

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ
М. П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Заїнчківська Ірина Петрівна

Прим. № _____

УДК 81: 140.8+316.4 (І. Огієнко)

ДИСЕРТАЦІЯ
ЕТНОРЕЛІГІЙНІ ВИМІРИ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ І. ОГІЄНКА

за спеціальністю 09.00.05 – «історія філософії»
(033 – Філософія)

галузі знань 03 – Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень.
Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на
відповідне джерело _____ (І. П. Заїнчківська)

Науковий керівник:

завідувач кафедри філософії НПУ імені
М.П. Драгоманова,
доктор філософських наук, професор,
Мозгова Наталія Григорівна

Київ – 2020

АНОТАЦІЯ

Заїнчківська І. П. Етнорелігійні виміри творчої спадщини І. Огієнка. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.05 – «Історія філософії» (033 – Філософія). – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Київ, 2020.

Актуальність дисертаційного дослідження зумовлена зростанням ролі історії української філософії у збереженні національної ідентичності та потребою залучення в історико-філософський контекст інтелектуальних напрацювань, які можуть сприяти поглибленню знань про чинники та механізми формування ментальної й культурної своєрідності народів. Такі дослідження запобігають руйнуванню групової єдності під впливом соціокультурних трансформацій, що зумовлені глобалізацією або політичними спекуляціями з боку сусідніх держав. Особливо цікавими в даному контексті видаються теоретичні напрацювання, які через ідеологічні, а подекуди методологічні штампи залишилися поза контекстом історії української філософії. Чільне місце у даному контексті посідає науковий доробок І. Огієнка, філософська складова якого наразі не отримала належного філософського осмислення навіть попри те, що може сприяти поясненню особливостей та суперечностей українського етнотворення.

З огляду на сказане, мета дисертаційного дослідження полягає у розкритті етнорелігійної складової творчого доробку І. Огієнка та виявленні загальної світоглядної лінії його різномірних наукових інтересів.

Об'єкт дослідження – наукова спадщина І. Огієнка в контексті історії української філософії.

Предметом дослідження є етнорелігійна складова творчої спадщини І. Огієнка.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у розкритті етнорелігійної складової творчого доробку І. Огієнка та обґрунтуванні положення про те, що загальна лінія наукових пошуків вченого оберталася навколо проблеми формування та/або збереження української етнокультурної самобутності.

У процесі дослідження обґрунтовано положення, які мають наукову новизну і виносяться на *захист*:

Вперше:

➤ висвітлено основні напрями дослідження творчого доробку І Огієнка в сучасній соціогуманітарній науці та показано, що праці українського вченого ґрунтовно та всебічно вивчають педагоги, мовознавці, історики, літературознавці, які послуговуються описовим методом, подекуди доповнюючи його правилами збору та опублікування епістолярної спадщини. Така діяльність має вагоме значення для вивчення та популяризації багатьох аспектів наукової спадщини І. Огієнка, проте не може розкрити загальні інтенції його наукових пошуків;

➤ розкрито найбільш впливові сьогодні теорії історії філософії та історії національної філософії та показано, що сучасне зростання наукового інтересу до цієї проблеми зумовлене необхідністю переосмислення та уточнення чинних теорій історії національної філософії. Такі дослідження зазвичай супроводжуються доповненням існуючих проектів українського історико-філософського процесу, здобутками таких інтелектуалів як І. Огієнко, з огляду на те, що їхня спадщина може мати вагоме значення для відродження колективної пам'яті українців та сприяти розширенню знань про історичний поступ української інтелектуальної думки;

➤ відтворено погляди І. Огієнка на розвиток гомогенного культурного простору у домодерний період та показано, що відсутність культурної та комунікативної єдності у східнослов'янських племен не дає підстав спростовувати твердження І. Огієнка про наявність у них почуття групової єдності в певних політичних кордонах, завдяки тим особливостям культури, що формувалися й трансливалися привілейованими верствами населення під час публічних ритуалів та церемоній, які чинили відносно зрозумілою всьому населенню мовою. Комунікативна ефективність східнослов'янського населення, як показав І. Огієнко, забезпечувалася не тільки спорідненістю мови, а й сукупністю допоміжних засобів (ритуалів, звичаїв, обрядів тощо), які сприяли ефективній комунікації;

➤ всебічно та критично проаналізовано погляди І. Огієнка щодо етнотворчого потенціалу релігії та виявлено, що дослідження культурної та

ментальної окремішності українців у працях І. Огієнка поєднувалося з ґрунтовним висвітленням тих чинників, які визначили національну своєрідність Української Церкви. Такий підхід дав можливість вченому подолати цілий ряд суперечностей у розумінні процесів українського етнотворення, що, однак, не зумовило помітного зростання наукового інтересу до висновків І. Огієнка. Певною мірою це було зумовлено відсутністю уваги вченого до розробки поняттєво-категоріального апарату, що досить чітко проявилось у дослідженнях присвячених розкриттю національних особливостей Української Церкви, які, у більшості випадків, охоплювали релігійно забарвлений комплекс способів і прийомів реалізації буття людини і всього суспільства, котрий доречно було би позначати терміном «релігійна культура».

Уточнено:

➤ контекст формування соціально-філософських поглядів І. Огієнка та показано ідейний зв'язок його творчої спадщини з соціогуманітарною наукою ХІХ ст. Він досить чітко проглядається в непересічному інтересі вченого до мовознавчої проблематики, окремі аспекти якої мали яскраво виражений практичний запит, який можна було задовольнити тільки після уточнення поняттєвого апарату, й передусім таких широкоживаних у цей час термінів як «народ» та «нація», оскільки вони в різних інтелектуальних традиціях набували відмінного смислового навантаження, породжуючи різні стратегії громадянської консолідації. Особливо ж гостро у ХІХ – на початку ХХ ст. потреба в уточненні вищезгаданих понять проявилася в українській суспільно-політичній думці, котра в цей час задавала ще й стандарти для визначення буттєвого статусу України та окреслювала перспективи подальшого розвитку українства;

➤ позицію І. Огієнка щодо ролі релігії у процесі формування етнокультурної єдності українців та виявлено, що вчений, представляючи вагому роль релігії та церкви у націєтворенні, вступив у пряме протиріччя з панівними в інтелектуальному дискурсі переважно середини ХХ ст. теоретичними підходами, представники яких аргументовано показували, що релігія була вагомим чинником внутрішньої консолідації домодерних спільнот, проте не мала помітного впливу на формування модерних націй. Ця суперечність стала результатом невпорядкованості поняттєво-категоріального апарату у роботах вченого, через свавільне використання таких понять, як «етнокультурна єдність»

(або «етнос») та «нація». Їх І. Огієнко неодноразово підміняв ідеологічно нейтральними термінами «український народ», «українці», «Україна» тощо, що істотно ускладнювало розуміння консолідуючого потенціалу релігії й церкви та його власного бачення процесу українського етнотворення.

Набули подальшого розвитку:

➤ дослідження ролі мови у процесі формування модерної ідентичності в конкретно-історичному вимірі українського буття та крізь призму творчого доробку І. Огієнка. На тлі останніх було виявлено, що українці, у прагненні долучитися до стандартів цивілізації, входили у комунікативних осяг «престижних» культур, що сприяло поширенню у суспільній свідомості віри у «смерть України», під впливом якої розпочалася активна етнографічна діяльність, котра, усупереч панівним суспільним переконанням, заклала підвалини для розвитку мовних форм, що лягли в основу української літературної мови, як одного з головних засобів увіковічення культурного досвіду народу та представлення його світовій спільноті, як самобутньої складової духовного досвіду людства;

➤ означені І. Огієнком суперечності формування української літературної мови. На їхній концептуальній основі аргументовано показано, що, згідно з переконаннями українського вченого, жива українська літературна мова сформувалася ще XVI ст., проте політичні та релігійні обставини цього часу не дали можливості їй вільно конкурувати з церковнослов'янською, яку, у процесі тривалого опору наступу католицизму, почали розглядати як один з важливих елементів православної ідентичності з чітко вираженим московським забарвленням. Відродження занепакої української мови та формування модерного україномовного комунікативного простору розпочалося у XIX ст. під впливом котляревщини у найширшому значенні цього слова;

➤ всебічне та ґрунтовне вивчення ролі церкви у процесі формування культурної окремішності українців показало, що І. Огієнко усвідомлював амбівалентну роль православ'я у житті українського народу, а тому доводив, що осердям культурної самобутності українців є дохристиянські вірування, які поступово проникли у православну культуру та призвели до постання двовір'я, як духовної підоснови ментальної самобутності українців, котра не була повністю знищена, з одного боку, завдяки глибокому проникненню в мову народу, а з

іншого – внаслідок впливу на тілесні практики народу, виражені в його обрядовості, звичаях, нормах моральної поведінки тощо.

Висновки та узагальнення зроблені в роботі можуть сприяти відродженню тієї частини колективної пам'яті українського народу, котра свідомо знищувалася чи замовчувалася тоталітарним режимом. Їх відродження допоможе долати комплекс меншовартості українців та розробити принципи культурної політики, які зможуть консолідувати українське суспільство шляхом утвердження відповідного часу та суспільно-політичним ідеалам символічного капіталу.

SUMMARY

Zayinchkivska I.P. Ethno-religious dimensions of I. Ohienko's creative heritage. – Qualifying scientific work as the manuscript.

The dissertation for obtaining the degree of Candidate of philosophical sciences (Doctor of Philosophy), specialty 09.00.05 – History of philosophy. – National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, 2019.

The urgency of the dissertation research is caused by the growing role of the history of Ukrainian philosophy in preserving national identity and the need to comprehend the creative heritage of those Ukrainian thinkers whose works will contribute to the deepening of knowledge about the factors and mechanisms of establishing the mental and cultural identity of the community, thus preventing its destruction under the influence of the socio-cultural transformations caused by globalization, and those that are caused by political speculation on the part of neighboring states. Particularly interesting in this context are the theoretical developments of those Ukrainian intellectuals who, given the ideological and sometimes methodological hackneyed phrases, have remained outside the context of the history of Ukrainian philosophy. Prominent in this context are the scientific achievements of I. Ohienko, whose philosophical component has not received due philosophical thorough apprehension.

In view of the above, the purpose of the dissertation research is to discover the ethno-religious component of I. Ohienko's creative work and reveal the general outlook line of his diverse scientific interests.

The object of study is I. Ohienko's scientific heritage in the context of the history of Ukrainian philosophy.

The subject of the study is the ethno-religious component of I. Ohienko's creative heritage.

The scientific novelty of the dissertation research is to reveal the ethno-religious component of I. Ohienko's creative work and substantiate the position that the general line of the scientist's scientific research was revolving around the problem of formation and/or preservation of Ukrainian ethno-cultural identity.

In the course of research, the provisions that have scientific novelty and brought up for *defense* are substantiated:

For the first time:

➤ the basic directions of research of I. Ohienko's creative work in modern socio-humanitarian science have been covered and it is shown that the works of the Ukrainian scientist are thoroughly and comprehensively studied by the teachers, linguists, historians, literary critics who use the descriptive method, sometimes supplementing it with the rules of collecting and publishing epistolary heritage. Such activity is of considerable importance for studying many aspects of I. Ohienko's scientific heritage, but it cannot reveal the general intentions of scientific research of the Ukrainian scientist;

➤ the theories of the history of philosophy and the history of national philosophy, which are the most influential today, have been revealed, and it has been shown that the modern growth of scientific interest in this problem has led to the refinement of the current theories of the history of philosophy, which was accompanied by supplementing the existing projects of the Ukrainian historical and philosophical process with the achievements of such intellectuals as I. Ohienko, given that their heritage is important for the revival of the collective memory of Ukrainians and contributes to the expansion of knowledge about the historical progress of Ukrainian intellectual thought;

➤ O I. Ohienko's views on the development of a homogeneous cultural space in the pre-modern period have been recreated and it is shown that the lack of cultural and communicative unity in the Eastern Slavic tribes does not give reason to refute I. Ohienko's claim that they have a sense of group unity within certain political boundaries owing to the peculiarities of culture that were formed and transmitted by privileged social groups during the public rituals and ceremonies, which were performed in a language that was relatively understood by the entire population. According to I. Ohienko, the communicative effectiveness of the East Slavic population

was ensured not only by the affinity of the language, but also by the totality of aids (rituals, customs, ceremonies, etc.) that facilitated effective communication;

➤ I. Ohienko's views on the ethno-creative potential of religion have been thoroughly and critically analyzed, and it has been found that the study of the cultural and mental distinctiveness of Ukrainians in I. Ohienko's writings was combined with a thorough coverage of those factors that have defined the national originality of the Ukrainian Church. This approach allowed the scientist to overcome a number of contradictions in understanding the processes of Ukrainian ethnic formation, which, however, did not lead to a significant increase of scientific interest in I. Ohienko's conclusions, including the fact that the scientist did not pay enough attention to the development of the conceptual and categorical apparatus. This problem is clearly manifested in studies devoted to revealing the national features of the Ukrainian Church, which embraced a religiously colored complex of ways and techniques for the realization of existence of humans and the whole of society, which would be appropriate to denote by the term *religious culture*.

Specified:

➤ the context of the development of I. Ohienko's social and philosophical views and the ideological connection of I. Ohienko's creative heritage with the socio-humanist science of the 19th century is shown. It is clearly viewed in the extreme interest of the scientist in linguistic issues, some aspects of which had a clear practical query that could be satisfied only after clarification of the conceptual apparatus, and especially such widely used terms at that time as "people" and "nation", which in different intellectual traditions acquired different semantic load, giving rise to various strategies of civic consolidation. The need for clarification of the above concepts in Ukrainian socio-political thought appeared particularly acute in the XIX – early XX century. At that time this thought set standards for determining Ukraine's existence status and the prospects for further development of the Ukrainians;

➤ I. Ohienko's position on the role of religion in the process of the development of ethno-cultural unity of Ukrainians, and it has been revealed that the scientist, while representing the important role of religion and the church in national formation, came into direct contradiction with the theoretical approaches, dominant in intellectual discourse mainly in the mid-XX century, with their representatives having reasonably shown that religion was a significant factor in the internal consolidation of pre-modern

communities, but did not have a significant influence on the formation of modern nations. This contradiction resulted from the disordered conceptual and categorical apparatus in the scholar's works, through the arbitrary use of such concepts as “ethno-cultural unity” (or “ethnicity”) and “nation”, which I. Ohienko repeatedly replaced by ideologically neutral terms “Ukrainian people,” “the Ukrainians,” “Ukraine,” etc., which significantly complicated the understanding of the consolidating potential of religion and the church.

Have gained further development:

➤ studies of the role of language in the process of the development of modern identity in the concrete-historical dimension of Ukrainian beingness and through the prism of I. Ohienko’s creative achievements have found that in the desire to join the standards of civilization, Ukrainians were part of the communicative scope of “prestigious” cultures, which contributed to spreading the belief in the “death of Ukraine” in the public mind. Under its influence an active ethnographic activity began, in the course of which language forms were shaped and laid the basis of the Ukrainian literary language, as one of the main means of perpetuating the cultural experience of the people and presenting them to the world community as an original component of the spiritual experience of mankind;

➤ the contradictions of the development of Ukrainian literary language, identified by I. Ohienko. They clearly demonstrated that, according to the Ukrainian scholar, a living Ukrainian literary language was formed as early as in the XVI century, but political and religious circumstances at that time substantially limited its ability to properly compete with Church Slavonic, which, in the process of continued resistance to the onset of Catholicism, began to be regarded as one of the important elements of Orthodox identity with a distinct Moscow color. The revival of the fallen Ukrainian language and the development of a modern Ukrainian-speaking communicative space began in the XIX century under the influence of “*Kotliarevshchyna*” in the broadest sense of this word;

➤ a comprehensive and thorough study of the role of the church in the process of developing the cultural distinctiveness of Ukrainians showed that I. Ohienko intuitively felt the ambivalent role of Orthodoxy in the life of the Ukrainian people, and therefore believed that the core of the cultural identity of the Ukrainians was the pre-Christian beliefs, which gradually penetrated the Orthodox culture and led to the

establishment of a dual faith, that was the spiritual foundation of the mental uniqueness of Ukrainians, which had not been completely destroyed, on the one hand, by expressive representation in the language of the people, and on the other – through the deep penetration into the bodily practices of the people, expressed in folk rituals, customs, norms of moral behavior, etc.

The conclusions and generalizations, made in the work, can contribute to the revival of that part of the collective memory of the Ukrainian nation that was deliberately destroyed or suppressed by the totalitarian regime. Its revival will help to overcome the inferiority complex of Ukrainians and help to develop cultural policy principles that will be able to consolidate Ukrainian society by affirming appropriate time and ideals of symbolic capital.

АННОТАЦИЯ

Заинчковская И. П. Этнорелигиозные измерения творческого наследия И. Огиенка. – Квалификационная научная работа на правах рукописи.

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук (доктора философии) по специальности 09.00.05 – «История философии» (033 – Философия). – Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова, Киев, 2020.

Актуальность диссертационного исследования обусловлена повышением роли истории украинской философии в сохранении национальной идентичности, а также потребностью в переосмыслении творческого наследия тех украинских мыслителей, чьи труды способствуют углублению знаний о факторах и механизмах формирования ментального и культурного своеобразия украинской идентичности, тем самым предотвращая ее разрушение под воздействием тех социокультурных трансформаций, что обусловлены глобализацией или политических спекуляций со стороны соседних государств. Особенно интересными в данном контексте представляются теоретические наработки тех украинских интеллектуалов, чье наследие, вследствие идеологических, а иногда методологических штампов осталось вне контекста истории украинской философии. Одно из ведущих мест в этом контексте занимает теоретическое наследие И. Огиенка, которое пока не получило должного философского осмысления.

Учитывая сказанное, цель диссертационного исследования заключается в раскрытии этнорелигиозной составляющей творчества И. Огиенка и обнаружении общей мировоззренческой линии его разнородных научных интересов.

Объект исследования – научное наследие И. Огиенка в контексте истории украинской философии.

Предметом исследования является этнорелигиозное измерение творческого наследия И. Огиенка.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в раскрытии своеобразия этнорелигиозной составляющей наследия И. Огиенка и раскрытии общей линии научных изысканий ученого, которые неизменно оборачивались вокруг проблем формирования и сохранения украинской этнокультурной самобытности. В связи с этим в диссертации:

Впервые:

- освещены основные направления исследования творчества И. Огиенка в современной украинской социогуманитарной науке и показано, что труды ученого основательно и всесторонне изучаются педагогами, лингвистами, историками, литературоведами, которые часто пользуются описательным методом, иногда дополняя его правилами сбора и издания эпистолярного наследия. Такая деятельность имеет большое значение для изучения многих аспектов научного наследия И. Огиенко, однако не может раскрыть общие интенции научных поисков украинского ученого;

- раскрыты наиболее влиятельные сегодня теории истории философии и истории национальной философии и показано, что рост научного интереса к этой проблеме в последние годы обусловлен необходимостью уточнения существующих теорий истории философии, которая сопровождается дополнением существующих проектов украинского историко-философского процесса достижениями таких интеллектуалов как И. Огиенко. Его творческое наследие пока не получило должного внимания у историков украинской философии, даже несмотря на то, что имеет важное значение для возрождения коллективной памяти украинцев и приумножения знаний об историческом развитии украинской интеллектуальной мысли;

- воспроизведены взгляды И. Огиенка на развитие гомогенного культурного пространства в домодерный период и показано, что отсутствие

культурного и коммуникативного единства у восточно-славянских племен не дает оснований опровергать утверждение И. Огиенка о наличии у них чувства группового единства в определенных политических границах благодаря тем особенностям культуры, которые формировались и транслировались привилегированными слоями населения во время публичных ритуалов и церемоний, которые совершались относительно понятным всему населению языком;

- всесторонне и критически проанализировано виденье И. Огиенком этнотворческого потенциала религии и выявлено, что исследование культурной и ментальной самобытности украинцев в трудах И. Огиенка сочеталось с основательным освещением тех факторов, которые определили национальное своеобразие Украинской Церкви. Такой подход дал возможность ученому преодолеть определенные противоречия в понимании процесса украинского этнообразования, что, однако не повлекло за собой заметного роста научного интереса к выводам И. Огиенка во многом из-за отсутствия внимания ученого к употребляемому понятийному аппарату, поскольку, раскрывая особенности Украинской Церкви, И. Огиенко часто исследовал религиозно окрашенный комплекс способов и приемов реализации бытия человека и всего общества, для обозначения которого более уместно употребить термин религиозная культура.

Уточнено:

- контекст формирования социально-философских взглядов И. Огиенко и показано идейную связь его творческого наследия с социогуманитарной наукой XIX в. Она весьма четко просматривается в исключительном интересе ученого к языковедческой проблематике, отдельные аспекты которой были ориентированы на социально-политические вопросы, особенности решения которых зависели от особенностей смысловой нагрузки широко используемых терминов «народ» и «нация», поскольку они неизменно определяли своеобразие стратегий гражданской консолидации. Особенно остро в XIX – начале XX вв. потребность в уточнении вышеуказанных понятий проявилась в украинской общественно-политической мысли, которая в это время задавала стандарты для определения бытийного статуса Украины и перспективы дальнейшего развития украинского общества;

- взгляды И. Огиенка на роль религии в процессе формирования этнокультурной единства украинцев и выявлено, что ученый, доказывая крайне важную роль религии и церкви в процессе формирования группового единства вступил в прямое противоречие с господствующими в интеллектуальном дискурсе теоретическими подходами, представители которых аргументированно показывали, что религия была весомым фактором внутренней консолидации небольших домодерных сообществ, однако не имела заметного влияния на формирование современных наций. Это противоречие стало вполне логичным результатом неупорядоченности понятийно-категориального аппарата в работах ученого, который достаточно произвольно использовал такие понятия как «этнокультурное единство» (или «этнос») и «нация», заменяя их идеологически нейтральными терминами «украинский народ», «украинцы», «Украина» и т.д., что существенно затрудняло понимание консолидирующего потенциала религии и церкви.

Получили дальнейшее развитие:

- исследования роли языка в процессе формирования современной идентичности в конкретно-историческом измерении украинского бытия и сквозь призму творчества И. Огиенко обнаружили, что в стремлении приобщиться к стандартам цивилизации, украинцы входили в коммуникативное пространство «престижных» культур, что способствовало распространению в общественном сознании веры в «смерть Украины». Под ее влиянием началась активная этнографическая деятельность, в ходе которой были сформированы языковые формы, которые легли в основу украинского литературного языка, как одного из главных средств сохранения культурного опыта народа и представления его мировому сообществу, как самобытной составляющей духовного опыта человечества;

- освещение раскрытых И. Огиенком противоречий формирования украинского литературного языка, которые весьма однозначно продемонстрировали, что, согласно убеждениям украинского ученого, живой украинский литературный язык сформировался еще XVI в. Однако политические и религиозные обстоятельства этого времени существенно ограничили его возможность должным образом конкурировать с церковнославянским языком. Возрождение украинского литературного языка и формирования современного

украиноязычного коммуникативного пространства началось в XIX в. под влиянием котляревщины в широком смысле этого слова;

- всестороннее и основательное изучение роли церкви в процессе формирования культурной отдельности украинцев показало, что И. Огиенко интуитивно чувствовал амбивалентную роль православия в жизни украинского народа, а потому считал, что истоки культурной самобытности украинцев нужно искать в дохристианских верованиях. Они постепенно проникли в православную культуру и привели к возникновению двоеверия, которое стало духовной подоплекой ментальной самобытности украинцев благодаря четко выраженной репрезентации в языке, ритуальных практиках, обычаях, нормах нравственного поведения, которые, благодаря децентрализации народной жизни, давали возможность сохранять украинскую идентичность даже во времена весьма жесткого этноцида со стороны соседних государств (или народов).

Выводы и обобщения сделанные в работе могут способствовать возрождению той части коллективной памяти украинского народа, которая сознательно уничтожалась или замалчивалась тоталитарным режимом. Их возрождение поможет преодолевать комплекс неполноценности украинцев, разработав принципы культурной политики, которая раскроет богатство украинской культуры, тем самым заложит основания для консолидации украинского общества.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографії:

1. Zainchkivska, Iryna. The role of church in interaction religion and educational space in Ukraine. *Contemporary problems of social change: Polish and Ukraine experience*. Kyiv. 2015. P. 261-271.

2. Kisla, Anna & Zainchkivska, Iryna. “Display” of the Bologna Process in Ukraine. *Contemporary Educational Challenges*. Maria Curie-Sklodowska Universiti press. Lublin. 2015. P. 75-85.

Статті у періодичних наукових виданнях інших держав з наукового напрямку, за яким підготовлено дисертацію здобувача:

3. Заїнчківська І. П. Релігійна культура як чинник формування етнічної самобутності українців у світлі творчої спадщини І. Огієнка. *Идеи: философскоеписание*. 2019. Кн. VIII. С. 47-56. (България, Пловдив).

Статті у наукових фахових виданнях України, які входять до міжнародних наукометричних баз даних:

4. Заїнчківська І. П. Мова як чинник формування культурної єдності східних слов'ян крізь призму інтелектуальної спадщини І. Огієнка. *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича*. Серія: Філософія. 2018. Вип. 806. С. 115–124.

5. Заїнчківська І. П. Феномен двоєвір'я у творчій спадщині І. Огієнка. *Філософські обрії : наук.-теорет. журн.* 2018. Вип. 40. С. 60–77.

6. Заїнчківська І. П. Теоретичні передумови та особливості процесу лематизації модерної української ідентичності. *Філософські обрії : наук.-теорет. журн.* 2019. Вип. 41. С. 77–94.

7. Заїнчківська І. П. Вчення І. Огієнка про роль церкви у процесах етно- та націєтворення. *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького*. Серія: Філософія. 2019. Вип. 1. С. 26–34.

8. Заїнчківська І. П. Місце творчої спадщини І. Огієнка в українській філософській думці. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2019. № 24. С. 56–65.

Статті в інших наукових виданнях України:

9. Заїнчківська І. П. До питання визначення поняття «етнолінгвістичний простір України». *Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент: збірник наукових праць*. 2010. Вип. 4. С. 45–50.

10. Заїнчківська І. П. Роль церкви у формуванні етнорелігійного простору України. *Нова парадигма*. 2012. Вип. 111. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. С. 208–214.

11. Заїнчківська І. П. Релігія та освіта в Україні: можливості взаємодії. *Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент*. 2013. Вип. 12. С. 83–90.

Тези і статті в матеріалах наукових конференцій:

12. Заинчковская И. П. Религиозная идентичность украинских студентов: корреляционный анализ. *Религия и образование в светских обществах: опыт,*

проблемы, перспективы: материалы международной научной конференции (Беларусь, г. Минск, 27-28 мая 2014 г.). Минск, Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии НАН Беларуси, 2014. С. 429–431.

13. Заїнчківська І. П. Феномен релігійної культури у творчій спадщині І. Огієнка. *Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 18–19 січня 2019). Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2019. С. 29–34.

14. Заїнчківська І. П. Етнотворчий потенціал православ'я у творчій спадщині І. Огієнка. *Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 10–11 травня 2019). Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2019. С. 51–55.

15. Заїнчківська І. П. Внутрішня дипломатія як один із чинників державотворення у творчій спадщині І. Огієнка. *Українська дипломатія в добу національно-визвольних змагань (1917–1921 рр.): історія, проблеми, протиріччя, присвячена 100-річчю проголошення Акта Злуки Української Народної Республіки і Західноукраїнської Народної Республіки*: зб. наукових праць міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 21–22 лютого 2019). К.: «Міленіум», 2019. С. 129–130.

16. Заїнчківська І. П. Оцінка І. Огієнком ролі Т. Шевченка у творенні української літературної мови. *Феномен Тараса Шевченка: лінгвістичний, історичний і соціофілософський аспекти* (до 205-річчя від дня народження): зб. матеріалів міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 12–13 березня 2019). С. 25–27.

17. Заїнчківська І. П. Роль П. Куліша у творенні української літературної мови: оцінка І. Огієнка. *Треті академічні читання пам'яті професора Г. І. Волинки: «Філософія, наука і освіта»*: матеріали міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 17-18 травня 2019) Київ: ВАДЕКС, 2019. С. 47–49.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	19
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ І. ОГІЄНКА	29
1.1. Творчий доробок І. Огієнка як об'єкт наукового дослідження.....	29
1.2. Інтелектуальний спадок І. Огієнка в площині історії української філософії.....	44
1.3. Контексти формування та осмислення соціально-філософських поглядів І. Огієнка	58
<i>Висновки до I розділу</i>	<i>79</i>
<i>Список використаних джерел</i>	<i>83</i>
РОЗДІЛ 2. ЕТНОКУЛЬТУРНА ЄДНІСТЬ УКРАЇНЦІВ У СВІТЛІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ І. ОГІЄНКА	100
2.1. Мова як елемент культурної окремішності українців у XIX – початку XX ст.....	100
2.2. Формування гомогенного культурного простору у домодерний період в інтелектуальній спадщині І. Огієнка	118
2.3. І. Огієнко: суперечності на перспективи формування української літературної мови	140
<i>Висновки до II розділу.....</i>	<i>155</i>
<i>Список використаних джерел.....</i>	<i>158</i>
РОЗДІЛ 3. РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В КОНТЕКСТІ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ І. ОГІЄНКА	167
3.1. Роль релігії в процесі формування етнокультурної єдності.....	167
3.2. Релігійна культура як ознака етнокультурної відрубності українців у світлі інтелектуального доробку І. Огієнка	184

3.3. Двоєвір'я як основа національної окремішності

Української Церкви	201
<i>Висновки до III розділу</i>	220
<i>Список використаних джерел</i>	223
ВИСНОВКИ	231

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Докорінні соціокультурні трансформації, що спостерігаються в сучасному світі зумовлюють зростання наукового інтересу до проблем формування групової ідентичності. Певною мірою це зумовлено глокалізацією, котра призвела до зростання ролі культурної ідентичності в процесі формування групової єдності, що, у підсумку своєму, зумовило розмивання здавалось би чітко визначених історично і політично кордонів національних держав. Попри те, що сьогодні наслідки вказаних змін ми ще не можемо належно оцінити, окреслення загальних перспектив розвитку національних спільнот та дослідження найбільш загальних тенденцій соціального розвитку світу є всі підстави вважати актуальним та своєчасним науковим дослідженням.

