

## **Милосердя як буттєвий феномен: парадокси величі й змаління (за романами І. Франка)**

---

Аспекти дослідження великої епіки І. Франка найрізноманітніші: витлумачення жанрових особливостей, символіка, психологізм, фольклоризм [1; 3; 6; 13], проте навіть розглядаючи проблемно-тематичні площини творів, їх образну систему, літературознавці не зверталися до вивчення чуттєвих феноменів. На нашу думку, такий ракурс аналізу є необхідним, оскільки дозволить суттєво розширити, доповнити уявлення про характеротворчу лабораторію митця, естетичні, етичні домінанти його художньої моделі світу. Тому спробуємо виявити й проаналізувати парадокси проявів милосердя як феномену буття на матеріалі романів “*Voia constrictor*” (1878; 1905–1907), “*Лель і Полель*” (1887), “*Для домашнього огнища*” (1892), “*Основи суспільності*” (1893–1895).

Людина приходить у світ, живе, але напоює життя смыслом, робить його буттям тільки якщо виявляє любов до всього суцього, адже воно, створене Богом, досконале, однаково необхідне для вивершення гармонії. Людина, замикаючи ряд, одночасно й починає його, бо, наділена розумом, волею, свободою вибору, єдина може усвідомлювати відповідальність за міць кожної складової ряду. Це усвідомлення втілюється у піклуванні, турботі, милосерді – основоположних елементах людської екзистенції – особливого стану (не проживання як існування, а життя в буттєвих вимірах) людського самовираження, самоідентифікації. Специфіка вияву цих засадничих вимірів людяності в соціумі – предмет пропонованої статті, матеріалом для аналізу в якій обрані саме романи І. Франка – твори, що віддзеркалюють найважливіші сутності людського співжиття. У них представлена практично вся соціальна вертикаль, найрізноманітніші вікові групи, що об'єктивує й збільшує поле обсервації. Йтиметься про парадокси людського життя, які письменник показав, випробовуючи персонажів екстремальними ситуаціями, виводячи їх із

повсякденності, звичного плину життя в площину кардинального вибору, від якого залежатиме й доля того, хто обирає, і долі тих, хто втягнутий у цей вибір. Автора цікавить процес вибору, відчуття, які при цьому оволодівають людиною, її найтонші душевні порухи, за якими – презирство чи велич. І. Франко осягає реальне буття – існування, яке має просторово-часовий характер, є індивідуальним, неповторним, досліджує психологічні механізми поведінки (згадаємо, що він сам себе назвав у листі до А. Чайковського (1896) “мініатюристом і мікроскопістом”, який “привик знаходити цілий світ у краплі води”), також пізнає “ідеальне буття – сутність, яке позбавлене часового, дослідного характеру, не є фактом, а існує вічно, втілюючись в ідеях, поняттях” [7:56] (загальнолюдські цінності, вічні категорії добра, краси, любові, милосердя). Світ для письменника – світ можливостей, реалізація яких залежить від уявлень самої людини про смисл перспективи для себе – креативної чи деструктивної. Отже, вибір і його наслідок – те, що відкриває сутність людського “я” – сфера пріоритетних зацікавлень митця.

Світ постійно твориться, змінюється: вибираючи, людина відкидає одне й абсолютизує інше. Важливо тільки, що стає основою вибору, адже “первозданний світ, створений Самим Господом Богом, не містить у собі ніякого зла, але він не містить також і реалізованого вповні добра” [2:210], проте створіння володіють свободою, яка може реалізуватися у виборі добра чи зла. Людина, живучи, повсякчас вибирає: вибір здійснюється як у сфері матеріального і спрямовується на задоволення фізичних потреб, так і у сфері ідеального, духовного і спрямовується на вищання над сферою боротьби за виживання. Якби усі створіння здійснювали одне добро, то “увесь світ був би Царством Божим, і зло залишилося навіки тільки ніким не здійсненою можливістю. Однак фактично чимало

діячів неправильно використали свою свободу, вступили на шлях реалізації зла і створення психоматеріального царства, в якому зло і добро примхливо переплітаються” [2:210]. Свобода вибору, обґрунтована людиною негідно, як всездозволеність привела до існування зла, але існування добра не вимагає автоматичного існування зла, відповідно зло, яке виникло в світі, є “справою тварних істот, в якому винні тільки вони, в якому не брав участі Бог: вступ тварі на шлях зла є саме її відпадіння від Бога, проступання шляхами своїми, відокремленими від шляхів Божих” [2:211].

