

З ІСТОРИЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.7+930.1(092)

ДІАЛОГ ЯК МЕТОД ПОШУКУ ІСТИНИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТВОРІ І. ФРАНКА «НА СКЛОНІ ВІКУ»

Андрій Пашук

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

У творі «На склоні віку» І. Франко використовує діалог як метод аналізу досягнень і невдач у суспільному житті ХІХ ст. Мислитель застосував метод діалогу до аналізу позитивних і негативних явищ в економічному, соціальному, політичному, правовому та національному житті суспільства. Результат цієї діалогічної дискусії засвідчує, що хоча зміст суспільного буття пройнятий суперечливими процесами, його історична тенденція є прогресивною.

Ключові слова: емансипація, протилежності, історичний прогрес, конституціоналізм, парламентаризм, нація, шовінізм.

Кожна історична доба містить могутні здобутки, якими живуть наступні епохи, але водночас передає у спадок хиби, помилки, якими обтяжує прийдешні покоління. Тому підбиття підсумків, оцінка та усвідомлення стану попереднього віку є дуже важливим теоретичним підґрунтям для розуміння тенденцій і вимог розвитку наступних епох.

І. Франко зробив чимало аналітико-синтетичних досліджень різних епох, прагнучи розкрити їхню внутрішню життєдайну динаміку, їхнє економічне, суспільно-політичне та духовно-філософське життя. Ще 1881 р. Каменяр виклав цей методологічний принцип розуміння історичного процесу. «Кожна доба історична, – писав він, – се дерево. Корінням воно стоїть глибоко в минулих часах, а його крайні парости виростають також далеко в будуще» [1, с. 134].

У цьому аспекті цікавим і важливим є аналітичний твір І. Франка «На склоні віку» (1901), у якому мислитель підсумовує розвиток досягнень та нагромадження невдач у ХІХ столітті, на які вже можна подивитися з історичної перспективи і дати їм більш-менш виважену об'єктивну оцінку. І. Франко використовує дуже вдалу форму викладу думок, спостережень, оцінок, а саме – діалог, через який передає рух думок та їхню боротьбу.

Відомо, що діалог широко використовували філософи античної доби, зокрема Сократ, про що дізнаємося в Платона, та інші автори. У цьому контексті важливо порівняти діалог Сократа і діалог Франка як методи пошуку істини.

У філософському вченні Сократа завдання його діалогічного, чи «сократичного» методу – осягнути істину через бесіду, спір, полеміку. Основними складовими частинами «сократичного» методу є «іронія» і «маєвтика» – за формою, і, відповідно, «індукція» і «визначення» – за змістом. Суть першої частини – «іронії», тобто «індукції», – у послідовному і систематичному виявленні в судженні співрозмовника суперечності, розкриваючи тим самим хибність його твердження. Завдання другої частини «сократичного» методу – подолати ці суперечності з метою осягнення істини. Тому продовженням і доповненням «іронії» є «маєвтика» – «повивальне мистецтво», з допомогою якого Сократ хотів допомогти своїм слухачам народитися до нового життя, що означало пізнання «загального» як основи істинної моралі.

Отож завдання «сократичного» методу – знайти загальне в моралі, встановити всезагальну моральну основу окремих чеснот. Це завдання осягнення всезагального Сократ прагнув розв'язати в процесі діалогу, у якому реалізовано своєрідну «індукцію» («іронію») і «визначення» («маєвтику»), які себе взаємно доповнюють. «Індукція» – це пошуки загального в окремих чеснотах через їхній аналіз і порівняння (шлях від одиничного до загального), а «визначення» – це вже встановлення і формулювання загального, родів та видів і їхнього співвідношення (координація і субординація).

Своєрідність «сократичного» (діалогічного) методу в тому, що, за його суттю, бесіда завжди починається з аналізу живих, реальних фактів життя: у бесідах Сократа немає нічого надуманого та штучного. Перебіг бесід має на меті розкласти (проаналізувати) окремі факти, виокремити в них спільне та відмінне, виявити суперечність, порівняти окремі їхні частини, а далі на основі виявлених спільних суттєвих ознак вивести загальне поняття.

Як приклад можна навести розмову Сократа з Евтідемом, яку передає Ксенофонт у своєму творі «Спогади про Сократа». Річ у тому, що Евтідем готував себе до державної діяльності, а тому забажав знати, що таке справедливість і несправедливість, які для державного діяча досить важливі. Щоб з'ясувати це питання, Сократ і застосовував діалогічний метод.

Оскільки вивченню підлягають окремі факти, то Сократ запропонував створити графу «дельта», до якої потрібно зараховувати справи справедливості, і графу «альфа», куди треба записувати справи несправедливості. Після цього почався діалог між Сократом і Евтідемом, під час якого Сократ ставить запитання, а Евтідем відповідає.

Перший блок запитань і відповідей:

Сократ запитує Евтідема: куди зараховувати брехню?

Евтідем пропонує записати брехню до графи «альфа» (несправедливість).

Сократ запитує: куди зараховувати обман, злочинство та викрадання людей для продажу в рабство?

Евтідем пропонує записати ці справи до графи «альфа» (несправедливість).

Сократ запитує: чи можна що-небудь із наведених явищ зарахувати до графи «дельта»?

Евтідем рішуче це заперечує.

Другий блок запитань і відповідей:

Сократ ставить таке запитання: чи справедливо, коли мешканців несправедливого ворожого міста роблять рабами?

Евтідем відповідає, що це буде справедливо, отже, це потрібно зарахувати до графи «дельта» (справедливість).

Сократ далі запитує: чи справедливим є обман ворога, як і крадіж і грабунки ворожого міста?

Евтідем визнав це справедливим, що й треба зарахувати до графи «дельта» (справедливість).

Запитання першого блоку про брехню, обман, злочинство, продаж у рабство поставлено абстрактно і в такому вигляді ці явища є несправедливими, отже, їх правильно зараховано до графи «альфа». Але ті самі явища в конкретиці життєвих подій набувають іншого значення. Тому не випадково Евтідем зазначив, що він спочатку думав, що питання Сократа торкаються тільки друзів, а, як виявилось, усе обернулося інакше.

Сократ тоді запитав: чи всі ці вчинки, які спочатку було зараховано до графи «альфа» (несправедливість), не потрібно вмістити в графі «дельта» (справедливість)?

Евтідем погодився з ним.

Зіставивши ці два блоки запитань і відповідей, *Сократ* зробив висновок, що попереднє «визначення» неправильне і треба сформулювати нове «визначення»: «Стосовно ворогів такі вчинки справедливі, а щодо друзів несправедливі, і стосовно них, навпаки, треба бути якомога справедливішими».

Однак *Сократ* дотримується принципу, згідно з яким досконалість не має меж, бо завжди можна сказати досконаліше, краще і мудріше. Тому *Сократ* знову звертається до «індукції», показуючи, що й це «визначення» неправильне. Філософ знову знаходить суперечність у твердженні, яке визнано істинним, власне в тезі про те, що стосовно друзів треба говорити тільки правду.

Сократ запитує: чи правильно чинить полководець, коли він, щоб підняти дух війська, збреше, що з допомогою наближаються союзники?

Евтідем погоджується з ним і вважає, що такий обман треба зарахувати до графи «дельта», а не «альфа», як це передбачено попереднім «визначенням».

Сократ продовжує: чи справедливо буде, якщо батько обдурить свого хворого сина, який не приймає ліки, давши йому їх під виглядом їжі, після чого син видужає?

Евтідем вважає, що такий обман треба визнати справедливим і зарахувати його до графи «дельта» (справедливість).

Сократ запитує: як назвати вчинок людини, яка, бачачи свого друга в стані відчаю і боячись, щоб він не вчинив самогубства, вкраде чи відбере в нього

зброю? Евтідем визнає цей вчинок справедливим і записує до графі «дельта» (справедливість).

У результаті цієї «індукції» Евтідем доходить висновку, що не завжди треба бути правдивим з друзями, щоб вчинити їм добре.

