

Проведений вище аналіз природи національної церкви, проблем її становлення в українському контексті засвідчує те, що саме завдяки своїм зв'язкам з ідентичністю людини, структурами її спільнотного життя релігія надає цілісність і осмисленість нашій національній самосвідомості. Ігнорування останніх веде до роз'єднання людей, руйнації тих структур людського співжиття, через які і в яких формується ідентичність особи, до неукоріненості останньої в різних сферах суспільної ідентичності, однією з яких є національна церква.

6. Проблема «Релігія – Церква – Нація» у спадщині діячів українського національного відродження

Для українства означена проблема не раз поставала як доленосна, особливо ж в роки української революції (1917-1920), коли були здійснені важливі заходи щодо надання православно-церковному життю автокефального характеру. А тому не лише науковий інтерес, а й самі умови національного відродження стимулювали вивчення цього питання. Подібну ситуацію ми спостерігаємо й нині як в церковно-релігійному житті, так і в теоретичних дискусіях з цього питання. Свідченням останнього є вагомі публікації останнього часу, у яких ставиться й вирішується проблема Української національної церкви, в т.ч. й шляхом аналізу взаємодії універсальної й національної основ у релігії українського народу. З огляду на це, науково виправданим є звернення до праць діячів українського національного відродження початку ХХ ст., набуток яких з розглядуваної проблеми поки що не введений у сучасний науковий вжиток, а між тим він має неабияку практичну значимість..

Головна теза цих студій – співвідношення в релігійному житті етнічної спільноти, яка сповідує світову релігію, тенденцій універсалізму та націоналізму. Варто зауважити, що поняття “універсалізм” неоднозначно вживалося різними авторами: від традиційного розуміння як космополітизму (спільність догматики, позаетнічність та позадержавність віровчення, позачасовість та позапросторовість його віросповідних істин тощо) до його тлумачення як Абсолютних чи загальнолюдських цінностей, які в основі своїй є релігійними або ж постають у релігійній формі.

Практичний конфлікт між вселенським та національним в будь-якій світовій релігії існував завжди. “Ця суперечність – історична, – наголошує Л. Филипович, – вона з'являється з їхньою появою. Традиційно вселенське і космополітичне в релігії протиставлялося помісному й етнічному, що пов'язано із походженням цих явищ” [Соссюр Ф. Труды по языкознанию.– М., 1977. – С. 202]. Залежно від того, яким тому чи іншому досліднику бачилося відношення між універсалізмом і націоналізмом (що, як правило, вирішувалося на прикладі християнських релігій), таким і уявлялося

релігійно-церковне життя, що властиве, або ж має бути властивим певному етносу.

Можна виділити такі основні питання, які постали у річищі цієї проблеми: як світові релігії, що універсальні за своїм характером, наповнюються національним змістом? Як ідеї універсалізму впливали на духовне життя етносу? Чи має національний характер реально існуюча серед певного етносу християнська релігія? Національні Церкви реалізують універсальний зміст християнства, а чи ж християнські Церкви є інституціями універсальними за змістом і національними за формою? Найвиразніші відповіді на перші три питання ми знаходимо у творчості О. Бочковського, М. Грушевського, В. Липинського та І. Огієнка, а на останнє – у А. Річинського і О. Лотоцького. Предметом нашого дослідження буде аналіз праць першої групи дослідників.

Для вияснення позиції О. Бочковського спочатку коротко висвітлимо його уявлення про становлення і функціонування таких спільнот як етнос і нація. У народотворчому процесі учений виокремлює два етапи: етногенез і націогенез. Етногенетичний процес, згідно з О. Бочковським, тривав до Великої французької революції. Його головним підсумком є утворення народу як “етнографічної сировини”, а найважливішим результатом націогенезу, який починається з ХІХ століття, є перетворення народу у новітню націю.

Нація – це суспільно-історична спільнота, найістотнішою ознакою якої є національна свідомість. Якщо народ є витвором не лише історичного, але й природного процесу, то нація є виявом культурно-історичного процесу. Якщо народ є етнічною спільнотою, то нація є соціальним утворенням. Вона постає як результат тих суспільних зрушень, в процесі яких долаються соціальні, політичні, господарські перешкоди між різними суспільними групами. А тому нація – це єдність, яка себе усвідомлює. Такий короткий виклад націологічної концепції українського вченого необхідний для розуміння його поглядів на те, як “націоналізується” універсальне в релігійному житті етносів. Тут можна виокремити кілька аспектів у вирішенні ним цього питання.