Чим же керується людина, вибираючи: егоцентризмом чи альтруїзмом, ненавистю чи любов’ю, жорстокістю чи милосердям? Яким стає світ, здійснений за тим чи іншим вибором? Проаналізуємо художню модель світу, витворену І. Франком, простеживши парадокси її вияву в світі абсурду, основу якого складає соціальна мораль. Фактично йдеться про зафіксований автором результат змізнення цілей вибору, через що кожен наступний вибір віддаляється від духовного першопочатку. Щоб наочно це продемонструвати, вважаємо за доцільне, в свою чергу, змодельювати ієрархію виборів, простеживши за нею у хронології людського життя.

Народжених у низу соціальної вертикалі світ приймає неохоче, бо це помноження бідності, бруду, прямої небезпеки для тих, хто знаходиться вище, їсть ласо, насолоджується сонцем і не хоче його ділити з тими, хто приречений на животіння в мертвих темних шарах (аналогічне порівняння І. Франко використав і в малій прозі – оповіданні тюремного циклу “До світла!”). Вигнанцем із народження відчував себе Герман Гольдкремер (“*Voia constrictor*”): батько, мати, старший брат померли під час епідемії холери, бо, “згризені брудом і нуждою, не могли, а головне не хотіли чинити спротив хворобі, чекаючи на смерть як на вибавлення від страждань. Герман вижив, розбагатів, але “страшна бідність та недоля, що стрітила його при першій виступі на світ, і досі проймає його холодом, дрожжю” [8:372]. Він, який уже закінчує земний шлях, багато думає, як би склалося його життя, аби не щоденна безкомпромісна, іноді кривава боротьба за виживання. І чи такими б способами він боровся, якщо б виріс не на “вогкій, сирій підлозі, на солоні, що напів перегнила та кишіла черв’яками” [8:374]. Його життям керував один закон: не вб’єш ти – уб’ють тебе, і він боровся, виживав, занедбуючи через “прокляття нуж-

ди” “в першій зароді хороші й добрі спосібності душі” [8:372]. Єдиний приклад милосердя, виявленого до нього, який він міг згадати, – це вчинок Іцика Шуберта, що забрав його, напівмертвого, до себе. Із ним Герман уперше пізнав тепло взаємин людей, які не гублять один одного в надії вивільнити для себе більше життєвого простору, а взаємно підтримують, турбуються. Слово “милосердя” вперше наповнилося смыслом для Германа – сердечна милість, та, яка нічого не потребує навізамін як заплату за вчинене добро. Вона безкорислива, щедра, життєдайна: для хлопця “се була найщасливіша пора його життя” [8:382], він поздоровішав, почав учитися, вперше озирнувся навкруг і побачив, що світ ширший, ніж його колишня домівка, “напіврозвалена, підгнила і занедбана”, він побачив “круговид у дивній гармонії, ... ріки невеликі, прудкі, чисті, воздух здоровий” [8:380]. Але оаза милосердя швидко була знищена: Іцик трагічно загинув, і милосердя Герман більше не зазнав. Знову кинутий напризволяще, залишений сам на сам зі світом, у якому править бал жовтий диявол, він змушений був скоритися: причому якщо в першій редакції твору процес упокорення мамоні показаний як поступове сердечне озлоблення (опинившись на вулиці, Герман спочатку заробляв тим, що збирав із води кип’ячку і продавав її), то в другій редакції процес адаптації до світу, в якому людина людині – вовк, відбувся швидко (Герман став баришівником, своїм серед того люду, який “не завагується і горло здушити, і ножем під ребра помацати”) [9:142].

Закарбовані в дитинстві цінності важко змінити в дорослому житті: дитина, не маючи стійкого світогляду, вироблених моральних пріоритетів, спостерігає за способом життя інших, копіює, вбирає, вчиться. Для Германа час, прожитий із Іциком, швидко став уявлятися сном, напівреальністю, бо ніяк не вписувався в ті закони, обмеження, які дійсно правили людськими, тому він поховав романтику й “почав боротьбу о багатство, боротьбу страшну, завзяту, щоденну” [8:386], бо хотів щастя, яке в “справжньому” світі мало обриси грошових знаків.