Зміни, які відбуваються в сучасному світі цілком закономірно зумовлюють зростання наукового інтересу до цілого ряду проблем культурної антропології, соціології, етнології, в яких частково вивчається той символічний капітал, який визначає унікальність кожної культури, заразом вирізняючи її з поміж багатьох інших. Слід зазначити, що зацікавлення до цих проблем чітко проглядалося останні два століття, поміж тим у сучасній соціогуманітарній науці, вони набули засадничого значення та чітко вираженої орієнтації на політичну практику. В умовах сучасного життя, – мову, релігію, культуру тощо, – вже не розглядають як деякі зовнішні чинники розмежування народів, а тлумачать як цінності, які лежать в основі колективної ідентичності та зумовлюють розмежування між «Своїми» та «Чужими» або просто «Іншими». Хай там як, але сьогодні вже ні в кого не викликає сумніву той факт, що культурний капітал спільноти має великий внутрішній потенціал, що й зумовлює осмислення з нових позицій теоретичних напрацювань тих учених, які прямо чи опосередковано торкалися цих проблем.

Підкреслюючи необхідність осмислення наукової спадщини тих українських та зарубіжних вчених, які досліджували актуальні для сьогодення проблеми, ми цілком свідомі того, що така діяльність помітно сповільнює згадані нами соціокультурні трансформації, тим самим забезпечуючи певну визначеність і для

окремої людини, і для певної спільноти. Вказана стабілізація суспільного буття відбувається завдяки відродженню колективної пам'яті, котру сьогодні розглядають як один із засадничих чинників групової консолідації, зміст якого визначається панівними в суспільній свідомості переконаннями, упередженнями чи цінностями. Цікаво, що такі ж самі особливості має й історія національної філософії, котра нерідко позиціонується як один з найважливіших способів репрезентації духовного та інтелектуального досвіду певної спільноти, зміст якого залежить від панівної в певний історичний період теорії історико-філософського процесу. Вона задає систему координат та критерії оцінки інтелектуального доробку того чи іншого мислителя, водночас визначаючи його місце в історико-філософському процесі.

Непересічне значення історії національної філософії у процесі збереження групової й передусім національної ідентичності, яка у практичній площині нерозривно пов'язана з розвитком національної держави, як основного гаранта захисту прав людини, є однією з головних причин зростання наукового інтересу до проблем теорії історії національної філософії. Їх вирішення, а подекуди навіть уточнення чинних схем історико-філософського розвитку дає можливість включити у контекст української національної філософії напрацювання тих українських інтелектуалів, чия спадщина, через ідеологічні, а подекуди методологічні штампи залишилися поза контекстом історії української філософії. Чільне місце у даному контексті посідає науковий доробок І. Огієнка, філософська складова якого наразі не отримала належного теоретичного осмислення.

Брак наукового інтересу до філософської складової інтелектуальної спадщини І. Огієнка певною мірою зумовлений тим, що найбільш відомі в сучасній науці проекти розвитку історії української філософії, котрі, як відомо, були запропоновані такими авторитетними українськими вченими, як Г. Волинка, В. Горський, В.Євтух, В.Лісовий, Н. Мозгова, І. Огородник, С. Руденко, М. Русин та ін. не згадують про інтелектуальний доробок І. Огієнка. Поміж тим, праці цих українських вчених нерідко визначали напрям наукових зацікавлень, а як наслідок і пошуків кількох поколінь істориків української філософії. Утім не варто думати,

що опубліковані ще на зорі формування історії української національної філософії праці, повністю визначили долю філософської складової наукового спадку І. Огієнка. Як відомо, її окремі аспекти стали концептуальною основою філософських пошуків В. Атаманчука, Л. Безобразової, Т. Беценко, О. Богомолець, А. Колодного, Н. Кривди, С. Сторожук, З. Тіменика та цілого ряду інших українських учених, які вивчали етнорелігійну складову наукового спадку І. Огієнка. Утім всебічне вивчення внутрішньої логіки та загального спрямування досить різномірних за змістом, праць українського вченого, поки що не було запропоноване, що, своєю чергою, вказує на актуальність та своєчасність такої роботи.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертаційна робота виконана на кафедрі філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова у межах комплексної науково-дослідницької роботи кафедри філософії «Актуальні питання історії і теорії філософії та її викладання студентам педагогічних навчальних закладів», науковий напрям «Дослідження проблем педагогічних наук», що входять до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який затверджений Вченою радою НПУ імені М.П. Драгоманова, протокол № 5 від 29 січня 2009 року. Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою НПУ імені М.П. Драгоманова, протокол № 7 від 18 лютого 2010 року.

Мета дисертаційного дослідження полягає у розкритті етнорелігійної складової творчого доробку І. Огієнка та виявленні загальної світоглядно-філософської лінії його різномірних наукових інтересів.

Досягнення поставленої мети потребує вирішення наступних дослідницьких завдань:

- висвітлити основні напрямки дослідження творчого доробку І Огієнка;
- розкрити теоретико-методологічні підвалини залучення творчого доробку І. Огієнка в контекст історії української філософії;
- охарактеризувати контексти формування соціально-філософських поглядів І. Огієнка та розкрити розвиток означених ним ідей в модерному інтелектуальному дискурсі;

- визначити роль мови у процесі формування культурної окремішності українців;
- розкрити бачення І. Огієнком ролі мови у формуванні гомогенного культурного простору у домодерний період;
- експлікувати означені І. Огієнком суперечності формування української літературної мови;
- означити роль релігії у процесі формування етнокультурної єдності в конкретно-історичному вимірі українського буття;
- проаналізувати конкурентоздатність позиції І. Огієнка з приводу етнотворчого потенціалу релігії та церкви;
- висвітлити ядро української культурної самобутності крізь призму творчого спадку І. Огієнка.

Об'єкт дослідження – наукова спадщина І. Огієнка в контексті історії української філософії.

Предметом дослідження є етнорелігійна складова творчої спадщини І. Огієнка.

Методи дослідження. Історико-філософський процес завжди визначається певною теорією, філософська інтерпретація якої задає вектор історико-філософського дослідження та закладає підвалини для визначення місця наукового доробку того чи іншого інтелектуала в історії національної філософії. Такий підхід зазвичай супроводжується відтворенням єдиної лінії розвитку певного історичного процесу чи явища та визначенням закономірностей її розвитку, а тому може мати сенс в процесі здійснення історико-філософської реконструкції, навіть попри те, що залишає поза увагою фахівців інтелектуальну спадщину тих мислителів, чії ідеї не вкладаються у загальну схему історичного розвитку людства в цілому або певної спільноти. Звісно, подекуди здобутки таких науковців досліджуються лише в частині їхньої відповідності найбільш загальним тенденціям розвитку філософської думки, внаслідок чого розпоршується самобутній характер їхньої позиції. З огляду на це, творчий спадок І. Огієнка досліджувався на засадах принципів цілісності, об'єктивності, історико-

філософської неупередженості та з урахуванням розробленого В. Горським культурологічного підходу.

Грунтовне філософське дослідження потребує окреслення соціокультурних та політичних умов, які сприяли формуванню певних філософських ідей, а тому важливу роль у процесі написання дисертаційного дослідження відіграв метод культурологічного аналізу. Не менш плідним видався й метод категоріально-понятійного аналізу, який дав можливість уточнити та прояснити використаний у працях І. Огієнка понятійний апарат, зарозом відкриваючи простір для осмислення унікальності творчого доробку українського вченого.

Історико-філософське дослідження завжди супроводжується інтерпретацією текстів, а відтак не могло бути реалізованим без використання базових принципів філософської герменевтики, й передусім методу змістовно-історичної інтерпретації та принципів невичерпності автентичного тексту й іманентної критики. Утім не менш значимим у даному контексті видається метод текстологічного аналізу, який дав можливість виявити авторський зміст наукових напрацювань І. Огієнка та розкрити їхню загальну орієнтацію.

Предмет дисертаційного дослідження нерозривно пов'язаний з релігійною проблематикою, що стало причиною широкого використання принципів об'єктивності та позаконфесійності, котрі дали можливість всебічно та неупереджено розрити філософський потенціал творчої спадщини І. Огієнка.

Поряд з вказаним, у процесі написання дисертаційної роботи важливу роль відіграли такі загальнонаукові методи як порівняння, аналіз та синтез, індукція та дедукція, абстрагування та конкретизація тощо.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у розкритті етнорелігійної складової творчого доробку І. Огієнка та обґрунтуванні положення про те, що загальна лінія наукових пошуків вченого оберталася навколо проблеми формування та/або збереження української етнокультурної самобутності.

У процесі дослідження обґрунтовано положення, які мають наукову новизну і виносяться на *захист*:

Вперше:

➤ висвітлено основні напрями дослідження творчого доробку І. Огієнка в сучасній соціогуманітарній науці та показано, що праці українського вченого ґрунтовно та всебічно вивчають педагоги, мовознавці, історики, літературознавці, які послуговуються описовим методом, подекуди доповнюючи його правилами збору та опублікування епістолярної спадщини. Така діяльність має вагоме значення для вивчення та популяризації багатьох аспектів наукової спадщини І. Огієнка, проте не може розкрити загальні інтенції його наукових пошуків;

➤ розкрито найбільш впливові сьогодні теорії історії філософії та історії національної філософії та показано, що сучасне зростання наукового інтересу до цієї проблеми зумовлене необхідністю переосмислення та уточнення чинних теорій історії національної філософії. Такі дослідження зазвичай супроводжуються доповненням існуючих проектів українського історико-філософського процесу, здобутками таких інтелектуалів як І. Огієнко, з огляду на те, що їхня спадщина може мати вагоме значення для відродження колективної пам'яті українців та сприяти розширенню знань про історичний поступ української інтелектуальної думки;

➤ відтворено погляди І. Огієнка на розвиток гомогенного культурного простору у домодерний період та показано, що відсутність культурної та комунікативної єдності у східнослов'янських племен не дає підстав спростовувати твердження І. Огієнка про наявність у них почуття групової єдності в певних політичних кордонах, завдяки тим особливостям культури, що формувалися й транслиювалися привілейованими верствами населення під час публічних ритуалів та церемоній, які чинили відносно зрозумілою всьому населенню мовою. Комунікативна ефективність східнослов'янського населення, як показав І. Огієнко, забезпечувалася не тільки спорідненістю мови, а й сукупністю допоміжних засобів (ритуалів, звичаїв, обрядів тощо), які сприяли ефективній комунікації;

➤ всебічно та критично проаналізовано погляди І. Огієнка щодо етнотворчого потенціалу релігії та виявлено, що дослідження культурної та ментальної окремішності українців у працях І. Огієнка поєднувалося з ґрунтовним висвітленням тих чинників, які визначили національну своєрідність Української Церкви. Такий підхід дав можливість вченому подолати цілий ряд

суперечностей у розумінні процесів українського етнотворення, що, однак, не зумовило помітного зростання наукового інтересу до висновків І. Огієнка. Певною мірою це було зумовлено відсутністю уваги вченого до розробки поняттєво-категоріального апарату, що досить чітко проявилось у дослідженнях присвячених розкриттю національних особливостей Української Церкви, які, у більшості випадків, охоплювали релігійно забарвлений комплекс способів і прийомів реалізації буття людини і всього суспільства, котрий доречно було би позначати терміном «релігійна культура».

Уточнено:

➤ контекст формування соціально-філософських поглядів І. Огієнка та показано ідейний зв'язок його творчої спадщини з соціогуманітарною наукою XIX ст. Він досить чітко проглядається в непересічному інтересі вченого до мовознавчої проблематики, окремі аспекти якої мали яскраво виражений практичний запит, який можна було задовольнити тільки після уточнення поняттєвого апарату, й передусім таких широковживаних у цей час термінів як «народ» та «нація», оскільки вони в різних інтелектуальних традиціях набували відмінного смислового навантаження, породжуючи різні стратегії громадянської консолідації. Особливо ж гостро у XIX – на початку XX ст. потреба в уточненні вищезгаданих понять проявилася в українській суспільно-політичній думці, котра в цей час задавала ще й стандарти для визначення буттєвого статусу України та окреслювала перспективи подальшого розвитку українства;

➤ позицію І. Огієнка щодо ролі релігії у процесі формування етнокультурної єдності українців та виявлено, що вчений, представляючи вагому роль релігії та церкви у націєтворенні, вступив у пряме протиріччя з панівними в інтелектуальному дискурсі переважно середини XX ст. теоретичними підходами, представники яких аргументовано показували, що релігія була вагомим чинником внутрішньої консолідації домодерних спільнот, проте не мала помітного впливу на формування модерних націй. Ця суперечність стала результатом невпорядкованості поняттєво-категоріального апарату у роботах вченого, через свавільне використання таких понять, як «етнокультурна єдність» (або «етнос») та «нація». Їх І. Огієнко неодноразово підміняв ідеологічно нейтральними термінами «український народ», «українці», «Україна» тощо, що

істотно ускладнювало розуміння консолідуючого потенціалу релігії й церкви та його власного бачення процесу українського етнотворення.

Набули подальшого розвитку:

➤ дослідження ролі мови у процесі формування модерної ідентичності в конкретно-історичному вимірі українського буття та крізь призму творчого доробку І. Огієнка. На тлі останніх було виявлено, що українці, у прагненні долучитися до стандартів цивілізації, входили у комунікативних осяг «престижних» культур, що сприяло поширенню у суспільній свідомості віри у «смерть України», під впливом якої розпочалася активна етнографічна діяльність, котра, усупереч панівним суспільним переконанням, заклала підвалини для розвитку мовних форм, що лягли в основу української літературної мови, як одного з головних засобів увіковічення культурного досвіду народу та представлення його світовій спільноті, як самобутньої складової духовного досвіду людства;

➤ означені І. Огієнком суперечності формування української літературної мови. На їхній концептуальній основі аргументовано показано, що, згідно з переконаннями українського вченого, жива українська літературна мова сформувалася ще XVI ст., проте політичні та релігійні обставини цього часу не дали можливості їй вільно конкурувати з церковнослов'янською, яку, у процесі тривалого опору наступу католицизму, почали розглядати як один з важливих елементів православної ідентичності з чітко вираженим московським забарвленням. Відродження занепакої української мови та формування модерного україномовного комунікативного простору розпочалося у XIX ст. під впливом котляревщини у найширшому значенні цього слова;

➤ всебічне та ґрунтовне вивчення ролі церкви у процесі формування культурної окремішності українців показало, що І. Огієнко усвідомлював амбівалентну роль православ'я у житті українського народу, а тому доводив, що осердям культурної самобутності українців є дохристиянські вірування, які поступово проникли в православну культуру та призвели до постання двовір'я, як духовної підоснови ментальної самобутності українців, котра не була повністю знищена, з одного боку, завдяки глибокому проникненню в мову народу, а з іншого – внаслідок впливу на тілесні практики народу, виражені в його обрядовості, звичаях, нормах моральної поведінки тощо.

Практичне значення одержаних результатів. Висновки та узагальнення, зроблені в роботі, сприятимуть відродженню колективної пам'яті та здоланню комплексу меншовартості українців, лігши в основу культурної політики, яка забезпечить розкриття багатства української культури та консолідацію українського суспільства. Крім того, всебічне дослідження етнорелігійного виміру творчого доробку І. Огієнка може допомогти проясненню процесів, що відбуваються в сучасному українському суспільстві та державі, тим самим закладаючи підвалини, з одного боку, свідомого сприйняття тих цивілізаційних трансформацій, які можуть загрожувати існуванню етнокультурної самобутності українців, а з іншого – розуміння між закономірними соціокультурними змінами та політичними маніпуляціями з боку регіональних еліт чи сусідніх держав.

Теоретичне значення дисертації. У дисертаційному дослідженні вперше обґрунтовано доцільність залучення творчого доробку І. Огієнка у загальний контекст історії української філософії та показано, що праці дослідника сприяють розширенню духовної спадщини та інтелектуального досвіду українців. З огляду на це, матеріали дисертаційного дослідження можуть бути використані в процесі викладання історії філософії, українознавства, історії української культури, етнографії, соціальної філософії. Крім того, вони можуть стати плідним теоретичним ґрунтом для подальшого вивчення ролі етнорелігійних чинників у процесі формування групової ідентичності.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою працею, в процесі написання якої авторка отримала ряд положень та висновків, що мають наукову новизну. Використані у роботі твердження, ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дослідження. Положення та висновки дисертації були висвітлені у наукових статтях, а також у доповідях на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, симпозіумах та семінарах різного рівня. Серед них: засідання та науково-методичні семінари кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, V Львівський соціологічний форум (Львів, 27 травня 2011), Міжнародна конференція «Людські цінності у міжкультурному просторі» (Польща, м. Краків, 1–2 червня 2012),

Звітно-наукова конференція викладачів, аспірантів і докторантів за підсумками наукових досліджень 2012 року «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 5–6 лютого 2013), Релігія та освіта в світських суспільствах: досвід, проблеми, перспективи (Білорусь, м. Мінськ, 27–28 травня 2014), Міжнародна науково-практична конференція «Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності» (м. Одеса, 10–11 травня 2019), Міжнародна науково-практична конференція «Українська дипломатія в добу національно-визвольних змагань (1917–1921 рр.): історія, проблеми, протиріччя», що була присвячена 100-річчю проголошення Акта Злуки Української Народної Республіки і Західноукраїнської Народної Республіки. (Київ, 21–22 лютого 2019), Міжнародна науково-практична конференція «Феномен Тараса Шевченка: лінгвістичний, історичний і соціофілософський аспекти» (до 205-річчя від дня народження) (Київ, 12–13 березня 2019), Треті академічні читання пам'яті професора Г. І. Волинки: «Філософія, наука і освіта» (Київ, 17–18 травня 2019).

Публікації. Результати дослідження висвітлені у 17 наукових працях, з яких 5 статей у фахових наукових виданнях України з філософських наук, 1 у фаховому зарубіжному журналі (Болгарія); 3 – у інших наукових виданнях України, 2 – колективні монографії, одна з яких зарубіжна, та 6 – у збірниках наукових праць і матеріалів наукових конференцій.

Структура та обсяг дисертаційного дослідження відповідає його загальній меті та відображає логіку вирішення завдань. З огляду на це, дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які включають у себе дев'ять підрозділів, та висновків. Загальний обсяг дисертації – 236 сторінки, з них – 187 основного тексту. Список використаних джерел до першого розділу включає 175 джерел, з них 9 – іноземною мовою; до другого – 104, з них – 15 іноземною мовою, до третього – 111, з них – 17 іноземною мовою. Загальний список використаних джерел налічує 317 джерел, 35 з яких іноземною мовою.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ І. ОГІЄНКА

1.1. Творчий доробок І. Огієнка як об'єкт наукового дослідження

Відродження та переосмислення культурної спадщини народу актуальне завжди і для кожної спільноти. Поміж тим, особливого значення цей процес набуває тоді, коли відбуваються кардинальні соціокультурні трансформації, які зумовлюють зміни колективної ідентичності. Саме в такі періоди інтелектуальна думка спрямовує свій погляд у «зони забуття» (В. Горський), забезпечуючи спогади того, що давно забулося і здавалось би не має здатності впливати на формування колективної ідентичності та культурної самобутності. Поміж тим, це далеко не так. Докорінні соціокультурні та світоглядні зміни часто призводять до розмивання групової ідентичності, зумовлюючи культурну та ціннісну дезорієнтацію, що сприяє знищенню спільноти шляхом асиміляції.

Одним із небагатьох механізмів збереження групової ідентичності є відродження культурної пам'яті спільноти. Увага до останньої особливо зростає тоді, коли групова ідентичність, як приміром у сучасній Україні, внаслідок історичних, політичних, економічних тощо чинників визначається строкатістю та мозаїчністю, які засвідчують ідентифікаційну невизначеність суспільства. Така ситуація призводить до втрати окремою людиною та цілими групами власного коріння зумовлюючи геополітичну, національну, культурну тощо дезорієнтацію. Подолання останньої та забезпечення відкритості спільноти до міжкультурного та цивілізаційного діалогу забезпечують колективні спогади, тобто сукупність уявлень про події та постаті минулого, які корелюють із соціокультурними запитами сучасності.

З огляду на сказане, важливу роль у відродженні колективної пам'яті спільноти відіграє історія філософії. Вона акумулює та репрезентує історичний досвід певної групи людей, розкриває напрям розвитку її інтелектуальної думки, тим самим виявляючи та експлікуючи внутрішню логіку розвитку та сенс життя спільноти. В такому випадку, історія філософії, як слушно зазначав С. Йосипенко,

постає не тільки історією зародження та становлення, а й історією подальшого функціонування філософських ідей, бо, за такого погляду, історія філософії – «це не лише історія людей, що філософують, це також історія філософських ідей, які мисляться людьми і спонукають людей, не лише досвід, схоплений у думці, але й думка, що формує досвід, не тільки історія досягнень, але й історія помилок» [54, с. 44.].

Зважаючи на непересічну роль історії філософії у відродженні колективної пам'яті спільноти, в сучасному українському дискурсі постав цілий ряд теоретичних підходів до розгляду історії української філософії. Останні, як доводить С. Руденко, відповідають п'яти основним методологічним програмам історико-філософського дослідження, а саме: дискриптивній (описовій) моделі історії філософії, «історіографії історії філософії», тематично-персональній моделі історії філософії України, історико-філософському українознавству, «філософії історії української філософії [125, с. 53]. Загалом визнаючи плідність усіх згаданих підходів в процесі історико-філософської ретроспекції інтелектуальної спадщини українського народу, С. Руденко водночас підкреслює пріоритет методу раціональної реконструкції (до якого тяжіють всі окреслені вище недискриптивні методологічні програми) в процесі історико-філософського дослідження [125, с. 27].

Раціональність зроблених С. Руденком висновків щодо ролі методу раціональної реконструкції в процесі дослідження історії української філософії, не викликає жодних сумнівів та зауважень. Утім, хотілося б зацентувати увагу на тому, що запропонована ним методологія історико-філософського дослідження має низький евристичний потенціал у тих випадках, коли мова йде про демаркацію філософського та не-філософського в історико-філософському процесі. Поміж тим, саме це питання є одним із найбільш дискусійних з огляду на те, що в теорії історії філософії наразі не має чітко окреслених критеріїв для визначення тих ідей та постатей, які можуть і повинні розглядатися в контексті історико-філософського процесу. Вирішення цього питання істотно ускладнюється й через тривале і майже безроздільне панування запропонованої Г. Гегелем абстрактно-логічної схеми історичного розвитку філософського

знання, в межах якої історико-філософський процес розглядається як раціонально впорядкований поступ думки [20]. В межах такого підходу, як цілком аргументовано показав ще В. Горський, «буття філософії в історії, по суті, зводиться до конструювання однолінійного процесу, зміст якого утворює сутність філософського бачення, що сприймається як істина суб'єктом історико-філософського пізнання» [25]. Натомість ідеї та концепти, які виходять за межі логічного в своїй основі процесу розвитку філософії в її історії за зразком західноєвропейської філософської традиції, вважаються «позафілософськими», внаслідок чого зникають з поля дослідження.

Очевидно, що такий «позафілософський» характер отримала свого часу й надзвичайно різнопланова інтелектуальна спадщина І. Огієнка, філософська складова якої наразі не отримала належного осмислення. Звісно, відсутність робіт філософського змісту не дає підстав говорити про те, що в сучасній українській соціогуманітарній науці відсутні дослідження присвячені тим чи іншим аспектам наукових пошуків, громадсько-політичної, державницької, педагогічної та релігійної тощо діяльності такої видатної та непересічної особистості як І. Огієнко. Навпаки, сьогодні І. Огієнко належить до когорти найвідоміших постатей української історії XIX–XX ст., відомості про яку можна зустріти у багатьох енциклопедіях. Утім, останні зазвичай пропонують тільки оглядову біографічну довідку, окреслюють основні контури громадсько-політичної діяльності та висвітлюють найбільш помітні наукові зацікавлення вченого, що цілком і повністю засвідчують дані Словникової частини Енциклопедії українознавства. Тут І. Огієнко (митрополит Іларіон) згадується як православний митрополит, мовознавець й історик церкви, церковний і культурний діяч та дійсний член Наукового Товариства імені Шевченка, наукова діяльність якого була присвячена українському мовознавству, славістиці, історії української церкви, культури, канонічного права тощо [40, с. 869-870]. Схожі відомості знаходимо й у славнозвісній Енциклопедії освіти під загальною редакцією В. Кременя. Авторка присвяченої І. Огієнкові статті – Н. Дічек, дещо змінюючи смислові акценти даних в Енциклопедії українознавства відомостей, помітно виокремлює педагогічну та мовознавчу діяльність І. Огієнка, заразом вказуючи,

що наскрізною ниткою педагогічної спадщини мислителя було прагнення ввести у зміст освіти національну компоненту. Це переконання, на думку української дослідниці, сформувалося на основі незламної віри І. Огієнка у засадничу роль сім'ї, мови, церкви, культури в процесі виховання та освіти кожної особистості [39, с. 599].

Незважаючи на помітну різницю у часі опублікування згаданих нами та багатьох інших енциклопедичних робіт, у кожній з них досить чітко проглядається редукція багатогранної, в тому числі і наукової, діяльності І. Огієнка до сфери освіти та педагогіки. Звісно, не можна сказати, що ця частина інтелектуальної спадщини українського вченого є другорядною або ж немає якихось яскравих ідей та висновків, поміж тим наразі немає жодних підстав говорити про те, що саме вона була осердям інтелектуальних пошуків та громадський ініціатив ученого. Педагогічна діяльність І. Огієнка, без сумніву, є надзвичайно вагомою віхою його діяльності, як мінімум з огляду на те, що в роки навчання та викладання у Київському університеті святого Володимира сформувалися ті світоглядні переконання мислителя, які визначили всю його подальшу долю та наукові пошуки. Прагнення їх реалізувати чітко проявилось вже у часи роботи у заснованому за сприяння І. Огієнка Кам'янець-Подільському державному українському університеті, який в короткий термін перетворився на один із центрів розвитку тогочасної україністики. Її розвій сприяв зростанню національної свідомості українців та збереженню їхньої етнокультурної самобутності. Не полишив педагогічної практики І. Огієнко й в роки життя на еміграції. Перебуваючи в Польщі він викладав церковнослов'янську мову у Варшавському університеті, а після переїзду до Канади став ректором та лектором Українського народного університету, де, так само як і в роки життя в Україні, мислитель обстоював потребу у збереження українцями в еміграції своєї культурної окремішності. Яскраво виражений педагогічний зміст носили й численні наукові, навчальні та публіцистичні праці українського вченого.

Незламна віра І. Огієнка у засадничу роль освіти у процесі формування національної самосвідомості у єдності з численними методичними рекомендаціями щодо вивчення української мови, як однієї з головних ознак

культурної окремішності народу, так само як і його потужний вклад у розбудову української освітньої системи в часи УНР, привертала увагу українських учених від часів здобуття незалежності. Така ситуація вочевидь була зумовлена перманентною потребою у розбудові національно орієнтованої системи освіти та нескінченними реформами, які стали закономірним наслідком Болонського процесу. Він, як відомо, орієнтований на створення загальноєвропейського освітнього простору шляхом зближення і гармонізації освітніх систем країн Європи [13], що, у випадку України, нерідко зумовлювало помітне нівелювання національної складової у змісті вищої освіти. Звісно, для багатьох суспільств, ця проблема може видатися не вартим уваги пережитком соціальної програми доби Модерну, проте для України, збереження чи радше запровадження національної компоненти в освіту, в 90-ті роки, так само як і зараз, є важливою умовою збереження національної екзистенції.

Нагадаємо, що необхідність введення національної компоненти в зміст освіти на початку ХХ ст. теоретично обґрунтував і навіть почав практично запроваджувати І. Огієнко. Ця діяльність особливо активізувалася після його призначення міністром народної освіти Української Народної Республіки у 1919 році. Утім ще до перебування на цій посаді, І. Огієнко неодноразово долучився до роботи з українізації освіти та зініціював заснування Українського народного університету в Києві. З нагоди його відкриття, вчений розробив авторський та оригінальний курс лекцій «Українська нова культура», в якому розкрив самобутній характер української культури, тим самим заклавши теоретичну основу для подальшого її відмежування від загальноросійського соціокультурного середовища. На думку І. Огієнка, чітке усвідомлення власної культурної окремішності можна було забезпечити тільки засобами проукраїнської освіти. Вона сприятиме формуванню гомогенного україномовного комунікативного простору, тим самим полегшуючи державотворчий процес. Саме заради цього, І. Огієнко, приділив чимало уваги розробці та публікації великими тиражами авторських навчальних посібників («Наглядна таблиця українського правопису» (1917), «Рідна мова в українській школі» (1918), «Українська граматики» (1918)) з української мови тощо [110].

Не менш плідною виявилася діяльність І. Огієнка на посаді ректора Кам'янець-Подільського державного українського університету, урочисто-церемоніальне відкриття якого відбулося у восени 1918 року. І. Огієнко долучився до роботи цього закладу не тільки як адміністратор, а і як блискучий лектор, який чудово продемонстрував своїм слухачам самобутній характер української культури та суперечності її історичного розвитку.

Обґрунтована та практично апробована І. Огієнком стратегія українізації змісту освіти та його численні педагогічні ідеї не залишилися поза увагою сучасних українських вчених. За кілька років після здобуття Україною незалежності, громадська діяльність та спадина І. Огієнка стала предметом наукових пошуків Є. Сохацької. В своїх працях, дослідниця приділила чимало уваги дослідженню освітньо-наукової спадщини та громадсько-політичної діяльності І. Огієнка, заразом приділивши чимало уваги висвітленню вкладу І. Огієнка у розбудову Кам'янець-Подільського державного українського університету [1; 138; 136].