За О. Бочковським, свою визначеність релігія здобуває передусім як вияв певної культури. Саме тому “в релігійних почуттях вже підсвідомо криються зачатки майбутньої національної відрубності” [Бочковський О. Вступ до націології: Курс лекцій.– Подєбради, 1934. - С.79]. Як це впливає з контексту праць вченого, вони потенційно містять в собі спротив майбутньому утвердженню світових релігій і здатні активізуватися уже на новому ґрунті. Посилаючись на висновки таких авторитетних релігієзнавців, як П. Барт і Ф. Жилка дослідник формулює висновок і про національні початки світових релігій. На його думку, буддизм “міг вирости лише в Індії з брахманізму. Християнство також важко уявити деінде поза землею ізраїльського народу” [Там само]. Ісламська релігія теж у своїх початках була “суто національною вірою, повстання якої можна зрозуміти лише на тлі

народу та краю, де вона зародилася” [Филипович Л. Етнологія релігії.– К., 2000.-С.153]. Отож світові релігії постають як наслідок розвитку національних релігій і саме завдяки цьому містять в собі елементи останніх. “Національні релігії, – пише вчений, – мають своє продовження і завершення в універсальних релігіях; універсальні релігії зберігають і собі деякі ознаки племенних релігій” [Бочковський О. Вступ до націології. Курс лекцій.– С.79].

Попередньо підсумуємо. На думку О. Бочковського, усі релігії у своїх витоках є національними і світові, універсальні релігії утримують в собі їх певні ознаки. Звідси випливає, що абсолютного, а той досить гострого протистояння між *універсалізмом* і *націоналізмом* не існує. “У своїх початках, – далі стежимо за думкою вченого, – всі релігії мають виразно націоцентричний характер. Щойно згодом церковно організуючись, – стверджує вчений, – деякі з них виявляють універсалістичні понаднаціональні тенденції. Але стаючись світовими, вони не втрачають ще зовсім свого національного типу. Навпаки, їх універсальний месіанізм виразно зраджує їхній питомий націоцентризм” [Филипович Л. Етнологія релігії.- С.152–153].

Як бачимо, відношення між універсальним та національним наявне і у світових релігіях та носить історичний характер. А тому питання про те, переважає в релігії універсалізм ачи ж націоналізм, недоцільно ставити в абстрактній формі, оскільки значення й роль релігії змінюється залежно від того, в якому соціальному просторі та часі вона функціонує. Ось чому релігію варто розглядати не як щось абсолютне та незмінне, а в процесі її еволюції.

У своїх працях український вчений зосереджує свою увагу передовсім на процесі трансформації світових, універсальних релігій в чинник національного поступу. Цьому є своє пояснення. У тогочасній науковій літературі і суспільно-політичній думці точилася дискусія з приводу того, чи може релігійний універсалізм сприяти розвитку нації? У цьому зв’язку розглянемо деякі підходи.

М. Грушевський обґрунтував тезу про позитивну роль християнства, яку воно відіграло, утверджуючи універсальні за своїм змістом цінності. Тут треба зауважити, що у концепції вченого поняття *універсальність* вказує на вищі духовні цінності, що складають основу вищих культурних проявів людства. Можна сказати й так: це ті цінності, які заклали основи духовної сутності людства та його справжньої історії. Прилучаючись у певний момент свого розвитку до освоєння вищих духовних цінностей людства, етнос стає їх і виразником, і творцем. В цій же іпостасі виступає і його релігія. Бачимо, що у М. Грушевського, традиційна дилема “універсальне-національне” не виступає у суто релігійному смислі і не містить в собі тих колізій, які характерні для релігієзнавців, що поєднують академічні і богословські підходи. Швидше бачення М. Грушевського постає як аспект діалектики загальнолюдських та національних культурно-духовних цінностей.

М. Грушевський є автором оригінальної концепції нового, народного, українського християнства, у якій останнє постає як синтез на нашому культурному ґрунті дохристиянських, нехристиянських та християнських вірувань. Не вдаючись тут у детальний аналіз цієї теорії, наголосимо, якої великої ваги надавав видатний вчений християнській релігії у становленні української духовності і передусім ідеї універсальності людства.

