

*Розділ другий.***ЮВІЛЕЇ ГРОМАДСЬКОГО І РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ****2.1 Релігія і Церква в баченні Івана Франка (А. Колодний)**
(до ювілеїв Івана Франка 2016 року)

В тій відомій світоглядно-праксеологічній типологізації української людини, яку провів М. Шлемкевич, франківська людина відсутня. Дослідник не обґрунтовує при цьому своє бачення особливостей релігійності Івана Франка. Скоріше він виходив з ототожнення вільнодумства з атеїзмом і не визнавав наявності релігійної вільнодумності в українців. А між тим вона є домінуючою. Справа в тому, що Церкви ще якось сприймають свободу релігії, свободу віросповідань, але кожна з них не допускає собі свободу **В** релігії, свободу **В** своєму віросповіданні. Будь-які відхилення від догматів чи канонів, довільне витлумачення окремих положень віровчення, а тим більше антиклерикалізм, сприймається нею як єресь, а зрештою кваліфікується як атеїзм. Саме тому незручним був Іван Франко для церковного керівництва греко-католиків Галичини, а православні користувалися тими його творами, де він піддавав критиці Ватикан, його політику щодо слов'янства. Про праці мислителя, в яких ним розглядалися світоглядні проблеми, навіть не йшла мова.

Іван Франко (1856–1916) – епохальна постать в історії української духовності. Саме тому його намагалися і намагаються зарахувати до свого активу послідовники різних світоглядних орієнтацій. Він – матеріаліст і пантеїст, атеїст і віруючий, діалектик і метафізик, марксист і антимарксист, інтернаціоналіст і націоналіст.

В розвідках про світоглядні засади творчості І. Франка радянської доби мислитель беззастережно відносився до непохитних матеріалістів та войовничих атеїстів, поставав надто «близьким до марксизму». При цьому в дослідженнях домінувала не об'єктивність чи наукова чесність, а скоріше патетична риторика і схоластичні узагальнення, побудовані переважно на окремих цитатах, вирваних із цілісного контексту творів мислителя і довільно підтасованих під діалектико-матеріалістичну світоглядну позицію. І тут можна погодитися з оцінкою таких викрутаків дрогобицьким філософом Іваном Герасим'яком, який зазначав, що тоді в оцінках ми мали – відверто кон'юнктурно-практичне прочитання творів Франка, як і абсолютизацію його окремих суб'єктивно-поетичних рефлексій чи емоційно-загострених публіцистичних висловів, далеке від розуміння сенсу справжнього, хоча місцями і суперечливого освоєння мислителем духовної культури людства, ролі й місця в ній релігії і Церкви. Тому в дослідженнях його творчого здобутку передусім варто повернутися до

самого Франка, а не займтися різними вигадками навколо його великого імені (Герасим'як Іван. Релігія – явище національного життя // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994. – С. 104-105).

Дійсно, на початках своєї творчості Іван Франко не сприймав як неістинний і небезпечний самовпевнений висновок основоположників марксизму про необхідність абсолютного ідейно-теоретичного подолання релігії як хибного світогляду. Проте згодом мислитель утвердився в думці, що ідея такого «подолання» переслідувала не загальнолюдські, гуманні інтереси, а слугувала вузькопартійним, егоїстичним цілям, являла собою подолання «для себе», а «не для інших». Зрештою вона трансформувалася у «формальну релігію, основу на догмах ненависти і класової боротьби» (Франко Іван. Передмова до збірки поезій «Мій Ізмарagd» // Давнє і Нове. – Львів, 1911. – С. 9).

В останні роки з'явилася низка публікацій, автори яких доводять, нібито Іван Франко вже не був атеїстом і вважати його таким могли лише ті, хто керувався принципами вульгарно-соціологічної методології. Але «реабілітанти» І. Франка, знову ж таки як і ті, від кого він реабілітується, скажемо їх же словами, припускаються поверхового і відверто кон'юнктурного прочитання праць Каменяря, абсолютизації його окремих суб'єктивно-поетичних рефлексій або емоційно загострених публіцистичних висловів. Так, Зиновія Франко, хоч і заперечувала правомірність твердження «Франко – атеїст», водночас зауважувала: «Що казати! Певна основа для такої вивіски була» (Франко Зиновія. Іван Франко – атеїст // Людина і світ. 1991. - № 1. – С. 27-30).