Але й на цьому не кінець. Продовжуючи свою «індукцію», Сократ питання справедливості й несправедливості розглядає в площині розрізнення добровільного і недобровільного вчинку, щоб домогтися ще точнішого «визначення» справедливості й несправедливості. У результаті дальшого розгортання діалогу Сократ доходить до визначення несправедливих вчинків такими, які здійснюються стосовно друзів з наміром їм зашкодити. Однак і це «визначення» – не межа.

Сократівська діалогічність має деякі свої сутнісні характеристики. без знання й розуміння яких важко збагнути її і теоретично, і функціонально, і методологічно.

По-перше, Сократ у пошуках істини ніколи не доводив до абсолютизації протиставлення протилежних суджень, бо без їхнього взаємозв'язку взагалі неможливий діалог між двома або кількома особами: прийняття однієї і тієї самої тези або висунення двох тез, що між собою нічим не пов'язані, виключає діалог.

По-друге, сократівське пізнання істини відбувається в діалогічній дискусії, у процесі якої одна зі сторін, що дискутують, шляхом запитань виявляє суперечність у судженні протилежної сторони, показуючи тим самим неістинність (хибність) цього судження. Істинним є те судження, яке є несуперечливим.

По-третє, сократівська діалогічність виключає абсолютизацію висновку і, приймаючи в цій конкретній ситуації цей висновок як істину, не допускає її абсолютної завершеності як свого роду досягнутої незаперечної догми на всі часи, а залишає відкритим шлях для дальших пошуків її досконалішого визначення. Діалогічний пошук істини – це постійний процес вирішування суперечностей.

Своєрідність діалогічного методу Сократа в тому, що в дії діалогу є головний персонаж, який ставить запитання, а його співбесідник на них відповідає. З дальшим розвитком розмови співбесідники доходять якогось висновку, який формулює власне головний персонаж, яким у діалогах Платона звичайно є сам Сократ. Суть сократичного діалогу – у простій і ясній формулі: «запитання – відповідь», яку іноді доповнюють, окрім відповіді на запитання, оповіді, міркування, зауваження, що не є порушенням основної формули.

Історія філософії знає й інші форми діалогу як методу пошуку істини. У цьому контексті варто звернути увагу на метод діалогу у філософській творчості Г. Сковороди, який широко його використовував, надавши йому своєрідної й оригінальної визначеності.

У вченні Сковороди діалог має власну структуру: а) постановка проблеми; б) наявність декількох учасників розмови, які висловлюють свою думку; в) висновок. Кожний із учасників діалогу має власну позицію в трактуванні проблеми: Попри ці відмінності, усі міркування містять певний елемент, що входить до загального підсумку, тобто на висновок працювали всі співбесідники, кожен вніс свою

частку. Звичайно, ці діалоги містять «запитання і відповіді на них», але вони підпорядковані діалогічному режимові обговорення, тобто їх не виокремлено в якийсь самостійний і провідний принцип.

У діалозі Сковороди певну проблему обговорює декілька співрозмовників. Це складна діалогічна композиція. Наприклад, діалог «Наркісс» філософ уже від самого початку визначає як «Разглагол о том: узнай себе». Значить, основна, стрижнева проблема – «узнай себе». Що ж то означає – пізнати? Пізнати в собі «істинну людину», свої здібності до «спорідненої праці», яка веде до щастя. Проблему «узнай себе» власними зусиллями розкриває чимало персонажів діалогу: Лука, Друг, Сусід, Клеопа, Філон, Антон, Помва, Квадрат. Вони є учасниками різних ситуацій спілкування, а весь процес діалогу шокроку поглиблює розкриття проблеми. Звичайно, тут також є ніби прихований головний співрозмовник, диригент, який веде непомітно ці розмови, не заслоняючи своєю особою нікого зі співбесідників, цілком природно підбиває підсумок, на який працювали всі персонажі і який є висновком самого Сковороди. Так побудовано й інші діалоги філософа.

Отож діалог Сократа і діалог Сковороди – кожен як може – служить досягненню істини, і це їх єднає, а структура кожного з діалогів є відмінною: у Сократа – розмова двох за принципом «запитання – відповідь», у Сковороди – розмова декількох персонажів навколо однієї проблеми.

Відомо, що діалогічний метод Сократа вплинув на погляди багатьох античних мислителів. Позначився він і на творчості Каменяра. Хоча діалог І. Франка як метод досягнення істини функціонально співзвучний з сократичним, однак має і свою особливість. Двоє і більше осіб, обстоюючи в безпосередній дискусії свої різні (навіть протилежні) позиції в трактуванні певного явища, у підсумку дають його цілісну характеристику, досягаючи цим істини. Діалог як метод пошуку істини І. Франка є продовженням діалогічності Г. Сковороди. Це вже українська філософська традиція.

Охоплюючи у творі-діалозі «На склоні віку» добу ХІХ ст. в її узагальненій визначеності, І. Франко розкриває її зміст через виокремлення та аналіз протилежних аспектів: з одного боку, є безсумнівні та незаперечні досягнення, з іншого – промахи, недопрацювання, занепад. У реальному житті є одне й інше, тому недопустимо абсолютизувати котрийсь із цих аспектів: усі вони взаємопов'язані і взаємодоповнювальні. Відповідно й носії цих протилежностей мають власні погляди та переконання: є оптимісти і песимісти, але жоден з них не є самодостатнім і не претендує на винятковість. Тільки як єдність протилежностей вони утворюють цю всеохопну достатність, цілісність характеристики епохи ХІХ ст. в єдності всіх її протилежних та різноманітних аспектів.

Особливістю діалогу І. Франка є те, що не один, індивідуально, а всі персонажі є виразниками поглядів автора, усі, хто бере участь у дискусії, кожен зі своєї позиції – позитивної і негативної – вносить «щось» для характеристики ХІХ століття як історичної цілості. А цілісність характеристики у трактуванні Франка не претендує на абсолютну завершеність, бо неодмінно залишається можливість

сказати щось ґрунтовніше й досконаліше про добу ХІХ ст. Саме в цьому відчутний вплив Сократівського погляду на істину.

У діалозі беруть участь три персонажі: Іларіон, його сестра Євфрозина і їхній друг Зенон. Розмова відбувається напередодні нового 1901 р., тобто на склоні віків – ХІХ – ХХ. Оптиміст Іларіон добрим словом згадує ХІХ ст. і вважає, що «ціхою ХІХ віку в історії буде поклик і емансипація», говорить про «народини потвори» – ХХ ст., а песиміст Зенон – про «похорони» старого ХІХ ст., бо вже себе показало не дуже добре, а властиво «весь ХІХ вік, був швіндель, гумбуг, дурисвіт, та й годі» [2, с. 287]. У діалозі зіткнулися не просто різні, а й навіть діаметрально протилежні оцінки і погляди на ХІХ ст.: Іларіон шанує «вічну пам'ять того нашого батька, віку великої праці, колосальної боротьби і великих здобутків віку емансипації», а Зенон висловлює осуд «віку великої благи, великого фарисейства, великих помилок і ілюзій, віку руйнування, нігілізму і безхарактерності» [2, с. 299].

Діалог побудовано таким чином, що на початку свої позитивні погляди на досягнення ХІХ століття викладає оптиміст Іларіон, при цьому до дискусії залучено деякі критичні зауваги-репліки Зенона. Тоді йде критичний виклад досягнень ХІХ ст. від песиміста Зенона, знову ж – із залученням до дискусії зауваг-реплік Іларіона. Діалог стає своєрідним різнобічним аналізом ХІХ ст. – його добрих і поганих надбань, які осмислено в синтезі, що представляє весь зміст століття в його цілості.

Діалог почався фактично з критичного зауваження Зенона, що для Іларіона «Емансипація – марка ХІХ віку». І весь діалог власне обертається навколо питання про емансипацію, що не влаштовує песиміста Зенона, а річ у тому, що тут насправді виникло питання про загальне й одиничне, що пов'язане з розумінням емансипації. Адже емансипація пов'язана з жіночим рухом, і тільки, тим самим вона є конкретним явищем і, відповідно, саме поняття «емансипація» означає щось конкретне, одиничне. То як же Іларіон спромігся розглядати емансипацію як марку ХІХ ст., тобто підняти її на рівень загальної характеристики цілого століття?! Зенон з цим не згідний: «Ну, сього вже занадто!». Емансипація як частковий рух не може представляти ХІХ ст. як цілісність, тобто не можна допускати підміни загального одиничним.

