

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

Куцурук Вікторія Михайлівна

УДК [141.319.8:130.2]Франко

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ІВАНА ФРАНКА

Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня

кандидата філософських наук

Науковий керівник:

доктор філософських наук, професор

Чорноморденко Іван Васильович

Київ – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ I. ДЖЕРЕЛА, МЕТОДОЛОГІЯ ТА ІСТОРІОГРАФІЯ ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	15
1.1. Творчість І. Франка в системі наукових досліджень.....	16
1.2. Становлення і розвиток антропологічних ідей в історії західноєвропейської та української філософії.....	30
1.3. Іманентність антропологічного знання філософському світогляду І. Франка.....	55
Висновки до першого розділу.....	74
РОЗДІЛ II. СТРУКТУРА ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ І. ФРАНКА	76
2.1. Духовно-моральний вимір буття людини у творчому спадку І. Франка.....	77
2.2. Антропологічна інтерпретація І. Франком соціокультурного буття людини.....	96
2.3. Значення освіти і науки у формуванні людини і суспільства.....	114
Висновки до другого розділу.....	128
РОЗДІЛ III. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ І. ФРАНКА ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ЛЮДИНИ В УМОВАХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ	130
3.1. Філософсько-антропологічний аспект глобалізації: франкознавчий контекст.....	131
3.2. Глобалізаційні процеси і збереження національної ідентичності.....	138
3.3. Значення філософсько-антропологічної концепції І. Франка у формуванні національної еліти.....	149
Висновки до третього розділу.....	157
ВИСНОВКИ	159
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	164

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасні суспільні трансформації, поширення глобалізаційних процесів, науково-технічної діяльності актуалізують філософсько-антропологічні дослідження, оскільки вони мають принципове значення для пошуку людиною світоглядних і ціннісних орієнтирів у довколишньому мінливому світі. Українська культура, як і будь-яка інша, не існує осторонь світових процесів, а розвивається в безпосередньому зв'язку з ними. Питання ціннісної орієнтації особистості є надзвичайно важливими й актуальними, тому що визначає особистісні смисложиттєві засади людського буття: сенсу існування людини, її свободи, моральності, відчуття гідності, причетності до власної культури, суспільства і світової спільноти, оскільки людина, втрачаючи зовнішнє опертя в умовах сучасних глобалізаційних процесів, шукає підґрунтя у власних глибинах духовного існування.

Вирішення антропологічної проблематики прагнули знайти філософи багатьох поколінь шляхом пошуку основ гармонійної єдності людини, суспільства і світу, постійно вказуючи на взаємозв'язок антропологічної і соціокультурної проблематики. В українській філософсько-антропологічній традиції визначне місце належить Іванові Яковичу Франку – непересічній особистості, патріоту, громадському діячу, письменнику, науковцю, філософу, котрий був наділений своєрідною прозорливістю, ідеї якого ще тривалий час живитимуть нас у процесі розбудови громадянського суспільства. Саме у його творчості, методологічні принципи якої підтверджують зв'язок філософсько-антропологічних ідей із європейською філософією кінця XIX – початку XX століть, питання особистості, її духовно-морального, соціокультурного буття, науково-освітньої визначеності отримали на національному ґрунті своєрідну інтерпретацію і подальший розвій. У його працях було поставлено цілу низку людинознавчих питань, вирішення яких має важливе значення в умовах сучасних суспільних трансформацій.

Антропологічна проблематика у творчій спадщині І. Франка не знайшла, на жаль, належного визнання ні за життя мислителя, ані в умовах сьогодення. Більше того, на неї нашарувалися соціалістичні тлумачення, щедро культивовані впродовж радянських часів, які нині буває важко розмежувати. У сучасних соціокультурних умовах виникає реальна можливість усвідомити і сприйняти творчу спадщину І. Франка в світлі сьогоденних реалій, в усій глибині поставлених ним фундаментальних питань, ключовим серед яких, безперечно, є людина з її «фізичними і духовними» потребами, її єдність з природою, її прагненням до освіти і науки, без яких вона не може досягти щастя і, зрештою, її безпосередня роль у суспільному розвитку, оскільки саме високоморальна, духовна, всебічно розвинута особистість є рушійною силою на шляху поступу.

Спроба концептуалізації філософсько-антропологічних ідей у творчості І. Франка дає змогу простежити розвиток його світобачення та світосприйняття, заглибитись у систему філософських рефлексій стосовно людинознавчих питань. Об'єктивний аналіз творів українського мислителя, на нашу думку, допомагає відтворенню цілісного образу української філософської думки як органічної складової європейської чи навіть світової філософії.

Актуальність дисертаційного дослідження ґрунтується на необхідності осмислення філософсько-антропологічної концепції І. Франка як предмета його творчої рефлексії, зокрема розуміння мислителем сутності людського буття, його визначальних основ – свободи, рівності, братерства, моральної відповідальності, прагнення до науки і освіти, творчого самоствердження. Концептуалізація філософсько-антропологічних ідей І. Франка зумовлюється також необхідністю відродження національної культури, що визначає її подальший розвиток та інтеграцію зі світовою культурою. Формування світогляду громадянина України, який би відповідав потребам самовизначення,

саморозвитку й самореалізації людини ХХІ століття, належить до засадничих питань сучасної філософської антропології.

Ступінь розроблюваності проблеми. Аналізу творчості І. Франка присвячено чимало літературознавчих, історико-культурологічних і філософських праць. Найпершими, ще прижиттєвими, дослідниками життя і творчості були професор Львівського університету О. Огоновський, який фактично став фундатором франкознавства як самостійної гуманітарної дисципліни та академік М. Возняк, який утвердив франкознавство як науку, накресливши його орієнтири та започаткував новий розділ у франкознавстві – вивчення світогляду І. Франка.

У франкознавстві 20-30-х років вивченням окремих аспектів, проблем, ідей у творчості І. Франка, займались Л. Білецький, С. Єфремов, М. Зеров, Д. Козій, Г. Костельник, Б. Лепкий, М. Лозинський, Д. Лукіянович, Є. Маланюк, В. Сімович, С. Смаль-Стоцький, К. Чехович та інші.

Після Другої світової війни з'явилася низка праць на тему світоглядних проблем І. Франка (А. Брагінець, М. Климась, О. Лисенко, О. Білоус, М. Третяк та інші). Серед радянських франкознавців були також О. Білецький, Н. Дорошенко, А. Каспрук, Є. Кирилюк, Й. Кисельов, Ю. Кобилецький, П. Колесник, А. Нечипорук, В. Савинець, С. Шаховський, С. Щурат, праці яких відрізнялися прагненням до різнобічного осмислення творчого універсуму І. Франка.

Дослідження представників діаспорного франкознавства, зокрема С. Гаєвського, О. Гординського, О. Домбровського, В. Дорошенка, Б. Кравціва, О. Кульчицького, Ю. Лавріненка, І. Лисяка-Рудницького, Л. Луціва, В. Олійника, І. Сидорука, Ю. Шевельова, розкривають як громадянську позицію, науковий і творчий доробок, так і біографію І. Франка.

Сучасне франкознавство вийшло на новий рівень дослідження світоглядно-філософських поглядів І. Франка, які стали предметом дослідження

різних учених. Так, наприклад, проблему поступу в І. Франка розглядали у своїх працях М. Жулинський, А. Пашук, В. Мазепа. Спадщина мислителя розглядалася також у контексті європейської філософської думки (О. Забужко), а також у світлі проблематики «інтелігенція і народ» (Т. Гундорова), в контексті історичної ролі І. Франка осмислює Я. Грицак. Про філософські світоглядні засади читаємо в Н. Горбача, який на тлі соціальних реалій осмислює політичні, релігійні та інші думки І. Франка. Дослідженням філософських поглядів І. Франка також займались Д. Павличко, М. Нечиталюк, В. Шевченко, Т. Біленко, О. Пахльовська, С. Кость, Б. Тихолоз, М. Гнатюк, Б. Якимович, В. Корнійчук, В. Микитюк, Я. Розумний, Р. Чопик та багато інших науковців. Словом, за останні роки у філософському дискурсі з'явилися їх нові трактування, зокрема і крізь призму антропологічних ідей, проте це не дає підстави вважати їх вичерпаними. Також належним чином ще не оцінений вплив філософського світогляду І. Франка на філософський світогляд сучасників.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертаційного дослідження виконана у відповідності до теми науково-дослідної роботи Центру гуманітарної освіти НАН України «Взаємодія індивідуального і соціального в життєдіяльності людини та суспільства» (державний реєстраційний номер 0111U009810), затверджена Вченою радою Київського національного університету будівництва і архітектури (протокол № 13 від 26 червня 2014 року).

Мета і завдання дослідження. Мета дослідження – на підставі критичного опрацювання наукового доробку франкознавства та власного аналізу творчості І. Франка сформулювати його філософсько-антропологічну концепцію, визначити її складові та охарактеризувати їх роль у розвитку культури та збереженні національної ідентичності. Визначена мета зумовлює вирішення таких дослідницьких завдань:

- проаналізувати етапи досліджень творчості І. Франка;
- порівнюючи розвиток західноєвропейської та української філософсько-антропологічних традицій, дослідити джерела формування філософсько-антропологічних ідей І. Франка;
- виявити іманентність антропологічного знання філософському світогляду І. Франка;
- охарактеризувати зміст духовно-морального виміру людського буття як важливої частини філософсько-антропологічної концепції І. Франка;
- осмислити філософсько-антропологічну інтерпретацію І. Франком специфіки соціокультурного буття людини;
- розкрити значення науки та освіти у формуванні людини і суспільства, аналізуючи філософсько-освітні погляди І. Франка;
- визначити суть філософсько-антропологічного аспекту глобалізації в контексті франкознавчих ідей;
- розкрити позитивний та негативний впливи глобалізації, акцентуючи, при цьому, на значенні антропологічних ідей І. Франка у збереженні національної ідентичності;
- визначити роль філософсько-антропологічної концепції І. Франка у формуванні національної еліти.

Об'єктом дисертаційного дослідження є творча спадщина І. Франка в контексті української філософсько-культурологічної традиції та західноєвропейської філософії.

Предметом дослідження є філософсько-антропологічна концепція І. Франка та її значення у розвитку культури та збереженні національної ідентичності.

Методи дослідження. Для розв'язання завдань дослідження використовується комплекс взаємопов'язаних методологічних підходів, які

допоможуть розкрити зміст Франкової філософсько-антропологічної концепції та її складових:

- антропологічний підхід у дослідженні філософсько-антропологічних ідей І. Франка дає змогу визначити специфіку різних сфер людського буття, насамперед духовно-морального, соціокультурного, осмислити такі екзистенційні цінності як людськість, моральність, свобода, рівність, братерство, істинне щастя;

- для безпосереднього осмислення змісту філософсько-антропологічних ідей мислителя важливе значення має історико-логічний метод, оскільки будь-який митець у своїй творчості відображає реалії того чи іншого історичного періоду;

- герменевтичний метод, за допомогою якого опрацьовуються художні, наукові та філософські тексти – першоджерела, літературна і філософська критика тощо, який також дозволяє здійснити культурно-історичну інтерпретацію й текстологічний аналіз творчого доробку І. Франка, враховуючи особливості західноєвропейської та української філософської думки кінця XIX – початку XX століть;

- аби показати самобутність як української філософської антропології, так і філософсько-антропологічних ідей І. Франка в контексті західноєвропейської філософської думки, послуговуємось методом порівняльного аналізу;

- конкретно-історичний метод дає змогу ідентифікувати філософсько-світоглядні позиції І. Франка та їхнє відображення в українській філософії, дослідити шляхи становлення фундаментальних та суто авторських парадигм філософування і визначити особливості його міркувань про людину;

- метод діалектики дає змогу цілісно осмислити концепцію людини у філософії І. Франка;

- значну роль у дослідженні антропологічних ідей у творчості І. Франка відіграють комплексний і міждисциплінарний підходи, оскільки наш предмет дослідження охоплює сфери не лише філософської антропології, а й історії філософії, соціальної філософії, філософії культури, онтології, гносеології, етики, що дає змогу здійснити системний аналіз як художніх так і філософських праць мислителя;

- окрім того, у дослідженні використано системний, описовий, історико-культурний, порівняльно-типологічний підходи, оскільки кожен митець, його світогляд, система цінностей формуються, насамперед, в контексті певного культурного пласту, а його творчість є невід'ємною складовою культурної спадщини людства.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у формулюванні філософсько-антропологічної концепції І. Франка, визначенні її складових та ролі в розвитку національної культури. Конкретизація наукової новизни знайшла відображення у таких положеннях, що виносяться на захист:

Вперше:

- визначено, що витокami світоглядної орієнтації І. Франка, становлення його творчої індивідуальності є здобутки української філософської культури та традиції західноєвропейської філософії, орієнтовані на осмислення людської сутності та розв'язання соціокультурних проблем;

- філософсько-антропологічні ідеї І. Франка представлені як концепція, де відображено взаємозв'язок духовно-морального та соціокультурного буття людини, складові якого синтезуються в розвитку науково-освітньої системи;

- обґрунтовано значення філософсько-антропологічної концепції І. Франка в умовах сучасних суспільних трансформацій, збереженні національної ідентичності, формуванні національної еліти, яку можна вважати

своєрідною філософсько-антропологічною матрицею та соціокультурним виявом української ментальності.

Уточнено:

- погляди на сутність людини та її буття у розумінні І. Франка, які не зводяться до абстрактного суб'єкта соціокультурного процесу, а визначається як самодостатня індивідуальність, становлення якої відбувається, насамперед, через гармонізацію свідомості й реальності, духу й тіла, особистісного і вселюдського;

- основні складові філософсько-антропологічної концепції І. Франка як ідеал «цілого чоловіка», поняття духовності, «щиролюдської моральності», «людськості», свободи, рівності, братерства, суспільної праці, національної ідеї;

- трактування людини як героя, який є носієм народного духу, особистості, яка відчуває моральну відповідальність і свою роль у вирішенні долі народу. Таку роль у суспільстві І. Франко відводить інтелігенції, яка має стати національною елітою з високими моральними якостями і почуттям відповідальності.

Дістало подальший розвиток:

- обґрунтування того, що філософсько-антропологічна концепція І. Франка, особливо за сучасних умов суспільних трансформацій, має не лише теоретичне, але й практичне значення у збереженні національної ідентичності та формуванні національної еліти.

Теоретичне значення дослідження полягає в тому, що положення та висновки дисертації можуть стати орієнтирами для подальшого, поглибленого вивчення філософсько-антропологічної концепції І. Франка, дадуть можливість оцінити його внесок у розвиток української культури, у розширення теоретичних засад франкознавства і сучасної філософської антропології.

Практичне значення дисертаційної роботи полягає в тому, що фактичний матеріал, основні положення і висновки можуть бути використані для подальших філософських розвідок у контексті досліджень буття людини, викладацькій діяльності, створенні курсів лекцій з історії філософії, філософської антропології, культурології, а також у підготовці індивідуальних навчальних планів для студентів, навчальної і навчально-методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Висновки та положення наукової новизни належать автору. Усі публікації є одноосібними.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертаційної роботи обговорювались на конференціях, засіданнях круглих столів, семінарах та засіданнях кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури. Головні тези наукової роботи оприлюднені на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях: III міжнародна науково-практична конференція «Соціалізація особистості в сучасних соціокультурних контекстах» (Харків, 2012), XIII міжнародна науково-практична конференція «Людина, культура, техніка в новому тисячолітті» (Харків, 2012), 24-ті Міжнародні людинознавчі читання «Гуманізм. Людина. Пам'ять» (Дрогобич, 2012), I міжнародна наукова конференція «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 2012), XIV міжнародна науково-практична конференція «Людина, культура, техніка в новому тисячолітті» (Харків, 2013), Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Науковий діалог «Схід – Захід» (Кам'янець-Подільський, 2013), III Всеукраїнська науково-практична конференція «Науковий діалог «Схід – Захід» (Кам'янець-Подільський, 2014).

Публікації. Основні ідеї та результати дослідження викладені в тринадцятьох публікаціях, п'ять з яких надруковані у наукових виданнях визнаних ВАК України фаховими з філософських наук та одна у виданні, яке входить до переліку міжнародних інформаційних і наукометричних баз, а також сім – у збірках матеріалів міжнародних та всеукраїнських наукових конференцій:

1. Куцурук В. М. Антропологічна інтерпретація І. Я. Франком соціокультурного буття / В. М. Куцурук// Аналітично-інформаційний журнал «Схід». – Вип. 6(126). – Донецьк: Східний видавничий дім, 2013. – С. 290-295 (Входить до переліку міжнародних інформаційних і наукометричних баз).
2. Куцурук В. М. Антропологічні ідеї у філософській спадщині І. Франка: екзистенційний досвід / В. М. Куцурук// Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 3(111). – К.: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2012. – С. 110-112.
3. Куцурук В. М. Буття людини у глобалізованому світі: духовно-моральний вимір / В. М. Куцурук// Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – Вип. 2(16). – К.: НАУ, 2012. – С. 17-20.
4. Куцурук В. М. Трансформація освіти в Україні: традиції і новаторство / В. М. Куцурук// Вісник ХНПУ ім. Г. С. Сковороди «Філософія». – Харків: ХНПУ, 2013. – Вип. 40. Ч. II. – С. 239-250.
5. Куцурук В. М. Філософсько-антропологічні ідеї І. Я. Франка і В. І. Вернадського / В. М. Куцурук// Ноосфера і цивілізація. Філософський журнал Донецького національного технічного університету. – Вип. 1(14). – Донецьк: ДВНЗ «ДонНТУ», 2013. – С. 87-93.
6. Куцурук В. М. Роль духовно-інтелектуальної спадщини І. Франка у формуванні національної еліти / В. М. Куцурук// Вісник Житомирського

- державного університету імені Івана Франка. – Вип. 4 (76). – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – С. 3-7.
7. Куцурук В. М. Гуманізм І. Франка і виклики глобалізації / В. М. Куцурук// Матеріали III міжнародної науково-практичної конференції «Соціалізація особистості в сучасних соціокультурних контекстах». ХНПУ ім. Г. С. Сковороди. – Харків: ХНПУ, 29 травні 2012. – С. 25-27.
 8. Куцурук В. М. Людина XXI сторіччя: проблема формування / В. М. Куцурук// Матеріали XIII міжнародної науково-практичної конференції «Людина, культура, техніка в новому тисячолітті». Національний аерокосмічний університет ім. М. Є. Жуковського «ХАІ». – Харків: Видавничий центр «ХАІ», 20-21 вересня 2012. – С. 32-33.
 9. Куцурук В. М. До питання трансформації духовності в Україні / В. М. Куцурук// Матеріали 24-х Міжнародних людинознавчих читань «Гуманізм. Людина. Пам'ять». Дрогобицький державний пед. ун-т ім. І. Франка. – Дрогобич: Вид-во ДДПУ ім. І. Франка, 12-13 жовтня 2012. – С. 249-251.
 10. Куцурук В. М. Мова і її місце у філософській антропології І. Франка / В. М. Куцурук// Матеріали I міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень». Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна. – Дніпропетровськ: ДНУЗТ, 26-27 квітня 2012. – С. 129-131.
 11. Куцурук В. М. Філософська спадщина І. Франка серед культурних реалій / В. М. Куцурук// Матеріали XIV міжнародної науково-практичної конференції «Людина, культура, техніка в новому тисячолітті». Національний аерокосмічний університет ім. М. Є. Жуковського «ХАІ». – Харків: Видавничий центр «ХАІ», 25-26 квітня 2013. – С. 15-16.
 12. Куцурук В. М. Особливості антропологічної проблематики у творчості І. Франка / В. М. Куцурук// Матеріали всеукраїнської науково-практичної

конференції з міжнародною участю «Науковий діалог «Схід – Захід». – Кам’янець-Подільський – Дніпропетровськ: ТОВ «Інновація», 10 липня 2013. – Ч. 1. – С. 91-93.

13. Куцурук В. М. Глобалізаційні процеси і збереження національної ідентичності / В. М. Куцурук// Матеріали III Всеукраїнської науково-практичної конференції «Науковий діалог «Схід – Захід». – Кам’янець-Подільський – Дніпропетровськ: ТОВ «Інновація», 7 червня 2014. – С. 87-89.

Структура дисертаційної роботи зумовлена її предметом та поставленими завданнями, відображаючи їх послідовне вирішення. Робота складається зі вступу, трьох розділів, які включають у себе дев’ять підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації складає 187 сторінок, з них 163 сторінки основного тексту. Список використаних джерел становить 26 сторінок і нараховує 296 найменувань, з них – 5 іноземними мовами.

РОЗДІЛ І

ДЖЕРЕЛА, МЕТОДОЛОГІЯ ТА ІСТОРІОГРАФІЯ ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Вітчизняна філософія кінця ХІХ – початку ХХ століть постійно привертає увагу сучасних дослідників. По-перше, саме в цей період, у контексті західноєвропейської філософії, в Україні починає формуватися власна антропологічна концепція, яка стала логічним продовженням філософських ідей попередніх поколінь, оскільки проблема людини завжди була наскрізною в українській філософській думці. По-друге, тоді були поставлені такі філософські проблеми осмислення буття людини, які залишаються актуальними для нашого суспільства й нині і особливо у формуванні ідеалів майбутнього.

Серед філософських проблем зазначеного періоду одне з чільних місць займає проблема осмислення людини як представника власної національної культури, як органічної складової власного народу, котрий є рушійною силою суспільного поступу. Особливості духовного становлення української людини, специфіка її світовідчуття і світосприйняття, національна свідомість, життя народних мас та їхній побут стають найважливішим об'єктом досліджень таких учених і мислителів тієї доби як Михайла Грушевського [132], Дмитра Донцова [144] Михайла Драгоманова [148], Олександра Кульчицького [184], Вячеслава Липинського [189], Івана Огієнка [215], Дмитра Чижевського [259], Андрея Шептицького [270, 271] та багатьох інших учених, мислителів.

Зокрема, духовно-творча спадщина Івана Франка має антропологічну зорієнтованість і спрямована на філософські пошуки й осмислення проблем людини, з'ясування духовно-моральних основ, де сутність людини, місце у світі, сенс людського буття пов'язані з її духовністю та свободою, де засобом виявлення, усвідомлення своєї цінності, реалізації сутнісних сил є творча діяльність, а призначенням людини постають внутрішньовольові інтенції до постійного самовдосконалення, утвердження моральної гідності, неухильного прагнення до добра на ґрунті взаємодоповнення освітою і наукою.

1.1. Творчість І.Франка в системі наукових досліджень

Антропологічне спрямування української філософської думки, в центрі дослідження якої постала людина як особливий модус буття, цілісна особистість, унікальний мікрокосмос, визначає поле актуальних досліджень сучасних філософських дисциплін.

Загострюється потреба у наукових розвідках, які аналізували б філософсько-антропологічні аспекти в спадщині представників вітчизняної філософської думки. Сучасні потреби філософського дискурсу вимагають дослідження специфіки філософування українських мислителів, творчість яких присвячена осягненню людського буття в специфічних формах антропологічної рефлексії.

Антропологічна проблематика присутня й у літературно-філософській творчості І. Франка і займає чільне місце у його світогляді. Проте на сьогодні важко сказати, що наукове вивчення творчого спадку мислителя було ретельним та спрямованим на антропологічні ідеї, які, на нашу думку, є основоположними в його працях.

На творчість І. Франка вперше була звернута увага ще за його життя. Професор кафедри руської словесності Львівського університету Омелян Огоновський в історико-літературному дослідженні «Історія літератури руської» (1887-1893) окремий розділ присвятив своєму учневі, молодому ще на той час І. Франкові, приділивши йому значно більше уваги, ніж багатьом іншим літераторам-попередникам і сучасникам, та високо оцінивши здобутки його творчості [216, с. 915-1072]. І це було чи не найбільше, найгрунтовніше й, у рамках можливостей автора, об'єктивне дослідження про І. Франка серед праць, які з'явилися за життя письменника. Таким чином, О. Огоновський фактично став фундатором Львівської франкознавчої школи, а водночас і франкознавства як самостійної гуманітарної дисципліни.

За своє понад столітнє існування франкознавство збагатилось тисячами досліджень, проте переважно всі вони мають літературознавче спрямування.

Перші спроби ґрунтовно осягнути сутність світогляду І. Франка з'явилися в 20-30-х роках ХХ століття. Серед дослідників цього періоду варто згадати Михайла Возняка, відомого літературознавця, фольклориста, академіка, а згодом і завідувача кафедри української літератури Львівського університету. Відзначаючись широтою, всеосяжністю дослідницького мислення, М. Возняк одним з перших глибоко збагнув універсалізм І. Франка, його виняткове значення в українському історичному поступі та необхідність комплексного вивчення колосальної спадщини великого мислителя.

Свою дослідницьку діяльність молодий учений розпочав при безпосередньому спілкуванні з самим І. Франком, рецензуючи навіть деякі його праці.

Дослідженню спадщини І. Франка академік М. Возняк присвятив близько півтори сотні праць, найбільше за кількістю серед франкознавців свого часу. Саме М. Возняк утвердив франкознавство як науку, накресливши його орієнтири, започаткував новий розділ у франкознавстві – вивчення світогляду І. Франка, сам працював у цій галузі, виходячи з конкретно-історичних умов, стану науки й потенціалу матеріалу, який він знав і розумів так глибоко, як жоден інший учений.

Аналізуючи франкознавчу спадщину М. Возняка, ми бачимо чітко вибудовану концепцію стадіальності у формуванні франкознавства. Перш за все, М. Возняк здійснив понад вісімдесят публікацій невідомих Франкових текстів художніх творів, статей, листів. Це було суттєве збагачення джерельної бази, без якої нині важко уявити франкознавство, оскільки ці матеріали часто мали концептуальне значення. Зокрема, монографічна публікація «Листування І. Франка та М. Драгоманова», яку підготував учений, обіймає та висвітлює цілу історичну епоху. «Цілим чоловіком» постає І. Франко з його листів до

Климентини Попович та Ольги Рошкевич, які також віднайшов та опублікував М. Возняк. Цю частину епістолярію мислителя дослідник назвав «неоцінним джерелом для дослідження поступового розвитку світогляду І.Франка, його творчості і творчого зростання» [102, с. 8].

Авторству М. Возняка належать і перші спроби в створенні синтетичної монографії про життя і творчість І.Франка. Нарисами до такого типу дослідження були брошури «Життя і значення Івана Франка» (Львів, 1913), «Пам'яті Івана Франка. Опис життя, діяльності й похорону» (Відень, 1916). Завдання та перспективи франкознавства накреслює вчений у зв'язку з десятиріччям з дня смерті І. Франка, у назві статті підкреслюючи первісність етапу франкознавства: «На порозі студій над І.Франком». Але лише в повоєнний час М. Возняк мав змогу видати монографію з промовистою назвою «Титан праці» (Львів, 1946).

Важлива заслуга академіка М. Возняка в організації наукового щорічника «Іван Франко. Статті і матеріали». За його участю вийшло п'ять фундаментальних випусків збірки. І найгрунтовнішими були у ньому публікації та дослідження самого М. Возняка. Збірка зазнала багато змін щодо свого формату, обсягу і напрямів, але не перестала виходити до нинішнього часу, будучи запорукою систематичності й безперервності франкознавчих досліджень.

Слід згадати також праці зібраних статей М. Возняка «З життя і творчості Івана Франка» (Львів, 1954), «Нариси про світогляд Івана Франка» (Київ, 1955). Завдяки попереднім і цим дослідженням, вихованню франкознавців і накресленню перспектив подальших досліджень, франкознавство має міцну наукову базу.

У франкознавстві 20-30-х років вивченням окремих аспектів, проблем, ідей, аби висвітлити діяльність, творчість і світогляд І.Франка, займались також Сергій Єфремов [153], Микола Зеров [159], Дмитро Козій [172], Гавриїл

Костельник [177], Михайло Лозинський [192], Денис Лукіянович [194], Євген Маланюк [199], Михайло Мочульський [208], Василь Сімович [233], Степан Смаль-Стоцький [237], Павло Филипович [254] та інші. Наукові розвідки цих дослідників мають важливе значення у вивченні духовної спадщини І. Франка та в подальшому розвитку франкознавчої науки.

За часів радянського франкознавства наукові дослідження мали певні ідеологічні рамки встановлені тоталітарним режимом, в які дослідники намагалися втиснути не лише свої окремі розвідки про духовну спадщину І. Франка, а й усю українську культуру загалом. Ще й досі серед деяких дослідників існують стереотипи Франка-революціонера, матеріаліста, атеїста та інші безпідставні «ярлики», щедро культивовані впродовж радянських часів, які навіть сьогодні звичайному читачеві буває важко розмежувати.

Відомий сучасний франкознавець Богдан Якимович зазначає, що «найгірше в підрадянському франкознавстві стояла справа з дослідженням світоглядних проблем І. Франка» [281, с. 14]. Після Другої світової війни з'явилася низка праць на цю тему (Оксана Білоус [93], Андрій Брагінець [95], Марія Климась [169], Юрій Кобилецький [170] та інші). Як справедливо відзначив Богдан Кравців, незважаючи на велику кількість літератури в цій ділянці франкознавства, вивчення суспільно-політичних поглядів І. Франка залишалося фрагментарним і довільним, а якщо деякі дослідники згадують, цитують чи коментують думки зрілого вже мислителя, то роблять це тенденційно й односторонньо [179, с. 3-4]. Але попри це, не можна не зважати на досягнення радянських франкознавців, оскільки їхні праці або просто окремі розвідки, статті, матеріали тією чи іншою мірою були спрямовані на збереження української культури.

Серед праць радянських учених слід назвати монографію проректора Львівського університету А. Брагінця «Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка» (Львів, 1956), в якій постать мислителя набуває

глибокого філософського осмислення. Автор провів велику роботу, значно розширивши рамки уявлень про світогляд І. Франка, поставив низку важливих питань, які на той час були мало висвітлені в історіософській літературі, а саме розуміння І. Франком проблем виникнення суспільства, походження свідомості, релігії, держави тощо. Окрім того, дослідник чи не одним з перших у цей період робить спробу пояснити антропологізм І. Франка у поглядах на суспільство, зазначаючи, що, на думку філософа, історичний розвиток людського роду «полягав у свідомому вдосконалюванні форми суспільного життя, а разом з тим і своєї власної природної сутності» [95, с. 197]. Тобто духовна сутність людини, а отже і народу загалом, невіддільна від історичного процесу, саме духовність і є тим субстанційним чинником, що керує і спрямовує розвиток кожного народу на шлях вдосконалення і співпраці між людьми.

Аналізуючи радянське франкознавство, також варто згадати доктора філософських наук, професора О. Лисенка, який значну увагу приділяв історії вітчизняної філософської думки, зокрема аналізу соціологічних поглядів І. Франка. У своїй монографії «Соціологічні погляди Івана Франка» (Київ, 1958) він намагався докладно з'ясувати погляди І. Франка на історичний процес загалом, а також на окремі аспекти суспільного життя: закономірності суспільного розвитку, погляди на національне питання, на найважливіші питання моралі, висвітлює проблему праці в світлі етичних поглядів мислителя.

Неабияке значення в утвердженні франкознавства як науки має краєзнавець, громадський діяч, дослідник життя і творчості І. Франка Іван Білинкевич. Франкознавство І. Білинкевича багатоаспектне. Збагнути його грані знань допоможе наукове дослідження академіка Володимира Качкана у монографії з українознавства «Хай святиться ім'я твоє» [165] у розвідці «Франкознавство Івана Білинкевича за його рукописною спадщиною». Учений на основі рукописів, архівних джерел, раритетних видань дослідив, що

І. Білінкевич багаторазово читав тексти творів І. Франка, зіставляв їх, аналізував різні редакції, а також робив різного характеру коментарі як до текстів, так і до коментарів, передмов до кожної книжки.

В. Качкан підтверджує те, що І. Білінкевич володів глибокими знаннями творчості І. Франка. Засвідчують це записи у численних зошитах. Ось назви розвідок: «До біографії Івана Франка», «Коломийські епізоди в біографії Івана Франка», «Коли написав Іван Франко «Гімн» або «Вічний революціонер», «Іван Франко на Гуцульщині», «Іван Франко і Андрій Чайковський», «Хвороби Івана Франка» та ін. Безперечно, ці зошити мають значний інтерес для дослідників франкознавчої теми. Також він один з перших почав укладати словник І. Франка (найуживаніші слова та звороти).

В. Качкан доводить, що значення досліджень І. Білінкевича важко переоцінити, його епістолярна спадщина сприяла поглибленню знань з франкознавства, а його видані праці слугують матеріалом для інших дослідників життя і творчості І. Франка.

Духовну спадщину І. Франка в цей період досліджували також Олександр Білецький [92], Євген Кирилюк [167], Йосип Кисельов [168], Петро Колесник [174], Андрій Нечипорук [211], Василь Савинець [231], Семен Шаховський [265], Степан Щурат [278] та інші. Виконані в дусі свого часу, їхні дослідження відрізнялися прагненням до різнобічного осмислення творчого універсуму І. Франка, хоча, з огляду на відомі обставини, кожна із цих праць мусила бути підігнаною до певних ідеологічних мірок, без чого їх поява була б неможлива. Тому їх висновки та методологія, очевидно, дещо застарілі та необ'єктивні.

Не можна оминати увагою і франкознавців української діаспори, зокрема Степана Гаєвського [106], Остапа Домбровського [143], Володимира Дорошенка [145], Богдана Кравціва [179], Олександра Кульчицького [184], Юрія Лавріненка [187], Івана Лисяка-Рудницького [191], Левка Луціва [195], дослідження яких розкривають як громадянську позицію, науковий і творчий

доробок, так і біографію І.Франка. Але якоїсь узагальненої праці, що стосується біографії, світоглядних позицій І. Франка за межами України друком не виходило. Б. Якимович пояснює це тим, що «не надто значна кількість праць із цієї проблеми пояснюється не лише невеликим числом осіб, які досліджували розвиток українського національного руху кінця XIX – початку XX століть, але й недостатньою популярністю українського питання в світі, незацікавленістю ним закордонної наукової громадськості і, частково, недоступністю архівних джерел, що зберігалися на теренах УРСР, насамперед архіву І. Франка» [281, с. 15].

Справжнє піднесення переживає франкознавча наука наприкінці XX – на початку XXI століть. У роки незалежності України з'явилася можливість розглядати спадщину І. Франка не в ідеологічному, а в загальнокультурному аспекті, де відсутня абсолютизація якогось одного підходу до вивчення його творчості, наприклад соціологічного, що траплялося найчастіше і призводило до акцентування на соціальній проблематиці. Безперечно, через такий підхід значимість мислителя обмежується його роллю лише як борця за соціальну справедливість і рівність на шкоду широкому філософському осмисленню І. Франком антропологічних проблем.

У 1986 році у Львові відбувся Міжнародний симпозіум ЮНЕСКО, присвячений 130-й річниці від дня народження І. Франка та завершенню видання його Зібрання творів у 50-ти томах, у якому взяли участь понад триста вчених із дванадцяти країн світу [286].

Публікація матеріалів симпозіуму, особливо досліджень таких зарубіжних науковців як Гюнтера Витженса [296, с. 51-59], Ельжбети Вісьневської [100, с. 458-462], Григорія Грабовича [126, с. 135-141], Рольфа Гебнера [138, с. 87-91], Зорана Константиновича [295, с. 160-163], доповіді українських учених Ярослава Ісаєвича [286, с. 92-96], Романа Гром'яка [131, с. 188-191], Олекси Мишанича [205, с. 42-46] та інших сприяли виходу

франкознавства з кризи і спонукали до об'єктивних досліджень громадської та творчої діяльності І. Франка на новій основі. Такими є праці дослідників Ярослава Грицака [128, с. 129] та Оксани Забужко [155].

Відповідно до вимог сучасної науки, доповіді і повідомлення підготовлені та виголошені на Другому конгресі українців, який проводила Міжнародна асоціація українців у Львові (серпень 1993 р.), секція конгресу «Франкознавство» [284] синтезувала доробок у цій галузі досліджень. Нові думки прозвучали на засіданнях історичної секції.

Ряд невідомих раніше архівних матеріалів до біографії філософа ввели до наукового обігу Роман Горак, Ярослав Гнатів [118; 119; 120; 121; 122]. Істотним кроком уперед у франкознавчих дослідженнях стала Міжнародна наукова конференція у Львові, проведена у вересні 1996 року на базі Львівського університету та публікація її матеріалів, тематика якої охоплювала багато граней діяльності І. Франка [287]. Очевидно, що франкознавчі студії були предметом висвітлення на всіх конгресах Міжнародної асоціації українців в Одесі (1999), Чернівцях (2002), Донецьку (2005).

Новим неупередженим підходом до культурного процесу в Україні, до франкознавства відзначається фундаментальне видання «Історія української культури» в п'яти томах, стаття Марії Бондар [95, с. 149-187].

Сучасний підхід до висвітлення філософських ідей І. Франка продемонстрували також дисертаційні дослідження молодих науковців Людмили Водяної [101], Михайла Гуняка [137], Уляни Хамар [256], Олександри Шморгун [275] та інших.

Очевидно, що для повнішого розуміння постаті І. Франка в громадсько-політичній думці і його значення в українській культурі, осягнення його філософських ідей є потреба звернути увагу й на найновіші дослідження літературознавців, зокрема Михайла Гнатюка [111], Івана Денисюка [141], Тамари Гундорової [133; 134; 135; 136], Миколи Жулинського [154], Валерія

Корнійчука [176], Ярослави Мельник [203], Василя Ніньовського [213], Андрія Скоця [235], Миколи Ткачука [248], а також Богдана Тихолоза [242–246], Наталі Тихолоз [247], Ростислава Чопика [261], Алли Швець [266], Наталі Тодчук [249] та філософів – Степана Возняка [104], Назара Горбача [123], Володимира Мазепи [197], Андрія Пашука [223]. Філософський аналіз саме їхніх праць підштовхнув до осмислення висвітлених новаторських ідей, котрі і лягли в основу дисертаційного дослідження.

Т. Гундорова у своїй праці «Невідомий Іван Франко. Грані Ізмарагду» (Київ, 2006) подає вибрані твори І. Франка, які супроводжуються статтями-коментарями про основні аспекти творчості письменника. Розглядає цілісність його культурного, філософського й художнього мислення та описує основні поняття етико-естетичного універсуму І. Франка, його культурні символи. Як зазначає сама дослідниця, «Франко був не лише діячем культури, а мислителем загальноєвропейського плану, ознайомленим зі світовою культурою, філософією, релігійними й духовними ідеями різних часів і народів» [134, с. 358].

На нашу думку, дослідження має певні зміщені акценти (життя підмінюється грою, «масками Франка на маскарадї життя»), відповідно спрощуються визначальні аспекти людського буття: важливість сутності людини, її екзистенційних виявів на конкретному буттєвому етапі, тобто одні й ті ж події у житті і в грі набувають зовсім інших значень, вони по-різному оцінюються. Але попри це, важливішим залишається присутність наукового плюралізму, використання різних інтерпретаційних схем, що засвідчують появу нових смислів. Окрім цього, в основі дослідження лежить не просто автобіографія мислителя і періоди його творчості, але й натурфілософія і антропологія І. Франка.

Проблема антропологізму набула особливої актуальності і в монографії А. Пашука «Філософський світогляд Івана Франка» (Львів, 2007). Зокрема,

автор визначає антропологію як філософську концепцію І. Франка. Аналізуючи творчість мислителя, А. Пашук розглядає людину як антропологічний феномен, а історичний поступ як прояв антропологічної природи суспільства. Також, у контексті праць І. Франка, А. Пашук торкається питань соціальних прав як принципу існування людини у суспільстві, української національної ідеї, релігійних поглядів.

В. Мазепа у своїй праці «Культуроцентризм світогляду Івана Франка» (Київ, 2004) розглядає світогляд І. Франка як «сукупність філософських поглядів мислителя, тобто як раціонально-теоретичну рефлексію всього багатства та різноманітності світовідношення людини до дійсності» [197, с. 4]. Автор досліджує філософські погляди І. Франка крізь призму культуроцентризму, стверджуючи, що він тісно взаємопов'язаний не лише із соціальною філософією, філософією культури, але й також з проблемами філософської антропології й етики.

Н. Горбач, аналізуючи філософський світогляд І. Франка, з'ясовує наскільки в його поглядах знайшла своє відображення специфіка українського національного філософування і чи має вона місце в загальноєвропейському рівні культури, розглядає Франкове ставлення до соціалізму, його розуміння марксизму, релігії, суспільного прогресу та духовного відродження України [123].