Аналогічний шлях проходили й брати-близнюки Калиновичі (“Лель і Полель”), які до дев’ятирічного віку залишилися сиротами, і хоча мали опікунку, вважали себе “вуличними”. Сироти рано дорослішають, бо змушені самотужки опанувати істинами, що правлять ієрархічним світом. Пані Войцехова, яка перебрала на себе турботу про дітей,

виявила милосердя, так само як і Цик, але її милосердя було милосердям тюремника, який годує в'язнів, проте не випускає на свободу: опікунство було їй потрібне для того, щоб законно користуватися майном братів. Владко й Начко росли самі по собі, вчилися за вуличними “законами”, всотували мораль сильного, і самі вже починали виявляти свою силу, хизуючись розумом спритника, який, зробивши підлість, уникнув покарання. У них уже “чорти сиділи”, що під’юджували захищати свій вибір беззаконня кров’ю: піймавшись на крадіжці городини, Начко вдарив господаря так, що зламав йому два ребра, а Владко розкраяв чоловікові руку ножом. Вони вже дозволяють собі бавитися чужим життям, бо не розрізняють добра і зла, а тільки розважають себе на власний розсуд: прагнуть вилікувати кошени, напередодні нагороджане ними ж гнилими огірками, скупали його в молоці, яке їх хазайка спряжила на продаж, але не розраховували, що молоко гаряче, і кошеня зварилося в ньому живцем. Що це – милосердя чи жорстокість, порятунок чи вбивство? В дитячій свідомості не існують ще такі поняття, вони формуються дорослими через пояснення, застереження – словами – єдино можливим способом, прийнятним між людьми. Брати були відлучені від слова, вони пізнавали вчинками, тобто бачили наслідок, але губили причиново-наслідковий зв’язок між думкою і справою. Заперечуючи “милосердя” таких як Войцехова, І. Франко наполягає на милосерді суспільства в цілому, бо відмахнутися, затаврувати, цинічно заявити “нема людини – нема проблеми” легше, складніше перейнятися проблемою, пожертвувати власним часом, силами, статками, щоб повернути незміцнілу душу на шлях добра. Він заперечує силу соціуму “до помсти й карі”, обстоюючи “любов, пробачення й материнську дбайливість” [11:293]. Звичайно, що кожен відповідає за власний життєвий шлях, ніхто не повинен звинувачувати інших, обставини, долю, але це коли йдеться про дорослу людину, яка свідомо обрала зло, а не про дитину, для якої добро і зло ще абстракції, про які потрібно говорити, доводити, переконувати, що добро, як би важко воно не давалося, повернеться сторицею, як у притчі про сіяча [Мт. 13:3–9; 18–23], в якій зерно, впавши на “добру землю”, “вродило в сто разів”: той, хто сприйняв зерно на добрій землі, – це той, хто слухає і розуміє слово, і плід приносить. Переосмислюючи цю мудрість, акцентуємо, що з дитиною особливо важливо гово-

рити і для дитини особливо важливо слухати слова добра й милосердя.

Але чи є милосердя справжнім, якщо в його основі лежить зиск? Простежуючи далі долю Калиновичів, письменник відповідає на це питання, еднаючи братів у в’язниці з Семком Туманом, який посивів у камері і вже не сподівався з неї вийти. Передчуваючи близьку смерть, дід заповідає братам гроші, що їх назбирав на волі, і просить, щоб вони пішли на добро людям. Але ідилія допомоги старшого покоління молодшому руйнується, якщо зважити на те, що гроші Семка “криваві”, оскільки відбирав він їх у корчмарів, панів, мстився за власну кривду – загибель родини, понівечене життя. Кривавий відблиск золота не зменшується й романтичним його сприйняттям братами, у яких скарб асоціювався з “голубим вогнем”, зміями, які стережуть його у печерах, чарами. Кров, пролита як помста, не полегшує душевний тягар, бо через кров інших власного спокою не досягнеш, вбивствами тільки примножиш зло. Семко не приніс плід, гідний покавання, бо відчував, що такі гроші, беззаконні, диявольські, не можуть сприяти добру: їх суть, первісно матеріально оцінна, перетворюється поступово у вимір вартості самого життя – вічно безцінного. Відбулася підміна понять: непроминальне й минуше помінялися місцями в уяві мешканців світу абсурду: Божі заповіді непотрібні тим, які поклонилися золотому тельцю (І. Франко використав цей біблійний сюжет і в поемі “Мойсей”). Подальша доля Калиновичів підтвердила цю істину: життєвий фундамент, збудований на принципі “добрими намірами встелена дорога до пекла” (Начко), зруйнувався гріхом самогубства, ставши відплатою за егоїзм (Владко), і помноженням гріха ще одним самогубством. Криваве милосердя того, хто мстився, не могло не обернутися смертю тих, хто прийняв його (хай несвідомо-романтично у віці дев’яти років, але ж закономірно-упевнено двадцятичотирилітніми людьми).