Але річ не тільки в тому, що порушено логічне співвідношення загального й одиничного, а ще й тому, що Зенон, як уже знаємо, взагалі не бачив нічого доброго й позитивного в досягненнях ХІХ ст. Говорити про емансипацію в ХІХ ст. немає ніяких підстав у будь-якому обсязі. Це позиція песиміста Зенона.

У цьому зв'язку Іларіон роз'яснює питання про загальне й одиничне щодо емансипації в різних її виявах: емансипація не тільки одиничне, тобто якимось конкретне явище (рух за звільнення жінок), а й загальне, що охоплює низку одиничних явищ, кожне з яких є якимось звільненням когось від чогось у тих чи інших сферах суспільного життя. Тому емансипація є широким чи загальним поняттям, що охоплює вияви звільнення (визволення, емансипації) в багатьох, навіть різних, сферах суспільного життя, а тому може бути маркою ХІХ ст. «Я ж знаю, – гово-

рять Іларіон, – всі такі зводження мільйонів різнорідних явищ до одного знаменника мало на що здатні і мають хіба суб'єктивну вартість. Але суб'єктивну таки мають» [2, с. 287]. Звичайно, у результаті зведення різнорідних явищ до одного знаменника втрачається багато чого з конкретики окремих явищ, але цей «один знаменник» охоплює те спільне й загальне, що виявляє емансипація в кожній окремій ситуації. Безперечно, вивчення кожного окремого явища розкриває багатство змісту, особливостей кожного з цих явищ, і на цьому наголошує Іларіон. Але це, звісно, не заперечує «спільного знаменника», яким має бути поняття «емансипація», що вже охоплюватиме загальну проблему звільнення в усіх інших окремих емансипаціях, і це також підкреслює Іларіон. Він зазначає: коли технолог скаже, що ХІХ ст. було століттям пари й електрики, капіталіст – що це століття Ротшільдів, Гудів і Вандербільтів, страйків і картелів, мілітарист – що це вік Наполеона і Мольтке, а дипломат – що це вік Талейрана, Бісмарка і Гладстона і т.д., то «в кожному такому реченні буде частина правди, – не ціла правда, але буде рівночасно зазначений певний горизонт, буде дане щось таке, що допоможе мені зрозуміти погляди й уподобання самого автора речення» [2, с. 287].

Звичайно, кожна «частина правди» – ще «не ціла правда», однак у своїй єдності ті правди все-таки дадуть «цілу правду», а та ціла правда як «один знаменник» і буде знаменувати «марку ХІХ віку». Іларіон спеціально наголошує, що самі абстракти ще нічого не дають для зрозуміння епохи, для цього потрібно вивчати кожне явище, напрями, процеси і т. д. в їхньому конкретному існуванні і щойно на їхньому ґрунті формувати своє цілісне розуміння та пояснення епохи. Іларіон дотримується тієї позиції, що не від якихось абстрактів чи абстрактних понять потрібно йти до пояснення епохи, а від вивчення конкретних явищ підноситися до загальних понять, щоб зрозуміти та пояснити епоху. Емансипація як цілісне охоплення епохи виростає на ґрунті вчення конкретних виявів явищ емансипації, і таке загальне поняття, як «один знаменник», що означає емансипацію загалом, не замінить ніякий абстракт. Тому Іларіон наголошує, що він відштовхується від аналізу конкретних виявів емансипації, які в своїй цілості характеризують епоху ХІХ ст. «А це також не пусте діло, і навіть хто знає, чи не важніше від винайдення якогось голого, далекого абстракта, що обіймав би сотки таких часткових правд, а не маркував би різко жодної» [2, с. 287].

Після цього викладу поглядів Іларіона на загальне й одиничне стає зрозумілим його беззастережне твердження: «Я стою на тім, що ціхою ХІХ віку в історії буде поклик: емансипація» [2, с. 287].

Отож Іларіон зазначає, що Зенон хибно розуміє поняття емансипації, звужуючи його лише до жіночого руху. «Поперед усього завважу, що ти, мабуть, хибно зрозумів слово «емансипація» і думаєш, що так звану жіночу емансипацію вважаю найбільше характерною появою ХІХ віку. Ні друже, таким тіснозорим ти не мусиш уважати мене» [2, с. 288]. А втім, поняття «емансипація», як зазначає Іларіон, значно ширше за проблемами та явищами і багатше за змістом, ніж просто жіноча емансипація, яка є лише одним із виявів серед інших емансипацій. «А ось погляд на історію ХІХ в. з усіх найважливіших точок: із соціально-економічної,

політичної, національної, глянь на розвій науки, літератури і штуки, то що ти побачиш?» [2, с. 288]. Побачиш у кожній із цих сфер емансипацію. Звичайно, у трактуванні емансипації в усіх цих сферах мають місце протилежні погляди оптиміста Іларіона й песиміста Зенона.

Іларіон вважає, що яскравим прикладом емансипації у ХІХ ст. було звільнення селян. «Емансипація селян на континенті, розпочата при кінці ХVІІІ в. у Франції, робиться в ХІХ віці капітальним питанням перестрою європейської суспільності» [2, с. 288].

Не менш важливим явищем було звільнення робітничого класу. «А рівночасно починається і йде також ступінь за ступенем друга велика емансипація: робітницького стану з-під всевледи капіталізму» [2, с. 288]. У цьому контексті Іларіон підкреслює: хіба такі борці за права робітників, як Р. Оуен, Ш. Фур'є, Л. Блан, К. Лассаль, А. Бебель, В. Лібкнехт, Г.-Г. Фольмар, А. Дефюїссо, Г. Дж. Борнс (Бернс Джон), Т.-К. Гіндемен, В. Адлер і багато інших «борців за права робітницького стану – чи ж не дають вони визнаної марки ХІХ вікові?» [2, с. 288].

Емансипація робітничого стану зумовила певне застереження в Зенона, який зазначає: «Боротьба за права робітників, се так, се справді один із важних фактів ХІХ віку, але емансипація? Вона ж тільки починається» [2, с. 289].

Іларіон у своїй відповіді на репліку Зенона уточнює, що тут змішано поняття емансипації, рівноправності й рівності. Щодо емансипації, то «вона вже довершена». Іларіон це пояснює так: «З хвилиною, коли репрезентанти робітницької верстви входять до парламентів, робляться міністрами, коли робітники здобувають важний вплив і в урядових, і в автономних корпораціях, їх емансипація, тобто їх рівноправність, являється *довершеним* фактом. Яких іще прав їм приходить добиватись, котрі б не були вже привілеями?» [2, с. 289]. Значить, емансипація робітничого стану – це і є досягнення *рівноправності* робітників.

Зенон відразу ж кидає запитання-репліку: «Так по-твоєму робітники вже мають усе? Їм нічого більше добиватися?» [2, с. 289].

Ось тепер настала пора дати відповідь, що досягнули селяни й робітники в результаті емансипації, чого емансипація їм не дала і що тепер їм треба виборювати. Іларіон пояснює: «Я говорю про емансипацію, себто про здобування рівноправності. Чи селяни, здобувши собі рівноправність, тим самим одержали вже все? Чи їм не лишилось нічого більше здобувати? Сього же не скажеш. Навпаки, тепер тільки вони одержали можливість здобувати *все*, тобто все те, що дає цивілізація для облагородження, поліпшення і прикрашення життя. Так само й робітники» [2, с. 289]. Отож, емансипація дала рівноправність і селянам, і робітникам, але вона не дала їм *рівності*. «Та тільки се вже інша глава всесвітньої історії. Се вже не боротьба за емансипацію, а боротьба за *рівність*, боротьба страшенно скомплікована і прудніша від усіх дотеперішніх. Отже боротьба буде змістом нового ХХ-го віку» [2, с. 289].

