

вшанування видатних історичних осіб країни, місць знаменних подій, і проведення національних свят та ін.

Таким чином, постмодернізм як світоглядне явище суттєво впливає на характер функціонування релігії в суспільстві, оскільки сприяє:

- подальшому поглибленню процесу втрати трансцендентності людського існування через можливість суміщення у світогляді людини декількох, навіть протилежних картин світу;
- поширенню релігійного вільнодумства при одночасній втраті сліпої довіри до змісту віроповчальних конфесійних установок;
- розриву з християнськими цінностями як явищами європейського порядку, що зумовлює дехристиянізацію релігії;
- розвитку нового типу релігійності, в якій відсутнє поняття Бога, а також зростанню кількості віруючих поза церквою;
- розвитку “електронної церкви”, яка виступає фактором індивідуалізації релігійного життя особистості;
- переорієнтації віруючих з моральних цінностей на матеріальні;
- поширенню харизматичних культів, які мають чітко виражений оптимістичний характер.

“То ж епоха постмодерну, - слушно зазначає А.Колодний, - вимагає вивільнення від якихось стандартних, віками усталених форм боговшанування. Вона актуалізує питання творчого богомисля і богодіяння. Церква, якщо вона хоче бути “запрошеною”, має у відповідних формах відповідати на виклики часу” [Колодний А. Актуальні проблеми релігієзнавства в Україні.- 2004.- № 1(29).- С. 7]. Зрозуміло, що за умов постмодернізму об’єктивно поглиблюється процес урізноманітнення інституалізованих виявів релігійного життя. Цьому сприяє глобалізація інформаційних зв’язків, всезростаюча відкритість державних кордонів. Проте, як свідчить практика, зростання кількості релігійних течій часто супроводжується загостренням протистояння між ними, що не відповідає духу постмодернізму, оскільки він базується на принципах світоглядного плюралізму, толерантності взаємовідносин, позиції взаємозбагачення різних конфесійних деномінацій на основі зацікавлених зв’язків і діалогів між ними.

## УНІВЕРСАЛІЗМ І ХАРАКТЕР РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ ЕТНОСІВ\*\*

Проблема співвідношення універсалізму та націоналізму здавна є предметом наукових дискусій та соціальних домагань конфліктуючих соціальних груп. Певною мірою це і зрозуміло, оскільки практичний конфлікт між вселенським та національним в будь-якій світовій релігії існував завжди. “Ця суперечність – історична, – наголошує Л. Филлипович, – вона з’являється з їхньою появою. Традиційно вселенське і космополітичне в релігії протиставлялося помісному й етнічному, що пов’язано із походженням цих явищ” [Филлипович Л. Етнологія релігії.- К., 2000.- С. 74].

Для українства означена проблема не раз поставала як доленосна, а особливо в роки української революції (1917–1920), коли були здійснені важливі заходи щодо надання православно-церковному життю автокефального характеру. Саме тому не лише науковий інтерес, а й самі умови національного відродження стимулювали вивчення цього питання. Подібну ситуацію ми спостерігаємо й нині, а тому науково виправданим є звернення до праць діячів українського національного відродження початку ХХ ст. Головна теза їхніх студій – співвідношення в релігійному житті етнічної спільноти, яка сповідує світову релігію, тенденцій універсалізму та націоналізму. Останнє поняття не несе якогось політичного навантаження і у найзагальнішому розумінні означає те, яку роль у цій релігії посідає етнічний чинник (включно з Церквою) по відношенню до універсального змісту світової релігії. Варто зауважити, що й 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. 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 притаманне, або ж має бути властивим певному етносу.

Можна виділити такі основні питання, які постали у річищі цієї проблеми: як світові релігії, що є 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 два останні – у А. Річинського й О. Лотоцького. Аргументація першої групи дослідників має більшу академічну спрямованість, аніж другої. Метою цієї статті і є вияснення позицій О. Бочковського, М. Грушевського, В. Липинського та І. Огієнка щодо співвідношення в релігійному житті етносу тенденцій універсалізму та націоналізму. У науковій літературі ця тема уже порушувалася, але, по-перше, це стосувалося тільки поглядів І.Огієнка [Филипович Л. Назв. праця.- С. 192-220; Тіменик З. Іван Огієнко.- Львів, 1997.- С. 110-119], а по-друге, ці ідеї досліджувалися у річищі власних завдань названих авторів, і, по-третє, у них більше уваги звертається на богословський період його діяльності, в той час як наша увага зосереджена виключно на академічному періоді творчості мислителя.