Дещо згодом, започатковані Є. Сохацькою інтелектуальні пошуки отримали свій подальший розвиток у працях ректора Кам'янець-Подільського державного педагогічного інституту О. Завальнюка. Будучи фаховим істориком, він всебічно та незаангажовано окреслив історію заснування Кам'янець-Подільського державного українського університету [49; 43], показав роль І. Огієнка, як першого ректора, у його розбудові [50; 45] та висвітлив його різнопланову освітньо-педагогічну діяльність [48; 44; 42; 46]. Очевидно, що непересічна увага О. Завальнюка до постаті І. Огієнка стала закономірним наслідком назрілої від середини 90-х рр. ХХ ст. потреби в реабілітації тих українських вчених, культурних та освітніх діячів, чия діяльність та спадщина, через несприятливі для українського суспільства історичні та політичні обставини ХХ ст., залишилися поза увагою широкого кола фахівців. Не меншою мірою цьому сприяла необхідність незаангажованого відображення історії Кам'янець-Подільського, сьогодні вже національного, університету, якому у 2008 році було присвоєно ім'я Івана Огієнка, а з ним – відродження культурної пам'яті подолян та місцевих освітніх традицій. Все це, у єдності своїй, мало вагоме значення не тільки для

розвитку регіональної культури та ідентичності, а й усвідомлення місця та ролі етнографічної спільноти у формуванні та розвитку українського гомогенного етнокультурного та національного простору.

Слід зазначити, що просвітницька діяльність та педагогічні погляди І. Огієнка не залишилися поза увагою сучасних українських науковців. В даному контексті доречно згадати праці В. Ворожбіт [17], Н. Гудими [31], В. Даниленка [34], М. Лещенко [73], А. Марушкевич [90], Т. Москвіної [96], Р. Михайлишин [93], Е. Федорчук [157], І. Шоробури [163] та багатьох інших українських педагогів, котрі приділили чимало уваги дослідженню розробленої І. Огієнком методики викладання української мови, аналізу запропонованої ним стратегії розвитку української школи, розкриттю сутності та перспектив національно орієнтованої системи освіти тощо. Їхні праці сприяли залученню науково-педагогічної спадщини І. Огієнка в науковий обіг, поміж тим не дали можливості висвітлити державотворче значення аргументованої І. Огієнком українізації. Ця обставина стала однією з причин недооцінки ролі гомогенних комунікативного та культурного просторів у розбудові держави та збереженні її територіальної цілісності, свідченням чому є події сьогодення.

Поряд з різноплановими науковими розвідками, в яких започатковані І. Огієнком ідеї та педагогічні принципи використовувалися для обґрунтування певної авторської позиції, дослідженню педагогічної складової інтелектуальної спадщини українського вченого були присвячені кілька дисертаційних досліджень, захист яких відбувся майже одночасно. В цьому контексті можна згадати дисертацію Л. Ляхоцької на тему «Виховний потенціал рідної мови у творчій спадщині І. Огієнка» [79] в якій дослідниця, використовуючи в той час ще мало відомі праці української діаспори ХХ ст., розкрила суспільно-політичні та соціально-педагогічні умови становлення І. Огієнка, як педагога-мовознавця, показала основні напрямки його освітньо-педагогічної роботи та висвітлила його бачення перспектив розвитку української освіти. Зокрема, дослідниця аргументовано довела, що І. Огієнко домагався націоналізації української школи шляхом запровадження української мови та боровся за доступність шкільної

освіти для всіх українських громадян з метою виховання національно свідомих патріотів та уникнення комплексу меншовартості [79].

Загалом визнаючи раціональність теоретичних зауважень та висновків Л. Ляхоцької щодо ролі та значення мови в процесі реформування, чи, коли бути більш точними і об'єктивними, то розробки змісту національно орієнтованої освіти І. Огієнком, все ж вважаємо, що вони хибують однобокiстю. На наш погляд, зрозуміти пильну увагу І. Огієнка до проблеми української мови та українізації освіти можна тільки за умови комплексного, об'єктивного та незаангажованого, в тому числі й дисциплінарно, вивчення всієї багатогранної спадщини мислителя. Бо, як свідчать праці мислителя, мова і виховання – це тільки один з аспектів його інтелектуальних пошуків, який, цілком можливо, був підпорядкований певній більш загальній меті.

Подібними смисловими конотаціями характеризується й дисертаційна робота І. Кучинської «Виховання духовних цінностей дітей і молоді у творчій спадщині І. Огієнка» [69]. Звісно, дослідниця має власний напрям наукових пошуків, оскільки зосереджує головну увагу на дослідженні ролі та значення національно орієнтованої освіти в процесі перетворення дійсності. На цій основі вона цілком аргументовано доводить, що для І. Огієнка, освіта – це процес залучення людини до духовних цінностей. Зважаючи на це, трансформація змісту освіти і виховання розглядається дослідником як єдиноможливий шлях до змін у суспільстві. Це положення дисертаційного дослідження відкриває можливість дослідниці подолати основний недолік роботи Л. Ляхоцької та показати, що для І. Огієнка українізація освіти – це не якась абстрактна мета чи наукова забаганка, а стратегія духовного відродження нації, реалізувати яку можна тільки шляхом докорінної реформи змісту освіти. Бо тільки в навчально-виховному процесі формується національна самосвідомість, патріотизм та повага до споконвічних традицій свого народу, а з ними й глибока духовність особистості [69; 68].

Не оминули своєю увагою українські вчені й лінгводидактики І. Огієнка. Одним із перших до цієї теми звернувся О. Болтівець, опублікувавши у 1994 році, на сторінках журналу «Дивослово», авторське дослідження «І. Огієнко: Мова як вираження національної психіки, душі й свідомості народу» [14]. Згодом ця тема

отримала свій подальший розвиток у захищенні у 1999 році дисертаційній роботі «Лінгводидактичні ідеї Івана Огієнка» [29] О. Гривнак. В цій праці, дослідниця ґрунтовно і всебічно висвітлила теоретико-методологічні підвалини лінгводидактики І. Огієнка, тим самим вийшла за рамки вузькоспеціалізованого педагогічного дослідження. Зокрема, в роботі всебічно проаналізовано вплив мови на формування психічних особливостей спільноти та, на теоретичній основі культурологічних праць І. Огієнка, доведено, що різні мови не тільки по-різному називають один і той же предмет, а й по-різному показують сприйняття цього предмета, бо, як доводив в роботі «Українська культура» І. Огієнко, мова – це той вираз нашої психіки, через який здійснюється охорона нашої самосвідомості [29, с. 15-16]. Теоретичне обґрунтування доконечної потреби у рідномовному комунікативному просторі для повноцінного психологічного розвитку людини, згідно з висновками О. Гривнак, визначало політичну діяльність І. Огієнка й передусім його домагання у виробленні стабільної державної політики щодо підвищення ролі і значення української мови в житті суспільства.

На особливу увагу заслуговують дещо декларативні, проте, на наш погляд, цілком раціональні зауваження О. Гривнак про те, що І. Огієнко розглядав літературну мову як один з націєтворчих чинників. Використовуючи положення, яке навіть в сучасному дискурсі не отримало однозначної оцінки, дослідниця, на жаль, не вдалася до його всебічного аналізу, а зосередила увагу тільки на окреслених І. Огієнком завданнях вивчення рідної мови [29, с. 9]. Ще менш виразно у дисертаційному дослідженні О. Гривнак експліковано феномен «народності», який, згідно з висновками дослідниці, є концептуальною основою лінгводидактики І. Огієнка, проте, на наш погляд, воно є осереддя всієї інтелектуальної спадщини мислителя.

Незважаючи на те, що поза увагою О. Гривнак залишилося багато, надзвичайно важливих аспектів наукового доробку І. Огієнка, її робота стала вагомим віхою інтелектуальної реабілітації теоретичної спадщини мислителя. Не менш плідними для введення науково-педагогічної спадщини І. Огієнка в науковий обіг стали дисертації А. Марушкевич «Просвітницька діяльність і

педагогічні погляди Івана Огієнка» [90] та «Науково-педагогічна спадщина Івана Огієнка» [89], Г. Опанасюк «Виховання гуманної особистості школяра в педагогічній спадщині Івана Огієнка» [109], Т. Роняк «Проблема виховання учнівської молоді в спадщині Івана Огієнка і творче використання її в сучасній школі України» [124] та інших українських вчених, які приділили свою увагу вивченню тих чи інших аспектів педагогічної спадщини І. Огієнка. Попри те, що у згаданих роботах було висвітлено тільки один з аспектів надзвичайно багатогранної спадщини мислителя, все ж вони мали вагоме значення для зростання суспільної уваги до педагогічної діяльності І. Огієнка, розроблених ним методики викладання української мови та стратегії розвитку національно орієнтованої освіти.

Всебічне вивчення освітньо-педагогічної діяльності І. Огієнка, котре розпочалося ще середині 90-х рр. ХХ ст. і не припинилося до нашого часу, активізувало увагу українських дослідників до багатьох інших аспектів різнобічної діяльності українського вченого, мислителя, суспільно-політичного та релігійного діяча. Так, приміром, відомий сьогодні український історик-архівознавець В. Ляхоцький приділив чимало уваги вивченню життєвого шляху [80; 82], видавничо-редакційної та архіво-археографічної діяльності І. Огієнка [84; 85]. В цьому контексті особливу увагу привертає монографія В. Ляхоцького «Просвітитель. Видавничо-редакційна діяльність Івана Огієнка (митрополита Іларіона)», у якій дослідник запропонував цікаву авторську характеристику громадсько-політичної, наукової та організаційної діяльності І. Огієнка на посаді ректора Кам'янець-Подільського державного українського університету. Звісно, зважаючи на наукові зацікавлення дослідника, головна увага у цій роботі прикута до історії створення за сприяння ректора І. Огієнка університетського поліграфічного центру, друку у 1919-1920 рр. в цьому осередку навчальної літератури, й передусім підручників з української мови. Не оминув В. Ляхоцький своєю увагою й історії підготовки до друку першого випуску «Записок Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету» [81].

Не менш плідною та цікавою видається й монографія В. Ляхоцького «Тільки книжка принесе волю українському народові» [83]. В цій праці, дослідник

репрезентував широкому колу читачів багато маловідомих фактів з життя та діяльності І. Огієнка як урядовця, діяча української культури, організатора бібліотечної та архівної справи в Україні початку ХХ ст., книгознавця, бібліографа тощо. Особливу увагу вчений приділив історії створення бібліотеки Кам'янець-Подільського університету [83, с. 70-74]. Підіймаючи багато важливих аспектів громадської та культурницької діяльності І. Огієнка, В. Ляхоцький доповнив своє дослідження цікавим та плідним авторським аналізом багатьох історичних тем, що виводить роботу за межі «прісного» академізму, роблячи її цікавою широкому колу читачів.

Підкреслюючи вагому роль наукових праць В. Ляхоцького у відродженні та популяризації інтелектуального доробку І. Огієнка в новітньому українському інтелектуальному дискурсі, варто згадати й опубліковані за його сприяння листи Івана Огієнка (1907–1968) [41], які до цього знаходилися в архівах України та Канади, а також ту частину епістолярної спадщини, що вже була опублікована українською діаспорою невеликим накладом. Матеріали збірки «Епістолярна спадщина Івана Огієнка» надзвичайно різноманітні і розкривають погляди мислителя на різні проблеми, а тому є вагомим джерелом подальшого вивчення життя, діяльності та наукової спадщини І. Огієнка.

Поряд з епістолярною спадщиною І. Огієнка, чималий інтерес українські науковці проявили до його літературознавчої діяльності й передусім розвідок, що присвячені вивченню давньої української літератури та славнозвісних перекладів історичної та релігійної літератури на українську мову. Наукове осмислення цієї частини творчого доробку мислителя знаходимо у працях таких українських вчених як Л. Безобразова [10], Г. Дігтяренко [119], В. Мацько [91], Т. Пінчук, В. Пащенко [115], Є. Сохацька [139], М. Тимошик [149] та ін. Пильна увага українських вчених до осмислення перекладацької діяльності та літературознавчої діяльності І. Огієнка, поєднується з браком праць комплексного характеру, які б представили літературознавчу діяльність у загальному ключі наукових пошуків українського вченого та політичного діяча.

Подібною фрагментарністю характеризуються й роботи українських дослідників присвячених вивченню мовознавчої спадщини І. Огієнка. В даному

контексті доречно згадати роботи Т. Беценко [11], О. Мозолу [94], О. Мозолук [95], В. Опанасенко [108], В. Юносової [164] та ін. Праці згаданих та багатьох інших лінгвістів мають вузькоспеціалізований характер, а відтак тільки опосередковано сприяють розкриттю загального спрямування наукових пошуків, громадсько-політичної та релігійної діяльності І. Огієнка.

З огляду на своєрідність вищезгаданих досліджень, складається враження, що філологічні розвідки не спроможні розкрити всю повноту різномірної інтелектуальної спадщини І. Огієнка. Утім, цю точку зору цілком і повністю спростовують наукові праці М. Тимошика. Він присвятив чимало уваги вивченню та популяризації інтелектуального доробку І. Огієнка завдяки ретельному опрацюванню архівних документів Києва, Львова, Житомира, Кам'янця-Подільського та відомостей, що збереглися у бібліотеках та сховищах Швейцарії. На їхній основі у 1997 році М. Тимошик опублікував ґрунтовне монографічне дослідження «Голгофа Івана Огієнка» [148], в якому охарактеризував життєвий і творчий шлях митрополита Іларіона, як однієї з найбільш прогресивних та непересічних постатей українського національного відродження початку ХХ ст. та показав, чому його ім'я заборонили навіть згадувати у радянські часи. Чимало уваги у своєму дослідженні М. Тимошик приділив незаангажованому відтворенню історії відкриття і діяльності Кам'янець-Подільського державного українського університету під керівництвом І. Огієнка, заразом показавши ті зусилля, які приклав майбутній митрополит Іларіон, заради перетворення університету на справжній осередок «національного відродження української мови, національної культури цього, з одного боку, ополяченого, а з іншого – зрусифікованого краю» [148, с. 43].

Цікавою та ґрунтовною з наукової точки зору видається монографічна робота М. Тимошика «Лишусь навіки з чужиною...» [147]. В цій праці український дослідник висвітлив життя та ректорську діяльність І. Огієнка переважно на архівних матеріалів, в яких вміщено спогади тих, кому випала нагода працювати з І. Огієнком у часи його життя в еміграції. Використані вченим документи дозволяють розширити горизонт дослідження громадсько-церковної та видавничої діяльності І. Огієнка у часи його перебування в Канаді, а також

дізнатися про долю та діяльність нащадків українського вченого. В цьому монографічному дослідженні М. Тимошик дав живописний і навіть емоційно напружений опис переживань та сподівань І. Огієнка та багатьох інших українців за кордоном, що перетворило роботу на поважне інформаційне джерело, відомості якого, поза сумнівом, можуть зацікавити надзвичайно широке коло читачів. Утім, якось оригінальних наукових висновків, які би не були вміщені у його попередній роботі, в цій роботі, на жаль, не знаходимо.

Підкреслюючи непересічну роль М. Тимошика у вивченні життя, діяльності та наукової спадщини І. Огієнка, хотілося б зацентувати увагу на тому, що саме завдячуючи його активній позиції в часи української незалежності було перевидано багато робіт І. Огієнка, в тому числі й славнозвісні «Історію української літературної мови» (1949, Вінніпег; 2001, Київ) та «Історію українського друкарства» (1925, Львів; 1994, Київ) з передмовами М. Тимошика. Ці праці українського вченого та мислителя, характеризуються чималим етнотворчим потенціалом та, поза сумнівом, є одним з небагатьох історичних джерел, котрі сприяли подоланню комплексу української меншовартості. З огляду на це, є всі підстави говорити про неоціненний внесок М. Тимошика у національне та культурне відродження українського народу.

Не менш плідними видаються й присвячені творчому спадку І. Огієнка роботи І. Тюрменко. Незважаючи на те, що основною проблемою її досліджень була державницька діяльність І. Огієнка [154; 151], чимало уваги дослідниця приділяла науково-педагогічним працям ученого, а також своєрідності його поглядів на проблеми українського національного відродження, національної самосвідомості [153], наукової етики [152], а також висвітленню національно-культурного та релігійного життя української еміграції. Слід зазначити, що, досліджуючи широке кола питань пов'язаних з життям, науковою спадщиною, громадсько-політичною та релігійною діяльністю І. Огієнка, І. Тюрменко ґрунтовно та всебічно опрацювала епістолярну спадщину вченого. Завдяки цьому її наукові напрацювання сприяли знайомству української спільноти з тими аспектами державотворчої діяльності І. Огієнка, що не знайшли свого чіткого

відображення у наукових працях мислителя, проте залишалися вагомим аспектом його політичної позиції.

Українське державотворення в кінці ХХ ст. було нерозривно пов'язане з відродженням української релігійності, що, на наш погляд, стало однією з головних причин непересічної уваги українських вчених до релігієзнавчої спадщини І. Огієнка. Дослідження цього аспекту наукової спадщини мислителя було започатковане ще у 90-х рр. ХХ ст. працями З. Тіменика [150], який, так само як багато інших тогочасних дослідників, у своїх дослідженнях неодноразово звертався до епістолярної спадщини українського вченого з метою ґрунтовного та об'єктивного осмислення історії становлення української православної автокефалії та тих чинників, які сприяли постанню самостійної та самобутньої української церкви. Чимало уваги приділив дослідник вивченню релігійного світогляду І. Огієнка та розробленій ним історіософії релігійного життя в Україні. Започатковані З. Тімеником дослідження отримали свій подальший розвиток у працях багатьох українських дослідників. В цьому контексті доречно згадати праці О. Баженова [8], О. Ігнатуші [53], Л. Кудрик [66], В. Ластовського [72], А. Марушкевич [88], В. Пащенко [114], О. Панько [109], С. Повторєвої [121; 120], І. Петренко [118], О. Сагана [130], О. Свиридюк [131] та ін.

Попри чималу увагу українських науковців до різних проблем теоретичної спадщини І. Огієнка, в сучасному українському інтелектуальному дискурсі залишається виразним брак праць узагальнюючого характеру, тобто тих, які розкривають загальні інтенції творчого спадку мислителя та показують причини звернення українського вченого до висвітлення тих чи інших проблем, водночас синтезуючи у цілісну систему його різномірні наукові інтереси. Крім того, не отримали належного теоретичного осмислення дослідження І. Огієнка в царині етнографії. Зауважимо, що йдеться зовсім не про те, що ця частина інтелектуального спадку І. Огієнка залишилася поза увагою українських науковців, бо це твердження повністю спростовують праці А. Голуба [24], О. Котовської [62], Л. Сорочук [134], Г. Лозко [78], О. Панько [1; 113] та багатьох інших українських учених. Утім, звертаючись до етнографічної спадщини І. Огієнка, українські науковці зазвичай виокремлюють в ній українознавчу [12],

культурологічну [64], філософсько-антропологічну [171; 144] тощо складову, разом дистанціюючись від висвітлення причин звернення І. Огієнка до цієї теми. Внаслідок цього, інтелектуальна спадщина українського вченого розривається численними дисциплінарно диференційованими дослідженнями, які не завжди сприяють розумінню його різномірних наукових зацікавлень.

Одним з найбільш показових прикладів розпорошеності наукової спадщини І. Огієнка, є феномен двоєвір'я. В сучасному інтелектуальному дискурсі, він експлікується як один з елементів народного світобачення, який має прямий стосунок до народної культури, котра, своєю чергою, тлумачиться як історично сформований пласт культури, що представлена в соціальному плані простонароддям, котре не впливає на поступ спільноти. Інакше кажучи, двоєвір'я тлумачиться як прояв міфологічного мислення, який зберігся на рівні простонароддя, завдяки глибокому проникненню в мову та народну обрядовість. Подібна позиція чітко представлена у працях Є. Анічкова [3], О. Афанасьєва [7], М. Гальковського [19], О. Потебні [122], Б. Рибаківа [129] та багатьох інших дослідників. Всі вони прямо чи опосередковано розвивали думку про те, що культурна самобутність народів сформувалася на ранніх стадіях суспільного розвитку й постійно розвивалася в процесі цивілізаційного поступу, який тільки невиразно проявлявся в житті простонароддя.

Цілком очевидно, що започатковане ще у XIX ст. розуміння феномену двоєвір'я та його ролі в процесі формування етнокультурної самобутності народів, не могло залишитися поза увагою І. Огієнка, котрий у своїх працях намагався віднайти джерела культурної самобутності народів. Водночас видається сумнівним, що вчений, ведучи невпинну та непримиренну боротьбу з комплексом української меншовартості, міг визнати та прийняти, що самобутня українська культура та українська ментальність збереглася тільки на рівні простонароддя. На наш погляд, більш вірогідним видається, що всебічне вивчення І. Огієнком особливостей українських дохристиянських вірувань було зумовлене пошуком тих чинників, які сприяли формуванню української самобутності, не обмежуючи її неприйнятними для етнічного самовизначення спільноти становими рамками.

Як бачимо, незмінно присутня у всіх наукових працях І. Огієнка проблема формування самобутнього українського етнокультурного простору, привернула найменше уваги українських дослідників. На наш погляд, це було зумовлено тим, що І. Огієнко у працях мислителя відсутня чітко структурована та абстрактна схема українського етно- чи націєтворення, а погляди на ці проблеми розпорошені в численних та, на перших погляд, змістовно різнорідних працях мислителя. Такий підхід істотно ускладнював дослідження цих питань, водночас залишаючи поза увагою широкого кола не тільки українських, а й зарубіжних фахівців всебічне вивчення тих чинників, які за певних умов можуть набувати важливого консолідуючого потенціалу, зумовлюючи тим самим групову консолідацію, або ж дезінтеграцію групи. Всі ці питання набули чималої актуальності в умовах українського сьогодення, тим самим зумовивши нові звернення дослідників до всебічного вивчення наукового спадку І. Огієнка.

1. 2. Інтелектуальний спадок І. Огієнка в площині історії української філософії

Розглядаючи наявні в сучасному інтелектуальному дискурсі дослідження наукової спадщини І. Огієнка, не можна оминати увагою того факту, що ця непересічна та, без сумніву, прогресивна для свого часу особистість згадується як учений, педагог, історик релігії, мовознавець, літературознавець, громадський, політичний та релігійний діяч або що, проте філософом його називають не часто. Певною мірою це зумовлено тим, що автори перших і найбільш фундаментальних підручників та навчальних посібників з української філософії, оминули своєю увагою цю виняткову постать. Так, приміром, згадок про І. Огієнка не знаходимо в опублікованому під редакцією М. Тарасенка навчальному посібнику «Українська філософія в іменах» (1997) [107], немає їх і в «Історії української філософії» (2001) [156] за науковою редакцією Г. Волинки, і в опублікованій викладачами кафедри української філософії та культури Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Історії української філософії» (2008) [126]. Натомість в «Енциклопедичному філософському

словнику» під редакцією В. Шинкарука, І. Огієнко згадається як український вчений-богослов, культуролог, філософ, церковний, державний діяч [158, с. 443]. Це, свою чергою, дає підстави припускати наявність філософської складової у багатій та різноплановій спадщині І. Огієнка, водночас актуалізуючи дослідження теорії історико-філософського розвитку загалом та національної філософії, зокрема. Їх вирішення дасть можливість більш предметно висловлюватися з приводу наявності філософської складової в інтелектуальному доробку І. Огієнка, тим самим визначити доцільність його залучення в контексті історії української національної філософії.

Перед тим як говорити про місце творчої спадщини І. Огієнка чи про відсутність гідної уваги істориків філософії до неї, видається доречним нагадати основні теорії історико-філософського розвитку. Загальновідомо, що ця проблема вже неодноразово ставала предметом наукового вивчення. Як відомо, вперше вона була поставлена Г. Гегелем, який, досліджуючи загальні закономірності розвитку історико-філософського процесу, розробив абстрактно-логічну схему кумулятивного розвитку філософського знання. Відповідно до його вчення, в процесі історико-філософського розвитку, «кожна наступна філософська система, напрям, епоха тощо включає в себе, “знімає”, усі попередні. Таким чином, між минулим і сучасним у розвитку філософського знання, відповідно до гегелівської позиції, існує логічний зв'язок» [20, с. 31].

Немає жодного сумніву, що запропонований Г. Гегелем підхід мав високий пояснювальний потенціал в процесі формування раціональної схеми історико-філософського процесу, навіть без уваги на те, що використання такої моделі нерідко призводило до знецінення цілого пласту ідей та концептів, які могли показати своєрідність та багатовекторність історико-філософського процесу, тим самим висвітлюючи багатство духовного спадку людства. Утім, згідно з цією моделлю, історія філософії – це однолінійний процес, який реалізується в «єдиному соціальному просторі і спрямовується з глибини віків до сучасності як вищої точки» [25]. Таким чином, історико-філософська діяльність зводиться тільки до пошуку тих ідей та концептів, які визначають напрям розвитку

філософського знання, водночас забезпечуючи логіку історико-філософського процесу.

Запропонований Г. Гегелем підхід має вагоме значення для розробки абстрактних моделей історичного розвитку філософського знання. Утім можливість його використання в процесі дослідження національної філософії наразі видається вкрай сумнівною, бо Г. Гегель, а згодом і його послідовники, говорячи про чітку лінію історико-філософського розвитку, беруть до уваги тільки ті філософські ідеї та вчення, які набули світового значення й стали висхідним пунктом філософського розвитку, заразом вважаючи не вартими уваги і навіть приреченими на забуття вчення, в яких не відображено загальні тенденції інтелектуального розвитку людства. Власне, саме на цій теоретичній основі, Д. Чижевський свого часу прийшов до висновку про те, що слов'янській «(зокрема українській) філософії треба ще чекати на свого “великого філософа”»[161, с. 15], тим самим спростував існування української філософії.

Попри раціональність цілого рядку теоретичних узагальнень та висновків Д. Чижевського, на наш погляд, вони не відображають повноти та змісту національної філософії як такої та української, зокрема. Так само як і Г. Гегель, український вчений, намагався експлікувати інтелектуальну спадщину та досвід українців у вигляді логічної схеми історичного розвитку філософського знання високого рівня теоретичного узагальнення, та показати, що вона добре корелює із ідеями та принципами, що панували у західноєвропейській філософії. Інакше кажучи, згідно з висновками Д. Чижевського, критерієм та своєрідним мірилом інтелектуального та духовного спадку українського народу може і має бути світоглядна та аксіологічна системи західноєвропейської цивілізації. Цілком можливо, що в конкретно-історичному вимірі сьогодення з притаманним йому євроінтеграційним процесом, така думка позиція є цілком логічною, навіть без уваги на те, що її утвердження зумовить знецінення, а згодом і забуття частини інтелектуальних напрацювань та досвіду людства. Однак, коли мова заходить про історію національної філософії, застосування такого підходу видається сумнівним. Адже, як цілком раціонально зауважував свого часу В. Горський, національна філософія – це та сфера духовної діяльності спільноти, в межах якої

відбувається усвідомлення та осмислення тих проблем, котрі виникають перед людиною та/чи спільнотою на певному рівні соціокультурного розвитку [25]. Результати та теоретичні узагальнення зроблені в процесі самоусвідомлення спільноти «знаходять своє відображення не лише у філософських трактатах у власному розумінні цього слова», а й у цілому комплексі культурних витворів, що містять «глибокі роздуми з приводу граничних основ людського буття, сенсу життя, сутності людини й навколишнього світу. Можна говорити про відсутність в українській культурі давніших часів професійної філософської теорії, як окремої галузі духовної діяльності. Але ж це лише один із можливих способів побутування філософської думки як такої» [25].

Зауваги та висновки В. Горського з приводу існуючого сьогодні розмаїття способів існування та розвитку філософського знання в культурі та функцій національної філософії, дають підстави переглянути твердження Д. Чижевського щодо відсутності української філософії, поміж тим це жодним чином не вирішує проблем зумовлених відсутністю критеріїв для відбору тих філософських концептів та інтелектуальних напрацювань, які могли би стати органічною частиною історії української філософії. Очевидно саме через це, сьогодні не існує однозначної відповіді на це складне питання, навіть незважаючи на чільну вагу українських вчених (В. Горського, С. Йосипенка, Н. Мозгової І. Огородника, С. Руденка, М. Русина та ін.) до проблем теорії історії філософії. Визначення змісту національної філософії від часів Просвітництва і до наших днів, залишається досить складною темою теорії історико-філософського процесу. Це й не дивно, з огляду на своєрідність вищезгаданих підходів до тлумачення національної філософії, яка, з одного боку, може розглядатися як національний вияв духовного досвіду людства (Д. Чижевський), а з іншого – як унікальний та самобутній спосіб самоусвідомлення спільноти (В. Горський). З огляду на це, український філософ В. Лісовий свого часу зробив зауважив, що «поцінування особливостей історії філософії певної цивілізації чи нації залежить від того, чи філософію сприймають як гуманітарну науку, чи вважають її твердження тільки універсальними (за зразком природничих наук)» [126, с. 23]. На цьому

концептуальному тлі, як доводить дослідник, постають два основні підходи до осмислення історико-філософського процесу:

«1) розгляд історії філософських ідей і проблем незалежно від суспільно-політичного і культурного середовищ, у яких формулюються філософські проблеми, створюються філософські ідеї;

2) розгляд постановки філософських проблем і способів їх розв'язання з урахуванням суспільно-культурного середовища, в якому живе і діє філософ» [126, с. 23].