«На полі політики» Іларіон вказує на «емансипацію від абсолютизму ХVІІІ віку». Це велике досягнення емансипації ХІХ ст., «ми живемо в ній, чуємо її хиби і для того не в повні оцінюємо її значення» [2, с. 289].

Хапаючись за останнє слово, Зенон з відчутною іронією кидає фразу: «Себто значення нашого конституціоналізму!», маючи на увазі конституцію в Австрії.

Іларіон спокійно відповідає: «Навіть конституціоналізму. Ті конституційні форми, той парламентаризм, се не такі-то вже дрібниці, як здається тобі. І навіть те, що є у нас, не така-то вже пародія конституційних форм, як викрикає дехто...» [2, с. 289]. Адже в житті багато чого змінилося, спростилося, демократизувалося, люди позбулися непотрібного церемоніалу, різних набридливих формальностей і т. д. «А бач, що зробили ці конституційні форми за неповна півстоліття! Як привикли люди говорити, ходити, держати себе! Коли що лишилося з абсолютизму, то хіба лише деякі мертві форми. Дух його пропав і не вернеться. Всі ми, вся Європа засвоїла собі принципи свободи, здемократизувалось, зреспублікувалось» [2, с. 290].

Зенон знову зазначив: «Забуваєш про Росію».

Звичайно, Росія була відсталою серед європейських держав, але й вона поступово змінювалася, демократизувалася, зникав «абсолютистичний дух», зокрема в письменницьких сферах посилювалася свобода думки, творчості.

Як уважає Іларіон, значні зміни принесло ХІХ століття і в національні відносини: «з ХVІІІ-го віку в ХІХ вік входимо так, неначе в новий світ» [2, с. 291]. У ХVІІІ ст. ніхто й не думав про нації, національне питання, національні відносини. Іларіон говорить: «В ХVІІІ в. навіть поняття національності окремої і незалежної від держави майже не існує. Польщу крають як сальцесон і тільки в часі окупації відкривають у ній якісь національні різновидності» [2, с. 291]. Зовсім інша ситуація в ХІХ ст.: нації оживають, пробуджується національна свідомість, з'являються національні літератури і т. д. «Те, що заповнює історію ХІХ віку, – відродження національностей, державних і недержавних, і боротьба за їх рівноправність, емансипація національного самопочуття і самопізнання, все те для ХVІІІ в. було чимось неможливим. А тим часом у ХІХ віці все якраз зробилося основою державної політики на всіх полях» [2, с. 291].

Коли Іларіон завів мову про національну емансипацію, його сестра Євфрозина, яка досі мовчала і прислухалася до дискусій, раптом висловила дуже цікаву думку: «Але національний притиск, а не національна емансипація» [2, с. 291]. У цьому разі є логічний резон: щоб була національна емансипація, спочатку мусить бути «національний притиск» (національний гніт), реакцією на який є національна емансипація. Виходить, що притиск і емансипація – два боки одного й того самого явища. Ось тому Іларіон поглиблює цю думку: «Те, що для притисненого видається притиском, се для його противника буде шуканням ширшого простору для власної нації» [2, с. 291]. «Національний притиск», з одного боку, є ідеологією і засобом «шукання ширшого простору для власної нації», що здійснює притискувач-загарбник, а з іншого – пробуджує «притискуваного» до «національної емансипації», спрямованої проти національного притиску, на порятунок «притисненої нації». Експансивна дія «національного притиску» водночас породжує протидію – «національну емансипацію», отже, цей процес суперечливий. «Тут, очевидно, або

одна згине, або відносини сил мусять уложитися так, щоб обом можна було жити і розвиватися» [2, с. 291].

Зі слів Іларіона випливає, що з національною емансипацією органічно пов'язаний суб'єктивний чинник. Кожна людина, кожний народ – це суб'єкт суспільно-історичних дій, чинник, пройнятий суб'єктивністю: суб'єктивними інтересами, намірами, прагненнями. Іларіон наголошує, що «люди не математичні формули», де все доведено і точно встановлено, вони можуть робити багато чого з огляду на своє суб'єктивне бачення: «Всяке людське діло в далеко більшій мірі виплід людської пристрасті, ніж чистого розуму» [2, с. 291]. А тому «ідеально-сумирно між ними не йде особливо так, де один одному мусить наступити на пальці і сказати: «Посунься, грибе, нехай козар сяде» [2, с. 291]. «Людська пристрасть» як вияв суб'єктивності, суб'єктивного бачення не є холодним розрахунком, а більше емоційним, і тому не надто зважає на розум, розумову зваженість, чого більше в людській діяльності – «людської пристрасті» чи «чистого розуму». Іларіон висвітлює цікаву думку, що в діяльності людини чи народу в певних умовах може переважити «людська пристрасть», яка з часом холоне і відступає, а на її місце все-таки приходить розум. Навіть більше, Іларіон навіть вважає корисною «людську пристрасть» у певні періоди історії.

У мовленні Іларіона важливого значення набуває дія «людської пристрасті» і «чистого розуму» в контексті «національної емансипації», національного відродження й консолідації нації. Іларіон наголошує на плідній ролі «людської пристрасті» як морально-емоційного чинника загострення та посилення національного відродження, щоб пробудити народ, вирвати його з обіймів вікового застою та омертвіння, вивільнити в ньому вогонь національної свідомості та розуміння своєї національної ідентичності. «А для такого великого діла, як відродження і консолідація якоїсь нації, не біда прийняти в розрахунок і порцію національної виключності, односторонності чи, коли хочете, шовінізму» [2, с. 291]. В обсязі «людської пристрасті» допускаються навіть такі елементи, як «національна виключність», національна «односторонність» і «шовінізм»; які трактують у цьому контексті не в усій завершеній повноті як ідеологію, а лише як «порції», часткове використання. Як «порції» вони повинні стати певними чинниками в «національній емансипації» поневоленої нації, цілковито відмінними від ролі ідей національної винятковості, національної односторонності й шовінізму в політиці «національного притискувача», загарбника.

У трактуванні Іларіона ця «порція» національної винятковості, односторонності чи шовінізму як компонент «людської пристрасті», пов'язаної з «національною емансипацією», є чинником морально-психологічного піднесення поневоленої нації, яка себе захищає від загибелі і виставляє її як останню зброю проти своїх поневолювачів. Однак ця зброя не є постійним засобом і способом існування поневоленої нації: «Не бійтеся, – застерігає Іларіон, – коли національні потреби будуть заспокоєні, національний голод насичений, то нація відкине шовіністичну справу, розум візьме перевагу над пристрастю, загальнолюдське і спільне над тим, що спеціалізує і ділить» [2, с. 291]. Ця «шовіністична справа», яка може супро-

воджувати, жити визвольний процес поневоленої нації, у його подальшому розгортанні сама собою вичерпається і відпаде, оскільки для визволеної нації вона втрачає свою загальність. Тому Іларіон говорить: «Не думаю заломлювати рук над зростом різних національних сепаратизмів, племінних і расових шовінізмів. Усе те – виплоди органічного росту новочасних суспільностей свого роду Flegeljahre (хлоп'ячі роки. – А. П.), нехай і так, – але все таки признаки росту, ніяк не упадку, не декаденції» [2, с. 291].

Отже, який висновок щодо трактування шовінізму? Якщо «племінний і расовий шовінізм» як «шовіністичну поживу» поставлено на службу визволення поневоленого народу (нації), його емансипації, то він відіграє позитивну роль і в цьому вигляді не є небезпечним, бо зникає із втратою поневолення й досягнення нацією свободи. Але якщо шовінізм стає в руках анексіоніста засобом загарбання якогось народу, утвердження над ним свого панування та вищості, то такий шовінізм не зникає і діє постійно як ідеологічне виправдання панування й поневолення, а отже, є шкідливим, небезпечним, реакційним. У першій ситуації шовінізм у певних умовах служить визвольній боротьбі та здобуттю національної свободи, а в другій – поневоленню. Зрозуміло, що і за змістом, і за функцією, і за метою це різні шовінізми.