Ідея універсальності людства, привнесена християнством, передбачає орієнтацію на людину як цінність. Іншими словами, смислослабуючою стає орієнтація на самоцінність людини, людини як представника роду людського “без різниці походження”. Зрозуміло, що утвердження цієї ідеї було детерміновано християнством. Але варто мати на увазі означені вченим соціальні умови життя українського етносу, у яких формувалася ця риса його духовності. А якщо так, то не може бути й мови про якесь “механічне” перенесення цієї християнської ідеї на український ґрунт. Радше йдеться про її “органічне вписування” в українську духовність. З огляду на останнє, слід враховувати і ту думку М. Грушевського, що уже в чорноморсько-дунайську добу універсалістські ідеї ставали притаманністю національного релігійного життя.

Згідно з концепцією М. Грушевського, ідея універсальності людства у взаємозв'язку з поняттям моральної оцінки людської діяльності здійснила переворот у світогляді тодішньої людності. Йдеться про становлення нового типу духовності. Позбувшись тісних об'ємів роду, долаючи обмеження патріархальної родини і територіально-громадських відносин, особа починає бачити себе у світі Людини. Відповідно, вона себе мислить істотою духовною, шукає в духовності свою дійсну сутність. Духовність досягається як визнання цінності іншого як такого. Зневажання цінності іншої людини, людини як роду веде у прірву бездуховності. У народній творчості, що і показав дослідник, це усвідомлюється як кінець світу [Гердер И. Идеи к философии истории человечества.— М., 1977., С.284]. Отже, якщо наша інтерпретація вихідних положень М. Грушевського правильна, то, згідно з народнохристиянськими уявленнями, світ духовністю живий. Життєвість світу, його “нескінченність” в його ж духовності. Очевидно, що за такого розуміння особливостей релігійного життя етносу, якесь протиставлення *універсалізм-націоналізм* знімається.

Розуміння того, якими шляхами світові релігії наповнюються національним змістом і стають чинниками націєтворення можна вглядіти у дискусії О. Бочковського з М. Драгомановим. Останній, як відомо, не вважав релігію ознакою нації. Оскільки, на його думку, сучасні йому релігії є продуктом інтернаціонального культурно-історичного процесу, то вони і не можуть бути національною ознакою. О. Бочковський теж дотримувався погляду, що релігія не є об'єктивною ознакою нації, однак, “не підлягає сумніву, що в процесі не тільки етно- але й націогенези вона є активним чинником” [Филипович Л. Етнологія релігії.- С.158].

На думку О. Бочковського, М. Драгоманов перебільшував роль релігійного універсалізму європейського християнства. Адже навіть католицизм, найуніверсальніший з християнських релігій, є національно зорієнтований. А тому й різняться між собою католицизм іспанський, італійський чи французький. Національно забарвленим, в основному з політичних причин, є католицизм польський та ірландський. Своєрідністю відзначається католицизм німецький або чеський. Для останнього характерна постійна опозиція до Риму. Це ж саме стосується православної чи протестантської релігії. З наведеної думки випливає, що національний зміст універсальної релігії зумовлюється, зокрема, тенденціями політичної визначеності нації, тими процесами, які лежать в основі її формування.

О. Бочковський, поділяючи погляди багатьох дослідників, і перш за все Ф. Жилки, вважав, що християнство як світова релігія виявила в епоху середньовіччя універсалістські та понаднаціональні прагнення. В цьому була сила і слабкість середньовічного католицизму. Своім універсалізмом він звертався до кожної людини й до всіх народів, але не був спроможним зрозуміти ментальність різних народів, а відповідно й розвивати властиві їм прикмети.

Поворотною віхою в релігійній історії Європи була Реформація, яка знаменувала перехід від універсалізму релігії до її націоналізації. “А заразом, – стверджує український соціолог, – церковно-релігійна реформація XIV–XV ст. – розпочинає нову добу в історії Європи, цікаву між іншим через те, що вона сигналізувала початки європейської націогенези” [Там само. - С.158]. Особливого значення набув переклад Біблії на рідну мову, завдяки чому Святе Письмо стало каменярем етно– й націогенези по всьому світі.

Щойнонаведене є підставою для утвердження у тій вищевикладеній думці, що згідно з концепцією О. Бочковського, світові релігії стають чинниками націогенези в тій мірі, у якій під впливом процесів національного пробудження набувають національного змісту. У зазначеному контексті показовим є і положення вченого про те, “що у зв'язку з національним ренесансом виявляється тенденція до, мовляв, “націоналізації” універсальних релігій. Нові держави майже скрізь у тій чи іншій формі перевели націоналізацію церкви. Одним з перших кроків самостійної України було здійснення церковної автокефалії” [Там само. - С.156].