Внучка мислителя сама визнавала, що атеїзм його засвідчує критичний підхід до політики Ватикану стосовно східних слов'ян, до унії, до владик і їхньої діяльності в XVII-XVIII століттях, до міфології християнства і до священників москвофільської орієнтації, що були речниками денаціоналізації.

Не маємо змоги цитувати тут окремі думки з численних творів І. Франка атеїстичного спрямування. Згадаємо насамперед його «Ex nihilo. Монолог атеїста», який починається словами:

Нема, нема вже Господа на небі!
 Немає Творця; ані самодержавця,
 Нема того, що всемогучим словом
 Усе з нічого вивів! Наче тінь
 Велика, залягав він світ цілий,
 Тьмив мозги людські сотні тисяч літ.
 А нині щез він! Сонце! Сонце! Світло!
 Нема його! Свобода! Я черв'як,
 Я, незапримітний атом в природі,
 Я вбив його, розпанахав, розвіяв!
 ...Моя перемога!
 Я пхнув його у те ніщо безмірне,

Його нема і не було ніколи!

З котрого повороту вже немає! (Франко Іван. *Ex nihilo*. Монолог атеїста // Франко Іван. Про Ватикан, унію і католицизм. – К., 1981. – С. 14).

Розкриваючи своє розуміння основного в релігії – ідеї Бога, І. Франко доводить, що вона є людським витвором: «Чоловік творив Богів з нічого, все на образ свій і на свою подобу» (Там само. – С. 19).

Питання релігійності щодо себе І. Франко називав «найменше спорним». Ще 1878 року в листі до Ольги Рошкевич він писав, що «як у всякім іншійм вигляді, так і в релігійнім, я не думаю мовчати і таїти своє переконання, обзираючись на побічні обставини, на крики поліції, духовенства і пр. Правда понад усе!» (Франко Іван. До О. Рошкевич, 20 вересня 1988 р. // Вибрані суспільно-політичні і філософські твори. – К, 1956, С. 135). Тому спроби декого з нинішніх авторів у той чи інший спосіб підправити мислителя є некоректними. Франко говорить сам за себе. У листі до М. Драгоманова в липні 1890 року поет згадує свою розмову з професором Львівського університету Шараневичем: «Старий був по обіді... і, вдарившись в щирість, розпочав розмову зо мною зовсім так, як щедрінський становий: Ну, скажіть мені, вірите в особистого Бога, чи ні? Признатись, я трохи сконфузився таким питанням і почав звертатися так, що се діло приватне, інтимне і т. д., але він не унявся. Тоді я сказав, що не вірю» (Франко Іван. До М. Драгоманова, 18 липня 1890 р. // Твори. У 20-ти т. – Т. 20. – К., 1965. – С. 407). Арелігійність І. Франка – то не вияв якоїсь молодечої вдачі, як це твердять ті, хто намагається залічити мислителя до глибоко віруючих і довести, що «божа іскра» жевріла в ньому все його життя аж до останнього віддиху. Із статті о. Романа Луканя «Д-р Іван Франко і василіяни» дізнаємося, що навіть будучи смертельно хворим і вітаючи радо священників-василіян, які навідували його, поет «зажартував собі» з пропозиції о. Теодозія Галуцинського прийняти у нього сповідь і «скоро перевів розмову на щось інше. Час від часу тратив притомність, хоча загалом говорив речево» Дукань Р. Д-р Франко і василіяни // Віра батьків. – 1990. – № 15. – С. 9).

Проте арелігійність Франка – це не якийсь голий войовничий антитеїзм. Філософ по-своєму розумів релігію. У статті «Радикали і релігія», розкриваючи своє розуміння сутності релігії, він писав: «Релігією називається не тільки, віра в якісь надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою, ніж люди; не тільки віра в те, що і в людях є часть тої найвищої істоти (душа) і що люди повинні своїм життям і своїми учинками наближуватися до тої істоти. До релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти і до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити й самому так, щоб наближувати себе і інших до тої вищої істоти» (Франко Іван. Радикали і релігія. – Львів, 1898. – С. 3). Підсилюючи сказане, мислитель зазначає: «Оці три складники конечні для поняття релігії. Віра без любові і без сильної волі, що показується в ділах, не чинить ще релігійного чоловіка. Так само самі

вчинки без віри в вищу справедливість і без любові до тої справедливості і до інших людей чинять чоловіка фарисеєм, але ще не правдиво релігійним чоловіком» (Там само. – С. 5).

