націоналізм як релігія: приклад Дмитра Донцова та ОУН (1920 – 1930-ті роки) / Олександр Зайцев // Наукові записки УКУ. – 2010. – Ч. 2: Історія, Вип. 1. – С. 163 – 189.
414. Захара І. Релігія у житті і творчості Івана Франка / Ігор Захара // Наукові записки. – Серія «Історичне релігієзнавство». – Вип. 6 – С. 160 – 170.
415. Ігнат'єва О. Віросповідна сутність протестантизму як предмет релігієзнавчого дослідження / О. Ігнат'єва // Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». – Черкаси: Вид. відділ ЧНУ, 2009. – Вип. 154. – С. 110 – 117.
416. Ільницький М. Між ідеологією та естетикою: франкознавчі дослідження міжвоєнного двадцятиліття в Західній Україні / Микола Ільницький // Іван Франко у критиці: західноукраїнська рецепція 20-30-х років ХХ ст. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 3 – 24.

417. Кісь Н. Ставлення Католицької Церкви до поширення соціалістичних ідей на початку ХХ століття: еволюція соціальної доктрини Церкви / Назарій Кісь // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2013. – С. 301 – 309.
418. Колодний А., Филипович Л. Франко і релігія: до 140-річчя від дня народження і 80-річчя від дня смерті мислителя [електронний ресурс] / Анаталій Колодний, Людмила Филипович // Людина і світ. – 1996. – №8. – С. 31 – 34 // http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1996/lis_96_08/37520/ (дата звертання: 20. 02. 2015).
419. Комариця М. «Дражлива тема»: дискусії у міжвоєнній Галичині щодо культу Івана Франка / Мар'яна Комариця //Парадигма. – 2008. – Вип. 3. – С. 92 – 99.
420. Комарницький Я. Василь Мудрий і українські громадські інституції Галичини в міжвоєнний період [електронний ресурс] / Ярослав Комарницький // режим доступу: <http://bo0k.net/index.php?p=achapter&bid=7763&chapter=1> (дата звертання: 19.03.2015).
421. Кравчук А. Митрополит Андрей Шептицький та Іван Франко про християнську соціальну акцію / Андрій Кравчук // Соціальна доктрина Церкви. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 248 – 275.
422. Кріль М. Іван Франко в австрійському виборчому процесі 1890-х років / Михайло Кріль // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич: Коло, 2005. – С. 115 – 125.
423. Кукула С. Я живу тут добре...(Іван Франко в Довгополі Галицькім, в отця Івана Попеля) [електронний ресурс] / Світлана Кукула // режим доступу: <http://lib.if.ua/franko/1312193571.html> (дата звертання: 10.03.2015).

424. Лебедович І. Українське католицьке духовенство у відбудові держави та його участь у Листопадовому зриві 1918 р. / Іван Лебедович // Полеві духовники Української Галицької Армії. – Вінніпег, 1963. – С. 31 – 68.
425. Лещишин Р. Образ Івана Франка в українській пресі Прикарпаття: суспільно-політичний аспект (1918-1939 рр.) / Р. Лещишин // Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі ХХ століття. – Івано-Франківськ, 2006. – Вип. 2. – С. 111 – 117.
426. Лисяк-Рудницький І. Драгоманов як політичний теоретик / Іван Лисяк-Рудницький // Історичні есеї. – Київ: Основи, 1994. – С. 299 – 348.
427. Лисяк-Рудницький І. Інтелектуальні початки нової України / Іван Лисяк-Рудницький // Між історією й політикою. – Мюнхен: Сучасність, 1973. – С. 76 – 99.
428. Лисяк-Рудницький І. Роля України в новітній історії / Іван Лисяк-Рудницький // Між історією й політикою. – Мюнхен: Сучасність, 1973. – С. 17 – 53.
429. Лисяк-Рудницький І. Структура української історії в ХІХ столітті / Іван Лисяк-Рудницький // Між історією й політикою. – Мюнхен: Сучасність, 1973. – С. 63 – 75.
430. Мельник Я. Церква і культ Франка / Ярослава Мельник // Українське літературознавство. – Львів, 1995. – Вип. 60. – С. 35 – 49.
431. Музичка І. Іван Франко – українському народові невідомий християнин / Іван Музичка // Вісник Львівського Університету. Серія журналістики. 2006. – Вип. 28. – С. 59 – 67.
432. Нагаєвський І. Повернення митрополита Шептицького з московської неволі [електронний ресурс] / Ісидор Нагаєвський // режим доступу: <http://metropolitazepytyski.pl/pl/artukuy/artukuy-w-jezyku-ukrainskim/c/t.html> (дата звертання: 17.03. 2015).
433. Новікова К. Релігія і народна ідея. Думки Івана Франка [електронний ресурс] / Катерина Новікова // режим доступу:

- http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/41897/ (дата звертання: 20.04.2015).
434. Олекса Волянський: син Поділля і Карпат [електронний ресурс] // режим доступу: <http://kosivart.if.ua/2012/03/21/3220/> (дата звертання: 24.02.2015).
435. Оленська О. Остап Нижанківський [електронний ресурс] / Олена Оленська // режим доступу: <http://www.stryi.com.ua/history/slavetna-stryishchyna/719-puzhankivskyi-ostap> (дата звертання: 21.02. 2015).
436. Полек В. Вірш Івана Франка «Хрест» [електронний ресурс] / Володимир Полек // режим доступу: <http://lib.if.ua/franko/1314717161.html> (дата звертання 30.01. 2015).
437. Романченко І. Іван Франко проти релігії / Іван Романченко // Жовтень. – 1956. – № 8. – С. 103 – 105.
438. Рупняк Л. Чи сповідався Франко перед смертю? / Леся Рупняк // Дзвін. – 1991. – Жовтень. – С. 175 – 176.
439. Руснак О. Вплив раціоналізму Християна Вольфа на протестантське віровчення в XVIII столітті / О. Руснак // Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України.– Київ: НУБПУ, 2010. – Вип. 150. – С. 203 – 208.
440. Руснак І. Архетип християнської любові в поезії Івана Франка / Ірина Руснак // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2002. – Вип. 2. – С. 84 – 92.
441. Стець З. Історія відкриття надмогильного пам'ятника І.Франкові / Зиновія Стець // Науковий вісник музею Івана Франка у Львові. – Львів: Ініціатива, 2010. – Вип. 9. – С. 31 – 49.
442. Сидорак Б. Один із подвижників: про о. Богдара Кирчіва [електронний ресурс] / Богдан Сидорак // режим доступу: <http://morshyn.io.ua/s26018> (дата звертання (29.01. 2015).
443. Тимошенко Л. Берестейська унія в творчій спадщині Івана Франка / Леонід Тимошенко // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2002. – Вип. 2. – С. 69 – 83.

444. Химка І.-П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині 1772 – 1918 рр. / Іван-Павло Химка // Ковчег. – Львів, 1993. – Ч. 1. – С. 73 – 107.
445. Чопик Р. Ранні релігійні маніфестації І. Франка та їх роль в еволюції його творчості / Ростислав Чопик // Іван Франко і питання релігії: збірник наукових праць. – Дрогобич: Бескид, 2004. – С. 33 – 53.
446. Шалата М. Ще раз підкреслюю: я людина віруюча! / Михайло Шалата // Франкознавчі студії. – Дрогобич: Вимір, 2002. – Вип. 2. – С. 111 – 123.
447. Шанковський Л. Нарис Історії Стрийщини / Лев Шанковський // Стрийщина.– Нью-Йорк, 1990. – Т. 1. – С. 69 – 192.
448. Шкраб'юк П. Іван Франко та митрополит Андрей Шептицький на тлі взаємин аристократичної та демократичної еліт / Петро Шкраб'юк // Вісник Львівського університету – Серія «Журналістика», 2007. – Вип. 30. – С. 116 – 122.
449. Шморгун О. Атеїстично-гуманістичні виміри творчості І.Франка, Лесі Українки та В. Винниченка: модерно-екзистенційний дискурс [електронний ресурс] / О. Шморгун // режим доступу: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11453.html> (дата звертання 11.02. 2015).
450. Шульський М. Духовенство в оцінці Івана Франка [електронний ресурс] / Микола Шульський // режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/7078-duhovenstvo-v-ocinci-ivana-franka.html> (дата звертання: 12.03. 2015).
451. Himka J.-P. Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867-1900 / John-Paul Himka // Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes. – March 1979. – Vol. 21. – № 1. – P. 1 – 14.

452. Янишин Б. Народовський рух у Галичині як суспільно-політична течія (70 - 80-і роки XIX ст.) / Дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / Богдан Янишин; НАН України. Інститут історії України. – Київ, 2003.

Магістерські роботи

453. Леськів О. Хлопи та попи: взаємні образи та образи (на підставі протоколів дисциплінарного слідства проти Йосифа Левицького, пароха села Нагуєвичі) / Магістерська робота / Оксана Леськів; Український Католицький Університет. Гуманітарний факультет. – Львів, 2009.

Інтерв'ю

454. Колумб відкрив Україну? [Розмова з Ярославом Грицаком / вела Ізабелла Хруслінська] [електронний ресурс] // режим доступу: <http://zgroup.com.ua/article.php?articleid=3514> (дата звертання: 13.03.2015).