Звичайно, використання першого способу більш притаманне для розробки та дослідження універсальних схем історії розвитку філософського знання. За таких умов, увага історика філософії прикута передусім до поступу думки, тоді як соціокультурні умови, історичні чи політичні події, що сприяли її народженню залишаються поза його увагою. Очевидно, що цей тип історико-філософського дослідження притаманний гегелівській універсальній схемі історико-філософського розвитку. Такий підхід широко використовується і при написанні історії та філософії природничих наук, які тільки принагідно згадують те соціокультурне середовище, в якому живе та діє науковець чи мислитель. Не беруться до уваги при написанні абстрактної схеми історії розвитку філософського знання і особистісні переживання, які вплинули на вибір сфери діяльності та особливості світогляду тих чи інших мислителів. Це цілком закономірно, бо такі способи історико-філософської ретроспективи, як цілком справедливо зауважує В. Лісовий, керуються ідеєю підпорядкування, шукаючи в історико-філософському процесі внутрішньої логіки розвитку. Утім, сам В. Лісовий не вважає, що в історії філософії можна виокремити деяку чітку, логічну та безперервну лінію розвитку, оскільки її розвій завжди супроводжується самотніми або постійними переривами поступальності, докорінними революційними зрушення тощо. Вони змінюють логіку та хід історичного всієї спільноти, а не окремої особистості. Звісно, немає підстав говорити про те, що В. Лісовий ігнорує значення індивідуальної історії та її «поворотів», поміж тим при побудові абстрактних схем історичного розвитку філософських знань, вони не набувають визначального значення [126, с. 23].

Вище охарактеризований спосіб розгляду історико-філософського процесу, на перший погляд може видатися малоприслужним для дослідження національної філософії, утім це зовсім не так. Історики філософії, зазвичай мають справу з текстами та ідеями, логіка розвитку яких підпорядкована певним закономірностям. А тому, застосування цього способу історико-філософського дослідження, до прикладу, на думку Д. Чижевського, забезпечує розуміння світобачення певної спільноти та розкриває її роль у цивілізаційному поступі, як мінімум завдячуючи тому, що «лінія філософічного розвитку в різні епохи, так би мовити, проходить через різні країни, через різні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише один раз. Таким чином окрема нація в певні моменти репрезентує історичну сучасність – іноді разом з іншими націями, а іноді і сама» [161, с. 11]. Інакше кажучи, розробка абстрактних схем історичного поступу національної філософії, доцільна тільки за умови, що спільнота є носієм історичної свідомості.

Розкриваючи своєрідність теорії історії філософії Д. Чижевського, не можна оминати увагою того факту, що історія, в тому числі й філософських учень, розглядається вченим як процес взаємодії та розвитку різних народів та націй. Обґрунтування цієї амбівалентної в своїй основі ідеї Д. Чижевським у «Нарисах з історії філософії на Україні», на наш погляд, визначило долю української філософії у ХХ ст. та місце в ній творчої спадщини І. Огієнка. Д. Чижевський, вказуючи на провідне значення народів та націй у розвитку філософії прагнув показати потенціал української філософської спадщини у поступі філософського знання, а виявивши його, прийшов до висновку, що українська філософія ще чекає на свого «великого філософа». Цими словами він спростовав існування української філософії, визнаючи водночас існування українських «мисленників», які «намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм останньої філософічної обробки» [161, с. 15].

Запримітимо, що Д. Чижевський, відмовляючи українській філософії в існуванні, став одним із перших істориків філософії, які присвятили увагу дослідженню історико-філософського розвитку в Україні. Цей суперечливий на перший погляд факт, в дійсності є концептуальною основою наукових розвідок

Д. Чижевського. В його працях йдеться не про українську філософію, а про історичний розвиток філософії «на Україні». Це уточнення є надзвичайно важливим. Воно дає можливість вченому залучити до сфери дослідження філософську спадщину Й. Шада, Л. Якоба та деяких інших мислителів, які, не будучи українцями за походженням, деякий час жили і працювали на теренах України. З огляду на це, Д. Чижевський, розглядаючи історію філософії «на Україні», пише про історичний поступ думки, що відбувався на її території. Саме тому, суб'єктом історико-філософського розвитку «на Україні» були не тільки представники українського, а й багатьох інших народів, які часто розвивали багато цікавих учень, які подекуди тільки опосередковано відображали особливості та самобутність українського світогляду.

Неузгодженість окремих теоретичних положень вчення Д. Чижевського про розвиток історико-філософського процесу, не залишився поза увагою дослідників. Так, приміром, В. Горський свого часу зацентрував увагу на тому, що Д. Чижевський, говорячи про відсутність «великого філософа», «творчість якого дала б можливість аналізувати особливості власне української філософії», дає розлогу «характеристику “української психіки та особливостей української думки”» [25]. Такий підхід, як цілком справедливо зауважує В. Горський, виводить Д. Чижевського далеко за межі «ним самим визначених кордонів дослідження». Більш того, розгляд питання про особливості «української думки» закладає підвалини для спростування обґрунтованого ним положення про те, що тільки «в постатях великих систематиків і лише тоді виразно виступали риси філософичного національного обличчя» [161, с. 14].

Попри дискусійні, а подекуди навіть малообґрунтовані теоретичні положення теорії історико-філософського процесу Д. Чижевського, саме його надбання довгий час залишалися концептуальною основою відтворення історико-філософського розвитку в Україні, що, на нашу думку, певною мірою визначало філософську долю творчої спадщини І. Огієнка. Так само як і більшість українських інтелектуалів, а в термінології Д. Чижевського «мисленників», І. Огієнко не створив і навіть не прагнув створити філософської «синтези світового значення». Навпаки, його спадщина характеризується сукупністю

здавалось би змістовно не пов'язаних наукових та публіцистичних праць релігієзнавчого, історичного, мовознавчого, літературознавчого тощо характеру, що, звісно, робить дискусійним питання про доцільність їх розгляду в контексті українського історико-філософського процесу.

Не сприяла формуванню однозначних висновків з приводу доцільності залучення творчої спадщини І. Огієнка у історико-філософський контекст й марксистська теорія історії філософії. Адже, як цілком справедливо зауважував В. Горський, вона обмежила «поле можливостей до відтворення об'єктивної й достатньою мірою повної картини історії філософії України. Перепоною стає не лише територія (на Україні), де протікала діяльність досліджуваного діяча культури, а й його класова орієнтація та належність до філософської “партії”. Оскільки у минулому гідним конструктивного вивчення вважалось тільки те, що утворювало передісторію філософії діалектичного та історичного матеріалізму як теоретичного ядра світогляду пролетаріату, то з орбіти вивчення, природно, вилучались представники ідеалізму й ті, кого вважали речниками ідеології експлуататорських класів» [25].

Не кращі перспективи для розвитку історії національної філософії, як доводить закладала марксистсько-ленінська теорія, «у межах якої історико-філософський процес тлумачився як поле битви матеріалістів та ідеалістів, діалектики та метафізики тощо, і всі філософські праці, які не вкладалися в цей канон, оголошувалися “псевдонауковими”, “наївними” чи “ревізійністськими” і т. п.» [125, с. 19]. З огляду на це, на думку С. Руденка, її головним недоліком стала чітко задана та ідеологічно заангажована сукупність критеріїв для оцінки інтелектуального доробку певного мислителя.

Зауваження, роздуми та ґрунтовні наукові висновки, які зустрічаємо у роботах В. Горського та С. Руденка щодо особливостей домінуючих в українській радянській (і не тільки) гуманітарній науці підходів до розгляду історико-філософського процесу, досить однозначно вказують на причини, що стояли на заваді залучення інтелектуального спадку І. Огієнка до історико-філософського контексту. Як відомо, багато праць ученого, в тому числі й «Українська Церква», «Дохристиянські вірування українського народу», «Нариси з історії української

мови. Система українського правопису» та багато інших, так само як і сфера наукового зацікавлення мислителя були далекими від проблем пролетаріату та діалектичного матеріалізму. Не привертала його уваги й розробка універсальних схем історичного розвитку соціуму. З часів навчання в університеті і до кінця свого життя, в центрі уваги І. Огієнка залишалися проблеми колективної ідентичності. Саме через це, своїм головним завданням, дослідник вважав всебічне вивчення тих чинників, які сприяли збереженню української етнокультурної ідентичності. Її відродження обстоював І. Огієнко і у релігійній, і в політичній, і в громадській тощо діяльності протягом усього свого життя, в тому числі й на еміграції. Очевидно, що обґрунтовані ним ідеї та стратегічні завдання не мали перспективи для розвитку на теренах радянської України, адже суперечили базовим постулатам тих світоглядних принципів, які використовувала радянська влада у культурній та громадянській політиці. Як відомо, І. Огієнко закликав до збереження української етнокультурної ідентичності, саме в ті часи, коли в радянській громадянській політиці ширилася стратегія «плавильного котла» [144, с. 50; 15].

Загалом саме сфера зацікавлення та спосіб репрезентації наукових висновків, стали головними перепонами для залучення інтелектуальної спадщини І. Огієнка в орбіту філософських досліджень. Звісно, певним чином до цього призвело і те, що концептуальною основою панівних у вітчизняній інтелектуальній традиції теорій історико-філософського процесу, стала просвітницька віра в єдину істину, яка реалізується в ході історичного поступу людства від дикості та варварства до цивілізації [59]. Однак, як показує соціокультурний досвід ХХ ст., таке тлумачення історичного процесу є спрощеним та потребує ґрунтовного переосмислення, що досить аргументовано показав С. Гантінгтон у «Зіткненні цивілізацій» [160]. Розглядаючи докорінні зміни у всіх сферах життя суспільства, американський вчений цілком аргументовано показав непересічний вплив культури на формування колективної ідентичності, водночас спростував можливість постановки «універсальної цивілізації». Ці висновки заклали підвалини для спростування прогресистського

раціоналізму, одночасно повернувши увагу інтелектуалів до проблем національного загалом та філософії, зокрема.

Необхідність переосмислення та розширення сфери історії української філософії, одним із перших усвідомив В. Горський. Він вважав, що об'єктивне і незаангажоване дослідження національної філософії може забезпечити культурологічний підхід, який «передбачає, з одного боку, перебудову самого характеру історичного мислення згідно з канонами культури. З іншого боку, вимагає уточнення того, чим є філософія, розвиток якої вивчає наука історія філософії» [25]. На цій теоретичній основі, вчений виокремив дві площини у яких може здійснюватися історико-філософське дослідження: генетична та функціональна. Так, коли історико-філософське дослідження спрямоване на розкриття тих культурних підвалин, які зумовили до постання певної філософської проблеми, історії розвитку цієї проблеми та «виявлення смислу, який несе в собі твір» [26, с. 21], маємо історико-філософське дослідження у генетичній площині. Натомість у випадках коли здійснюється: «вивчення особливостей діяльності з розширення і збагачення авторського смислу в колі однодумців, тобто впливу інших філософських ідей на смисл вчення того чи іншого філософа; дослідження процесу трансформації смислу і значення авторської ідеї на різних етапах розвитку філософської теорії; визначення ролі певної філософської ідеї в історії культури» [26, с. 22], – історико-філософське дослідження переходить у функціональну площину.

На цій концептуальній основі В. Горський виокремив три різновиди історико-філософського дослідження, а саме: «історію філософської думки», «історію філософської теорії» та «історію філософів». Історію філософської думки, згідно з позицією В. Горського, представляють ті історико-філософські дослідження, що експлікують розвиток філософії в історико-культурному контексті. В межах таких досліджень чільна увага приділяється вивченню впливу релігії, політики, мистецтва тощо на розвиток та своєрідність філософської культури. Інакше кажучи, «історія філософської думки» зосереджує основну увагу на контексті, в якому виникають та розвиваються досліджувані ідеї чи вчення та їхні носії та користується зазвичай тільки описовим методом. Це

методологічна особливість нерідко призводить до різкої критики подібних історико-філософських розвідок, оскільки зазвичай вони позбавлені фундаментальності та наукової глибини. Поміж тим, аргументованість цієї критики не варто перебільшувати навіть попри те, що вона є цілком справедливою в окремих випадках, які, однак, не спростовують загальної відповідності описового підходу для історичної реконструкції української філософії, що цілком і повністю підтверджують ґрунтовні історико-філософські праці Н. Мозгової, М. Русина, І. Огородника та ін.

Актуальним та своєчасним різновидом історико-філософських досліджень, видається й «історія філософської теорії», котра досліджує закономірності розвитку професійної філософії, розкриває закономірності та окреслює теорію історико-філософського дослідження та його методологію. Дослідження цих проблем, на думку В. Горського, є надзвичайно важливим, адже «тут здійснюється кодифікація і класифікація різноманітних філософських здобутків, виробляється нормативна мова філософського дискурсу в межах культури на певному просторі та етапі її розвитку» [26, с. 25]. Поміж тим, як свідчить нормативна база сучасного українського філософського дискурсу, цей підхід не здобув особливої прихильності українських вчених.

Третім, з виокремлених В. Горським, різновидів історико-філософського дослідження є «історія філософів». «Тут історія філософії, – зазначає В. Горський, – виступає як... поле діяльності тих неповторних особистостей, які пручаються у відповідь на спроби повивати їх у “типовий образ”, “загальні закономірності”» [26, с. 27]. Цей спосіб експлікації історії філософії, як стверджує вчений, дає можливість деперсонізувати історію філософії, водночас зацентрувавши увагу на рівнозначності внеску кожного мислителя у розвиток духовної культури певного народу. Без уваги на те, що вказане положення може видатися дискусійним, на наш погляд, його варто визнати цілком справедливим. Усвідомлення рівнозначності наукового доробку кожного українського вченого чи мислителя, відкриває широкий простір для всебічного вивчення ментальної своєрідності спільноти, дає можливість виявити та показати ті проблеми, які турбували його у різні історичні періоди. Крім того, завдяки запровадженню

такого підходу, історія національної філософії може бути представлена не тільки як частина культурної пам'яті народу, а і як вираз духу та досвіду спільноти, які визнаються певним культурним контекстом. Останній, як доводить В. Горський, виступає незмінним критерієм для визначення приналежності філософських учень до обсягу національної філософії.

Теоретичні зауваги та висновки В. Горського, на наш погляд, можуть сприяти визначенню ролі і місця творчого доробку І. Огієнка в історії української філософії. З одного боку, його наукові розвідки, є всі підстави розглядати як один з елементів культурної пам'яті та інтелектуального досвіду українського народу. Особливо показовими в даному контексті є двотомне дослідження І. Огієнка «Українська Церква» [103; 104], в якому розкрито історію становлення православної церкви в Україні, показано самобутній характер українського православ'я та, можливо дещо опосередковано й без чітко окреслених теоретичних узагальнень, показано, що церква, довгий час залишалася важливим етнотворчим чинником. Ця думка імпліцитно присутня в дослідженнях присвячених нищівній щодо Української Церкви московській релігійній політиці, котра, як доводить вчений, розпочалася невдовзі після Переяславської угоди (1654 р.). Подібні ідеї знаходимо й в надзвичайно цікавій роботі «Дохристиянські вірування українського народу» [92]. В цій праці І. Огієнко зробив спробу розкрити своєрідність українського язичництва та показати його вияви в побутовому житті, віруваннях та українській мові, заразом окресливши його вплив на становлення самобутньої української церковної обрядовості. Подібні ідеї проглядаються й в опублікованих І. Огієнком статтях на сторінках редагованих ним часописів «Рідна мова», «Слово істини» та «Наша культура». Вони публікувалися за кордоном та були орієнтовані на українських емігрантів, котрі, під натиском чужоземних культур, швидко втрачали власну етнокультурну самобутність. Утім не менш актуальними, проте недоступними для знайомства були надбання мислителя для українців, які, проживаючи на своїй рідній землі, швидко втрачали свою культурну самобутність внаслідок впливу диктованої Москвою радянської політики.

Ще більш яскраво прагнення до збереження культурної окремішності проглядається у мовознавчих та літературознавчих працях І. Огієнка. В цьому контексті варто згадати вперше опубліковану вченим у 1925 році «Історію українського друкарства» [100]. У цій, забороненій в радянський період, праці мислителя розкрита історія українського друкарства, показана доля українського слова, котре, незважаючи на численні заборони, як з боку польської, так і російської влади, розвивалося в загальноєвропейському контексті, перетворюючи українську культуру та літературу в суб'єкта європейського культурного діалогу. Його повноцінний розвиток, як доводить І. Огієнко, був перерваний через жорстку асиміляторську політику сусідніх держав, які, приклали чимало зусиль для знищення будь-яких проявів української самобутності, внаслідок чого намагалися усіма можливими засобами зупинити розвиток друкованого слова, а з ним і української літературної мови та фонетичного правопису.

Як бачимо, навіть невелика кількість робіт численного інтелектуального доробку І. Огієнка, дає підстави стверджувати, що важливою складковою наукових та публіцистичних праць ученого стала проблема збереження української культурної ідентичності. Утім, І. Огієнко не був самотнім в своїх наукових зацікавленнях. Як відомо, в українському інтелектуальному дискурсі зацікавлення до витоків культурної самобутності та окремішності народів проглядається від початку ХІХ ст. В даному контексті можна згадати роботи В. Антоновича, М. Драгоманова, М. Костомарова, І. Срезневського, П. Куліша та ін. українських мислителів, у працях яких, якщо не вирішується, то хоча б ставиться питання культурної самобутності українського народу, котра проявляється у різних сферах соціального життя.

Нова хвиля зацікавлення до проблеми етнокультурної самобутності українського народу розпочалася на початку ХХ ст. До неї починають звертатися багато авторитетних українських вчених та суспільно-політичних діячів. Утім найбільш значимими теоретичними узагальненнями характеризуються праці В. Винниченка, М. Грушевського, Д. Донцова, В. Липинського, Лесі Українки, Б. Кістяківського, І. Франка та ін. Жоден з цих інтелектуалів, за виключенням І. Франка, не є професійним філософом; у жодного з них немає чіткого та

логічного вчення, яке б визначило поступ світової філософської думки. Поміж тим сьогодні, їхній зв'язок з поступом історії української філософії не викликає жодного сумніву. Так, приміром, на думку В. Горського спадщину Б. Кістяківського, В. Вернадського, М. Грушевського та В. Винниченка «об'єднує участь у політичних процесах тогочасної України. Кожному з них належить істотний внесок у розвиток світової науки й мистецтва», а спадок їхній характеризується «виразним струменем філософського осмислення дійсності, що, зрештою, й визначає місце цих діячів культури в історії філософії України» [25]. Натомість автори «Історії української філософії» під загальною редакцією Г. Волинки окреслюють інтелектуальні здобутки В. Винниченка, Д. Донцова та В. Липинського, як представників української діаспори, які в першій половині ХХ ст. приділили чималу увагу осмисленню цілого ряду філософських та суспільно-політичних проблем [156, с. 412].

Подібну оцінку інтелектуального доробку згаданих (і не тільки) українських дослідників, знаходимо у багатьох інших проектах історико-філософського розвитку в Україні. Цікаво, що у них філософська складова наукового доробку І. Огієнка практично не згадується навіть попри те, що вчений, так само як і М. Грушевський та В. Винниченко, був безпосереднім учасником українських національно-визвольних змагань початку ХХ ст. та мав власне оригінальне бачення стратегії розвитку національного поступу. Зауважимо, що І. Огієнко, як було показано у попередньому підрозділі не прагнув екстраполювати чужоземний політичний досвід, а розробив оригінальне бачення українського національного поступу у процесі осмислення тих чинників, які в умовах різкого спротиву з боку чужоземних держав зберігали етнокультурну самобутність українців.

Зважаючи на те, що альфою і омегою інтелектуальних пошуків та громадсько-політичної діяльності І. Огієнка було теоретичне осмислення української дійсності у синхронному та/або діахронному вимірі, його праці можуть і повинні бути залучені у контекст історії української філософської думки. Адже, як свідчить навіть їхній побіжний огляд, в них отримують продовження та нове змістове окреслення ті проблеми, які визначали розвиток української інтелектуальної (передусім суспільно-політичної) думки ХІХ – початку ХХ ст. В

цьому контексті досить показовими є праці І. Огієнка присвячені висвітленню тих політичних процесів, які відбувалися в українському суспільно-політичному житті на початку ХХ ст. Ще більш показовими в контексті досліджуваного питання є праці, у яких мислитель досліджував роль та значення мови, культури та релігії в процесі формування колективної ідентичності.

Дещо менш плідним, на перший погляд, може видатися інтелектуальний спадок І. Огієнка для історії філософської теорії. Поміж тим, такий висновок теж занадто передчасний, бо незважаючи на те, що праці мислителя не мають розлогої та систематизованої теорії історико-філософського чи теорії етнотворчого процесу, вони залишаються плідним фундаментом для розробки та кодифікації мови українського філософського дискурсу. Крім того, вони можуть стати теоретичною основою наукових праць присвячених розробці проблем теорії українського історико-культурного розвою. Натомість у випадках, коли ми представимо історію національної філософії як «історію філософів» чи навіть «мисленників», що представляли українську історичну свідомість, то всі питання з проводу місця інтелектуального доробку І. Огієнка будуть зняті самі собою, адже він був цілком типовою і водночас унікальною постаттю своєї доби завдяки тому, що у своїх працях продовжував розвивати актуальні для українського суспільства ХІХ–ХХ ст. проблеми.

1.3. Контексти формування та осмислення соціально-філософських поглядів І. Огієнка

Підкреслюючи доцільність розгляду інтелектуального доробку І. Огієнка в контексті історії української філософії, заразом ми наголосили на тому, що головна увага мислителя була зосереджена на філософському осмисленні соціокультурної та політичної дійсності українського суспільства в конкретно-історичному вимірі. Як відомо, в різноплановій науковій спадщині І. Огієнка є чимало праць, в яких досліджується історія розвитку певних аспектів української культури: друкарства [100], літератури [101], мови [105], професійної культури й всій повноті її проявів [102] чи окремих аспектів українського світобачення [92].

Ґрунтовність та плідність цих праць мислителя, не викликає жодного сумніву і може стати вагомим теоретичним та емпіричним джерелом вивчення колізій розвитку української культури. Утім, головна увага мислителя, як свідчать такі загальновідомі роботи як «Книга нашого буття на чужині» [52], «Рятування України» [106] та численні статті з редактованих вченим часописів «Рідна мова», «Слово істини» та «Наша культура», була прикута до проблеми формування та збереження етнокультурної самобутності українського народу. Вказане зауваження цілком і повністю підтверджує активна просвітницька діяльність І. Огієнка у період національно-визвольних змагань до яких учений долучився особисто, в тому числі й розробляючи та видаючи посібники для вивчення української мови. В даному контексті можна згадати підготовлені ним «Курсь українського язика» (Київ 1917) й «Українську мову» (Київ 1918)» [97, с. 9].

Пильна увага І. Огієнка до опублікування, ефективних у шкільному навчанні та самоосвіті, навчальних посібників з української мови, була зумовлена незламною вірою мислителя у те, що «коли єсть, окрема мова, то єсть і окремий народ» [102, с. 4]. Це твердження сьогодні є крилатим, а тому науковці, освітяни, громадські, культурні та політичні діячі, апелюючи до нього, зазвичай не вдаються до уточнення тих соціокультурних обставин, що зумовили його виникнення. Поміж тим, в часи, коли І. Огієнко його виголошував на своїх лекціях з української культури, воно було абсолютно новаторським у конкретно-історичному вимірі українського буття. В цей час проблема етнотворчого потенціалу мови не мала широкого резонансу в українській суспільно-політичній думці через її ідеологічну заангажованість та зосередженість на націєтворчій проблематиці.

Намагаючись уникнути притаманної українським громадським діячам односторонності в розгляді проблем державотворення, І. Огієнко зробив спробу використати теоретичні напрацювання мислителів ХІХ ст. для вирішення нагальних проблем українського націєтворення початку ХХ ст. Зокрема, так само як і вони, І. Огієнко вважав, що суспільна консолідація відбувається на основі спільної культури репрезентованої мовою. Нагадаємо, що ця думка у європейському інтелектуальному дискурсі зародилася на зламі ХVІІІ–ХІХ ст. під впливом безроздільного панування просвітницьких ідеалів. Згідно з ними,

суспільство рухається в напрямку універсалізації, котра поступово руйнує культурне різноманіття народів, прямим свідченням чого була виразна культурна уніфікація освічених верств населення різних держав. В цей час вони розмовляли французькою, носили стилістично схожий одяг, мали відповідні становим привілеям та суспільному положенню манери тощо.

Цілком ймовірно, що поведінкові особливості освічених верств населення, не викликали б особливого занепокоєння, коли б не супроводжувалися докорінними трансформаціями у сфері легітимації влади та формуванням нових суспільно-політичних стандартів. Останні були викликані поступовим знеціненням станових привілеїв та розширенням політичних прав завдяки поширенню виборчого права на досить широке коло громадян. Утім намічений в цей час образ громадянського суспільства залишається невизначеним, навіть попри чітко окреслену тенденцію до розширення свободи, рівності, демократії. У єдності своїй вони мали би сприяти зростанню соціальної справедливості, водночас докорінно змінити засоби легітимації влади [71, с. 184].

Суспільні перетворення, що розпочалися в Західній Європі у XVIII ст. з великою засторогою сприймалися в Російській імперії, котра, хоча й робила спроби крокувати у ногу з цивілізаційними трансформаціями, все ж прагнула утримати традиційне для неї самодержавство. Реалізація цього завдання, в умовах засилля західної культури та високого рівня деєтнізації освічених верств населення, й, передусім, дворянства, вимагала розробки відповідних імперським інтересам ідеологічних програм та стратегій соціокультурного розвитку суспільства. Запримітимо, що їхнє зародження розпочалося на теоретичній основі західноєвропейської філософської думки, котра, з одного боку, завдяки зародженню ідеї національного, а з іншого – через пропаговану просвітниками ідею прогресивного розвитку суспільства, почала чимало уваги приділяти дослідженню тих чинників, які сприяли формуванню самобутніх культурних спільнот. В даному контексті доречно роботи Ш. Монтеск'є або Вольтера. Утім поворотним пунктом означеного руху була філософія Ж.-Ж. Руссо, котрий аргументовано показав доцільність ґрунтовного вивчення життя простого народу. На думку мислителя, воно незіпсоване стандартами цивілізації, а тому відображає

основи природної моралі та зберігає ментальну й культурну самобутність народу [127].

Розвинені Ж.-Ж. Руссо наукові ідеали й передусім його заклики до вивчення народного життя привернули увагу багатьох науковців, отримавши свій ґрунтовний у філософії Й. Гердера. Німецький мислитель, цілком і повністю поділяв позицію Ж.-Ж. Руссо з приводу руйнації культурної унікальності народів під впливом цивілізації, заразом не вважав цей процес незворотнім. На його думку, культурна самобутність кожного народу акумульована у патріархальній культурі широких народних мас. Зауважимо, що обґрунтовуючи це положення Й. Гердер вів мову не про культуру, а якщо бути більш точними то побутове життя широких народних мас, а тільки про народну поезію, котра відображала особливості «національного характеру», що лежав в основі культурної унікальності кожного народу [142, с. 19].

З огляду на зроблені зауваження, пізнання культурної унікальності народу потребує ґрунтовного вивчення народної поезії, котра нерозривно з мовою народу. Її, на думку Й. Гердера, є всі підстави розглядати і як «резервуар, в якому формуються, зберігаються і передаються ідеї та уявлення народу» [21, с. 297], і як сполучний елемент, що єднає людей у групи, заразом виражаючи їхню культурну унікальність через народну поезію. Цим, дещо схоластичним способом, Й. Гердер, з одного боку, намітив ідею «народності», котра у його працях так і не отримала однозначного тлумачення, а з іншого – показав вплив народної поезії на розвиток національної мови та літератури, котрі, згідно з висновками мислителя, забезпечують постання гомогенного комунікативного простору, який, своєю чергою, утримує групову єдність.

Просвітницькі настанови та світоглядні ідеали загалом, й, зокрема, теоретичні узагальнення Й. Гердера щодо непересічної ролі народної поезії у процесі формування та пізнання самобутнього національного характеру отримали плідний ґрунт для свого подальшого розвитку на теренах Російської імперії. З одного боку, він став цілком логічним результатом щирої віри тогочасної російської інтелігенції в ідеали просвітницького гуманізму, проте, з іншого – цікавість до народного життя та поезії була зумовлювалася цілком практичною в основі своїй потребою знівелювати культурний розкол в середині російського

суспільства шляхом формування та утвердження гомогенного комунікативного простору. Його постання вважалося запорукою стабільності держави, оскільки забезпечувало проникнення у суспільну свідомість ідеалів та цінностей, які сприяли б зростанню національної свідомості у всього населення імперії.

Реалізація вищевказаних завдань, зумовлювала пошук символічних ресурсів, які могли забезпечити формування загальноімперської культури, заразом демонструючи альтернативний шлях політичного розвитку Російської імперії. Інакше кажучи, в умовах засилля західної культури, давня література та народна поезія перетворилися на засіб репрезентації тягlosti та самотності великоруської імперської культурної традиції та приборкання будь-яких спроб національного самовизначення народів, що входили до складу держави.

Актуалізоване західноєвропейською наукою зацікавлення до народної культури стало теоретичною передумовою для розвитку ідеї «народності». Своїм корінням, вона сягала філософської спадщини Й. Гердера, який, активно використовуючи поняття «народ», не приділив належної уваги його смислового окресленню [21]. Звісно, це забезпечило німецькому філософу досить широкий теоретико-методологічний простір для дослідження народної поезії. В одних випадках, він використовував це поняття розглядаючи творчість ранніх народів, в інших – творчість мало освічених народних мас. Інколи цей термін Й. Гердер застосовував досліджуючи середньовічне мистецтво. Кожен з цих видів творчості, на думку мислителя, певною мірою віддзеркалював особливості національного характеру спільноти, а відтак і культурну самотність народу, під яким одних випадках вчений розумів широкі народні маси, натомість в інших – спільноту, єдність якої забезпечувала спільність мови та сукупність культурно-психологічних особливостей, позначених терміном «національний характер» [86].