З наведених думок І.Франка щодо природи релігії випливає два висновки: 1) релігія – це не лише віра в надприродне, що, зауважимо, характеризує наявну ще в нашій літературі марксистську концепцію її природи; 2) релігія включає в себе також любов до добра і справедливості, до інших людей і прагнення жити так, щоб твоє життя відповідало тим ідеалам добра, які притаманні вищим істотам. Саме тому філософ закликає у справах релігії «поступити розумно», «як личить розумним і просвіченим людям». «Ми видали війну на смерть темноті і туманенню. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечні релігії і правдивій релігійності, але противно, мусять бути їх головною основою. І коли ми випустили точку про раціоналізм із нашої програми, то се для того, що... не потребуємо займатися релігійними справами» (Там само. – С. 9-10).

Отже, арелігійність Івана Франка – це не якийсь усталений, включений в русло певної світоглядно-ідеологічної доктрини (як у марксизмі) феномен, а одна із складових рис детермінованої всіма складностями і суперечностями часу тодішньої історії його цільної культурологічної концепції; визначальними аспектами якої були гуманізм, українські національні і загальнолюдські ідеали.

Критерієм оцінки ролі релігії і Церкви, на думку І. Франка, має слугувати об'єктивний аналіз закономірної логіки їх постання і розвитку. Передрелігійні мотиви спочатку не виділялися як щось особливе і самостійне, а були безпосередньо вплетені в різні звичаї, обрядово-побутові практики, виступали невід'ємною складовою господаарсько-виробничої діяльності первісної людини. «Совість, моральність, релігія тонули і щезали ще зовсім в мраці церемоній, і аж звільна почали з неї виділюватись, різницюватись... Церемонії були вступною школою релігійності» (Франка Іван. Мислі о еволюції в історії людськості. Твори. У 50-т т. – Т. 45. – С. 108-109). Виконуючи через включення в обрядово-звичаєву сферу функцію згуртування «єдиничного чи й суспільного життя людей», релігія поступово реалізовувала свій вищий «духовний» потенціал, стаючи для людини засобом її самопізнання й самоусвідомлення, особливим засобом суб'єктивно-емоційного освоєння світу. «Чоловік мусив мати якісь темні вірування про душу в собі самім і про духів своїх предків, про духів убитих ним звірів і т. д.» (Там само). Як окрема, незалежна форма людського життя, первісні релігійні вірування «втягують у свій обсяг і найбільшу частку обрядів, ... забирають в свої руки владу над усіма поступками, над цілим життям чоловіка» (Там само).

Відтак І. Франко розумів складність відношень людини і природи як відношень частини й цілого. І тут ми погоджуємося з А. Войтюком, що було б прямолінійним спрощенням розглядати лише як фігурально

метафоричний, позбавлений серйозного філософського навантаження вислів героя поеми І. Франка «Страшний суд»:

І почую в собі силу
І безмірну духа владу
І перед найвищим Духом

В пориві любові впаду (Войтюк А. Корифеї рідного слова. – Дрогобич, 1991 – С. 12-13).

Глибокий філософський зміст має заклик поета «через часове і тілесне проникать в духовне й вічне». Людина є органічною частиною не лише певного етносу, всього людства, а й Всесвіту як цілого і при тому не тільки в матеріальному, а й у духовному значенні.

Я ростиму й сам в безмежність.

Все проникну, все прогляну,

Все скоштую – вище – глибше –

розвіюся в нирвану (Франко Іван. Страшний суд // Франко Іван Твори. В 50-ти т. – Т.3. – С. 182).