Виклад почнемо із спадщини О. Бочковського, на думку якого, 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 націоналізму.- К., 1998.- 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. Власне національні початки притаманні й світовим релігіям. На його думку, буддизм “міг вирости лише в Індії з брахманізму. Християнство також важко уявити деінде поза землею ізраїльського народу” [Там само.- С. 79]. Відтак 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” [Там само.- С. 79]. Оскільки усі релігії, а отже й світові, універсальні у своїх

витоках є національними, то 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” [Бочковський О. Вступ до націоналізму.- Подєбради, 1935.- С. 152-153].

Як бачимо, відношення між універсальним та національним носить історичний характер, а тому питання про переважання тієї або іншої тенденції 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 передусім 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.

Визначний український географ С. Рудницький вважав, що усі універсалістські доктрини, в тому числі й релігійні, прагнуть до нівеляції відмінностей між народами і націями. Релігійний універсалізм, пише він, “бажає панувати над усім людством, щоби всі люди вірили в одні догми, жили на однаковий спосіб, слухали одного універсально-релігійного авторитету (єрархії) без огляду на свою особисту чи народну індивідуальність. Тим способом мають унівелюватися усі різниці між усіма людьми й усі мають бути спасені на оден лад. Є дві класи: маса вірних і горстка пануючої єрархії (коли не будемо числити “невірних”). Це не перешкоджає чорному універсалізму приймати деколи національне обличчя” [Рудницький С. Чому ми хочемо самостійної України.- Львів, 1994.- С. 288].

Як бачимо, С. Рудницький негативно оцінював роль релігійного універсалізму в процесі національного розвитку. Однак відомий географ у своїх соціологічних судженнях не заперечував повністю позитивної ролі світових релігій у розвитку нації, але за умови, що вони зрештою стають національною вірою. Саме у такій якості

“християнство дало українському народови багато позитивного” [Там само].

Дещо іншу позицію займав М. Грушевський. Він обґрунтував тезу про позитивну роль християнства, зауважуючи, що це воно відіграло, утверджуючи універсальні за своїм змістом цінності. Тут треба відзначити, 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 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, смислоснаочною стає орієнтація на самоцінність людини, людини як представника роду людського “без ріжниць походження”.

Зрозуміло, що утвердження цієї ідеї було детерміноване 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 якоесь “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 універсальні 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 обіймів 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 [Грушевський М. Історія української літератури.- К., 1994.- Т. 4, кн. 2.- 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 якоесь протиставлення універсальності-націоналізму знімається.

О. Бочковського вважав, що національний зміст універсальної релігії зумовлюється, зокрема, тенденціями політичної визначеності нації, тими процесами, які лежать в основі її формування. Поділяючи погляди багатьох дослідників, вважав, що християнство як світова релігія виявила в епоху середньовіччя універсальні та понаднаціональні прагнення. Поворотною віхою в релігійній історії Європи була Реформація, яка знаменувала перехід від універсальності релігії до її націоналізації. Особливого значення набув переклад Біблії на рідну мову, завдяки чому Святе Письмо стало каменем етно- й націогенези по всьому світу.

Отже, згідно з концепцією О. Бочковського, світові релігії стають чинниками націогенези тією мірою, якою під впливом процесів національного пробудження вони набувають національного змісту. У зазначеному контексті показовим є й 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” [Бочковський О.- Вступ до націології.- Подєбради, 1935.- С. 156].

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, й призводить до “націоналізації” світових релігій.

Ось тут і 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” [Липинський В. Релігія і Церква в історії України // Політологічні читання.- 1994.- № 1.- 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 1917-1919 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]. 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, як нами було раніше з’ясовано [Кондратик Л. Релігія української нації у соціологічній концепції В’ячеслава Липинського // Волинь у новітній

історії української державності.- Луцьк, 1999.- С. 301-307], 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” [Бочковський О.- Вступ до націології.- Подєбради, 1935.- С. 157-158].

Своєрідну позицію з розглядуваного питання займає І. Огієнко. Незважаючи на певну суперечливість його поглядів, можна виокремити той первень роздумів, що дає підстави стверджувати: у концепції І. Огієнка християнські церкви є національними за змістом і характером своєї діяльності, а не тільки за формою культу і обряду. Найпершою підставою для такого висновку буде розуміння вченим сутності мови.

В кінці 30-х років проблему універсалізм-націоналізм мислитель 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 церква.- К., 1993.- С. 69]. Так, Українська церква за багатівікове 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 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. Наука про рідномовні обов'язки.- Львів, 1995.- С. 12].

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 його працях, що стосуються мови. Через мову, зазначав дослідник, ми, перш за все, дізнаємось про культуру духовну, її глибину, адже у мові відображений світогляд усіх поколінь, їх віра та самоусвідомлення.