Подібне тлумачення поняття «народ» знаходимо й у «Промовах до німецької нації» (1808 р.) Й. Г. Фіхте. В цій праці німецький мислитель показав консолідуючу роль мови, залишивши поміж тим поза своєю увагою проблему розмежування між поняттями «народ» та «нація», розглядаючи їх як синоніми, котрі все ж мають деякі смислові відтінки. Зокрема, у «Промовах...» мислитель неодноразово вказував на потребу у розробці системи виховання, зміст якої буде національним. Утім, це слово мислитель використовував у випадках, коли йшлося

про необхідність створення культурної і передусім мовної єдності усіх станів німецького народу. Інакше кажучи, використовуючи термін «національне виховання», мислитель вів мову про створення системи цінностей, котру поділятимуть не тільки освічені верстви німецького населення, а весь німецький люд. Завдяки цьому, підводить підсумок Й. Г. Фіхте, «освічені стани і їх послідовники самі стануть народом, але з народу, який існував досі, підніметься новий більш освічений стан» [159, с. 121].

Попри цілком закономірну для часу написання «Промов...» Й. Г. Фіхте невпорядкованість використаного мислителем термінологічного апарату, багато його ідей отримали свій подальший розвиток на слов'янських теренах. Так, приміром, у російськомовному інтелектуальному дискурсі, в осяг якого у ХІХ ст. входила й Україна, поняття «народ» використовувалося, по-перше, для позначення простонароддя, по-друге, для позначення спільнот, що проживають на певній чітко визначеній території й усвідомлюють свою єдність завдяки спільності мови та культури, а, по-третє, для характеристики ментальної унікальності та культурної єдності населення Російської імперії, відображених у розробленій графом С. Уваровим у 30-х рр. ХІХ ст. ідеологічній тріаді «Православ'я, самодержавство, народність».

Слід зазначити, що свідоме та цілеспрямоване творення російської народності шляхом часткового поглинання та перетворення культури посполитих народів, окремі елементи символічного капіталу яких ставали плідним ресурсом для формування російської (імперської) культурної ідентичності, а частково засобами деетнізації, зумовило небувале до цього зростання уваги науковців до проблеми народності. Конструювання останньої у єдності невинним зростанням ідейного впливу романтизму, стало теоретичним підґрунтям різкого зростання цікавості до польових етнографічних досліджень, в тому числі й в середовищі народів, культура яких, згідно за панівними в той час просвітницькими ідеалами, мала зникнути під колесом історії. Так, приміром, українські інтелектуали й особливо дворянство, намагаючись вберегти від забуття самотньо малоросійську культуру, взялися до роботи у сфері т. зв. культурного обласництва, котре у перспективі своїй зіграло вагомую роль у процесі формування модерної української ідентичності. Не меншою мірою, сприяли цьому наукові

розвідки, які прямо чи опосередковано позиціонували культурну окремішність українців. Досить показовою у даному контексті може бути робота М. Костомарова «Книги буття українського народу», в якій вчений обстоює культуру відрубності українців у минулому [144, с. 25] та окреслює ідейні засади для інтерпретації народу, як станомо здиференційованої спільноти, всі верстви якої мають деякі спільні ментальні ознаки і поділяють історично сформовані цінності [60]. У синхронному ж вимірі, перспективи українців видаються М. Костомарову туманними та невизначеними, через їхню нездатність до політичного життя.

Незважаючи на ряд дискусійних положень, теоретичні зауваги та висновки, зроблені у працях М. Костомарова, мали вагоме значення для терматизації модерної української ідентичності. Багато розвинених ним ідей отримали свій подальший розвиток у творчості П. Куліша, який, у працях присвячених вивченню народної словесності, досить однозначно вказував на те, що головною ознакою окремішності народу є мова [128]. Водночас із цим, мислитель не запропонував однозначного визначення терміну «народ», який в одних випадках він використовував для позначення спільноти, об'єднаної спільною мовою, а з нею і звичаями та укладом життя, проте в інших – для позначення простонароддя. Це подекуди ускладнює розуміння позиції вченого, котра значно чіткіше репрезентована в літературознавчих роботах П. Куліша, де вчений тлумачив народ як спільноту, що постала на основі єдності мови, що має достатній потенціал для репрезентації «народного духу» в літературі. Звісно, джерелом такої літератури, на думку П. Куліша, є геній народу, який довгий час зберігався в народній поезії [128, с. 437-439].

Незважаючи на те, що науковий доробок і літературна спадщина П. Куліша мала непересічне значення для тематизації українського культурного простору, бо ж привертала чимало уваги тогочасних українських діячів, далеко не всі вони погоджувалися з його твердженнями щодо засадничого значення мови в процесі формування самобутніх культурних спільнот. Показовими у даному контексті видаються висновки В. Антоновича про те, що «мова є вельми значною прикметою національності; а проте не можна її вважати за найголовнішу: не вона перша річ, щоб розпізнати національність. < > І давніше були, і тепер єсть нації з

такою безталанною історією, що власну мову втратили і переняли чужу, а проте національність свою задержали та все почувають себе і вважають за нарід, цілком окремий від інших» [5, с. 91]. Показовим прикладом у цьому контексті, на думку вченого, можуть бути ірландці, які, незважаючи втрату своєї мови, добре усвідомлюють національну окремішність.

Раціональність вищенаведених висновків В. Антоновича не викликає найменшого сумніву. Однак у XIX ст. їх безроздільне визнання істотно обмежувало простір національного самовизначення багатьох народів, в тому числі й українців, для яких мова була зовнішнім маркером, який мав консолідуючий потенціал. Своєрідність його прояву, всебічно висвітлив В. Вундт у фундаментальній праці «Проблеми психології народів» [18], присвяченій висвітленню основ культурної самобутності народів. Вона, на думку мислителя, є закономірним наслідком прояву «народного духу», який формується на тлі нерозривної єдності мови, міфів та звичаїв. Ці три феномени нерозривно пов'язані між собою і визначають всі духовні процеси спільноти завдяки тому, що у мові кожного народу імпліцитно присутня вся система його уявлень і закони їхнього взаємозв'язку. Міфи «приховують в собі первісний зміст уявлень, який завжди обумовлений почуттями і враженнями», тоді як звичаї – це не що інше, як зовнішній прояв волі, що виникла на тлі певних уявлень [18, с. 37]. Таким чином, у «психології народів» В. Вундта, мова розглядається як елемент, який об'єднує духовні сили індивідів, перетворюючи їх у певну солідарну групу, що має забезпечене міфом і виражене в мові спільне світобачення, окремі аспекти якого присутні в звичаях певної спільноти, натомість інші – в самій мові.

Не вдаючись до всебічного висвітлення основних положень «психології народів», зацентруємо увагу на тому, що В. Вундт, так само як і багато інших тогочасних вчених, уникав прямого визначення поняття «народ», використовуючи його як синонім широковживаного терміну «нація». Очевидно, це було зумовлено тим, що в німецькій мові ці поняття довгий час не розрізнялися і вважалися якщо не синонімами, то близькими за змістом термінами, які можна використовувати для позначення і культурної, і комунікативної єдності спільноти, котра, розвиваючи свою самобутність змогла подарувати людству вагомі

здобутки у сфері культури. Вони, на думку В. Вундта, виникли не випадково, а постали індивідуальним проявом «народного духу».

Попри плідність багатьох висновків В. Вундта, розроблену ним «психологію народів» не має підстав вважати задовільною методологічною основою для розрізнення народів. Звісно, вона може мати вагомий теоретичний потенціал, коли мова йде, приміром, про німців (італійців, поляків тощо), які, зважаючи на здобутки у сфері культури та самосвідомість, прагнули підкреслити, а в окремих випадках навіть піднести самобутність свого народу, заявивши його право на вільне культурне та/або політичне самовизначення. Для таких народів, розрізнення понять «народ», «нація» «національність» (слово етнос в цей час ще не увійшло у науковий обіг) не принципове і навіть зайве. Натомість в процесі осмислення українських реалій ХІХ ст., вирішення цього питання є засадничим, оскільки завдяки концептуалізації цих трьох понять можна було відобразити рівні самоусвідомлення українців. Вони, будучи посполитим та зовсім безправним народом, позбавленим найменшої можливості презентувати себе у культурній чи в політичній площині, а відтак були змушені приділяти чимало уваги вивченню тих чинників, які вирізняють їхню культуру з поміж багатьох інших, заразом не забуваючи про термінологічний апарат, який відобразить рівень розвитку їхньої колективної свідомості. Остання була тим критерієм, який визначав не тільки напрям розвитку інтелектуального дискурсу, а й зміни стратегії суспільного розвитку.

Цікавим та аргументованим варіантом відповіді на назрілі в українському інтелектуальному дискурсі проблеми стали наукові праці О. Потебні, який екстраполюючи мовознавче вчення про внутрішню форму слова у суспільно-політичний дискурс чітко й однозначно показав, що мова, формуючись у процесі тривалого історичного розвитку спільноти, визначає спосіб мислення її носіїв, тим самим закладаючи підвалини для постання окремого народу. Останній, вчений розглядав як комунікативну спільноту, мова якої представлена у літературі та науці, бо саме вони є найвищими проявами народного генія. Інакше кажучи, для О. Потебні, мова народу – це літературна мова, котра формується свідомо на основі кількох найбільш конкурентоздатних діалектів чи нарічч [123, с. 78-79]. З позиції нашого часу, такі висновки не викликають жодного сумніву, і видаються

досить перспективними, проте для самовизначення українців навіть у кінці XIX ст. вони могли бути фатальними. Вживання української мови було надзвичайно обмежене навіть в літературній сфері, не говорячи про науку. А це, своєю чергою, закладає підстави для сумніву в окремішності українського народу.

Не більш перспективним для розвитку українського питання, видаються розуми О. Потебні щодо національного принципу. Згідно з висновками вченого, національність – це не якась об'єктивна ознака народу, котра сприяла його самоусвідомленню, а свідомо сконструйований окремими особистостями, гуртками, урядами тощо концепт, що ідеалізує окремі риси народу, тим самим виправдовуючи деякі напрямки політичної чи культурної діяльності. Тобто, національність О. Потебня розглядав як результат свідомого піднесення окремих ознак чи рис народу певними суспільними групами заради досягнення власних інтересів [123, с. 102]. Розвиваючи цю думку, вчений апелював до німців, й передусім інтелектуального доробку Й. Г. Фіхте та російських слов'янофілів, заразом уникаючи розгляду прикладів з українського життя, що, на наш погляд, є однією з проблем об'єктивного висвітлення його позиції з приводу цього питання.

Попри невизначеність українських перспектив у творчій спадщині О. Потебні, сьогодні вже ні в кого не викликає сумніву той факт, що його спадщина подекуди прямо, а подекуди опосередковано сприяла актуалізації українського питання. Звісно, мислитель, так само як і багато інших тогочасних вчених, був змушений працювати в ідейному полі тогочасного імперського інтелектуального дискурсу, що однак не применшує його наукових досягнень, які повною мірою проявилися тільки після ослаблення самодержавства на початку XX ст. Як відомо, в цей час, відбулося представлення України як самостійної культурної одиниці в загальноімперському соціокультурному та політичному просторі. В цьому контексті доречно згадати зародження української партійної системи, дебют українців на парламентській арені першої та другої Державної Думи Російської імперії, де досить сильними були українські фракції. Вагому роль в процесі самовизначення українців відіграла поява україномовної літератури, котра почала забезпечувати духовні запити здиференційованого населення України [75, с. 184-186]. Всі ці зміни, є прямим свідченням того, що на початку

XX ст. частина української інтелігенції почала усвідомлювати себе виразником духовних і соціальних запитів українського народу.

Характеризуючи зміни, які відбулися у соціокультурному та політичному житті українців на початку XX ст., деякі українські дослідники, услід за відомим істориком І. Лисяком-Рудницьким, вбачають у них зростання національної самосвідомості [77; 144]. Звісно, в контексті запропонованого І. Лисяком-Рудницьким розрізнення феноменів народу та нації, така думка видається цілком аргументованою, бо ж, як стверджував дослідник, «нація» – це політична спільнота, яка формується завдяки свідомій волі її членів [77, с. 11], натомість народ – спільнота етнографічна, а тому визначається через такі прикмети, як «походження, мова, побут, своєрідний спільний стиль, що пронизує усі ділянки життя даного колективу й надає йому одностайний “народний характер”» [77, с. 11].

Попри позірну аргументованість та раціональність висновків І. Лисяка-Рудницького щодо розмежування народу та нації, в контексті вирішення українського питання вони можуть видаватися дещо суперечливими. Першим і, на наш погляд, найбільш дискусійним положенням його дефініції є мовний критерій. Будучи істориком за фахом, вчений не вдавався до розрізнення літературної та народної мови, ігноруючи те, що кожна національна мова складається з багатьох наріччів та діалектів, що цілком і повністю підтверджували українські реалії початку XX ст. В цей час, як доводить О. Казакевич, україномовне населення проживало переважно у селах й часто не мало навіть початкової освіти [55, с. 271]. Через це, на думку дослідниці, престиж української мови, був надзвичайно низьким, а її використання нерідко вважалося ознакою приналежності до низького соціального статусу [55, с. 272]. Зауважимо, що подібні висновки дослідниця робить не враховуючи ідентифікаційного значення діалектів, котрі, на рівні простонароддя нерідко ставали вагомою роздільною лінією [155].

З огляду на зроблені уточнення, розглядати мову як ту ознаку, яка на початку XX ст. забезпечувала усвідомлення українцями своєї культурної окремішності надзвичайно проблематично. Натомість за відсутності гомогенного комунікативного простору, такі ознаки як побут чи «своєрідний спільний стиль»

втрачають будь-яке значення, оскільки можуть істотно різнитися навіть в межах одного народу, свідченням чого є культурно-побутове життя українців у різних регіонах [12]. З огляду на це, ми втрачаємо критерії зовнішньої диференціації кордонів народу, водночас не маючи критеріїв для оцінки рівня його самосвідомості. Інакше кажучи, зміни, які відбувалися у суспільно-політичному житті України на початку ХХ ст. не мають прямого зв'язку з національною самосвідомістю, а тому можуть бути витлумачені як цілком закономірна та властива багатьом суспільства опозиція центру та периферії.

Зроблені нами зауваження, це лише один з багатьох суперечливих моментів тих процесів, які відбувалися на теренах України на початку ХХ ст. Утім, навіть вони яскраво засвідчують, що ідейним осереддям дискусії з приводу українського самовизначення на початку ХХ ст. є мова. Звісно, наявність літератури (Т. Шевченко, І. Франко), котра приваблювала здиференційоване українське суспільство, свідчила про наявність певного рівня української національної самосвідомості, яка однак не перетворювала Україну на повноцінного історичного суб'єкта [27]. Його зародження розпочалося на початку ХХ ст., свідченням чому є зміни в оцінці буттєвого статусу української мови. Вперше, вони проявилися в діяльності професора Київського імператорського університету Святого Володимира В. Перетца. У 1906 році на сторінках журналу «Київська старовина» він вказав на потребу в інституалізації розвідок з української мови та діалектології. На думку вченого, всебічне та незаангажоване вивчення історії української мови та літератури дозволить «закрити ті прогалини, які утворилися за багато років несправедливої зневаги вчених до української мови, якою говорять до 30 мільйонів народу» [117, с. 46]. Це зауваження вченого, мало вагоме значення для визнання, з одного боку, окремої української мови, якою можна послуговуватися літературній та науковій роботі, а з іншого – етнокультурної відрубності українців. Утім ця думка у працях вченого набула чіткого концептуального оформлення у роботах вченого дещо згодом [116, с. 22].

Наведені зауваження В. Перетца яскраво засвідчують ідейну єдність його наукового доробку з мовознавчими традиціями ХІХ ст., водночас намічаючи напрям подальшого соціокультурного розвитку українства. Обґрунтована ним потреба у запровадженні української мови до наукового та літературного вжитку

була запорукою перетворення України на історичного суб'єкта. Ця, цілком раціональна думка, у роботах В. Перетца не була виразно означена та відображена у відповідному для окреслення українських реалій понятійному апараті, що однак не стало перешкодою для її подальшої концептуалізації в інтелектуальному доробку І. Огієнка. У численних працях присвячених мовознавчим та літературознавчим проблемам, він продовжив розвивати дослідницьку лінію «Семінарію російської філології» В. Перетца, заразом роблячи спробу прояснити ті проблеми, що стояли перед тогочасним українством.

Будучи ґрунтовним науковцем, активним політичним та громадським діячем, який особисто долучився до тих соціокультурних та політичних трансформацій, що відбувалися в Україні на початку ХХ ст., І. Огієнко не зміг оминати увагою тих питань, які привертали увагу усієї громадськості. Очевидно, саме тому, усі його праці прямо чи опосередковано стосувалися проблем формування культурної єдності спільноти з метою її подальшого політичного самовизначення, котре, як свідчили тогочасні реалії, було єдино можливим шляхом вільного розвитку всіх сфер життя спільноти та кожної окремої особистості. Утім, ці ідеї у працях мислителя, не отримали належного теоретичного обґрунтування та понятійного оформлення, що, на наш погляд, стало однією з причин маргіналізації його спадщини під час вивчення процесів українського етно- та націєтворення.

Придїливши чимало уваги дослідженню різних аспектів розвитку української культури, І. Огієнко, цілком у дусі своїх ідейних попередників, залишив поза увагою уточнення використаного в своїх працях понятійного апарату. Так, приміром, у праці «Українська культура» вчений використовує термін «наш народ», для позначення українців, котрі, на його думку, вирізняються з-поміж інших народів, власною культурою та мовою [102, с. 3]. Остання, на думку вченого, є тим, незмінним критерієм, який забезпечив існування українців, як окремого народу. Подібні думки знаходимо і у роботі «Давні вірування українського народу», котра є цікавим та багатим емпіричним джерелом дослідження ментальної і навіть мовної своєрідності українців, проте сповнена понятійних суперечностей, котрі найбільшою мірою виявляються у терміні «слов'янський народ» [92, с. 11], існування якого, з огляду на зроблені вище зауваження, мала би забезпечувати спільна мова. Та чи мали слов'яни гомогенний

комунікативний простір, питання наразі залишається відкритим, роблячи тим самим дискусійним використання терміну «слов'янський народ».

Попри неусталеність понятійного апарату, у численних і, що цікаво, різнопланових працях І. Огієнка запропоновано досить чітку та логічну концепцію формування культурної окремішності українців в історичному контексті. В «Українській культурі», «Давніх віруваннях українського народу», «Історії українського друкарства», «Українській церкві», «Історії української літературної мови» та інших працях, І. Огієнко, апелюючи до здобутків минулого, досліджував мовну, культурну та ментальну самотність українців. Остання, на думку вченого, хоч і постала у процесі довготривалого історичного розвитку, витоки якого губляться у глибині віків, все ж не може бути належно осмислена поза процесом християнізації, що виявилася у прищепленні українцям православного візантинізму [99, с. 10].

Підкреслюючи засадниче значення православ'я в житті українського народу та творення його культури, І. Огієнко зауважував, що «візантійський вплив не захоплював всієї людини, не позбавляв її своїх національних ознак, зате він у своїй ланці захоплював усе населення згори додола, з однаковою силою просякав в усі його класи. Він, цей візантійський вплив надавав давньому громадянству таку духовну цілісність» [99, с. 53-54]. Остання, на думку І. Огієнка, поставала завдяки церковнослов'янській мові, котру, як мінімум на теренах України, поступово призвичаїли до народної вимови, тим самим забезпечивши ясність богослужби навіть для неосвіченого населення. Подібні процеси, згідно з переконанням дослідника, відбувалися повсюди, що й стало однією з передумов формування численних відмінностей у чині обрядів, регіональних особливостях звичаїв та нарічч. Останні формувалися на тлі простонародних говірок, найсильніша з яких заклала підвалини для формування єдиного комунікативного простору населення певного регіону згідно з формулою: «Що город постановить, на тім і пригороди стануть» [101].

Акцентуючи увагу на вагомій ролі міської культури в процесі формування комунікативної та культурної гомогенності населення певного регіону, І. Огієнко водночас намагався показати хибність тих наукових розвідок, в яких безпідставно підносять значення селянської мови. До того ж, варто нагадати, що сам учений не

зводив селянську мову до народної, а вважав її говіркою. Звісно, вчений визнавав, що обидві мають обмежений словникових запас, проте, на його думку, народною, варто називати мову, якою на рівні буденного життя користуються різні верстви та прошарки населення. Ця мова, у певний історичний період, ставала основою мови літературної, тобто мови поетів, письменників та науковців – людей, що мають високі духовні потреби, а тому потребують стилістично та лексично розвиненої мови. Така мова формувалася завдяки свідому відбору з багатого та різнопланового етнографічного матеріалу «літературних об'єктів» та форм, які могли задовольнити відмінні духовні запити здиференційованого суспільства і лексично, і функціонально.

Уточнення та висновки І. Огієнка щодо особливостей формування літературної мови та з приводу її свідомого творення культурною елітою, на наш погляд, є не тільки цікавими, а й такими, що мають достатній пояснювальний потенціал для вирішення тих питань, які залишилися поза увагою інтелектуальною дискурсу ХІХ ст. На відміну від своїх попередників, І. Огієнко неодноразово наголошував на тому, що народна мова характеризується істотними етнографічними та регіональними відмінностями, які зумовлюють культурну децентралізацію народу. Натомість літературна мова відзначається гомогенністю, бо постає у процесі свідомого відбору та перетворення закладених у народних говірках мовних ресурсів, утвердження яких з часом починає зумовлювати зростання рівня компліментарності спільноти завдяки появі культури з чітко визначеним світоглядним, ціннісним та мовним осердям. Таким чином, І. Огієнко аргументовано доводить, що культурна ідентичність не виникає стихійно та випадково, а постає результатом свідомої діяльності інтелігенції та культурної еліти. Більш того, для її появи потрібна вироблення символічних ресурсів, які стали би близькими усім винятку верствам населення.

Попри цілковиту резонність відтвореної схеми формування самобутнього українського народу, висновки та теоретичні зауваги І. Огієнка мають внутрішню суперечність. Вчений вважав, що народна мова, бодай навіть певного регіону, – це мова, яку на рівні буденного життя використовують різні верстви населення, тим самим залишаючи відкритим питання відмінності між народною мовою і регіональним наріччям. Натомість, у випадку, коли ми будемо розглядати народну

мову, як таку, що поєднує в собі різні регіональні наріччя, й завдяки цьому перетворюється на ознаку існування народу, необхідно буде визнати, що на початку ХХ ст., українського народу не існувало, оскільки міське населення та освічені верстви розмовляли у масі своїй російською (або польською), тим самим залишивши відкритим питання про те, чи можемо ми називати народом, спільноту, котра не має свідомості своєї культурної окремішності, а тому й не репрезентує її. Власне кажучи, в цьому контексті мова йде про позначення спільноти, культурна окремішність якої не викликає жодного сумніву в процесі зовнішнього спостереження, проте не супроводжується таким же чітким внутрішнім самоусвідомленням. Очевидно, це добре розумів й І. Огієнко, оскільки він став одним з небагатьох українських вчених, котрі приклали чимало зусиль для піднесення рівня самосвідомості українства. В даному контексті доречно згадати університетський курс «Української культури», який вчений розробив у часи національно-визвольних змагань, та численні навчальні посібники з української мови. Таким чином, на наш погляд, він намагався сформувати єдиний комунікативний простір, який поєднав би класово і соціально здиференційоване українське населення та перетворив би його на спільноту, свідому своєї історичної тяглості та культурної відрубності.

Глибокі та аргументовані погляди І. Огієнка на процес формування культурної окремішності українців не отримали належної уваги в часи національно-визвольних змагань початку ХХ ст., одного боку, через неусталеність використаного ним понятійного апарату, а з іншого – ідейний вплив російської та/чи західної суспільно-політичної думки. І те, і інше, є цілком закономірним наслідком того, що український політичний провід цього часу, був змушений політично самовизначатися не через зовнішні політичні обставини, що й стало причиною екстраполяції багатьох зарубіжних форматворчих ідей та принципів в українські реалії, без уваги на їхню своєрідність. На наш погляд, така спроба доволі яскраво проглядається навіть у працях такого впливового політичного мислителя як Д. Донцов. У своїх працях, він чітко та однозначно ствердив ідейний розрив з українською інтелектуальною традицією ХІХ ст., котрий проявився у своєрідності використаного ним понятійного апарату. Як відомо, в працях мислителя практично не зустрічається політично незаангажоване

поняття «народ», натомість часто згадується поняття «нація». Його тлумачення не було однозначним як у тогочасній світовій суспільно-політичній думці, так і працях самого Д. Донцова. Так, приміром, у «Підставах нашої політики» він розглядав націю як «група людей різних класів і національного походження, що замешкують спільну територію, зв'язаних спільними історичними традиціями» [38, с. 208], натомість у «Націоналізмі» – це вже «гуртова одиниця», що складається з території (землі), людности і влади [37, с. 74]. На перший погляд, ці дефініції можуть видатися цілком задовільними, поміж тим на початку ХХ ст., тобто в часи коли українці входили до складу Російської імперії та Радянського союзу, територіальний чинник був дуже дискусійним, особливо якщо визнати правомірність тієї різкої критики, якої зазнали звинувачені у безплідному культурництві попередники мислителя.

Дещо більш розважливу, проте менш впливову стратегію українського самовизначення, розробив ідеолог українського консерватизму В. Липинський. Так, само як і Д. Донцов, у своїх працях він досліджував процес українського націєтворення, заразом не уникаючи розгляду багатьох теоретичних питань. Так, приміром, у «Листах до братів-хліборобів» В. Липинський стверджував, що для відродження самостійної української держави, «всі місцеві сили, що хочуть своєї держави, мусять відділитися од сил, піддержуючих держави метропольні... Це значить, що в українським державницьким таборі мусять об'єднатися кращі і активніші частини всіх місцевих класів і всіх місцевих «націй»...» [74, с. 13]. Ці зауваження вченого цілком відповідають його розумінню поняття «нація», котре він використовує для позначення всіх мешканців певної Землі, всіх громадян держави [74, с. 13].

Як бачимо, за В. Липинським, політично самовизначатися може будь-яка територіальна спільнота, незалежно від того, чи має вона гомогенну культуру та мову чи ні. Звісно, він цілком свідомий того, що формування нації, тобто політичної спільноти, значно полегшує наявність етнографічної маси, котра має спільну мову та окрему своєрідну культуру та компактно живе на певній території [74, с. 130]. Водночас мислитель цілком свідомий того, що далеко не кожна етнографічна група (маса) перетворюється в націю, завдяки прагненню до створення самостійної держави на певній означеній території, що, на його думку,

засвідчують численні приклади, серед яких доцільно згадати кельтів, бретонців, каталонців тощо [74, с. 56].

Здійснене В. Липинським розрізнення етнографічної маси та нації, на нашу думку, було вкрай важливим для пояснення тих політичних процесів, які відбувалися в Україні на початку ХХ ст. Адже, як відомо, українці формували державу в умовах низького рівня свідомості своєї культурної окремішності, а тому її субстанційною основою була етнографічна маса, котру від нації вирізняла відсутність чітко означеної мети подальшого розвитку [74, с. 85]. Це уточнення В. Липинського, на наш погляд, було надзвичайно важливим, хоча й потребувало подальшої концептуалізації та розвитку, оскільки етнографічна маса, навіть будучи оформлена в державі, не могла існувати без спільної культури та мови, що цілком і повністю засвідчили суспільно-політичні трансформації ХІХ та особливо ХХ ст. Поміж тим, у роботах В. Липинського ця проблема, чи то з огляду поразку української державності, чи через відсутність уваги до державотворчого потенціалу культури не отримала належного обґрунтування. Звісно, всі ці питання, розглядалися у працях І. Огієнка, котрі, однак через відсутність належного обґрунтування цілого ряду теоретичних положень, залишалися поза увагою широкого кола фахівців та відповідних теоретико-методологічних підвалин.

Головною передумовою для ґрунтовного осмислення інтелектуального потенціалу українознавчої спадщини І. Огієнка, на наш погляд, стала зміна світоглядних орієнтацій в інтелектуальному дискурсі ХХ ст. В цей час науковці перестали розробляти стратегії культурної та політичної консолідації, залишивши їх практичним політикам, та зосередили свою увагу на осмисленні наявних відомостей про життя різних народів. В процесі цієї діяльності було виявлено неспроможність побутуючих в інтелектуальному дискурсі понять («народ», «народність», «національність», «нація») пояснити багатство та своєрідність наявних у світі соціальних груп, що й стало причиною введення і інтелектуальний дискурс терміну «етнос». Вперше це поняття було використане російським сходознавцем С. Широкогоровим для позначення групи «людей, які розмовляють однією мовою, визнають своє єдине походження, що володіють комплексом звичаїв, укладом життя, що зберігаються й освячені традицією і відрізняємося нею

від таких інших груп [162]. Цей політично нейтральний термін, на думку вченого, дозволяє виділити багато об'єктів для дослідження на теренах існуючих держав, не заклавши при цьому концептуальні основи для розвитку сепаратизму.

Розроблена С. Широкогоровим ще у 20-ті рр. XX ст. теорія етносу почала набувати популярності у зарубіжному інтелектуальному дискурсі у 30-х рр. XX ст. В цей час терміни «ethnos» та «ethnie» почали інколи використовувати для позначення мовної та культурної своєрідності певної спільноти, утім після Другої світової війни вони стали невіддільними складовими інтелектуального дискурсу. В цей час їх розробляли та використовували для пояснення соціальної дійсності такі авторитетні зарубіжні дослідники як К. Гірц [167], Д. Гендельмен [172], Р. Скемергорн [174], Дж. Де-Вос [352]. Не менш плідними для розробки та прояснення цих термінів стали ідеї західноєвропейських модерністів, а саме: Б. Андерсона [2], Е. Гелнера [168], Е. Гідденса [169], Е. Гобсбаума [175], К. Дойча [36] та ін. Ці науковці вважали, що етнос (так само як нація) – це модерний феномен, що виник у підсумку змін, які відбулися під впливом промислового капіталізму.