Визнаємо, що належно ще не оцінено дослідниками Франкову «Поему про сотворіння світу», написану ним у зрілому віці – в 1905 році. У ній вперше в історії суспільної думки України дається науковий аналіз релігійного вчення про створення світу, розглядаються старозавітні основи християнства. Уніатський каноник Микола Кондрад, виходячи з того, що релігійні догмати «наставлені розумом Бога» і людській критиці не підлягають, назвав поему «кощунством». А це тому, що, спираючись на історичний метод дослідження і використовуючи здобутки порівняльної міфології, І. Франко показує, що так звані Мойсееві книги є не символом якоїсь «божої премудрості», а витвором людської думки, «висловом дитячої віри недосвіченого чоловіка» (Франко Іван. Поема про сотворення світу // Твори. В 50-ти т. – Т. 35. – С. 282-283).

Біблійні оповіді, на думку І. Франка, слід розглядати як відображення певного рівня розвитку уявлень людини про світ, бачення нею довкілля. Оскільки три тисячі років тому, коли створювалися ці оповіді, наукового пізнання як такого ще не існувало, то в поясненні явищ навколишнього світу головну роль відіграло фантастичне мислення, яке найчастіше ґрунтувалося на простих аналогіях. Знаючи здебільшого саму себе, спосіб своєї діяльності, людина прагнула перенести ці знання, як достовірні для неї, на світ загалом, віднайти в ньому (а то й приписати йому) ті самі процеси й дії, які їй були безпосередньо доступні. Ось тому й виходило, що світ обов'язково хтось творить, а сама людина також є продуктом творіння якоїсь іншої істоти, а не простим витвором природного саморозвитку, частинкою природи.

Оцінюючи спроби алегоричного витлумачення біблійних оповідей, І. Франко зауважував, що «така оборона божеського походження сеї повісті далеко гірша від простого заперечення. Бо коли той, хто писав першу главу Книги Буття, справді знав, як творилося небо і земля і все живе на землі,

то виявляється питання, нащо він писав про се так неясно, що тисячі літ люди не могли розуміти його! Коли Бог справді вітхнув того письменника і диктував йому ті слова, то яку ціль міг мати Бог, дурячи людей» (Там само).

Аналіз спадщини І. Франка дає підстави для висновку, що він був релігійною людиною, але не в усталеному досі розумінні релігійності. Його релігійність – це не віра в якогось особистісного бога. За характером останньої філософ наближався до Л. Фейербаха, у якого в ролі істинної релігії виступала любов між людьми. «Правдива релігійність» І. Франка ґрунтується на вірі у найвищу справедливість, вартісність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього переконання й пізнання світу. Атеїст, за І. Франком, – це не той, хто кидається в бій проти релігії, а той, хто, не сподіваючись на постійну допомогу і сприяння Бога, бо наділенийним свободою волі, горить бажанням «добувати хоч синам, як не собі, крашу долю в боротьбі». Такий атеїзм поет сприймав, таким атеїстом був і він сам. Ідеал вільної людини у вільній Україні був для поета символом справжнього щастя.

Бог для І. Франка – це не щось антропоморфне, зрине, пізнаване, досягне. Він є виявом прагнення людини до абсолюту, волі, справедливості, добра, є її духовним витвором. Тому поет закликає:

Прокинься! Час на власні ноги стати
І бачити себе самим собою,
Час свою велич і слабість пізнати
ясно, в спокою.

Традиційно-релігійним уявленням І. Франко давав свою інтерпретацію, використовуючи пантеїстичні концепції Спінози й Бруно. Йому явно імпонувало позбавлене «грубо-антропоморфічного шкарлупиння» спінозівське розуміння Бога як внутрішньої сутності, субстанції Природи-Всесвіту. Своє витлумачення Бога поет вклав навіть у міркування про Всевишнього Івана Вишенського:

Бог – се світло і тепло! се тепло –
воно за хвилину в мертвім тілі творить душу,
у душі тій родить віру –
вицвіт віри тої – Бог (Франко Іван. Іван Вишенський і його твори // Там само. – Т.30. – С. 67).

Навіть Христа поет вважав земною людиною з пантеїстичним світобаченням, ставлячи його в один ряд з великими Вчителями Людськості, «ищущих царствія Божія и правды его». Вважаючи відчуття прекрасного залежним від індивідуального розвитку кожної людини, І.Франко основою цього «індивідуального світу» називав «іскру божества, котрою наділений дух людський». Життя може її розвинути, може розпалити в ясний поромінь, котрий палає в людськім серці. Саме тому мислитель визначав поезію як «винайдення іскри Божества в дійствительності».