Монографія С. Возняка «У пошуках суспільного ідеалу» (Івано-Франківськ, 2006) висвітлює погляди І. Франка на суспільний ідеал, чинники, які передували його переходу від соціальних проблем до національного питання, від соціалістичного ідеалу до ідеалу національного, викриття ним суті ідеї «державного соціалізму» [104].

Ця дослідницька база свідчить про те, що спадщина І. Франка феноменально багатогранна. Кожного разу по-іншому сприймаємо твори мислителя, осягаємо їхні нові аспекти, їх глибинний науковий, філософсько-

літературний вимір. Мабуть, саме тому кожне покоління по-своєму сприймає праці І. Франка, відкриваючи нові пласти закладених там ідей і міркувань.

Загалом кількісний показник надрукованих праць про І. Франка чималий і, на щастя, продовжує невпинно зростати. Найбільше уваги приділено аналізу історичного значення творчого спадку І. Франка, впливу його ідей на суспільно-політичний і духовно-культурний розвиток життя народу. Стосовно теми, яка нас цікавить, то вона не була предметом цілісного філософського дослідження. У названих вище працях відсутній аналіз теорії та практики впровадження антропологічних ідей, якщо не брати до уваги деяких аспектів у монографії А. Пашука «Філософський світогляд Івана Франка», проте це не дає підстави вважати дослідження цього питання повним та завершеним.

Аналіз специфіки філософського осмислення людини у творчій спадщині І. Франка передбачає використання цілої низки методологічних підходів, які допоможуть розкрити зміст його філософсько-антропологічних ідей, рівні досягнення ключових екзистенціалів.

У першу чергу методологічну основу дослідження становить безпосереднє вивчення й аналіз наукових, а також художніх праць І. Франка, з метою виявлення всього розмаїття філософсько-антропологічних питань.

Антропологічний підхід у дослідженні філософсько-антропологічних ідей І. Франка передбачає визначення специфіки різних сфер людського буття. Аналіз його творчості дає змогу стверджувати, що осмислення ним проблем сенсу людського існування, питань морального вибору, ролі і значення освіти та науки в житті людини, екзистенційного виміру її духовної сутності, екзистенційних цінностей, людськості, свободи, рівності, братерства, істинного щастя осягають ґрунтовні філософські, духовно-моральні, соціокультурні аспекти людського буття.

Важливе методологічне значення для дослідження має історико-логічний аналіз філософсько-антропологічних ідей І. Франка, безпосереднє занурення в

їхній зміст. Такий підхід означає, що будь-який митець, так би мовити, втілюється у своєму творінні, створює «продукт свого часу». І. Франко, керуючись принципом історизму, аналогії, порівнюючи різні типи культур зумів сформулювати власний погляд на філософсько-культурний процес загалом, та на місце в ньому української філософської думки. Логічний метод також дав змогу виокремити, обґрунтувати, проаналізувати та концептуально вибудувати ключові поняття філософсько-антропологічної концепції І. Франка: людськість, моральність, свобода, рівність, братерство.

Аналіз багатоаспектних концепцій філософського франкознавства засвідчив необхідність цілісного підходу до осмислення антропологічних ідей І. Франка та осягнення їх за допомогою герменевтичної методології, оскільки ідеї філософа, крім змістовно-логічної, можуть мати інші інтерпретації і сприяти подальшому їх розвитку. Вони є органічними складниками певного філософсько-культурного періоду. Тому для аналізу філософії І. Франка потрібно враховувати особливості західноєвропейської та української філософської думки кінця XIX – початку XX століть, в контексті яких, на нашу думку, потрібно «заново прочитувати» мислителя. Герменевтичний метод – це філософське тлумачення та розуміння феноменів культури, зокрема текстів, з урахуванням їх залежності від того культурного середовища, в якому вони виникли. За допомогою цього методу ми здійснювали інтерпретацію художніх творів та аналіз вищезазначених ключових понять дисертації. Так, наприклад, цей метод дає змогу осмислити сутність феномену свободи на основі з'ясування його місця в контексті певної культури. Зміст різних понять, які ми використовуємо в процесі висвітлення філософсько-антропологічних ідей І. Франка, також аналізується щодо їх функціонування в певному культурному середовищі. Тому для дослідження філософії І. Франка є важливим аналіз загальних закономірностей розвитку західноєвропейських філософських ідей та особливості традиційної української філософської думки.

Аналізуючи філософсько-антропологічний підхід до питання людини загалом в історії західноєвропейської й української філософії та ідеї представників безпосередньо філософської антропології (Макса Шелера [268], Гельмута Плеснера [224], Арнольда Гелена [109], Ернста Кассіра [164]), послуговуємось методом порівняльного аналізу, аби показати самотність як української філософської антропології, так і значущість філософсько-антропологічних ідей І. Франка.

Конкретно-історичний метод дає змогу ідентифікувати філософсько-світоглядні позиції І. Франка та їхнє відображення в українській філософії, дослідити шляхи становлення фундаментальних та суто авторських парадигм філософування й осягнути особливості його міркувань про людину. Адже принцип історизму вимагає розглядати всі явища в їхньому історичному виникненні та становленні, а також через призму історичних перспектив їхнього розвитку, зв'язку з іншими явищами дійсності.

Використання діалектичного методу допомагає зрозуміти тенденції та закономірності розвитку того чи іншого явища у філософсько-культурному просторі, в тому числі й філософсько-антропологічних ідей І. Франка. Метод діалектики передбачає аналіз природних, соціальних, духовних процесів та дає можливість цілісного розуміння концепції людини у філософії І. Франка. Таким чином, було встановлено такі кореляції як «людина – суспільство», «герой – нація», «інтелігенція – народ», «свобода – відповідальність» тощо.

Специфіка об'єкта і предмета дисертаційного дослідження зумовлюють використання комплексного та міждисциплінарного підходів, які дають змогу проаналізувати антропологічні ідеї І. Франка через призму різних дисциплінарних підходів, із широким залученням наявних наукових доробків в галузі не лише філософської антропології, а й історії філософії, соціальної філософії, філософії культури, онтології, гносеології, етики.

У дослідженні використано системний, описовий, історико-культурний, порівняльно-типологічний підходи, зумовлених тим, що кожен митець, його світогляд, система цінностей формуються, насамперед, в контексті певного культурного періоду, а його творчість є невід'ємною складовою культурної спадщини людства. У зв'язку з цим історико-філософське дослідження має дотримуватись принципів історизму, зосереджуючись, зокрема, на основних філософських концепціях, які безпосередньо мали вплив на формування культури певного етапу. У нашому випадку це рубіж ХІХ – ХХ століть – період творчої діяльності І. Франка й таких учених і філософів як М. Драгоманов [147-149], М. Грушевський [132], В. Липинський [189], Д. Чижевський [259], М. Шлемкевич [273] та інших, аналогії у філософських поглядах яких виявлено за допомогою типологічного аналізу.

Методологічній орієнтації дослідження також сприяли філософсько-антропологічні концепції таких західноєвропейських філософів як М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена, Е. Кассіра.

Окрім того, на напрям дослідження вплинули ідеї та методологічні принципи, викладені в працях сучасних філософів Євгенія Андроса [86], Ади Бичко [90], Ігоря Бичка, Михайла Булатова [97], Вілена Горського [124; 125], Марії Кашуби [166], Віри Мовчан [207], Віталія Табачковського [240; 241] та інших.

1.2. Становлення і розвиток антропологічних ідей у західноєвропейській та українській філософії

Значення філософської антропології як послідовного й закономірного етапу духовної еволюції людства не викликає сумнівів у філософів, літературознавців, культурологів. Однак питання про її вплив на вітчизняний культурний процес загалом і філософський зокрема все ще залишається відкритим. Ми спробуємо дослідити цей вплив у проекції на творчість І. Франка, який, на нашу думку, чи не найбільше доклав зусиль до популяризації філософської-антропологічних ідей в Україні й найбільш органічно використав їх в підвалинах власної системи філософсько-антропологічних поглядів.

Та насамперед з'ясуємо природу походження, розвитку і типологію філософської антропології, розмежовуючи, при цьому, її вузьке і широке значення. Коли йдеться про течію західноєвропейської філософії, започаткованої М. Шелером на початку ХХ століття, то це означає вузьке розуміння поняття філософської антропології. У широкому ж значенні це поняття використовують коли йдеться про філософсько-антропологічний підхід до питання людини загалом.

Людина завжди була і залишається однією з провідних проблем у філософії. Майже всі видатні мислителі минулого включали у свої концепції та системи і проблему людини, прагнучи з'ясувати її сутність, сенс існування, місце у світі, суспільстві, історичному розвитку.

Уявлення про людину має свою давню історію і починає зароджуватись ще в передфілософський період, проявившись у міфології, яка була своєрідною формою людського самоусвідомлення і стала підґрунтям для виникнення філософського вчення про людину.

Розвинуте вчення про людину сягає своїм корінням в античну філософію, де формуються засади практично всіх наступних напрямків філософсько-

антропологічної думки. У V столітті до нашої ери відбувається антропологічний поворот в античній філософії, пов'язаний, насамперед, з творчістю софістів, які зберегли успадкований від ранньої філософії цілісний погляд на людину та бачення її як частинки природи, але вже почали розглядати її і в умовах соціокультурного буття.

Родоначальником філософії людини вважають Сократа, який відкинувши натурфілософію, акцентує увагу не на людині як такій, а на конкретній особистості, її внутрішньому світі, моральних якостях, поставивши це на ґрунт самопізнання. Проте, побутує така думка, що звівши філософію людини до вчення про душу, він втратив цілісний погляд на людину та заклав певну традицію у філософській антропології, що далі розвивалася у Платоновому вченні про дуалізм душі і тіла, яке в свою чергу стало визначальною ідеєю для розуміння людини в ідеалістичній філософії Заходу і збереглося у модифікованому вигляді аж до XIX століття.

Становище людини, згідно з метафізичним дуалізмом Платона, визначається станом душі як тридільної єдності частин: «пожадливої», «відважної» та «розумної». Ознакою пожадливої частини душі, що регулює відношення людини до матерії і матеріального, є поміркованість і стриманість; ознакою етично-практичної частини душі, яка формує ставлення людини до світу і суспільства, є відвага; прикметою розумної частини душі є мудрість, оскільки вона спрямована на пізнання ідей.

Важливо також відзначити погляди Платона на державу, викладені в праці «Політика», де йдеться про те, що для повноцінного функціонування держави потрібна належна взаємодія між верствою працівників, що задовільняє фізичні потреби суспільства і відповідає, порівняно з індивідуальною душею, пожадливій частині душі, верствою воїнів, які захищають державу і відповідає етично-практичній частині душі, та верствою філософів – керманців держави, яка відповідає розумній частині душі. Тож відповідно до становища,

призначення, завдання людини в державі проявляються її розумові та вольові чинники, необхідні для належного функціонування «великої людини» у суспільстві.

Антропологічні ідеї присутні й у вченні Аристотеля, який розглядає їх в контексті етичної проблематики. Саме він у своїй праці «Нікомахова етика» вперше вводить термін «антропологія» та дає визначення людини. Суть учення про людину полягає в єдності тіла і душі, матеріального і нематеріальної душевної сили, яка окрім рослинного і тваринного рівнів має ще й духовний. У цьому ієрархічно найвищому рівні й полягає головна відмінність людини від тварини – здатність до інтелектуального життя, яке передбачає моральну позицію, виконання певних моральних правил та норм. Тільки людина здатна до сприйняття таких понять як добро і зло, справедливість і несправедливість.

Український філософ О. Кульчицький, який досліджував розвиток філософсько-антропологічних ідей в історії філософії, зазначає: «Якщо у концепціях людини Платона й Аристотеля людська істота розглядалася з перспективи можливостей поєднання протилежностей й доведення до гармонійної співдії вищих і підлеглих шарів, то в пізньо-еллінській філософії Плотіна та Августина людина осмислюється із висоти шару духовності» [184, с. 141].

Змістовність і розвиненість філософської системи Аристотеля були універсальними. У його особі філософська думка Стародавньої Греції досягає свого апогею, і починається формування європейської культури, оскільки подальшого розвитку вчення про людину отримало також і у філософії Середньовіччя.

Ідеї Платона у середні віки розвиває Августин Блаженний, пізніше – представники реалізму. Зокрема, Августин Блаженний, поклавши в основу своєї філософії неоплатонівські ідеї про непросторовість і вічність душі, про тотожність душі і життя, розвивав думку про те, що людина складається не

лише з душі (божественного) чи тіла (тваринного), але й утворює унікальний проміжний стан, оскільки є єдністю душі й тіла [84]. Він також прагнув осмислити людину з вершини «піраміди вартостей», з погляду ставлення людини до найвищого добра, а саме Божого добра.

Традицію Аристотеля продовжує Фома Аквінський. У середньовічній філософії моральна форма духовності стає одним з основних компонентів релігійного світогляду, з його центральними категоріями добра і зла, а через релігійне світобачення мораль набуває онтологічного значення. Розуміння пізнання, об'єктивної дійсності, людини – все набуває моральнісного змісту й забарвлення [85].

Проте ідеї античності під впливом християнського вчення набувають іншого змісту. Кореляція «людина – Бог» стає тут основною, людина не існує без Бога і Бог втрачає сенс існування без людини. Мораль постає як суттєвий зміст релігії.

В українській філософії антропологічні ідеї також простежуються з найдавніших часів, оскільки вона є органічною складовою світової філософської думки, здійснивши при цьому в загальну скарбницю філософської думки вагомий внесок. Про те, що філософська думка в Україні бере свій початок ще до теперішнього літочислення і не поступається за своєю значущістю давнім часом, свідчать археологічні знахідки – філософські написи, які датовані V століттям до нашої ери.

У працях таких дослідників давньої української культури як Миколи Костомарова, Олександра Потебні, Михайла Грушевського та інших велика увага приділялася висвітленню міфоепічного світогляду протоукраїнського етносу, його духовності, світовідчуття, мудрості. Зі сторінок писемних пам'яток людина постає як органічна частина природних процесів, інтегрована у ці процеси і залежна від них. Світ людини виступав як світ природи, де не лише

земне буття людини усвідомлювалось нерозривно з природою, а й світ божественності мислився як природа [267, с. 3-15].

В. Горський, досліджуючи історію української філософії, виділяє в її розвитку три періоди, які відзначаються своєрідністю української філософської думки впродовж багатомісячного існування. Перший період, на його думку, припадає на час існування Київської Русі, де й сформувався притаманний українській духовній традиції тип мислення, що не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософування. «Філософська думка цього періоду, – зазначає В. Горський, – є адекватним відбиттям греко-слов'янського, християнського типу культури з притаманним йому акцентом на проблему «людина – Бог», крізь призму якої здійснюється осмислення граничних підстав людського існування» [124, с. 21].

Дещо по-іншому вважають сучасні філософи А. Бичко та І. Бичко, стверджуючи, що «київська культура народжувалась в діалозі з візантійським християнством, але інтегрувала в себе лише ті елементи останнього, які виявились співзвучними світоглядно-ментальним орієнтаціям киеворуської людини» [90, с. 30]. Тому можна зробити висновок, що Візантія таки принесла нам свою культуру, але саме свою, а не культуру взагалі, оскільки в Україні вже була власна сформована національна культура.

Серед поглядів мислителів Київської Русі переважають філософські роздуми, пов'язані з усвідомленням сутності людини, а саме дуалізм душі й тіла, духовного і природного, які розглядаються через призму її індивідуальної свободи. Людській душі, духу, на відміну від тіла як тимчасової, гріховної оболонки, належить провідна роль в єднанні з Богом. Водночас, як вважає історик І. Лисяк-Рудницький, культура Київської Русі поєднувала в собі «греко-візантійську релігійну і культурну традицію з переважно західною суспільною і політичною структурою» [191, с. 511-520]. Тож, на нашу думку, можна

стверджувати, що ще з часів Київської держави українська культура, а отже і філософія, розвивалася в контексті західноєвропейської культури.

У подальшому, в добу Відродження, релігія втрачає свою панівну роль і на перший план виступає антропологізм і гуманізм. Мораль залишається основоположною, хоча й зазнає істотних змін. У центрі уваги постає природна людина, визнання її творчих здібностей, розуму, прагнення до земного щастя, відповідно зростає значення галузі знання, яка традиційно була знанням про людину, тобто етики як антропологічної дисципліни.

В Україні цей час ознаменований значним розвитком культури, масовим книгодрукуванням, заснуванням Острозького центру, Києво-Могилянської академії, діяльністю братств. Провідною думкою у творах мислителів того часу є народження нового ідеалу особистості, «яка усвідомила свою соціальну й духовну автономність, незалежність свого світосприйняття, свободу волі і мислення» [166, с. 299].

Українську культуру цієї доби, яка сформувалась у сфері філософії шляхом освоєння ідей західноєвропейського Ренесансу і Реформації, проте переосмислюючи їх на ґрунті власної філософської думки, дослідники, починаючи з Д. Чижевського, визначають як культуру бароко. Серед філософських проблем, які розглядаються в цей період, є проблема «людина – Всесвіт». Поряд із питанням етики і філософії історії, велика увага приділяється діалектиці, логіці, метафізиці, натурфілософії.

У західноєвропейській філософії головні принципи світогляду, що стверджується в культурі бароко, закладають Бальтасар Грасіан [127], Блез Паскаль [221], Бенедикт Спіноза [239] та інші. В Україні – діячі Києво-Могилянської академії: Стефан Яворський [280], Феофан Прокопович [227], Георгій Кониський [175], Стефан Калиновський [161]. Загалом же, основним об'єктом філософування доби бароко є досконала людина, чи «героїчна особа», яка втілює в собі не лише уявний ідеал, а й цілком досяжний у реальному житті.

Причиною такого підходу є докорінні зрушення у світогляді людини під впливом наукових відкриттів Миколаєм Коперником, Галілео Галілеєм, Джордано Бруно та іншими видатними науковцями.

Тобто, з переходом до Нового часу повторюється рух від природи до людини, притаманний античності. Філософія цієї доби зводиться до пізнавальної діяльності людини, яка виступає світоглядним принципом і є вищим проявом людської діяльності. Майже у всіх філософських працях цього періоду викладалися натурфілософські ідеї та вчення. Але оскільки йдеться про наукове пізнання природи, то найпершою для філософів Нового часу стає проблема методу. За нею – природа, відтак – співвідношення «людина – природа», тобто людина лише поступово стає об'єктом природничо-наукових досліджень, а антропологія стає наслідком розвитку наукового природознавства. Про це може свідчити праця Рене Декарта «Міркування про метод» (1637), де від опису неживих тіл і рослин він поступово переходить до опису тварин і лише потім – до людини [140].

Трохи згодом людинознавча проблематика починає розвиватись у працях інших філософів цього періоду. Наприклад, першими творами Томаса Гоббса стали «Людська природа» і «Про політичне тіло» (1650), а вся його система складається з трьох частин: «Про тіло» (1655), «Про людину» (1658), «Про громадянина» (1642) [112]. Основний твір Б. Спінози «Етика» (1675) присвячений переважно діяльності людині, яка виводиться із загально-філософського вчення про субстанцію [239]. Людина є також головним предметом філософських роздумів Б. Паскаля. Саме він свого часу вперше приділив увагу внутрішнім станам людини: тривоги, відчаю, самотності. Тому, на думку Д. Чижевського, можна говорити про своєрідний «кордоцентризм» поглядів Б. Паскаля. Подібну думку стосовно його екзистенційного філософування висловлює також Володимир Курганський, зазначаючи, що

антропологічні ідеї Паскаля майже за три століття заклали підвалини філософсько-іраціонального напрямку [185, с. 179-200].

Українська філософська думка цього періоду продовжує формуватись в контексті західноєвропейського іраціоналізму. А вершиною антропологічної проблематики в класичній українській філософії є творчість Григорія Сковороди. Центральне місце у його філософії займає принцип самопізнання, в якому полягає сенс людського життя. У процесі самопізнання людина розкриває саму себе, повертається до глибинних основ свого існування. Із цим пов'язане притаманне філософським поглядам Г. Сковороди акцентування уваги на ролі серця як стрижня душевного життя людини, як рушія на шляху самовдосконалення, за що Г. Сковороду і називають «українським Сократом».

На відміну від західноєвропейської філософії, де переважала тенденція осягнення сутності людини через пізнання природи, Г. Сковорода прагне з'ясувати це через внутрішній світ людини. Людина для нього є своєрідним мікрокосмосом, центром, в якому відображаються і набувають значення символи макрокосмосу. Саме такі вихідні принципи філософських поглядів Г. Сковороди визначають характер його роздумів у сфері онтології, гносеології, етики, які становлять зміст його вчення про людину [234].

Антропологічні ідеї Г. Сковороди продовжив розвивати у своїй «філософії серця» Памфіл Юркевич. Обидва філософи розглядали людину як певну цілісність, мікрокосмос, яка перебуває в постійному взаємозв'язку з Всесвітом, макрокосмосом, наголошуючи при цьому, що цілісності людині надає духовність, виразником якої виступає серце [279].

Сучасний філософ Борис Головка, поділяючи думку багатьох учених, зазначає, що саме в цей період у філософії був сформований основний зміст понять «людина», «індивід», «особистість», «персона» [113]. Тож можна помітити, що увага до людини як предмета філософських досліджень значно зростає порівняно з попередніми епохами.

У XVIII столітті, особливо у в творах Поля Гольбаха [114], Клода Гельвеція [110], Жульєна Ламетрі [188] та інших, основною тенденцією стає розгляд людини як природної істоти, що існує в природі, підпорядкована її законам та не може звільнитися від неї. Людина постає переважно як фізична, матеріальна істота, духовна ж людина є похідною від неї. За визначенням М. Булатова, це так звана природничо-наукова антропологія, зумовлена розвитком природничих наук [291, с. 41].

На початку XIX століття в Західній Європі починає формуватись філософська думка про людину як унікальну істоту. Термінологічного ж оформлення філософське знання про людину набуло в німецькій класичній філософії, зокрема в Іммануїла Канта [162], Георга Гегеля [108], Людвіга Фойєрбаха [253], на окремих аспектах поглядів яких зупинимось дещо детальніше, оскільки І. Франко не лише просто перекладав їхні праці українською мовою (як, між іншим, і багатьох згаданих вище філософів), але й досить часто цитував їх у своїх публікаціях. Тому можна припустити, що погляди цих філософів мали значний вплив на формування його світогляду.

Суть «сократичного» перевороту, здійсненого І. Кантом, становить перенесення проблеми людини з периферії в центр філософування, перетворення її на висхідну проблему філософських роздумів.

Його головні «критичні твори» – «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму» та «Критика здатності судження» – створювалися в контексті й на тлі антропологічних роздумів. І хоч окремою книгою «Антропологія з прагматичної точки зору» була видана дещо пізніше, деякі дослідники вважають, що вивчення кантівської філософії доцільно починати саме з «Антропології» [186].

І. Кант вважає, що системний виклад знання про людину – антропологію – можна здійснити або із фізіологічної точки зору, або із прагматичної. Перша позиція передбачає дослідження здібностей людини наділених від природи.

Друга – виходить з питання, ким є людина як вільна істота в повсякденному, практичному житті. Тут він висуває принцип активності, активної діяльності й ставить перед собою дослідницьку мету – вивчити людину як громадянина світу [162, с. 251-252]. Ідеться не про космополітичну позицію, а про людину, яка проявляється у світовій історії, у будь-яких спільнотах. Із цією метою антропологія має спиратись на знання загальної історії, біографічний матеріал, художню літературу – адже все це відображає людське життя.

На думку мислителя, всі питання, які складають духовні проблеми людини (Що я можу знати? Що я маю робити? На що я можу сподіватись?), зводяться до науки про людину – антропологію.

Керуючись кантівською філософією, М. Булатов робить висновок, що «з одного боку, Кант уперше відокремив антропологію від моралі. Це видно з того, що її викладено в окремому творі, тоді як мораль – у «Критиці практичного розуму». З іншого боку, якщо, на думку Канта, перші три питання й твори, що їм відповідають, можна звести до питання «що таке людина», то антропологія стає більш широкою та власне філософською наукою, оскільки і пізнання («Критику чистого розуму»), і мораль він аналізує як філософські науки та з філософської точки зору» [291, с. 45].

Специфіка антропології Г. Гегеля в тому, що він проблему людини ставить на онтологічний ґрунт, бо аналіз проблеми людини неможливий без уведення її в широкий контекст загального розуміння світу, його природи. Тому антропологія в своєму розвитку неминуче вплітається в онтологію, а онтологія завжди імпліцитно містить антропологію. Філософія людини Г. Гегеля органічно входить у широкий пласт паралельних тем – тем свободи, свідомості, соціальних відносин, природи, історії, релігії та багатьох інших, без яких вона не може ствердитись.

Центральне поняття філософії Г. Гегеля – дух. «Сутність людини – вільний дух», – стверджує він у своїй праці «Філософія духу» [108, с. 353].

Заслуга й перевага Г. Гегеля полягала в тому, що для розкриття основного питання філософії він узяв саме поняття духу, бо воно є найбільш загальним і всеохопним в опозиції до природи і матерії й містить в собі багато своїх форм: свідомість і самосвідомість, психічне почуття, розум тощо. Його філософія духу має справу з людиною у всіх аспектах її психічного і соціального буття. Філософія духу складається з трьох розділів, що розглядають суб'єктивний, об'єктивний і абсолютний дух. Філософія суб'єктивного духу складається з антропології, предметом аналізу якої є людська душа в її «природному» існуванні, феноменології, що аналізує історію свідомості в її русі через самосвідомість до розуму, а також психології, що розглядає структуру душевних здібностей, від чуттєвості до практичного розуму. Філософія об'єктивного духу вивчає форми соціального буття людини. Вихідне поняття цієї частини філософії духу – свобода. Об'єктивний дух охоплює право, моральність, систему звичаїв.

Історію Г. Гегель розумів як саморозкриття «світового духу», як прогресивний рух людства до усвідомлення свободи, а всі антропологічні проблеми виступають не ізольовано, а вплітаються в єдиний контекст поступального розвитку духу.

Світовий дух – це єдність суб'єктивного й об'єктивного духу, він стає абсолютним духом. Існують три форми абсолютного духу: мистецтво, релігія і філософія. Філософію Г. Гегель вважав найбільш адекватним способом пізнання абсолюту, тому визначає її як самоусвідомлення людиною своєї сутності.

Завершенням антропологічних пошуків у німецькій класичній філософії стало вчення Л. Фойєрбаха про перетворення теології на антропологію. Основою філософії, її початковим пунктом має бути людина, а не абсолютна ідея. Тому Л. Фойєрбах сам назвав свою філософію «антропологією».

Людина розглядається ним як природна істота, як вищий щабель природного саморозвитку: саме через природу людина відчуває, сприймає,

пізнає себе. Виходячи з такого розуміння людини, Л. Фойєрбах відкидає її ідеалістичне трактування, коли людина розглядається перш за все як духовна істота. Якщо для Г. Гегеля окремий індивід є історично-духовним утворенням, то Л. Фойєрбах підкреслює біологічну природу людини. Почуття і свідомість людини є теж природними явищами. Антропологічний принцип – це єдність людської природи, що протиставляється гегелівському духовно-розумовому визначенню людини. Не розум сам по собі, стверджує Л. Фойєрбах, а єдність душі і тіла, розуму і тілесного організму є суттю людини [253].

Досить суттєво відрізняються від антропологічних ідей класичної німецької філософії сприйняття людини в добу Романтизму. Романтики розглядали людину як особливий вид суцього. Відмовляючись від дійсності, романтик заглиблюється у власне буття, намагається віднайти в собі щось унікальне, неповторне, щось властиве лише йому, поглибивши цим уявлення про внутрішній світ людини взагалі.

Проте найважливішим, на нашу думку, є те, що західноєвропейський романтизм з'являється тоді, коли на історичну арену виходять нації як суб'єкти історичної дії, оскільки це відіграє визначальну роль в долі української філософії. Саме завдяки цьому низка питань, які утворюють сутність української філософії, збагачується постановкою питання «людина – нація», що започатковує формування філософії національної ідеї. Поруч із історією філософської культури, історією філософської теорії, філософія національної ідеї, на думку В. Горського, певним чином завершує процес становлення української національної культури та філософії як її «духовної квінтесенції». Загалом же цей процес відбувається в контексті загальноєвропейського руху, «спрямованого на пізнання минулого з метою усвідомлення сутності і сенсу існування свого народу» [124, с. 151].

У цей час Йоганн Фіхте у «Промовах до німецької нації» (1808) започатковує теоретичну розробку німецької національної ідеї [255], у Франції

Жуль Мішле в трактаті «Народ» (1846) обґрунтовує французьку національну ідею [206]. Аналогічні процеси відбуваються також в Італії, Іспанії та інших європейських країнах.

В Україні розробку філософії національної ідеї започатковують члени Кирило-Мефодіївського товариства, зокрема, Микола Костомаров, Пантелеймон Куліш, Микола Гулак і, безперечно, особливе місце посідає Тарас Шевченко. І хоча їхні ідеї не склали єдиної цілісної філософської системи, проте вони створили глибинний ідейно-теоретичний ґрунт у сфері науки, публіцистики, художньої літератури, який є важливим у відтворенні цілісної картини філософської думки в Україні. Дослідниця історії української філософії Марія Братасюк відзначає такі характерні риси українського романтизму як індивідуалізм, сентименталізм, особлива увага приділяється людській суб'єктивності, які, окрім того, підсилюються ще й особливістю національної ментальності (душевністю, емоційно-почуттєвими настроями) [96, с. 30-36]. Інші дослідники, розглядаючи українську філософію, відзначають також її екзистенційний, ірраціональний, кордоцентричний характер, який має національну специфіку.

Як бачимо, антропологічна проблематика існує стільки ж, скільки існує людство та є іманентною на всіх етапах його культурно-історичного розвитку.

«Хоч би як там було, – зазначає з цього приводу В. Табачковський, – маємо справу, отже, з разючими відмінностями – та водночас із виразною спадкоємністю найфундаментальніших антропологічних потреб, котрі зберігають свою значущість упродовж тисячоліть. Відповідно й уявлення про людину, модифікуючись стосовно нових умов життя, також зберігають певну інваріантність» [291, с. 5].

Проте як самостійна, проблема людини виокремила лише на початку ХХ століття і зумовила формування філософської антропології – вчення про природу і сутність людини. Своє призначення вона вбачає в тому, щоб

з'ясувати основи і сфери людського буття, індивідуальності, творчого потенціалу особи, з неї і через неї пояснити як її власну природу, так і сенс усього світу. Головним досягненням філософської антропології, як окремої дисципліни зі своєю системою категорій, методологією, на нашу думку, є відмова від спроб тлумачити людину однозначно, тобто лише в якомусь одному вимірі, метафізичному, релігійному, природничо-науковому тощо. На відміну від попередніх однобічних тлумачень, філософська антропологія ставить своїм завданням, за допомогою нового наукового знання, відновити цілісний образ людини, надати антропологічним дослідженням конкретно-наукового характеру.

Саме на це вперше вказав німецький антрополог М. Шелер, який і вважається загальноновизнаним фундатором нового синтезованого вчення – філософської антропології. Прагнучи об'єднати окремі антропологічні концепції, які існували до цього в європейській культурі, він зазначає: «Існують природничо-наукова, філософська й теологічна антропологія, які не цікавлять одна одну, єдиної ж ідеї людини в нас немає» [268, с. 32]. Тобто М. Шелер робить висновок, що мислителі попередніх епох не виробили цілісного розуміння підвалин людського буття. Спираючись на досвід своїх попередників, він шукає «сутнісне поняття людини», яке, на його думку, і змогло б синтезувати цілком відмінні підходи різних антропологічних концепцій. «Ще ніколи в історії людина не ставала настільки проблематичною для себе як в нинішній час. Тому я взявся за те, щоб на найширшій основі створити новий досвід філософської антропології» – зазначає М. Шелер у своїй праці «Місце людини у космосі» (1928) [там само].

Пошук сутнісного визначення людини приводить М. Шелера до питання: що робить людину людиною? Відповідаючи на це питання, він знаходить єдину категорією, яка здатна відбити специфіку людського буття в світі. Такою категорією, вважає М. Шелер, є «дух», якому властиві такі риси і якості, котрі

ніколи не може мати найрозвинутіша тварина. Серед них – здатність «дистанціюватися» від навколишнього світу, ставитися до нього «предметно», усвідомлювати себе, або мати самосвідомість. Духовність, у філософії М. Шелера, утворює центр людини, яким визначається особистість. Тому тільки людина, оскільки вона підноситься над собою як живою істотою, може зробити предметом свого пізнання все, в тому числі й саму себе. Відповідно до цього, філософ формулює одне з найважливіших завдань філософської антропології: простежити, як з «духу» як основної структури людського буття формуються всі специфічно людські надбання: мова, совість, соціальність, знаряддя, держава, ідея, міф, релігія, мистецтво, наука тощо.

Дух, за М. Шелером, може реалізувати себе у самопізнанні, у культурному творенні лише за умови, якщо він знайде ефективні засоби приборкання біологічних чинників життя як такого.

Водночас М. Шелер був творцем аксіології – філософської теорії цінностей. Його дослідження людини відходять від традиційних принципів. Прихильник і послідовник феноменології Едмунда Гуссерля, М. Шелер концентрує увагу на етиці, адже духовне начало в людині – це ціннісно-моральне начало. У багатьох своїх працях філософ звертає увагу на існування абсолютних цінностей в житті духу, які уможливають людське спілкування в культурному просторі і часі.

Для нього було очевидним, що в етичному відношенні феноменологічний підхід містить багато переваг, бо дає можливість виділити певну систему цінностей, яку можна і потрібно диференціювати. Так, естетичні цінності властиві предметам, а етичні (добро, зло, гідність) – особистостям. Найсуттєвіша особливість людини, згідно з філософсько-антропологічним уявленням, полягає в здатності поважати і цінувати буття іншої людини, яке також має самостійну реальність, значущість. Звідси випливає, що і ставлення до природи як до чогось надзвичайно важливого у житті людини, а не лише

безпосередньо як до джерела практичного життєтворення, надає діяльності людини характеру гуманності, безкорисливості і взаємодоповнення. Саме звідси, на думку М. Шелера, і починаються витoki людської духовності.

Тож можна зробити висновок, що необхідність усвідомлення істинної сутності людини, морального універсуму людства, людської відповідальності за світ, його долю і розвиток, загальних почуттів і завдань, які повинні відображатися в суспільній свідомості, є найважливішими принципами філософського досвіду залишеного М. Шелером. Прикметним, на нашу думку, є те, що задовго до виходу основних праць М. Шелера схожі ідеї щодо розуміння духовності висловлює І. Франко, які детально ми ще будемо розглядати. Тому це дає підстави вважати, що філософсько-антропологічні ідеї І. Франка свого часу були досить актуальними і розвивались у загальноєвропейському руслі.

Поряд з М. Шелером основу нової філософії формує Г. Плеснер. Своїй концепції філософської антропології він присвятив такі праці як «Єдність чуттів. Основні риси естетології Духу» (1923), «Ступені органічного і людина. Вступ до філософської антропології» (1928) «Філософська антропологія» (1970), де він, так би мовити, створює своєрідне дослідницьке тло філософської антропології, проте не як самостійної дисципліни філософського циклу, а як основної філософії.

Якщо антропологія М. Шелера – це прагнення пояснити особливе місце людини в космосі, виявити структурну сутність людського буття, то антропологія Г. Плеснера звертається безпосередньо до життя людини та його проявів. Основною помилкою, якої припускається філософія ХХ століття, на думку Г. Плеснера, є однобічний розгляд поняття «життя», а відповідно і його прояву – багатоаспектного життя людини. Критичне ставлення до різноманітних концепцій «філософії життя» зупиняє Г. Плеснера на філософській позиції В. Дільтея. Саме в нього Г. Плеснер віднаходить нове

джерело проблеми філософської антропології. Дещо пізніше у своїх працях Г. Плеснер окреслює філософську антропологію у світлі «відкритого питання», тобто не прагне віднайти закінчений образ, картину людської сутності, хоча до цього визначав сутність людини через абсолютизацію існування.

Філософська антропологія Г. Плеснера відрізняється від метафізичної концепції надбуття М. Шелера. Людина сама створює порядок, плинність свого існування, чим і виявляє особливість свого становища в космосі, бо здатність «вести своє життя» – це суттєва характеристика людської істоти.

Займати таку буттєву позицію людина взмозі через специфічне єднання в ній духовного і тілесного, на що вказує і М. Шелер, і Г. Плеснер.

Звідси випливає, що основне питання, яке має вирішити філософська антропологія, – це можливість поєднання духовної історії людства (духовний стан) з його природною історією (фізіологічний підхід до людини) таким чином, щоб вдалося зберегти єдиний фундаментальний погляд на людину.

«Матеріалізм і натуралізм, емпіризм і спіритуалізм, ідеалізм і апіоризм незворотно потерпають від руйнування, зупиняючись в якомусь пункті перед альтернативою двох істин – світу, що розглядається в аспекті свідомості, і світу, що розглядається в аспекті тілесності», – зазначає Г. Плеснер у своїй праці «Ступені органічного і людина. Вступ до філософської антропології» [224, с. 33].

Об'єднуючою ланкою двох протилежних істин виступає натурфілософія (філософське вчення про природу), яка позбавлена крайнощів емпіризму. Вихідний пункт філософської антропології Г. Плеснера – поняття «життя», яке саме по собі є об'єктом дослідження як біології так і філософії. Однак, саме натурфілософія є рецепцією загального знання про «живе».

Таким чином, Г. Плеснер в основу своєї антропології покладає не протистояння (хоча є неузгодженість віри та духу), а «життя», яке він прагне описати. Людина за Г. Плеснером є такою, що створює себе й своє життя. Те,

що робить людину людиною, у М. Шелера характеризується не раціональністю, а поняттям «дух» (який підносить людину з тваринного життя до свідомості), а у Г. Плеснера – «ексцентричністю», тобто спроможністю «виходити за власні межі», перебувати у відношенні до самого себе.

«Якщо життя тварини центричне, – зазначає Г. Плеснер, – то життя людини ексцентричне, вона не може перервати центрування, проте одночасно виходить з нього назовні. Ексцентричність є характерною для людини формою фронтального розташування по відношенню до оточення» [224, с. 126]. Тобто автор має на увазі, що людина, на відміну від тварини, може, так би мовити, вийти за межі власного Я, власного центру, тому є істотою ексцентричною. Г. Плеснер стверджує, що «для людини має силу закон ексцентричності, згідно з яким її буття в тут-і-тепер, тобто її занурення в переживання, більше не виходить на точку її існування. Навіть при мисленні, виявленні почуттів, вольових якостей, людина перебуває поза собою» [224, с. 129-130].

Проте ексцентричність Г. Плеснер розуміє не лише як вихід людини за межі власного Я, але і вихід людини за межі природи, оточення: «Людина як суб'єкт протистоїть собі і світу й одночасно перебуває поза цією протилежністю» [224, с. 134].

Тож у Г. Плеснера людина є ексцентричною істотою, що позбавлена власного центру, підґрунтя теорії буття, і тому перебуває у неспокої й постійному мінливому культурному поступі.

Антропологію нового типу, яка має науковий характер і ґрунтується на фактичному матеріалі (емпірично перевіреній інформації), створював у своїх працях А. Гелен. Він пише: «...наука про людину в повному розумінні слова таки можлива» [109, с. 156]; «...людина є предмет єдиний і доступний одній науці» [109, с. 158].

Проте, як і у випадку М. Шелера й Г. Плеснера, А. Гелен продовжує розглядати людину в межах об'єктивного уявлення про структуру живого.

Вихідним пунктом його проекту людини є феномен «дії» як зовнішнього та внутрішнього прояву людини, який компенсує її тілесну непристосованість до зовнішнього середовища.

Він вважає, що «...всю організацію людини можна зрозуміти виходячи з дії» [109, с. 160], тобто завбачливої зміни дійсності, «...а сукупність змінених таким чином або новостворених фактів разом з необхідними для цього засобами ... має називатися культурою» [там само]. Сутнісною відмінністю людини від тварини, на думку А. Гелена, є культура (формування культури). «Те, що людина ... створює культуру, – пише А. Гелен, – відрізняє її від будь-якої тварини і одночасно її визначає... » [109, с. 164]. «Дію і заплановані зміни світу, сукупність яких називається культурою, належать до «суті» людини...»; «Немає такого людського співтовариства, в якому не було б «культури» [109, с. 161].) Там, де у тварини мислиться навколишній світ, у людини існує сфера культури [109, с. 170].