Проте різною є роль релігій (і в межах однієї універсальної) в процесах націєтворення, що, на думку соціолога, пояснюється і притаманними їм рисами. “Фактом є, що протестантизм під цим оглядом є активніший за католицизм або православ'я. Цікаво, що протестантські народи назагал і скрізь виявляють більшу національну активність та досягнення” [Там само. - С. 159]. Натомість великої різниці між католицизмом і православ'ям під цим кутом зору вчений не вбачав, хоча і припускав, що католицизм в процесі націєтворення займав активнішу позицію, всупереч церковно-релігійному унітаризму Ватикана. Як приклад, О. Бочковський вказує на хорватів і словенців, які національно-культурно краще самоозначилися за самостійних

сербів. “Але з другого боку, – зауважує він, – між білорусами, також релігійно роздвоєних, такої різниці немає, що можна пояснити політично-суспільним їх утиском, який однаково душив обі частини цього безталаного народу” [Там само. - С.159].

З вищенаведеного можна резюмувати таке. Релігії, в даному випадку світові, стають активними чинниками націогенези, а не є ними первісно. Таку роль релігії не виконують виключно в силу іманентних їм властивостей. Націогенетичний вплив релігії детермінований різними обставинами, зокрема, суспільно-політичними умовами буття певного народу і насамперед процесами становлення нації, що на думку О. Бочковського, і призводить до “націоналізації” світових релігій.

Ось тут саме доречно звернутися до спадщини В. Липинського. Ніби всупереч думкам уже згадуваних авторів, він пише: “Тільки ж не та релігія і церква нам в нашій світській боротьбі за Україну допоможе, яка буде найбільше “національна” та найбільше “українська”... не та, яка в себе вбере найбільше елемента земного, світського, політичного... – а та яка найкраще навчить своїх вірних в їх світській боротьбі за українську державу виконувати вічні і загальнолюдські закони творчої громадської моралі” [Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан.– Л., 1996.,- С.227].

Звернемо увагу на декілька моментів. Як бачимо, терміни “національна”, “українська” В. Липинський бере в лапки. Цьому принаймні є два пояснення. Передусім, цим мислитель вказує на повну умовність функціонування якоїсь *національної, української* релігії. По суті, йдеться про те, що християнство на українському ґрунті не може наповнитись національним змістом. З іншого боку, такий підхід є реакцією В. Липинського як державного діяча на церковно-державні відносини, політично-релігійні процеси, які були характерними для доби української держави 1917–1920 рр. Не випадково ж “українськість”, “національність” релігії він трактує в той спосіб, що вона, мовляв, покликана “визнавати всіх наших “отаманів” і толерувати наші руїнницькі національні прикмети”, а також в тому, що її “пастирі захочуть зайняти (кажучи фігурально) місце офіцерів генерального штабу і до наших планів військових вмішати своє зовсім не військове релігійне діло...” [Там само. - С. 227]. Однак цей висновок, зроблений на короткому періоді української історії, В. Липинський підносить, по суті, до принципу філософії історії і соціології релігії за допомогою якого можна пояснити характер зв'язку між нацією і релігією.

Можна вказати на певну непослідовність В. Липинського, який, по суті, стверджував саме християнський універсалізм і заперечував якісь національні елементи. Так, на його думку, релігією українського народу має бути християнська віра, яка об'єднує католицький, православний й уніатські обряди, і суть якої мислитель вбачав у християнському дусі. Очевидно, християнський дух, за задумом дослідника, і виражає християнський універсалізм. Однак, прообразом християнського духу для вченого був

передусім “дух” *католицизму*. Саме це давало В. Липинському змогу так послідовно і часом так бездоказово вбачати в позитивних, з його точки зору, виявах православ'я і протестантизму цілющі впливи католицизму. Але саме це слугувало обґрунтуванню того, яким християнським духом повинна, образно кажучи, хреститися українська нація.