Іларіон наголошує на тому, що чи не найзнаменнішою ознакою ХІХ ст. є емансипація людини. «І при тім усі ті прояви в політичній і соціальній житті, се признаки ще одної, основної емансипації, може, найбільш характерної для ХІХ в., емансипації, що творить ядро всіх інших: емансипації людської одиниці, її тіла і духу, її потреб, бажань і вірувань, від усіх згори накинених правил, формул і догм» [2, с. 291].

Звичайно, ідею «емансипації людської одиниці» Зенон потрактував як проповідь анархізму, а не як досягнення століття. Він проголосив: «Ну, Богу дякувати! От ти й дійшов до основного й найвищого – до анархізму! Гратулюю, але не завидую твоїй логіці» [2, с. 292].

Іларіон сприйняв цю репліку Зенона цілком спокійно і почав розкривати ідею емансипації людини, навіть зі серйозними покличами на погляди філософів ХVІІІ – ХІХ століть.

По-перше, свобода зовсім не означає анархії, навпаки, виключає її. Свобода не в тому, щоб свавільно мислити, говорити і діяти, а в тому, щоб звільнитися від свавілля, суб'єктивізму, заскорузливих формул та догматів. Свобода мислення, творчості та діяльності покладає на людину велику відповідальність у пошуках об'єктивної істини, вільної від суб'єктивізму. «Коли, приміром, у філософії Кант розкопує давнішу догматику до самих основ і вчить нас не мішати суб'єктивного з об'єктивним і не твердити: се так мусить бути, бо того домагається мій розум. – але дошукуватися об'єктивної правди незалежно від випадкового складу наших думок і спостережень, то хіба він анархіст?» [2, с. 292]. Пошуки істини мусять бути вільними від диктату розуму, бо розум істини не творить, а лише є засобом її досягнення.

По-друге, є ще інший підхід – суб'єктивний і індивідуальний – у трактуванні світу, але й тут не видно анархізму. «Коли Шопенгауер розвиває ціле наше розуміння світу на основі найбільш суб'єктивного і індивідуального явища – волі, то чи він тим самим анархіст?» [2, с. 292].

По-третє, коли Конт, Мільєн, Спенсер, Вундт, відкинувши всі апріорні погляди і догми, «здвигують велику будову сучасного знання тільки на основі обсервацій, експериментів і критики, то чи вони анархісти?» [2, с. 292].

Потрібно говорити не про могутній злет духовної творчості емансипованої «людської одиниці», що осягнула свободу духу та звільнення від «прокрустового ложа» в мисленні, творчості, діяльності. «На всіх полях духовного життя, в науці, літературі і техніці ХІХ століття розбив усі традиційні шкаралуші, якими давніше опутаний був людський дух, розвіяв усі догми, починаючи від Apostolicum, Tridentinum (Апостольських і Тридентських), а кінчаючи на не менше догматичних *droits de l'homme* (правах людини) і на догматиці старого раціоналізму. Всюди проложено широкий, вільний шлях свободній думці, безмірно інтенсивній праці одиниці, всюди дозволено їй виявляти весь засіб її сили, бистроумності, оригінальності і глибини» [2, с. 292].

Іларіон наголошує, що для всіх попередніх епох характерні певні обмеження, «прокрустові ложа», у які втискували творчість людини, а ХІХ століття все це усунуло, відкривши простір людському духові. «Із давніх вузьких та крутих каналів, де що крок треба було оберігатися, щоб не наскочити на колоду, скалу або підводний камінь, де й плавати можна було хіба невеличкими байдаками, людський дух вплив на широкий, безмежний океан, де простору багато і за яким малять нові широкі світи, що обіцяють багаті скарби тим, хто відкриє їх» [2, с. 292]. Власне, в ХІХ ст. з'явилися такі скарби в науці, як геологія, палеонтологія, органічна хімія, бактеріологія, електротехніка і багато інших. Працювали такі вчені, як В. Гумбольдт, Б.-Г. Нібур, Г.-Ф. Гротефельд, у технічних науках – Дж. Стефенсон, А. Нобель, Т.-А. Едісон, В.-К. Рентген й ін. На початку ХІХ ст. творили такі поети, як П. Шеллі, Дж.-Г. Байрон – «великі індивідуальності, свободні від пут традиції, високі революційні уми, революційні, власне, для свого часу тим, що ламали лід заскорузлої традиції і естетичної та й усякої іншої догматики» [2, с. 293]. Згодом з'явилися «романтики, всі, від найрадикальніших до найбільше реакційних, усі були борцями за емансипацію людської душі, людського чуття, людської особистості вдачі, від пут традицій, а коли й допускали якісь пута, то хіба добровільні, такі, як і та душа сама, з внутрішньої потреби схоче наложити на себе» [2, с. 293]. Духовно-літературне життя збагачують такі індивідуальності, як шотландець Борнс (Борнс Роберт), ірландець Т. Мур, англієць Ч. Діккенс, француз В. Гюго, німці Г. Гайне, Н. Ленау, поляки А. Міцкевич, Ю. Словацький, росіяни А. Пушкін, М. Лермонтов, українець Т. Шевченко, чех Гавлічек-Боровський і багато інших. «Вони, скажу сміло, неможливі в жаднім попереднім віці, характерні власне тим, що виявили в своїм житті масу основних прикмет кожний своєї нації і що їх поезія була невідлучною частиною їх духовної істоти, виразом їх життя, їх індивідуальним твором в більшій, сильнішій мірі, ніж се було можливе коли-небудь давніше.

І друга половина XIX віку їде далі в тім напрямі, бореться під тим самим стягом» [2, с. 295].

Зенон сприйняв цей виклик Іларіона трохи скептично, зазначаючи, що тут не обійшлося без «невеликої примішки софістерії». На запитання Іларіона, чи він не визнає йому рації, Зенон, знову ж із деякою іронією, відповів: «Бачиш, друже, твоє питання нагадує мені питання деяких завзятих католиків: як то ви не вірите в папу? Але ж вірю, братику, вірю! Себто вірю, що папа єсть, був і буде, що він живе в Римі, носить білий плащ, нюхає табаку, має золотом шитий хрест на патинку – чого вам іще більше треба?» [2, с. 293]. Але цього ще не досить, бо це є констатація фактів, явищ, предметів, а йдеться про їхню повноту і всеохопність епохи. Чи все це багатство науково-духовних цінностей, про які говорив Іларіон, вичерпує епоху? Чи можна його абсолютизувати? Зенон зі свого боку вмотивовано відповідає: «Як я можу не признати тобі рації, що всі ті люди і явища, яких ти гут навантажив нам таку копицю, справді були в XIX віці і грали в нім таку, чи сяку роллю?» [2, с. 293]. Річ у тому, що, визнаючи рацію Іларіона, Зенон бачить однобічність його викладу, яким той не охоплює всієї епохи. «Але одного я не признаю тобі: щоб се все вичерпувало зміст історії XIX віку, було його головною характеристикою. Тут, друже мій, треба сягнути ще трохи глибше. Тоді би побачив ти, що всі ті емансипаційні благодаті, яких ти так багато навчисляв нам, – що всі вони в добрій половині, а часом і зовсім швіндель, гумбуг, чи як собі хочеш назви» [2, с. 293–294]. Отож увесь цей матеріал не може бути головною характеристикою всієї епохи в позитивному розумінні, бо є ще інший матеріал, який показує її в дуже непривабливому світлі. Песиміст Зенон протиставляє Іларіонові дещо інше, не менш реальне, але глибоко болюче, несправедливе, гнітюче.

Перейшовши на поле соціально-економічної емансипації, Зенон наголошує на тому, що «емансипація селян» – скажімо, скасування панщини в Галичині 1848 р. – було певним досягненням, бо селянам дали свободу і землю, господарську самостійність, але, як виявилось, у реальному житті вся ця благодать на поверхні, а за своєю глибокою суттю – що це? «Чи не було се в добрій половині надання голого права і відібрання землі? І чи разом з тою славленою емансипацією селян не прийшла емансипація всяких п'явок, лихварів, здирців?» [2, с. 294]. Справді, селянин одержав свободу і землю, але свободу дій щодо селянина і його землі одержали всякі лихварі, здирники, спекулянти, і ніякого захисту селянин не мав. Його фактично здали на сваволю цих п'явок.