Але А. Гелен не йде далі цієї констатації, він не досліджує культуру, як феномен людської діяльності. Головну увагу в своїх роботах він таки приділяє пошуку відмінності між людиною і твариною як біопсихічними істотами.

У своїй роботі А. Гелен приділяє багато уваги дії (діяльності) людини як способу її існування у світі. Він стверджує, що «людина є діюча істота» [109, с. 164], що «всі духовні звершення людини можна зрозуміти, виходячи з її здатності до дії» [109, с. 177].

Таким чином, у А. Гелена людина – діяльна істота і ця діяльність призводить до формування культури як специфічного людинотворчого фактора.

Ще одним представником філософської антропології є німецький філософ і культуролог, представник Марбурзької школи неокантіанства Ернст Кассіерер. Основні ідеї своєї філософії він виклав у роботі «Досвід про людину. Вступ до філософії людської культури».

У плеяді філософських антропологів Е. Кассіер займає особливе місце. Якщо М. Шелер, Г. Плеснер і А. Гелен тяжіють до наукоцентризму з деякими елементами біологізаторства, то філософсько-антропологічні погляди Е. Кассієра можна віднести до родоцентристського напрямку в філософії, оскільки головним сутнісним фактором, що відрізняє людину від тварини, він вважає культуру (родовою ознакою людини і людства, на його думку, є культура). А. Гелен теж вважає культуру головною сутнісною ознакою людини, але він лише констатує цей факт і на цьому зупиняється, приділяючи основну увагу пошуку психологічних і функціональних відмінностей між людиною і твариною. Е. Кассієр же пройшов у цьому напрямку набагато далі від А. Гелена, він проаналізував основні елементи людської культури (мову, історію, міфологію, релігію, філософію, науку, мистецтво), тим самим він вибудував цілісне, системне вчення про людську культуру.

Е. Кассієр пише: «Людську культуру в її цілісності можна описати як процес послідовного самовизволення людини. Мова, мистецтво, релігія, наука є суттєво відмінними стадіями цього процесу. У кожному з них людина проявляє і випробовує нову можливість – можливість побудови свого власного «ідеального» світу» [164].

Головною відмінною ознакою людини (від тваринного) Е. Кассієр вважає символи (здатність людини створювати символи). «Людина, – на його думку, – зуміла відкрити новий спосіб пристосування до оточення. У людини між системою рецепторів і ефекторів, які є у всіх видів тварин, є і третя ланка, яку можна назвати символічною системою. Це нове надбання цілком змінило все людське життя» [цит. за 289, с. 28]. Символи у Е. Кассієра – це ніщо інше як елементи людської культури. До них він відносить і «лінгвістичні форми», і «художні образи», і «міфічні символи», і «релігійні ритуали» [там само, с. 29].

Е. Кассієр намагається уточнити і розширити класичне визначення людини, як «раціональної тварини». Він дає нове сутнісне визначення людини

як символічні тварини (*animal symbolicum*), як тварини, здатної створювати символи культури. Філософ пише: «ми можемо уточнити і розширити класичне визначення людини. ... Замість того, щоб визначати людину як *animal rationale*, ми повинні, отже, визначити її як *animal symbolicum*. Саме так ми зможемо визначити специфічну відмінність, а тим самим і зрозуміти новий шлях, відкритий людині – шлях цивілізації» [там само, с. 29 - 30].

На думку Е. Кассіра, людина, формуючи культуру як символічну систему, формує цим новий вимір реальності, нове середовище свого існування, яке розташовується між нею і фізичною реальністю. «Людина, – на думку Е. Кассіра, – живе відтепер не лише у фізичному, але й у символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсуму, ті різні нитки, з яких сплітається символічна мережа, складна тканина людського досвіду» [там само, с. 28-29]. При цьому фізична реальність ніби віддаляється від людини по мірі того, як зростає символічна активність людини. Окрім того, людина вже не може нічого бачити і знати без втручання цього штучного посередника.

Представники філософської антропології не належать до одного напрямку у філософії, вони розробляли різні напрями у філософській антропології. Г. Плеснер і А. Гелен тяжіють до наукоцентризму з елементами біологізаторства, М. Шелер – до наукоцентризму з елементами космоцентризму, культурно-антропологічні погляди Е. Кассіра належать до родоцентристського напрямку у філософії.

Аналізуючи проблему існування людини у світі, М. Шелер робить такі висновки: людина стала «ексцентричною стосовно до світу», тобто вона вийшла за межі природи і опинилася в стані «відчуження від природи»; людина – це духовно вільна істота, відкрита світу, вона здатна змінювати навколишній світ. Метою духовної діяльності людини повинно стати набуття нею духовної сили.

У Г. Плеснера ідея ексцентричності людини є і сутнісною характеристикою, і одночасно особливістю існування людини у світі.

А. Гелен приділяє багато уваги дії (діяльності) людини як способу її існування у світі.

На думку Е. Кассіра, людина, формуючи свою культуру, одночасно формує і нове середовище для свого існування, новий універсум – універсум людської культури, але при цьому вона віддаляється від природного універсуму.

Для дослідження особливостей української філософії початку ХХ століття західноєвропейська філософська антропологія відіграє важливу роль, оскільки вона в тій чи іншій мірі відобразилась в ній, і дає змогу глибше пізнати специфіку української культури і буття української людини. Попри це, кожна культура створює власну, відповідну їй, людину. Українська культура не є винятком, і українська людина є «продуктом» власне української культури, яка, в свою чергу, є онтологічним підґрунтям цієї людини. Саме на цій позиції стоять такі відомі українські вчені й мислителі кінця ХІХ – початку ХХ століть як Д. Донцов, В. Липинський, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, М. Драгоманов, М. Грушевський, І. Франко та інші.

Важливу роль у дослідженні та цілісному осмисленні питань поставлених вітчизняними мислителями, а також подальшій розробці антропологічної проблематики відіграє знана у світі Київська філософська школа, заснована у 60-х роках ХХ століття Павлом Копніним. Чільне місце в історії цієї школи та вітчизняній філософії загалом займають наукові здобутки Володимира Шинкарука, який зосередив увагу на розробці антропологічної домінанти у філософії, започаткувавши у вітчизняній науковій традиції розуміння філософії як життєвого завдання, обґрунтував першочерговість дослідження антропологічної проблематики на протигагу діалектичному матеріалізму, поставив питання людини в центр своїх

філософських міркувань тоді, коли це осуджувалось і таврувалось як «буржуазний» гуманізм [271].

Дослідження антропологічної проблематики, екзистенційних вимірів людського буття стає одним із ключових напрямків Київської світоглядно-антропологічної школи. Вагомий внесок у формування екзистенційної лінії розвитку вітчизняної філософії зробив І. Бичко, серед якого – актуалізація та розробка питання свободи. Це питання розглядається ним в контексті західноєвропейського гуманізму. Філософ акцентує увагу на тому, що свобода народжується в умовах цілісного, активного світовідношення людини до буття. Спроба ж визначити життя людини як «проект» дає змогу відкрити новий смисловий аспект категорії «свободи» – можливості на духовно-аксіологічному рівні представити людину як істоту, що покликана відтворити «проект» власного життя у світі. Вивчаючи феномен української людини крізь призму екзистенційних засад буття, І. Бичко звертає увагу загальнонаукової та філософської думки на питання світовідношення людини та особистісної самореалізації.

Серед відомих дослідників екзистенційно-антропологічної проблематики, в працях яких розглядаються проблеми буття людини, розуміння її як творчої особистості, її здатності до самовизначення, самовдосконалення та самореалізації, варто згадати Євгенія Андроса, Михайла Булатова, Піаму Гайденко, Валерія Загороднюка, Галини Ковадло, Сергія Кримського, Віктора Пазенка, Мирослава Поповича, Віталія Табачковського, Назіпа Хамітова, Генадія Шалашенка, Володимира Шаповала, Олександра Яценка та інших. [86; 97; 107; 156; 181; 219; 263; 283; 288].

У колі філософського дискурсу з'являються поняття «життєвий світ», екзистенція, буття, самобуття, ідентичність, свобода. Здійснено поворот до глибинних екзистенціальних вимірів людського буття: віри, надії, любові,

щастя, а феномен практичної діяльності стає джерелом виявлення людського світовідношення.

Зокрема, В. Табачковський, сфера наукових інтересів якого – світоглядні проблеми філософії, історія світової та української філософської думки, екзистенційна антропологія, сформулював своєрідне розуміння гуманізму як вияву унікальних характеристик людини.

Дотичними до екзистенційної антропології є дослідження суперечностей людського світовідношення М. Булатова, розробки В. Загороднюка з проблем сенсу життя людини, ґрунтовні дослідження М. Поповича щодо вимірів людського буття, осмислення персоніфікації як формотворення людського буття та його софійних символів С. Кримським та інші.

Світоглядно-антропологічний поворот значною мірою сприяв відновленню феномену духовності у всій його багатовимірності, посилив морально-етичну проблематику, спромігся вивести культурологічну методологію з наголошенням на ціннісно-сміслових началах людського буття. Світоглядно-антропологічний підхід передбачав усе більший зв'язок з розробкою проблем людини та її духовно-морального становлення; актуалізував концепцію культури як реального світу в надбанні людиною смисложиттєвих орієнтирів, сфери вищих загальнолюдських цінностей та творчої самореалізації у світі. Адже якщо духовне життя людини передбачає взаємодію всезагального та індивідуального й оволодіння соціокультурними умовами життєдіяльності, то такий внутрішній зв'язок макрокосмосу й мікрокосмосу людського буття у мислителів Київської філософської школи реалізується саме в культурі, яка організовує смислову спрямованість розвитку й акумулює духовно-практичні можливості людства.

Як бачимо, з усього розмаїття підходів до питання людини, в українській філософії, попри те, що вона розвивалася в контексті західноєвропейської, чітко

простежується власна культурно-антропологічна концепція, оскільки українські мислителі початку ХХ століття акцентують увагу на тому, що людина виступає, насамперед, як «культурне єство». При цьому, культура, як особлива сфера буття людини, не протиставляється людській природі, а навпаки, виступає «природною сутністю» людини.

Тому можна помітити, що в контексті антропологічного виміру наукових досліджень Київської філософської школи простежуються світоглядно-антропологічні та теоретико-культурологічні тенденції, закладені мислителями попередніх поколінь, зокрема й І. Франком.

Дослідження особливостей духовної сутності людини, таких екзистенційних цінностей як свобода, рівність, братерство, щастя, обов'язок, моральна відповідальність, боротьба, які займають вагоме місце у філософських інтенціях І. Франка, дає змогу по-новому осмислити деякі аспекти його світогляду і творчості, проаналізувати ідею цінності людини як особистості, котра прагне до утвердження власної свободи та можливості вільного вибору світоглядної та життєвої позиції.

Окрім того, серед філософських інтересів мислителя вирізняються історіософія, побудована на своєрідному принципі «культуроцентризму», соціальна філософія, центральне місце у якій займало національне питання, філософія культури, найповніше представлена у його естетиці (філософії мистецтва), а також тісно взаємопов'язані із цими галузями філософського знання проблеми філософської антропології та етики [197, с. 4].

Аналіз творчого спадку І. Франка та наукового доробку франкознавства у наступному підрозділі дасть змогу простежити його становлення як філософа, показати особливість його поглядів і переконань, ґрунтованих на синтезі української та західноєвропейської культурно-філософських традицій, притаманність антропологізму для його світогляду

1.3. Іманентність антропологічного знання філософському світогляду І.Франка

Українська, як і будь-яка національна філософія, не існує в абсолютно замкнутому просторі. Її реальний зміст упродовж історії суттєвим чином визначається взаємодією з багатоманітним національним культурним простором, що утворюють в сукупності європейський контекст української філософії.

Творчий шлях І. Франка розпочався в добу інтенсивних змін і великих потрясінь у політиці, економіці, науці, філософії, мистецтві. По-перше, рух історії прискорювався значно швидше, ніж змінювалися стилі й напрями культуротворчої діяльності. По-друге, неоднозначність, перехідний характер історичної епохи, зважаючи також на специфічні умови України, і Галичини зокрема, в яких довелося жити і творити І. Франкові. Окрім того, це був період досить інтенсивного, різнобічного соціокультурного розвитку, коли провідним культуротворчим рушієм стає не лише діяльність нового покоління, а й цілеспрямована діяльність окремих його представників.

Соціокультурний і просвітницький рух нового покоління (І. Франко назвав його «Молодою Україною») ґрунтувався на цивілізаційній концепції культурного поступу, яку, зрештою, розробляв і сам І. Франко. Вона «була близька до принципів культурно-історичного універсалізму, антропологізму й гуманізму, що розгорталися на той час у межах позитивістської історіософії» [136, с. 17] та набула особливого змісту в працях Михайла Драгоманова, Миколи Михайловського, Герберта Спенсера, Еміля Дюркгейма та інших сучасників мислителя.

Своєю творчою діяльністю І. Франко сприяв формуванню національно-культурного самоусвідомлення, піднесенню специфіки української культури та вироблення її «двоєдиного коду» (Т. Гундорова) – національного та загальноєвропейського. Тому в пошуках цього синтезу, напевно, жоден інший український мислитель не проявив такої динаміки в змінах ідей, концепцій,

програм, як І. Франко. Частково це можна пояснити тим, що його творча діяльність відбувалася на стику різних епох і напрямів – романтизму й позитивізму, на межі геокультурних просторів, оскільки Галичина була своєрідним культурним містком між Західною і Східною Європою.

Володіючи чотирнадцятьма мовами, друкуючись у німецьких, польських, угорських, чеських і російських виданнях він, разом зі своїм поколінням, забезпечував українській культурі світовий авторитет, виборював їй «права горожанства серед цивілізованих народів світу», сприяючи цим розвоєві народного духу.

«Тож не дивно, – зазначає Б. Тихолоз, – що Франко – поборник «духової емансипації» та граничної культурної відкритості, який узяв на себе місію інтелектуального «сейсмографа» української суспільності, – пережив досить скомпліковану, часом навіть драматичну світоглядну еволюцію, і його погляди на одну й ту ж проблему, сформульовані в різний час, часто різко відмінні чи щонайменше різняться акцентами» [244, с. 84]. Саме тому і світогляд, і творчість мислителя – динамічний «ідейно-естетичний феномен, даний у діалектичному становленні», а не в простолінійному вигляді. Очевидно, що це не могло не позначитися на цілісності його філософського світобачення, яке відзначалося «яскраво вираженим плуралізмом» [197, с. 4].

Основою світоглядних позицій І. Франка була сучасна йому західноєвропейська філософія в сукупності з такими суспільними науками, як соціологія, історія, культурологія, літературознавство, економіка, етнографія, фольклористика, якими він також фахово займався. Як усебічно освічена людина і вчений рідкісної універсальності, І. Франко не лише володів знаннями давньої і сучасної йому філософії, але й збагатив українську та європейську філософську думку кінця ХІХ – початку ХХ століть багатьма оригінальними ідеями і концепціями, значна частина яких залишається актуальною і по сей час.

У всі періоди життєтворчості І. Франка з'являлися нотки філософських розмислів, хоч і були вони дещо різнохарактерними – від найвних романтично-ідеалістичних до зрілих роздумів «титана на схилі віку». У цій складній системі творчості окрім постійних, наскрізних образів і мотивів, постійно з'являлися цілком нові ідеї й настрої, оперті, однак, на досвід усіх попередніх етапів. Тому ми погоджуємось з думкою франкознавця Б. Тихолоза, що «лише в діалектиці сталого і змінного можна досягнути понадчасовий, непроминальний сенс філософських ідей Франка, віднайти у них і належно поцінувати зерна вічної мудрості» [244, с. 84].

Через недостатнє опрацювання багатьох етапів діяльності І. Франка, через специфічність, багатовимірність, можна сказати, амбівалентність «духового поступу», періодизація його світоглядної й творчої еволюції досі немає усталеного, загальноприйнятого вигляду. Залишаються також відкритими питання принципів і критеріїв узгодженості двох паралельних напрямків творчості: художньо-естетичного і філософсько-світоглядного.

Однак, розвиток філософських поглядів мислителя, на нашу думку, можна збагнути лише в контексті еволюції його світогляду. Тому коротко зупинемось на деяких дотеперішніх періодизаціях запропонованих франкознавцями в різні часи, пам'ятаючи, безперечно, про умовність і схематичність самого поділу. Бо ще сам Іван Якович зазначав, що «історичний метод усього менше дозволяє різати діяльність і думки чоловіка на якісь різко відділені періоди, хоча б в житті того чоловіка й були не знати які різкі перевороти. Метод той вимагає поперед усього докладного вияснення вихідної точки і вдержання тої нитки, котра в'язала думки і діла історичного лиця в однім періоді з другим, а далі вимагає не менше докладного пояснення нових впливів і товчків і тих змін, які звільна dokonувалися серед них в даному історичному характері» [3, с. 247-248].

Дослідники по-різному поділяли духовний розвиток І. Франка на хронологічно послідовні етапи, найчастіше звертаючи увагу на зміну його суспільно-політичних переконань. Наприклад, уже згадуваний нами на початку розділу, фундатор франкознавства О. Огоновський, виокремив у становленні його світогляду романтично-національний напрям (1875 – 1877 р р.), соціально-критичний період – доба політичного радикалізму (1878 р.) і період поступового відходу від «змагань радикальних» (з кінця 1980-х р р.) [204, с. 112].

Схожу, проте дещо ширшу, періодизацію становлення світогляду мислителя запропонував А. Музичка: «I. Від політичної несвідомости до початків соціалістичного світогляду та від естетизму до літератури як соціального чинника [1873 – 1878]. II. Від пізнання суспільного ладу до бажання його зміни ... [1878 – 1883]. III. Від революції до праці та єднання як засобу зміни суспільного ладу [1883 – 1889]. IV. Боротьба проти поширювання класової ненависти та дальша проповідь любови [1889 – 1899]. V. Відрив від громадської праці, політичні шукання й відбиток у творчості [1899 – 1900]. VI. Нація як підстава для громадської праці та в поступі духової культури [1900 – 1908]» [209, с. 201-202].

Проблемами світоглядної еволюції І.Франка займалися також діаспорні дослідники. Так, наприклад, І. Лисяк-Рудницький виділяє два етапи ідейного поступу в середині 1890-х років: від послідовника М. Драгоманова, соціаліста «ліберального і персоналістичного складу» до націонал-демократа і проповідника «реального націоналізму» [190, с. 54-60]. Ю. Лавріненко звернув увагу на позитивізм та соціалізм у соціальній філософії І. Франка, виділяючи етапи соціалістичного інтернаціоналізму, радикального українського соціалізму та національно-демократичної ідеології [187, с. 6]. Д. Козій виокремив матеріалістичний, позитивістський і метафізичний етапи у розвитку філософського світогляду І.Франка [172, с. 20-30].

Проте класифікації і радянських, і діаспорних франкознавців є досить поверховими і «політично заангажованими», бо «поневажають реальну складність, скомплікованість, непростолінійність» (Б. Тихолоз) духовного поступу мислителя.

Значно вдалішим, науково коректнішим є підхід Я. Розумного, який виділяє романтичний (ідеалістичний) (1870-ті роки), аналітично-критичний (позитивістський) (1878 – 1888), екзистенційно-антропоцентричний (1888 – 1905) та есхатологічний (з 1906) етапи [229, с. 308]. І хоча ця періодизація стосується лише еволюції релігійного світосприймання І. Франка, проте, на нашу думку, може мати значно ширше значення, оскільки діяльність Франка-вченого, попри певні етапи в творчості, ніколи не була однолінійною.

Також варто звернути увагу ще на одну досить цікаву своєю оригінальністю концепцію творчого шляху І. Франка запропоновану Р. Чопиком. У цьому процесі дослідник виділяє етапи розвитку світогляду за певними «рольовими модифікаціями» образу мислителя, які окрім того розкривають і його людську сутність: *homo creator* (1873 – 1880), *homo militans* (1881), *homo faber* (1882 – 1889), *homo sapiens* (1890 – 1895), *homo animal* (1896 – 1898), *animal sociale* (1899 – 1900), *homo ludens* (1900 – 1905), підсумковий період – «*Esse homo*» (1905 – 1916) [цит. за 244, с. 91].

Існує ще дуже багато періодизацій Франкової творчості багатьма поколіннями дослідників, як філософів, так і літературознавців. Багато в чому вони є новаторськими, але й одночасно суперечливими щодо попереднього франкознавства. Проте це не є предметом нашого спеціального дослідження, нас цікавить саме антропологічна проблематика у творчості І. Франка. І як бачимо, з наведених вище класифікацій його світоглядної еволюції, особливо Я. Розумного і Р. Чопика, антропологізм таки притаманний філософському світогляду мислителя, а отже безпосередньо відбивається і в його творах.

Підтвердження цього знаходимо у В. Горського, який зазначає, що філософському пошуку І. Франка властивий «а) екзистенційно-художній характер та б) етико-антропологічне розуміння філософських проблем» [124, с. 193]. Хоча оцінити належно творчість І. Франка як філософа досить важко, бо треба розглядати з погляду філософії окремі твори, в яких він висловлює свої філософські погляди або пише про філософів. Переважно це передмови до збірок чи окремо до деяких творів, перекладів, в яких він говорить про здобутки європейської духовності і культури, акцентуючи увагу на здобутках власного народу, порівнюючи їх також в багатьох своїх публікаціях.

Найчастіше про І. Франка говорять як про письменника, поета, публіциста, науковця, але менше як про філософа. Існують і такі погляди, що І. Франко не був філософом, бо не писав філософських трактатів, а тому його творчість можна розглядати лише з погляду літературознавства. Проте, такий підхід, на нашу думку, є помилковим, оскільки кожний твір можна також розглядати з філософського погляду, і відповідно до цього його оцінювати. І. Франко був філософом особливого напрямку, поєднуючи тією чи іншою мірою філософію з літературною творчістю, що, зрештою, було притаманним загалом для української філософії, яка, на думку В. Горського, завжди була досить сильно інтегрованою не лише з літературою, але й громадсько-політичною думкою, культурно-історичними подіями. Окрім того, такі риси Франкового філософування є також органічними у формуванні загальноєвропейського процесу формування так званого некласичного, філософсько-художнього, стилю мислення, який почав формуватись у філософії Нового часу, починаючи з італійських гуманістів, далі – у французьких просвітників, а серед сучасників І. Франка він поширився у німецьких мислителів філософії життя.

Дійсно, у досить розгалуженому творчому доробку І. Франка власне теоретико-філософських праць (таких як «Що таке поступ?», «Мислі о історії

еволюції людськості», «Наука і її взаємини з працюючими класами») мало. В. Горський зазначає, що переважна більшість його досліджень, публікацій та інших нехудожніх творів, звичайно, містять матеріал для історика філософії, який дає змогу збагнути велич Франка-мислителя, головну спрямованість його філософського пошуку [124, с. 194]. Але, попри це, І. Франко як філософ найбільш оригінальний і самобутній у своїх художніх творах, які є чи не найсприятливішими для висвітлення філософських ідей та слугують розгортанню ідеалізованих образів – народного духу, божественної любові, що надихає людину на творчість, загальнолюдського духу (поезії «Народна пісня», «Моя любов», «Божеське в людським дусі» та інші).

Загалом, Франкова філософсько-антропологічна концепція будувалася на її зближенні з духовно-моральною практикою, визначаючи, таким чином, ідеальну гуманістично-просвітницьку тенденцію та відображаючи пізнавальний, моральний, аксіологічний зміст людської діяльності. Мислителя цікавлять питання добра і зла, людяності й жорстокості, щирості й лицемірства, правди і справедливості, свободи і честі, які не лише втілюються в людських вчинках і характерах, але й існують як певні ідеальні сутності, що визначають загальнолюдський духовний досвід (ідеал «божеського в людським дусі», або ж «людськості») та мають позачасову антропологічну актуальність. Тому творчість загалом, а творчий доробок І. Франка зокрема, можна вважати своєрідною ідеальною, духовно-практичною сферою пізнання й виховання «людськості». Тут слід зазначити, що поняття «людськості» у І. Франка зустрічається у двох значеннях. Найчастіше – у значенні людство, спільнота, але й також – у значенні моральності, людяності.

Поняття «людськості» І. Франко мислить по-просвітницькому, як загальнолюдську моральну сутність, і по-позитивістському, як суму емпіричного людського досвіду й водночас – як позитивний родовий ідеал (подібно до Огюста Конта, якого він досить часто цитує у своїх працях). Він

був вихованцем Львівського та Віденського університетів, де значною мірою розвивалися позитивістські системи, які не могли не позначитися на становленні його як філософа. Звичайно, позитивістом у класичному розумінні цього слова І. Франко не був, однак багато цікавого, того, що відповідало його ідеям і переконанням, він міг використати, знайомлячись з творами представників цього філософського напрямку, зокрема з працями Огюста Конта, який вважається засновником позитивізму, Герберта Спенсера, Чарльза Дарвіна, Томаса Гекслі, Ернеста Ренана та інших.

Франкова прихильність до позитивізму досить яскраво виражена у працях «Мислі о еволюції в історії людськості», «Наука і її взаємини з працюючими класами». Так, він пише: «Чи ті природничі науки, які виростили з неточних і розрізнених досліджень грецьких натуральних філософів і александрійських учених, можуть витримати порівняння з громадам теперішніх природничих знань, з докладністю і точністю теперішніх досліджень, з добросовісністю і логікою теперішнього наукового аналізу? Чи спекулятивна грецька філософія Платона і системи Арістотеля, яким на кожному кроці бракує фактів, спостережень, описів, – чи можуть вони йти в порівняння з сучасним розвитком позитивної філософії, – вони, що містять у собі заледве слабкі її зародки?» [34, с. 30]. Ці слова, на нашу думку, не варто порівнювати з матеріалістичною критикою ідеалістичної філософії. Звичайно, мислитель досить критично ставився до «спекулятивної філософії» Платона, до філософської системи Арістотеля, але критикував учення класиків давньогрецької філософії радше з позицій позитивізму, ніж матеріалізму. Із цих самих позицій він виступав також проти ідеалістичних поглядів Георга Гегеля, Артура Шопенгауера, далі – критикою філософії життя Фрідріха Ніцше, вважаючи їх суто «розумовими конструкціями», що не базуються на наукових фактах, емпіричних дослідженнях.

І. Франко ж оцінював людину як мислячу істоту, як творця, що підноситься над рослинним і тваринним світом, проте, водночас, є гармонійною частиною природи. Акцентує увагу, що саме духовні начала відрізняють людину від тварини. Окрім того, кожна окрема людина є неповторною і в той же час є частиною людства, немов одна цеглина, «мільйони яких складають все людство». У понятті людини мислитель бачив «єдність духа і тіла», як єдність неподільного цілого, в одній особі. У цій єдності він бачив «живу силу», яка творить і керує життям.

Саме тому, в період глибшого зацікавлення позитивізмом, І. Франко значною мірою конкретизуватиме саме поняття «людськості», зокрема, переосмислюючи його субстантивну (божественну) заданість і пов'язуючи з ідеями суспільного й етичного прогресу, розробивши при цьому принцип, так званої, «моральної поезії» [136, с. 33], де повною мірою проявляється морально-виховне, духовне значення поетичного слова. Досить виразно це засвідчує збірка «Мій Ізмарагд», де автор постає гуманістом зі «щиролюдським лицем». Культурно-історична різнобічність і гуманітаризм виявляються у розширенні індивідуального світосприйняття до рівня «людськості», в уподібненні духовної сутності окремої людини зі вселюдською моральною природою. Збірка стала результатом розчарування в соціалістичних ідеях і позитивістських гаслах, узагальненням його міркувань про добро і зло, дружбу і підступність, а головне – духовного й раціонального самовиховання і самоконтролю, стверджуючи цілеспрямованість етичного вибору.

Особливо «просвітницько-гуманістична тенденційність» (Т. Гундорова) проявляється у творах «екзистенційно-антропоцентричного» (Я. Розумний) періоду – «Воа constrictor», «На дні», «Борислав сміється», цикл новел і оповідань з народного життя «Рутенці» – де ідея гуманізму природно й закономірно постає з конкретних обставин і характерів персонажів, а самі колізії мають характер не «цілої суспільності», а відображають «відносини,

людей, поодинокі їх учинки та громадські імпульси, що пробуджують їх до такого, а не іншого діяння» [47, с. 33]. При цьому в мікrokосмосі однієї людини узагальнюється історія життя цілих суспільних верств, відкриваються глибини людського буття.

У циклі оповідань «Борислав» автор створює образ соціального середовища, яке згубно впливає на людську особистість, де руйнується природна основа духовності й панують «звірячі, вегетативні інстинкти». І. Франко переконаний, що причиною такого духовного зuboжіння і, як наслідок, психологічного руйнування характеру і навіть фізіологічного виродження є саме суспільство:

«Не в людях зло, а в путах тих,
Котрі незримими вузлами
Скрутили сильних і слабих
З їх мукою і їх ділами» [10, с. 58].

Досить чітко це прочитується в повісті «Boa constrictor», де особливу роль відіграє символічне уособлення соціального зла – змія-удаєвника (boa constrictor-a) як метафоричного образу капіталу, «суспільного фатуму»: «Се не вуж, се безмірно довга, зросла до купи і оживлена чарівною силою зв'язка грошей, срібла, золота блискучого!» [80, с. 434] Окрім того, розгортаються картини природних і соціальних, свідомих і позасвідомих впливів, які формують певний «суспільний тип» – «ділового чоловіка», для якого чуже духовне життя. Проте, І. Франко, заглиблюючись в душу такої «автоматичної» людини, через внутрішні переживання персонажів, показує людину справжню, природну, «совісного чоловіка».

Під час одного з ув'язнень, потрапивши «в високу школу дна суспільства» [79, с. 375], пізнавши «страшні ями», І. Франко створює гостру «суспільно-психологічну студію» «На дні», в якій відтворив суспільну драму нерозуміння інтелігенції і народу, протиставляючи цілу низку морально-психологічних

типів – від «інтелігентного» до «найнижче затолоченого». Він аналізує ідеальний світ, моральні принципи інтелігента, співвідносячи їх з принципами загальнолюдського духовного поступу та зіставляючи зі свідомістю «іншого» – цілком zdegradovanoї людини, «людини-звіра», яка прагне задовольняти лише свої фізіологічні потреби. Подібні зіставлення соціальних типів відображають ступені соціального відчуження, «пропасть між людьми а людьми» [39, с. 116]. Дослідниця творчості І. Франка Т. Гундорова зазначає, що саме такі «крайнощі ряду виявляють трагічну напругу суперечності життя та ідеалу, духу і тіла, «вершин» і «низин» людської культури, загалом – амплітуда розгортання гуманістичного ідеалу («людськості»), що охоплює сферу від ідеально високого до низького, майже звірячого в людині» [136, с. 57].

Зводячи разом людину інтелігентну, ідеологічного типу і цілком zdegradovanу, І. Франко аналізує суспільну проблематику з погляду моральності, звертається до сфери підсвідомості, створює своєрідний поєдинок двох душ, сподіваючись, що духовно-моральна енергія здатна вселити «наново людський дух» навіть у «звірячу душу». Таким чином, ніби, розв'язується дуалістична драма духовного і тілесного, високого і нищого. При цьому, смерть тілесної, «зовнішньої» людини означає народження духовної «внутрішньої» людини. Про це й свідчать завершальні слова повісті: «Pereat homo, crescat humanitas! (Нехай гине людина, хай росте людськість!)» [39, с. 163].

Своєрідною підказкою до розгадки символічного змісту повісті може бути створений в той же час вірш «Semper idem» (Завжди те саме):

«Ще те не вродилось
 Острее залізо,
 Щоб ним правду й волю
 Самодур зарівав!
 Ще той не вродився
 Жар, щоб в нім згоріло

Вічне тіло духа,
Не лиш утле тіло!» [82, с. 55].

Окрім того, І. Франко досить детально аналізує й питання індивідуальної жертвовності на шляху поступу до нової «людськості». Один з героїв повісті, мріючи про волю, «ясну, як день, широку, як світ, знаючу тільки природу і любов братерську», починає сумніватися: «Що наша муравлина праця для такої величезної цілі? Що для неї наші дрібні муки, наше ціле життя? Пилинки супротив гори! ... Може, ми будуємо дорогу поза шляхом, кладемо місто на безлюдному острові! Може, найближче покоління піде зовсім не туди, лишить нас на боці, як пам'ятник безплотних змагань людських до непотрібної цілі?» [39, с. 157-158]. Проте, говорячи вустами героя, автор стверджує, «що треба йти наперед. Що мож буде зробити, те й зробимо. Щоби тільки по совісті, щиро та розумно», адже ж і «гора зложена з пилинок. Та все-таки відрадно, хоть на пилинку причинитися до прискорення великого діла!» [там само].

Тут І. Франко отожднює особисте і громадське в людині, які ґрунтуються на просвітницьких принципах природної доброти, науки, розуму, необхідності віддати своє життя у боротьбі за свободу народу. І хоча автор уникає слів про те, що крах абстрактних гуманістичних ідеалів руйнує саму особистість, оскільки вони розходяться з реальною практикою життя, проте саме така жертвовність героя «для правди, для поступу» підштовхнула вбивцю до прозріння та катарсису.

Дослідниця творчості І. Франка Алла Ковальчук стверджує, що «антропологічна концепція повісті «На дні» ґрунтується на уявленні про амбівалентність людської природи, повсякчасну опозицію у ній добра і зла» [171, с. 73], що чітко простежується на розкритті різних психологічних станів загубленої людини, яка від жорстокості, людиноненависництва приходить до усвідомлення і переосмислення власної долі.

Зображення суперечності внутрішнього світу людини, яка вагається між добром і злом, є, на нашу думку, відбиттям складної розгалуженості людського буття. Тут чітко простежується одна із ключових складових Франкової філософсько-антропологічної концепції – проблема несвідомого, яка стала своєрідним «прологом» трактату «Із секретів поетичної творчості» (1898), випереджаючи у часі концепцію засновника класичного психоаналізу Зигмунта Фрейда («Тлумачення сновидінь», 1900).

В індивідуальному вимірі зло «перебуває», зазвичай, у несвідомій психічній сфері персонажа, тому людина часто стає жертвою руйнівних сил, що панують у ній самій. Лише єдність свідомої і несвідомої сфер психіки забезпечує гармонійне існування двоєдиної людської душі і світу, відбиває всю повноту людської екзистенції. «Чоловіколюбіє», діяльна любов до людей, є тим рушієм системи філософсько-світоглядних настанов мислителя. Важливе значення у філософсько-антропологічній концепції І. Франка відіграють віра й надія. Саме вони допомагають вистояти його героям серед життєвих негараздів, зберегти раціональний підхід до їх вирішення, додають динамічності суспільній діяльності.

Розум, почуття і воля постають як важливі елементи у зображенні людини інтелігентної, і які загалом відбивають розуміння І. Франком особливостей українського національного характеру: апелюючи до постулату органічної цілісності внутрішнього світу людини, він відчутно наголошує на необхідності посилення вольового начала, а отже, діяльнісних інтенцій українця. Ідеальний тип «цілого чоловіка» теж не позбавлений внутрішніх сумнівів і суперечностей, «половинчатості», двійництва («Похорон», «Сойчине крило», «Лель і Полель», «Хома з серцем і Хома без серця»), проте завдяки сильніше розвиненому вольовому началу долає їх.

Розвиток вольових якостей у структурі внутрішнього світу людини відбувається через загартування стражданням у сфері особистого і суспільного.

Внутрішня перемога людини, на думку І. Франка, – це перемога свідомого, раціонального. До його світоглядної настанови щодо актуалізації внутрішніх зусиль людини для осягнення суспільних ідеалів («Петрії і Довбуцуки», «Не спитавши броду», «Перехресні стежки») долучається концепт «сродності праці» Г. Сковороди в контексті відповідності покликання героя й «одноцілості» поступу. Цілісність мислиться І. Франком як єдність зусиль усієї провідної верстви (національної еліти), повноти її діяльності в усіх сферах суспільного життя – просвітницькій, правовій, економічній, культурній, а метафорично – як єдність раціонально-емоційної сфери, свідомого і несвідомого, що втілюються через вольовий імператив обов'язку.

І. Франко, вірячи у вроджену духовність людини, доводить, що суть життя полягає у любові до ближнього, у боротьбі за волю і щастя власного народу, у творенні добра, у перемозі високоморального начала. Своєрідний «антропоцентризм» філософа «зводиться до віднайдення і проголошення людяності як рятівного ідеалу...» [171, с. 74].

Загалом же, «просвітницько-гуманістична тенденційність» і в бориславських оповіданнях, і загалом у працях «екзистенційно-антропоцентричного» періоду проявляється в тому, що сердечна любов, оте «божеське в людським дусі», здатна розбудити благородні пориви в душі «загубленої людини», вирвати її з цієї пастки, з того соціального «дна», яке нищить людину.

Важливо також відзначити, що саме в художніх творах найвиразніше проявляється осердя його філософського пошуку впродовж усього життя: «ідея героя, особистості, індивідуальності, вільної в громаді, але не вільної від громади» [124, с. 194]. До того ж, однією з фундаментальних особливостей художнього твору, як зазначає Марк Гольберг, є його властивість «генерувати множинні смисли, знаходити відгук в умах і серцях людей, долаючи час і простір» [115, с. 59]. Антропологічний підхід полягає в посиленні значення

людського духу в історії, орієнтації на духовність. На думку М. Гольберга, духовність проявляється у сферах філософії, науки, мистецтва і релігії. Проте, на нашу думку, сюди можна також зарахувати й сферу національної ідеї.

Свої погляди на покликання героя, який є носієм народного духу, І. Франко викладає в «Каменярах». У подальшому ідея героя зумовлює розробку ширшої теми «особистості і народу». У цьому контексті мислитель зосереджує увагу на питанні вірності своєму народу і покарання за зраду («Похорон»), конфлікту громадського і особистого («Іван Вишенський», «Святий Валентій», «Бідний Генріх», «Лель і Полель»), чітко простежується питання ідеалу безмежної відданості народу і жертвності заради його щастя («Смерть Каїна», «Мойсей», «Захар Беркут»).

В. Горський робить припущення, що «така спрямованість життєво-філософського пошуку, з одного боку, демонструє спадковий, – можливо, до кінця й не усвідомлений суб'єктивно, – зв'язок його з романтичною філософією історії з властивою їй вірою в креативне призначення духу, що є підставою зрощеного романтичного традицією національного месіанізму ... З іншого боку, вона зумовлювалась усвідомлено позитивістською спрямованістю світогляду покоління «Молодої України» з властивою йому потугою до творення за умов бездержавного існування української політичної нації, України як самостійного суб'єкта історії народів» [124, с. 194-195].

Про це також свідчить дослідження філософа-франкознавця А. Пашука, котрий констатує, що «антропологічні погляди І. Франка характеризуються своєрідними особливостями, відмінними від тих антропологічних учень, які склалися в другій половині ХІХ – на початку ХХ століть. Найпершою і специфічною особливістю антропологічних поглядів І. Франка є їх тісний, органічний зв'язок не просто з людиною, а точніше з абстрактною людиною, чи людиною загалом, чи людиною як просто біологічною істотою, а з народом, а тоді вже з людиною, тобто з народом як певною стійкою цілістю. І. Франко в

центрі світогляду ставить народ, що зумовлюється своєрідністю його історичного розвитку» [223, с. 18].

Дещо інакше висловлює свою думку щодо антропологічних ідей І. Франка Т. Троїцька: «Загальнотеоретичну основу поглядів І.Франка в антропологічній філософії становить філософсько-антропологічна концепція єдності людини і природи та погляд на історію як еволюцію людськості. Екзистенційно-художній характер та етико-антропологічну спрямованість філософських пізнань І. Франка визначають ідея героя, особистості й народу ...; ідея поступу, який не слід розглядати як однолінійно спрямований; думка про діалектичне поєднання прагнень людини до освіти і науки, без яких вона не може досягти щастя» [250, с. 19], і також є необхідною умовою формування високоморальної, духовної особистості.

На нашу думку, для наших сучасників особливо цінними і корисними є ті зусилля, які І. Франко докладав для розробки методологічних засад дослідження історії як еволюції людськості (тут уже в значенні – людство, спільнота). У таких працях як «Поза межами можливого», «Мислі о еволюції в історії людськості», «Що таке поступ?» мислитель виявив глибоке розуміння закономірностей історичного розвитку людства, визначив чіткі засадничі положення, опираючись на які сучасна людина може наблизитись до об'єктивного розуміння і вияснення історичних реалій.