Ще один вид милосердя демонструє І. Франко у романі “Для домашнього огнища” на прикладі взаємин діда Гуртера та його онуки Анелі. Вона, плекана й пещена, як дорoga лялька на продаж, була вихована “у погорді супроти нижчих, нужденних, упосліджених” [10:115], у страсі самій переміститися вниз соціальною драбиною, і коли постало питання про збереження соціального статусу вже своєї родини Анелі, не вагаючись, пожертвувала долями, здоров’ям, життям інших. Свої огидні діяння (утримання будинку роз-

пусти, торгівля живим товаром) вона намагалася виправдати турботою про домашнє огнище, а насправді це були тільки жалюгідні слова на захист соціальної моралі, бо чи має право Анеля, продукт цього ж соціуму, в якому добре утаєна підлота перестає бути підлотою, яка сама користалася з принципу “людина людині – вовк”, засуджувати цей світ гріха, вибудований неправильним первісним вибором? Вона домовилася до того, що вірила в те, що нібито робила послугу тим жінкам, які самі просили її хоча б у такий спосіб вибавити їх від жорстокостей життя. Але чим краще повільне конання безправної речі в розкішних борделях порівняно зі швидкою смертю через замерзання жебрачки під парканом? І чи хотіла б сама Анеля, мати, такої долі для своєї доньки? Так вихована дідом вона боялася бідності, а швидше роботи, непрестижного заробляння чесної копійки, тому й обрала можливість за спинами можновладців, майбутніх завсідників її “закладу”, заробляти пристойно, ніж працювати учителькою музики чи швачкою. Гуртер, у такий спосіб виховуючи онуку, був певен, що робить добро, проте чеснота, виплекана на матеріальній основі, через роки обернулася тим “оружжям”, яким Анеля побила його самого: вона відмовилася допомогти рідній людині так само, як колись дід не допомагав онуці, не схвалюючи її шлюб із бідним офіцером. Милосердя, яке підмінюється неправдивим “ти – мені, я – тобі”, коли безкорисливість стає відплатою, а вдячність віддячується, обертається егоїзмом. Люди забувають, що вони Божі створіння, наділені волею, розумом, любов’ю, що вони повинні любити ближнього – всіх, бо в кожному зі співтворинь є відсвіт Божої благодаті, а любов’ю до людей ми й виявляємо любов до Творця. Одним же із виявів любові і є милосердя. Тому “не обманюйте себе самих: із Богом жартувати не можна. Що хто посіє, те й жатиме. Хто бо для свого тіла сіє, той з тіла пожне зотління; а хто сіє для духа, той від духа пожне життя вічне. Робімо добро без утоми: своєчасно, як не ослабнемо, жатимемо” [Гл. 6:7–9].

Своєрідним аналогом Анелі є Олімпія Торська (“Основи суспільності”) – графська донька й дружина графа, людина, яка стоїть на вершечку соціальної вертикалі і, здається, має все для щастя (в розумінні мешканців світу вивернутих цінностей). Проте за принадливою оболонкою приховується душевне пекло: милість (не милосердя), яку вона виявила в молодості до “плебей” Нестора Деревачького (сама вона вважала це любов’ю),

окошилася презирством “порядної публіки”, нещасливим заміжжям із картярєм і розпусником, бідністю через програний чоловіком її посаг. Тепер вона хоче відплати за власне понівечення, за те, що їй “трафилосся таке нещастя полюбити плебей”. Відплатою і став той плебей, який з’явився в її житті через двадцять років уже як священик – о. Нестор. Олімпія, як вона знову вважала, виявила до нього милосердя, прийнявши в дім “сю руїну”, “старого, зверху прив’ялого, а всередині хробачливого гриба” [12:176], в якому, проте, хотіла пробудити давні почуття, але не для того, щоб відродити Нестора до життя, а щоб виманити назбирані ним гроші. Й “благородна” мета одразу знайшлася, яка “виправдала” цинізм ситуації: гроші потрібні не їй, а їх си́ну на влаштування пристойного життя.