Зенон далі наступає, вказуючи на деякі зміни в судівництві та адміністрації, які також нічого доброго не дали, змінюючи лише позиції бюрократії. «Чи назвеш емансипацією те, що в XIX віці зроблено на полі судівництва та адміністрації? Я, – продовжує Зенон, – назвав би се скоріше регламентацією, систематичним плеканням бюрократії так могутньої, розгалуженої і коштовної, якої не було ще ніколи на світі» [2, с. 294].

І що ж скористав трудовий люд після емансипації селянства, судівництва та адміністрації? Зенон знову зазначає: «І не дивно, що на споді твоєї славної емансипації сидить нужда, пролетаризація мас, дегенерація цілих поколінь» [2, с. 294].

Оптиміст Іларіон не багато мав що сказати, щоб щось переконливо протиставити песимістові Зенонові, звернувши увагу лише на те, що в останнього більше сердечного співчуття до сучасних покривджених, ніж розумового розмірковування над горем людей та народу в інших часах, бо, мовляв, кожна епоха має своє горе. «Відчуваєш живо горе сучасних, але не міркуєш, що кожний час мав своє горе і що, приміром, часи 30-літньої війни, Хмельниччини і Руїни, навіть іще XVIII вік бачили зовсім інші зразки терпіння, здирства та деградації, ніж нам і в сні сниться. Та звісно, біль болющий, але забудуший» [2, с. 294]. Звичайно, кожний час, кожна епоха має свій біль, своє горе, знання якого не полегшує болю сучасного люду. Кожний час має «своє горе», свої «зразки терпіння, здирства та деградації», але це ще нікого не мусить переконати в тому, що хтось має терпіти «сучасне горе» – з ним треба рішуче боротися.

У цьому контексті Зенон звертає увагу Іларіона також на робітників, які пережили емансипацію, набувши нового ярма. «Чи так звана емансипація робітників не була тільки іншою формою ярма? Вирвались із давніх цехів, гільді й та приписів на те тільки, щоб голі, голодні і свобідні попастися в пазурі капіталістів» [2, с. 294]. Де ж та свобода? Свобода продавати свою робочу силу, найматися до капіталіста. А якщо немає купця на робочу силу, то де ж та свобода? Капітал, який вимагав свободи робітників, сам того ж таки свобідного робітника загнав у ярмо капіталу.

Тому Зенон наголошує, що тепер постало питання про емансипацію робітників уже з капіталістичного ярма. «Почалась емансипаційна боротьба проти капіталу. І що ж бачимо? Чи в добрій половині і тут же було гумбугу? Чи поклики Прудона, Луї Блана, Маркса, Лассаля не були більш або менш свідомим дуренням народу? Чи не обіщувало тим масам грушок на вербі?» [2, с. 294].

Іларіон зробив спробу трохи пом'якшити ці беззастережні слова Зенона. Щодо емансипаційної боротьби робітників проти капіталу, то цьому твердженню заперечень немає. Але гостре засудження діяльності провідників робітничого класу зумовило з боку Іларіона серйозне застереження: «Не зневажай великих умів і великих сердець! Абсолютної правди ніхто в жменю не вхопив» [2, с. 294]. Ті чи інші обіцянки, прогнози, передбачення не завжди здійснюються, що пов'язано з різними причинами, але це не означає, що їхні автори йшли на свідомий обман. Однак і такі теорії, що не зреалізувалися, не пропали марно. Звичайно, ці діячі грушок на вербі не вішали. «А коли вони обіщували не раз таке, що могло статися, то не заоувай, що їх обіцянки розгрівали мільйони сердець, будили рух, благородне змагання в мільйонах душ, були тою дрібкою квасу, що заквашує все тісто, значить, причиняється до того, що з нашої муки буде добрий хліб» [2, с. 294].

Обстоюючи свою позицію, Зенон висловив незгоду з думкою Іларіона, бо, як він уважає, «закваска» недобра і тим більше недобрий буде хліб. А річ у тому, що не дуже чисті серця, благородні душі, великі уми робітничих проводирів. «Послухай лишень, що вони говорять і пишуть один про одного! Прочитай спомини Герцена та листи Бакуніна про Маркса, послухай, як говорить Ньювенгуїс про теперішніх проводирів соціальної демократії! Прочитай, що писав Бернштейн про

Лассалю, а що писали недавні соціал-демократи про Бернштейна! Послухай, як шанують ті «борці» один одного на своїх конгресах, як кидаються на кожного, хто посміє не згодитися з ними або збридити собі їх роботу!» [2, с. 294–295]. Справді, збереглося багато різних матеріалів, які показують внутрішню боротьбу, незгоди, розбрат у лоні самої соціал-демократії. І тут Іларіон не зміг протиставити Зенонові якісь переконливі та вагомні аргументи. Погодившись із фактом цих сварок і лайок, Іларіон висловив думку, що ті люди «малі, дуже малі, але діло роблять велике» [2, с. 295]. Іларіон не наступає, а захищається, шукаючи щось вартісне в тих явищах, діячах і т. д., які критикує Зенон, а навіть у критиці Зенона.

У великому запалі Зенон критикує і «політичну емансипацію», зазначаючи, що «вся наша політична емансипація чистий гумбуг». Він вважає, що всі ці демократизми, республіканізми, парламентаризми, конституціоналізми – усе це фарисейське прикриття інтересів і панування можновладців, обдурювання й обман простого люду, лицемірство в політиці та в усіх сферах суспільного життя. Звертаючись до Іларіона, Зенон говорить: «Як ти швидко виїхав на демократизм і республіканізм ХІХ віку! А забув шалений культ Наполеона, якому піддавалися навіть такі люди, як Гейне і Віктор Гюго! Забув культ Ніколая в цілій Європі до 1848 р. Забув культ Бісмарка, комедію Буланжизму [Буланжизм – шовіністичний рух у Франції на чолі з генералом Ж.Е. Булаже в кінці 80-х років ХІХ ст.], англійський імперіалізм з Сесілем Родсом і Чемберленом. Чи все се – признаки вільнодумства і республіканізму? По-моєму, се старе, безкритичне, глупе і підле льокайство, зверху прикрите лахами конституціоналізму та націоналізму» [2, с. 295]. Зенон наголошує, що це не є щось випадкове, не є якимсь виявом хвильового авантюризму. «І се не вирвані епізоди! Се основна течія ХІХ віку! Се навіть не боротьба, а ненастанний маскарад. Той сам абсолютистичний дух грається в піжмурки з народами: показує раз таку цяцьку, то знов іншу, а все тільки на те, щоб спокійненько водити їх за ніс, куди йому треба» [2, с. 295].

Зенон виступив проти емансипації як «марки ХІХ віку», закидаючи Іларіонові те, що він побудував цю концепцію на однобічності трактування позитивних досягнень ХІХ ст., на повній їхній абсолютизації та не беручи до уваги великого громадянства негативних явищ, які породило ХІХ століття. Тому Зенон покликається на філософію Ніцше, який виступив у ролі руйнівника цієї хваленої емансипації, «прокламував на склоні ХІХ віку ще одну емансипацію – від ідеї тої фальшивої емансипації, яку, по твоїй думці дав нам ХІХ вік» [2, с. 296]. Ніцше справді піддав «переоцінці всі цінності», переглянув норми ліберальної ідеології, раціоналістичну філософію, традиційну етику, догми християнської релігії, наголошуючи на тому, що вони розслаблюють волю до боротьби, протиставляючи їм як рушій розвитку «волю до влади», індивідуалізм, силу «надлюдини».