Мислитель трактує історію як процес зростання вільної людської діяльності, спрямованої на розширення меж можливостей реалізації особистого розуміння щастя: «Чого ж шукають усі ті люди? На се одна відповідь: шукають дороги до поступу, але не такого, як досі. Їх не задовольняє сам поступ багатства; ... сам поступ науки і штуки; вони хочуть, аби наука і штука були власність всіх людей, прояснювали їх розум і звеселяли життя. Як бачимо, обік зросту багатства, науки й штуки, зросло також почуття милосердя, любові до людей, справедливості. Люди починають переконуватися, що саме багатство,

сама наука, сама штука не може дати чоловікові повного щастя. Наскільки чоловік може бути щасливим у житті, він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, уточнення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу, отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертво тіло без живої душі в ньому» [77, с. 345].

Поступ І. Франко розглядав як онтологічну категорію живої природи, а відтак проектував її на суспільство. Розрізняв дефінітивно поняття «поступу» та «загальної еволюції». Поступ був органічним елементом еволюції, але категоріально не вичерпував її сутності, він зазначав, «що в понятті еволюції містяться поруч себе і понад собою два супротивні процеси: поступ наперед і поступ назад. Поступ наперед є проявою первісною, переважаючою і нормальною; поступ назад – проявою пізнішою і хворобливою» [36, с. 81-82].

У своїй монографії «Філософський світогляд І. Франка» А. Пашук, аналізуючи поняття «загальна еволюція» в контексті філософських думок мислителя, пише: «І. Франко наполягає на тому, щоб теорію «загальної еволюції» охопити і пояснити розвиток живої природи і суспільства, що зовсім не означає, щоб живцем біологічні особливості переносити на суспільство, оскільки людина як жива істота також належить до живої природи» [223, с. 77]. У цьому випадку, вважаючи, що не можна беззастережно переносити специфічно біологічні особливості розвитку на суспільне життя. Тут треба шукати спільні підвалини, а не зводити одне до іншого.

Таке бінарне членування поняття загальної еволюції зумовлене прагненням І. Франка виокремити із загального онтологічного контексту живої природи антропологічну суть поступу в історичному вимірі, бо суспільство не можливе без людини, як і людина не може існувати поза суспільством, але в усіх випадках основною фігурою є людина з її «фізичними та духовними потребами».

Як вважає А. Пашук, «людина впродовж своєї всієї історії не є самоізолюваною, замкнутою в собі історією, вона – індивідуальна істота, але водночас нерозривно пов'язана з громадою в різних формах, аспектах і відношеннях» [223, с. 79], оскільки саме здруження людей у громади є міцним підґрунтям для розвитку культури й цивілізації, що перегукується із загальними підходами і принципами розбудови сучасного громадянського суспільства в його ще не яскраво вираженій формі.

«Боротьба за існування, природний добір, мінливість і спадковість діють у житті людини, народу, людства вже не просто як біологічні закони, а як суспільні чинники, носячи антропологічний характер» [там само]. Мається на увазі, що суть боротьби за існування в умовах суспільства кардинально відрізняється від тієї, що притаманна живим істотам у живій природі, оскільки у природних умовах змінюється біологічна визначеність живої істоти, а в суспільстві – спосіб життя людини, її статус, рівень матеріального і духовного розвитку. Ми гадаємо, що саме за таких умов виникає боротьба за існування людини, груп людей, громади, народу, але це вже не звіряча боротьба, основана на інстинктах і фізичній силі, про яку йдеться у Ч. Дарвіна, а на силі задіяних духовних здатностей, бо ріст духовності допомагає розвитку науці, техніці і культурі. Боротьба людей за існування у суспільстві породжує у них почуття єдності, дружності, братерства. Справжній суспільний поступ виникає там, де починається «здруження людей», суспільна цілісність, коли «люди перестають бути панами й слугами, а стануть тільки людьми». Проте неодмінною умовою такої суспільної цілісності мають стати взаємини між людьми на засадах людськості, «по-людськи».

На нашу думку, кожен народ, кожна громада має працювати над тим, щоб максимально використати для свого розквіту потенційні можливості поступу і ми знову знаходимо в І. Франка таку актуальну на сьогодні думку про те, що «хто би смів на хвилю загавитися або й зовсім відцуратися роботи, може бути

певний, що незабаром його не стане на світі, що той «поступ» буде для нього не добродієм, а пожежею і спалить його та змете з землі безслідно» [77, с. 313].

Таким чином, стає очевидним прагнення І. Франка «олюднити» історію, надати їй «людського обличчя», тобто трактувати її як процес людської екзистенції, проживання й діяльності людини у вимірах антропологічного часу.

Загалом, Франкова людина «виписана» у складних взаєминах із оточенням, у внутрішніх суперечностях і конфліктах власної душі як відбитті людських взаємин. Чітко простежується комунікативний аспект її буття, не заперечуючи, при цьому, її індивідуальної цінності й самодостатності, важливість морально-етичного підґрунтя взаємин людей.

Висновки до першого розділу

Концептуалізація філософсько-антропологічних ідей І. Франка є важливою не лише для відродження національного духовного спадку, але й тому, що у його працях було поставлено цілу низку людинознавчих питань, вирішення яких має велике значення у розбудові сучасного громадянського суспільства.

Проаналізувавши франкознавчу джерельну базу, ми переконались у присутності антропологічної проблематики у літературно-філософській творчості І. Франка, яка займає чільне місце у його світогляді, проте все ще залишається малодослідженою.

Основою світоглядних позицій І. Франка була сучасна йому західноєвропейська філософія, тому аналіз його ідей в цьому аспекті дає можливість уточнити філософсько-антропологічну тематику української філософії та простежити її зв'язок із західноєвропейською філософією.

Особливістю української філософії кінця ХІХ – початку ХХ століть, яка розвивалася в контексті західноєвропейської, і одночасно була органічним продовженням власної філософської традиції, є трактування людини як представника свого культурного середовища. Саме національна культура є основою буття української людини, її глибинним корінням, і яка, окрім того, усвідомлюється українськими мислителями як певне духовне утворення.

Філософсько-антропологічна концепція І. Франка ґрунтується на зверненні до людини як єдності «духа й тіла», як представника власного народу, як героя, особистості, вільної у громаді індивідуальності. Сутність людини та її буття, у розумінні І. Франка, не зводиться до абстрактного суб'єкта соціокультурного процесу, а визначається як самодостатня індивідуальність, становлення якої відбувається, насамперед, через гармонізацію неусвідомлених і свідомих поривів, свідомості й реальності. І. Франко намагається збалансувати внутрішній і зовнішній світи людини,

апелюючи до концепту «цілісності». У його концепції рівновага і гармонія досягаються через взаємодію протилежних начал. Важливими гармонізуючими чинниками у його філософсько-антропологічній концепції постають моральна відповідальність людини перед народом, почуття обов'язку. Окрім того, творчість І. Франка будувалася на загальнолюдському духовному досвіді, відображаючи моральний зміст людської діяльності, «людськості», «гуманістично-просвітницьку тенденцію».

Ідеї І. Франка, його універсальна творча й наукова спадщина чекають нового прочитання, нових наукових досліджень та подальших пошуків, оскільки дослідження його філософсько-антропологічних ідей далеко не завжди розкривають оригінальність його людинознавчих поглядів. Безперечно, тема франкознавства привертатиме увагу ще не одне покоління дослідників, адже І. Франко, попри систематичне вивчення і популяризування його доробку, залишається більше невідомим, аніж відомим.

РОЗДІЛ II

СТРУКТУРА ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ І.ФРАНКА

Філософські шукання І. Франка, у яких людина є об'єктом зацікавлення, а людинолюбство – осердям, зорієнтовані на вищі загальнолюдські цінності. У його творчості, де простежується яскравий зв'язок філософсько-антропологічних ідей з європейською філософією межі ХІХ – ХХ століть, проблеми особистості, її духовного світу, місця та ролі в соціумі, моральне самовизначення отримали на національному ґрунті своєрідну інтерпретацію та, маємо надію, надихне нас на генерацію на цій основі майбутніх ідеалів.

Духовно-творча спадщина І. Франка має антропологічну зорієнтованість і спрямована на філософські пошуки й осмислення проблем людини, з'ясування духовно-моральних основ, де сутність людини, місце у світі, сенс людського буття пов'язані з її духовністю та свободою, де засобом виявлення, усвідомлення своєї цінності, реалізації сутнісних сил є творча діяльність, а призначенням людини постають внутрішньовольові інтенції до постійного самовдосконалення, утвердження моральної гідності, неухильного прагнення до добра на ґрунті взаємодоповнення освітою і наукою.

Важливим також є те, що ці прикмети Франкового філософування не лише органічно вписуються в загальноєвропейський контекст формування так званого філософсько-художнього стилю мислення, але також є органічним продовженням антропологічних концепцій української філософської традиції (Григорій Сковорода, Микола Гоголь, Пантелеймон Куліш, Памфіл Юркевич та інші), даючи, при цьому, поштовх до подальшого розвитку.

2.1. Духовно-моральний вимір буття людини у творчості І.Франка

Поняття духовне, духовність завжди мали у філософії фундаментальне значення і досі відіграють визначальну роль у таких ключових проблемах як людина та її місце і призначення у світі, сутність її буття, культура, суспільне життя тощо.

Уже в первісну епоху формуються перші уявлення про духовність, де панувала ідея одухотвореності світу, кожної речі з людського довкілля. Але поняття духовності як специфічно людської характеристики поки що не вирізнялось у свідомості людини. Дещо пізніше формується погляд про одухотвореність лише людини та богів, що її створили, тобто поняття духу дедалі більше пов'язувалося із самою сутністю людини і її становищем у світі. Такий підхід сформувався ще в античності, де активно впроваджувались поняття «подих», «дух», «логос», «пневма» як певні абсолютні начала. Однак якщо в натурфілософії тілесне і духовне ще не поділяються і не протиставляються, то вже в Платона існує їх розмежування і протиставлення. Розуміння тілесного як нижчого, несправжнього в людині прагнув заперечити Аристотель, стверджуючи, що тілесне однаково, як і духовне, є необхідним началом.

Новий підхід щодо розуміння духовності формується в християнській традиції. Тут дух уже означає божественну сутність, усвідомлюється як особистий абсолют. Одночасно виникає уявлення, що наявність розумної душі є відмінною рисою людини, яка виділяє її з тваринного світу й уподібнює до Бога (Фома Аквінський). У межах такої традиції закріплюється протиставлення душі і тіла, божественного, духовного і тілесного, людини і тварини.

В епоху Відродження, поняття духу дедалі частіше ставало визначенням активного начала людини, її творчої потенції, злагодженості протиставлення духовного і тілесного. Проте таке розуміння духовності знову було втрачене в епоху Просвітництва, що раціоналізувало людину та витиснуло поняття духу із

визначальних характеристик сутності людини. Така тенденція збереглася в матеріалістичній традиції, де прояви духовного життя людини, пов'язувалися з пізнаними й очевидними матеріальними процесами, що нерідко приводило до заперечення реальності духу. Дух, духовне стали синонімами свідомого.

У марксизмі духовне життя суспільства тривалий час зводилося до процесу виробництва і відтворення свідомості, а духовне життя людини, її духовний світ найчастіше випадали зі сфери філософського осмислення. Душа та душевне ототожнювалися з психічним і також залишилися поза філософією.

Досить вагомий внесок у розробку питання духовності зробили представники німецької класичної філософії. Зокрема, І. Кант, який називав дух «оживляючим принципом в людині», вважав, що духовність включає в себе не лише пізнавальну свідомість [163, с. 371]. Безперечно наукову цінність для дослідників мають праці російських та українських філософів ХІХ – початку ХХ століття: Миколи Бердяєва, Сергія Булгакова, Василя Зеньковського, Івана Ільїна, Миколи Лоського, Володимира Соловйова, Павла Флоренського, Семена Франка та інших, які містять різнопланові авторські позиції щодо проблем духовності та духовної культури, зокрема, розгляд таких ознак духовності, як милосердя, любов, совість, обов'язок, добродієність, сором, розкаяння тощо. Висвітлення духовної проблематики в космізмі (Костянтин Цюлковський, Микола Федоров, Володимир Вернадський) тісно пов'язане з феноменом космосу, частиною якого є людина.

У західноєвропейській філософії початку ХХ століття антропологічний напрям у трактуванні сутності духовності представлений працями Вільгельма Дільтея, Гельмута Плеснера, Еріха Фромма; екзистенційні аспекти духовності висвітлені в працях Сьорена К'єркегора, Хосе Ортеги-і-Гассета. Формуванню онтологічних засад духовності сприяли міркування Мартіна Хайдеггера про основи буття, екзистенції. У феноменології Едмунда Гуссерля проаналізовано роль свідомості в трансцендентальній суб'єктивності та творчий потенціал

людського духу. Важливо відзначити також ідеї Ніколаса Гартмана про об'єктивний дух та співвідношення духовного і душевного буття, а також його міркування про цінності.

У вітчизняній філософській традиції інтерес до сфери духовності завжди був дуже сильний, а моральна проблематика займала істотне місце. Уже в Київській Русі мислителі сформували духовно-моральний ідеал, де надавалась перевага духовному над матеріальним, усебічно підтримуючи духовність, моральність життя («Повість минулих літ», «Повчання Володимира Мономаха» «Слово про закон і благодать» тощо).

Глибокі й оригінальні думки є у філософії серця, сформульованій Г. Сковородою, яка отримала подальший розвиток у творчості М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича та інших. Розгорнуте філософське обґрунтування того, що сфера розуму не вичерпує духовного життя стало підґрунтям формування теорії філософа П. Юркевича. Серце випереджає розум у пізнанні, творчості, визначає моральне життя людини. Якщо розум керує, то серце породжує енергію, емоції, почуття, сприяє пізнанню, усвідомленню. Зі світу вибираємо те, що є важливим і цінним для духу.

Філософія серця лягла в основу українського характеру, української ментальності, однією з основних рис яких є кордоцентризм.

Усе більшої актуальності набуває проблема духовності в сучасній філософській думці, що пояснюється, передусім, поглибленням антропологічної орієнтації у філософії ХХ століття, а також прагненням знайти вихід із загальної духовної кризи в сучасній цивілізації. Розв'язання цієї проблеми набуло якісно нового звучання в дослідженнях останніх років, в яких простежується спроба розглядати духовність в контексті пошуку глибинних характеристик людського буття через призму активної творчої діяльності самої людини (праці Євгена Бистрицького, Степана Возняка, Ганни Горак, Арсена

Гулиги, Вілена Горського, Сергія Кримського, Володимира Ксенофонта, Віталія Табачковського, Тетяни Целік, Алли Черній та багатьох інших).

Провідні вітчизняні науковці в галузі філософії, соціології, політології, психології, історії, педагогіки (Іван Бех, Іван Білодід, Ада Бичко, Ігор Бичко, Мирослав Боришевський, Микола Головатий, Леонід Губерський, Микола Дробноход, Василь Кремень та інші) приділили у своїх дослідженнях досить багато уваги широкому спектру питань, пов'язаних із методологічним обґрунтуванням сутності і змісту духовності суспільства й особистості, соціальною зумовленістю та динамікою змін ціннісних орієнтацій, особливостям формування духовної культури нації тощо.

Серед сучасних розробок у сфері вирішення проблеми сенсу життя у його духовних вимірах варто звернути увагу на дослідження Віри Мовчан, яка зосереджує увагу на моральності як підґрунті духовного життя особистості. Основна мета вбачається в «утвердженні людяності як сутнісної якості людської життєвості» [207, с. 250]. На думку автора, головним орієнтиром постає моральний ідеал, що створює можливості свого реального втілення. Йдеться про творення справжньої моральності в стосунках у всіх сферах людського життя: «Моральність – це засіб, завдяки якому людство розширює межі свободи в діяльності творення специфічно людського середовища духовного життя» [там само].

Сергій Кримський визначає духовність як безперервний процес трансформування універсуму зовнішнього буття у внутрішній світ особистості на етичній основі, здатність створювати такий внутрішній світ, в якому реалізується самототожність людини. На його думку, духовність приводить до своєрідної «сміслової космогонії» поєднання образу світу з моральним підґрунтям особистості» [182, с. 21-23].

Стає зрозумілим, що духовність та моральність знаходяться в діалектичній єдності. Саме тому ми звертаємо увагу на творчий спадок

І. Франка, у працях якого чітко проглядається звернення до проблем духовності й моралі, відображається ментальність українського народу, а духовно-моральне буття людини є ключовим елементом його філософсько-антропологічної концепції. Свідченням цього є праці дослідників його творчості І. Дорошенка, І. Денисюка, Т. Гундорової, М. Жулинського та багатьох інших. [146; 142; 133; 154].

Поза увагою Франка-вченого ніколи не залишалися проблеми пов'язані із розвитком світової та української культури стосовно всіх сфер духовного життя народу – літератури, філософії, історії, мистецтва, економіки, релігії тощо. Його філософсько-літературна, глибоко гуманістична спадщина є невичерпним джерелом духовного життя народу і, на нашу думку, могла б значно впливати на культуру сьогодення, особливо в умовах глобалізації. Рівень розвитку суспільства, як і окремої особистості, певною мірою залежить від рівня розвитку духовності. На цьому наголошує у своїй статті «Що таке поступ?» І. Франко: «Чоловік, найвище зорганізований з усіх, зробився паном усіх животворів власне завдяки величезному розвоєві своїх духовних здібностей» [77, с. 328].

Мислитель акцентував на тому, що, на жаль, людина втрачає потяг до ідеалу, стає «відірваною від духовного життя», стає жертвою громадського песимізму й збайдужіння.

І. Франко розумів під духовним не лише нематеріальний світ. Для нього поняття духовного було дещо ширшим. Він не заперечував у духовному вимірі всього матеріального, фізичного та тілесного світу. Ці всі складові є стимулами для розвитку духовного світу. Духовний світ – це те, що накопичується всіма людьми в часопросторовому відношенні, те, що стимулює до розвитку. І чим більше людей і народів будуть залучені до духовного світу, тим довше та краще зростатиме поступ на їхній території.

Тож, очевидно, що саме духовність і є тим субстанційним чинником, що керує і спрямовує розвиток кожного народу на шлях вдосконалення і співпраці між людьми.

Що ж до моралі, то І. Франко вбачає в ній не лише особливу сферу духу, а й ту сферу, яка протистоїть усьому недосконалому і яка реалізується завдяки свідомим зусиллям людини. Він дійшов висновку, що мораль є явищем соціальним. «Моральність – се певний кодекс постулатів щодо поступування чоловіка з іншими людьми, отже, річ сама собою, суспільна, яка не може бути зроблена річчю приватною» [63, с. 397]. Мораль для однієї людини втрачає сенс.

Мислитель зазначає, що мораль відображає суспільні відносини людей, визначається умовами матеріального життя суспільства. Вона виникає в суспільстві й розвивається в процесі трудової діяльності людей. «Суспільне життя потягло за собою вироблення бесіди, товариських звичаїв та моральності» [36, с. 106].

Кожна людина живе в суспільстві й нерозривно пов'язана з ним, а тому, на думку І. Франка, мусить виробити певні поняття співжиття з людьми, ставлення до них. «То є поняття справедливості, правди, приязні та добра» [34, с. 39]. Його думки є співзвучними з висловлюваннями щодо означення справедливості сучасними філософами, зокрема у всесвітньовідомій «Теорії справедливості» (справедливості як чесності) Джона Ролза, котра базується на двох основних принципах: «кожен має рівні права на цілком задовільну систему однакових основних свобод, яка є однаково можливою для всіх» і «соціальні та економічні нерівності мають розподілятися так, щоб (а) бути найкориснішими для найменш забезпечених членів суспільства, а також (б) пов'язаними зі становищем та посадами, доступними для всіх за умов чесної рівності можливостей» [230, с. 15].

Ці основи моральності, на думку І. Франка, є предметом етики, яку він вважав однією з головних наук про людину. «Етика вчить людину жити по-людськи – вона керує завжди і всюди її кроками; вона змінює тваринну природу людини і облагороджує, і в такий спосіб робить її здатною сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженні праці всіх людей і на братерській взаємній любові», – писав він у своїй праці «Наука і її взаємини з працюючими класами» [34, с. 40].

У цьому визначенні І. Франко трактує етику як науку про те, як «жити по-людськи». Отже, для нього мораль – це не те, що тяжіє над людиною, що протистоїть їй, але те, що є іманентним її істинній сутності, що є її призначенням як розумної істоти. Це не просто необхідне кожній людині знання – це наука без якої ні людина, ні суспільство не може повноцінно існувати, бо саме наявністю моралі людина врешті-решт і відрізняється від тварини. Усе своє життя людина підтверджує, що вона є істотою не лише розумною, а й діяльною, і саме в діяльності найяскравіше виявляє себе її сутність.

Ми вважаємо, що будучи природним створінням, людина разом з тим своєю матеріально-практичною діяльністю протистоїть природі, перетворює її для задоволення своїх потреб, і у цьому процесі одержує могутній засіб для перетворення себе самої.

Розширюючи межі своїх можливостей, людина оречевлює їх у продуктах своєї практичної діяльності, об'єктивуючи таким чином свої «сутнісні сили».

Саме в діяльності, спрямованій на перетворення природної та соціальної дійсності, в діяльності на користь інших формуються та реалізуються моральні якості людини, долається відчуженість та егоїзм і тим самим забезпечується становлення істинної моральності.

Поняття «широлюдська моральність», яке часто зустрічається у працях І. Франка, формується на основі давньоукраїнських легенд, народної мудрості, звичаїв, традицій, власного екзистенційного досвіду.

Такі джерела формування і визначення моралі є актуальними для сучасників, оскільки вона на сьогодні знаходиться в критичному стані. Виховання молоді має базуватися на народних традиціях та звичаях, бо в іншому випадку, як вважає І. Франко, це буде марна трата часу і сил. Засвоєння загальнолюдських цінностей має відбуватися через освоєння національної культури, виходячи з необхідності утвердження освіченості в національній свідомості громадян.

Взірцем гармонійної людини, у сукупності її духовно-моральних, світоглядних засад, є викристалізований у творчості І. Франка образ «цілого чоловіка»:

«Лиш хто любить, терпить,
 В кім кров живо кипить,
 В кім надія ще лік,
 Кого бій ще манить,
 Людське горе смутить,
 А добро веселить, –
 Той цілий чоловік.
 Тож сли всю життя путь
 Чоловіком цілим
 Не прийдеш тобі бути –
 Будь хоч хвилечку ним» [30, с. 29].

Йому властиві духовність, яка проявляється через «високість душ високих», «серце чистеє», сильну волю, ясний розум та, найголовніше – моральність, адже основною метою життя є безперервна праця на благо свого народу, любов до людей і Батьківщини.

У символічному автобіографізмі, який фрагментарно зустрічається в поетичних і прозових творах, І. Франко створив дуалістичний образ своєї душі – з одного боку роздвоєної, а з іншого – такої, яка прагне до ідеалу «цілого чоловіка». Зокрема такий дуалізм виявляється в поєднанні мотивів згасання, «в'янення», молоді душі та народження іншої, нової, внутрішньої людини, «цілого чоловіка». І ось саме таке радісне очікування цього переродження, на думку Т. Гундорової, характеризує розвиток індивідуально-особистісного начала в творах І. Франка вісімдесятих років, тобто екзистенційно-антропоцентричного етапу його творчості. Водночас його творчість мала відчутний прихований ідеологічний зміст, оскільки особистісне світосприйняття філософа відбивало самоусвідомлення цілого покоління української інтелігенції, яке І. Франко назвав «Молодою Україною» [136, с. 251].

Тому погоджуємось із деякими дослідниками, що Франковий символічний автобіографізм можна розглядати як своєрідну культурну модель самоствердження української інтелігенції. «Радісне відчуття свого мужицького кореня характерне для всього цього покоління радикальної інтелігенції, і особливо виразно виступає воно у Франка» [159, с. 497], – зазначає М. Зеров, відгукуючись про поетичну збірку «З вершин і низин», розглядаючи її як голос новонародженої інтелігенції, «не чужої селянинові психічно». Надзвичайно важливим, на нашу думку, є те, що формування такої культурної моделі залишається актуальним для сьогодення.

Якоюсь мірою, творчість І. Франка можна розглядати як еволюцію від «цілого чоловіка» до «людськості». З точки зору «людськості», «цілий чоловік» – це своєрідний антропоцентричний вимір індивідуальності, яка спочатку є неподільною, ідеальною часткою людськості й збігається з її сутністю. З часом, після того самого переродження, про яке йшлося вище, «цілий чоловік» досягає стану «вселюдськості», тобто досягає універсального гуманітарного характеру.

Саме таке становлення індивідуальності І. Франко втілює у своїй творчості, яке передусім є процесом самопізнання. При цьому формування і розвиток самосвідомості, так само як і соціальної свідомості, спрямовані на досягнення «гармонії всесвіту», суголосної гармонізації думок і чуття, свідомості й реальності, духу й тіла, особистісного і вселюдського. Бо ж концепція людської природи І. Франка, як і в західноєвропейській, так і в українській філософській традиції, є дуалістичною.

Дуалізм душі й тіла зумовлює «драматичні перипетії характерів» (Т. Гундорова) у процесі трансформації до «цілого чоловіка», проходячи стадії аскетизму, жертвності. Такі трансформації прочитуються в багатьох творах І. Франка. Наприклад, у поемі «Святий Валентій» автор торкається теми жертвності й егоїзму, співвідношення любові до ближніх і свободи індивідуальної волі. На основі легенди про життя святого Валентія, І. Франко через простеження процесу саморуйнування людини показує антигуманну природу аскетизму. Окрім того, саме через аскетизм, на його думку, проявляється дуальність людської природи, коли боротьба в душі аскета між життям і відреченням, актуалізує боротьбу доброго і злого. Філософ спирається також на особливості дуалістичного світогляду, який полягає у ненастанній потребі обстоювати добро перед злом, адже «добрий елемент у світі, в натурі, а навіть в душі людській є значно слабший від злого, він може тільки ненастанною, майже розпачливою боротьбою та ласкою Божою удержатися від цілковитої затрати» [16, с. 204].

У поемі «Цар і аскет» І. Франко більш детально розкриває тему добра і зла в людському бутті, де, на відміну від поеми «Святий Валентій», перемагають ідеали людської справедливості, добро перемагає зло, де людська творчість, як стверджує автор, володіє тією могутньою духовно-моральною силою, яка оздоровлює суспільство, стає вселюдським джерелом, у якому відроджується кожна окрема людина. Тут І. Франко ототожнює людську

творчість із творчістю природи. Духовне осягнення вищого буття через творчість співмірне з вивільненням душі з-під тиску певних життєвих обставин, недолі, людського зла:

«А як святеє полум'я здійметься [*отой дух творчості. – уточнення наше*]

Могуче вгору, то і наші душі,

Очищені, і вольні, і веселі,

Стрясуть із себе всі земні терпіння

І полетять в щасливий, вищий світ» [10, с. 336].

Окрім того, такий психологічний стан вивільнення з-під тиску співвідноситься з осягненням «гармонії безмежної», яка у І. Франка означає духовну субстанцію всесвіту. Про таку гармонію філософ розповідає у своїй поемі «Іван Вишенський». Знову-таки, торкаючись теми аскетизму, він занурює свого відлюдника в самотність, де він відділений від «земного життя», затканий павутиною в печері, і не звертає уваги на людське насильство, яке відбувається навколо. Проте з часом герой відчувається «безсильним, бідним, хорим, самотнім, мов дитя, сирітка кругла, без матусі, без вітця» [15, с. 65], загубленим у всесвіті.

І. Франко на свій взірець будує характер історичної постаті Івана Вишенського, підсилюючи громадянський пафос твору:

«І яке ж ти маєш право,

черепино недобита,

про своє спасіння дбати

там, де гине мільйон?» [15, с. 79].

Зрештою у Вишенському перемагає не аскетизм, але живе бажання служити людям, а не собі, і братерська любов виявляється більшою цінністю, ніж особисте спасіння. Таким чином, через духовно-моральну проблематику, громадський ідеал, трактування головного героя як «цілого чоловіка» І. Франко

розгортає образ «величної гармонії», і саме такий образ світу стає головною культурософською ідеєю поеми.

Загалом же «цілий чоловік» – духовний ідеал усебічно розвиненої, зреалізованої особистості, моральна свобода якої виявляється тоді, коли вона сама, без всякого зовнішнього примусу, здійснює моральний вчинок, не шукаючи в цьому якоїсь користі для себе; ідеал, до якого має прагнути особистість, яка хоче й повинна бути корисною громаді, служити суспільним інтересам.

Слід зауважити й те, що концепт «цілого чоловіка» детермінований духовно-моральними нормами конкретного суспільства і з належною повнотою може бути реалізований лише тоді, коли він не суперечить цим нормам.

На нашу думку, сучасне українське суспільство потребує саме такої активної, духовно багатої особистості, яка відчувала б відповідальність за соціально-політичний, культурний розвиток країни, за збереження духовних надбань народу.

Формування такого морального взірця є традиційним і для української, і для європейської філософії того часу. Наприклад, «новий чоловік» у М. Драгоманова, від якого залежить прогрес українського суспільства. Це людина «з політичним, громадським розумом, а особливо з таким ясним і широким розумом, та до того з твердим духом», людина, яка здатна «вибрати собі право до своєї натури і сили», розуміти працю іншого і «допомагати один одному» [148, с. 461-558]. Або, наприклад, «лучча людина» у Д. Донцова, яка «горить тим внутрішнім вогнем», тим духом, який «оживляє суспільство», якій притаманні шляхетність, мудрість, мужність [144, с. 160-161] чи «аристократ-хлібороб» В. Липинського, людина благородна не за походженням, а за духом, людина-борець, розумна, моральна, духовна (чи «містична») [189, с. 75].

У контексті історичної долі українського народу дослідники розробляють цілі типології людини за характером світовідношення. Наприклад,

М. Шлемкевич за світонастановою виділяє такі типи: «старосвітський поміщик», змальований М. Гоголем; «гоголівська людина», якій властива певна роздвоєність душі; «сковородинська людина» з її глибокою душею, яка постійно прагне до самовдосконалення; «шевченківська людина», з її гаслом «Борітеся – поборете!», осередком світогляду якої є наука, а головною рушійною силою – розум [273, с. 17-18].

У західноєвропейських філософів ця тема найбільше простежується, на нашу думку, в іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета, який у своїй праці «Бунт мас» показує відмінність між представником мас і «добірною» людиною, тобто шляхетною, чи за визначенням А. Маслоу, автентичною.

Х. Ортега-і-Гассет вдається до етимології слова «nobleza», яке з іспанської означає «шляхта», тобто те, що «вибивається» з анонімної маси. Представник мас, на думку філософа, – це людина, яка не має ніякої мети в житті, а просто пливе за течією, тому вона нічого не створює, навіть, якщо має на те відповідні здібності. Масова людина, стверджує філософ, ніколи не звернеться до чогось поза собою, хіба тільки під зовнішнім примусом [217, с. 18-50]. Натомість «добірна» людина відчуває глибоку внутрішню потребу звернутися до чогось поза собою, до чогось вищого, якому вона, подібно до Франкового «цілого чоловіка», добровільно підпорядковується. «Добірний чоловік» Х. Ортеги-і-Гассета – це не той, хто вважає себе вищим від інших, а той, хто вимагає від себе більше, ніж інші, навіть коли не завжди спроможний виконати ці вищі вимоги.

Отже, стає зрозумілим, що на початку ХХ століття філософи показують, що суспільство відчуває гостру потребу в сильній, гармонійній особистості, потребу в суспільній гуманізації.

Для української філософії кінця ХІХ – початку ХХ століть питання цілісності людського буття в контексті національної ідеї є об'єднувальним і, в

силу історичних подій, дає підстави визначити його як основу повноцінності людського існування.

Проблема відродження та оновлення духовності нерозривно пов'язана з відновленням не тільки актуальності загальнолюдських цінностей, але й національних, традиційних для українського менталітету. Бо світ цінностей є і в культурі. Саме в національній культурі універсальні цінності набувають конкретних форм існування. Звідси й нерозривний взаємозв'язок процесів національного та духовного відродження, їх взаємодоповнення та взаємозбагачення.

Унікальність та неповторність існування нації розкривається в її духовності, яка є передумовою і головним рушієм соціально-економічного та культурного розвитку суспільства. Духовність не просто виражає інтереси колективу чи якоїсь групи, а обов'язково тієї спільноти людей, які виражають історичну необхідність.

Процес національного відродження дає додаткові джерела для розквіту духовної культури, про що свідчать усі етапи українського культурного відродження. Ідея національної незалежності може перетворитись у той провідний ідеал, навколо якого формуватиметься вся ієрархія ціннісно-нормативної системи духовного світу суспільства.

Національна ідея є стрижнем філософсько-антропологічної концепції І. Франка. Він вбачає моральний обов'язок національної еліти в тому, щоб збудити дух нації, активізувати її творчий потенціал, консолідувати її та скерувати на досягнення позитивних змін у всіх сферах суспільного життя. Саме про це писав він у своєму «Одвертому листі до галицької української молодіжі»: «Перед українською інтелігенцією відкривається тепер величезна дійова задача – витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного

культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла» [45, с. 404].

Ця націотворча функція інтелігенції, цілком природно, цікавила І. Франка головним чином в етико-антропологічному аспекті: не лише розуміння моралі, але і її носія, як соціального явища і водночас глибоке занурення в суперечливий духовний світ особистості. Саме інтелігенція має стати своєрідним дороговказом, осердям духовного розвитку власного народу, національною елітою. Витворити справжню українську інтелігенцію – завдання молодого покоління. Мислитель сподівається, що з'явиться освічена громада, яка зможе не тільки «піти в народ», просвітити його, але і виховувати на власному прикладі. Вона повинна інтегрувати плоди своєї праці в різних сферах суспільства в сукупність національних інтересів. Водночас інтелігенція – це також «індикатор» стану справ не лише у власному суспільстві, але й сигнал для світової спільноти, тому саме інтелігенція має стати національною елітою.

Інтелігент, у Франковому розумінні, – це національно свідомий, високодуховний індивід, якому притаманні почуття обов'язку, відповідальності, усвідомлення своєї виховної, світоглядно-формуючої місії, готовність повести за собою, жертвність. Інтелігент – це «мозок» нації, акумулятор і хранитель її духовних цінностей. Погляди І. Франка, як одного з яскравих представників української інтелігенції, на важливу роль еліти у суспільстві не втратили своєї актуальності й донині, що детальніше розглянемо в наступному розділі.

На сьогодні, зважаючи на інтеграцію зі світовою спільнотою, також надзвичайно актуальною залишається настанова І. Франка, що нація як цілісність має бути ще й «податною на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися» [45, с. 404].

Про цей «будительський» обов'язок інтелігенції І. Франко говорить як про своєрідний категоричний імператив, яким має керуватись кожен, хто причетний до духовної еліти. Націєтворчу місію української інтелігенції І. Франко бачить у тому, щоб пробудити в народі закладену в нього Богом здатність бути «духом». Духовність виступає суттєвим еквівалентом категорії духу, є змістовим наповненням духовного, виділяючи дух як людське досягнення, характеризуючи саму людину, а отже і народ, його існування. Вона виражає розвиток, взаємозв'язок суспільного та індивідуального життя людини.

На жаль, на сьогодні у повсякденному житті духовність не завжди присутня в життєвих цілях людини і тим паче в засобах і в способах досягнення цілей.

Бути ж «духом», як зазначає І. Франко, може лише той народ, який має волю, моральну силу формувати, творити себе.

На думку мислителя, проблема національної самоідентифікації є саме моральною, а не суто етнічною проблемою, оскільки становлення нації можливе лише за умови «емансипації людської одиниці» [40, с. 92], бо нація – це не механічна сума індивідів, а нова якість, що визначається духовними і моральними ознаками кожного.

І. Франко був переконаний у тому, що народ стає «духом», «народом історичним» тоді, коли він є не лише моральною, антропологічною, географічною, етнічною цілісністю, але й цілісністю державною. Однак проблему державності він розглядає насамперед у плані етичному, бо переконання, що самоцінність людської особистості полягає в тому, що держава повинна існувати для людини, а не людина для держави не може сприяти прогресу, в тому числі і моральному, а веде до занепаду культури, до аморальності, до перетворення людського суспільства на безособову масу «піщинок людства», особливо в умовах загальноекономічної кризи та постійного потужного впливу ідеологій інших держав.

Духовно-моральний поступ суспільства досягається «інтенсивною, невсипущою працею над самими собою» кожного члена суспільства. Він є невід'ємною складовою суспільного прогресу, більше того, він є його запорукою, адже найвищого рівня свого розвитку суспільство може досягти тоді, коли люди навчаться бути чесними не під впливом кари і винагороди, а заради самого добра.

Розглядаючи національне питання, в контексті духовно-морального поступу, неможливо, на нашу думку, оминати питання мови як сутнісного чинника антропосоціогенезу, яка виступає для нас своєрідним духовним кодом, через який ми розуміємо навколишній світ і своє буття в цьому світі.

Мова є невід'ємною частиною будь-якої нації та осердям культури. Уся історія та самобутність людського існування відбивається в мовних процесах. Життєдіяльність людини безпосередньо пов'язана з мовною реальністю, в якій концентрується сама сутність людського буття.

Будучи центром найважливіших характеристик предметів духовного і матеріального життя народу, мова є ієрархічно головною у розвитку національного світосприйняття, національної культури.

Для І. Франка питання мови становить один із аспектів дослідження життя народу, його суспільної організації, духовного світу, морального стержня. Він дивився на мову як на засіб єднання людей та від роздумів про неї постійно переходив до вищих питань філософії, повертаючись від них знову до проблем суспільного буття. Очевидно, що серед його думок про національність найбільше місця присвячено саме мові, органічно пов'язаній з усіма сферами життя нації, сумним досвідом її нівелювання.

Розглядаючи проблему рідної мови, як одного з найважливіших чинників національного буття, І. Франко визначає її як необхідно-сутнісний та невід'ємний атрибут самовизначення, самоствердження та самовираження української нації. «Здається, що таке рідна мова? – читаємо в одній із

публіцистичних праць І. Франка, – Чим вона ліпша для мене від усякої іншої і що мені вадить при нагоді замінити її на всяку іншу? Практик, утилітарист, не надумуючися ані хвилини, скаже: пусте питання! Мова – спосіб комунікації людей з людьми, і, маючи до вибору, я беру ту, яка дає мені можливість комунікуватися з більшим числом людей. А тим часом якась таємна сила в людській природі каже: «Pardon, ти не маєш до вибору; в якій мові вродився і виховався, тої без окалічення своєї душі не можеш покинути, так як не можеш замінитися з ким іншим своєю шкірою» [6, с. 264].

Прагматичне нехтування рідною мовою, зумовлене тиском зовнішніх обставин, – з одного боку, та генетично закладений і розвинутий духовною сферою мовний світ людини – з іншого, створюють у неприхильному, чужому мовному середовищі психологічні труднощі та навіть гальмують вільний самовияв природних екзистенційних потреб людини і, як результат, гальмують вільний розвиток самобутньої культури власного народу.

Створюється цілий комплекс суперечностей та парадоксів, які людина суб'єктивно неспроможна ні розв'язати, ні подолати. На нашу думку, залишається єдиний шлях – повернення до свого рідного мовного середовища, яке може врівноважити найглибші сутнісно-екзистенційні потреби людини в сучасному суперечливому світі.

Що ж до І. Франка, то він свято вірив, що доки живе українське слово – житиме український народ як національна самобутня спільнота зі своєю історією, культурою, манерою світовідчуття, естетикою світобачення. Таке твердження ґрунтується на тому, що слово предків є словом зверненим до нас, а наше слово – це та творча духовно-матеріальна сутність, котрою ми спрямовуємо власне буття від сьогодення до майбутнього.

Питанню мови І. Франко присвятив ряд публіцистичних, літературно-критичних, художніх творів, у яких простежується глибоке філософське розуміння буття й місця українського народу та його мови у цьому бутті, що є

на сьогодні вкрай актуальним і значимим не лише для нас, але і для майбутнього покоління.

Отже, проблему національного питання, шлях людини до істинного щастя І. Франко розглядає цілком в традиції української філософської антропології. На його думку, саме нація становить невід'ємну «натуральну», «органічну» складову історичного поступу, без якої неможливий вільний розвиток людини, бо «все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими вселюдськими фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації» [54, с. 284].

Окрім духовно-морального буття людини, гармонійною частиною цілісного світу людини є також і соціокультурне буття, через яке проявляється специфіка української ментальності.