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 коріним чином змінити хід всієї партії”.

А зараз світло соссюрівських ідей проллємо на концептуальні положення І. Огієнка щодо окремішностей Української церкви. Перша

у згаданому переліку та, що наша Церква “від самого свого початку мала Св. Письмо – найперше й найголовніше джерело церковного життя – в добре зрозумілій мові...” [Огієнко І. Назв. праця.- С. 75], а з XVI ст. з'являється ціла низка його перекладів на живу українську мову. Вказує дослідник на побутування Учительних Євангелій, що читалися по церквах разом з відповідною проповіддю живою українською мовою, а також на видрукування цілої Біблії – Біблії Острозької 1581 року. Натомість у Російській церкві подібних перекладів на живу російську мову не існувало аж до початку XIX ст. У площині нашої дослідницької програми висновок І. Огієнка є красномовним: “В українського народу весь час був і тепер існує жвавий рух у перекладах Св. Письма, з'являються все нові й нові переклади, чого зовсім не бачимо у народу російського. Через це розуміння євангельського тексту в Україні завжди стояло вище, ніж у Росії, а це й саму Українську Церкву ставило й ставить дуже високо” [Там само.- С. 76]. Отож бачимо, що саме мова, що 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. Духовенство й рідна мова // Рідна мова.- 1935.- Ч. 10.- С. 432]. Взнявши до уваги постійне підкреслення особності Українського православ'я у його протиставленні до російського, позицію І. Огієнка, перефразувавши Соссюра, можна виразити так: мова здатна коріним чином змінити течію світової релігії. Цей висновок підтвердимо й іншими аргументами.

Відомо, що Й. Гердер трактував людину як “мовну істоту”, а мову – як “форму розвитку людського духу”. Цей імпульс був підхоплений неklasичною філософією мови, відповідно з якою, остання постає як творча процесуальність, що визначає духовне буття індивіда і фактично співпадає з ним. Пристосувавши це положення до огієнківських викладів, бачимо, що мова різних етносів конституює різні духовні стани особи й спільноти. “Народна церковна термінологія наша, – зауважує з цього приводу дослідник, – часто надзвичайно глибока й релігійна; порівняй, наприклад, наше «свято»

(святий день) і російське «праздник» (порожній день) – наш термін безконечно християнніший від російського!» [Огієнко І. Українська церква.- С. 81]. У цьому зв'язку значимими є і вказівки І. Огієнка на ті змістовні розходження між українським і російським перекладами Св. Письма [Там само.- С. 81], які зачіпають духовні устої спільноти. Отож бачимо, що у тлумаченні мислителя український християнський світ і російський християнський світ – різні.

Продовжуємо аргументувати свою позицію. Відомо, що наріжним каменем ідеології церкви І. Огієнка вважав саму 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 завершилося “Ісповіданням віри” П. Могили. “Це наше “Ісповідання”, – підкреслює дослідник, – стало символічною книгою для всього православного сходу... Власне цей Катехізіс 1640 р. затвердив на письмі всю догматику Української православної Церкви...” [Там само.- 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 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” [Там само.- 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. 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, конструє його будову, у якій національне рівночасно втілює в собі наднаціональні, універсальні християнські цінності.

Підсумуємо вищесказане. 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 з цього питання займав В. Липинський, який вважав, що християнська релігія є універсальна, загальнолюдська за своїм змістом. У концепції І. Огієнка християнські церкви є національними за змістом і характером своєї діяльності, а не тільки за формою культу і обряду, підставою чого є погляд на мову як змістовний детермінант релігійного світосприйняття і світорозуміння етносу. Сакральне саме через мову неоднаково представлене у духовному досвіді різних націй, через що й презентація універсальної релігії у своїх витоках є національно зорієнтованою, а в релігії етносу національне рівночасно втілює в собі наднаціональні, універсальні християнські цінності.

Наступним кроком у дослідженні цієї теми є порівняльний аналіз розглянутих тут поглядів з аналогічними ідеями зарубіжних мислителів тієї доби.

*С. Пхиденко\** (м. Луцьк)

## **РАЦІОНАЛЬНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ БОГА В АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРІЙСЬКОГО\*\***

Ансельм Кентерберійський по-праву належить до числа філософів, котрі сміливо ставили перед собою завдання логізувати теологію шляхом застосування широких можливостей розуму для раціональної інтерпретації найскладніших проблем. Цей аспект його творчості по-різному, але без належної глибини, висвітлюється в науковій літературі. Основна мета даного дослідження – здійснити

\* Пхиденко С.С. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Волинського державного університету імені Лесі Українки, народний депутат України.

\*\* © Пхиденко С.С. , 2004