Ось у цьому моменті портрети Анелі та Олімпії ніби злилися в один, створивши цілісність: милосердя в їх розумінні – блюзнірство, бо проголошені ними тиради захищають їх самих, їх позицію “відвойовуй і володарюй”, для забезпечення якої всі засоби годяться. Вони вважають себе милосердними, бо вибавляють від страждань, але замінені іншими страждання не зникають, вони лише трансформуються у безнадію: яка надія у проданих за кордон у будинки розпусти жінок, яка надія в о. Нестора, життя якого чудом було врятоване незграбністю убивці – сина Адася. Це милосердя володаря, який повільно вбиває свою жертву.

А чи є ж каяття, адже перед нами не монстри, а благонадійні громадяни? Анеля справедливо звинувачує систему, в якій вона грала за її правилами, обравши для збереження свого домашнього огнища прийнятні в даному соціумі прийоми, але не звинувачує себе: її слова про те, що сама б рада була прийняти муки жінок, проданих нею, звучать пофарисейськи, бо чи сказала б вона їх, якби й надалі мала можливість жити з прибутків “пансіону для чесних дівчат”? Справжнє каяття – це молитва до Бога, щиросердна покута, а не самогубство – гріх гордині, який не дозволяє звернутися до Творця за прощенням. Тому й могилу Анелі письменник описує як “вірний образ замкненої в собі енергії і незламної рішучості” [10:143]: життєдайні, вони були скеровані на занедбання в собі образу й подоби Божої. Олімпія, вчинивши руками Адася замах на вбивство о. Нестора, вперше “спала смачно, твердо, спокійно” [11:307], а єдиною її думкою було: “Не дайся! Покажись сильною, спокійною! Не дайся!” [12:309]. Це в її розумінні милосердя

до людини, яка все одно не зуміє як слід розпорядитися грошима. Тому каяття й нема, бо і Анеля, і Олімпія вважають, що те, що є законом у світі абсурду – кривих дзеркал, які відбивають не реалії, а їх спотворену суть, вони як законодавці, бо ж обіймають не найнижчі сходинки суспільної драбини, мають право коригувати залежно від обставин, тієї конкретної ситуації, в якій вони опинилися. Відповідно й смерть тих, хто не “вміє” жити, органічно вписується в такі норми. Проте цинізм і є найбільшим злом, бо це зло моральне, “себелюбне, таке, що надає перевагу собі перед Богом і перед усіма іншими істотами... Збіднення життя, страждання, хвороби, смерть – необхідний наслідок морального зла” [2:264].

Зло не може витлумачуватися як милосердя, оскільки рішення однієї людини, що повинно бути благом для іншої, не є правомірним, тому що кожен сам повинен прийти до розуміння істини: в мені – любов, яка одна довготерпелива і всепрощаюча. Наповненням же любові є добро, краса, милосердя, гармонія. Йдеться про повернення до первісної цілісності людського ества, не розчакнутого неправильним вибором, адже сказано: “Блаженні милосердні, бо вони зазнають милосердя” [Мт. 5:7], тобто воздасться кожному за ділами й помислами його: “Тим, що витривалістю в добрім ділі шукають слави, чести і нетління – життя вічне; а сварливим та неслухняним правді, але слухняним у кривді – гнів та обурення” [Рм. 2:7–8].

Часто мерзоту вчинків людина виправдовує вищими цілями, ніби заздальгідь знімає з себе відповідальність за скоєне, але як сприймає це виправдання той, проти кого було спрямоване моральне зло (у земному бутті, якщо воно продовжене, чи вже з-за грані між буттям і небуттям). Переконливу відповідь на це питання знаходимо в фіналі роману “Для домашнього огнища”: Анеля позбавляє, як вона думає, родину від ганьби розголосу про джерела прибутків, добровільно йдучи з життя. Вона сиротить дітей, нищить безцінний дар Творця – життя. І все заради того, щоб газети не згадали її прізвище. Усі її виправдання виявилися неправдивими, бо, вчинивши акт самогубства, вона, підтвердивши провину, зняла її перед людьми прийнятним і зрозумілим для них способом, однак не змогла переступити через умовності соціуму, поставити себе в каятті над ним і вийти очищеною перед Всевишнім. “Бо не послав Бог у світ Сина світ засудити, лише ним – світ спасти” [Йо. 3:17]. Натомість ті,