2.2. Філософсько-антропологічна інтерпретація І. Франком

соціокультурного буття людини

Зміна парадигми людської діяльності, пов'язана із трансформацією суспільних реалій в умовах глобалізаційних викликів, загострює питання соціокультурного буття людини, актуалізує необхідність осмислення специфіки її соціокультурного становлення та спонукає до пошуків нових способів духовного і матеріального самовдосконалення особистості.

Серед низки питань, котрі порушує філософія, питання соціокультурної визначеності набувають першорядного значення, адже їх постановка в сучасному українському суспільстві зумовлюється потребою переосмислення місця і статусу людини в контексті національної та світової культури.

Аналізуючи сучасний стан та моделюючи деякі перспективи щодо вирішення зазначених проблем, вважаємо за необхідне звернутися до величезного, і ще не належним чином оціненого, творчого спадку І. Франка, позаяк методологія і методика формування соціокультурного буття людини природно мусить створюватися з урахуванням набутого знання і досвіду.

Проблема соціокультурного буття людини належить до засадничих в західноєвропейській та українській світоглядно-філософській традиції, однак безпосередньо у центр філософських пошуків в Україні, як і в Європі, вона виходить із середини ХІХ століття.

Унаслідок антропологічного повороту в 60-х роках ХХ століття започатковується систематичне звернення до питань соціокультурної визначеності людини у вітчизняній філософії, пов'язане з радикальним переглядом одномірного осмислення людини (наприклад, як носія свідомості чи як носія суспільних відносин). Саме тоді завдяки зусиллям вітчизняних учених – В. Шинкарука, І. Бичка, С. Кримського, М. Поповича, В. Нічик, Г. Горак, В. Горського, В. Табачковського, Є. Андроса – на передній план

філософування виходять проблеми людини, її самоствердження, трансформації на ґрунті сучасних реалій та способи її включення в соціокультурний процес.

Стрижнем проблеми соціокультурної визначеності людини є система «людина – суспільство». Проте ця проблема – багатогранна, адже включає в себе різні аспекти людського буття в соціумі. Від свого народження людина, наділена природною унікальністю, одразу вступає у взаємодію із соціумом. Вона занурюється у соціокультурне існування, соціалізується, адже, як істота суспільна, належить до певної спільноти, зокрема, національної, історико-культурного (сімейного, мовного, освітнього тощо) простору. Соціокультурний вимір людської екзистенції включає в себе також і способи соціокультурного буття. Ідеться про освіту, як спосіб самовдосконалення та самореалізації людини, та культуру, як спосіб долучення до суспільних надбань спільноти, в якій вона олюднюється.

На думку деяких дослідників, терміни «суспільство» і «культура» можна вважати взаємозамінними, оскільки вони включають один і той самий комплекс процесів. Спосіб життя різних спільнот є наслідком створеної ними культури саме в антропологічному сенсі як всього штучно створеного в доповнення до природного оточення. Поняття «культура» є якісною характеристикою суспільства, яка виражає рівень його розвитку, досягнень у значенні панування над природою, соціальними зв'язками і відносинами [258, с. 214].

Ми ж розглядатимемо ці поняття в антропологічному аспекті, тобто одночасно і як окремі, і як взаємопов'язані сфери людського буття, де культура є не просто окремим елементом, а й онтологічним підґрунтям людського існування. Вважаємо, досить доречним тут є визначення поняття культури з точки зору антропології сучасної дослідниці Ольги Гомілко: «Культура – це людина розгорнута у своєму бутті. Людина – буття, похідне від культури», а «суспільство є способом організації людського існування» [116, с. 192]. Окрім

того, на її думку, кожне суспільство створює свою власну, лише йому притаманну, антропологічну ситуацію.

Без осмислення окреслених питань неможливі пошуки нової парадигми соціально-економічного, політичного та соціокультурного розвитку, який би відповідав реаліям становлення сучасного суспільства. На нашу думку, особливої цінності набуває досвід осмислення проблеми соціокультурної визначеності людини, напрацьований упродовж століть вітчизняними мислителями.

Справжнє піднесення антропологічної проблематики в Україні починається від середини XIX століття і супроводжується активними пошуками вітчизняних дослідників філософсько-методологічних стратегій, які б дозволили перейти на новий рівень пізнання тієї суспільно-політичної ситуації, що склалася в XIX столітті, а також місця і ролі в ній людини. Це був час, коли загострилися питання буття української людини в українській і світовій культурі, актуалізувалися пошуки способів та шляхів її визначеності, трансформації, посилилась увага до питань освіти і культури як способів соціокультурної детермінації і самореалізації. Причому пошуки в цьому напрямку здійснювалися як внаслідок урахування власної соціокультурної традиції, так і безпосередньо завдяки переосмисленню надбань світової та, зокрема, західноєвропейської філософської думки.

Загалом, в українській філософії людина розглядалась цілісно: і як істота природна, так і громадська. Окрім того, характерним для української класичної філософії є також розуміння людини як істоти духовної, яке досі залишається провідним в українській філософській антропології. Саме духовний вимір буття людини є визначальним, оскільки забезпечує її цілісність, повноту, завершеність і відкритість у їх діалектичній єдності.

Проте тлумачення питань соціокультурної визначеності в Україні мало свою специфіку, адже під потребами соціокультурного змісту розумілись,

насамперед, прагнення людини до самостворення, самовдосконалення, самореалізації, свободи тощо. Водночас, цілком в дусі загальноєвропейської соціокультурної ситуації XVIII – XIX століть, котра характеризувалася підвищенням інтересу до пізнання походження та специфіки становлення кожної нації, в Україні вже перша половина XIX століття позначилася піднесенням ідеї народності. Особливого звучання вона набула у зв'язку з визвольними змаганнями українського народу за право на самовизначення і потребою звільнення від колоніального гніту. Відтак, інтерпретація соціокультурно визначеної людини з XIX століття здійснюється переважно в етноцентричному плані. Осердям пошуків українських мислителів стають питання буття людини в контексті національної та світової культури.

Водночас у творах вітчизняних мислителів початку XX століття висловлюється переконання в тому, кожна людина – це творча особистість, яка в процесі життя набуває унікального досвіду соціальних взаємодій. Людина, таким чином, розглядається в плюралістичному плані, крізь призму визнання багатоманітності та різноплановості проявів її буття, а тому заперечується можливість досягнення людини в якійсь одній визначеності.

Соціокультурна визначеність людини, на думку вітчизняних філософів, можлива як взаємний обмін, внаслідок якого відбувається взаємне збагачення думками, знаннями, досвідом. Соціокультурна реалізація осмислюється як задоволення людиною духовних потреб, а не лише матеріальних, адже саме культура виступає рушієм становлення і розвитку людини.

Зважаючи на актуальність і загострення проблеми соціалізації сучасної людини, ми гадаємо, що варто звернутися до ідей і поглядів І. Франка, зокрема, на антропологію як науку, що ставить у центрі своїх досліджень людину і суспільство. Коли І. Франко ввійшов у науково-філософське життя в кінці XIX – початку XX століть, то на той час уже існувало чимало напрацювань в галузі

антропології. Проте це зовсім не означає, що він не знайшов і свого місця в антропологічних пошуках і поглядах.

У філософсько-антропологічній концепції І. Франка важливе місце займає проблема суспільного розвитку та культури, яку він трактує фактично з позицій антропології. Соціокультурне буття він аналізує як вияв та реалізацію людської діяльності, а отже діяльності суспільних верств, народу і людства загалом. Тобто соціокультурне буття – це людська діяльність, творчість, поступ, що вже тим самим має антропологічний характер, а антропологізм проникає в усі сфери суспільного, економічного, політичного, культурного життя людини, її діяльності, творчості, самоствердження, самореалізації.

То що ж, на думку І. Франка, є основоположним рушієм розвитку соціокультурного буття у філософсько-антропологічному контексті?

Антропологія розкриває сутність людини в усіх її проявах, виходячи з її історичного розвитку як явища, що є, як зазначає І. Франко, «єдністю тіла й духа». З'явившись на історичній арені, людина неперервно розвивається і самостверджується в творенні матеріальної і духовної культури. Входячи в русло своєї історії, яку вона сама творить, людина стає суб'єктом власного історичного процесу, а оскільки вона стверджується у своєму творенні соціально-економічного та політичного життя, матеріальної та духовної культури, в усіх здобутках своєї праці і творчості, вона стає також і об'єктом, об'єктивується в предметах і явищах своєї творчості. Тобто людина твориться як об'єкт і творить як суб'єкт. Такий антропологічний підхід сам собою дає підказку щодо джерела розвитку соціокультурного буття, яку треба шукати не поза людиною, а в людині.

Проблема рушія соціокультурного розвитку завжди була в центрі уваги філософів і вчених. Упродовж багатьох віків уважали, що таким рушієм є ідеї, людське мислення, тобто «ідеї правлять світом». Уважалось, великі особи здатні здійснювати соціокультурні зміни в інтересах звичайних людей.

«Могутній володар, філософ і філантроп видає наказ і перетворює суспільний устрій відповідно до ідеалу справедливості. Пізніше, коли люди розчарувалися в великих особах, ... постала інша подібна ідея: група людей, представників «народної волі» так або інакше захопає в свої руки керму правління і переводить реформи в дусі інтересів робочого народу», – пише в одній зі своїх наукових праць І. Франко [75, с. 225].

Поступово такі погляди втратили своє значення, звільнивши місце для інших учень. «Проти тих течій виступив німецький «науковий соціалізм», репрезентований Марксом і Енгельсом, із твердженнями, що питання суспільне, се поперед усього питання економічне, питання жолудка, і тільки на економічнім полі може дочекатися розв'язки» [там само]. Однак з часом виявилось, що й «ся концепція будучого розвою грішила деякою фантастичністю, не беручи в рахунок деяких важних сторін людської природи та історичних традицій» [75, с. 226]. Розкриваючи суть цього вчення, І. Франко зазначає, що «для Маркса і його прихильників історія людської цивілізації, то була поперед усього історія продукції. З продукції матеріальних дібр, мов літорослі з пня, виростали і соціальні, і політичні форми суспільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали» [40, с. 283].

Такий погляд на соціокультурне буття І. Франко називає економічним матеріалізмом, який породжує фаталізм, людську пасивність і, зрештою, самозаперечується. «Виплоджений так званим матеріалістичним світоглядом фаталізм, який твердив, що певні (соціальні, разом з тим і політичні) ідеали мусять бути осягнені самою «іманентною» силою продукційних відносин, без огляду на те, чи ми схочемо задля сього кивнути пальцем, чи ні, належить сьогодні до категорії таких самих забобонів, як віра в відьми, в нечисте місце і феральні дії» [40, с. 285].

Немає сумнівів у тому, що економіка відіграє важливу роль у суспільному житті, є підставою для певних політичних та ідеологічних

поглядів, проте не слід розглядати економічний чинник абсолютизовано. І. Франко також не відкидає важливості економіки в розвитку суспільства. Він критично сприймає абсолютизацію економічних відносин як єдиного визначального чинника, який однобічно породжує всі інші форми та ідеї соціокультурного існування. Мислитель ставить питання: «Що гонить чоловіка до продукції, до витворювання економічних дібр? Чи самі тільки потреби жолудка? Очевидно, що ні, а цілий комплекс його фізичних і духовних потреб, який бажає собі заспокоєння. Продукція, невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця – се вплив потреб і ідеалів суспільності. Тільки там, де ті ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію. Де нема росту, розвитку, боротьби і конкуренції в сфері ідеалів, там і продукція попадає в китайський застій» [40, с. 283-284].

Таким чином, усе очевиднішою стає відсутність духовного підґрунтя у нинішніх соціокультурних перетвореннях, об'єднувальної національно-державної ідеології. Якщо ще в недавньому минулому роль ідеології гіпертрофувалась, то в сучасних умовах явно недооцінюється. Беручи до уваги зміни геополітичного простору, глобалізаційні процеси і динаміку світового інформаційного простору, звернення до ідеологічної проблематики є надзвичайно актуальним, адже вона дає уявлення про місце і роль людини у світобудові, сенс її життя, про соціокультурний устрій. Ідеологічні знання і цінності організовують, регулюють, скеровують й інтегрують діяльність людей у різних сферах життя, об'єднують країни в цивілізації, забезпечують цілісність соціосфери загалом.

І. Франко стверджує, що на кожному етапі історичного розвитку виникає певна ідеологія, вона може бути ще не осягненою, але усвідомленою на перспективу дій людини і суспільства. Саме ідеологія, на його думку, є безпосереднім стимулом свідомого виробництва, невпинної та щоразу

інтенсивнішої культурної праці, тоді як слабкість ідеалів або, ще гірше, їх відсутність призводить до застою чи занепаду суспільства.

На нашу думку, нова якість сучасного розуміння ідеології (як системи ідей, поглядів, принципів, що відображають соціокультурне буття крізь призму ідеалів, інтересів, мети кожної людини зокрема і народу загалом) має адекватно відображати буття людини, ґрунтуючись не на ідеологемах, а на ідеалах гуманізму, вільної ідейної орієнтації та плюралізму суспільної свідомості, не допускаючи ідеологізації суспільства.

І. Франко добре розумів, що на початку ХХ століття. для українського народу «ідеал національної самостійності в усякім погляді культурнім і політичним лежить для нас поки що, з нашої теперішньої перспективи, поза межами можливого» [54, с. 285]. Однак мислитель розумів і те, що без досягнення національного ідеалу як основоположної національної свідомості у національно-визвольній боротьбі український народ чекає повна зневіра і остаточна поразка. Тому «ми мусимо, – писав І. Франко, – серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уяснювати собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього...» [там само]. Основне завдання і полягає в тому, щоб досягнути цей ідеал, тим більше, що «тисячні стежки, які ведуть до його осущення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки» [там само].

Гадаємо, в цьому контексті варто також зазначити, що важливою передумовою формування ідеологічних цінностей є свобода особистості, адже тільки в свободі розкривається її істинна сутність і якість її соціокультурного буття.

І. Франко зараховує свободу, як невід'ємне природне право кожної людини, до особливих здобутків культури та необхідних умов її розвитку.

Свобода є однією із вищих цінностей, що відповідає уявленню людини про право самостійно вибирати свій життєвий шлях, а також про права суспільних груп, націй. Свобода, зрештою, проголошується необхідною умовою для творчості і тому може розглядатися як внутрішня основа культури. Свобода, по суті, є умовою існування культури як специфічної якості людського способу діяльності, оскільки свобода (як і культура) притаманна лише людині.

І. Франко розглядає свободу і як основу для розвитку культури в майбутньому. Зазначаючи, що в період капіталістичного суспільства, хоч і проголошувався принцип свободи, а також похідні принципи рівності і братерства, вони не були реалізовані повністю, а лише витлумачені хибно. Разом з тим, ці принципи, тісно пов'язані між собою, є єдиною можливою умовою існування людей в майбутньому, на яке філософ проектує новий тип суспільства, пов'язаний із суспільно корисною працею. «Принципи, на котрих засновується робітничий ідеал майбутнього ладу, – пише І. Франко, – се ті самі революційні принципи свободи, рівності і братерства, а тільки, поійняті широко, в цілій чистоті. Всі вони якнайтісніше в'яжуться з собою, обумовлюються взаємно. Без свободи нема ні рівності, ні братерства; без рівності нема свободи; без братерства, дружності, – рівність і свобода на нінащо не здадуться» [36, с. 135].

Окрім того, І. Франко розглядає проблеми свободи, рівності і братерства не лише в загальнолюдському, світовому, плані, а й щодо українського народу. Безперечно, свобода, рівність і братерство є не просто вимогами буття людини і всіх народів, але вимоги, які мають свої специфічні особливості реалізації в історичній долі того чи іншого народу.

На думку франкознавця А. Пашука, «І. Франко висуває на перший план проблему свободи, бо, властиво, навколо цієї проблеми обертається вся діяльність та й визвольна боротьба прогресивних діячів у різні часи, а саме та проблема охоплює багатогранність найрізноманітніших аспектів свободи в

різних сферах людського буття» [223, с. 114]. Проте І. Франко намагається схопити найістотніше в проблемі свободи, виходячи з того, що можна з'ясувати всі інші сторони і моменти свободи. Він передусім розглядає питання про теоретичне усвідомлення феномену свободи, зокрема таких її аспектів як свобода і сваволя, свобода і егоїзм.

«Свобода сильної особи не тільки в думці й бесіді, але і в дійстві, свобода без огляду на те, чи вона приносить добро, чи муку другим, слабшим особам, щоб тільки сильному приносила певну суму щастя», – зазначає І. Франко стосовно егоїстичної свободи [67, с. 177]. Така «свобода сильної особи», на його думку, має «два кінці» і несе велику небезпеку, бо «може наробити безмірно більше шкоди безоружним, слабим, аніж справити радості своєму властивцеві» [Там само]. Тут мислитель має на увазі, що існує дві можливості використання «свободи сильної особи». Перша, коли свободу використовує соціально небезпечна людина: «Попадися вона [*свобода. – уточнення наше*] в руки сильному ідіотові, він для своєї втіхи пролле море сліз і крові людської і вкінці зачне бачити всю розкіш тільки в тім, щоб шкодити другим. У його голові не збудиться застанова: чи, кому і нащо хосенна ця свобода?» [там само]. Друга можливість полягає в тому, що цією свободою може скористатися також і розумна, відповідальна людина з благородними намірами, хоча з можливими відхиленнями чи помилками, спровокованими її власною необмеженою свободою. «А коли така неограничена свобода попадеться в руки розумному, мислячому і чувствуючому чоловікові, то і в його руках вона не обійдеться без того, щоб часом не пошкодити другим» [там само].

Таким чином, говорячи про «свободу сильної особи», І. Франко розрізняє особу «сильного ідіота» і «розумного, мислячого і чувствуючого чоловіка», в руках яких може опинитися необмежена свобода, маючи відповідні наслідки. Філософ звертає нашу увагу на те, що свобода полягає не в тому, «що хочу те й роблю», а в розумному, відповідальному і справедливому використанні

життєвих можливостей, адже саме такий підхід до використання свободи веде до її справжнього утвердження.

Свобода не існує «сама в собі» і «сама для себе», вона органічно поєднується із життєдіяльністю людини, суспільства, народу. У людському житті немає абсолютної свободи, хіба окрім сваволі, проте це вже є запереченням свободи. Свобода в суспільному житті завжди є відносною, і лише в цьому випадку може йтися про свободу, супутниками якої є розум, відповідальність, справедливість. Тому І. Франко і наголошував: «Та тільки ж розумний чоловік не стане на тім, не вдоволиться осягненою свободою, а переконавшись досвідом, як небезпечна тота свобода, коли не приложена до відповідної цілі, він почне шукати такої цілі, почне глядіти, кому й нащо може вона придатися» [там само].

Тут, на нашу думку, важливо відзначити, що погляди І. Франка на питання свободи є суголосними до поглядів німецького філософа Карла Ясперса, що ще раз підтверджує паралельність розвитку української і західноєвропейської філософії. К. Ясперс у своїй праці «Сенс і призначення історії» також надає важливого значення такій екзистенційній якості людського буття як свобода. Для нього вона є результатом усвідомлення людиною невизначеності свого становища в світі, необхідністю самій вирішувати проблеми свого існування. «Свобода виникає там, де ... зовнішньонеобхідне стає моментом мого існування, де воно пізнане і набуло певної форми» [282, с. 167]. Тобто свобода, на думку К. Ясперса, концептуально не існує як самоціль, нею не можна просто так володіти. Людина її виявляє тоді, коли робить важливий життєвий вибір, прагне реалізувати себе. Тому «ізолюваної» свободи не існує, людина жертвує своєю «застиглою», «порожньою» свободою заради тієї свободи, яка може бути досягнута лише суспільно з іншими. Таким чином, людське буття, за К. Ясперсом, є «буття-з-іншими» [282, с. 169]. Такий характер співіснування у нього набуває статусу «екзистенційної комунікації»,

яка наповнює змістом самобуття людини. Завдяки комунікації людина долучається до часопростору людського життя. Її життєвий шлях, усвідомлення свого призначення у світі визначаються співвідношенням між свободою і залежністю (несвободою), які постають перед людиною в тій чи іншій життєвій ситуації.

Звідси виходить, що суть свободи полягає в тому, що свобода людської одиниці як такої, не є повновартісною, бо веде або до самозамкнення і тим самим ослаблення людини, або до сваволі, яка є трагедією і для людини, і для суспільства загалом. І. Франко трактує цей ідейний розвиток людини як духовну революцію, перехід від егоїстичного розуміння свободи до усвідомлення використання свободи на благо суспільства, «коли кожна личність на те тільки матиме повну, широку свободу, щоб якнайширше покористуватись нею в служенню суспільності, в служенню всім слабшим і упослідженим» [67, с. 178]. Сама собою свобода як така не може бути метою людини, не може принести справжнього щастя, егоїстична свобода нищить людину. Натомість, свобода приносить щастя людині, коли вона використовує її на благо суспільства. У цьому, на думку І. Франка, сенс життя і щастя людини: «Ані наука сама собою, ані свобідне й безжурне життя, ані почесті, ні слава, – ніщо не може ущасливити чоловіка, як довго той чоловік все й всюди має на оці тільки себе самого. Аж коли він всі свої здобутки, всю силу поверне на працю коло ощасливлення других, коло задоволення їм безпечного, хоч і ненастанним трудом окуплюваного, життя й розвитку, тоді чоловік може бути щасливим» [там само]. Тобто поза суспільством, поза народом, людина втрачає сенс свого буття, а її свобода – будь-який раціональний зміст або навіть стає руйнівною силою.

Як бачимо, питання людської свободи є постійною і незмінною проблемою соціокультурного буття, існування народу, тому «вона не може бути осягнена якимсь одноразовим актом» (А. Пашук), оскільки вона є

нескінченим процесом життєдіяльності людини, народу, є невичерпною за своїм змістом, проявляючись у відповідності до певних історичних вимог і обставин, життєвих потреб, які постійно змінюються і розвиваються. Свобода людини є постійним удосконаленням її усвідомлених дій, прояву її культури стосовно природного і суспільного оточення, з метою збереження не лише себе самої, а й суспільства, народу.

Не менш важливими у цьому контексті, на нашу думку, є питання суспільної рівності, рівності й нерівності між людьми. Ця тема також була однією з провідних у творчості І. Франка. Досить оригінальною, можна сказати теоретичною, є постановка проблеми рівності й нерівності в його відомому діалогічному творі «На склоні віку», де за сюжетом ведеться дискусія між оптимістом і песимістом з приводу людської емансипації, яка в їхньому розумінні охоплює безліч проблем, зокрема, і проблему рівності.

У дискусії двох персонажів І. Франко сформулював надзвичайно важливе питання співвідношення рівноправності й рівності. Проблема рівноправності була поставлена і вирішена ще в ХІХ столітті шляхом емансипації, проблема рівності також поставлена, і чекала свого вирішення в ХХ столітті, «се вже не боротьба за емансипацію, а боротьба за рівність, боротьба страшенно скомплікована і трудніша від усіх дотеперішніх» [40, с. 289]. І.Франко бачив і розумів усю складність в осягненні рівності, адже це питання не лише матеріальної, а й соціальної, економічної, національної рівності. Мова не про те, що між бідним і багатим ніколи не було і не буде рівності, а про те, що у сфері «вільної конкуренції» йшлося і йдеться про «рівність можливостей», бо ж кожна людина має рівне право ставати багатою, рівне право до чогось прагнути.

ХХ століття вже минуло, та, на жаль, бажаної рівності ми не маємо і в ХХІ столітті. Так, є рівність перед законом, але, як стверджує І. Франко, «теперішня рівність перед законом – це те саме, якби хтось втішав голодного

тим, що він має право бути ситим, але не дав йому при тому хліба» [77, с. 50]. Тому він і поставив питання про досягнення людської рівності «не тільки перед законом», що в такому разі є лише рівноправністю, а рівності реальної, «рівності у суспільстві, яка кожному дає однакову можливість користуватися всіма своїми інституціями» [там само].

Як і деякі мислителі досліджуваного періоду (наприклад, А. Шептицький і його пастирське послання «О квестії соціальной»), І. Франко підтримує думку про те, що абсолютної рівності не буває: «Абсолютна рівність – се такий абсурд, якого й збивати нема потреби; адже ж уже сама природа творить нас абсолютно нерівними, бо ж нема двох людей абсолютно однакових» [63, с. 398]. Філософ, конкретизуючи питання нерівності, наголошує на тому, що слід розрізняти природний і суспільний стан людини, і що «нерівність буває двояка: природна і суспільна». У цьому і є специфіка нерівності природної і суспільної нерівності. «І коли природної рівності ми не в силі вирівняти, ба, навіть вона, в значній мірі являється добром для людей, то з суспільними нерівностями діло стоїть інакше; тут розвій, з одного боку, витворює і побільшує, а з другого – вирівнює та влагоджує їх» [там само].

Тобто «природної нерівності» неможливо і не потрібно усувати, бо вона, якоюсь мірою, є своєрідним рушієм у суспільному розвитку і пошуку нових можливостей для врівноваження цієї нерівності, вносячи, таким чином, динаміку в природний стан людини. «Абсолютна нерівність» людей є виявом їхніх здібностей, талантів, життєвого досвіду, і, отже, постійним природним джерелом духовного поступу. «Суспільна нерівність», у свою чергу, є зовсім іншим виявом людського буття, вона твориться за умов діяльності самого суспільства. Тому І.Франко відкидає відоме твердження Аристотеля, що раб народжується рабом, проголошуючи, що від природи люди всі вільні. Не погоджується він також із думками різних «панків і полупанків», які вважають, що «хто бідний, той сам собі винен, бо він лінивий, п'яниця, не дбає про себе,

не шадить» [77, с. 324], не задумуючись, що основна причина соціальної нерівності полягає у чомусь іншому, захована глибше і вже не лежить на поверхні життя.

А на закиди авторів теорій про «бідність бідних і багатство багатих» І.Франко слушно зауважує: «Ті панове, що говорять про лінивість бідних, повинні би поперед усього виказати ту величезну працьовитість великих багатців, що живуть весь вік у забавах і розкошах ..., чи справді ті великі багатчі та магнати, се найздібніші та найсильніші люди свого часу. І тут показалося би, що маєткова та суспільна нерівність людей у нашім часі має своє джерело зовсім не в однаковій пильності, робучості та запопадливості і зовсім не в однаковій здібності – а в чімсь іншим» [там само]. Певно, що корінь такої соціальної нерівності між людьми не завжди знаходиться лише в них самих, а здебільшого в соціально-економічних відносинах суспільства, в якому вони живуть.

Тож далі І. Франко ставить питання чи «ті нерівності вічні, наказані самим Богом і незмінні?» [63, с. 398-399]. Полемізуючи з уже згадуваним нами А. Шептицьким, він категорично заперечує, що такі нерівності є вічними, та ще й визначені Богом, що багач став багатим, бо його «доля наділила багатством» чи він «з Божої ласки дістав більшу обильність дібр» [63, с. 399]. На думку І. Франка, ця концепція є протирічною вже в своїй сутності. Окрім того, якщо використовувати поняття «доля», «Божа ласка» в цьому контексті, то це вже будуть переконання «орієнтального фаталіста або фетишиста», які не мають чіткого, ґрунтового наукового формулювання. Таким чином, Франко-вчений заперечує такі «фаталістські» погляди на суспільну нерівність, за якими «якась сила», «Божа ласка» чи «доля» робить одну людину багатою, а іншу – бідною. Він намагається повернути людське мислення в бік пошуків причин соціальної нерівності в умовах того суспільства, в якому вони живуть, бо «невже поступ мусить іти раз у раз у парі з чиєюсь згубою, з чиєюсь кривдою?», «невже нема

ніякого способу змінити се і зробити рівновагу між поступом багатства, знання і штуки і зростом добробуту та розвою всеї народної сили?» [77, с. 323-324].

І. Франко переконаний, що ми мусимо вірити в існування такого способу вирішення проблеми, особливо коли «нерівність між людьми ніколи не була більша як власне в наших часах [*що є актуальним і в XXI столітті. – доповнення наше*], коли думки про рівність та демократизм непохитно запанували в головах усіх освічених людей» [63, с. 323].

Розглядаючи питання соціокультурного буття неможливо, на нашу думку, оминати увагою й таку його складову як братерство, бо крім того, що воно є явищем суспільним, за своєю суттю має цілком антропологічний характер. Безпосередньою основою існування братерства в суспільстві є не просто добрі взаємини між людьми, а й також певні об'єктивні підстави, потреби, вимоги політично-економічного, соціокультурного, духовно-морального співжиття людей в кожному окремому суспільстві зокрема і народів загалом.

Прагнення до братерства, «намагання до дружності, до тісного сполучення, до інтеграції» сягає глибоко своїм корінням у людську природу, є сутнісною екзистенційною силою, яка реалізується в життєво необхідній взаємодії людей. І. Франко називає це «наклонами суспільними», «котрі з свого боку причинювалися чимраз більше до зросту і скріплення суспільного життя. Пошанування для життя співгромадян, для їх особистої власності, почуття свого обов'язку, любов для своєї родини, – всі ті привички та чуття, що суть основою суспільного життя і тепер можуть уважатися вродженими чоловікові, виробилися аж з часом, по довгим і важким розвитку, в початках дружнього життя людей і утвердились відтак в людській натурі природним добром» [36, с. 105].

Такі «суспільні наклони», «здруження», «товариськість», «братерство» є певними реальними етапами в розвитку взаємин між людьми: родинних, суспільних, міжнаціональних, міжнародних. На нашу думку, сучасний етап

соціокультурного розвитку, зовнішні чинники вимагають модифікування, трансформації товарищкості, братерства у форми сприйнятливі для сьогодення, бо ж

«Наша ціль – людське щастя і воля,
 Розум владний без віри основ,
 І братерство велике, всесвітнє,
 Вільна праця і вільна любов!» [33, с. 336].

І. Франко переконаний, що соціальність людини, її зв'язок з іншими людьми, братерство є таким же природним, як її прагнення до особистої свободи, він наголошує на тому, що людина не може досягнути істинного щастя наодинці.

Ідеалам свободи, рівності, братерства І. Франко присвятив свою суспільну працю, яка, окрім того, також була своєрідною «лейтмотивною універсалією» (Б. Тихолоз) його філософсько-художньої творчості. Вона давала йому натхнення, сповнювала його оптимістичною вірою в людину: «Праця дала до життя мні принаду / Ціль дала, щоб в манівцях не зблудив» [10, с. 75]. Бо саме праця, на думку мислителя, є єдиною службою людям, народові, ідеалам, є своєрідним «ліком-панацеєю» від усіх духовних недуг людини і суспільства, гідним способом існування справжньої людини, її найважливішою чеснотою.

«Суспільна праця, довга, утяжлива,
 зате ж плідна, та, головно, вона
 одна лиш може заповнить без дива
 життя людини, бо вона одна
 всіх сил, всіх дум, чуття, стремлінь людини
 жадає, їх вичерпує до дна.
 Вона одна бере нам все щоднини
 і все дає, бо в'яже нас тісніш
 з людьми, як діти спільної родини» [33, с. 14-16].

І. Франко високо цінував суспільне благо, діяльний спосіб життя, самовдосконалення людини, вважаючи при цьому, що споглядальний спосіб життя є лише складовою соціокультурного буття, а не основоположною частиною людської діяльності. Адже споглядальність, душевна безтурботність, пасивність, на його думку, не можуть наповнити життя сенсом, не можуть зробити людину по-справжньому щасливою.

І. Франко власним прикладом, через ненастанну, самовіддану працю намагався розбудити в людині її внутрішню свободу, її високе призначення, таким чином, перероджуючи її з раба буденщини на творця вільного життя.

Як бачимо, вітчизняні та західноєвропейські мислителі XIX – початку XX століть розробляли ідеї соціокультурної визначеності людини з урахуванням національного контексту. І. Франко з позицій антропології з'ясовує питання про першоджерело розвитку суспільства, центром якого є людина з «цілим комплексом її фізичних і духовних потреб», усвідомлених у певній ідеології, суспільній праці, прагненнях, намірах, які ставлять перед нею життєву мету. Принциповим у цьому контексті є питання свободи особистості, яка на думку мислителя, є необхідною умовою існування не лише культури, а й саморозвитку, самоствердження людини – людини майбутнього, а також питання суспільної рівності, рівності й нерівності між людьми, братерство як необхідна умова політично-економічного, соціокультурного, духовно-морального співжиття людей в кожному окремому суспільстві зокрема і народів загалом.

2.3. Значення освіти і науки у формуванні людини і суспільства

Трансформація суспільства – непростий і не безболісний процес. Проте особливої уваги, на наш погляд, у цьому процесі потребує саме трансформація освіти і науки в Україні. Наша думка цілком корелюється з Конституцією нашої держави, де чітко сформульовані місце і роль освіти. Зокрема, в законі про освіту йдеться про те, що «освіта – основа інтелектуального, культурного, духовного, соціального, економічного розвитку суспільства і держави», що «вона ґрунтується на засадах гуманізму, демократії, національної свідомості, взаємоповаги між націями і народами» [285, с. 1].

Освіта істотно визначає, детермінує майбутній формат суспільства і насамперед його змістові параметри, зумовлюючи собою особистісні якості індивідів, світоглядні й поведінкові пріоритети, задає потужність соціально-економічного та духовно-культурно потенціалу як окремого індивіда, так і суспільства, цивілізації загалом.

Тому ми погоджуємось із думкою В. Кременя, що фундаментальною ознакою сучасної цивілізації є орієнтація на розвиток освіти, науки і культури, на розширення інтеграційних процесів у сфері духовного буття людини і суспільства. Вища освіта і наука виступають на сучасному етапі найважливішими складовими культурного, соціально-економічного й екологічного розвитку людства [180, с. 25].

Сучасні соціокультурні, політично-економічні реформації в українському суспільстві детермінували новий етап модернізаційних процесів в науково-освітньої галузі, оскільки суспільні й освітні зміни взаємопов'язані й взаємозумовлені. Національна освітня система сьогодні має дуалістичний характер. По-перше, це орієнтація на світові стандарти, яка вимагає радикального оновлення, спрямованого на підготовку молоді до життя в динамічному світі та набуття нею професійних компетентностей, які б дозволили їй самореалізуватися в професійному середовищі та бути

конкурентоспроможною. По-друге, одним з першочергових завдань на етапі модернізації освіти і науки є формування високої моральності майбутніх фахівців шляхом збереження національних культурних і гуманітарних надбань, які ґрунтуються на споконвічних загальнолюдських духовних цінностях, спираються на вітчизняні педагогічні традиції та враховують інновації в цій сфері.

Ураховуючи ці чинники, стає очевидною необхідність осмислення мети і змісту спрямованості сучасної української науково-освітньої галузі, структури і напрямків її інноваційного розвитку. Вони мають слугувати унеможливленню механічного запозичення зарубіжних освітніх практик та сприяти застосуванню виважених критеріїв відбору кращого у світовому досвіді в поєднанні з вітчизняними освітніми традиціями.

Євроінтеграційний курс України передбачає зорієнтованість національної гуманітарної політики на західну систему цінностей (демократії, конституціоналізму, лібералізму, законності, свободи, рівності тощо). В умовах українського сьогодення, коли старі ідеали зазнали нищівної критики, а нових дієвих за роки незалежності так і не впроваджено, утворений духовний вакуум, який дедалі більше заповнюється масовою культурою, масовими стандартами, що, в свою чергу, створюють цілу низку проблем. Тому досить слушно зазначають деякі сучасні науковці, що «в сучасній Україні володарює культ посередності, панують поверхові життєві орієнтації, низька моральна культура, девальвуються вироблені століттями духовні цінності В нашій країні, як не сумно це констатувати, діє система усередненого вибору, і духовно вище тут найчастіше гине або деградує» [260, с. 45].

Скориставшись новими засадами освіти і водночас доповнивши своїм вітчизняним досвідом, набутим впродовж історичного поступу, ми матимемо, як нам здається, нові можливості у формуванні нової людини, що і є невідкладною потребою в нашій державі.

Формування національної освіти відбувається за умови істотних змін у духовному просторі суспільства, а це вимагає від сіячів «мудрого, доброго, вічного» переосмислення й уточнення власної світоглядної позиції, а також вносить певні корективи в цілі, завдання та зміст освітнього процесу. Тому найпріоритетнішими у XXI столітті стають наука як сфера, що продукує нові знання, й освіта як сфера, що олюднює знання і насамперед забезпечує індивідуальний розвиток людини. І тільки та країна, яка спроможеться забезпечити пріоритетний розвиток цих сфер, зможе претендувати на гідне місце у світовому співтоваристві, бути конкурентоспроможною [180, с. 29].

На нашу думку, формування духовності через феномен освіти виступає гарантом індивідуального розвитку і водночас плекає інтелектуальний та духовний потенціал нації, формує громадян відкритого демократичного суспільства.

При цьому слід особливо підкреслити, що такі підходи відповідають глибинним традиціям української духовної культури, їх визначальним характеристикам. Ми гадаємо, що повертаючись до духовної спадщини І. Франка, концептуалізуючи його філософсько-антропологічні ідеї, нам вдасться зберегти осердя вітчизняної освіти і науки як дієвий засіб формування сучасної особистості.

Проблеми народної освіти, школи, виховання і навчання молоді посідають чільне місце у творчості мислителя. Інтерес І. Франка до питань освіти і науки був, звичайно, не випадковим, оскільки освіту він розглядав як могутню зброю в боротьбі за нове вільне життя, і вказував на те, що неuczтво – одна з головних причин соціальних і національних бід народу. У його спадщині – понад сто наукових, публіцистичних та художніх творів з питань освіти. У таких своїх наукових працях як «Мислі о еволюції в історії людськості», «Кілька слів о тім, як упорядкувати наші людові видавництва», «Наука і її взаємини з працюючими класами», у статтях «Народні школи і їх потреби»,

«Великі діяння пана Бобжинського», «Освіта народу в Галичині», «Педагогічні невігласи», у багатьох художніх творах («Грицева шкільна наука», «Олівець», «Отець гуморист») І.Франко методологічно розглядає антропологічні проблеми соціальних наук, які, на нашу думку, можуть мати суттєвий вплив на науково-освітню систему.

Перш ніж розглядати філософсько-освітні ідеї І. Франка щодо навчання і виховання, вважаємо, що буде доречним висвітлити його погляди на науку загалом. Передусім, йому більше імпонувало позитивне знання, позитивна наука, яка має справу з конкретними фактами. Він, зокрема, пише: «Справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом. Вона має лише справу зі світом зовнішнім, з природою, – розуміючи ту природу якнайширше, тобто включаючи до неї все, що тільки підпадає під наше пізнання: також і люди з їх поступом, історією, релігіями, і всі ті незліченні світи, що заповнюють простір. Сама людина є тільки одним з нескінченних створінь природи. Тільки природа дає людині засоби до життя, до задоволення своїх потреб, до розкоші і щастя. Природа є для людини всім. Поза природою нема пізнання, нема істини. І лише природа є тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з нею може з'явитися для людини блаженна правда» [34, с. 32].

Важливим також є те, що він виділяє «дві сторони науки: знання і праця – праця, звичайно, корисна передусім для загалу, а вже потім і для самої працюючої людини...», бо «праця і наука розлучені в житті, марніють обидві, як дві половини однієї рослини, розрізаної надвоє» [34, с. 32-33].

«Оскільки остаточною метою науки є людина і її благо, тому весь обсяг наук також поділимо на два розділи, з яких один дає можливість пізнати світ зовнішній – так, як його бачимо або як він розвивався протягом мільйонів років... . Цей розділ називаємо фізичними, або природничими, науками. Другий

розділ має за предмет дослідження саму людину від самого початку її появи на землі і всі віки її історичного життя, в тому числі нинішнє її життя, суспільний лад, внутрішні мотиви, діла та ідеали, до яких прагне. Цей розділ називається антропологічними науками (бо вивчають людину).

Фізичні й антропологічні науки становлять, по суті, єдиний нерозривний ланцюг, одну цілість, бо людина також є витвором природи, а все, що вона зробила і що може зробити, мусить бути зроблене тільки на підставі вроджених сил» [34, с. 35].

Проте, І. Франко підкреслює значення саме антропологічної науки визначаючи її як таку, що може сприяти пошуку шляхів до головної мети людини – щастя: «Немає такої важкої, такої заплутаної, але одночасно такої важливої науки, як наука про людину і про людське життя. Лише вона може визначити справжнє місце людини в природі і серед інших людей; вона тисячами прикладів підкріплює свої міркування про те, як нам слід жити і керувати власним розвитком; вказує на початок людського поступу. І хоча наука про людину не може вказати його остаточного кінця, то принаймні виразно вказує на найближчу мету – рівність і щастя всіх людей» [34, с. 37-38].