Непересічна увага зарубіжних вчених до проблем формування та визначення етносу, довгий час не супроводжувалася утвердженням якогось одного підходу, потребуючи синтезу наявних теоретичних узагальнень, які хоч не повною мірою, проте були зроблені Е. Смітом. У свої працях цей британський вчений аргументовано показав, що формування етнічної єдності відбувається на основі таких ознак як спільна назва, міф про спільне походження, спільна історична пам'ять, один чи кілька елементів спільної культури, прив'язаність до батьківщини та усвідомленні своєї єдності хоча б серед деяких осіб [132, с. 215]. На перший погляд, зроблене вченим означення досить суперечливе, адже навіть таку, здавалося б просту ознаку, як спільна етнічна пам'ять виокремити надзвичайно складно, бо вона може переплітатися з сімейними, регіонами, а подекуди навіть цивілізаційними спогадами. Саме з огляду на це, підкреслює Е. Сміт, говорити про етнос можна тільки тоді, коли наявні всі ознаки у єдності своїй.

Приділивши чимало уваги дослідженню різних соціальних груп, Е. Сміт прийшов до висновку, що в світі існує чимало спільнот, котрі культурно

виділяються з-поміж інших, водночас не відповідають всім ознакам етносу. Для їх позначення вчений запропонував використовувати термін «етнічна категорія», яким позначав «сукупність людей, що їх принаймні дехто з чужинців вважає за окремі культурні та історичні групи. Однак сукупності, визначені таким чином, іноді можуть мати вкрай невиразну самосвідомість, тобто вони дуже неявно розуміють, що становлять окрему групу» [132, с. 215]. Правомірність такого підходу, на наш погляд, не викликає жодного сумніву й підтверджується численними прикладами, в тому числі й Україні. Чудовою ілюстрацією у даному контексті, на наш погляд, можуть бути закарпатські русини початку ХІХ ст. В цей час вони були повністю позбавлені крайової й тим більше етнічної самосвідомості й часто ідентифікували себе тільки з певною сільською общиною [155].

Говорячи про розробку теорії етносу у ХХ ст., не можна оминати увагою й радянських науковців, котрі почали проявляти цікавість до цієї теми починаючи від 50-х рр. ХХ ст., що цілком і повністю підтверджують відомості Великої Радянській Енциклопедії. Нагадаємо, що у першому випуску цього фундаментального збірника не було окремої статті присвяченої «етносу». Вона з'являється тільки у другому, доповненому виданні. Тут етнос (етнічна спільність) тлумачиться як «історично сформоване стійке угруповання людей – плем'я, народність, нація. Основні умови виникнення е. с. – спільність території і мови – виступають згодом у якості її головних ознак». З плином часу, як стверджує автор статті, у представників етносу з'являється спільна самосвідомість, яка істотно скріплюється вірою у спільне походження [167].

Включення окремої статті до основної в радянські часи Енциклопедії було зумовлене зростанням наукового інтересу до етнічної проблематики, яке було актуалізоване дослідженнями П. Кушнера. У працях дослідника, поняття «етнос» не набуло свого концептуального оформлення, а тому використовувалося разом зі спорідненими з ним термінами «народ» та «національність». Так, приміром, ведучи мову про українців чи білорусів, вчений використовував термін «народ», натомість коли мова йшла про індивідуальне самовизначення людини – поняття «національність». Термін «етнічна спільність» П. Кушнер використовував для позначення спільнот, які важко назвати народом, ознаками котрого, згідно з висновками вченого, є мова та самосвідомість, проте вони мають цілий ряд

самобутніх ознак, що виявляються в особливостях говору (діалекту), способі побудови житла та особливості поселення, знаряддях та традиціях пов'язаних з виробництвом, особливостях кулінарії, музики, обрядів, побуту, одягу та прикрас тощо [167, с. 67-68]. З огляду на таке визначення, етнічними спільнотами в Україні можна було назвати лемків, бойків, і разом галичан, волинян, подолян тощо.

Незважаючи на цілий ряд дискусійних моментів, ідеї та методологічні принципи П. Кушнера мали вагомим значення для дослідження етнічних спільнот, що входили до складу СРСР, разом ставши ідейною основою радянської деетнізації. Теоретично обґрунтувавши та емпірично підтвердивши докорінне значення спільних мови та культури для етнічного самоусвідомлення, П. Кушнер, вочевидь сам того не бажаючи, довів, що формування радянського народу може забезпечити тотальна русифікація, котра сприятиме постанню гомогенного культурного простору (спосіб забудови житла, особливо міського, особливості виробництва, численні їдальні тощо) та спільної для усіх народів обрядовості.

Зародження цікавості у радянській науці до етнографічної проблематики, актуалізувало постання цілого ряду теоретичних підходів, в яких було висвітлено сутність етнічної єдності, підвалини та процес її формування. Цікавою у даному контексті видається теорія етногенезу Л. Гумільова [32]. Не менш плідними були й теоретичні узагальнення Ю. Бромлея. Досліджуючи підвалини та суть етнічної спільності, вчений користувався марксистською ідеологією, а тому пояснював історичний розвиток етносу, апелюючи до понять «плем'я, народність, національність, нація» [16, с. 27]. Ці типи спільноти, на думку вченого, є історичними, а тому кожен з них має осердя, що дає підстави говорити про історичний розвиток деякої конкретної спільноти. Ним, згідно з висновками радянського вченого, є етнічна спільність, яка виявляється через спільні та відносно стабільні особливості культури (в тому числі мови), єдність психічних ознак та усвідомлення єдності та відмінності від інших таких ж утворень [16, с.37]. В окремих випадках, до ознак етносу, на думку вченого, можна долучити спільність території та господарського (економічного) життя, котре, однак, не є обов'язковою характеристикою такої єдності.

Попри дискусійний характер цілого ряду обґрунтованих радянськими вченими положень теорії етносу, започатковані ними ідеї отримали свій

подальших розвиток у численних наукових розвідках присвячених етнографії, як науці, що описує культурну та ментальну своєрідність різних етносів, етнічних груп та категорій, залишаючи часто поза своєю увагою проблему формування групової єдності як такої. Звісно, це не дає підстав говорити про те, що ці проблеми зовсім не цікавили наукову спільноту, поміж тим, знецінення в українській науці теорії етносу є однією з причин нерозуміння багатьох політичних процесів, що відбуваються у сучасній Україні. Окремі з них, були розглянуті у творчості І. Огієнка, котрий, все своє життя присвятив збереженню культурній окремішності українців. Поміж тим, його життя та діяльність припали на період, коли теорія етносу, знаходилася у зародковому стані, а тому мислитель з цілком об'єктивних причин не міг використати відповідного багатом положенням його концепції понятійного апарату. Це, на наш погляд, стало головною причиною того, що етнотворчий потенціал його інтелектуального доробку до нашого часу не знайшов належного теоретичного осмислення.

Висновки до I розділу

Попри помітне зростання уваги до теорії історії національної філософії, котре зумовлене її непересічним значенням у відродженні та корегуванні колективних споминів, наразі відсутні чіткі критерії демаркації філософського та позафілософського знання, внаслідок чого значна частина українських інтелектуальних здобутків залишається поза історико-філософським контекстом. Це зумовлено тривалим і безроздільним пануванням гегелівської теорії розвитку історико-філософської думки, відповідно до якої, поступ думки – це однолінійний процес, який можна відобразити у вигляді певної абстрактно-логічної схеми, за межею якої знаходиться цілий пласт ідей та принципів, які досить повно відображають ментальну своєрідність та світогляд певної чітко означеної спільноти.

Серед науковців, спадщина яких отримала «позафілософський» статус, а відтак залишилася поза увагою історико-філософського дискурсу, помітне місце займає І. Огієнко. Сьогодні його згадують як одну з найвизначніших постатей української історії ХХ ст., котра, зайнявши активну громадянську позицію, боролася на початку ХХ ст. за українську державність, та відзначилася чималими досягненнями у мовознавчій, педагогічній, релігієзнавчій, публіцистичній тощо

царині. Натомість філософський вимір творчого доробку І. Огієнка практично не згадується, навіть незважаючи на те, що праці українського вченого нерідко стають теоретико-методологічною основою дисциплінарно різнорідних філософських досліджень.

Зростання цікавості до педагогічної складової інтелектуального спадку І. Огієнка чітко проявилось майже одразу після здобуття Україною незалежності у кінці ХХ ст., й було зумовлене цілком актуальною в той час потребою в трансформації парадигми української освіти в напрямку націоналізації. Непересічну увагу українських науковців привертала й розроблена І. Огієнком лінгводидактика, в межах якої досліджувався вплив мови на розвиток психічних особливостей окремої людини та цілої спільноти. На противагу педагогічно орієнтованим розвідкам, історики висвітлили роль І. Огієнка у громадському та культурному житті України на початку ХХ ст.

Попри плідність та перспективність історичних та педагогічних досліджень інтелектуального спадку І. Огієнка, безумовний пріоритет у вивченні останнього належить дослідженням літературознавчого гатунку, оскільки саме вони актуалізували зростання наукового інтересу українських науковців до творчості мислителя завдяки перевиданню цілого ряду його праць, систематизації та опублікуванню епістолярної спадщини. Все це у єдності своїй, давало можливість показати глибину наукового доробку цього поважного українського науковця, тим самим закласти ґрунт для визначення філософського потенціалу його наукового доробку.

Зміна світоглядних та ціннісних пріоритетів суспільства, в тому числі й українського, яка чітко проявилася в кінці ХХ – на початку ХХІ ст., зумовила зростання цікавості дослідників до культурного контексту та ментальної своєрідності спільноти, тим самим актуалізувавши дослідження з теорії національної філософії, які чітко продемонстрували, що теоретичною української історія філософії майже до початку ХХІ ст. залишалася гегелівська однолінійна теорія розвитку філософського знання. Саме її панування призвело до негачії тієї частини української інтелектуальної спадщини українського народу, яка відзначалася низьким рівнем теоретичного узагальнення, а відтак видавалася не суголосною панівним у західноєвропейській філософії ідеям та принципам.

Усвідомлення неспроможності існуючих теорій історії національної філософії повною мірою врахувати та відобразити ментальну своєрідність народу, показати його роль у загальному поступі людства та закономірності розвитку його світогляду з урахуванням суспільно-культурного контексту формування певних ідей та принципів, стало головною причиною сучасного переосмислення теорії історії національної філософії, в процесі якого було виявлено доцільність її відтворення згідно з канонами культури. За такого підходу історія національної філософії здатна відобразити закономірності історичного поступу думки певної чітко означеної спільноти крізь призму «історії філософської думки», «історії філософської теорії» та «історії філософів», тим самим відкриваючи шлях до розгляду інтелектуальної спадщини І. Огієнка контексті розвитку українського історико-філософського процесу.

Історія української філософії – це сфера інтелектуальної діяльності, що спрямована виявити та осмислити проблеми, що постають перед людиною (або всією спільнотою) на певному рівні історичного розвитку, заразом розкрити етнокультурну та світоглядну своєрідність певної спільноти. З огляду на це, її можна тлумачити як ментально забарвлену відповідь українських інтелектуалів на проблеми, що стояли перед світовою спільнотою в різні історичні періоди, прямим свідченням чому може слугувати творча спадщина І. Огієнка.

Інтерес до вивчення витоків культурної самобутності народів, що яскраво проявився від початку XIX ст., був зумовлений не тільки і не стільки академічним інтересом, як злободенними політичними проблемами й передусім потребою внутрішньої консолідації населення держави з метою протистояння реальному чи уявному ворогу або підвищення рівня конкурентоздатності своєї держави чи культурної спільноти на політичній арені світу. Згідно з панівними у XIX ст. ідеями, консолідувати населення держави можна завдяки підвищенню рівня компліментарності населення шляхом формування гомогенного комунікативного простору. Його постання нівелює розкол між народною та елітарною культурами, тим самим закладаючи підвалини для постання культурно і комунікативно однорідної спільноти, яку зазвичай позначали терміном «народ». Зважаючи на те, що внутрішня єдність народу забезпечувалася високим рівнем компліментарності,

у XIX ст. це поняття використовували для позначення відмінних соціальних спільнот і навіть певних верств населення.

Свідоме конструювання російської народності, котре зазвичай супроводжувалося деетнізацією посполитих народів актуалізувало польові етнографічні дослідження, результати та узагальнення яких хоч і використовувалися для конструювання модерної імперської ідентичності, проте мали вагоме значення для тематизації українського етнографічного простору, існування якого повною мірою було усвідомлене тільки завдяки постанню української літературної мови на зламі XIX–XX ст.

Попри більш, ніж столітню історію творення української літературної мови, її роль у самовизначенні спільноти була всебічно висвітлена тільки І. Огієнком, що дає підстави розглядати його праці та педагогічну діяльність як завершальний етап, з одного боку, формування етнокультурної єдності українців, а з іншого – розвитку започаткованих просвітницькими світоглядними принципами та настановами інтелектуальних пошуків «мисленників» XIX – початку XX ст.

Ідейний зв'язок творчої спадщини І. Огієнка з соціогуманітарною наукою XIX ст. проглядається у непересічному інтересі вченого до мовознавчої проблематики, окремі аспекти якої мали чітко виражений практичний запит і потребували уточнення існуючого понятійного апарату, й передусім таких широковживаних у цей час термінів як «народ» та «нація». В різних інтелектуальних традиціях вони набували відмінного смислового навантаження, що зумовлювало постання різних стратегій громадянської консолідації. Особливо гостро у XIX – на початку XX ст. потреба в уточненні вищезгаданих понять проявилася в українознавстві, яке визначало буттєвий статус та перспективи подальшого розвитку української культури, які, на жаль, не були чітко означені у творах ідейних попередників І. Огієнка та його власному науковому доробку. Це стало однією з причин знецінення його ідей при розробці стратегій українського національного відродження в першій половині XX ст.

Позиція І. Огієнка щодо засадничої ролі мови та освіти у державотворчому процесі, не отримала належної оцінки у часи модерного українського державотворення, в тому числі й через притаманні його різношерстим ідеологам спроби екстраполювати панівні в європейській суспільно-політичній думці

формотворчі принципи на український ґрунт, часто без уваги на те, що подібний процес потребує їх істотного уточнення. Останнє було намічене у працях В. Липинського, який констатував відмінність між нацією та етнографічною масою, водночас уникаючи використання вкрай дискусійного поняття «народ», що однак не призвело до істотного прояснення існуючих в інтелектуальному дискурсі та практичній політиці суперечностей.

Перенесення проблеми громадянської консолідації у політичну площину та подальше зростання наукового інтересу до проблеми культурного розмаїття світу показали неспроможність існуючого понятійного апарату пояснити багатство та своєрідність наявних у світі соціальних груп. Це стало причиною введення і інтелектуальний дискурс терміну «етнос», який у зарубіжному інтелектуальному дискурсі почали використовувати для позначення мовної та культурної окремішності спільноти без уваги на її політичні амбіції. Подібні погляди розвивали й радянські вчені, які використовували поняття «етнос» для позначення спільнот, які завдяки відносно високому рівню спорідненості культури, психічної вдачі та господарського життя, усвідомлювали свою єдність та відмінність від інших. Поміж тим, термін «етнос» радянські вчені використовували його паралельно з поняттями «народ» та «національність», що нерідко зумовлювало подальшу понятійну невизначеність, тим самим ускладнюючи дослідження соціальних процесів.

Список використаних джерел

1. Азадовский М. К. История русской фольклористики // Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1056 с.
2. Андерсон Б. Уявлена спільнота. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. Київ : Смолоскип, 2000. С. 333-342.
3. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб. : Типографія М. М. Стасюлевича, 1914. 386 с.
4. Антонович В. Записка в справі обмежень української мови. Антонович В. Моя сповідь : вибрані іст. та публіцист. твори. Київ : Либідь, 1995. С. 154-158.

5. Антонович В. Три національні типи народні. Антонович В. Моя сповідь : вибрані іст. та публіцист. твори. Київ : Либідь, 1995. С. 91-101.
6. Атаманчук В. П. Художнє осмислення проблеми духовної еволюції у містерії Івана Огієнка «Народження людини». Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник: серія філологічна. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2017. Вип. 14. С.16-20.
7. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 1. Москва: К. Солдатенков, 1865. 800 с.
8. Баженов О. Історія Української православної церкви домонгольського періоду в працях І. І. Огієнка та І. Ф. Власовського. Вісник Кам'янець-Подільського національного університету: історичні науки. 2015. Вип. 8. С. 31-40.
9. Бауман З. От паломника к туристу. Социологический журнал, 1995, № 4. С. 133-154.
10. Безобразова Л. Л. Поетичні біблійні переклади Івана Огієнка в контексті національного відродження. Релігійна традиція в духовному відродженні України: матеріали Всеукр. наук. конф. / редкол.: В. Е. Лобурець, В. О. Пащенко, Я. Г. Вовк ; Комісія Верховної Ради України з питань культури та духовного відродження, Ін-т історії України АН, Полт. держ. пед. ін-т ім. В. Г. Короленка. Полтава, 1992. С. 173-175.
11. Беценко Т. П. Філософія мови Івана Огієнка. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія : Історична та філологічна. 2015. Вип. 11. С. 158-163.
12. Богомолець О. Українська домашня ікона : монографія. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2017. 520 с.
13. Болонський процес. Вища освіта: інформаційно-аналітичний портал про вищу освіту в Україні та за кордоном. URL: <http://vnz.org.ua/bolonskyj-protses> (Останній перегляд: 31.05.2019)
14. Болтівець С. Іван Огієнко: мова як вираження національної психіки, душі й свідомості народу. Дивослово. 1994, №7.

15. Бондар С. В. Історіософія І. Лисяка-Рудницького в контексті націотворчих та державотворчих процесів в Україні [Текст] : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії». К., 2005. 16 с.
16. Бромлей Ю. Этнос и этнография. Москва: Наука, 1973. 284 с.
17. Ворожбіт В. В. Духовно-моральне виховання молоді у спадщині Івана Огієнка. Проблеми фізичного виховання і спорту. 2011. № 1. С. 29-33.
18. Вундт В. Психология народов. Москва: Эксмо; СПб: Terra Fantastica, 2002. 864 с.
19. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков : Епархиальная тип., 1916. [8], IV, 376 с.
20. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. Кн. 1. СПб. : Наука, 2001. 349 с.
21. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. Москва: Наука, 1977. 703 с.
22. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. Москва: Весь Мир, 2004. 120 с.
23. Гібернау М. Ідентичність націй. Київ: Темпора, 2012. 303 с.
24. Голуба А. Світоглядні парадигми Київської Русі: феномен двовір'я : Дисертація кандидата філософських наук: 09.00.03 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 1994. 130л.
25. Горський В. С Історія української філософії: Курс лекцій. Київ, Наукова думка, 1996. URL: <http://thales2002.narod.ru/hor1.html> (Останній перегляд: 31.05.2019)
26. Горський В. С. Біля джерел. Київ: Видавництво Києво-Могилянської Академії, 2006. 262 с.
27. Грабович Г. До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка. Київ: Основи, 1997. С. 34-45.
28. Гривнак О. В. Лінгводидактичні ідеї Івана Огієнка : дис... канд. пед. наук: 13.00.02 / Національний педагогічний ун-т ім. М.П. Драгоманова. К., 1999. 156 л.

29. Гривнак О. В. Лінгводидактичні ідеї Івана Огієнка: Автореф. дис. ... канд. пед. Наук: Національний педагогічний ун-т ім. М.П. Драгоманова. К., 1999. 23 с.
30. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст. [2.вид.]. Київ: Генеза, 2000. 356 с.
31. Гудима Н. В. Педагогічні погляди Івана Огієнка в контексті національного рідномовного виховання дітей молодшого шкільного віку. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія : Історична та філологічна. 2015. Вип. 11. С. 189-192.
32. Гумилев Л. Етногенез и биосфера Земли. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html> (Дата обращения: 31.05.2019)
33. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1990. 279 с.
34. Даниленко В. М., Завальнюк О. М., Телячий Ю. В. Освіта в Україні в роки національно-демократичної революції (1917–1920): з хроніки подій. Кам'янець-Подільський: Абетка-НОВА, 2005. 264 с.
35. Де-Вос Дж. Этнический плюрализм: конфликт и адаптация. Личность, культура, этнос : [под ред. А. А. Белика]. Москва : Смысл, 2001. С. 229-276.
36. Дойч К. Народи, нація та комунікація. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. Київ : Смолоскип, 2000. С. 317-332.
37. Донцов Д. Націоналізм. Лондон: Українська видавнича спілка, 1966. 363 с.
38. Донцов Д. Підстави нашої політики. Відень: Видавництво Донцових, 1921. 212 с.
39. Енциклопедія освіти / Академ. пед. наук; голови. ред. В.Г. Кремень. К.: Юрінком Інтер, 2008. 1038 с.
40. Енциклопедія українознавства. Словникова частина / Перевид. в Укр. Гол. ред. д-р В.Кубійович. Львів: Світ, 1994. Т.3. С. 805-1200.

41. Епістолярна спадщина Івана Огієнка (1907–1968) / Упоряд. Ляхоцький В., Московченко Н. Преловська І. К.: УДНДІАСД, 2001. Серія «Пам'ятки». Т. 2. 477 с.
42. Завальнюк О. І. Огієнко і підготовка богословів у Кам'янець-Подільському державному українському університеті (1918-1920 рр.). Науковий збірник, присвячений 125-річчю з дня народження митрополита Іларіона Огієнка: зб. доповідей та матеріалів. Упоряд.: архієп. Димитрій (Рудюк), В. Ляхоцький. Київ: Київ. правосл. академія УПЦ КП, 2007. С. 67-75.
43. Завальнюк О. М. Волинянин Іван Огієнко – будівничий і ректор Кам'янець-Подільського державного українського університету (1918-1920 рр.). Актуальні проблеми історії і літератури Волині та Київщини: збірник наукових праць. Житомир, 1999. Ч. I. С.163-170.
44. Завальнюк О. М. І. Огієнко і українське студентство. Творчі вершини вченого: збірник наукових праць до 60-річчя від дня народження докт. іст. наук, проф. М. Г. Кукурудзяка. Кам'янець-Подільський, 1998. С. 242-248.
45. Завальнюк О. М. Іван Огієнко – творець національної освіти в Україні, фундатор і ректор Кам'янець-Подільського державного українського університету. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник: серія історична та філологічна. Кам'янець-Подільський, 2008. Вип. V. С.297-321.
46. Завальнюк О. М. Іван Огієнко і Кам'янець-Подільська гімназія для дорослих (1918-1920 рр.). Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник: серія історична та філологічна / [відп. ред. Є.І. Сохацька]. Кам'янець-Подільський, 2007. Вип. IV. С. 148-155.
47. Завальнюк О. М. Мемуарні праці Івана Огієнка як джерело вивчення історії національної університетської освіти в Україні у 1917-1920 рр.. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник: серія історична та філологічна / [відп. ред. Є. І. Сохацька]. Кам'янець-Подільський, 2006. Вип. III. С. 205-217.
48. Завальнюк О. М. Національно-патріотичне виховання студентів Кам'янець-Подільського державного українського університету (1918-1920 рр.). Освіта, наука і культура на Поділлі: збірник наукових праць. Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2008. Т. 11. С. 3-19.

49. Завальнюк О. М. Українська еліта і творення національної університетської освіти: фундатори й будівничі (1917-1920 рр.) Кам'янець-Подільський: Абетка-НОВА, 2005. 496 с.
50. Завальнюк О.М. Концептуальні підходи І. Огієнка до університетського будівництва в Україні (1918-1920 рр.). Вісник Житомирського державного університету. Житомир, 2002. Вип.9. С. 18-20.
51. Іван Огієнко (митрополит Іларіон) – патріот, вчений, богослов: ювілейн. наук. зб. / [за ред. А. Колодного] ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Від-ня релігієзнавства, Всеукр. т-во «Просвіта», Кам'янець-Поділ. Нац. ун-т ім. Івана Огієнка, Центр Огієнкознавства. Київ : Укр. акад. геральдики, товар. знаку та логотипу, 2012. 214 с.
52. Іларіон, митр. (Огієнко І.) Книга нашого буття на чужині (Бережімо все своє рідне!) Вінніпег, Українське Наукове Богословське Товариство, 1956. 167 с.
53. Ігнатуша О. М. Оновлення української церкви у перспективах Івана Огієнка та його сучасників. Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Запоріжжя, 2008. Вип. XXII. С. 56-60.
54. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. Київ, Український центр духовної культури, 2008. 391 с.
55. Казакевич О. М. Українська мова як чинник формування модерної нації у європейському контексті (друга половина XIX – початок XX ст.). Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук за спеціальністю 07.00.01. історія України (032 – історія та археологія). Київ: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2018. 479 с.
56. Касьянов Г. Історична пам'ять та історична політика: до питання про термінологію й генеалогію понять. Український історичний журнал. 2016. № 2. С. 118-137.
57. Клейн Л. Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Л. Н. Гумилёва. URL: http://scepsis.net/library/id_86.html (Дата обращения: 31.05.2019)

58. Козлов В. И. Этническая общность (этнос). БСЭ. В 30 т. Москва: «Советская энциклопедия», 1969-1978.]. URL: <http://slovari.yandex.ru/~книги/БСЭ/Этническая%20общность> (Дата обращения: 31.05.2019)
59. Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. URL: <http://larevolution.ru/books/Condorcet-5.html> (Дата обращения: 31.05.2019)
60. Костомаров М. Списки «Книг буття українського народу», вилучені зі справ Кирило-Мефодіївського товариства. 1845–1846. URL: <http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm> (Останній перегляд: 31.05.2019)
61. Костомаров Н. Две русские народности. Основа. СПб., 1861. №3. С. 33-80.
62. Котовська О. Феномен двовір'я у становленні української філософської традиції. Вісник Національного університету «Львівська політехніка». 2006. № 550 : Філософські науки. С. 101-107.
63. Кравченко В. Поневолення історією: радянська Україна в сучасній історіографії. Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії. Київ: Часопис «Критика», 2011. С. 455-528.
64. Кривда Н. Ю. Ікона як один із чинників формування української етнічної ідентичності. Вісник Черкаського університету. Серія Філософія. Черкаси, БЦ Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького, 2017, № 1. С. 3-11
65. Кривда Н. Ю., Сторожук С.В. Культурна ідентичність як основа колективної єдності. International education journal of innovative technologies in social science. 2016. 4(8), Vol. 2. Pp. 58-63. DOI: 10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710
66. Кудрик Л. Ідея преображення людини у релігійно-філософському вченні І. Огієнка. Педагогічна думка. 2008. № 3. С. 70-73.
67. Кучинська І. О. Виховання духовних цінностей дітей і молоді у творчій спадщині Івана Огієнка [Текст] : автореф. дис... канд. пед. наук: 13.00.01; Ін-т педагогіки АПН України. К., 2000. 20 с.

68. Кучинська І. О. Шляхи виховання духовних цінностей особистості у творчій спадщині Івана Огієнка. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка, 2002/9. С. 123-125.
69. Кучинська І. О. Виховання духовних цінностей дітей і молоді у творчій спадщині І. Огієнка: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. К., 2000. 19 с.
70. Кушнер П. Этнические территории и этнические границы. Москва: Из-во АН СССР, 1951. 280 с.
71. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі. Київ: «К.І.С.», 2008. 240 с.
72. Ластовський В. Історія православної церкви в Україні наприкінці XVII у XVIII-му ст.: історіографічні аспекти. Київ: Логос, 2006. 276 с.
73. Лещенко М. П. Педагогічні ідеї Івана Огієнка і сучасна школа (на прикладі школи «Чарівний світ»). Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка, 2002/9. С. 138-139.
74. Липинський В. Листи до Братів-Хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму. Відень, 1919-1926. 580 с.
75. Лисяк-Рудницький І. Інтелектуальні початки нової України. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Київ: Основи, 1994. Т.1. С. 173-191.
76. Лисяк-Рудницький І. Напрями української політичної думки. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака]. Київ: Основи, 1994. Т.2. С. 63-93.
77. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги). Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Київ: Основи, 1994. Т.1. С. 11-40.
78. Лозко Г. С. Українське язичництво як джерело побутового релігійного синкретизму: Дис...канд. філос. наук. : 09. 00. 11 / НАН України, Інститут філософії. К., 1996. 147 с.
79. Ляхоцька Л. Л. Виховний потенціал рідної мови у творчій спадщині І. Огієнка: Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. К., 2000. 22 с.
80. Ляхоцький В. П. Огієнко І. І. Українська біографістика. 1999. Вип. 2. С. 106-112.

81. Ляхоцький В. Просвітитель. Видавничо-редакційна діяльність Івана Огієнка (митрополита Іларіона). К.: Вид-во імені Олени Теліги, 2000. 528 с.
82. Ляхоцький В. Ректор Іван Огієнко і бібліотека Кам'янець-Подільського державного українського університету. Пам'ятки України: історія та культура. К., 2000. №3-4. С. 70-74.
83. Ляхоцький В. Тільки книжка принесе волю українському народові. Книга, бібліотека, архів у житті та діяльності Івана Огієнка (митрополита Іларіона). Київ.: Вид-во імені Олени Теліги, 2000. 664 с.
84. Ляхоцький В. П. Видавнича, архіво-археографічна та бібліотечно-бібліографічна діяльність Івана Огієнка (митрополита Іларіона): Автореф. дис. ... докт. іст. наук. К., 2001. 42 с.
85. Ляхоцький В. П. Книга творить людину... (сторінки з літопису заснування університетської бібліотеки у Кам'янці-Подільському. Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету: Серія: Бібліотекознавство. Книгознавство. Вип. 1. Кам'янець-Подільський: Кам.-Под. нац. ун-т, 2008. С. 88-98.
86. Мала енциклопедія етнодержавознавства / [відп. ред., кер. авт. кол., упоряд. Ю. Римаренко]. Київ: Генеза : Довіра, 1996. С. 835
87. Маланюк Є. Книга спостережень. Торонто. 1966. 480 с.
88. Марушкевич А. А. Проблеми релігії й освіти в науково-педагогічній діяльності Івана Огієнка. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Соціологія. Психологія. Педагогіка. 2003. № 15-16. С. 66-69.
89. Марушкевич А. А. Науково-педагогічна спадщина Івана Огієнка в контексті розвитку національної освіти і виховання в Україні [Текст] : дис... д-ра пед. наук: 13.00.01 ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 2004. 402 арк.
90. Марушкевич А. А. Просвітницька діяльність і педагогічні погляди І. Огієнка: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. К., 1995. 24 с.