Дискусія між Іларіоном і Зеноном не вичерпала проблематики діалогу. Її завершенням стало питання емансипації жінок, обговорення якого зініціювала Євфразина, нагадавши, що Іларіон «навмисно чи випадком поминув емансипацію жінок» [2, с. 296]. Характерно, що Іларіон усе-таки навмисно обійшов це питання, мотивуючи це так: «Бо ж у мене жінка такий же чоловік, як і мужчина. Емансипа-

ція мужчин від соціальних, політичних і духовних пут дасть ширшу волю й жінці» [2, с. 296]. Тепер бере слово Євфрозина, стаючи головним речником у з'ясуванні цієї проблеми – емансипації жінок.

Євфрозина стверджує, що «історія XIX-го віку показує щось зовсім інше», ніж мовить Іларіон. «Емансипація чоловіка дозволила йому виемансипуватися від жінки, zdegradувала жінку на становище мебля, шільду або Вертгаймової каси» [2, с. 296]. Ось тут-то – вся сіль! З цього потрібно починати!

Говорячи про емансипацію жінок, Євфрозина розкриває становище чоловіка й жінки в суспільстві, сімейні відносини й ті причини, що спонукають деякі прошарки жінок до емансипації.

Євфрозина виходить із тієї позиції, що емансипація жінок пов'язана з їхнім соціальним становищем: є різні соціальні прошарки жінок і відповідно різне їхнє ставлення до емансипації. Як ставиться до емансипації жінок, скажімо, селянка й робітниця? «Чи селянка і робітниця думає про емансипацію? Ні. Вона спільниця і товаришка в праці мужа, і коли сей бореться за поліпшення свого побуту, вона бореться разом з ним, бо знає, що се поліпшення і для неї» [2, с. 296]. Становище чоловіка і жінки в робітничій чи селянській сім'ї робить їх рівноправними і рівними, вони живуть спільним сімейним життям. Від чого ця жінка мала б звільнитися? Таким жінкам емансипація мало що дає або зайва взагалі.

Євфрозина звертає увагу на ті обставини, які роблять жінку бездіяльною і зайвою в суспільстві, а в сімейному житті ставлять її у становище відчуженості. «Говорю про ту верству, – мовить Євфрозина, – що найхарактерніша для XIX в. про середню капіталістичну, промислову, бюрократичну. В тій верстві народились змагання до так званої жіночої емансипації» [2, с. 296]. Річ у тому, що «становище жінки було порушене, рівновага того життя, в якому вона досі була звихнена», а це тому, що «чоловік виемансипувався від жінки, і вона почула себе зайвою» [2, с. 296]. Між чоловіком і жінкою фактично обірвалися всі, або майже всі, ниточки взаєморозуміння, спільності, товариськості.

Жінку з цієї «середньої верстви» саме життя поставило в таку ситуацію, що вона відчувається відчуженою від чоловіка, насамперед стосовно його суспільного становища, його праці і т.д. «Що має спільного жінка з судді, старости, комісара податкового або якого-небудь архівного моля з заняттям свого чоловіка? Нічогосінько. Вона в переважній більшості випадків навіть не розуміє того заняття, не може зрозуміти, по що і кому воно придатне. Вона знає тільки, що її муж має принести їй кожного першого стільки і стільки грошей, а понад те інтересується хіба його авансом, квінквеніями, пенсійними умовами, – знов-таки з погляду на місячний дохід» [2, с. 296].

Не кращим є становище жінки в сім'ї. «Чим може бути для неї такий чоловік, котрого більша половина життя проходить у сфері, зовсім чужій для неї, котрий із тої сфери приносить додому день у день хіба тільки втому, роздрознення, отупіння, вісті про «носа», дисциплінарки і тисячні бюрові неприємності?» [2, с. 296–297].

Об'єднавши ці аспекти взаємин чоловіка і жінки, ставимо перше запитання: ким і чим є чоловік для жінки? Звертаючись до Іларіона, Євфрозина мовила: «Скажи, чи такий чоловік своїм способом життя не виемансипувався від жінки цілковито? Він їй не товариш, вона не зацікавлена його ділом, і він для неї в найліпшій разі дійна корова; для свого серця, для своєї фантазії вона шукає іншого заняття. Щаслива та, що може знайти те заняття в своїх дітях» [2, с. 297].

А ким і чим є жінка для чоловіка в разі таких взаємин? У своїй відповіді на це запитання Євфрозина виокремлює три аспекти представлення місця жінки у становищі чоловіка. По-перше, «коли він оженився з любові, взяв бідну і сам бідний, то се правдива трагедія. Він швидко мусить поачити в жінці п'явку, що висисає його соки, що звисла на його заробок – і швидше, чи пізніше він перестане поважати її, а найменше неповодження в його кар'єрі, найменше нещастя переміняє його рай на пекло» [2, с. 297]. По-друге, «для того більшість інтелігентних мужчин боїться сеї трагедії і жениться без любові. Вони мали час вишліфувати весь запас своєї любові ще перед шлюбом. Великі міста і ті багаті «резервові армії» жінок, вибитих із натуральної колії, дають їм до сього багато нагоди, роблять легальне подружжя люксусом, чимось трохи що не смішним, філістерським, негідним характеру «свобідного, незалежного» чоловіка» [2, с. 297]. По-третє, є ще гірший варіант ставлення чоловіка до жінки. «А коли такий пан у тридцять, тридцять п'ять або сороковим році жениться, то чого він шукає в жінці? Або грошей, віна для своїх промислових, біржевих чи яких там спекуляцій, або краси – щоб мати парадний шільд, або конексій та протекцій. Жінка сама собою, її душа, розум, чуття – все се не входить в рахунок і в подружжі не знаходять заспокоєння» [2, с. 297-298].

Проаналізувавши становище жінки «в середній верстві» в умовах ХІХ ст., Євфрозина робить висновок: «Отже єсть головне джерело феміністичного руху. Жінка середньої верстви побачила себе зайвою в житті; забажала знайти собі місце, знайти заняття обік мужчин» [2, с. 298]. Головне, що на перший план висунуто, так це людська гідність жінки, її морально-духовні аспірації, високе життєве покликання. «Їй не стільки хочеться заробітку – феміністки мають сяк-так забезпечене існування, – як радше заповнення тої порожнечі і безцільності життя, на яку засудила їх емансипація мужчин» [2, с. 298]. Жінка, цілком природно, хоче бути діяльним чинником у спільному житті і сприяти його розвитку, плідно реалізувати свої духовні здібності в різних сферах життя, допомагати чоловікові в житті і бути з ним рівноправною.

Але, як виявляється, у цих обставинах, коли чоловіки вже так чи інакше емансиповані, емансипаційна боротьба жінок повертається і проти тих, які вже емансиповані, тобто проти чоловіків. «І замість бути помічницею мужчині в його емансипаційній боротьбі, інтелігентна жінка робиться його конкуренткою, подекуди навіть його ворогом, і замість помагати справі загального поступу, спинює її, вносячи в потужний рух непотрібне замішання та усобицю» [2, с. 298].

Який же вихід зі ситуації, коли жіночий рух вступає в боротьбу проти чоловіків? Євфрозина наголошує, що суперечність утворилася внаслідок самого суспі-

льного життя, самих суспільних відносин, які породили неприродне відділення чоловіка від жінки: чоловіки все-таки пішли вперед, а тепер жінки повинні їх наздоганяти, вступаючи в непотрібну для них боротьбу проти чоловіків. У цій ситуації емансипаційна боротьба відбувається не як боротьба, спільна для чоловіка і жінки, а лише як боротьба жінок проти «всього» світу, у тому числі й проти чоловіків, які мають якісь свободи. Ось тому справедливі змагання жінок до рівності з чоловіками у світі, науці та праці вкладаються в площину не емансипації чоловіка і жінки, а відокремлення і навіть протиставлення жінки чоловікові в цій боротьбі за справедливі вимоги жінок. «Тільки той жіночий сепаратизм, до якого доходить змагання сучасних інтелігентних жінок, видається мені, – заявляє Євфрозина, – явищем ненормальним і для справи поступу зовсім не позитивним» [2, с. 298]. Справді, емансипаційний рух жінок став сепаратним, одностороннім. А втім, емансипація чоловіка і емансипація жінки – це не протилежності, бо вони стали такими різними внаслідок конкретно-історичних умов суспільного життя, а два органічно й природно пов'язані елементи, які в нормальному єднанні становлять єдиний процес, на перешкоді здійснення якого стоїть і одностороння емансипація чоловіків, і жіночий сепаратизм, як продукт певних історичних умов.