О.Бочковський, немов опонуючи найвидатнішому українському консерватору, для обґрунтування свого положення про “націоналізацію” універсальних релігій, залучає позаєвропейський матеріал. Ортодоксальний іслам, вважав вчений, своїм універсалізмом нехтував національні особливості магометанського населення, арабізуючи їх культурно так само, як католицизм латинізував середньовічну Європу. Натомість, неоіслам, завдяки радикальним реформам XVIII і XIX ст. “став активним націогенетичним чинником, як в Азії, так і в Африці, сприяючи расово-національному пробудженню та відродженню місцевих автохтонних народів” [Филипович Л. Етнологія релігії. - С.157–158].

Своєрідну позицію у розглядуваному питанні посідає І. Огієнко. Тут звернемо увагу на такі моменти. По-перше, ставлення мислителя до цього питання зазнало певної еволюції ще в академічну пору його зацікавлень, а по-друге, його позиція не завжди є одноставною і, по-третє, не дивлячись на певну суперечливість його поглядів, можна виокремити той первень роздумів, що дає підстави стверджувати: у концепції І. Огієнка церква є *національною* за змістом і характером своєї діяльності, а не тільки за формою культу і обряду. Найпершою підставою для такого висновку буде розуміння вченим сутності мови.

Для початку звернемося до його відомої статті середини 30-х років минулого століття “Духовенство й рідна мова”. “Християнство в своїй істоті наука інтернаціональна, міжнародна, – підкреслює І. Огієнко, – але способи його поширення поміж людей – виключно національні. Сам культ Християнства потребує широкорозвиненого обряду, що в кожного народу все трохи відмінний. Церква конче застосовується до національної культури народу, творячи відповідні обряди й практики; а що найважливіша підвалина кожної духовної культури – то рідна мова, тому Церква сильно зливається з мовою. Зв'язок між обрядом і рідною мовою надзвичайно глибокий та міцний, через що й повстають національні Церкви ...” [Огієнко І. Мова – культура – Церква // Рідна мова.– 1935.– Ч. 9. - С. 431].

У наведеному уривку натрапляємо на кілька ідей. Передусім стверджується, що християнська релігія є універсальною, інтернаціональною за своїм змістом і національною за своєю формою. “Зовнішня форма Християнства, – продовжує мислитель, – його культ та обряди скрізь національні, скрізь найміцніше спаровані з рідною мовою народу. Без цього Християнство було б малозрозуміле широким народнім масам” [Там само].

Далі, з наведених цитат випливає, що християнство як якась позасуспільна сила конче потребує свого втілення у національній культурі того чи іншого народу; прагматизм є очевидним, особливо у ставленні до

мови: “Із вищесказаного випливає великий обов’язок Церкви пильно берегти й належно плекати рідну мову своїх вірних. Вона мусить це робити найперш у церковних інтересах, – щоб не розгублювати своїх духовних дітей” [Там само.- С. 431–432]. Отож національність церкви поки-що виявляється у етнічних формах культу і обряду та плеканні мови народу з метою зміцнення своєї організації.

Таку гармонійність думки порушує наступна ідея І. Огієнка: найважливішою підвалиною духовної культури нації є мова. Звідси логічно виміркувати, що віра, яку неможливо уявити поза мовою певного етносу, зазнає на собі її конструктивного впливу. Іншими словами, сакральне саме через мову неоднаково представлене у духовному досвіді різних націй; а звідси випливає, що й презентація універсальної релігії, що можливе знову ж таки тільки через мову народу, у своїх витоках є національно зорієнтованою.

Бачимо явну неузгодженість: християнська релігія певного етносу, головною підвалиною культури якого є мова, національна не лише за формою, але й за змістом. Як її здолати? І. Огієнко ж вдається до красномовного, але не цілком вмотивованого твердження: “Коли ж рідна мова й рідна віра так міцно зв’язані в одне нерозривне ціле, коли вони – спільний дуалістичний вияв однієї національної душі, коли вони – двоєдина неподільна істота, то Церква мусить стати найміцнішою твердиною плекання рідної мови. Без рідної мови нема Церкви” [Там само. - С 432]. “Зв’язаність”, “нерозривність”, “двоєдиність” мови і віри – це швидше ідеал мислителя, аніж науковий факт, але в межах методології вченого (про йтиметься й далі) ці твердження спрацьовують в тому ключі, що віра є залежною від мови, оскільки остання виступає змістовним детермінантом релігійного світосприйняття і світорозуміння. В такому контексті логічним є висновок вченого, що без рідної мови нема церкви, а відтак ця релігійна організація стає національною за визначенням. Тому й акценти дослідника у тій же статті зміщуються від культу й обряду як формальних ознак національності церкви до мови, як вияву її національного змісту. “Таким чином рідна мова – це істотна частина церкви. Де нема шанованої рідної мови, – стверджує І. Огієнко, – там нема правдивої віри, нема й міцної Церкви. Це основна провідна правда ... [Там само. - С. 434]. Отож маємо два нерівнозначні положення: перше, що визначає позицію дослідника, навіть зважаючи на незавжди чітке її формулювання, – без рідної мови нема правдивої віри і міцної церкви і друге – рідна мова є істотною частиною церкви. Інакше кажучи, через мову, хоч і частково, церква стає “істотно” національною. А чи може церква бути не частково, а повністю національною?