На думку І. Франка, людина, будучи частиною Всесвіту, не є йому цілком підвладною, а так саме вільною в своїх діях, як і все навколо неї.

Пізнай, що ніт тобі над тебе власти!

Пізнай, що в тобі твоя надія!

Знай, що лиш сам себе ти

можеш спасти,

Ти – твій месія! (Франко Іван. Нема, нема вже владаря грізного // Атеїзм українських революційних демократів. – К., 1961. – С. 60).

Будь-яке релігійне вчення філософ сприймав як продукт діяльності людини. Але вона своїм розумом, гадає він, не в змозі збагнути абсолют, єство «волі і простору», навіть наблизитися до їх пізнання. Тому мислитель висловлює сумнів щодо вірогідності заземлених у Біблії основних догм іудейської і християнської релігій, показує їх невідповідність здоровому глузду.

Франко обстоював думку, що Церква, якщо вона претендує на «носія мудрості», носія освіченості, не повинна розглядати свої догмати і канони як незмінні і незаперечні істини, непідвладні вимогам конкретних реалій суспільного розвитку. Така орієнтація Церкви, на думку Івана Франка, лишає її самоцінності та суспільної значимості, позбавляє її можливості розвитку відповідно вимогам часу, перетворює релігію в носія «догматичної моралі», відірваних від життя «колінопреклонних, поклонобійних та черствосердних установок, що вносять в суспільність не «чисте підкріплююче вино», а «наркотик на приспання» (Франко Іван. Передмова до збірки «Поєми» // Франко Іван. Твори. В 50-ти т. – Т.5. – С. 8).

Провідним у ставленні І. Франка до релігії було не просте заперечення цього сповненого загальнолюдського змісту духовного феномена, а прагнення виявити те, якою мірою вона, а також її інституції можуть служити інтересам народу, виконувати роль його духовного взірця, сприяти національному самовиявленню й розвою. При цьому мислитель враховував місце релігійного фактора в національному житті. Поняття «народність» (нація), за І. Франком, фіксує два моменти життя і розвитку народу – «природну форму», куди входять географічне середовище, расові ознаки, мова і «культурний зміст». Щодо останнього, то він не є природним, даним людині від народження, а тим, що набувається в процесі життя (зокрема, такими є всі галузі людського знання. Серед них виняткового значення І. Франко надавав саме релігії).

Чітко розмежовуючи релігію як різновид духовності і церкву як організацію віруючих, філософ показує різну їх роль у суспільному розвитку взагалі і житті етносу зокрема. Якщо релігія, виражаючи ідеал людськості, загалом сприяє поступові нації, то вплив церкви тут надто суперечливий. Він залежить як від особливостей особистісного фактора – діяльності духовних осіб, що її складають, насамперед служителів культу, так і від характеру церковної організації, умов і можливостей

функціонування в суспільстві релігійних інституцій. Саме діяльність отців церкви призвела до того, що християнство першим дало світові зразки воєн і різні розуміння Бога.

Хоч Церква як спільнота одновірців в ролі суспільної інституції виникла самотійно, але в процесі державотворення вона поступово перетворилася із рівноправного партнера в покірну заложницю влади, позбуваючись своєї самотійності і самотності. Трансформація в такий спосіб релігії в суспільне життя спричинила нівелювання її істинно-природного покликання як духовно-морального і консолідуючого провідника суспільності, призвела до продукування й поглиблення «ненависті, погорди та ворогування» між народами і конфесіями, освячення і виправдання навіть апоступових сил і устремлінь. Оцінюючи первісне християнство, мислитель зауважує, що воно «зовсім не тягло назад, ... але старалося піднести всіх людей вище. Воно проповідувало загальне братерство в душі і правді, піднімало людей з їх буденних матеріальних інтересів до вищого морального життя, додавало їм твердості і сили в боротьбі з різними спокусами життя і тим самим було чинником поступовим» (Франко Іван. Що таке поступ // Твори. В 50-ти т. – Т.45. – С. 325).