кого Анеля занастила, зуміли піднятися над умовностями світу й пробачити кривду, “не впізнавши” в Анелі ту, яка їх вербувала: “Ви ж любіть ворогів ваших, добро чиніте їм, і позичайте, не чекаючи назад нічого, а велика буде ваша нагорода, й будете Всевишнього синами, бо він благий для злих і невдячних” [Лк. 6:35]. Хоча, чи зробили б так скривджені, якби Анеля була жива, чи змогли б вони простити, – на це питання відповіді в романі нема, але вона прочитується між рядками своєрідного епілогу, з якого дізнаємося, що на суді ім’я Анелі не згадувалося, що дід Гуртер тепер живе з онуками, Редліх (товариш чоловіка Анелі) став для дітей гувернером, і всі вони оплакують дружину й матір, регулярно бувають на кладовищі. Чи не є це блюзнірством, бо легко любити людство і важко – конкретну людину, легко оплакувати й важко вберегти кохану від фатального вчинку, спромігшися тільки на докори й звинувачення. Де ж вірність церковній присязі бути разом і в горі, і в радості? Тому й не може бути однозначної відповіді на поставлене запитання: з одного боку, “не судіть, і не будете суджені; не засуджуйте, й не будете засуджені, простіть, і вам проститься” [Лк. 6:37], а з другого, “чим гірше, тим краще”, “своя сорочка ближча до тіла” тощо.

З огляду на останнє, чи не є разовий акт милосердя способом виправдати власні численні беззаконня? Доля Германа Гольдкремера (“*Voia constrictor*”) ілюструє цю проблему. Фінал першої редакції монороману ніби заперечує таку постановку питання: внаслідок страшного душевного потрясіння (спроба сина задушити батька, історія ріпника Івана Півторака, вбитого через гроші) Герман відчув “несподіване зрушення, котре мусило завершити моральний переворот в його душі, переворот глибокий, страшний, болісний, котрий нині в нім звершався, силою всіх вражень життя, наслідком всіх добрих і злих сил, котрі він в собі виробив” [8:437]. Він ніби по-іншому, збоку подивився на власне життя й вжахнувся: життя не було, бо хіба можна назвати життям ненастанну гарячку гонитви за багатством, у якій не буває друзів, а тільки конкуренти, хіба можна вважати його родину щасливою, яку він фактично не бачив, здобуваючи капітал для її добробуту. Але навіщо ті гроші, якщо за них не повернеш душевне здоров’я дружині, не прихилиш сина-потвору, якій за розвагу стають каліцтва й смерті інших, не змусиш людей стати вірними друзями. Герман витратив життя на гонитву за примарою, яка врешті і його пожер-

ла (уособленням цієї примари стала картина в кабінеті головного персонажа, на якій удав душить лань, його луска нагадує золотий потік, що заливає все навкруги). Тому під впливом цих відкриттів він захотів хоч частково спокутувати свої провини й, прокравшись непомітно під хату вдови Івана Півторака, кинув у вікно жменю срібла. Але душевні рани не гояться грошима, духовні й матеріальні цінності несумісні через вічність одних і тлінність інших. Герман так і не зрозумів істину: добрі вчинки повинні виходити з внутрішньої потреби, бути суттю життя, а не чинитися фактично для себе, в надії на відпущення гріхів, тому коли рефлексія минулася, Герман “мусив знов стати тим, чим зробило його ціле життя – холодним, безсердечним спекулянт” [8:441]. Він був переконаний, що ця слабкість тільки підтвердила думку про його власну силу, бо, розслаблений, ніби побачив себе збоку, немічного, нездатного оборонити придбане, тому І. Франко в другій редакції монороману посилив це прагнення персонажа тримати в своїх руках тисячі життів, насолоджуватися владою над ними тут, на землі, й не думати, чим доведеться платити за гранню життя, адже він “чоловік практичний, далекий від усякого сентименталізму” [9:193]: “Що значить одно життя людське, а хоч би сотки й тисячі їх, де ходить о отворення нових жил земного багатства?” [9:192]; тому одверто виголошує своє кредо: “Яка се розкіш – почуття своєї сили, в тій певності, що як я захочу, так воно й станеться, хоч би там люди надривалися й гибли для мене” [9:194].