91. Мацько В. П. Іван Огієнко – дослідник давньої української літератури : дис... канд. філол. наук: 10.01.01 ; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 1998. 197 арк.
92. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу. Київ, Обереги, 1995. 424 с.
93. Михайлишин Р. Дидактичні ідеї у педагогічній спадщині Івана Огієнка. Видатні українські педагоги. Вип. 1: Іван Огієнко. Львів, 2012. Вип. 1. С. 113-124.
94. Мозолу О. М. Старослов'янізми в релігійній поезії «Філософські містерії» Івана Огієнка. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія : Історична та філологічна. 2015. Вип. 11. С. 277-284.
95. Мозолюк О. М. Старослов'янізми в історичній епопеї «Наш бій за Державність» Івана Огієнка. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Сер. : Історична та філологічна. 2013. Вип. 10. С. 80-85.
96. Москвіна Т. Ф. Погляди Івана Огієнка та його сподвижників щодо розвитку національної системи освіти. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. 2009. Вип. 6: Іван Огієнко і сучасна наука і освіта. С. 110-114.
97. Науковий збірник. В 30. річницю наукової праці проф. д-ра І. Огієнка. Варшава. 1937. 223 с.
98. Нестеренко А. Митрополит Іларіон – служитель Богові й народові. Ювілейна книга на пошану митрополита Іларіона. Вінніпег, 1958. 150 с.
99. Огієнко І. (Митрополит Іларіон) Візантія й Україна. До першоджерел української віри і культури. Вінніпег: Українське Наукове Православне Богословське Товариство, 1954. 96 с.
100. Огієнко І. Історія українського друкарства / Упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та приміт. М. Тимошик. Либідь, 1994 448 с.
101. Огієнко І. Історія української літературної мови. Київ: Наша культура і наука, 2001. 440 с. URL: <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu05.htm> (Останній перегляд: 31.05.2019)
102. Огієнко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народ. Вінніпег, 1970. 272 с.

103. Огієнко І. Українська церква. В 2-х тт. Т.1. Прага: Видавництво Юрія Тищенка, 1942. 236 с.
104. Огієнко І. Українська церква. В 2-х тт. Т.2. Прага: Видавництво Юрія Тищенка, 1942. 224 с.
105. Огієнко І. Нариси з історії української мови. Система українського правопису. Вінніпег: Волинь, 1990. 216 с.
106. Огієнко І. Рятування України. На тяжкій службі своєму народові. Вінніпег, «Волинь». 1968. 96с.
107. Огородник І. В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах / За ред. М.Ф. Тарасенка. Київ: Либідь, 1997. 328 с.
108. Олексенко В. П. Мовознавчі погляди Івана Огієнка в контексті розвитку української лінгвістичної думки ХХ сторіччя. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія : Філологічна. 2016. Вип. 13. С. 150-162.
109. Опанасюк Г. О. Виховання гуманної особистості школяра в педагогічній спадщині Івана Огієнка : Дис... канд. пед. наук: 13.00.01 / Український ін-т підвищення кваліфікації керівних кадрів освіти. К., 1996. 175 л.
110. Пальоха О. 15 СІЧНЯ День народження І. І. Огієнка (1882–1972) – українського церковного і громадського діяча, мовознавця, історика церкви. URL: <http://emlab.ho.ua/Obrantsi/Ogienko,%20biografija.html> (Останній перегляд: 31.05.2019)
111. Панько О. Берестейська унія в оцінках І. Огієнка (митрополита Іларіона). Українське релігієзнавство. 2003. № 25. С. 88-96.
112. Панько О.І. Дохристиянські вірування українського народу в дослідженні І. Огієнка (митрополита Іларіона). Вісник Львів. ун-ту. Філософ. науки. 2001. Вип.3. С. 279-288.
113. Панько О.І. Проблеми двовір'я у дослідженнях митрополита Іларіона. Історія релігії в Україні: Праці X міжн. наук. конф. Львів. 2000. Кн. I. С. 42-45.
114. Пащенко В. О. Роль І. Огієнка в українському релігійному і культурному відродженні. Взаимодействие украинского и русского языков на территории Украины и актуальные проблемы их исследования и преподавания:

- Матеріали І Ганичевських чтений. В 2-х т. / МО України, ПГПИ. Полтава, 1993. Т. 2. С. 42-46.
115. Пашенко В. І. Огієнко – перекладач. Іван Огієнко (незабутні імена української науки): Тези доповідей Всеукр. наук. конф., присвяченої 110-річчю від дня народження проф. Івана Огієнка, (Львів, 26–27 трав. 1992 р.): в 2 ч. / Наук. тов-во ім. Т. Шевченка, Ін-т сусп. наук АН України, Львівський держ ун-т ім. І. Франка. Львів, 1992. Ч. 2. С. 146-148.
116. Перетц В. Найближчі завдання вивчення історії української літератури. Записки УНТ в Києві. Київ, 1908. Кн. 1.
117. Перетц В.Н. К вопросу об учреждении украинских кафедр в университете. Киевская старина. 1906. № 5–6
118. Петренко І. Шлюбно-сімейні відносини православних мирян у працях Івана Огієнка. Історія релігій в Україні: наук. щорічник 2014 рік / Ін-т релігієзнавства-Філія Львів. музею історії релігії, Львів. відділення ін-ту укр. археографії та джерелознавства імені М. Грушевського НАН України, Відділення релігієзнавства ін-ту філософії імені Г. Сковороди НАН України. Львів, 2014. Кн. І. С. 466-472.
119. Пінчук Т. С., Дегтяренко Г. М. Велет української національної науки і культури. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка 2002/9. С. 81-83.
120. Повторева С. Доктрина християнської праведності у творчості Івана Огієнка. Історія релігій в Україні: науковий щорічник. 2007 рік / Ін-т релігієзнавства-філія Львів. музею історії релігії, Львів. відділення ін-ту укр. археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України, Відділення релігієзнавства ін-ту філософії ім. Г. Сковороди. Львів, 2007. Кн. II. С. 210-217.
121. Повторева С. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) про християнську праведність. Наша віра. 2007. № 9. С. 6-7.
122. Потєбня А. Мысль и язык. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1892. 228 с.
123. Потєбня А. Язык и народность. Потєбня О. Мова, національність, денационалізація. Нью Йорк, 1992. С. 77-116.

124. Роняк Т. Г. Проблема виховання учнівської молоді в спадщині Івана Огієнка і творче використання її в сучасній школі України [Текст] : дис... канд. пед. наук: 13.00.01 /; Волинський держ. ун-т ім. Лесі Українки. Луцьк, 1997. 181 л.
125. Руденко С. В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії : монографія. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. 279 с.
126. Русин М. Ю. Історія української філософії : підручник / М. Ю. Русин, І. В. Огородник, С. В. Боднар та ін. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2008. 591 с.
127. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. Москва : типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1896. XLVIII, 651 с.
128. Руська письменність. Твори Пантелеймона Куліша : в 6-ти тт. Т. 6. Львів: Просвіта, 1910. 700 с.
129. Рыбаков Б. Язычество древних славян. Москва : София : Гелиос, 2002. 592 с.
130. Саган О. Н. Проблема ідентифікації «Українського православ'я» у витрактуванні митрополита Іларіона (Огієнка). Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Сер. : Історична та філологічна. 2013. Вип. 10. С. 159-166.
131. Свиридюк О. Іван Огієнко як дослідник православ'я в Україні. Другі Череванівські читання: зб. наук. ст. за матеріалами Всеукр. наук. конф. (30–31 жовт. 2013 р.). Полтава, 2013. С. 263-269.
132. Сміт Е., Гатчінсон Дж. Що таке етнічність. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. Київ: Смолоскип, 2000. С. 213-119.
133. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. Київ: Ніка-Центр, 2009. 317 с.
134. Сорочук Л. Праця Івана Огієнка в царині етнокультури. Українознавчий альманах. 2012. Вип. 10. С. 82-87.
135. Сохацька Є. До історії Кам'янець-Подільського Українського державного університету (1918–1921 рр.). (Про Івана Огієнка). Використання спадщини повернутих і забутих діячів науки і культури в навчальному процесі педагогічного вузу та школи. Тези республіканської наук.-практ. міжвузівської конфіції (29–31 травня 1991 р.). Рівне, 1991. С. 45-46.

136. Сохацька Є. Іван Огієнко за національно-зорієнтовану українську культуру (за матеріалами «Нашої культури» – 1935–1937 рр.). Наукові праці Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету. Філологічні науки. Вип. 5. Кам'янець-Подільський, 2001. С. 184-187.
137. Сохацька Є. Культурно-просвітницька діяльність Івана Огієнка у Кам'янці-Подільському (1918–1920 рр.). Огієнківські читання. М-ли наукових круглих столів в 1991–1996 рр. Вип. I. Київ, 1997. С. 70-79.
138. Сохацька Є. Невтомний працівник українського Ренесансу (Про І. І. Огієнка). Духовна і науково-педагогічна діяльність І. І. Огієнка в контексті українського національного відродження. Тези доповідей наук.-теорет. конф-ції (До 110-річчя від дня народження). Кам'янець-Подільський, 1992. С. 7–9.
139. Сохацька Є. Огієнко – літературознавець. Статті про Б.-І. Антонича. Дивослово. 2003. № 10. С. 63-66.
140. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування. Київ: НІСД, 2011. 336 с.
141. Сторожук С. Націоналізм: Проблема визначення та інтерпретації. Вісник Черкаського університету. 2014, № 31 (324). С. 28-33.
142. Сторожук С. Нація як об'єкт історико-філософського аналізу: дис. ...д-ра філос. наук: 09.00.05 / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 2013. 404 с.
143. Сторожук С. Проблема визначення сутності держави: соціокультурний та історико-філософський контекст. Гілея: науковий вісник. 2014. С. 190-194.
144. Сторожук С. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір). К.: Вадекс, 2013. 320 с.
145. Суровий А.Ф. Недописаний портрет: хто він Іван Огієнко? Прапор Жовтня: орган Кам'янець-Подільського міського і районного комітетів Компартії України, Кам'янець-Подільської міської і районної Рад народних депутатів Хмельницької області. 1991. 20 січня. С. 1.
146. Суровий А.Ф. Недописаний портрет: хто він Іван Огієнко? Радянський студент. 1991. 7 березня. С. 2.

147. Тимошик М. «Лишусь навіки з чужиною». Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) і українське відродження: наукове видання. Вінніпег: Укр. правосл. Собор Св. Покрови; Київ: Наша культура і віра, 2000. 548 с.
148. Тимошик М. Голгофа Івана Огієнка. Українознавчі проблеми в державотворчій, науковій, редакторській та видавничій діяльності. Київ: Заповіт, 1997. 231 с.
149. Тимошик М. Невтомний сівач на українознавчій ниві. І. Огієнко Історія Українського друкарства. Київ: Либідь, 1994. 448 с.
150. Тіменик З. Історіософія православної автокефальності у творчій спадщині Івана Огієнка (Митрополита Іларіона): автореф. дис... канд. філос. н. К., 1997. 20 с.
151. Тюрменко І. Іван Огієнко – митрополит Іларіон у боротьбі за незалежну Українську державу в роки Другої світової війни. Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Історія. К., 1998. Вип. 39. С. 33-36.
152. Тюрменко І. До проблеми наукової етики в працях І. Огієнка – Митрополита Іларіона. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) і виховання національно свідомої особистості (До 115-річного ювілею видатного вченого). М-ли Всеукр. наук. конф-ції 16–17 січня 1997 р. К.: Вид. Київського Міжрегіонального інституту удосконалення вчителів ім. Б.Грінченка, 1997. С. 96-99.
153. Тюрменко І. Ідея української національної самосвідомості у працях Івана Огієнка – митрополита Іларіона Ідея української національної самосвідомості у працях Івана Огієнка – митрополита Іларіона. Наукові праці Українського держ. ун-ту харчових технологій. 1997. № 3. С. 93-95.
154. Тюрменко І. І. Проблеми української державності в діяльності та науковій спадщині Івана Огієнка: Автореф. дис. ... док. іст. наук. К., 2000. 39 с.
155. Федака П. Самоназви закарпатців. Спадщина предків: культурно-історичний портал. URL: <http://spadok.org.ua/zakarpattya/samonazvy-zakarpattsiv> (Останній перегляд: 31.05.2019)
156. Федів Ю., Мозгова Н. Історія Української філософії. Київ: Україна, 2001. 512 с.

157. Федорчук Е. І. Нереалізований потенціал: Іван Огієнко і розвиток сучасної школи, освіти та педагогіки. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. 2009. Вип. 6: Іван Огієнко і сучасна наука і освіта. С. 255-262.
158. Філософський енциклопедичний словник / За ред. В. Шинкарука. Київ: Абрис 2002. 742 с.
159. Фіхте Й.Г. Промови до німецької нації. Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. Івано-Франківськ: Вид-во «Лілея-НВ», 2003. С. 110-134.
160. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Москва: издательство АСТ, 2003. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484> (Дата обращения: 31.05.2019)
161. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ, Вид-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. 230 с.
162. Широкогоров С. М. Этнос. URL: <http://konservatizm.org/konservatizm/books/010310024749.xhtml> (Дата обращения: 31.05.2019)
163. Шоробура І. М. Педагогічні ідеї І. Огієнка та підготовка майбутніх вчителів. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка 2002/9. С. 140-142.
164. Юносова В. О. Варіантні форми знахідного відмінка іменників у мовній спадщині Івана Огієнка та сучасні тенденції їхнього вживання. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія : Історична та філологічна. 2015. Вип. 11. С. 353-358.
165. Ягич И. В. История славянской филологии. СПб. : Отделение рус. яз. и словесности Имп. АН, 1910. [3], VIII, 961 с
166. Як Б. Национализм и моральная психология сообщества. Москва: Изд-во Института Гайдара, 2017. 520 с.
167. Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1977. 480 p.
168. Gellner E. Nations and Nationalism. Second Edition (The New Perspectives on the Past). Cornell University Press, 2009. 208 p.
169. Giddens A. The Nation-State and Violence. University of California Press, 1987. 408 p.

170. Goian I., Storozhuk S. The ethnic principle as the basis of civil politics. Cherkasy University Bulletin: Philosophy. 2016. №11/13. C. 31-36.
171. Goian I., Storozhuk S. Gender Existence: Correlation between Equality and Identity. Philosophy & Cosmology. Volume 18, 2017. Pp. 208-219.
172. Handelman D. The Organisation of Ethnicity / D. Handelman // Ethnic Groups. 1977. № 1. Pp. 187 -200.
173. Hansen K. P. Kultur und Kulturwissenschaft (1. Aufl.). Tübingen/Basel: UTB GmbH; Auflage, 1995. 304 s.
174. Schermerhorn R. Comparative Ethnic Relation: A Framework for Theory and Research / R. Schermerhorn. New York: Random House, 1970.
175. The Invention of Tradition / (eds) Eric Hobsbawm and Terence Ranger/ Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 322 pp.

РОЗДІЛ 2. ЕТНОКУЛЬТУРНА ЄДНІСТЬ УКРАЇНЦІВ У СВІТЛІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ І. ОГІЄНКА

2.1. Мова як елемент культурної окремішності українців у ХІХ – на початку ХХ ст.

Науковий доробок І. Огієнка налічує понад тисячу різноманітних наукових праць. Серед них статті, ґрунтовні монографії, навчальні посібники і навіть проповіді та виступи. На перший погляд, праці мислителя можуть видатися різноплановими: в одних роботах він пропонує історичний огляд української культури, в інших – історію української церкви. Не менш плідними є розвідки присвячені розкриттю особливостей світогляду та діяльності українського політичного проводу в період національно-визвольних змагань 1917-20-го рр. та тих, що окреслюють життя та проблеми українців в еміграції. Привертають чимало уваги сучасних українознавців опубліковані І. Огієнком у часописах «Рідна мова», «Слово істини» та «Наша культура» публіцистичні статті, у яких, так само як і багатьох інших роботах мислителя, висвітлено окремі аспекти розвитку української культури та мови в різні історичні періоди.

Попри позірну різноплановість наукового доробку І. Огієнка, осердям його інтелектуальної діяльності незмінно залишалося українознавство, альфою і омегою якого, згідно з переконаннями вченого, була проблема буттєвого статусу української мови. Цікавість до цієї теми в І. Огієнка зародилася ще в роки навчання у Київському університеті під впливом «Семінарію російської філології» В. Перетца і, як свідчать наукові праці, залишалася в центрі його уваги протягом усього життя. Перші наукові розвідки вченого з мовознавства, а саме: «Історія граматичної літератури» та «Огляд українського язикознавства» – були надруковані у 1908 році. У 1910 році була опублікована робота «Двійне число в українській мові». З початком національно-визвольних змагань вчений взявся за розробку навчальних посібників «Українське писання» (1917), «Вчимося рідної мови. Нариси про мову вкраїнську» (1917), «Краткий курс украинского языка. Из истории украинского языка» (1918) тощо. Прискіплива увага І. Огієнка до

мовознавчої проблематики та вивчення української мови, як свідчить прочитаний ним у Кам'янець-Подільському державному українському університеті курс «Українська культура», була зумовлена щирою впевненістю І. Огієнка у тому, що тільки наявність окремої мови, може засвідчувати існування окремого народу [62, с. 4].

Незмінне протягом життя переконання І. Огієнка в тому, що мова є головною ознакою етнічної відрубності та культурної самобутності народу могло не викликати особливих зауважень в часи опублікування «Української культури» (1918 р.). Поміж тим згодом, подібні висновки не знайшли однозначної підтримки серед науковців. Багато дослідників ХХ ст., розглядаючи проблему формування гомогенного культурного простору або ж нації, зауважували, що мова є важливою, однак не головною ознакою нації. Цю думку ще на початку ХХ ст. одним з перших висловив Е. Ренан у роботі «Що таке нація?». В цій праці він зробив спробу переосмислити націєтворче значення мови, дійшовши висновку, що «мова запрошує до єднання, але не змушує до нього. США й Англія, іспанська Америка й Іспанія розмовляють тією самою мовою, але не становлять однієї нації. Навпаки, Швейцарія, так добре витворена, – бо її витворила згода її різних частин – налічує три або чотири мови. В людині – продовжує свою думку вчений – є щось понад мову: це її воля. Бажання Швейцарії об'єднатися, незважаючи на різницю її мов, – це факт важливіший, ніж подібність мови, яка часто досягається дорогою мук.

Почесне для Франції, – згідно висновків Е. Ренана, – явище в тому, що вона ніколи не намагалася добитися єдності мови шляхом примусу. Хіба не можна, – риторично запитує в продовження своєї думки вчений, – мати ті самі почуття і думки, любити ті самі речі, маючи різні мови? Ми тільки що говорили про невігоду ставити національну політику в залежність від етнографії. Не менш невігідно, – на думку Е. Ренана, – було би ставити її в залежність від порівняльної філології. Хай ці цікаві дослідження мають повну свободу розумувань: не будемо вносити до них того, що змінило б їхню якість [73, с. 259].

Звісно, далеко не всі висновки французького вченого можна сприймати безапеляційно. Передусім дискусійним видається твердження дослідника про те,

що Франція ніколи не намагалася «добитися єдності мови шляхом примусу». Певне, що вона ніколи не мала таких суворих та дискримінаційних стратегій, які застосував імперський уряд щодо України та української мови, поміж тим, навряд чи можна сперечатися з висновком сучасного американського соціолога Р. Брубейкера про те, що Франція є «єдиною в світі класичною країною, асиміляції» [8, с. 311]. Остання була започаткована ще у 1539 році з метою нівеляції чітко виражених мовних та етнокультурних розбіжностей всередині держави, населення якої в цей час розмовляло як мінімум сімома (баскською, бретонською, ельзасьською, каталанською, корсиканською, окситанською (провансальською), фламандською) регіональними, та відмінними від французької, мовами, а тому часто не асоціювало себе з французами. Усвідомлення засадничого значення мови в процесі формування гомогенного культурного простору призвело до введення заборони на використання у діловодстві регіональних мов [66, с. 135], завдяки чому культура та мова паризького центру набула загальнодержавного значення.

Нагадаємо, що, започатковані ще на зорі модерної доби, французькі асиміляційні стратегії з плином часу набули форми політичної традиції, котра була закріплена у Конституції, уваленій у 1958 році. Друга стаття основного закону Франції закріплює державний статус французької мови [40], а численні нормативно-правові акти забезпечують домінування французької мови у соціокультурному та політичному житті місцевого населення.

Більш цікавим в контексті нашого дослідження видається зауваження Е. Ренана про те, що мову не варто вважати обов'язковою ознакою нації (як політичної спільноти) і тим самим ставити в залежність національну політику від етнографії. Воно дає підстави стверджувати, що, згідно з переконаннями французького вченого, мова визначає етнічну єдність, котра однак не завжди призводить до постання держави. Висновок Е. Ренана, на перший погляд, може видатися цілком раціональним і не викликати особливих зауважень, поміж тим його екстраполяція у конкретно-історичний вимір, приміром Ірландії, зумовлює багато питань. Адже, попри здавалось би «м'яку» мовну політику Англії, а згодом і Об'єднаного Королівства, ірландська мова ХІХ ст. втратила свою соціальну

привабливість. Її вживання було ознакою приналежності до нижчих та неосвічених прошарків периферії, а тому її носії часто потерпали від глузувань та принижень [32, с. 81-82].

Наведені нами приклади хоча й не розкривають всього розмаїття конкретно-історичної своєрідності формування різних етнічних спільнот, поміж тим дають підстави припускати, що значення мови в процесі формування та усвідомлення етнічної єдності є істотно перебільшеним. Так, приміром, Л. Гумільов ґрунтовно та всебічно розглядаючи проблеми етнотворення наголошував на тому, що мовний чинник малозначимий для постання етнічної єдності. Адже, у світі «є багато двомовних і тримовних етносів і, навпаки, різних етносів, які розмовляють однією мовою. Так, – продовжує свою думку вчений, – французи розмовляють чотирма мовами: французькою, кельтською, баскською та провансальською, що однак не стало на заваді внутрішнього єднання, навіть попри те, історія об'єднання, а точніше – підкорення Франції від Рейну до Піренеїв паризькими королями, була довгою та кривавою...»[25]. Не варто, на думку Л. Гумільова, розглядаючи етнотворчий потенціал мови ігнорувати й станові мови: французьку в Англії XII–XIII ст., а в Російській імперії вона набула цього статусу у XVIII – XIX ст., арабську – в Персії з VII по XI ст. тощо. Їх вживання, згідно з висновками вченого, зазвичай не порушувало етнічної цілісності спільнот, тим самим засвідчуючи другорядність мовного чинника у процесі формування етнокультурної єдності.

Попри авторитет та аргументованість багатьох висновків Л. Гумільова, на наш погляд, його оцінка етнотворчого потенціалу мови є вкрай дискусійною, навіть з огляду на наведені приклади. Першим, що привертає увагу, це свавільне використання, котре подекуди нагадує свідоме підлаштування, різного роду конкретно-історичних прикладів під власні погляди. Так, приміром, доволі суперечливою видається його згадка про французів, котрі, на наш погляд, стали повноцінним етносом, а згодом і нацією тільки у підсумку асиміляційної політики Парижу. Бо ж, як цілком справедливо зауважує сучасна українська дослідниця О. Казакевич, тут носії регіональних мов довгий час мали добре розвинену крайову свідомість, проте з французькою культурою та мовою себе не

ідентифікували [32, с. 89]. Ця обставина дає підстави припускати, що мова, в тому числі й у домодерну добу, була важливим етнодемаркаційним чинником. Це припущення цілком і повністю підтверджує сучасна українська дослідниця С. Сторожук, котра, аналізуючи етнотворчі процеси Давньої Греції та Китаю, прийшла до висновку, що мова в цей час мала засадниче значення для колективного самовизначення [80, с. 194-195]. Разом із тим, дослідниця, будучи вочевидь прихильницею модерністської парадигми етно- та націєтворення, не вважає за доцільне вести мову про етнічне самовизначення у домодерний період, зважаючи на яскраво виражений культурний розкол, який тривало зберігався між широкими народними масами та освіченими верствами населення. Власне кажучи, С. Сторожук вважає, що етнічна спільність з'являється тільки в модерну добу завдяки формуванню єдиного комунікативного, а згодом і культурного, просторів [80, с. 197].

Слід зазначити, що ідеї модерністів видаються не тільки надзвичайно цікавими, а й можуть мати вагоме значення для прояснення етнотворчого потенціалу мови. В цьому контексті досить плідними видаються праці англійського філософа та соціолога Е. Гелнера, у яких він цілком аргументовано показав, що в основі європейського націєтворення лежить опозиція аграрного та індустріального суспільства, а не зовнішні атомарні чинники на зразок мови, релігії чи культури. Правомірність цієї позиції, на думку вченого, цілком і повністю засвідчує факт істотного розходження політичних і культурних кордонів у аграрну добу. Це, на думку Е. Гелнера, було спричинено наявністю кількох панівних культурних традицій, котрі не потребували для свого існування політичної підтримки навіть попри те, що не могли, а часто й не ставили за мету «нав'язати себе всім чи навіть більшості населення» [12, с. 161]. В цьому контексті, найбільш показовим прикладом може стати християнська традиція, котра довгий час визначала культурний розвиток всього європейського суспільства, проте існувала паралельно з багатьма децентралізованими регіональними культурними традиціями. Цікаво, що ні християнство, як культурна традиція, що мала власну і, що важливо, міжнародну мову комунікації, ні регіональні культури, котрі поставали на основі історично сформованих

регіональних мов, не збігалися з політичними кордонами. Більш того, в цей час мова простонароддя та мова політичних та культурних еліт (котрі довгий час представляло переважно церковне духовенство) істотно різнилися, а носії цих мов часом погано розуміли один одного.

Незважаючи на істотні культурні відмінності, котрі виявлялися не тільки в мові, а й особливостях релігії (християнство хоча й було основною релігійною системою, однак зважаючи на незрозумілу більшості простонароддя латину, характеризувалося численними народними уявленнями, котрі часто суперечили основним положенням офіційної церкви), побуту, звичаїв тощо, Е. Гелнер називає культурні спільноти доби Середньовіччя етносами, не вдаючись до всебічного аналізу цього соціального феномену. Ймовірніше за все, така позиція вченого була зумовлена відсутністю наукового інтересу до проблем етнотворення та прагненням якомога ґрунтовніше розкрити своєрідність тих змін, які відбулися в індустріальному суспільстві. Головною світоглядною передумовою, що призвела до їхнього постання, на думку англійського соціолога, була Реформація, прихильники якої обґрунтовували потребу у перекладі Святого Письма на зрозумілі більшості населення національні мови. Звісно, в період Реформації національна мова – це мова міського населення, котра здобула всезагальну підтримку насамперед завдяки зумовленій індустріалізацією урбанізації, що розпочалася через зростання рівня міграції. Притік культурно різнорідного люду до міста, показав нагальну потребу у розробці граматичного коду, зрозумілого усім верствам населення. Саме через це, на думку Е. Гелнера, на зміну «вавилонській системі» географічно, соціально і культурно різнорідних спільнот аграрного суспільства приходять «новий тип Вавилону». Його головною ознакою є штучно і свідомо сконструйований мовний код та гомогенна культура, котра розвивається і підтримується державою за допомогою освіти. Саме вона, згідно з висновками англійського вченого, сприяла формуванню стандартизованих та уніфікованих культур, цінності котрих поширювалися серед усього населення держави [12, с. 167].

Висновки та теоретичні зауваги Е. Гелнера, на наш погляд, мають високий пояснювальний потенціал у випадках, коли мова йде про формування культурної

гомогенності т. зв. «старих націй» (Г. Сетон-Вотсон), оскільки тут, процеси етно-та націєтворення не тільки повністю співпадали, а й забезпечувалися цілеспрямованою політичною діяльністю уряду. Найбільш показовим у даному контексті може бути приклад вже згаданої нами Франції, котра, в певний історичний період, спромоглася повністю знівелювати культурні та мовні розбіжності всередині держави. Подібна ситуація спостерігалася й у США, які завдяки запровадженню мовної політики та спільній історичній долі колонізаторів, зуміли сформувати самобутній культурний простір, який забезпечував усвідомлення етнічної та національної єдності. Звісно, для американців, значна частина яких є мігрантами, доля та історія яких подекуди істотно різнилися, питання етнічної єдності було і залишається другорядним, у порівнянні з єдністю національною.

Наведені нами приклади Франції та США, є тільки одним з варіантів етно-та націєтворення, бо ж, як свідчить історичний та політичний досвід, для народів, історія яких позначена тривалими періодами політичного поневолення або, як приміром, у німців, позначена тривалою історією поважного культурного розвитку, який відбувався без підтримки держави, питання етнічної приналежності та ролі мови у формуванні етнічної єдності є засадничим. Культура цих народів зазвичай не співпадала з політичними кордонами держави, що, наш погляд, дає підстави сумніватися у цілковитій правомірності висновків Е. Гелнера, як щодо засадничого значення держави в процесі формування культурно однорідних спільнот, так і у всеосяжності запропонованої ним теорії національного розвитку. Звісно, вчений добре висвітлив своєрідність та відмінності між аграрними та індустріальними, а якщо бути більш точними, то модерними культурами, проте не зумів повною мірою висвітлити причини активізації процесів модерного культуротворення народів Східної Європи.