Водночас, спираючись на історичні реалії Російської імперії, Франко відзначав, що «всевладна бюрократія... потребує лише фіктивного, мальованого фарисейського православ'я, зведеного до абсурду і втопаючого в bagno, zdegradovanого до ролі слуги, поліцейського та шпіона душ, бо тільки таке православ'я може давати санкцію всім її огидним заходам» (Франко Іван. Подуви весни в Росії // Там само. – С. 354).

Іван Франко висловлює своє вдоволення тим, що церковно-політичні комбінації зрештою не спроможні були досягнути тотально-руйнівних наслідків, не ввійшли глибоко в душу нашого народу, не перетворили українців у «безглузде стадо».

Викриваючи «негідну щодо слов'ян» політику Ватикану як «світської влади начальників католицизму», І.Франко при цьому зауважує, що в діяльності пап часто людське, світське домінувало над релігійним. Саме тому «відколи тямить історія, католицизм був усе завзятим ворогом слов'янщини, і хто знає, чи не приніс їй більше шкоди від усіх кривавих війн з мадярами, німцями та татарами» (Франко Іван. Католицький панславізм // Франко Іван. Твори. В 20-ти т. Т.19. – С. 33).

У Ватикані добрими дорогами вважалися ті, які мали за мету придбання престолові «нових слуг», «нової опори». Тому папська політика щодо слов'ян, зауважує І. Франко, була «двуличною». Папство кокетувало щодо тих слов'янських народів, які були віддані католицизмові. І там, де католицизм прийняв форми та складники, які відповідали духові народу та часу, він не був надто шкідливим і навіть сприяв «до здвигення народності». Щодо тих слов'янських народів, які перебували поза сферою

впливу католицизму (а ними були й українці), Ватикан провадив політику підступу й приниження.

Щоб втягнути до своєї курії східнослов'янські землі, папа Лев XIII влаштував 1881 року у Ватикані свято просвітителів Кирила й Мефодія. На думку І. Франка, останнє було політичним, «з видом на державу, ніж з видом на народи». Значущих наслідків це свято не мало, бо метою його було забезпечити зростання лав вірних католицизму, а не добра слов'янським народам, серед них і українському, адже його біскупи там були присутні. «Про ніякі слов'янські діла, про ніякі інтереси тих мас народних, заселяючих слов'янські землі, не було при тім святі ані згадки» (Там само. – С. 36). Верховодили на святі ті, хто відверто бореться проти освіти і добробуту робочих людей, хто робить слов'ян «безглуздим стадом, придатним тільки на обстриження та до тягла» (Там само. – С. 38).

На думку І. Франка, не треба ототожнювати відносини кліру різних народів з відносинами до всього церковного мирян. Поїздка на свято українських духівників аж ніяк не означала прихильності до Ватикану всього народу. Світську політику релігійних інституцій має провадити не лише побожна особа, а насамперед та, яка знає практичні справи нації, бореться за її інтереси. Таким український митрополит Сембратович, на думку І. Франка, не був. Тому в нашому люді знайдуться сили, які доведуть римській курії, що її панування як на Заході, так і в Слов'янщині недовговічне.

Мислитель доводить, що католицизм, стаючи можливою живою струною національного життя, карає етнос політично. Це він ілюструє прикладом Польщі. «Переїняття латинства принесло Польській державі і польському народові необчисленні шкоди». Латинство — сила міжнародна, а тому воно противне почуттю всякої народної окремішності. Єднаючись з ним, Польща тим самим обмежувала всілякі можливості свого подальшого існування. «Латинство ставило її вороже до Сходу, т.є. до її природних аліантів (союзників. – *Авт.*), а зате хилило її до Заходу, т.є. до сильніших від неї ворогів, котрих жертвою вона мусила статися част'ю по часті» (Франко Іван. Наш погляд на польське питання // Франко Іван. Про Ватикан, унію та католицизм. – С. 176). Таке становище було в ХІХ столітті, коли поруч з культуркампом відбувався процес онімечення поляків. Польська шляхта з католицьких мотивів єдналася з німецькими клерикалами також і в Галичині.