Це питання мислитель порушує в кінці 30-х років, коли проблему *універсалізм-націоналізм* вирішує на прикладі функціонування двох християнських церков – православної і католицької. “Найхарактерніша риса, що відрізняє православну церкву від церкви католицької, це її національність – кожна православна церква національна, – роз’яснює дослідник, – тоді як католицька церква в самій засаді своїй інтернаціональна. Кожна православна

церква з бігом віків виробляє своє власне розуміння канонів, свою власну місцеву традицію, власну відправу богослужб, власні свята й т. ін.” [Огієнко І. Українська культура.– К., 1991.- С.69]. Так, Українська церква за багатовікове своє життя “відлилася в окрему церкву зі своєю власною зовнішньою формою, зв’язану з іншими православними церквами тільки єдністю всіх догматів віри та головних канонів” [Там само. - С 83–84].

Як на перший погляд, то в наведених словах проглядається думка, що національні виміри церкви носять не внутрішній, а зовнішній, а отже, й другорядний, незначущий характер. Більше того, тут немов з’являється своєрідна православна модель *універсалізм–націоналізм*, згідно з якою, її перша частина охоплює визнання одного голови Церкви – Ісуса Христа, однакових догматів та головних канонів, а друга – власне розуміння другорядних канонів, власні свята, власні відправи тощо.

Але це тільки на перший погляд, бо коли ми звернемося до національних окремішностей Української церкви, то побачимо, що шість із десяти виразно виокремлених вченим відмін, безпосередньо пов’язані з проблемою рідної мови, до того ж, двоє з них у цьому переліку по праву посідають перші місця. Це свідчить про те, що за І. Огієнком, національний характер церкви насамперед пов’язаний з мовою народу. Цей висновок ґрунтується на такому твердженні вченого: “Кожна віра найміцніше зв’язана з рідною мовою народу, бо рідна мова – то основний родючий ґрунт кожної віри. Рідна мова – шлях до Бога” [Огієнко І. Українська церква.– К., 1993. - С. 25].

Цієї тези з тією чи іншою мірою послідовності І. Огієнко дотримувався з початку своєї наукової й громадської діяльності і вона так чи інакше звучить майже у всіх працях, що стосуються мови. Наведемо лише деякі приклади. Ще в 1914 р. він доводить, що уже з X–XI ст. “кожна з православних слов’янських церков мала богослужбові тексти з певними відмінами, націоналізуючи вимову його, а насамперед його наголос” [Липинський В. Листи до братів-хліборобів.– К., 1995. - С. 40]. Мова народу – це його культура. “В самій мові нашій, – пише автор “Української культури” – одбився дух нашого народу, по корнях слів можна довідуватись і про культуру нашу” [Огієнко І. Як живе кожна мова // Рідна мова.– 1935.– Ч. 11.- С. 22]. А в передмові до “Українського стилістичного словника” натрапляємо на такі рядки “Бережи чистоту своєї Рідної Мови, – і тим збережеш чистою і Душу Народу свого” . Рідна мова постає як духовна сув’язь землі та неба, особливо ж ритмічний світ біблійної мови. Ділячись таємницями свого перекладу, він писав: “На українському ґрунті я перший запроваджую цей “молитовний ритм...”, бо “він тісніше єднає нашу душу з Небом, власне він окрилює нашого духа”. Народ, позбавлений радості рідномовних богослужб, нагадує в’язня, що “любується світом Божим через в’язничі ґрати” [Огієнко І. Українська церква.– К., 1993. - С.14]. Через мову, немов підсумовує дослідник, ми, перш за все, дізнаємось про культуру духовну, її глибину, адже у мові відображений світогляд усіх поколінь, їх віра та

самоусвідомлення [Огієнко І. Духовенство й рідна мова // Рідна мова.– 1935.– Ч. 10.- С. 452].