Так автор вкотре ставить питання про відповідальність кожного за своє духовне ество, внутрішню гармонію, коли йдеться про

потребу плекати подобу Божу в собі – тільки добрими справами, любов’ю і милосердям. Парадокс же полягає в тому, що на змінений самою людиною шкалі цінностей непроминальне витлумачується як таке, що заважає самореалізації: дбати про інших, віддавати їм власний час, який міг би бути витрачений на себе, – нонсенс, абсурд, наслідок якого – саморуїнування, нівеляція. Але суспільство однаків приречене, воно, здавалось би, сильне внутрішньою міццю своїх членів, насправді є колосом на глиняних ногах: воля, свобода, розум плекаються спільно у нероз’єднуваному хронологічно ланцюгові покоління, досвід кожного є сумою досвідів попередників, знання не відкривається щоразу заново, воно існує в колективній пам’яті як розумові явища – ноумени. Але людина – особливе створіння, наділене ще й почуттями, чуттєвістю, емоційністю, багатим психічним життям, яке так само дане кожному у досвіді чуттєвого знання – доброта, щирість, дружба, милосердя. Йдеться про те, щоб ці елементи не сприймалися як феномени у значенні “рідкісне, незвичайне явище”, а тільки в своєму первісному смислі, “явища, в якому спостерігається суть чого-небудь” [5:930] – у даному випадку суть людини: тоді знімається парадокс вияву цих феноменів у людському бутті, про що, у тому числі, написані романи І. Франка. Ми спробували проаналізувати парадокси вияву милосердя як феномену буття соціально заангажованої людини – члена вертикально й горизонтально структурованого суспільства і вважаємо такий напрям дослідження перспективним, оскільки він виводить нас на вивчення малодослідженої площини – психології взаємин, поведінкової моделі людини й суспільства.

## Література

**1.** Денисюк І.О. Невичерпність атома / Упор. та передм. Т. Пастуха. – Л., 2001. **2.** Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А. Поляков. – М., 1999. **3.** Панченко В. Любов і боротьба Євгенія Рафаловича (Повість І. Франка “Перехресні стежки”) // Дивослово. – 1999. – № 9. – С. 32–37; С. 40–44. **4.** Святе Письмо Старого та Нового Завіту: Повий переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами [о. Іваном Хоменком]. – Рим, 1991. – 1070 с.; 324 с. **5.** Словник іншомовних слів / Уклад. Л.О. Пустовіт та ін. – К., 2000. **6.** Ткачук М. Жанрова структура романів І. Франка. – Т., 1996. **7.** Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост.: Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева, В.А. Лутченко. – М., 2003. **8.** Франко І. Воа con-

strictor // Зібр. тв.: У 50 т. – К., 1978. – Т. 14: Повісті та оповідання (1875–1878). – С. 370–443. **9.** Франко І. Воа constrictor // Зібр. тв.: У 50 т. – К., 1979. – Т. 22: Повісті та оповідання (1904–1913). – С. 109–208. **10.** Франко І. Для домашнього огнища // Зібр. тв.: У 50 т. – К., 1979. – Т. 19: Повісті та оповідання (1892–1896). – С. 7–144. **11.** Франко І. Лель і Полель. Сучасний роман // Зібр. тв.: У 50 т. – К., 1979. – Т. 17: Повісті та оповідання (1887–1888). – С. 283–474. **12.** Франко І. Основи суспільності. Повість із сучасного життя // Зібр. тв.: У 50 т. – К., 1979. – Т. 19: Повісті та оповідання (1892–1896). – С. 144–342. **13.** Швець А. Злочин і катарсис: кримінальний сюжет і проблеми художнього психологізму в прозі Івана Франка. – Л., 2003.

## **АННОТАЦИЯ**

В статье предпринята попытка на материале романистики И. Франко выявить и проанализировать парадоксы проявления милосердия как феномена бытия личности в социально структурированном обществе.

## **SUMMARY**

The article purposes an attempt at bringing to light and analyzing the paradoxes of showing mercy as a phenomenon of personality's being in a socially structured society out of I. Franko's novels.