Все це дало підставу І. Франкові розглядати захист українства від златинення як прогресивний вияв прагнення до національного самозбереження. Криваві війни козацькі, зауважує він, окрім національного і соціального, мали також виразний мотив релігійного. А це тому, що наступ латинства на Східний обряд – руське богослужіння, календар, трираменний хрест тощо – означав наступ зовнішніх сил на те, що становить елемент національної культури, української душі.

Неоднозначною є оцінка І.Франком і Берестейської церковної унії 1596 року. Численні домисли і спекуляції навколо цього питання втрачають свій сенс у контексті світоглядно-політичної орієнтації мислителя, бачення ним місця релігії в духовно-культурному розвитку людства.

Як і в запровадженні християнства на Русі, так і в унії І.Франко бачив багато суб'єктивних, політично-кон'юнктурних і відверто чужих природному розвитку Української Церкви моментів і чинників. Унія, на його думку, була причиною тривалої і важкої боротьби всередині українського народу і в кінцевому підсумку відзначилася великими втратами в його духовному і політичному розвитку. Цілком слушними були й лишаються Франкові міркування про прагнення польських панівних верств, шовіністично настроєної інтелігенції і духовенства використати унію як своєрідний «узаконений акт» для посилюючого ополячення українського народу, позбавлення його власної національної ментальності. Та церковно-політичні комбінації та інтриги католицизму як «завзятого ворога слов'янщини», констатував І. Франко, не спроможні були досягнути тотально руйнівних наслідків, «не ввійшли глибше в душу нашого народу», не перетворили українців у «безглузде стадо» (Франко Іван. Іван Вишенський і його твори. – С. 143).

Розглядаючи унію в контексті розвитку Західної Європи як необхідний момент цілісного ходу історичного розвитку, філософ однозначно вирізняє в наявних на той час інтеграційних процесах між Сходом і Заходом «завдатки розвою і поступу». «Не цураючись традицій греко-руських, унія розчиняла народ – ті ж двері для впливів західних на нашу суспільність, впливів безпосередніх і багатших, ніж се досі було можливе» (Франко Іван. Духовна і церковна поезія на Сході й на Заході // Франко Іван. Твори. В 50-ти т. – Т. 39. – С. 143). Об'єктивна логіка історії вела українців, як і інші народи, в XV–XVI столітті до формування нової національної релігії – греко-католицизму, що є синтезом елементів східної і західної церковних культур.

Як засвідчує історія, великої шкоди національному розвитку українства завдає національний клерикалізм. Галицьких клерикалів завжди не задовольняло те, що переважна частина українців є православною. Вони ненавидять їх і з обрядових причин. «Збруч в очах наших клерикалів, – зауважує І. Франко, – є для галицьких українців далеко глибшим кордонним ровом, ніж Сян або Вислок. Звідси й виходить, що цей клерикальний українізм стає на практиці політичним індіферентизмом» (Франко Іван. Українські партії в Галичині // Франко Іван. Про ватикан, унію та католицизм. – С. 204).

Український патріотизм, що виходить за межі греко-католицького обряду, для галицьких клерикалів є мало не злочином. Саме тому, закликаючи до злагоди з поляками тільки на тій основі, що вони католики, до безумовної покірності шляхті, що управляла Галичиною, клерикали цим

самим вели «до злагодності українського патріотизму», до приниження боротьби за національне визволення.

Визнаючи позитивну роль церкви в справі національного відродження, Іван Франко водночас зауважує, що неупереджений досвід історії нашого народу показує, окрім незаперечних заслуг деяких осіб з-поміж духовенства, також і те, що переважна більшість його була досі частіше гальмом, аніж підмогою нашого народного поступу. Духівництво бачило упадок українського народу через брак шкіл, але ніколи не давало гроші на розвиток освіти. «Противно, коли львівські міщани за жебрані гроші заложили у Львові школу і шпиталь, то православний єпископ Балабан виступив як найзавзятіший ворог тої справді національної праці» (Франко Іван. Радикали і попи // Там само. – С. 235). Уніатський священник Осип Левицький схвалив конфіскацію австрійськими властями «Русалки Дністрової» М. Шашкевича. Газета «Руський Сіон» уніатського митрополита Сембратовича піддала анафемі твори Т. Шевченка. Попи й біскупи навчили наш народ бити поклони перед кожним урядом, домагаючись прав і користей у такий спосіб для себе. «Скажемо коротко: не попи удержали українську народність, а хлопипи. Не попівська політика піддержить і розвине далі ту народність, а хлопська, а при тім широко поступова, радикальна» (Там само. – С. 236).