Як відомо, етнолінгвістичний вимір культури своїми коренями сягає преромантизму Й. Гердера, який так само, як і Г. Сковорода у своїй творчості виходив із подібної за змістом тези: “Від порошоків й до сонця – все змагає бути тим, що воно є” [Бочковський О. Вступ до націології.– К., 1998. – С. 211]. Відповідно й кожна культура є своєрідною, стверджуючи себе в мові й традиції, у спадщині і способі мовлення народу. В. Вундт, В. Гумбольдт, О. Потебня проводять думку, що мова народу є його дух, а дух народу є його мова. Мова, за В. Гумбольдтом, є головною ознакою і символом нації, знаряддям національної свідомості, духовним розвитком і духовною самостійністю нації [Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.– К., 1994.– Т. 4.– Кн. 2. - С. 375]. На думку ж О. Потебні, слово є “орган думки і неодмінною умовою всього пізнішого розвитку розуміння світу і себе ... [Огієнко І. Наука про рідномовні обов’язки.– Львів, 2001 - С. 158].

Назагал, огієнківське розуміння мови є складовою континууму, який тягнеться від преромантиків до постмодернізму. Це дає нам підстави подивитися на таке тлумачення мови крізь призму найавторитетніших підходів аби переконатися, що мова у вченні нашого мислителя є найголовнішою підставою конструювання релігійного життя етносу, а отже – і найважливішою основою національної релігії.

Візьмемо для прикладу системний підхід до феномену мови, здійснений яскравим представником класичної парадигми філософії мови Ф. Соссюром. На його думку, мова становить собою цілісність сама по собі. А оскільки мова є системою, постільки будь-яка зміна в ній, подібно до ходу в шаховій партії, стосуючись спочатку одного елемента мови (фігури), насправді в результаті своєї реалізації призводить до зміни “значимостей усіх фігур” і “може корінним чином змінити хід всієї партії” [Рудницький С. Чому ми хочемо самостійної України.– Л., 1994.- С. 76].

І. Огієнка вважав, що саме мова, яка влита в культурний контекст етносу, виробляє відмінне *розуміння* священних текстів, а відтак – і відмінне *розуміння* християнства. Іншими словами, саме мова задає неоднакові координати етнохристиянського освоєння життя і світу. Звідси також випливає, що всупереч неодноразовим твердженням самого дослідника, внутрішньоістотність національного характеру християнської релігії виявляється не у її зверхніх, зовнішніх формах, а у власному розумінні етносом (що задається мовою) її основоположних істин. У межах сказаного свого справжнього статусу набуває вислів: “Божі правди найглибше й найлегше пізнаємо тільки в рідній мові” [Огієнко І. Мова – культура – Церква // Рідна мова.– 1935.– Ч. 9 - С. 432]. Взнявши до уваги постійне підкреслення особисті українського православ’я у його протиставленні до російського, позицію І. Огієнка, перефразувавши Соссюра, можна виразити так: мова здатна корінним чином змінити течію світової релігії.

Відомо, що нарижним каменем ідеології церкви І. Огієнко вважав саме її догматично-канонічну чистоту. Тим більш прикметними є наступні його міркування про догматичну систему православної віри, яка почала вироблятися в Українській церкві з кінця XVI ст. і завершилася “Ісповіданням віри” П. Могили. “Це наше “Ісповідання”, – підкреслює дослідник, – стало символічною книгою для всього православного сходу... Власне цей Катехізис 1640 р. затвердив на письмі всю догматику Української православної Церкви ...” [Огієнко І. Українська культура.– К., 1991 - С. 76]. Бачимо, що мова тут, відповідно до ідей В. Гумбольта, який вважається основоположником неklasичної парадигми тлумачення мовних феноменів, постає процесуальним засобом духовної творчості і здобуття істини [Гумбольт В. Язык и философия культуры.– М., 1985. - С. 165] і ці набутки у своїй основі є національно орієнтованими. У світлі сказаного однозначності набуває твердження І. Огієнка про те, що Українська церква “витворила своє власне розуміння православ’я, що міцно спирається на Св. Письмо, старі догмати та правдиві церковні традиції” [Огієнко І. Українська культура.– К., 1991. - С. 70]. Це і є відповіддю мислителя на питання про співвідношення в релігійному житті етносу тенденцій універсалізму та націоналізму. Взявши до уваги його ж тезу, що з кінця XVI ст. в Українській церкві постає вироблена догматична система православної віри [Там само. - С. 76], приходимо до висновку, що внутрішньоістотна ознака Церкви виявляє себе передусім у *національно зорієнтованому розумінні православ’я*. І тому не можна не погодитися з думкою А. Колодного і Л. Филипович, що за І. Огієнком, суттю церкви було її національне обличчя”. Таке огієнківське бачення співзвучне грушевськівському розумінню українського християнства.