Євфрозина виходить із того теоретичного положення, що чоловік і жінка не є кожен самі по собі, окремі, самодостатні реальності, а навпаки, самодостатньою реальністю є їхня єдність. «В мужчине і жінці сотворила природа не дві раси, не дві окремі нації, а дві часті одної цілості» [2, с. 298]. Щоб досягнути гармонію емансипації чоловіків і емансипації жінок, треба врахувати саму суть їхньої природи, яка сама веде до їхньої життєвої гармонії. «От тим-то змагання винайти для жінок якусь самостійність, якусь стежку окрему від мужчин, – глупе і неприродне» [2, с. 298]. Ось та «одна цілість» і повинна вести емансипаційну боротьбу. Звісно, ХІХ століття передало у спадок дисгармонію в стосунках між чоловіком і жінкою наступному ХХ століттю, яке має змагатися до емансипаційної гармонії чоловіка і жінки. «Те, що ми бачили в ХІХ віці, – говорить Євфрозина, – повинно вести нас зовсім у протилежний бік: треба вчити жінок і мужчин спільного життя, спільної праці, товаришування і співділання й поза сферою полових відносин» [2, с. 298]. Іларіон визнав, що «се питання рівності, а воно досі скомпліковане, буде, певно, змістом історії ХХ віку» [2, с. 298]. Це справді надзвичайно важливе філософське й життєве завдання, але чи ХХ століття його вирішило?

Отже, у діалогічному творі «На склоні віку» І. Франко зусиллями своїх персонажів – оптиміста Іларіона, песиміста Зенона і Євфрозини ґрунтовно проаналізував досягнення і невдачі ХІХ століття. Ці характеристики розкривають епоху з різних аспектів, показують позитивне і негативне, що й було її змістом. Особливістю цього твору є те, що Іларіон, Зенон і Євфрозина є речниками самого автора – І. Франка, який через їхній аналіз різних аспектів епохи розкриває позитивні й негативні риси, досягнення і невдачі ХІХ століття, даючи ґрунтовний синтез усіх його звершень.

У діалозі відбувається дискусія між персонажами, кожен по-своєму правий, але водночас не вичерпує всієї правди: тільки в єдності їхні аналітичні міркування

дають синтез знання про цілісність епохи. У дискусії немає переможця і переможеного: всі є переможцями, бо всі, кожен своїми зусиллями, з різних боків розкрили зміст ХІХ століття, усі вони своїм аналітичним розумом працювали над створенням синтетичного знання про епоху в її цілості. Водночас І. Франко показав, що істина народжується в діалозі, у дискусії, у боротьбі думок, даючи зрозуміти, що істина ніколи не може бути однобічною й назавжди завершеною.

Характерною особливістю діалогу «На склоні віку» є те, що І. Франко «маркою ХІХ віку» вважає емансипацію, тобто об'єктивний процес звільнення, досягнення свободи в економічній, політичній, соціальній, національній і т. д. сферах життя ХІХ ст. Однак є й інша характеристика ХІХ ст.: «швіндель, гумбуг, дури-світств», і вони стосуються саме досягнень емансипації. Значить, сама емансипація в кожній конкретній ситуації як об'єктивна реальність містить і добро, і зло, тобто щось позитивне і негативне, а отже, є суперечливим процесом. Скажімо, емансипація селян дала свободу і нове ярмо. В емансипації є не лише свобода, тобто позитивний елемент (свобода селян), а й новий негативний елемент (нове ярмо), ці елементи становлять нерозривну єдність і є змістом емансипації. Об'єктивна історія ХІХ століття – це синтез добрих і поганих наслідків, успіхів і невдач, досягнень і втрат, правди й обману, вдалих спроб і помилок, синтез, який, як єдність протилежностей, визначає історико-суспільний зміст цієї епохи. Кожна наступна епоха буде містити ті самі суперечливі компоненти, тільки в новому вигляді, у новому змістовому синтезі, який визначатиме поступ, змістом якого буде нова емансипація з її позитивними та негативними досягненнями.

У цьому контексті треба розрізнити емансипацію як об'єктивний процес і емансипацію як поняття. Оскільки в кожній конкретній ситуації відбувається об'єктивний процес емансипації в реальних сферах суспільства, то на їхній основі І. Франко й говорить про емансипацію як загальне поняття, яке охоплює сутнісні та змістові визначення цих конкретних реалій емансипації. І це загальне поняття «емансипація» у своєму змісті відображає ті позитивні й негативні елементи, які містять конкретні об'єктивні процеси емансипації.

Отже, емансипацію треба приймати такою, якою вона є, а вона є єдністю позитивних і негативних елементів у просуванні людства у своєму розвитку. Це означає, що емансипація в тому визначенні, у якому її представлено в діалозі «На склоні віку», і є «маркою ХІХ віку».

Це розуміння емансипації органічно поєднується з діалогічним методом пошуку істини, який логічно передбачає суперечливість дискусії: адже сама суть діалогу в дискусії, у боротьбі думок. Оскільки суперечливим є об'єктивний процес емансипації, то, відповідно, суперечливим є поняття «емансипація» як відображення цього процесу. Оскільки позитивні й негативні аспекти є сутнісною визначеністю емансипації як об'єктивної реальності, синтезуючись у цілісність історичного процесу, то й саме поняття «емансипація», відображаючи цю суперечливу реальність об'єктивної емансипації, дає цілісну картину цього історичного процесу.

І в Сократа, і в Сковороди, і у Франка на перший план виходить трактування питання про суперечності. За Сократом, виявлення суперечностей у судженні противника є логічним доказом хибності цього судження, яке потрібно відкинути і йти далі в пошуках істини. За Франком, наявність суперечності в судженні також засвідчує хибність судження. Але Франко розширює погляд на суперечність та її місце в пошуках істини, звертаючи увагу на суперечність між судженнями, кожне з яких може мати логічну завершеність і водночас може одне одному суперечити. При цьому не обов'язково одне із таких суджень мусить бути однозначно хибним, а інше – істинним. Адже для кожного з цих суджень по-своєму характерні обмеженість, незавершеність, недостатність, невичерпність, бо воно виражає точно чи менш точно, повно чи менш повно якусь ознаку, елемент, явище епохи, але не всю епоху, і тому не є її узагальненням. І тільки в єдності вони дають цілісність відображення епохи і є її поняттєвим узагальненням.

Діалогічний метод І. Франка за своєю природою є способом постійного поглибленого пошуку істини та її досконалішого поняттєвого вираження, стимулятором проникнення в суть речей та розкриття суперечностей, засобів формування вмотивованих узагальнень. Діалогічний метод є оригінальним елементом у філософській та науково-дослідницькій спадщині І. Франка.

1. *Франко І.* Мислі еволюції в історії людськості // Збір. творів у 50 т. – Т. 45. – К., 1986.
2. *Франко І.* На склоні віку // Збір. творів у 50 т. – Т. 45. – К., 1986.

**A DIALOGUE AS A METHOD OF SEARCH OF TRUTH
IN THE PHILOSOPHICAL WORK OF I. FRANKO
«ON THE EDGE OF THE AGE»**

Andriy Pashuk

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1
L'viv 79602, Ukraine, dfilos@franko.lviv.ua*

I. Franko uses a dialogue to sum up and analyse the achievements and failures of the 19th century in his work. The philosopher used the dialogue as a method of search of positive and negative attainments in economic, social, political, legal and national spheres of life. The result of this analytical discussion is the assumption that a being in his development on the whole is a progressive phenomenon.

Key words: emancipation, opposition, historical progress, constitutionalism, parliamentarism, nation, chauvinism.

Стаття надійшла до редколегії 10. 01. 2005

Прийнята до друку 10. 02. 2005