Окрім того, І. Франко з антропологічних позицій наполягає на пріоритеті саме духовної сутності людини, «духовних властивостях», «бо вони відрізняють людину від решти світу і від усіх інших творінь природи, вони надають їй змогу жити і працювати спільно, думати, відчувати, вирішувати і спостерігати, вони роблять з неї людину в справжньому значенні цього слова» [34, с. 38].

На нашу думку, враховуючи модернізаційні процеси в науково-освітній системі, пов'язаних із запровадженням західноєвропейських освітніх моделей, питання духовного виміру таких новацій набуває сьогодні надзвичайної актуальності. Виникає питання: чи не буде втрачено при цьому індивідуальність особистості, здатної неординарно й аналітично мислити, особу

з високим рівнем суспільної самореалізації, яка зможе жити в людському співтоваристві, керуючись загальнолюдськими моральними принципами і совістю? Адже на освітню систему покладається важливе завдання, яке вже потребує невідкладного теоретичного вивчення і практичного впровадження, формувати не лише високоосвіченого фахівця, але й гармонійно розвинену особистість із широким світоглядом, високим рівнем духовної культури, кажучи словами І. Франка «цілого чоловіка», якому не байдужа доля власної країни. «Така людина впливає частинно на долю інших таких самих людей, але і сама відчуває на собі їхній вплив. Одним словом, стає діяльним членом суспільства і відчуває всі суспільні зв'язки, які раніше хоч і впливали на неї, але не так сильно і не так безпосередньо. Вона замислюється над суттю цих зв'язків, досліджує їх початок і мету» [34, с. 39].

Цей методологічний принцип, на нашу думку, може здійснити досить суттєві зміни в науково-освітній системі, зокрема у технологіях навчання і виховання, шляхом переходу до не менш важливого виховання у молоді онтологічних засад в її розвитку. Проте зробити це освітянин не зможе, не опанувавши філософську методологію, світогляд. Про це ще у свій час говорив І. Франко, і ми вважаємо, що сьогодні це не втратило своєї актуальності: «А той дух, та духовна зв'язь, то не що інше, як природна причиновість, внутрішня діалектика розвитку, котра лучить в собі всі суперечності, вирівнює всі нерівності, котра з найрізномірніших частей творить одноцільну єдність. От тої-то діалектичної методи, тої єдності в погляді на природу і світ хибує ще й досі найбільшій часті наших учених учителів...» [23, с. 188].

Саме тому І. Франко на рівні вимог пропонує такі засади науково-освітньої системи:

1. Єдність теорії й практики, «знання і праці» як необхідної умови на шляху до істинного щастя, якого людина «досягне аж тоді, коли наука і праця зіллються до неї воєдино; коли всяка її наука буде корисною працею для

суспільства, а всяка праця буде виявом її розвинутої думки, розуму, науки. І народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть вченими працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсесторонніше, і коли кожен буде у змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро власне» [34, с. 33]. Окрім того, такий підхід є традиційним для української педагогічної традиції, наприклад принцип «сродного труда» Григорія Сковороди, філософсько-антропологічний підхід у педагогіці Костянтина Ушинського.

2. Міжінтегральний синтез наук, які вивчають не лише людину, а й увесь світ, що також відповідає принципу цілісності людського буття в українській філософсько-антропологічній думці, про який ішлося в першому розділі. «Наука як і природа, є завжди одна, неподільна й нерозривна. Усе в ній в'яжеться між собою, впливає одне на одне, залежить одне від одного; це ланцюг, у якого всі ланки тісно між собою пов'язані. Коли ми говоримо про поділ науки, то цим ми зовсім не хочемо сказати, що наука справді ділиться на окремі частини, які не мають між собою нічого спільного...» [34, с. 34] і таке відокремлення можна вважати помилкою. На думку І. Франка, такий синтез має принципове значення в освітній практиці, адже «головною основою розумного виховання є певний розумний лад і зв'язок в науках, котрі подаються ученикові; безладне і незв'язне подавання йому раз уривка з тої, то знов з другої науки томить пам'ять, нівечить охоту та й затемнює характер самої науки, котра прецінь є не що друге, як відбиток дійсності і живої природи в мислячій умі чоловіка і в ній самій...». Він із жалем зазначає, що у «вчених людей» дійсність і наука поділена на так звані «фахи», «немов ті камінці в мінералогічному кабінеті, розташовані по полицках: одна полицка різко відділена від другої, і вчений чоловік потребує запхатися в одну таку полицку і ритися в ній довіку, і сього, по його думці, досить для вченості» [23, с. 188].

3. Об'єктивність, «правдивість», доступність науки. З цього приводу І. Франко зазначає, що «просвітителям» треба «твердо рішитися» говорити правду, «не щадити ніяких пересудів, чи вони боязко криються під сільською стріхою, чи з парадною проповідуються з амбон та трибуналів. ... щоб народ не відвернувся від учених людей і від їх науки: се був би для нас найтяжчий удар, се був би поворот до застою!» [23, с. 189]. Стосовно доступності навчального матеріалу І. Франко стверджує, що він має викладатися доступною мовою, «але з захованням наукової докладності і зв'язності, без лишніх фраз і моралізацій», тоді «кождий і найпростіший чоловік усе порозуміє і зятимить» [23, с. 190-191].

4. Принципи гуманізму, культуро- й природовідповідності в освіті, які І. Франко обґрунтовує в низці праць, наприклад, «Чого хоче Галицька робітницька громада?», «Наші народні школи і їх потреби», «Учитель», «Пісня руського бурсака» та інші. Зокрема в передмові до «Книжки приказок про те, як не належить поводитися з дітьми» він пише, що діти такі ж люди, як і дорослі, що дітей, їх особисту гідність і їх потреби потрібно так само поважати, як і дорослих, і тільки поводяться з ними лагідно, щиро, розумно, як з рівними, входячи в їх спосіб мислення, можна їх виховувати «на чесних, щирих, правдолюбних і справді свободних людей». Не прийнятним, на його думку, є також «високий», «гордий» тон у популярних виданнях, бо це «показує не що як дурноту і духову обмеженість самих авторів – і книжки, писані таким тоном, більше шкодять, ніж помагають, більше дразнять і знеохочують, ніж навчають», та ще й говорять «о речах пустих і непотрібних» [23, с. 189].

Реалізуючи принцип культуровідповідності, І. Франко закликав кожного свідомого українця піднятися на боротьбу за збереження і утвердження української мови, історії, культури. Як великий патріот, він розумів, що лише зміна політично-економічного, соціокультурного, духовно-морального життя може сприяти духовному піднесенню нації. У своїх роботах він постійно наголошував на тому, що навчання і виховання молоді за своїм

змістом повинно бути науковим, закликав освітян використовувати знання, закони і теорії науки на користь народу. Знання повинні відповідати об'єктивній правді, лише за цієї умови може реалізовуватися принцип природовідповідності.

Згідно з принципом природовідповідності, основою всього суцього І. Франко визнавав «матінку-природу», її багатомірність і вічність, її постійні зміни, де єдиним началом усіх речей є матерія, тоді як свідомість, дух є вторинними, хоча і не менш важливими, притаманними лише людині. Тому він закликав вихователів у своїй діяльності керуватися факторами природного розвитку дитини. На думку І. Франка, ще в початковій школі слід «подавати дитині зразу, коли ще пам'ять у неї свіжа, ціпка і вразливість жива, якнайбільшу масу цікавих даних про природу і людей, з котрих би вона відтак з ростом мислення вміла легко і сама виводити множество внесків» [236, с. 118].

Усвідомлюючи об'єктивність природи, закономірності її розвитку, він наголошував на необхідності звернення в освітній практиці до дійсності, а не до абстрактних схем, критично ставився до ідеалізму, називаючи його «панським спортом», а ідеалістів – «червами» «під пнем перегнилим, в болоті гнилому» [10, с. 55]. Людину І. Франко вважав вінцем природного розвою, усвідомлюючи при цьому її багатомірність, задумуючись над вічними проблемами людського буття: життям і смертю, добром і злом, сумнівами і тривогами, відчаєм і розпачем, вірою і любов'ю, складною взаємодією між людьми і всесвітом тощо. Як учений, він завжди обстоював наукове пізнання природи, людини, механізмів суспільного розвитку, вбачаючи в ньому зв'язок з розкриттям законів і сил природи, які проявляються всюди, зокрема і в людині. Тобто все, що підпадає під наше пізнання, і всі ті численні світи, які наповнюють простір, включаючи в себе творчу активність суб'єкта, поєднує в собі прояви емоцій, почуттів, раціональності.

5. За спільною метою, на думку І. Франка, усі науки мають

сформувати етику толерантності, тобто «розуміння вірності, справедливості, правди, дружби і добра. Ці поняття служать основою моралі...». Реалізацію цих принципів мислитель в першу чергу бачив у прищепленні молодому поколінню пошани і любові до людини. Найголовнішими факторами педагогічного впливу в процесі виховання повинні бути особистий приклад вихователя і переконання.

Тобто виховним ідеалом нового суспільства І. Франко бачив усебічно розвинуту особистість, основними рисами якої є широкий світогляд, різнобічний розумовий розвиток, вміння самостійно мислити, високі моральні якості та естетичні смаки, фізична загартованість, готовність до розумової і фізичної праці. Його виховним ідеалом була людина-борець «...з сильним переконанням у справедливості свого діла, гарячою любов'ю до людей, особливо до тих, які перебувають в найтяжчому становищі» [236, с. 60].

Саме всебічна підготовка молодого покоління, на думку І. Франка, є основоположною на шляху до здійснення найвищого ідеалу нації – осягнення власної державності, до активної творчої участі в розбудові рідної духовної й матеріальної культури, а через неї до участі у загальнолюдській культурі. Національне виховання, на його думку, це – творення і безупинне вдосконалення нації. Основними рисами українця мають бути: свідомий патріотизм, висока моральність, вихованість, господаровитість, освіченість, професіоналізм, фізична й естетична досконалість, витривалість, підприємливість, ініціативність тощо. Такій людині притаманні «внутрішній спокій, сила і ясність переконань, чиста совість і боротьба проти темноти, фальші і дармоїдства» [74, с. 160].

Тому, звертаючись до молоді, І. Франко писав: «Здобуйте знання, теоретичне й практичне, гартуйте свою волю, виробляйте себе на серйозних, свідомих і статочних мужів, повних любові до свого народу і здібних виявляти ту любов не потоками шумних фраз, а невтомною, тихою працею. Таких мужів

потребує кожна нація і кожна історична доба, а вдвоє сильніше буде їх потребувати велика історична доба, коли всій нашій Україні перший раз у її історичнім житті всміхнеться хоч трохи повна городянська і політична свобода» [45, с. 409].

Про це говорить і дослідник педагогічних поглядів І. Франка Василь Смаль. Розкриваючи виховний ідеал Франка-освітянина, науковець стверджує, що всебічний розвиток людини можливий лише в єдності розумового, фізичного, трудового, морального і естетичного виховання. Кожна з цих важливих складових виховання матиме свої специфічні завдання, підпорядковані досягненню загальної мети – підготовки всебічно розвинутої людини [236, с. 61]. Окремий розділ свого дослідження В. Смаль присвятив вивченню і аналізу проблем змісту і методів навчання і виховання в поглядах І. Франка на освіту. Учений зазначає, що ця проблема не втрачатиме своєї актуальності на сучасному етапі трансформації науково-освітньої системи, оскільки вивчення ідей І. Франка є цінним, бо вони випереджали його епоху. Мислитель не лише піддавав гострій критиці зміст і методи навчання, але й вказував на шляхи удосконалення змісту навчання і пошуки нових методів, які б відповідали віковим та індивідуальним особливостям учнів [236, с. 72]. У школах використовувалися антипедагогічні методи, які придушували ініціативи дітей і зводилися до механічного «натаскування» учнів. І. Франко висміював такі методи в таких своїх оповіданнях як «Грицева шкільна наука», «Олівець», «Отець-гуморист».

Проблеми змісту і методів навчання І. Франко гостро піднімав і на інших рівнях системи освіти. У вищих навчальних закладах також панували схоластичні методи механічного завчання навчального матеріалу, нерозуміння сутності явищ і подій. Підтвердженням цього є висловлювання І. Франка про Львівський університет: «...рівень навчання в цьому закладі такий низький і общипаний, студент може пройти весь університет, займатися спеціальною літературою, а не чути імен Данте, Шекспіра, Кальдерона та Рабле» [236, с.

103]. Важливе місце в науково-освітньому процесі, на нашу думку, займає творче пізнання, про яке ми вже згадували.

І. Франко вважає, що необхідною умовою пізнання є розвинутий критичний розум, формування якого обумовлюється розвитком освіти і науки, матеріальними і духовними потребами людини, відповідно до яких пізнання і включається до загального процесу праці (зв'язок теорії і практики). Зняти з себе відповідальність за буття світу в його об'єктивному пізнанні, на думку філософа, означає втратити власну людську гідність, отримавши натомість «сурогат», статус «трансцендентного», потойбічного суб'єкта. Це робить людину, в буквальному розумінні «нічим», позбавляє її будь-якої індивідуальності, неповторності, перетворює в «ніщо», яке не здатне викликати до себе поваги, любові, ні будь-яких інших почуттів. У свою чергу, таке «одномірне абстрактне «Я», «трансцендентний» суб'єкт і сам не здатний нікого поважати, «йому абсолютно однаково, яке в людей обличчя і що в них на серці. Він незмінно, мов зачарований, повертається до них спиною і дивиться вдалину – на горизонт істини, де є лише доведення і висновки, які нікому не належать ... , що обмежує наше життя благодаттю порядку» [34, с. 39].

Інтелектуальне мислення, самостійність у судженнях, передові погляди на життя – ті якості, на думку І. Франка, які необхідно прищеплювати молоді, розвиваючи відповідно її духовні потреби.

У цьому контексті хочемо зазначити, що на сьогодні питання, пов'язані з методами опанування знань, які мають забезпечити науковість пізнавального процесу, залишаються невирішеними. По-перше, ці методи мають формувати культуру мислення в молодих людей, а по-друге, – забезпечувати предметність знання як його відповідності істині. Такі вимоги до змісту навчальних дисциплін в науково-освітній системі пояснюються тим, що вища освіта є умовою й важливою складовою формування наукового потенціалу нації.

Великого значення І. Франко надавав також ролі освітянина. Вважав, що той, хто хоче бути вчителем, не маючи покликання до педагогіки, лише завдає шкоди вихованню молодого покоління. Хороший учитель має завоювати довіру

дітей, уникати шаблону й одноманітності в навчанні, розвивати в них самостійність думки і дії, прищеплювати кращі моральні якості, виховувати любов до праці. І. Франко хотів, щоб учителі, як частина інтелігенції, як духовна еліта, зливалися з народом, жили з ним і серед нього як його невід'ємна частина. Він пророче передбачав саме в цьому тип нової інтелігенції в суспільстві майбутнього, як інтелігенції народної.

Освітнянинові він відводив цілу низку соціальних ролей. Найперше, на думку І. Франка, учитель – це хранитель і носій суспільних цінностей: загальнолюдських, культурних, інтелектуальних, духовних тощо. Накопичуючи все життя такі цінності в собі, він потім передає їх молодому поколінню. Проте роль педагога він не зводив лише до акумуляції ціннісного досвіду. Професійний педагог, через молоде покоління, повинен водночас бути головною ланкою між історичним минулим суспільства та його перспективним майбутнім. Також, чи не найголовнішу соціальну функцію педагога І. Франко пов'язував із формуванням духовного світу молоді відповідно до принципів і цінностей конкретного суспільства. Саме над цим він повинен постійно працювати, формуючи у молодого покоління знання, поняття і переконання про правила людського співжиття відповідно до принципів і норм моральності. Виховуючи у молоді уявлення про загальнолюдські цінності, педагог має навчати її регулювати свою поведінку згідно з цими цінностями, жити за принципами доброти і милосердя, терпимості, пошани і гуманності у ставленні до інших.

Знаний вислів мислителя «учителем школа стоїть» ніби акумулює ті сподівання, які суспільним поступом покладені на цю важливу особу. Адже освітянин повинен бути не сліпим знаряддям владних структур, а творчим чинником, здатним пробудити душу молодої людини, розвинути в ній громадянське світовідчуття, світосприймання, налаштувати на діяльність для блага народу [91, с. 23].

Такими уявляв собі І. Франко передових педагогів і в початкових, і в середніх, і у вищих школах, та й загалом в науково-освітній системі, педагогів,

характерними рисами яких є ідейність, самовідданість, палка любов до своєї праці, любляче ставлення до дітей, пошана до особистості молодої людини, терплячість у поводженні з дітьми; різнобічна освіченість, висока педагогічна майстерність, і головне – бажання віддати все це на службу своєму народові, все своє життя працювати для блага народу.

Науково-освітня система є одним з найважливіших факторів суспільного відтворення: від неї залежить як рівень інтелектуального, морального розвитку майбутніх поколінь, так і життєздатність, ефективність самого суспільства. На сьогодні в Україні потрібно створювати сприятливі умови для поєднання світових освітянських практик та вітчизняних інновацій при збереженні історичних надбань, які базуються на традиціях національної освіти й менталітету. Саме на основі такого поєднання вбачається можливість ефективної внутрішньої трансформації освіти.

Таким чином, можна зробити висновок, що врахування фундаментальних принципів навчання під час вибору змісту і методів не лише вкотре доводить високий рівень обізнаності І. Франка з класичною педагогікою, але й що усі ці напрацювання можна визначити як антропологію, яка ґрунтується на аналізі сутнісних аспектів людського буття, більшість яких пов'язані з національною ідентичністю. Ми цілком погоджуємося з В. Табачковським, який зазначає, що кожен з етносів має свої характерологічні особливості, адже «вони зумовлюються й культурними традиціями, й географічним розташуванням, кліматом, і антропологічною своєрідністю, особливостями темпераменту суб'єкта історичної дії тощо» [291, с. 68]. Тобто національна ідентичність є результатом комунікації між особистостями, в ході якої виникають архетипи національної культури. Вони надають цій комунікації «буттєвої повноти», без якої неможливе національне буття. Таке онтологічне підґрунтя окреслює місце людини не лише у етнічному, а й у світовому часопросторі, відображає її залученість до тієї чи іншої національної комунікації. Власне кажучи, на цьому й ґрунтується вітчизняна філософська традиція, і що, на нашу думку, потрібно

використовувати в науково-освітній системі не лише на рівні теорії, але й практики.

Висновки до другого розділу

Дослідження наукової, художньо-філософської, публіцистичної спадщини І. Франка дає змогу зробити висновок, що в його спадщині, як і в українській філософській думці загалом, чільне місце посідає питання людини, визначальні екзистенціали її буття. Концептуалізація його філософсько-антропологічних ідей сприяє виокремленню найголовніших світоглядних засад його філософування, орієнтованих на осмислення людської сутності та розв'язання суспільних проблем.

Філософсько-антропологічна концепція І. Франка відображає взаємозв'язок духовно-морального та соціокультурного буття людини, складові якої синтезуються в розвитку науково-освітньої системи.

У його працях чітко простежується звернення до питань духовності й моралі, відображаючи ментальність української людини зокрема і народу загалом. Оскільки духовність і моральність перебувають у діалектичній єдності, то й І. Франко вбачає в моралі особливу сферу духу, сферу, яка протистоїть усьому недосконалому, яка реалізується через свідомі зусилля людини. Проте людини гармонійної, у сукупності її духовно-моральних, світоглядних засад, «цілого чоловіка» – усебічно розвиненої, реалізованої особистості, моральна свобода якої виявляється тоді, коли вона сама, без всякого зовнішнього примусу, здійснює моральний вчинок, не шукаючи в цьому якоїсь користі для себе, і яка хоче бути корисною громаді, служити суспільним інтересам.

У цьому аспекті першорядного значення набувають питання соціокультурної визначеності, адже їх постановка в сучасному українському суспільстві зумовлюється потребою переосмислення місця і статусу людини в

контексті національної та світової культури. Питання суспільного розвитку та культури І. Франко трактує фактично з позицій антропології. Наприклад, свободу, як невід'ємне природне право кожної людини, він трактує як особливий здобуток культури та необхідну умову її розвитку. Не менш важливими тут є також поняття рівності і братерства, суспільної праці як постійних і незмінних умов соціокультурного буття, існування народу.

Мислитель переконаний, що аксіологічні ідеали в духовно-моральній, соціокультурній сферах синтезуються в повному розвитку освіти і науки. Критично усвідомлені цінності породжуються не лише завдяки розуму, а й завдяки серцю, інакше вони залишаються абстрактними, що унеможлиблює їх практичне втілення. У процесі демократизації та гуманізації сучасної науково-освітньої сфери визначення ціннісних засад молодого покоління є необхідним аспектом у формуванні особистості. Філософсько-освітні ідеї І. Франка, зокрема щодо виховання молоді, співзвучні тим завданням, які стоять перед сучасною філософською антропологією.

Осмилення основних складових філософсько-антропологічної концепції І. Франка, як ідеал «цілого чоловіка», поняття духовності, «щиролюдської моральності», «людськості», свободи, рівності, братерства, суспільної праці, національної ідеї, має важливе значення в умовах сучасних суспільних трансформацій, оскільки вони мають позачасову антропологічну актуальність.

РОЗДІЛ III

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ І. ФРАНКА ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ЛЮДИНИ В УМОВАХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Розбудова громадянського суспільства в Україні не може уникнути впливу з боку глобалізації, який додає істотних змін у сучасні суспільні трансформації. Попри все те позитивне, що несе в собі процес глобалізації (інформатизація, можливість обміну цінностями в реальному часі, збагачення української культури та її динамічний розвиток загалом), здійснюється і негативний вплив (залежність від віртуального простору, виникнення різних типів агресії, девальвація моральних норм і цінностей тощо).

Сучасний ритм життя пропонує кожній соціально активній особистості нескінченну кількість орієнтирів, смисложиттєвих самовизначень у найрізноманітніших сферах людської діяльності і, що не менш важливо, – у виборі ціннісних ідеалів, які, зрештою, і визначають її життєвий шлях.

Аби протистояти негативним впливам глобалізації та посісти гідне місце в європейській гуманістичній традиції, вітчизняна філософсько-антропологічна думка дедалі частіше звертається до духовної спадщини власного народу. Знаходячи там плідні ідеї, осмислюючи їх у сучасних контекстах, відкриває все нові й нові проблемні аспекти людського буття як особливої цінності.

Традиційна, самобутня українська культура має потужний потенціал, щоб протистояти негативному впливу глобалізації. У зв'язку з цим осмислення духовного потенціалу творчої спадщини такого видатного представника української культури, як Івана Яковича Франка є надзвичайно актуальним. Адже у його творчому доробку заслуговує на увагу не лише майстерне володіння словом, але й потужний потенціал філософсько-світоглядних орієнтирів, на яких побудована оригінальна антропологічна концепція, котру можна вважати своєрідною духовно-практичною сферою пізнання й виховання «людськості», соціокультурним виявом української ментальності.

3.1. Філософсько-антропологічний аспект глобалізації: франкознавчий контекст

Будь-яке дослідження, яке сьогодні проводиться у сфері філософської антропології поза контекстом сучасних суспільних трансформацій, втрачає, на нашу думку, свою актуальність. Домінантою в розвитку сучасної цивілізації є глобалізація, яка відображає його специфіку і динаміку. Вона є не лише масштабним, але й багатовимірним феноменом, оскільки охоплює всі сфери людського життя.

Відповідно до філософсько-антропологічного підходу в розумінні сутності процесу глобалізації, головним питанням, й одночасно засобом вирішення глобальних проблем, є феномен людини, особливо її ціннісні орієнтири чи, за визначенням Ауреліо Печчеї, «людські якості». Тому питання духовних цінностей, які визначають антропологічний зміст культури, стає першорядним, оскільки цивілізаційне підґрунтя глобалізації є об'єктивацією, тобто матеріальним втіленням, сутнісних сил людини.

Особливістю сучасних глобалізаційних процесів є те, що наслідки життєдіяльності людини торкнулися безпосередньо подальшого існування та розвитку людства. Антропологічна криза сучасної цивілізації вимагає від людства визначення свого місця в універсумі, бо саме від цього залежить існування людини насамперед як духовної істоти.

Проблема кризи, що охопила тією чи іншою мірою всі сфери культури, стає однією з ключових проблем гуманітарного знання й порушується у багатьох працях учених, починаючи з кінця ХІХ століття. До прикладу, Фрідріх Ніцше говорив про кризу християнської моралі, Альберт Швейцер – про кризу світогляду, Освальд Шпенглер – про кризу європейської культури. Різні аспекти кризи сучасного цивілізаційного розвитку аналізувалися Миколою Бердяєвим, Миколою Данилевським, Гербертом Маркузе, Френсісом Фукуямою та багатьма іншими. Багато сучасних зарубіжних учених,

досліджуючи проблеми розвитку сучасної цивілізації, пов'язують кризові явища з орієнтацією соціуму на раціонально-технологічний спосіб діяльності.

У роботах сучасних українських мислителів (В. Андрущенко, Є. Бистрицького, В. Волинка, С. Кримського, В. Табачковського, Є. Андроса, В. Ляха, М. Поповича, В. Горського, В. Воронкової, В. Пазенка) загострюється питання самої можливості виживання і найближчого майбутнього людства у зв'язку з глобальною антропологічною кризою. На сьогодні ще немає достатньо глибокого і системно розробленого дослідження антропологічної кризи сучасного суспільства. Така фундаментальна проблема все ще недостатньо проаналізована, зокрема й з позицій філософської антропології.

Одним із перших про цивілізаційну кризу, саме як кризу людини, заговорив А. Печчеї. особливий інтерес, на нашу думку, представляє запропонована ним концепція «нового гуманізму». У ній наголошується, що потужність і динамізм сучасного інформаційного простору, новітніх технологій повинні контролюватися таким духовним явищем, як мораль. Про її зміст і цілісність має дбати сама людина, що опинилася в умовах стрімких суспільних трансформацій. Тут першочерговим завданням сучасного людства, вважаємо, є культурна еволюція, що передбачає вдосконалення людських якостей. Таким чином, концепція «нового гуманізму» переконливо демонструє, що основний аспект суперечностей сучасної інформаційної цивілізації пов'язаний з самою людиною. Це безпосередньо вводить всю проблему в антропологічний контекст, особливо сьогодні, коли йдеться про пошуки нових шляхів філософування, зміни всього характеру філософії, а також, не меншою мірою, і сфери етики.

Сучасна дослідниця Г. Ковадло вважає, що «прогрес у дослідженні етичної проблематики має пролягати, принаймні, не на шляху відриву чи протиставлення одних підходів до людини іншими, ... а швидше в їх поєднанні і взаємодоповненні» [272, с. 260]. Тобто мораль потрібно розглядати не лише з

позицій соціальних характеристик чи раціональних аспектів особистості, чи духовності загалом, але й з позицій антропологічних – іманентних її сутності, вроджених, невіддільних, а отже, з позицій її цілісності (фізичної, духовної, соціальної).

На думку іншого вітчизняного філософа В. Ляха такий підхід можна пояснити тим, що глобалізація є надто неоднорідним і складним процесом, який потребує уточнення, оскільки маємо не просто суцільне й однозначне явище як глобалізація, а декілька різних процесів, які переплітаються, взаємодоповнюють одне одного, а іноді й мають зовсім протилежне спрямування, вимагаючи при цьому визначення ключових елементів, основоположних принципів, навколо яких концентруються ті чи інші явища і тенденції світового масштабу [196].

Антропологічна криза безпосереднім чином позначається на здатності людей до міжособистісних стосунків, котрі, з огляду на втрату суб'єктом духовно-моральних зобов'язань та відповідальності перед спільнотою, зосереджуються лише на утилітарних чи конформістських цілях. Окрім того, саме антропологічна криза вимагає від людства визначення свого місця в універсумі, оскільки від цього залежить існування людини як духовної істоти.

Спираючись на фундаментальний духовно-культурний досвід, на досягнення сучасної науки, методологію пізнання, сучасна філософія трактує людину як складний багатовимірний феномен. Проте, на жаль, за сучасних умов глобалізації таке розуміння враховується не завжди. Людина уніфікується, втрачає особистісну специфіку. Така ситуація відображає духовну кризу сучасності і становлення псевдодуховності, яка має агресивний, деструктивний характер. Головна риса псевдодуховності – відсутність універсального й абсолютного начала. Усі її «істини» і «норми» релятивні й плюралістичні, вони діють лише в «колі своїх», розраховані лише для «внутрішнього використання», не маючи при цьому універсального гуманістичного сенсу. Якщо для

бездуховного світу культура є засобом для комерційного успіху, то для псевдодуховності вона є не більше ніж «грою в бісер» (Ф. Лазарев).

Відчуження від традиційних цінностей, втрата національної ідентичності, збіднення духовного розмаїття людства призводять до заглиблення кризи в духовно-моральній сфері. Тому саме зараз необхідно забезпечити пріоритети при формуванні такої людини, яка має сформувати антропологічний вимір, перспективи бачення світу, новий тип свідомості. Адже лише виходячи з власної ієрархії цінностей, чітких ціннісних орієнтацій та вольової сфери особистість може узгоджувати життєві цілі з реальністю та ефективно досягати власної мети.

Суспільство, яке зберігає найкращі попередні і продукує нові цінності, здатне зрозуміти представників усіх соціальних груп і створити гідні умови для їх спільної життєдіяльності, а також сприяти встановленню багатовимірних комунікацій. Мораль у цьому аспекті є об'єднувальним началом, опорою соціальних взаємин, де запорукою формування позитивних ціннісних орієнтацій особистості має стати держава, заснована на духовно-моральних принципах. Проте сама держава поки що не може надати чіткої дієвої моделі для формування такої системи цінностей.

Саме тому вектором вирішення цієї складної антропологічної проблеми, на нашу думку, сьогодні може бути орієнтація на позитивний досвід попередніх поколінь. Окрім того, чи не найважливішою проблемою сьогодення є не лише збереження, але і відродження ще не оціненого належним чином духовного спадку власного народу, його національно-історичних витоків та їх засадничої ролі у сучасних трансформаційних процесах в Україні.

Зокрема, духовно-творча спадщина І. Франка має антропологічну зорієнтованість і спрямована на філософські пошуки й осмислення проблем людини, з'ясування духовно-моральних основ, де сутність людини, місце у світі, сенс людського буття пов'язані з її духовністю та свободою, де засобом

виявлення, усвідомлення своєї цінності, реалізації сутнісних сил є творча діяльність, а призначенням людини постають внутрішньовольові інтенції до постійного самовдосконалення, утвердження моральної гідності, неухильного прагнення до добра на ґрунті взаємодоповнення освітою і наукою. Будучи частиною вітчизняної антропологічної спадщини, філософсько-антропологічну концепцію І. Франка можна вважати своєрідною філософсько-антропологічною матрицею, як способу соціальної адаптації людини до сучасних процесів глобалізованого світу, збереження ідентичності людини у мультикультурному середовищі та входження України у світовий культурно-інформаційний простір.

При цьому неабияке значення має, на нашу думку, питання людяності, або ж Франкове визначення – «людськості», до якого ми вже зверталися в першому розділі. Безперечно, що людині властиве бажання «по-людськи жити», «чоловіком з людьми бути», в якому відчувається очевидна моральна цінність. Проте проблема сучасної цивілізації полягає в тому, що зі спільного людського буття поступово зникає його власне людський вимір. І хоча в історії були набагато жорстокіші часи, аніж сьогодні, та, здається, ще не було такої історичної доби, за якої сама перспектива збереження людської ідентичності виглядала б такою проблематичною, як вона виглядає нині. І. Франко з сумом зазначає:

«Край наш бідний, люд наш темний
У біді затверд, окріп,
Ще й смієсь чужому горю,
Брату з горла вирве хліб.
От тому годиться тямить
Про людей, що з тої тьми,
З тої вовківні страшної
Вирвались, щоб бути людьми» [55, с. 241].

Тут ідеться насамперед про втрату людяності як морального (і, можливо, визначального) аспекту людської ідентичності у нашому повсякденному житті і свідомості, яка його структурує.

Доречним буде тепер детальніше розглянути сам феномен людяності як такої. На думку Віктора Малахова, передусім «людяність – це не гуманізм. Гуманізм як такий насправді може бути скільки завгодно нелюдяним, тоді як реальна людяність здатна виходити далеко за межі власне гуманістичного світогляду. Гуманізм прищеплює кожному людському індивідові гордість за людину і, отже, за себе самого, тим часом людяність скоріше асоціюється зі смиренням. Гуманізм – апломб, вертикальна постава, людяність – звернення до іншого, або ж і схиляння перед ним. Гуманізм – самоствердження, людяність – прощення, безкорисливий дар» [200, с. 197-201].

Тобто можна сказати, що гуманізм певною мірою апелює до ідеології та ідеалу, в основі ж людяності лежать звичайні норми людської моральності. Моральні норми, по суті, дають нам своєрідний «код людяності» як такої. Середньовічний філософ Аврелій Августин, наприклад, спирався на людяність як певну феноменологічну ознаку людини, тобто те, що має незалежний від матеріальної дійсності зміст, а саме на її душу. Ці духовні ознаки, що можуть видаватися на перший погляд досить уявними, зумовлюють здатність людини до розуміння «внутрішнього слова», істини, яке не можна озвучити жодною мовою. І. Франко сутністю людяності називає «божеське в людському дусі», загальнолюдську моральну сутність, пов'язуючи її, при цьому, з ідеями суспільного й духовно-морального поступу.

На жаль, сьогоднішні глобалізаційні процеси по-іншому з'ясовують питання про людину, про джерело її людяності, а отже, про її роль та відповідальність у сучасному світі. Нинішній спосіб життя важко вважати таким, що відповідає мінімальним вимогам людяності. Не може не засмучувати та безоглядність, з якою повсюдно панує конфронтаційний стиль мислення і

жорстокість, засаднича ворожість у людських взаєминах чи той недолугий прагматизм, який невпинно проникає в усі сфери життя.

Інколи складається таке враження, що згадані і подібні до них чинники «розлюднення» (В. Малахов) беруть гору в нашій дійсності вже безповоротно, через які до живої людської душі нам більше не пробитися. Проте, на щастя, безпосередній досвід кожного засвідчує, що це не так. Людська безкорисливість, співчутливість і доброта ще не зникли остаточно в нинішньому світі, хоча і дізнаємося ми про їх вияви дедалі рідше: у постачальників інформації сьогодні інші пріоритети. Відстоювати згадані незамінні засади людяності в наші дні зазвичай означає йти проти течії, повставати проти того, що нам диктує час. Тому зараз видається особливо актуальним узяти на озброєння вже вистраждане, але ще не усвідомлене нами, Франкове слово-заклик «вирватись, щоб бути людьми».

Без цих духовно-моральних підвалин людство існувати вже не може і не зможе, бо без них «земля би стала темна і гнила» (І. Франко). Ми розуміємо, що соціум потребує повернення до духовних цінностей і розуму, такої особистості, в основі ціннісних орієнтацій якої домінують моральність, принципи добра, совісті, справедливості, краси, конче необхідних у наш час при виборі засобів досягнення поставленої мети й олюднення всіх сфер суспільства. Окрім того, свідома моральна позиція передбачає не піднесені жести й героїчні вчинки, а розвинене почуття відповідальності, вміння в усіх сферах діяльності знаходити адекватні способи приборкувати етично неприпустимі тенденції й відстоювати неповторні прояви людської доброти, довіри, гуманізму.

3.2. Глобалізаційні процеси і збереження національної ідентичності

Поряд із людською ідентичністю серед філософсько-антропологічних напрямків дослідження глобалізаційних процесів сучасності актуальним, на нашу думку, є також дослідження національної ідентичності, яка сприяє довготривалому сталому розвитку суспільства. Адже через відсутність цілісної концепції посилення місця і ролі людини у глобалізаційних процесах, духовних цінностей виникає ситуація маніпулятивності, схильності до негативного впливу з боку різноманітних соціальних технологій, міжнародних практик, які впливають на культуру, а отже, і на національну ідентичність. Ще однією причиною актуальності цього питання, може бути відсутність у науці чіткої концепції національної ідентичності, спрямованої на посилення місця і ролі людини у складному полікультурному глобалізованому соціумі.

Стрімкі суспільні трансформації призводять до переоцінки цінностей, що раніше служили основою ідентифікації людини і суспільства. Некерованість сучасного світу викликає невизначеність людського існування та кризу ідентичності. Американсько-німецький психолог, автор терміну «криза ідентичності», Ерік Еріксон стверджував, що не можна відокремити кризу ідентичності окремої людини від сучасних їй історичних криз, оскільки вони взаємопов'язані й допомагають зрозуміти одна одну [152, с. 217].

Аналізуючи українську наукову і філософську літературу, переконуємось у недостатній кількості досліджень питання національної ідентичності українців, тим паче в контексті відродження і збереження духовного спадку власного народу. Хоча останнім часом вітчизняні науковці дедалі частіше приділяють увагу дослідженню феномену національної ідентичності в контексті трансформації українського суспільства.

Інтерес фахівців до цієї теми пояснюється цілою низкою обставин. Передусім, питання ідентичності отримує нове осмислення в контексті глобалізації з її суперечливими тенденціями: з одного боку – інтеграції зі

світовим співтовариством, з іншого – самобутності й унікальності його суб'єктів. До того ж, змінилася ситуація, що вимагає уточнення концептуального змісту поняття ідентичності та визначення її критеріїв, оскільки проблема ідентичності в процесі глобалізації актуалізує пошук свого місця в транснаціональному просторі. Важливим також, на нашу думку, є те, що дослідження цієї тематики може виявити ті риси кризи сучасної цивілізації, які впливають на збереження національної ідентичності, що дозволить легше адаптуватися до мінливих умов життя й дасть можливість знайти шляхи її подолання.

В. Табачковський зазначав, що «простором», на якому чиниться пошук відповідей на різні питання, є певний образ світу: «Саме в його межах кожен із нас самовизначається – шукає місця, власної ідентичності, стверджує її або втрачає, втрачаючи, шукає знову й знову до останнього подиху. Щоправда, й після цього пошук не припиняється, тільки чинитиметься він уже не нами, а нащадками, які залишать нас на тих місцях, де ми, здавалося б, самоздійснилися, або ж «пересунуть» на інші» [240, с. 11].

Тобто, ідентичність – це усвідомлення індивідом своєї належності до певної культурної спільноти, групи людей, яка надає їй суб'єкту соціально значущий комплекс цінностей, звичаїв і традицій. Кожна людина чи колектив є носієм ідентичності, яка визначає їх місце та орієнтації в соціальній структурі, певні норми соціальної поведінки. А національна ідентичність є однією з форм колективної солідарності, що ґрунтується на системі культурно-символічних ознак, усвідомлюваних в процесі національної самоідентифікації (усвідомлення індивідом належності до певної етнічної спільноти). Самоідентифікація формує певний суб'єктивний статус – національну ідентичність, яка формується на таких групових ознаках, як спільність походження, мови, культури, релігії, історичної пам'яті тощо.

Формування національної ідентичності в умовах глобалізації є надзвичайно складним і суперечливим процесом в усіх сферах людської життєдіяльності – політично-економічній, соціокультурній, духовно-моральній, екзистенційній, психологічній. Національна ідентичність – досить складне поняття, невід’ємною частиною якого є культура як один з інструментів побудови громадянського суспільства. Культура сприяє економічному зростанню, пронизує основні сфери суспільного й політичного життя, впливаючи на характер і хід соціально-політичного розвитку держави. Сучасні тенденції деградації культури спричинили формування субкультур, культурну диференціацію, що безпосереднім чином впливає на утвердження національної ідентичності.

У процесі національної ідентифікації індивід ототожнює себе перш за все з державою, яку він розглядає як гарант збереження й примноження національних, духовних і матеріальних цінностей, як вищу форму організації соціуму, що дозволяє зберегти якісну визначеність нації. Однак у нашому сьогоденні увиразнилися небезпечні, часом загрозливі, тенденції для української перспективи. Інтеграційні процеси, які чітко окреслилися в ході сьогodнішніх революційних подій, вимагають серйозного осмислення суті, сенсу і перспектив становлення національної ідентичності України в глобалізованому світі, бо ще Іван Франко застерігав, що «консолідування якихось вольних міжнародних союзів для досягнення вищих міжнародних цілей ... може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені» [54, с. 284].