Своєрідним докором православ'ю є поема І. Франка «Іван Вишенський». Автор, використовуючи різні художні прийоми, засуджує афонського аскета за те, що він для України «давно... вмер», віддавшись цілком боротьбі за спасіння власної душі, внутрішньому релігійному самоспогляданню. Мертвими для України у франкову добу були православні парафії, які виконували функцію провідника великоросійської політики царського уряду. Намагаючись хоч якось розтопити егоїстичне прагнення І. Вишенського врятувати себе для «Божої ласки», відродити в нього почуття громадянського обов'язку, І. Франко насилає на свого героя «запах» рідної української природи, що спонукає його на роздуми:

Та невже ж та Україна –
Сей квітчастий рай веселий,
Се важке, кроваве пекло –

Ще для мене не чужа ? (Франко Іван. Іван Вишенський // Франко Іван. Твори. В 20-ти т. – Т. 11. – С. 203).

Хвиля любові до рідної землі розтинає душу аскета, який бажає повернутися в Україну, щоб очолити в ній боротьбу з її визискувачами. Через образ Івана Вишенського Франко передає свою мрію про відродження саме Українського Православ'я, включення його на правах визначальної сили до процесу національного розвою.

Нещастям українства вважає І. Франко те, що більша частина його інтелігенції – попи. Хоч і мають вони певні заслуги в національному відродженні, та все-таки вони наклали на нього свій відбиток, намагаючись втиснути його в тісні рамки своїх інтересів (Франко Іван. До Е. Ожежко,

13 квітня 1886 року // Там само. – Т. 20. – С. 318). На думку філософа, народний поступ можливий лише на плечах незалежної світської інтелігенції.

Український етнос не вперше в своїй історії розпочинає процес національного відродження, не будучи ще сформованим як єдина національна спільнота, нація. Така ситуація склалася в Україні наприкінці XIX – початку XX століть. Окреслюючи ті «дійові задачі», які стояли перед українською громадськістю, Іван Франко зазначав, що потрібно «витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тим придатний на присвоєння собі в якнайширшій мірі і в якнайвищій темпі загальнолюдських культурних здобутків» (Цит. за: Баган О. Іван Франко і теперішнє становище нації. – Дрогобич, 1991. – С. 7).

Розв'язання національного питання мислитель вважав одним із важливих завдань демократичного руху. Заслугою його є те, що це розв'язання він оцінював як лише один із виявів розвою народу, ставлячи цю проблему в один ряд з питаннями економічними, громадянськими, освітніми. Аналізуючи «Хуторну поезію» П.Куліша, в якій обстоюється думка, що «без чуда і без руки Божої не може бути оновлення і розбудження українського народу», І.Франко пише: «Тут, як ніде і ніколи в світі, ані чудів, ані рук божих не потрібно, а тільки рук і розумів людських» (Франко Іван. Хуторна поезія П. Куліша // Франко Іван. Твори. В 20-ти. т. – Т. 17. – С. 180). Успіх національного руху значною мірою залежить від того, чи навчимося ми «чути себе українцями», чи ми «пізнали ту свою Україну», чи ми «боліємо кожним її частковим, локальним болем» і радіємо «кожним ... її успіхом», чи відчуваємо себе частиною всіх виявів її життя. Стоячи на специфічних світоглядних позиціях, Іван Франко доводив, що «Царство Боже» спаде на Землю не завдяки молитвам до Бога. «Молитва — слаба там підмога, де лиш розум і труд у пригоді стає».

2.2 З'ява в Україні «з'єдиненої Церкви» і що вона дала українцям: до 420-річчя Берестейської унії (Іван Шевців)

Спробуємо за історичним фактажом віднайти закономірність, дати в певній логічній послідовності своє бачення тих подій історії українства, які зумовили постання Унії Української Православної Церкви з Римським Апостольським Престолом у 1596 році. Причин цього ми виокремлюємо сім. Назвемо їх:

Перша причина. Попри всі людські мотиви й причини особистого, політичного й морального характеру, які зумовили здійснення