При такому висвітленні проблеми стає зрозумілою активність І. Огієнка щодо відстоювання права на рідномовні богослужби. Якщо мова є головною ознакою нації, то відправи на тій мові, яка задає орієнтири релігійного життя– і світоосягнення, є важливим чинником утвердження нації як самостійного суб’єкта історичного творення. Це є справедливим і для етнічного етапу її розвитку. Саме в такому сенсі оцінює дослідник діяльність Мефодія, “нова наука” якого – “Богослужіння народньою мовою – розбуджували в слов’янському народі сильні самостійницькі почуття, підносила його на дусі, додавала йому національної гідності, взагалі витворювала “сепаратизм”...” [Огієнко І. Український стилістичний словник. Підручна книжка для вивчення живої української літературної мови.– Л., 1924. - С. 24]. Вищенаведене дає підстави висновувати, що Огієнкове розуміння мови можна розглядати у тому річищі, що йде від її преромантичного тлумачення як “душі народу” до постмодерністських уявлень про систему категорій як систему способів конструювання буття. Відповідно до релігієзнавчої концепції мислителя, це означає, що завдяки мові кожен етнос, образно висловлюючись, прокладає *свою* дорогу до Храму,

конструює його будову, у якій національне рівночасно втілює в собі наднаціональні, універсальні християнські цінності.

Підсумуємо вище сказане. Згідно з концепцією О. Бочковського, шляхи набуття світовою (універсальною) релігією національного змісту і становлення її як чинника націотворення, щонайперше пов'язані з процесами самоствердження нації. Саме вони якнайбільше зумовлюють “націоналізацію” світових релігій. На думку М. Грушевського, у функціонуванні певної християнської релігії здатна реалізуватися діалектика універсального і національного, прикладом чого є українське християнство. Осібну позицію у цьому питанні посідав В. Липинський, який вважав, що будь-яка християнська релігія є універсальна, загальнолюдська за своїм змістом. А за І. Огієнком, внутрішньоістотною ознакою Православної церкви є національно зорієнтоване розуміння християнства.

7. Етнізація суспільного життя і християнський космополітизм

Поступальний процес мультикультурації, культурного і світоглядного плюралізму, знецінення традиційних цінностей і смислових парадигм так чи інакше поставив не тільки європейські держави, але й все людство перед проблемою повернення світу втрачених ними ідеологічних і етнокультурних парадигм, а відтак призвів до переосмислення і неодмінної переорієнтації домінуючих культурних та смислових орієнтирів, що неодмінно зумовлює шукати шляхи розв'язання у етно-національній і релігійній сферах як головних складових духовного поля культури.

Нагальну проблему сьогодення і найближчої історичної перспективи мусить складати не проблема світоперетворення, яку обстоювала Європа і весь Західний світ впродовж всього ХХ століття, яка обумовила їхній поступовий крах і яка поставала під личиною модернізму, а проблема світозбереження. Останнє можливе виключно тільки за умови повернення людини і нації до духовного поля культури, яке створене минулим досвідом поколінь. Саме тому збереження і наслідування цього досвіду – це не просто данина поваги вчорашньому, а й необхідна умова буття сьогоденішнього і завтрашнього. Іншого шляху не існує, оскільки ідеї постмодернізму з його культом тотальної загальнопланетарної тегногенізації безликі і „для людства, яке вирішило вижити, це не орієнтир” [Гульга А. Что такое постсовременность? //Опыты. – М., 1990. – С.74].

Європейці все більше приходять висновку, що тотальна глобалізація, яка здебільшого дає про себе знати як американізація, означає смерть всього європейського соціокультурного комплексу. І справді - еталоном сучасного прогресу стала американська технологія і наука, Інтернет щільно зв'язує всі континенти і народи, мовою міжнаціонального спілкування дедалі сильніше стає англійська, телевізійний канал CNN перетворилося в суперагенство світових новин, яке не тільки відбирає новини для інформаційних агентств, а