Сьогodнішня криза національної ідентичності переживається як «духовний вакуум», який супроводжується відчуттям історичної приреченості та втрати національної приналежності громадян. Сутність кризи національної ідентичності полягає в зменшенні ідентифікації індивідів з колективною реальністю, яку вони раніше підтримували. Причини цієї кризи тотожні з

основою кризи індивідуальної ідентичності, про що ми вже згадували на початку підрозділу.

Тут слід вказати на розпад колективної пам'яті, втіленої у традиціях, втрату віри в спільне майбутнє, перервність в історії, почуття національної меншовартості. Інші причини кризи національної ідентичності можна відмітити також в ідеологічній, світоглядній площинах нації, що пов'язані, передусім з нівелюванням культурних, духовних чинників національної ідентичності, з тотальним нігілізмом щодо історичного минулого, а також з кризою національної культури, з відсутністю чітко сформульованої національної ідеї та відповідної загальнонаціональної ідеології, здатної консолідувати суспільство задля досягнення ідеалу.

Глобалізація нівелює цінності національних культур, є носієм цінностей масової культури, сприяє виникненню монокультурного світу, руйнує базові основи національних культур, формує тип людини з космополітичним мисленням, змінюється онтологічний контекст її буття, що призводить до порушення «сутнісних координат» сприйняття себе, а, значить, підвищує значення актів самоідентифікації, демонстрації приналежності до певної спільноти.

Таким чином, глобалізація різко актуалізує проблему національної ідентичності як різновиду соціальної ідентичності. Бо часто, крім національної, особа має і наднаціональну ідентичність, як правило, державно-політичну, яка полягає в тому, щоб нав'язати загальнолюдську ідентичність як альтернативу національній приналежності в умовах багатонаціонального суспільства. Така ситуація може досить істотно впливати на характер національної самоідентифікації людини, особливості переживання почуття ідентичності, форми публічного виявлення самоідентифікації. Адже для того, щоб залишатися самим собою, окрема особистість чи спільнота мають постійно підтверджувати власну самототожність.

Останнім часом українське суспільство зіштовхнулося з проблемою зіткнення різних ідентичностей, сформованих навколо етнічних, мовних, політичних, історико-регіональних і ментальних відмінностей. Суть кризи ідентичності в Україні полягає, на нашу думку, не в тому, що втрачено моністичне сприйняття своєї самототожності й запанував плюралізм ідентичностей, а в тому, що відсутній плюралізм як сумісність позицій і домінують суперечливі, не пов'язані між собою елементи самоусвідомлення, самототожності. Це не стільки проблема міжетнічного миру та співіснування представників різних етнічних спільнот на одній території, скільки питання неконфліктного, інтегрального діалогу між представниками різних ідентичностей, які існують у межах одного політико-державного утворення, пошуку загальних ціннісних орієнтирів, того, що зазвичай називається національною ідеєю. Ця обставина ставить сучасні суспільства, й українське зокрема, перед необхідністю пошуку точки опертя передусім у сфері національної ідентичності та національної ідеї.

І. Франко в історії української культури досить широко репрезентує філософію української національної ідеї, яка є осердям його філософсько-антропологічної концепції. Він розглядає процес формування самосвідомості народу, вказує на чинники, що перетворюють юрбу в народ і стимулюють реалізацію його творчих сил. Саме цим цікава і цінна філософська спадщина І. Франка, котра допомагає нам збагнути українську філософську культуру того періоду і провести паралелі із сьогоденням.

У попередньому розділі ми вже розглядали національну ідею як одного з концептів І. Франка у духовно-моральному вимірі людського буття, зазначаючи, що проблема національної самоідентифікації є саме моральною, а не суто етнічною проблемою. Але, окрім цього, в основі його національної ідеї – також європейська інтелектуальна і політична традиція, яка була покладена на тенденції українського історичного процесу ще в XIX столітті і залишається

актуальною й нині. Українська ідея в інтерпретації І. Франка – це динамічна ідея національної ідентичності на засадах гуманності, соціальної справедливості та, що важливо, європейського контексту.

Сучасний філософ Є. Андрос, досліджуючи вплив глобалізації на Україну, українську людину, стверджує, що при цьому стрижневою, центральною, визначальною проблемою виступає проблема європейського вибору та європейського шляху нашої держави. «Не просто у сенсі – що треба особливо підкреслити – зовнішніх орієнтацій (бо вступ до тих чи інших європейських структур є потрібним, але не визначальним), а у прямому сенсі: антропо- та соціокультурного облаштування внутрішньоукраїнського буття у відповідності до засадничих культурних, соціальних, економічних, життєвих, взагалі, європейських цінностей, норм, стандартів» [86, с. 309].

На цих проблемах, ще у свій час, акцентував увагу й І. Франко. Франкознавець Григорій Штонь пише, що І. Франко напрацював у собі і усім по собі полишеним чи не першого, і на тоді чи не єдиного, українця, який ніде не почувався загумінковим, не був на задвірках ні Європи, ні світу [276, с. 50].

Як і в політичних поглядах, так і в культурологічній, творчій діяльності І. Франко орієнтувався на європейські масштаби, намагався посилити національно-культурне самоусвідомлення українців на основі національного духовного потенціалу та творчого засвоєння світового, передусім загальноєвропейського культурного досвіду.

М. Жулинський в одному зі своїх досліджень також відмітив, що «Іван Франко володів унікальним даром оглядати європейський культурний ландшафт і завдяки мистецтву перекладача «пересаджувати» на український ґрунт чи не найкращі творчі здобутки Європи і світу. Він сам був промовистим і практичним втіленням принципу культурно-історичного універсалізму, слугував своєрідним культурним містком між Європою і Україною» [154, с. 16].

Дійсно, у свій час І. Франко був чи не найпослідовнішим будівничим європейської української культури, здійснював живий культурний зв'язок України зі світом, закладаючи цим основи для системного діалогу з культурами інших народів. Хоча і не єдиним, хто висловлював погляди на європеїзацію української культури, долучення її до тем і моделей загальноєвропейського і загалом світового культурного процесу.

Неможливо тут не згадати М. Драгоманова, якого І. Франко на певному етапі свого становлення вважав учителем. У його публіцистиці Європа посідала чільне місце. Заглиблюючись в історію власного народу та народів Європи, він намагався «осмислити шляхи людської цивілізації й на підставі цього намалювати ясну перспективу творчого саморозвитку України» [147, с. 605].

Пов'язуючи історичний поступ нашої держави зі зверненням її до Європи, М. Драгоманов називає Україну «провінцією», яка значно відстала від передової Європи, ніж це взагалі могло б бути. «Тепер, щоб вибитись із ряду «задніх», а то й «прихвоснів», – радить М. Драгоманов, – нема другого ліку, як тільки почати, скільки можна більше, придивляйтесь до європейської думки й праці як можна безпосередніше та будувати свою працю як можна на ширшій основі, яка б виходила за краї обставин і границь Росії, вийти з старого й вузького ґрунту україно-російського на новий і широкий європейсько-слов'янський» [149, с. 404].

Переконаний у тому, що Україна постійно перебуває у західноєвропейському культурному просторі, М. Драгоманов закликав вивчати сучасний йому новий європейський досвід у науці, культурі, науково-технічному прогресі. Можна сказати, що він був «європеїзатором» української суспільної думки свого часу, навіть не стільки тому, що закликав освоювати «новевропейську науку», скільки тому, що бажав загального поширення культурно-інтелектуальних світоглядних традицій тодішньої нечисленної

української інтелігенції, обмеженої, до того ж, вузькими рамками своєї національної, а то й просто аматорської «гуртківщини» [214, с. 17].

Як прозорливий політик М. Драгоманов учив українську молодь «стояти ногами й серцем на Україні, свої голови держати в Європі, а руками обіймати всю Слов'янщину» [238, с. 38]. Тож недаремно в його особі Європа побачила, за словами І. Франка, «свідомого європейця і не менш свідомого українця».

Варто також згадати й інших сучасників І. Франка, наприклад, Івана Нечуя-Левицького чи Лесю Українку, які чітко окреслили питання європеїзації та своєю творчістю продемонстрували високі європейські стандарти.

Особливість же Франкової програми європеїзації полягала не лише в ідейному збагаченні української культури здобутками європейської культури, але й у буквальному перенесенні її окремих елементів до національної традиції. Сам І. Франко як письменник і поет демонстрував це на прикладі літератури, засвоюючи європейські літературні жанри чи поетичні форми. Водночас, це в жодному випадку не суперечило його переконанню в цілковитій своєрідності власне української культури. Важливо розуміти те, що тут мається на увазі інформативне насичення знанням зовнішньої реальності культури, відірваної через політичні обставини від світу, а зовсім не орієнтація цієї культури на чужі моделі [222, с. 21], адже програма цієї європеїзації була фактично підпорядкована важливій культурологічній (і вочевидь новаційній на той час) концепції І. Франка – історії української культури як частини історії цивілізації, а отже, історії національної культури як органічної частини світової цивілізації. Саме таке ідейне наповнення містять твори Франка-науковця і публіциста, який своєю працею активно сприяв зміцненню зв'язків між Україною та Європою, робив усе, щоб «прилучити громадян до європейського політичного та культурного досвіду».

Оцінюючи діяльність М. Драгоманова, І. Франко писав: «Драгоманов у своїх писаннях і в своїм життю показав нам новий досі тип – українця-

європейця, що свою любов до України основує на любові до всіх людей, а особливо до тих покривджених і пригноблених, в котрих ряді українська нація займає одно з передніх місць» [28, с. 70]. Думати і говорити як європеець – це була найвища оцінка І. Франком людини «європейського типу», в яку він вкладав інтелігентність, здатність до критично-аналітичного мислення, «живу ідею», реальну працю, відхід від сентименталізму. Бути європейцем для нього, як зазначає О. Сербенська, – «це утверджувати загальнолюдське, демократичне», європейське – «це об'єктивність і толерантність, відсутність доктринерства, догм» [232, с. 84].

Європейське для І. Франка – це також і високий рівень культури та суспільного розвитку. Саме таку високу оцінку бачимо у висловах «європейського масштабу економіст» [9, с. 489]; «широко по-європейськи освічені люди» [14, с. 20] (про В. Антоновича, Т. Рильського, П. Житецького); «він є немов факел з українського воску, що світиться найяснішим і найчистішим вогнем європейського поступу» (про Т. Шевченка) [32, с. 388].

Високому європейству І. Франко протиставляв «хлівове європейство», яке «по дзьобу нашого рутенця» [31, с. 213]. Хлівовим європейством він називав поведінку тих, які їхали до Європи щоб «позбирати сметанку з усіх європейських наук і зложити з них якусь власну цілість» [21, с. 339-350].

Досить промовистою є назва однієї з його публікацій «І ми в Європі», яка звучить як своєрідне гасло. Загалом, у своїй публіцистичній, літературно-критичній діяльності І. Франко завжди «вишукує паралелі», говорить про взаємовпливи культурних процесів. Тому великої ваги надає саме перекладам, як одному зі шляхів культурного взаємообміну. Будучи невтомним перекладачем (а перекладав він з чотирнадцяти іноземних мов!), також високо оцінював, зокрема, переклади П. Куліша – «доброго знавця язиків та літератур європейських народів», а про його переклад В. Шекспіра казав, що з ним «можемо без сорому показатися в концерті європейських перекладачів великого британця» [48, с. 169]. Водночас, вважаючи, що важливо «зложитися

на образ історії всесвітньої літератури на нашій мові», він також перекладав найкращі вітчизняні здобутки, зокрема, Т. Шевченка, європейськими мовами, аби гідно представити українську культуру на європейській арені.

З гідністю І. Франко стверджує те, що Україна – це частина Європи, що українсько-руський народ «живе, безперечно, також у Європі», і є «живим огником у сім'ї європейських народів і діяльним співробітником європейської цивілізаційної праці» [21, с. 340]. Він переконаний, що для історичного поступу Україні потрібний постійний зв'язок з європейською культурою. На його думку, національність є рамка, яку слід заповнити здобутками нової науки і європейської культури і з якими повсякчас потрібно ознайомлювати українську громадськість, постійно давати «європейські звістки». Для І. Франка важливо, щоб цей зв'язок був глибинним, щоб культура «не прилипла лише зверху», а «ввійшла в кість і кров», не була «куплена за гроші, нахапана мимоїздом, по дорозі», «нахапана з гарячковою сквапливістю», а стала «хлібом насущним» [17, с. 293-306].

Важливий також і зворотний процес цього міжкультурного зв'язку, тобто «збудження зацікавлення в Європі ... життям, змаганнями та потребами українського народу», оскільки «про нас в Європі мало хто знав і мало нами цікавився» [18, с. 253], а «знакомство з нами Європи винні ми в першій лінії героям пера і науки» [42, с. 315], тобто національній еліті, інтелігенції. Саме тут, на Франкове переконання, своє завдання повинні виконати періодичні видання, преса, причому преса на рівні «європейських revues» [49, с. 191], яка «до європейців промовлятиме по-європейськи» [18, с. 253].

«Про важність видання, присвяченого українській нації, – наголошує І. Франко, – на німецькій, або якій-будь іншій європейській мові нема й що говорити [81, с. 406]. Бо ж «не пробувано досі подати нічого про партійні та соціальні змагання всередині нашої суспільності, про нашу публіцистику, театр, штуку», «про нові українські книжки, про сучасні течії в українській літературі», про все, «чим, властиво, можна зацікавити Європу з нашого поля» [81, с. 407]. Він вважає, що потрібно щосили старатися задля створення таких

періодичних видань, «часописі, котра би, стоячи на широконаціональному ґрунті, рівночасно старалася заповнити рамки національні змістом сучасної європейської освіти і науки» [1, с. 217].

Зміст концепту європеїзації І. Франка має різні аспекти – географічний, історичний, філософський, але насамперед – культурний та цивілізаційний. І. Франко презентує ідеї спільної Європи, й у цьому контексті – ідеї єдиної України, національної ідентичності. Ця проблема в умовах сьогодення постала в нових перспективах, бо саме це, на нашу думку, і є тим позитивним боком глобалізаційних процесів, який дасть поштовх до збереження національної ідентичності та підвищення духовно-інтелектуальних можливостей використання прогресивних досягнень глобалізації. А для цього потрібно бути рівноправним членом світового співтовариства, не втративши своєї національної ідентичності. Механізмом, який забезпечить тяглість розвитку національних традицій та інших чинників формування духовно-інтелектуального потенціалу як задля збереження національної ідентичності, так і задля інтеграції з європейським простором, може бути, на нашу думку, звернення до духовного спадку власного народу.

Аналізуючи творчий спадок І. Франка, переконуємось, що його ідеї не втратили своєї актуальності по сьогоднішній день, концепція європеїзації України, яку він «так широко закріїв» і «зробив потужну ін'єкцію європеїзму» (О. Пахльовська), має орієнтувати нас сьогодні в умовах глобалізації на збереження національної ідентичності, адже, його словами, «Європі потрібні індивідуальності». І самого І. Франка, з огляду на його внесок у європейську культуру, сьогодні вважаємо «європейським генієм, нашим найсвятішим правом належати до Європи» [218, с. 3]. Заради цього високого звання він, як виразник духовних запитів свого народу і провісник його майбутнього, готовий був зазнати «всіх мук буття, всіх болів і унижень», сподіваючись, що таких жертвних людей Україна матиме багато.

3.3. Значення філософсько-антропологічної концепції І. Франка у формуванні національної еліти

Звернення до духовного спадку власного народу, його відродження, може бути, на нашу думку, не лише засобом збереження національної ідентичності, але й також підґрунтям, яке забезпечить повноцінне формування духовно-інтелектуального потенціалу нації, тобто національної еліти.

Безперечно, що чинник еліти відіграє значну роль у розвитку громадянського суспільства і її місце у цьому процесі досить вагоме. Ще з часів Платона вважалось, що державою повинні керувати філософи, тобто в нашому розумінні інтелігенти, котрі здатні створювати ідеальний світ і реалізовувати його на практиці. Будь-яке суспільство покладає велику надію на еліту, на інтелігентність тих, котрі наділені владою, адже саме інтелігенція, на нашу думку, має стати національною елітою.

Особливу увагу привертає проблема визначення ключових характеристик та ідейних засад інтелігенції як суспільного прошарку, що формують основу розуміння інтелігентності як особистісної якості. Оригінальна історико-філософська інтерпретація сутності інтелігенції, національних характеристик української інтелігенції здійснена сучасними українськими філософами А. Бичко та І. Бичком, які зазначають, що «у творенні культури будь-якого народу провідну роль відіграє інтелігенція. Вона ж є і визначальним духовним чинником у формуванні і розвої української самосвідомості народу» [90, с. 9].

Духовно-інтелектуальні якості інтелігенції є надзвичайно важливими детермінантами сучасного суспільного розвитку, які визначають можливість кожної країни стати на інноваційний шлях розбудови не лише національної держави, але й відіграти роль у загальному поступі світової цивілізації. Формування національних еліт та налагодження між ними міжнародного діалогу є, на нашу думку, одним з можливих шляхів уникнути протистояння між процесами глобалізації, між різними культурними цінностями та й,

зрештою, між різними світовими цивілізаціями. В іншому випадку, тобто без належного забезпечення виховання національної еліти високого духовно-інтелектуального рівня, без належного розвитку вітчизняних систем освіти, науки, без їх інтеграції зі світовим інформаційним простором, країнам, які відроджують свою суверенність, традиції та звичаї, буде вкрай важко уникнути асиміляції.

Псевдоеліта, якій не властиві духовно-інтелектуальні чесноти (що, на жаль, сьогодні є досить поширеним явищем), більше адаптує негативні наслідки глобалізації (корупцію, насильство, низькопробну інформацію тощо), аніж позитивні, що могли б збагатити власну культуру та водночас зберегти національну ідентичність.

Тому ми вважаємо, що багатогранна духовно-інтелектуальна спадщина І. Франка може бути потужним джерелом ідейного збагачення у формуванні національної еліти. Франкознавець В. Сімович в одній зі своїх праць, розкриваючи вплив І. Франка на українське суспільство, називає його «вчителем цілих поколінь нашого народу», який «по-батьківському брав за руку молодь, вів її до сонця. А коли з тієї молоді мужі виростали і враз із ними до роботи ставали, то все ж над ними спочивало люб'язне око батька, щоб часом колишні його діти зо шляху не збилися. Франко – це частина історії нашої землі. Вийшов із неї, і для неї віддав усе, що мав. А як відійшов від нас, на всьому, до чого він своїх рук приклав, полишилася печать його духа» [233, с. 3-4].

Проблема «будителя й маси» (О. Забужко) була однією з ключових у творчості І. Франка. Він усвідомлював вирішальну роль інтелігенції у формуванні національної свідомості народу, тому в його працях з'являється критика її байдужості, пасивності, пристосуванства. У статті із знаковою назвою «Критичні письма о галицькій інтелігенції» І. Франко подає зріз суспільного життя тогочасної інтелігенції.

Він з сумом констатує, що «весна народів», яка покотила хвилю національного пробудження, «відзначається дивною пустотою мислі, пустотою бесіди і пустотою діла» [25, с. 75] у так званої еліти, яка ніколи не стояла на національних позиціях. У той час, коли хвилі політичних та духовних протистоянь, національно-визвольні війни, ідейні рухи за демократію та соціальну справедливість охопили Європу, коли вона здійснила значний виток цивілізаційного поступу та ввійшла в нову націотворчу епоху, українська еліта загрузла у хаосі й невизначеності своїх програм: часто їхній національний ідеал не виходив за межі «етнографічного романтизму». Така бездіяльність провідної верстви в національних питаннях, на думку І. Франка, призводить до того, що національне питання, «зробилося не тільки пародією національних питань Заходу, але і пародією на здоровий розум» [там само].

Схожа проблема постала перед українською елітою після здобуття Україною незалежності. Провідна верства населення не виокремила свої першочергові завдання, що в майбутньому відобразилось у багатьох суспільних галузях і має свої наслідки й сьогодні. Євген Маланюк з цього приводу влучно сказав, що «в нас трагічно відчувалася неприсутність саме Франка» [199, с. 70]. Адже філософсько-антропологічні ідеї І. Франка були і все ще залишаються актуальними. До прикладу, у своїй праці «Чи вертатись нам назад до народу?» він радить українській інтелігенції стати для народу і робітником, і вчителем, і адвокатом, і лікарем... в одній особі. Вона мусить йти наперед з народом шляхом вільнодумства і гуманності. Національна еліта має стати такою системою координат в часопросторовій площині поступу, на яку може орієнтуватися народ. Проте він знову констатує, що такої інтелігенції у нас немає: «Є тисячі людей письменних, але інтелігенції нема» [цит. за 212, с. 106].

Полеміку в тогочасній пресі викликала його передмова «Дещо про себе самого» до збірки оповідань «Галицькі образки». Особливо обурення спровокували Франкові слова: «...Не люблю русинів. Так мало знайшов я серед

них справжніх характерів, а так багато дріб'язковості, вузького егоїзму, двоєдушності й пихи» [7, с. 29-30]. На перший погляд, здається дивним, що такі слова прозвучали з уст такого гуманіста як І. Франко. Сучасний письменник Іван Драч зізнається, що коли вперше прочитав ці слова, то не міг повірити, що вони належать Франкові, але потім усе ж таки зрозумів: «Пророки, мабуть, не бувають лагідними. В їхні голоси, в їхні руки, певно, вкладається і бич Божий, якого таки потребує не зрідка слабке і непевне єство наше. Гнівні Франкові інвективи, аж до прокльонів нашому хабарництву, нашій неповороткості, безвідповідальності перед нашою спільнотою, сварливості ... – ці моральні батьківські прочухани необхідні у процесі самовиховання нації. Пророки неодмінно є і лікарями від наших пороків» [150, с. 62]. Адже народний обов'язок інтелігенції – це її усвідомлення своєї національної приналежності та її послідовна реалізація в суспільно-політичному житті. І. Франко відкидає «пустопорожнє» спілкування з народом, змінюючи його на усвідомлену національну роботу в інформаційно-просвітницькій діяльності.

Ось тому І. Франко і зневажав пасивних провідників, бо вони не усвідомлювали найголовнішого – національного обов'язку у своїй державі: «Чи, може, маю любити Русь як расу – цю расу обважнілу, незграбну і сентиментальну, позбавлену гарту й сили волі, так мало здатну до політичного життя на власному смітнику» [7, с. 30].

Дослідниця творчості І. Франка Вікторія Дуркалевич вважає, що у цій статті («Дещо про себе самого») «Франко демонструє прекрасний взірець конструктивної, життєстверджуючої за своєю суттю, національної самокритики» [151, с. 46]. Він усвідомлює слабкість українського національного руху, ментальні вади українства, а це усвідомлення веде до пошуку нових ідей та принципів націостановлення. На жаль, такі негативні риси залишаються і сьогодні ментальними вадами значної частини українства.

На провідній ролі духовно-інтелектуальної еліти в національному становленні І. Франко також наголошує в статті «Наше теперішнє положення». Лише інтелігенція може стати тим «скульптором, що різцем просвіти вирізьбить національну скульптуру з глиби народної маси» [42, с. 317]. «Народ єсть тая родимая скала, на око холодна і пасивна. Але внутрі її дримають іскри великого огню. Треба доброї сталі, треба сміливої і совісної праці, щоби з того каменя викресати іскру. Такою сталлю повинна бути інтелігенція» [там само], – пише мислитель.

Дослідниця мовної проблематики Франкових творів Таміла Панько відзначає: «Одне із завдань інтелігенції Іван Франко бачить у тому, щоб максимально сприяти відпорності денаціоналізації народу» [220, с. 25]. Завдання інтелігенції, які вона окреслює у своїй розвідці з погляду І. Франка, – збагачувати народ із духовної світової скарбниці і тим самим сприяти розвитку рідної культури та протистояти впливам денаціоналізації.

Схожу думку висловлює Віталій Лях в тому аспекті, що за таких умов та чи інша культура тільки й може зберегтися, акцентуючи на здатності народів до сприйняття іншої національної культури. Він зазначає, що «така здатність припускає, у свою чергу, наявність у сприйманій культурі загальнолюдського змісту, причому настільки великого, щоб стала реальною можливість розглянути цей загальнолюдський зміст крізь призму свого національно-культурного сприйняття. Іншими словами, концентрація загальнолюдського в тій або іншій культурі повинна бути настільки значною, щоб вона забезпечила можливість подолання специфічно національних форм вираження загальнолюдського» [196].

Саме це має на увазі І. Франко, коли каже, що сила інтелігенції, на його думку, лежить не в пустопорожніх балачках про долю народу, а у конкретних справах. І ключовою, на його думку, тут є налагодження видавничої справи, що сприятиме піднесенню національної свідомості народу.

Для І. Франка важливою також є «з'єдиненість» народу та інтелігенції: «Маса тая народна єсть нині опорою Русі, а просвічена, з розбудженим самопізнанням національним, станеться непоборимою скалою», [43, с. 438], – пише він в статті «Нашим приятелям». Іще на початку минулого століття мислитель передбачав, що буде «горе нашій нації, коли велика доба застане нас малими і неприготованими» [45, с. 401-409]. «Нам ніщо надіятися на непередвиджені обставини, котрі можуть подвигнути нас вгору; коли ми не будемо приготовані на всяку евентуальність [*відповідність певним обставинам. – уточнення наше*], не будемо сильні своїм самопізнанням і ясним зрозумінням своїх власних інтересів, то всяка зміна, може, не то не порятувати, але й убити нас» [64, с. 66], – ніби сьогодні звертається до інтелігенції І. Франко.

Аналізуючи тогочасні реалії, він розумів, що коли настане час націотворчого апогею, представники Австрії пропонуватимуть русинам свою лояльність, москвофіли тягнутимуть під крило Росії, поляки маніпулюватимуть братніми почуттями поневолених народів. І. Франко переконаний, що в партії, яка розігрується на геополітичній шахівниці Європи, мусить взяти участь і українська еліта.

Схожу думку, тільки в контексті вже сьогоднішніх реалій, висловлює і наш сучасник, громадсько-політичний діяч, учений Іван Дзюба: «Наші національні інтереси постійно намагалися й намагаються уневажливити посиленням на важливіші глобальні проблеми. Тим часом глобальні проблеми так чи інакше минали, а ми залишалися наодинці з власними, які нікого, крім нас, не цікавили. Бо кожний народ свої проблеми має вирішувати сам. І вони – частина світових. Бо кожний народ – це частина людства, і не буде справедливості в людстві й для людства, якщо не буде справедливості для свого народу» [139, с. 6]. Без усвідомлення цього, на нашу думку, немає повноцінного формування духовно-інтелектуального потенціалу, його основного продуцента – відповідної національної еліти.

Українське національне питання лише тоді може вирішитися позитивно, коли провідна верства населення працюватиме для народу, постійно пильнуючи негативні зовнішні впливи, коли вона зуміє «порушити той народ для смілої і рішучої акції в ім'я його власних потреб і ідеалів». Ці думки І. Франка варто спроектувати не лише на наше сьогодення, але й на майбутнє, бо українське суспільство завжди потребувало національно стійкої інтелігенції, яка б зуміла зорієнтувати народ на європейські цінності на шляху цивілізаційного розвитку всіх народів та нової інформаційної взаємодії світової спільноти.

І. Франко також наголошував, що якщо інтелігенція не зуміє стати на чолі народу при загрозованих зовнішніх чинниках, тобто стати елітою, то «будьте певні, що й найкраща конституція перейде над ним до дневного порядку і куватиме на него нові ярма». «Треба всего на всі боки, щоб ми справді росли органічно, то тоді тяжче буде ворожій силі спинити нас на тім рості» [11, с. 108].

Деякі програмні погляди І. Франка щодо національно-культурної праці національної еліти містить стаття «З новим роком». Він навіть чітко окреслює план просвітницької роботи серед селян, бо вважає, що народ треба розворушити заради його інтересів, потреб. Головними в політичній соціалізації населення має бути широке і постійне інформування, але, передусім, його треба просвітити в нагальних правових та господарських питаннях. Українська еліта повинна не лише вертатись до народу в своїй просвітницькій роботі, але йти також поперед народу в науковій праці. Євген Маланюк в одній зі своїх розвідок про наукову діяльність І. Франка зауважує, що якщо творчість Т. Шевченка була емоційним виявом, то «Іван Франко був явленням національного інтелекту» [199, с. 70].

Наукову працю з «широнациональним характером» І. Франко позиціонує як візитну картку нації серед інших «мислетворчих» народів. Як публіцист він дбає про те, щоб українська нація не загубилася в «поросі віків», а зайняла

відповідне місце в світовому соціокультурному просторі. До того ж наукова праця – це дороговказ для українського народу на шляху «з епохи дилетанства і безплідного політиканства ... в епоху дозрілості та практичної політики» [12, с. 398]. Із цих практичних порад варто було б сформувавши програму діяльності української інтелігенції і сьогодні, коли світ лише починає дізнаватись про Україну. Її візитівкою мали б стати актуальні наукові розвідки вітчизняних учених, популяризація українських видань різної тематики, участь в культурно-мистецьких світових подіях тощо.

Своєрідною програмою діяльності для української інтелігенції став також Франків «Одвертий лист до галицької української молодезі». Як і більшість теоретиків того часу, він був переконаний, що у процесі становлення модерної нації вирішальну роль має відіграти справжня національна еліта, яка стане дороговказом у незалежне політичне майбутнє, зміцнюватиме національний дух та працюватиме на ниві культури й політики. Від творчого виконання цього завдання провідною верствою, від її духовно-моральних переконань залежить чи зможе Україна відповісти на виклик нової історичної доби, «чи знову опиниться в ролі ковадла, на якому різні чужі молоти вибиватимуть свої мелодії, або в ролі крілика, на якому різні прихильники вівісекції будуть доконувати своїх експериментів» [45, с. 571].

Ми звернули увагу лише на деякі, але, на нашу думку, варті уваги, погляди І. Франка на роль національної еліти в розвитку суспільства, провівши паралелі з сучасністю. Тому можна сказати, що її найважливішою функцією є націотворча, а її основна місія – це вести за собою народні маси до здійснення національного ідеалу. Мислитель ставить перед елітою епохальне завдання – витворити з етнічної маси українського народу українську націю. Він подає цілісну програму її діяльності, в якій акцентує увагу на праці для народу в усіх сферах, формуванні його духовно-інтелектуальної свідомості, орієнтуванні на загальнокультурні цінності, боротьбі з духовною та національною асиміляцією, а також визначає особливу роль національної еліти у цьому процесі.

Висновки до третього розділу

Сучасні суспільні трансформації характеризуються цілою низкою кризових явищ, серед яких однією з першочергових для сучасної філософії є антропологічна криза. Філософсько-антропологічний підхід у вирішенні проблем спричинених глобалізаційними процесами передбачає звернення до самого феномену людини, її ціннісних орієнтирів, «людськості» (І. Франко), «людських якостей» (А. Печчеї), тобто духовно-моральних основ буття людини, людської ідентичності.

Оскільки духовні цінності визначають антропологічний зміст культури, то крім проблеми ідентичності окремої людини, постає ще й не менш важлива проблема національної ідентичності, що ставить сучасні суспільства, зокрема й українське, перед необхідністю пошуку опертя передусім у сфері національної ідеї.

І. Франко є чи не найпослідовнішим теоретиком національної ідеї в українській філософії, який, окрім того, завдяки своїй чіткій філософсько-антропологічній концепції вивів її в практичну площину. Для нього національна ідея є не лише осердям його духовно-моральних поглядів, але й динамічною ідеєю національної ідентичності в контексті європейської традиції.

Сьогодні національна ідея, а з нею й національна ідентичність, повинна бути осмислена як один з вирішальних аспектів глобалізації. При цьому не слід уважати, що глобалізація – це лише встановлення культурної однорідності у всесвітньому масштабі. Здатність до збереження специфіки національної ідентичності, її носіїв можлива, але реалізується ця можливість тільки за певних умов. Найпершою з них є безумовна значимість національної культури для світового співтовариства. Для цього вона повинна бути не лише внутрішньо багатою, але й сприймана світом, потрібна світу – тоді світове співтовариство зацікавлене в її збереженні, як у загальнолюдському надбанні. Це дало б можливість, не протидіючи позитивним тенденціям глобалізації, зменшити її

уніфікаційні впливи та повніше розкрити творчий потенціал усіх національних спільнот.

З огляду на це, значну роль відіграє чинник національної еліти, який може бути одним зі шляхів уникнути протистояння між різними культурними цінностями.

Звернення до духовного спадку власного народу, зокрема і до духовно-інтелектуальної спадщини І. Франка, здатне забезпечити повноцінне виховання національної еліти. Адже її інтелігентність, духовно-моральні, інтелектуальні якості є надзвичайно важливими детермінантами сучасного розвитку суспільства.

ВИСНОВКИ

1. Огляд франкознавчих досліджень, від прижиттєвих оцінок, створення франкознавства як окремої гуманітарної дисципліни до сучасних розвідок, як у межах філософського знання, так і літературознавства, свідчить, що найбільше уваги приділено аналізу історичного значення творчого спадку І. Франка, впливу його ідей на суспільно-політичний і духовно-культурний розвиток життя народу, критичному переосмисленню методологічних підходів радянського періоду. Проте на сьогодні в філософському аспекті концептуалізованого дослідження його філософсько-антропологічних ідей, як істотного явища української філософії кінця XIX – початку XX століть, аналізу теорії та практики їхнього впровадження, ще не створено. Його наукові праці, художні твори невичерпні своєю антропологічною, гуманістичною наповненістю, мистецьким потенціалом, прогресивними духовно-моральними, соціокультурними, філософсько-освітніми ідеями, тому їхня цінність для нашого часу надзвичайно актуальна.

2. Духовна культура України в багатьох аспектах була співзвучна основним інтелектуальним досягненням західноєвропейської культури. Як і європейські гуманісти і реформатори, українські мислителі розпочали поворот до вивчення і розвитку історії власного народу, його мови, до національного самовизначення в духовно-моральній, соціокультурній сферах його буття. Їх співзвучність дозволяє вивчити специфіку формування основ національної духовності та її теоретичного підґрунтя, антропологічної проблематики. Закономірність звернення до людинознавчих питань – загальнолюдське явище, оскільки духовна, моральна, розумна, гармонійна людина, її прагнення до осягнення сутності буття має значення не лише для української, але й для будь-якої іншої культури. Аналіз творчого спадку І. Франка та наукового доробку франкознавства дав змогу простежити його становлення як філософа, показати особливість його поглядів і переконань, ґрунтованих на синтезі української та

західноєвропейської культурно-філософських традицій, притаманність антропологізму для його світогляду.

3. У філософії І. Франка, як і в українській філософії загалом, чільне місце посідає людина, а точніше людина як єдність «духа й тіла», як єдність неподільного цілого в одній особі, людина як представник власного народу. Продовжуючи традиції української та європейської філософії, він наповнив свою філософсько-антропологічну концепцію новим змістом – баченням особистості як духовно незалежної, цілісної індивідуальності вільної у громаді, але не вільної від громади, яка високо цінує свою національну і особисту гідність. При цьому в мікrokосмосі однієї людини узагальнюється історія життя цілих суспільних верств, відкриваються глибини людського буття. І. Франко ототожнює особисте і громадське в людині, які ґрунтуються на принципах природної доброти, науки, розуму, необхідності віддати своє життя у боротьбі за свободу народу. Вірячи у вроджену духовність людини, доводить, що суть життя полягає в любові до ближнього, у діяльності на благо власного народу, у перемозі високоморального начала.

4. У філософсько-антропологічній концепції І. Франка чітко простежується тяжіння до духовно-морального буття людини, до відображення пізнавального, морального, аксіологічного змісту людської діяльності. Для І. Франка духовність – сутнісний аспект людського буття, своєрідна міра моральності, «людськості», «божеського в людським дусі», закладеної в глибинах внутрішнього буття людини, її екзистенції, і завдяки якій природна людська індивідуальність може реалізувати себе як особистість. Тому важливого значення тут набувають питання соціокультурної визначеності, адже їх постановка в сучасному українському суспільстві зумовлюється потребою переосмислення місця і статусу людини в контексті національної та світової культури.

5. Питання суспільного розвитку та культури І. Франко трактує фактично з позицій антропології, виділяючи такі екзистенційні цінності людського буття як національна ідея, свобода, рівність, братерство, суспільна праця. Свобода тут виступає однією з найвищих цінностей, необхідних умов досягнення національного ідеалу, існування культури як специфічної якості людського способу діяльності. Важливим також є поняття рівності, яке І. Франко трактує не лише як матеріальну, соціальну, економічну, національну рівність, а насамперед як «рівність можливостей», «суспільну рівність», яка, на відміну від «природної рівності», твориться за умов діяльності суспільства. Значну роль у соціокультурному бутті відіграє така його складова як братерство, адже соціальність людини, її зв'язок з іншими людьми, є такими ж природним, як її прагнення до свободи, і, окрім цього, необхідною умовою для політично-економічного, соціокультурного, морального співжиття людей як у кожному окремому суспільстві, так і між народами загалом.

6. У ході дослідження встановлено, що важливе значення у філософсько-антропологічній концепції І. Франка має освіта і наука, оскільки ціннісні ідеали в духовно-моральній, соціокультурній сферах синтезуються в повному розвитку освіти і науки, а формування духовності через феномен освіти виступає гарантом індивідуального розвитку і водночас плекає інтелектуальний та духовний потенціал нації, формує громадян відкритого демократичного суспільства. І. Франко звертає нашу увагу на те, що якою досконалою та передовою не була б система освіти, але людина переважно залишається лише об'єктом впливу інформації (знань), без її критично-аналітичної оцінки. Натомість, розвиваючи вітчизняну науку та інтегруючи з нею освіту, можна створити необхідну базу для формування не лише високоосвіченого фахівця, але й гармонійно розвиненої особистості із широким світоглядом, високим рівнем духовної культури, «цілого чоловіка».

7. Вхідження України в європейський геополітичний і соціокультурний простір має не лише економічні й політично-правові аспекти, але й філософські. Сьогодні українське суспільство активно формує новий філософсько-антропологічний світогляд та визначається у соціокультурних параметрах європейської демократії, аби отримати відповідний цивілізаційний статус. Зокрема, звертається увага на питання людяності («людськості»), оскільки проблема сучасної цивілізації полягає в тому, що зі спільного людського буття поступово зникає його власне людський вимір, людська ідентичність. Будучи частиною вітчизняної антропологічної спадщини, філософсько-антропологічну-концепцію І. Франка можна вважати своєрідною філософсько-антропологічною матрицею, як способу соціальної адаптації людини до сучасних процесів глобалізованого світу, збереження людської ідентичності у мультикультурному середовищі.

8. Поряд з людською ідентичністю серед філософсько-антропологічних напрямків дослідження суспільних трансформацій актуальним є також дослідження національної ідентичності, осердям якої є національна ідея. У розумінні І. Франка проблема національної самоідентифікації є саме моральною, а не суто етнічною проблемою. Але, окрім цього, будучи заглибленим в європейські інтелектуальні традиції, він розробляв філософію української національної ідеї як основу національної самоідентифікації, на засадах гуманності, соціальної справедливості, індивідуалізму та європейського контексту. Сьогодні національна ідея, а з нею й національна ідентичність, повинна бути осмислена як один з вирішальних аспектів глобалізації.

9. У своїй творчій діяльності І. Франко орієнтувався на європейські масштаби, намагався посилити національно-культурне самоусвідомлення українців на основі національного духовного потенціалу та творчого засвоєння світового, передусім загальноєвропейського культурного досвіду. Він

переконаний, що для історичного поступу Україні потрібний постійний зв'язок з європейською культурою, який може забезпечити національна еліта.

І. Франко створив цілісну програму діяльності інтелігенції, яка і має стати національною елітою, акцентуючи увагу на праці для народу в усіх сферах, формуванні його духовно-інтелектуальної свідомості, орієнтуванні на загальнокультурні цінності, боротьбі з духовною та національною асиміляцією. Серед найважливіших функцій національної еліти мислитель виділяє націотворчу, а основною місією – вести за собою народ до здійснення національного ідеалу.

Дослідження філософсько-антропологічних ідей І. Франка, свідчить, що він прагнув не лише детально синтезувати тогочасні наукові здобутки, але й створити власну антропологічну концепцію як підґрунтя для культурної інтеграції на рівноправних умовах у вільне світове співтовариство. Значення його філософсько-антропологічної концепції у збереженні національної культури, у розбудові загальнолюдської духовної культури важко переоцінити, особливо за сучасних глобалізаційних упливів, не лише як теорію, але передусім як практичну філософію, філософію дії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Франко І. Від редакції / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т. 27. – С. 217-218.
2. Франко І. Воскресеніє чи погребеніє? / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 221-244.
3. Франко І. Вступ до докторської дисертації «Політична поезія Шевченка 1844 – 1847 рр.» / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т. 27. – С. 247-248.
4. Франко І. Глухі вісті / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1985. – Т. 46. – Кн. 1 – С. 341-346.
5. Франко І. Говоримо на вовка – скажімо і за вовка / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т. 28. – С. 168-175.
6. Франко І. Двоязичність і дволичність / І. Франко // Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. – Львів: Каменяр, 2002. – С. 263–277.
7. Франко І. Дещо про себе самого / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 31. – С. 28–32.
8. Франко І. Для домашнього огнища / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1978. – Т. 19. – С. 7-143.
9. Франко І. До відома панів чехів / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1985. – Т. 46. – Кн. 1. – С. 487-490.
10. Франко І. Зібр. творів у 50-ти т. / І. Франко – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 1. – 502 с.
11. Франко І. З кінцем року / І. Франко // Франко І. Молода Україна. – Львів: Укр.-рус. вид. спілка, 1910. – С. 96-108.
12. Франко І. З Новим роком / І. Франко // Мозаїка: із творів, що не ввійшли до Зібр. творів у 50 томах. – Львів : Каменяр, 2002. – С. 356–368.

13. Франко І. З останніх десятиліть ХІХ в. / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 41. – С. 471-529.
14. Франко І. Задачі і метод історії літератури / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 41. – С. 7-23.
15. Франко І. Іван Вишенський / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 3 Поезія. – С.50-83.
16. Франко І. Іван Вишенський і його твори / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т.30. – С. 7-211.
17. Франко І. Іван Сергійович Тургенєв / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т. 26. – С. 293-306.
18. Франко І. Іван Тивонович. Історія заснування «Rutenische revue» у Відні / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1982. – Т. 37. – С. 252-254.
19. Франко І. «Ідеї» й «ідеали» галицької москвофільської молодезі / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 410-422.
20. Франко І. Із секретів поетичної творчості / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т. 31. – С. 45-119.
21. Франко І. І ми в Європі. Протест галицьких русинів проти мадярського тисячоліття / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1985. – Т. 46. – Кн. 2. – С. 339-350.
22. Франко І. Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т. 31. – С. 33-44.
23. Франко І. Кілька слів о тім, як упорядкувати наші людські видавництва / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 188.
24. Франко І. Кому за се сором? / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 245-248.

25. Франко І. Критичні письма о галицькій інтелігенції / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т. 26. – С. 74-93.
26. Франко І. Ксьондз Юрган про цивілізацію / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К., 1986. – Т. 45. – С. 244-253.
27. Франко І. Лель і Полель / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1979. – Т. 17. – С.283-473.
28. Франко І. Лист до товариства «Січ» / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 50. – С. 70.
29. Франко І. Мойсей / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К., 1976. – Т. 50. – С. 201-264.
30. Франко І. Не забудь, не забудь... / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 1 Поезія. – С. 29.
31. Франко І. Східно-західні непорозуміння / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1982. – Т. 35. – С. 199-223.
32. Франко І. Тарас Шевченко і його «Заповіт» / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т. 34. – С. 386-388.
33. Франко І. Товаришам із тюрми / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 3 Поезія. – С. 336.
34. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 24-40.
35. Франко І. Материалы для изучения общественных идеалов украинского народа в Галиции / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 44. – Кн. 1 – С. 130-137.
36. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 76-139.
37. Франко І. Містифікація чи ідиотизм / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1983. – Т. 36. – С. 44-46.

38. Франко І. Мозаїка. Із творів, що не ввійшли до зібрання творів у 50-ти томах / Упор. З.Т. Франко, М.Г. Василенко. – Львів: Каменяр, 2001. – 432 с.
39. Франко І. На дні / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1978. – Т. 15. – 511 с.
40. Франко І. На склоні віку. Розмова вночі перед новим роком 1901 / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45 Філософські праці. – С. 286-299.
41. Франко І. Найновіші напрями в народознавстві / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 254-267.
42. Франко І. Наше теперішнє положення / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 46. – Кн. 1. – С. 306-322.
43. Франко І. Я. Нашим приятелям / І. Франко // Франко І. Зібр. творів: У 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 46. – Кн. 1. – С. 438.
44. Франко І. Не спитавши броду / І. Франко // Зібр. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1979. – Т. 18. – С.325-463.
45. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодезі / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 401-409.
46. Франко І. Основи суспільності / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1978. – Т. 19. – С. 144-344.
47. Франко І. Передмова [до видання: Іван Франко. Добрий заробок і інші оповідання.] / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1982. – Т. 33. – С. 398-403.
48. Франко І. Передмова [до видання Вільям Шекспір. Гамлет, принц данський. Переклад П. О. Куліша] / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1982. – Т. 32. – С. 158-170.
49. Франко І. Передмова [до видання «М. Драгоманов. Листи до Ів. Франка і інших. 1881-1886»] / І. Франко // Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1982. – Т. 37. – С. 186-204.

50. Франко І. Петрії і Довбуцуки / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1979. – Т. 14. – С.7-244.
51. Франко І. Перехресні стежки / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1979. – Т. 20. – С.173-459.
52. Франко І. Питання жолудка і питання справ політичних / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1985. – Т. 44. – Кн. 2 – С. 225-227.
53. Франко І. Подуви весни в Росії / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 349-376.
54. Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 276-285.
55. Франко І. По-людськи / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 1 Поезія. – С.241.
56. Франко І. Похорон / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 5. – С.54-89.
57. Франко І. Принцип і безпринципність / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т. 34. – С. 360-365.
58. Франко І. Про працю / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 44. – Кн. 1 – С. 66-78.
59. Франко І. Про солідарність / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 41-43.
60. Франко І. Свобода і автономія / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 439-447.
61. Франко І. Сойчине крило / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1979. – Т. 22. – С.53-93.
62. Франко І. Солідарності! / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 56-57.
63. Франко І. Соціальна акція, соціальне питання, соціалізм / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 377-400.

64. Франко І. Теперішня хвиля та русини / І. Франко // Франко І. Вибр. твори: У 3-х т. – Дрогобич: Коло, 2004. – Т. 3. – С. 364-368.
65. Франко І. «Товариш», письмо літературно-наукове / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т. 27. – С. 219-220.
66. Франко І. Українці / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 41. – С. 162-163.
67. Франко І. Фауст Гете / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1978. – Т. 13. – С. 174-180.
68. Франко І. Формальний і реальний націоналізм / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т. 26. – С. 355-363.
69. Франко І. Хома з серцем і Хома без серця / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1979. – Т. 22. – С. 7-29.
70. Франко І. Хто винен? / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 44. – Кн. 1 – С. 19-22.
71. Франко І. Чи вертатись нам назад до народу? / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 140-150.
72. Франко І. Чого ми вимагаємо? / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1956. – Т. 19. – Кн. 1 – С. 207-209.
73. Франко І. Чого ми хочемо? / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 44. – Кн. 1 – С. 25-27.
74. Франко І. Чого хоче Галицька робітницька громада? / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45 Філософські праці. – С. 151-164.
75. Франко І. Ще про нашу культурну нужду / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 44. – Кн. 2 – С. 293-298.
76. Франко І. Що нас єднає, а що розділяє / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1984. – Т. 44. – Кн. 1 – С. 15-18.

77. Франко І. Що таке поступ? / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 300-348.
78. Франко І. Що таке соціалізм? / І. Франко // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 44-55.
79. Франко І. Як це сталося (Спомин) / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т. 34. – 559 с.
80. Франко І. *Voas constrictor* / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1978. – Т. 14. – 477 с.
81. Франко І. «*Rutenische revue*» / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т. 34. – С. 406-407.
82. Франко І. *Semper idem* / І. Франко // Збір. творів у 50 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 1. – 502 с.
83. Франко І. *Ukraina irredenta* / І. Франко // Франко І. Вибр. твори: У 3-х т. – Дрогобич: Коло, 2004. – Т. 3. – С. 378-393.
84. Августин (Святий) Сповідь / Августин (Святий); пер. з латини Ю. Мушак. – 2. вид. – Київ: Основи, 1997. – 319 с.
85. Аквінський Фома Сума теології / Святий Тома з Аквіну; пер. з латин. П. Содомора. – Л.: Сполум, 2010. – Кн. 1: Про Бога. Питання 1-43 – 518 с.
86. Андрос Є. І. Інтелект у структурі людського буття: монографія / Андрос Є. І.; НАН України, Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К.: Стилос, 2010. – 358 с.
87. Аристотель Сочинения: в 4 т. / Аристотель; пер. с древнегреч. Н. В. Брагинская [и др.]; ред. т., авт. вступ. ст. А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди. – М.: [б. и.], 1983. – Т. 4. – 829 с.
88. Баган О. Іван Франко і теперішнє становище нації: збірник статей / О. Баган; упоряд. і ред.: В. Іванишин. – Дрогобич: Відродження, 1991. – 90 с.

89. Баган О. Світоглядна еволюція Івана Франка як ключ до розуміння його творчості // Іван Франко в школі. – Дрогобич: Коло, 2003. – Випуск перший. – С. 6 – 14.
90. Бичко А., Бичко І. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження / А. К. Бичко, І. В. Бичко. – Дрогобич: Б.в., 1997. – 115 с.
91. Біленко Т. Креативна природа художнього слова Івана Франка як чинник виховного процесу / Т. І. Біленко // Іван Франко в школі. – Дрогобич: Коло, 2003. – Випуск перший. – С. 23 – 36.
92. Білецький О. Проблеми радянського франкознавства / О. Білецький // Збір. праць: у 5 т. – К., 1965. – Т. 2: Українська література XIX – початку XX століття / ред. тому М. Є. Сиваченко. – С. 531–542.
93. Білоус О. Г. Світогляд Івана Франка / О. Г. Білоус. – К.: Знання, 1956. – 52 с.
94. Бондар М. П. Іван Франко / М. П. Бондар // Історія української культури: У 5 т. – Київ: Наук. думка, 2001. – Т. 4, кн. 2. – С. 149-187.
95. Брагінець А. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка / А. Брагінець. – Львів: Книжково-журнальне вид-во, 1956. – 410 с.
96. Братасюк М. До проблеми рецепції західноєвропейських ідей в українському романтизмі / М. Братасюк // Наукові записки Тернопільського педагогічного університету ім. В.Гнатюка. Серія: Філософія. – 2002. – № 9. – С. 30-36.
97. Булатов М. Німецька класика – світогляд – філософська антропологія / М. Булатов // Філософсько-антропологічні читання 98. Зб. наук. праць. – К. Стилос. – 1999. – с. 43 – 96.
98. Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 271 с.

99. Вишнівський Р. Іван Франко про виховання молоді / Р. Вишнівський. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2009. – 81 с.
100. Вісьневська Е. Співробітництво Івана Франка з «Правдою» Олександра Свєнтоховського / Е. Вісьневська // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – С. 458–462.
101. Водяна Л. В. Екзистенційна проблематика бориславського циклу творів І.Франка: автореф. дис ... канд. філол. наук: 10.01.01 / Л. В. Водяна. – Кіровоград: Б.в., 2008. – 20 с.
102. Возняк М. Листування Івана Франка з Ольгою Рошкевич / М. Возняк // Іван Франко. Статті і матеріали. – Львів, 1956. – Зб.5. – С. 5–131.
103. Возняк М. З життя і творчості Івана Франка / М.С. Возняк; Під ред. М. Ф. Нечиталюка. – К.: Видавництво Академії наук УРСР, 1955. – 304 с.
104. Возняк С. М. У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм): моногр. / С. М. Возняк. – Івано-Франківськ : Вид.-дизайнерський від. ЦТ, 2006. – 170 с.
105. Гаєвська Л. Антропологічна школа і концепція реалізму І.Франка / Л. Гаєвська // Радянське літературознавство. – 1989. – Вип.10. – С. 31-35.
106. Гаєвський С. Франків Мойсей / С. Гаєвський. – Корнберґ (Німеччина): Криниця, 1948. – 57 с.
107. Гайдєнко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века / П. П. Гайдєнко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
108. Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. – Том 3.–М.: Мысль, 1977. – 471с.
109. Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С.151-201.

110. Гельвецій К. Про людину, її розумові здібності та її виховання / К. А. Гельвецій; пер. В. Підмогильний. – К.: Основи, 1994. – 416 с.
111. Гнатюк М. Іван Франко в літературно-естетичних концепціях його часу. – Львів: Каменярь, 1999. – 181 с.
112. Гоббс Т. Сочинения: В 2 томах / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – 731 с.
113. Головка Б. А. Філософська антропологія: навч. посібник / Б. А. Головка; Національний аграрний ун-т. – К.: [б.в.], 1997. – 239 с.
114. Гольбах П. Система природы или о законах мира физического и мира духовного / Гольбах П. – М.: Госуд. социально-экономическое изд-во, 1950. – 455 с.
115. Гольберг М. Антропологія художнього твору // Людина і мистецтво в гуманістичних вимірах / Дрогобицький державний педагогічний інститут ім. І.Франка. – Львів: Край, 1997. – С. 56-61.
116. Гомілко О. Метафізика тілесності. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
117. Горак Г. І. Людське начало: витоки і визначення // Філософія. Курс лекцій. – К., 1993. – С.478 – 492.
118. Горак Р. Родовід Івана Франка в офіційних документах // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – Кн. 1. – С. 493-496.
119. Горак Р. Я є мужик, пролог – не епілог (повість-документ) // Горак Р. Родовід Івана Франка в офіційних документах // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1985. – № 9. – С. 49–75.
120. Горак Р. Іван Франко / Р. Горак, Я. Гнатів. – Л.: Львівський літературно- меморіальний музей Івана Франка, 2000. – Кн. 1: Рід Якова. – 232 с.

121. Горак Р. Іван Франко / Р. Горак, Я. Гнатів. – Л.: Львівський літературно- меморіальний музей Івана Франка, 2005. – Кн. 5: Не пора! – 423 с.
122. Горак Р. Іван Франко / Р. Горак, Гнатів Я. – Л.: Львівський літературно- меморіальний музей Івана Франка, 2005. – Кн. 6: В поті чола. – 529 с.
123. Горбач Н. Я. Філософські переконання Івана Франка / Н. Я. Горбач. – Львів: Каменяр, 2006. – 112 с.
124. Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій / В. С. Горський. – К.: Наукова думка, 1997. – 286 с.
125. Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія) / В. С. Горський. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
126. Грабович Г. Іван Франко і Адам Міцкевич / Г. Грабович // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – С. 135–141.
127. Грасіан Б. Кишеньковий оракул, або наука розсудливості / Б. Грасіан. – К.: КМ Akademia, 1994. – 276 с.
128. Грицак Я. «Дух, що тіло рве до бою...»: Спроба політичного портрета Івана Франка / Я. Грицак. – Львів: Каменяр, 1990. – 176 с.
129. Грицак Я. «Молоді» радикали в суспільно-політичному житті Галичини / Я. Грицак // Записки НТШ. – Львів, 1990. – Т. 222. – С. 71–110.
130. Грицак Я. Пророк у своїй Вітчизні. Франко та його спільнота (1856–1886) / Я. Грицак. – К.: Критика, 2006. – 632 с.
131. Гром'як Р. Т. Внесок Івана Франка в розвиток естетики художньої творчості / Р. Т. Гром'як // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – С. 188–191.

132. Грушевський М. С. Початки громадянства (генетична соціологія) / М. С. Грушевський. – Відень: Український соціологічний інститут, 1921. – 328 с.
133. Гундорова Т. Іван Франко: «цілий чоловік» і «аскет»: До 150-річчя від дня народження / Т. Гундорова // Українська культура. – 2006. – № 8. – С. 3-5.
134. Гундорова Т. Невідомий Іван Франко. Грані Ізмарагду / Т. Гундорова. – Київ: Либідь, 2006. – 359 с.
135. Гундорова Т. Франко і Каменяр: гностична драма / Т. Гундорова // Слово і час. – 2006. – № 8. – С. 3-18.
136. Гундорова Т. Франко – не Каменяр. Франко і Каменяр / Т. Гундорова. – К.: Критика, 2006. – 350 с.
137. Гуняк М. Ф. Творчість Івана Франка початку ХХ ст. (особливості етико-антропологічного та історіософського синтезу): автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01 / М. Ф. Гуняк. –Л.: Львівський держ. ун-т ім. Івана Франка, 1999. – 20 с.
138. Гебнер Р. Іван Франко в дзеркалі української радянської літературної критики 20-х років / Р. Гебнер // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – С. 87–91.
139. Дзюба І. Україна перед Сфінксом майбутнього: [лекція прочитана 15 жовтня 2001 року в Національному університеті «Києво-Могилянська академія»] / І. Дзюба. – Київ: КМ Academia, 2001. – 34 с.
140. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Р. Декарт; пер. В. Андрушко, С. Гатальська. – К.: Тандем, 2001. – 101 с.

141. Денисюк І. Іван Франко про новаторство літератури кінця ХІХ – початку ХХ ст. / І. Денисюк // Українське літературознавство. – Львів, 1966. – Вип. 1. – С. 39-43.
142. Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах / І. Денисюк. – Львів, 2005. – Т. 2: Франкознавчі дослідження. – 528 с.
143. Домбровський О. А. Іван Франко – теоретик перекладу / О. А. Домбровський // Іван Франко. Статті і матеріали. – Львів: Вид-во ЛНУ, 1958. – Вип. 6. – С. 306–330.
144. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич: Відродження, 1991. – 342 с.
145. Дорошенко В. Великий Каменяр (життя й заслуги Івана Франка) / В. Дорошенко. – Вінніпег: Б.в., 1956. – 64 с.
146. Дорошенко І. Іван Франко літературний критик. – Львів: Вид-во ЛНУ, 1996. – 210 с.
147. Драгоманов М. Сторінки великого життя / М. Драгоманов // Драгоманов М. Вибране. – К.: Либідь, 1996. – 682 с.
148. Драгоманов М. Чудацькі думки про українські національні справи / М. Драгоманов // Вибрані твори. – Т. 1. – Прага, 1937. – 413 с.
149. Драгоманов М. Шевченко, українофіли й соціалізм / М. Драгоманов // Драгоманов М. Вибране. – К.: Либідь, 1996. – 682 с.
150. Драч І. Іван Франко і ми. Кілька суб'єктивних вражень під кінець століття / І. Драч // Слово і час. – 1996. – № 10. – С. 61-65.
151. Дуркалевич В. Сповідальний дискурс як націоекзистенційний репрезентант біблійного таксису у творчості Івана Франка / В. Дуркалевич // Франкознавчі студії: Зб. наук. праць. – Дрогобич: Вимір, 2002. – Вип. 2.–С. 39-68.
152. Эриксон Э. Идентичность и неукорененность в наше время / Э. Эриксон // Философские науки. – 1995. – № 5-6. – С. 217-231.

153. Єфремов С. Співець боротьби і контрастів. Спроба літературної біографії й характеристики Івана Франка / С. Єфремов. – К.: Вік, 1913. – 208 с.
154. Жулинський М. Він знав «як много важить слово...» / М. Жулинський. – К.: Просвіта, 2008. – 136 с.
155. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період / О. Забужко. – К.: Факт, 2006. – 156 с.
156. Загороднюк В. Антропологічні та соціально-культурні виміри наукового пізнання / В. Загороднюк // Філософія: світ людини. – К.: Либідь, 2004. – С. 357-379.
157. Зарва В. А. Антропологічний елемент в естетичному ідеалі раннього І. Франка і М. Чернишевського / В. А. Зарва // Література. Фольклор. Проблеми поетики: зб. наук. праць / [відп. ред. М. Х. Гуменний та ін.]. – К.-Одеса: Твім інтер, 2002. – Вип. 10. – С. 344–352.
158. Зарва В. А. Просвітительські тенденції в творчості І. Я. Франка 70–80-х рр. ХІХ ст. / В. А. Зарва // Літературознавчі студії. – К.: Київ. ун-т, 2002. – Вип. 2. – С. 113–119.
159. Зеров М. Франко-поет / М. Зеров // Зеров М. Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 457-497.
160. Ісаєвич Я. Проблеми спадкоємності і синтезу культур в спадщині Івана Франка / Я. Ісаєвич // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – С. 92–96.
161. Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика / С. Калиновский // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.; Сост., пер. с лат., вступ. статья и прим. М. В. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 47-296.
162. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Кант И. Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 349-588.

163. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
164. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии: [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.padabum.com./d.php?id=6749>.
165. Качкан В. А. Хай святиться ім'я твоє: Історія української літератури і культури в персоналіях (XIX – перша половина XX ст.). / В. Качкан. – Івано-Франківськ: Сіверсія, 2000. – Кн. 4. – 368 с.
166. Кашуба М. Філософія Відродження на Україні / М. Кашуба, І. Паславський, І. Захара. – К.: Наукова думка, 1980. – 333 с.
167. Кирилюк Є. Вічний революціонер. Життя й творчість Івана Франка / Є. Кирилюк. – К.: Дніпро, 1966. – 422 с.
168. Кисельов Й. Драматургія І. Франка / Й. Кисельов // Слово про великого Каменяря: зб. ст. до 100-ліття з дня народж. Івана Франка: в 2 т. / за ред. О. І. Білецького. – К., 1956. –Т. 1. – С. 155–200.
169. Климась М. Світогляд Івана Франка / М. Климась. – К.: Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1959. – 349 с.
170. Кобилецький Ю. Поетична творчість Івана Франка / Ю. Кобилецький – Львів: Атлас, 1946. – 160 с.
171. Ковальчук А. «На дні» душі переступника (Франкова поетика психологічного аналізу) / А. Ковальчук // Мандрівець. – 2000. – № 3–4. – С. 69–74.
172. Козій Д. Розвиток світогляду Івана Франка / Д. Козій // Сучасність. – 1977. – № 5. – С. 27–33.
173. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія / М. А. Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.

174. Колесник П. О. Син народу: Життя і творчість Івана Франко / П. О. Колесник – К.: Радянський письменник, 1957. – 370 с.
175. Кониський Г. Філософські твори: В 2-х томах / Г. Кониський. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 2. – 575 с.
176. Корнійчук В. Ліричний універсум Івана Франка: Горизонти поезики / В. Корнійчук. – Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2004. – 488 с.
177. Костельник Г. Плюси й мінуси в поезії Франка / Г. Костельник // Костельник Г. Ломання душ: З літературної критики. – Львів: Добра книжка, 1923. – С. 45-95.
178. Костомаров М. Книги биття українського народу / М. Костомаров. – Нью-Йорк : Наша Батьківщина, 1967. – 30 с.
179. Кравців Б. Суспільно-політичні погляди Івана Франка і радянське франкознавство / Б. Кравців // Іван Франко про соціалізм і марксизм: Рецензії і статті 1897 – 1906. – Нью-Йорк, 1966. – С. 3-4.
180. Кремень В. Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти: стратегія, реалізація, результати / В. Кремень. – К.: Грамота, 2005. – 448 с.
181. Кримський С. Стати громадянином ноосфери / С. Кримський // Філософія. Антропологія. Екологія' 2001. – К.: Стилос, 2001. – С. 3-11.
182. Крымский С. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21–23.
183. Култаєва М. Д. Етика відповідальності та реалії мультикультурного суспільства / М. Д. Култаєва // Науковий вісник Харківського державного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. Серія «Філософія». – Харків, 2000. – Вип. 7. – С. 9-15.
184. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / О. Кульчицький. – Мюнхен – Львів: Світ, 1995. – 164 с.

185. Курганський В. Проблема людського життя в філософсько-антропологічних концепціях Заходу / В. Курганський // Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська рефлексія. – К., 1999. – С. 179-200.
186. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу: навч. посіб / Ю. В. Кушаков. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – 572 с.
187. Лавріненко Ю. Дещо до еволюції світлгляду і політичної думки Івана Франка: Нотатки і спостереження / Ю. Лавріненко // Збірка «Української літературної газети». – Мюнхен, 1957. – С. 4-8.
188. Ламетри Ж. Сочинения: переводное издание / Ж. Ламетри; ред. В. М. Богуславский; Акад. наук СССР, Институт философии. – Москва: Мысль, 1976. – 551 с.
189. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / В. Липинський // Липинський В. Повне зібрання творів, архівів, студій. – Київ – Філадельфія, 1995. – Т.6. – 470 с.
190. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: в 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т. 2. – 573 с.
191. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історія філософії України. Хрестоматія / Упор. М.Ф.Тарасенко, М.Ю.Русин, А.К.Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 511-520.
192. Лозинський М. Іван Франко / М. Лозинський. – Відень: накладом СВУ, 1917. – 52 с.
193. Лозняк М. М. Матеріалізована думка у людському бутті як чинник формування національної свідомості та політичного мислення: З погляду Івана Франка / М. М. Лозняк. – Львів: ЛД КФ «Атлас», 2001. – 143 с.
194. Лукіянович Д. Іван Франко в боротьбі проти релігії, церкви і Ватикану / Д. Лукіянович. – К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1955. – 100 с.

195. Луців Л. Іван Франко – борець за національну і соціальну справедливість / Л. Луців. – Нью-Йорк: Свобода, 1967 – 654 с
196. Лях В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.socio.sp.ua/analit/globalisation.htm>.
197. Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка / В. І. Мазепа. – К.: Парапан, 2004. – 232 с.
198. Макаровський І. Державотворчі ідеї Івана Франка / І. Макаровський. – Івано-Франківськ: Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ Прикарпатського нац. ун-ту ім. В.Стефаника, 2007. – 51 с.
199. Маланюк Є. Франко незнаний / Є. Маланюк // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. – Торонто: Гомін України, 1962. – С. 81-90.
200. Малахов В. Практики людяності: до етичного осмислення ситуації наших днів / В. Малахов // Зб. наук. праць: Філософсько-антропологічні студії 2013. – К.: Стилос, 2013. – С. 197-201.
201. Малахов В. У напрямку етики / В. Малахов // Філософська думка. – 1998. – № 4-6. – С. 57-71.
202. Медвідь Ф. Іван Франко: «Ідеал національної самостійности» / Ф. Медвідь // Визвольний шлях. – Лондон – Київ. – 1997. – Кн. 7 (592). – С. 815-820.
203. Мельник Я. Іван Франко й *biblia arosyryha* / Я. Мельник. – Львів: УКУ, 2006. – 512 с.
204. Микитюк В. Іван Франко та Омелян Огоновський: мовчання і діалог / В. Микитюк. – Львів: Видавництво Львівського університету ім. І.Франка, 2000. – 187 с.
205. Мишанич О. В. Кирило-мефодіївська проблематика в наукових дослідженнях Івана Франка / О. В. Мишанич // Іван Франко і світова культура:

- Матеріали міжнародного симпозиуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – Кн. 2. – С. 42–46.
206. Мишле Ж. Народ / Ж. Мишле – М.: Наука, 1965. – 207 с.
207. Мовчан В. С. Історія і теорія етики: Курс лекцій: Навч. посібник / В. С. Мовчан. – Львів, 2005. – 488 с.
208. Мочульський М. Іван Франко: Студії та спогади. / М. Мочульський. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2005. – 138 с.
209. Музичка А. Шляхи поетичної творчості Івана Франка / А. Музичка. – Одеса: ДВУ, 1927. – 202 с.
210. Наєнко М. К. Іван Франко: тяжіння до модернізму: Моногр / М. К. Наєнко. – К.: Академвидав, 2006. – 96 с.
211. Нечипорук А. Іван Франко про походження та соціальну суть моралі / А. Нечипорук // Іван Франко. Статті і матеріали. – Л.: Видавництво ЛНУ, 1964. – Зб. 11. – С. 35-44.
212. Нечитайюк М. Ф. Публіцистика Івана Франка. Семінарій. – Львів: Вид-во Львівського ун-ту, 1972. – 240 с.
213. Ніньовський В. Поетичні форми Івана Франка / В. Ніньовський; Львівський національний університет ім. І. Франка, Інститут франкознавства. – Львів: [б. в.], 2000. – 314 с.
214. Новиченко Л. Просвітитель / Л. Новиченко // Штрихи до наукового портрета Михайла Драгоманова. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 8–26.
215. Огієнко І. Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу / І. Огієнко. – К.: Вид-во Книгарні Є. Череповського, 1918. – 272 с.
216. Огоновський О. Історія літератури руської / О. Огоновський. –Л.: Накладом Наукового товариства ім. Шевченка, 1893. –Ч. 3 – Р. 2. – С.915-1072.
217. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гассет // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 15-139.

218. Павличко Д. Іван Франко – наше всевидяще око в будучині / Д. Павличко // Літературна Україна. – 2003. – 25 вересня.
219. Пазенок В. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи / Пазенок В. та ін. – К.: Укр. центр духовної культури, 2001. – 380 с.
220. Панько Т. Мова і нація в естетичній концепції Івана Франка / Т. Панько. – Львів: Світ, 1992. – 192 с.
221. Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма / Б. Паскаль; пер. О. Хома, С. Долгов. – К.: Port-Royal, 1997. – 573 с.
222. Пахльовська О. Творчість Івана Франка як модель культурно-національної стратегії / О. Пахльовська // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. – Львів: Світ, 1998. – С. 19-31.
223. Пашук А. Філософський світогляд Івана Франка / А. Пашук. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 432 с.
224. Плесснер Г. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Г. Плесснер. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.
225. Подмазко А. Проблемні аспекти модерності у франкознавстві / А. Подмазко // Франкознавчі студії. – Дрогобич, 2001. – Вип. 1. – С. 94 – 100.
226. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / А. А. Потебня – М.: Лабіринт, 2000. – 480 с.
227. Прокопович Ф. Філософські праці. Вибране / Ф. Прокопович. – К.: Дніпро, 2012. – 615 с.
228. Пушик П. Етико-гуманістична концепція Івана Франка: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.07 / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2008. – 25 с.
229. Розумний Я. Повернення до релігійних тем Івана Франка / Я. Розумний // Літературознавство. Другий міжнародний конгрес українців. (Львів, 22-28 серпня 1993 р.). – Львів, 1993. – С. 306-308.

230. Ролз Джон Теорія справедливості; пер. з англ. О. Мокровольський / Джон Ролз. – К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.
231. Савинець В. Іван Франко і сучасна йому педагогічна думка / В. Савинець. – Львів: Видавництво ЛНУ, 1961 – 99 с.
232. Сербенська О. Основи мовотворчості журналіста в інтерпретації Івана Франка / О. Сербенська. – Львів, 1993. – 112 с.
233. Сімович В. Іван Франко : його життя й діяльність: З нагоди двадцятиліття смерті поета (1916-1936) / В. Сімович. – Львів: [б.в.], 1936. – 68 с.
234. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т / Г. Сковорода. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 532 с.; – Т. 2. – 576 с.
235. Скоць А. Поеми Івана Франка / А. Скоць. – Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2002. – 253 с.
236. Смаль В. З. Педагогічні ідеї Івана Франка / Смаль В. З. – К. : Радянська школа, 1966. – 188 с.
237. Смаль-Стоцький С. Характеристика літературної діяльності І. Франка / С. Смаль-Стоцький. – Львів: Діло, 1913. – 20 с.
238. Смужка М. Драгоманів у боротьбі за народню і літературну мову в Галичині / М. Смужка // Критика. – Львів, 1933. – Ч. 1. – С. 38-43.
239. Спиноза Б. Сочинения: В 2 томах / Б. Спиноза. – М.: Наука, 2006. – Т. 2. – 632 с.
240. Табачковський В. Гуманізм та проблема діалогу культур / В. Табачковський // Філософська думка. – 2000. – № 1. – С. 6-25.
241. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Табачковський. – К.: Парапан, 2002. – 300 с.
242. Тихолоз Б. Іван Франко – філософ: (До характеристики стилю та еволюції мислення) / Б. Тихолоз // Сучасність. – 2002. - № 12. – С. 106 – 119.

243. Тихолоз Б. Психодрама Івана Франка в дзеркалі рефлексійної поезії: Студії / Б. Тихолоз. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2005. – 180 с.
244. Тихолоз Б. Філософська лірика І.Франка: Діалектика поетичної рефлексії / Б. Тихолоз. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2009. – 319 с.
245. Тихолоз Б. «Цілий чоловік» в етико-антропологічній концепції Івана Франка / Б. Тихолоз // Слово і час. – №2. – 1999. – С. 32 – 34.
246. Тихолоз Б. Ерос versus Танатос: Філософський код «Зів'ялого листя» / Б. Тихолоз; Передм. Л. Сеника. – Львів: Вид. центрЛНУ ім. Івана Франка, 2004. – 89 с.
247. Тихолоз Н. Казкотворчість Івана Франка (генологічні аспекти) / Н. Тихолоз. – Львів: [Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України], 2005. – 316 с.
248. Ткачук М. Лірика Івана Франка: монографія / Ткачук М.; передм. А. Толстоухова. – К.: Світ знань, 2006. – 296 с.
249. Тодчук Н. Роман Івана Франка «Для домашнього вогнища»: Простір і час. / Н. Тодчук; НАН України; Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка. – Львів, 2002. – 204 с.
250. Троїцька Т. Українська філософська антропологія як теоретико-методологічна основа професійної підготовки педагога: Автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.10 / Т. Троїцька; АПН України. Інститут вищої освіти. – К., 2007. – 32 с.
251. Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки / І. Огієнко. – Львів: Фенікс, 1995. – 44 с.
252. Олійник В. І. Франко і М. Старицький / В. Олійник // Іван Франко: Статті і матеріали. – Львів, 1963. – 3б. 10. – С. 102–119.
253. Фейербах Л. Сочинения в двух томах / Л. Фейербах. – М.: Наука, 1995. – Т. 2. – 425 с.

254. Филипович П. Шляхи Франкової поезії / П. Филипович // Филипович П. Літературно-критичні статті – К.: Дніпро, 1991. – С. 61-94.
255. Фихте И. Речи к немецкой нации (1808): [пер. с нем.] / И. Фихте. – М.: Канон+, 2008. – 335 с.
256. Хамар У. В. Проблема ідеалу у філософській спадщині Івана Франка: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / У.В. Хамар; Львів. нац. ун-т ім. І.Франка. –Л., 2001. – 20 с.
257. Червак Б. Наперед українці (до національної ідеї Франка) / Б. Червак. – Київ: Вид-во ім. О.Теліги, 1994 . – 38 с.
258. Черниш Н. Соціологія / Н. Черниш. – Львів: ЛБА, 1998. – 362 с.
259. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К.: Орій, 1992. – 230 с.
260. Чікарькова М. Ю. Ціннісні орієнтації сучасного інформаційного суспільства та проблеми контркультури: збірник наукових праць НДІ українознавства / М. Ю. Чікарькова. – К.: Рада, 2008. – Т. 19. – С. 44–57.
261. Чопик Р. Ессе Номо: Добра звістка від Івана Франка. – Львів: Львів. відділ. Ін-ту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАНУ, 2002. – 232 с
262. Чуйко В. Л. Концепт глобалізації як теоретичний простір презентації української філософії / В. Л. Чуйко, С. В. Руденко // Практична філософія № 1. – 2010 (№ 35). – С. 168–178.
263. Шаповал В. М. Трансцендентальні виміри свободи: філософсько-антропологічний аналіз: автореф. дис ... д-ра філос. наук: 09.00.04 / В. М. Шаповал. – Харків: Б.в., 2010. – 32 с.
264. Шаров І. Ф. Іван Франко (1856 – 1916) – письменник, вчений, перекладач, філософ, громадський діяч // Шаров І. Ф. 100 видатних імен України: Навч. посіб. – К.: АртЕк, 2004. – С. 439 – 442.

265. Шаховський С. М. Майстерність Івана Франка / С. М. Шаховський. – Київ: Радянський письменник, 1956. – 192 с.
266. Швець А. Злочин і катарсис: Кримінальний сюжет і проблеми художнього психологізму в прозі Івана Франка / А. Швець. – Львів, 2003. – 236 с.
267. Шевченко В. І. Філософська думка на терені України до Київської Русі / В. І. Шевченко // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 5-6. – С. 3-15.
268. Шелер М. Положение человека в Космосе; пер. А. Ф. Филиппова / М. Шелер // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.
269. Шептицький А. Пастирські послання / А. Шептицький; упоряд. О. Гайова, Р.Тереховський. – Львів : Артос, 2007. – Т. 1: 1899–1914 рр. – 1014 с.
270. Шептицький А. Пастирські послання / А. Шептицький; упоряд.: О. Гайова, Р.Тереховський. – Львів: Артос, 2010. – Т. 3: 1939–1944 рр. – 828 с.
271. Шинкарук В.И. Человек и мир человека / В. И. Шинкарук – К. : Наукова думка, 1977. – 344 с
272. Шинкарук В. І. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, Є. І. Андрос, Г. П. Коваadlo. – К.: Педагогічна думка, 2000. – 287 с.
273. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К.: Фенікс, 1992. – 158 с.
274. Шляхов Б. М. Проблема соціокультурних функцій інтелігенції в спадщині Івана Франка / Б. М. Шляхов // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури. – Дніпропетровськ, 2003. – С. 71 – 82.
275. Шморгун О. О. Філософсько-гуманістичні ідеї в творчості І.Франка, Лесі Українки та В.Винниченка: екзистенційно-психоаналітичні виміри:

автореф. дис ... канд. філос. наук: 09.00.05 / О. О. Шморгун. – Київ: Б.в., 2011. – 18 с.

276. Шгонь Г. Іван Франко сьогоднішній / Г. Шгонь // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. – Львів: Світ, 1998. – С. 47–50.

277. Щурат В. Др. Іван Франко / В. Щурат // Франкознавчі студії – Дрогобич, 2001. – Вип. 1. – С. 173 – 180.

278. Щурат С. В. Рання творчість Івана Франка / С. В. Щурат. – К.: Вид-во АН УРСР, 1956. – 231 с.

279. Юркевич П. Д. Вибрані твори. Ідея-Серце-Розум і досвід / П. Д. Юркевич; Пер. з рос. оригіналу С. Ярмуся – Вінніпег: Волинь, 1984. – 170 с.

280. Яворський С. Філософські твори: у 3 т. / С. Яворський. – Київ: Наукова думка, 1992. – Т.1. – 629 с.

281. Якимович Б. Іван Франко – видавець: книгознавчі та джерелознавчі аспекти / Б. Якимович. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені І. Франка, 2006. – 691 с.

282. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 27-286.

283. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы / А. И. Яценко. – К. : Наукова думка, 1977. – 275 с.

284. Другий міжнародний конгрес українців (Львів, 22 – 28 серпня 1993 р.): Доповіді і повідомлення. – Львів, 1993. – 335 с.

285. Закон України «Про освіту» / Відомості Верховної Ради УРСР, 1991, №34, ст. 451 (Введений в дію постановою ВР №1144-ХІІ від 04.06.91, ВВР, 1991, №34, С.1).

286. Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.): У 3 кн. / Упоряд. Б. З. Якимович; Ред. кол. І. І. Лукінов, Я. Д. Ісаєвич та ін. – Київ: Наукова думка, 1990. – Кн. 1. – 528 с.

287. Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали Міжнар. наук. конф., Львів, 25–27 верес. 1996 р. – Львів: Світ, 1998. – 872 с.
288. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / [В. Табачковський та ін.]; Нац. акад. наук України, Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К.: Наук. думка, 2004. – 243 с.
289. Проблема человека в западной философии: переводы / сост. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
290. Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І.Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження) / Упор. Є. І. Андрос // Філософські діалоги'2010. Зб. наук. праць. – К., 2010. – Ч. 1. – 316 с.
291. Філософія: світ людини: курс лекцій. Навчальний посібник для студ. вищ. навч. закладів / В. Табачковський [та ін.]; М-во освіти і науки України. – К.: Либідь, 2004. – 432 с.
292. Cundy P. Ivan Franko, the Poet of Western Ukraine: Selected Poems. – New York, 1948. – 265 p.
293. Doroshenko V., Krawciw B., Zlenko P. Book Publishing and the Press: Nineteenth and early twentieth centuries // Ukraine. A Concise Encyclopedia. – Toronto, 1971. – Vol. 2. – P. 450–458, 476–488.
294. Hroch M. Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas: Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen. – Praga, 1968. – B. 24. – 171 s.
295. Konstantinović Z. Ivan Franko und das österreichische kulturelle und literarische Leben am Ausgang des 19. Jahrhunderts // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозиуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – С. 160–163.
296. Wytzens G. Zum literarischen Schaffen Frankos in deutscher Sprache // Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозиуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.). – Київ, 1990. – У 3 кн. – Кн. 1. – С. 51–59.