Питання, які імпліцитно присутні, проте не отримали всебічного осмислення у роботах Е. Гелнера, досить ґрунтовно були розроблені оксфордським професором Дж. Пламенацом. Досліджуючи феномен націоналізму, вчений прийшов до висновку, що він проявився у народів з «космополітичною і секулярною культурою, якій притаманна міцна віра у

прогрес» і виявився у прагненні зберегти або посилити культурну ідентичність народу у періоди, коли вона знаходиться під загрозою [67, с. 483]. Таке бажання у конкретно-історичному розвитку проявлялося у двох доволі відмінних формах, які вчений назвав західним та східним типом націоналізму. Цікаво, що обидві досліджувані вченим форми націоналізму є аполітичними, оскільки у центрі уваги Дж. Пламенаца незмінно залишалося питання про те, що, за відсутності політичних кордонів, змушує людей усвідомлювати себе групою. Шукаючи відповіді на нього, Дж. Пламенац виявив надзвичайно важливу роль мови, культури, звичаїв та ідеалів у процесі формування свідомості групової єдності. Утім, вчений цілком свідомий того, що наявності цих ознак не достатньо для розвитку культурницької діяльності спрямованої на консолідацію групи, оскільки набором таких ознак володіють як невеликі спільноти, прикладом яких можуть бути етнографічно самобутні регіональні спільноти, так і цілі народи і навіть цивілізації. З огляду на це, Дж. Пламенац приходить до висновку, що активізації націєтворчої діяльності відбувається за наявності інтенсивних контактів між культурно відмінними спільнотами, котрі прагнуть підняти міжнародний престиж своїх групових цінностей. Інакше кажучи, мова йде про те, що націоналізм, або культурний націоналізм виникає тоді, коли один народ почувається у гіршому становищі, або ж не має можливості розвивати та популяризувати власні ідеали та культурні здобутки, збагачуючи ними світову культуру.

З огляду на зроблені зауваження, доходимо висновку, що для Дж. Пламенаца, націоналізм – це духовно-світоглядна настанова тих спільнот, які через історичні або політичні обставини не мали можливості визначати культурний поступ людства. Зауважимо, що вказане уточнення не варто сприймати буквально, адже розкриваючи сутність націоналізму вчений веде мову передусім про цивілізаційний престиж культури, а не її меншовартість. Бо ж, як відомо, значна кількість народів Західної Європи стали «затягнутими націоналістами» будучи добре культурно оснащеними відповідно до тих стандартів, які поділяли народи до когорти яких вони прагнули залучитися. В цьому контексті найбільш показовим прикладом, поза будь-яким сумнівом, є німці. В момент, коли вони усвідомили прагнення долучитися до передових

народів Європи, яким довгий час вважалися Франція та Англія, вони вже мали власну добре розвинену мову, котрою послуговувалися не тільки на рівні буденного життя чи простонароддя, а й філософії та літератури. Більш того, розвиток останніх у німців нерідко істотно перевершував здобутки «передових» європейських народів. А тому єдиною перешкодою на шляху зростання культурного престижу німців стала відсутність держави [67, с. 488].

Дещо іншою, за твердженням Дж. Пламенаца була справа зі слов'янами, котрі «поступово втягуючись у чужу їм цивілізацію внаслідок поширення західних ідей і практик, повинні були культурно переоснащуватися, трансформуватися. У своїх зусиллях утвердити себе як рівних на теренах не їхнього витвору цивілізації вони мусили так би мовити, вибудувати себе заново, створювати власні національні ідентичності» [67, с. 488]. Зауважимо, що згідно з висновками вченого, творення «нової ідентичності» у слов'янських народів, відбувалося на основі наявних культурних ресурсів та «певного почуття окремішності», котре проявлялося зазвичай в усвідомленні того, що вміння, звичаї, ідеї здобуті ними від предків «є неадекватними з огляду на необхідність піднятися до рівня більш передових народів, згідно зі стандартами цивілізації, до якої вони долучалися» [67, с. 488]. Через це, як доводить Дж. Пламенац, «слов'яни, для того, щоб стати вченими, студентами, державними службовцями, інженерами чи ще кимось, – хто потребує інших, ніж у селян, хистів та ідей, – повинні були або опанувати іноземну мову з ресурсами, відмінними від їхніх рідних мов, або ж домагатися забезпечення себе слов'янськими мовами, які ці ресурси мають. Якщо вони вивчали іноземну досить добре, щоб вона правила за мову їхньої професії, то їм загрожувала небезпека винародовлення як слов'ян. Якщо ж вони опанували слов'янську мову, яка мала ті ж самі ресурси, що й німецька або французька, мову, на яку можна перекласти німецькі й французькі книги, то вони ризикували втратити дотичність до народної культури своїх предків» [67, с. 488].

Бажаючи особистісного зростання, слов'яни, на думку Дж. Пламенаца, могли би послуговуватися іноземними мовами, навіть попри невпинну втрату зв'язку з культурою предків, коли б націоналізм не прийшов на їхні землі в той же

самий час, що і панівне у західноєвропейській і передусім у німецькій культурі переконання в тому, що «для народу дуже важливо обстоювати свою культурну ідентичність», «бути вірним собі» [67, с. 490]. Це, у поєднанні з шаленою конкуренцією, аутсайдерами якої незмінно залишалися представники культурно неоснащених народів, зумовлювало потребу в культурному переоснащенні, першим і головним щаблем якого було створення літературної мови зданої передати кращі цивілізаційні здобутки. Саме тому, на думку оксфордського вченого, націоналізм східного типу був наслідувальним і змагальним, і попервах виявився переважно у фольклорно-лінгвістичній діяльності. Шляхом створення літературної мови, слов'янські вчені-мовознавці прагнули увіковічити досвід свого народу, водночас забезпечити його ефективним засобом суспільного та цивілізаційного розвитку.

Як бачимо, окремі теоретичні зауваження Дж. Пламенаца можуть зумовлювати дискусії, поміж тим в контексті нашого дослідження насамперед привертають увагу два основних зауваження вченого. По-перше, розкриваючи рівень свідомості слов'янських народів напередодні їхнього знайомства з національним принципом, вчений говорить про «певне почуття окремішності», zarazom у подальшому уточнюючи, що воно постало завдяки єдності вмінь, звичаїв та цінностей набутих від предків. Цікаво, що перелічуючи зовнішні ознаки культурної окремішності слов'янських народів, він не згадує про єдність мови, що дає підстави припускати, що вона постала тільки завдяки свідомій діяльності філологів. Натомість церковнослов'янську мову, котрою довгий час послуговувалися православні народи, вчений розглядає як слов'янський відповідник, католицької латини, а тому її широке використання в науці та церковній літературі не мало істотного значення для формування культурної окремішності народів, що належали до православного світу.

По-друге, наскрізною ниткою роздумів Дж. Пламенаца щодо своєрідності східного типу націоналізму було твердження про культурне переоснащення слов'ян заради долучення до стандартів цивілізації. Власне кажучи, мова йде про те, що слов'яни, формуючи власну групову ідентичність, хоча і використовували успадковані від предків культурні ресурси, проте «вибудовували себе заново,

створювати нові ідентичності» [67, с. 488]. Інакше кажучи, слов'янські народи свідомо творили свою культурну своєрідність, котру Дж. Пламенац називає «національною ідентичністю», яка передбачає наявність егалітарного культурного простору. Його представники, з огляду на аполітичний, за визначенням самого вченого, характер націоналізму, не прагнули до створення власної держави, приділяючи увагу виключно культурницькій діяльності. Певне, що така позиція може видаватися цілком раціональною й характеризувати процес східноєвропейського націєтворення, заразом виявляючи багато проблем тоді, коли йдеться про етніцид (чи асиміляцію) тих, культурно самобутніх спільнот, які поступово зникають в процесі постання нового культурного середовища. В даному контексті, одним з найбільш показових прикладів можуть бути русини Закарпаття, котрі маючи «певне почуття своєї окремішності», довгий час не могли та й сьогодні не можуть безроздільно ідентифікувати себе з українцями.

Суперечності, котрі проявляються навіть у ході побіжного розгляду позиції Дж. Пламенаца, на наш погляд, зумовлені відсутністю чіткої та однозначної позиції наукової спільноти щодо визначення різних типів групової єдності. Зокрема, в інтелектуальному дискурсі існує ряд проблем пов'язаних з визначенням домодерних спільнот, котрі, в одних випадках називають народами чи народностями, натомість в інших – етносами. В ХХ ст., дослідники, як було вже зазначено у попередньому розділі, використовували терміни «етнографічна група» та «етнічна категорія». Така поліфонія понять зумовлювала суперечності не тільки при дослідженні процесів етно- та націєтворення, а й колективного самовизначення, котре часто відбувалося у підсумку політичних маніпуляцій регіональних, а подекуди навіть чужоземних еліт та без жодних об'єктивних підвалин. В даному контексті, досить красномовним прикладом може стати т. зв. самовизначення «Новоросії», котре, на наш погляд, стало можливим завдяки тривалому етніциду українців в радянський період та маніпулятивним стратегіям Росії.

Не вдаючись до більш ґрунтовного аналізу вищезгаданого та інших конкретно-історичних прикладів, зацентруємо увагу на тому, що вибудовування нових форм ідентичності, згідно з висновками Дж. Пламенаца, у слов'ян було

нерозривно пов'язане з витворенням відповідних цивілізаційним стандартам мов [67, с. 489]. Констатуючи цей факт, вчений, пропонує загальну схему націєтворення слов'янських народів, а тому залишає поза своєю увагою ґрунтовне і всебічне висвітлення, з одного боку, своєрідності наявної в них «вавилонської системи», котра, як відомо, могла істотно відрізнитися, а з іншого – соціального статусу тих мов, якими послуговувалися різні слов'янські народи. З огляду на те, що окреслити це питання в одному дослідженні надзвичайно проблематично, ми, беручи до уваги зауваження Е. Гелнера про культурне та мовне розмаїття у домодерний період, зосередимося тільки на характеристиці української «вавилонської системи» та соціальному статусі української мови у ХІХ – на початку ХХ ст.

Переходячи до висвітлення цього питання, хотілося б передусім нагадати, що українці у ХІХ ст. хоча й входили до складу Російської імперії, проте мали почуття власної крайової окремішності, в основі якого, як доводив свого часу І. Лисяк-Рудницький, лежала пам'ять про славне козацьке минуле та колишні вольності козацької старшини [48, с. 173]. Все це, як вже було зауважено, вважалося безповоротно втраченим через «смерть України», культурна самобутність якої, як доводить Г. Грабович, почала відроджуватися не стільки у ході поступового розвитку свідомості власної культурної окремішності, а «завдяки її тематизації, її опису іззовні» [20, с. 73-136]. Перед тим, «вона немовби не існувала, – хоч вона там завжди була, і до того люди там їздили, і люди звідтам писали книжки, і вони навіть видавалися в Петербурзі», й, одночасно тут «не було нічого, була біла пляма» [20, с. 73-136].

Цілком і повністю поділяючи досить дискусійний висновок українсько-канадського літературознавця, вважаємо за доцільне нагадати, що українців, як окремий народ, в новітній історії одним з перших згадав Й. Г. Гердер у «Щоденнику моєї подорожі в 1769 році», зауважуючи, що цей варварський народ, колись стане новою Грецією, великою культурною нацією, оскільки для цього є багато об'єктивних передумов підстави [Цит.: 74, с. 155]. Подібні думки у 1838 році висловив німецький географ Й. Г. Коль. Подорожуючи Україною, вчений дійшов висновку, що «малороси є цілком своєрідним, дуже чисельним

народом зі своєю власною мовою та своїми власними історичними спогадами», а тому, коли знову буде розпадатися «велетенське тіло російської держави», «Малоросія буде однією з тих частин, які добровільно відокремляться від нього. Шов, де станеться тріщина, вже дуже чітко окреслився» [Цит. за: 7, с. 96-97]. Подібні думки висловлювали й інші європейські мандрівники та вчені-філологи, котрі, вивчаючи слов'янські мови, доходили висновку, що їхня своєрідність є вагомим підставою для визнання існування окремих слов'янських народів, і передусім українського.

Натомість на теренах Російської імперії, провладні еліти імперії заперечували існування українців (так само як і білорусів), як окремого народу, а тому, всупереч висновкам філологів та фольклористів, не визнавали існування окремої української мови, вважаючи її місцевим наріччям російської. Звісно, з огляду на відсутність підстав, проблема української мови в російському імперському дискурсі першої половини XIX ст., не набула особливого резонансу, поміж ситуація помітно змінилася вже у 60-х рр. XIX ст. В цей час, патріотично налаштована громадськість імперії, реагуючи на стрімке поширення українофільських тенденцій, розпочала активний спротив. Вперше він виразно проявився у 1863 році в опублікованій в часописі «Русскій Вѣстникъ» статті «О малорусском литературном языке и об обучении на нем» А. Іванова. В цій праці завзятий супротивник українофільства доводив, що «прагнення створити особливу мову для Південно-Русів могло би бути виправданим лише в тому випадку, коли б різниця між великоруським та малоруським наріччями була настільки великою, що робила б цілком неможливою загальноросійську літературну мову» [31, с. 255]. Поміж тим, на думку А. Іванова, таке припущення суперечить дійсності, а тому прагнення українофілів до запровадження української мови в освітній сфері – це не що інше, як шкідливий для розвою імперської культури сепаратизм. Побороти його, на думку цього російського українофоба, можна тільки завдяки відкриттю численних народних училищ у всій імперії з російською мовою викладання. Завдяки їм, діяльність українофілів, не виродиться тільки у тому випадку, якщо вона має внутрішню доцільність [31, с. 261].

Подібні думки висловлював й редактор, згаданого нами «Русского вѣстника», російський публіцист, з яскраво вираженими монархічними поглядами, М. Катков. В своїх публіцистичних працях, він переконував читачів, що запорукою єдності Російської імперії є російська літературна мова, натомість мови української «ніколи не було, та незважаючи на всі зусилля українофілів, досі немає» [34, с. 96]. Цікаво, що на відміну від А. Іванова, котрий вважав використання української мови в навчальному процесі шкідливим для державної єдності імперії, М. Катков не заперечував проти опублікування українських книг та створення українських шкіл власним коштом українофілів, поміж тим висловлювався досить категорично проти надання урядом фінансової підтримки діяльності, що може призвести до розпаду держави [35, с. 111].

Зауважимо, що вирішення проблеми буттєвого статусу української мови в ХІХ ст. було неможливим поза визначенням перспектив української літератури, що, як свідчать зауваження М. Каткова, добре розуміли представники патріотично налаштованої російської громадськості. Так, приміром, російський літературний критик та педагог М.Ф. де Пуле, загалом визнаючи існування окремої української мови, у статті «К истории украинофильства» цілком свідомо обґрунтовував загрозу визнання самобутньої української літератури. На думку вченого, з плином часу, її вільний розвиток призведе до створення трьох окремих мов, що є очевидною загрозою для цілісності держави. Через це, на думку М.Ф. де Пуле, наразі можна визнати тільки те, що малоросійська література – це «підлітература» російської, так само як малоросійська мова – це всього лиш «підріччя» російської літературної мови [71, с. 262-263]. Як не дивно, але подібні думки висловлював і відомий тогочасний український філософ С. Гогоцький. Він вважав, що проблема української мови є нічим іншим, як вигадкою українофілів, а тому виступав за мовну єдність російської освітньої системи [18, с. 71].

Вищенаведені думки поділяли не тільки російські патріоти, а й багато представників свідомого українства. В цьому контексті варто згадати сумніви П. Куліша у спроможності передати українською мовою красу та багатство кращих здобутків світової літератури, які, як свідчить І. Огієнко, проявилися після пропозиції про переклад на українську мову творів Шекспіра [59]. Звісно, вагання

вченого були зумовлені неусталеністю української літературної мови в той час, коли українофобська позиція ректора Університету Св. Володимира Ф. Фортинського була підсумком його щирої прихильності до реакційної політики царської уряду.

Утім, були в Російській імперії вчені, які більш зважливо ставилися до української мови, проте відкрито не виступали проти діяльності імперського уряду. В даному контексті можна згадати російського та українського філолога П. Лавровського, котрий у неодноразово зазначав, що «малоросійське наріччя» має багато ознак, які дають йому «право на таке саме самостійне місце, яке займають й інші наріччя слов'янські» [45, с. 263]. Подібні думки висловлював й В. Даль, який, заручившись допомогою В. Лазаревського, розпочав роботу над словником з української мови. Підготовані ним матеріали згодом були передані Б. Грінченку, який опублікував чотирьохтомний українсько-російський словник у 1907-1909 рр. [26, с. 358].

Загалом для російського інтелектуального дискурсу XIX – навіть початку XX ст., питання української мови було дуже дражливим і часто нерозривно пов'язаним з сепаратизмом. Поміж тим, не менш значну роль відігравала й російська асиміляційна політика, котра призвела до того, що багато українофілів, відстоюючи право на життя української мови у науковій роботі та буденному житті, послуговувалися мовою російською. Наше припущення засвідчують зауваги М. Костомарова про те, що чудова малоросійська мова не має належного літературного оформлення, а відтак у заможних верств населення асоціюється з простонароддям. «Я, – писав згадуючи дослідник, – скрізь чув брутальні вихватки і глузування з хохлів не тільки від великоросіян, але навіть від малоросіян вищої класи, які вважали дозволеним глумитись над мужиком і його способом виразу. Таке ставлення до народу і його мови мені здавалось приниженням людської гідности...» [41, с. 82].

Зневажливе ставлення до малоросійської (української мови) та тривала асиміляторська політика Російської імперії, призвели до того, що більшість населення провідних культурних центрів України розмовляло зазвичай російською та польською мовою. Так, приміром, згідно з даними перепису

населення 1874 року, україномовне населення Києва складало 30,29 %, а російськомовне – 45,71 %. 10,15 % населення послуговувалося мовою ідиш, а 6,18 % – польською [32, с. 282]. Попри те, що українці склали другу за чисельністю мовну групу Києва, все ж не варто забувати, що до неї входили переважно малоосвічені селяни та міщани, котрі мало впливали на культурну політику міста. Цікаво, що навіть ця неперспективна для розвитку української ідентичності ситуація істотно погіршилася протягом двох десятиріч, що засвідчили матеріали всеросійського перепису населення 1897 року. Згідно з їхніми даними, україномовне населення Києва напередодні нового тисячоліття складало 22,23 % від усього населення, й скоротилося вона за рахунок збільшення частки російськомовного населення української столиці, яке складало 54,20 %. Натомість відсоток населення, що розмовляло польською та ідиш, залишилося практично незмінним [32, с. 282].

Невпинну та швидко русифікацію київського населення забезпечили Валуєвський циркуляр 1863 року та Емський указ 1876 року, котрі зумовили швидке витіснення української (малоросійської) мови з культурної сфери, а подекуди й побутового життя значної частини української інтелігенції. Публічне використання української мови вважалося проявом політичної неблагонадійності, що зумовило багатьох україномовних киян, відмовитися від її використання не тільки в культурницькій діяльності, а й побутовому вжитку. Показовим прикладом у цьому контексті може бути історія українського історика та етнографа О. Левицького, який, побоюючись переслідувань з боку царської влади, не тільки вийшов зі складу членів Старої Громади, а й попрохав друзів не використовувати у листуванні з ним малоросійську мову [16, с. 187]. Можна припустити, що подібні історії були й в житті багатьох інших представників здавалось би свідомої української інтелігенції XIX ст.

Зустрічалися у тогочасній дійсності, в тому числі й середовищі громадівців і дещо інші історії. Так, приміром, Б. Кістяківський в різних формах (в тому числі і віршованій) акцентував увагу на тому, що українофіли зазвичай «знали народну українську мову, іноді навіть володіли нею досконало, але часто вони використовували звороти української мови для влучних характеристик, жарт і

гумор у веселій бесіді виражали завжди українською, але вони не могли вести теоретичну розмову українською мовою... Пояснюється це, – на думку вченого, – звичайно, відсутністю наукової та публіцистичної літератури українською мовою у той час, а відповідно, й невиробленістю самої цієї мови» [87, с. 102].

Очевидно, що за умови коли свідомі українофіли не могли безроздільно послуговуватися українською мовою у своєму науковому, громадському та побутовому житті, більшість освіченого міського населення, котре зазвичай було лояльним до імперської культури, українською мовою мало послуговувалося. Наше припущення цілком суголосьне заувагам американського краєзнавця М. Хема, котрий досліджуючи це питання, прийшов до висновку, що «серед освічених киян було важко знайти українськомовних. Неофіційну назву “Української” мала Маріїнсько-Благовіщинська вулиця, де проживали відомі українофіли, такі як Лисенко. Однак у 1880-х рр. казали, що навіть тут було важко знайти родину, де б українська переважала над російською. Навіть у домах, де розмовляли українською, діти шкільного віку робили домашнє завдання російською. Їх вчили думати російською, бо це була мова навчання й освіти» [102, с. 101].

Зауваження М. Хема надзвичайно важливе в контексті нашого дослідження, адже воно дає підстави припускати, що частина проукраїнської інтелігенції Києва, все ж використовувала українську мову у побутовому житті та спілкуванні з дітьми. Поміж тим, завдяки російській освіті мовна ситуація поступово змінювалася – діти долучалися до імперської культури, а з нею і російської ідентичності. Попри те, що цей процес не був тотальним, асиміляція українців, як свідчать дані переписів, була доволі помітною.

Деетнізація українців відбувалася не тільки у Києві, а й інших культурних центрах України. В цьому контексті доречно згадати Харків, де, як засвідчує Д. Багалій, завдяки російськомовній освіті, більша частина населення, «навіть не визнало себе малоросами», оскільки «соромилися свого “хохлацького” походження» [2, с. 132]. Цю думку повністю підтверджує й М. Сумцов зауважуючи, що запровадження російськомовної освіти на Слобожанщині стало причиною того, що «Мова українська була в презирстві; з історії ледве-ледве

знали ймення Богдана Хмельницького ... З вищих шкіл тільки в університетові завжди дзвенів маленький струмочок українознавства, завдяки одному, двом професорам або гурточку студентів... Щодо професорів, то на усіх факультетах зрідка стрічались національно чулі, та тільки обмаль. В університетові все ж таки часом можна було почути про українську природу й історію, подекуди від українців, а подекуди від таких чулих наукових діячів з великоросів, якими були, напр., професори Микола Лавровський і Зернин, що читали публічні лекції в 1862 р. в роковини смерті Шевченка, Амвр. Лебедів і Редин ...» [84, с. 185-186].

Акцентуючи увагу на високому рівні русифікації українських міст, все ж не варто думати, що вона була тотальною і безроздільною. Адже, на противагу таким провідним культурним центрам України, як Київ, Харків чи навіть Львів, менші міста України та пригороди залишалися у масі своїй україномовними, а відтак, передусім у часи послаблення дискримінаційної та асиміляційної політики Російського уряду та цензури, саме вони забезпечували культурні центри свідомими своєї етнічної ідентичності культурними та політичними кадрами. Серед них далеко не останню роль у відродження української культури та відродженні поваги до української мови відіграв й І. Огієнко. Будучи родом з відносно невеликого містечка Брусилів, що на Житомирщині, майбутній науковець та громадський діяч з дитинства чув і знав українську мову, поважав українську культуру. Звісно, освіта, насамперед на історико-філологічному факультеті Університету Св. Володимира, який, як відомо, закінчили багато громадівців, забезпечила І. Огієнка теоретичними засобами для обґрунтування засадничої ролі мови в процесі формування української ідентичності та подолання сформованого імперською політикою комплексу меншовартості українців. Усі ці знання відобразилися у тих численних роботах ученого, які присвячені вивченню та обґрунтуванню права українців на самостійне культурне життя та політичне самовизначення, котре, однак, у працях І. Огієнка не було представлено як засадниче й першочергове завдання свідомого українства. Саме ця, обставина дає підстави говорити, що в часи, коли українська ідентичність серед освіченого міського населення швидко занепадала, І. Огієнко вважав своїм покликання не стільки піднесення політизованої в своїй основі національної самосвідомості

українців, як розвиток крайової та культурної самосвідомості українців, котру поза будь-яким сумнівом можна назвати етнічною самосвідомістю українців.

2.2. Формування гомогенного культурного простору у домодерний період в інтелектуальній спадщині І. Огієнка

Загальновідомо, що початок ХХ ст. у Російській імперії характеризується істотним послаблення самодержавства та зростанням життєвих стандартів завдяки поступовій індустріалізації. Ці зміни, відобразилися і на розвитку українського руху, який в цей час представляла нова, та що важливо, значно чисельніша й сміливіша й своїх прагненнях українська інтелігенція. Певне, її постання відбулося завдяки напрацюванням народників, які? попри жорстку дискримінаційну політику імперського уряду щодо українців та України, не тільки зуміли вберегти від забуття і навіть піднести до світового рівня значну частину української культурної спадщини, а й заклали підвалини для відродження української самосвідомості в майбутньому. Цей процес помітно пришвидшився завдяки зламання «штучної стіни, що нею царизм довго тримав національний рух інтелігенції відсепарованим від широкого соціального докілья» [48, с. 185].

Формування великої кількості різноманітних таємних гуртків у найбільших університетах, учительських семінаріях і навіть гімназіях, зумовило зростання національної свідомості студентської молоді, котра, як доводить І. Лисяк-Рудницький, здебільшого походила з сільських регіонів та проукраїнських містечок. Повертаючись після навчання додому, свідомо власної етнокультурної ідентичності українська молодь запроваджувала різного роду громадські та освітні організації, що слугували опорними пунктами українського культурницького руху спрямованого на піднесення рівня національної самосвідомості місцевого населення. Утім просвіта простонароддя й надалі часто здійснювалася російською мовою, оскільки її використання забезпечувало існування проукраїнських осередків у регіонах.

Попри численні здобутки української інтелігенції у розвитку українського руху на початку ХХ ст., що стали можливими завдяки зростанню рівня освіти,

остання, усупереч формальному припиненню утисків українського слова, й надалі була російськомовною [75, с. 365]. Через це, одна частина української інтелігенції, у процесі навчання, помітно зрусифікувалася, інша – орієнтуючись тільки на освічені верстви українського люду, пройнялася світоглядно-духовними настановами російської інтелігенції, з котрими не змогла порвати зв'язку навіть у розпал національно-визвольних змагань 1917-20-го рр. [61, с. 4]. Певною мірою це було зумовлено єдністю комунікативного простору освічених верст Російської імперії, завдяки чому в Україні довгий час спостерігався культурний та мовний розкол між інтелігенцією та широкими народними масами, мовою спілкування яких, залишалася позбавлена належної літературної обробки українська мова.

Подолати культурний розкол у середині українського суспільства, як доводив у своїх працях І. Огієнко, можна було тільки завдяки створенню єдиного комунікативного простору, бо саме він міг стати вагомою передмовою формування національної єдності [59]. Водночас вчений цілком свідомий того, що крайова консолідація українців потребувала подолання комплексу культурної меншовартості, котрий сформувався під впливом імперської асиміляторської політики. Не менш важливим для розвитку української самосвідомості та самоповаги, на думку І. Огієнка, було відродження культурної пам'яті народу, котрий має тривалу та поважну історію свого історичного розвитку.

Прагнучи здолати ментальні хвороби українського суспільства, І. Огієнко приклав чимало зусиль для висвітлення різних аспектів історичного розвитку української культури. Утім незмінною залишалася його увага до мовознавчої тематики й передусім історії мови. Вивчення цього питання давало вченому можливість відтворити історичні витоки та колізії розвитку української мови, тим самим показати поважну і водночас трагічну історію розвитку українського народу. Він, згідно з висновками І. Огієнка, веде свій родовід від слов'янських племен, які відзначалися істотними культурними здобутками, найголовнішим посеред яких було письмо. Зокрема, І. Огієнко, усупереч багатьом іншим дослідникам, вважає, що кияни «вміли писати вже певне десь у віці VIII по Христі, коли не давніше. В IX віці це східньо-слов'янське письмо мусіло бути вже

добре розвиненим, коли в тому віці появився навіть переклад Євангелія і Псалтиря» [60, с. 1].

Загалом не заперечуючи правомірності цих висновків І. Огієнка, все ж хотілося б закцентувати увагу на тому, що дослідник вважав мову головною ознакою народу, а це, своєю чергою, було причиною визнати існування гомогенного східнослов'янського культурного простору, на тлі якого поступово формувалася українська етнокультурна ідентичність. Поміж тим, як свідчать не раз згадані самим І. Огієнком, відомості початкових літописів, слов'янські племена, особливо на початках свого розвитку, мали помітні культурні розбіжності, які найбільш виявлялися у звичаєвій практиці [55, с. 18].

Розкриваючи культурні відмінності слов'янських племен, не оминає своєю увагою І. Огієнко і мовне питання, вирішення якого здійснюється ним на теоретичній основі наукових напрацювань Ф. Міклошича та С. Кульбакина. Услід за згаданими дослідниками, І. Огієнко стверджує, що «загально-слов'янська мова, т. зв. мова праслов'янська поділилася на діалектичні групи надзвичайно рано, ще задовго до діяльності св. Апостолів слов'янських Кирила († 869 р.) та Мефодія († 885 р.). А в IX віці, під час діяльності св. братів, безумовно всі слов'янські народи мали вже свої відмінні мови, несхожі одна з одною, досить далекі одна від одної» [63, с. 72]. Це ж, своєю чергою, наводить на думку, що в період хрещення Русі та діяльності св. Апостолів Кирила і Мефодія, слов'яни не були культурно гомогенним та відповідно свідомим своєї єдності народом. Навпаки, вони становили об'єднану державними кордонами проте культурну розрізнену групу племен.

Наведені нами свідчення, дають всі підстави припускати, що І. Огієнко, стверджуючи, що у «IX віці східно-слов'янське письмо було вже добре розвиненим» [60, с. 1], вів мову виключно про спільність східнослов'янського правопису, який і був використаний для перекладу згаданих вище Євангелія і Псалтиря. Більш того, з огляду на ті ж самі зауваження та уточнення вченого, можемо припустити, що письмова руська мова, якою були перекладені Євангеліє і Псалтир, була мовою якогось одного з племен, вочевидь полянського. Цю думку, хоча й не досить однозначно, обстоює І. Огієнко у роботі «Українська літературна

мова XVI ст. і український Крехівський Апостол» (1930), де зауважує, що «вже в IX віці східні слов'яне мали свою осібну вимову богослужбових книжок (бо ж згадані Євангеліє та Псалтир певне вживалися вже в *тодішній київській християнській общині* [Виділення наше]» [63, с. 74].

Висновки та теоретичні зауваження І. Огієнка щодо поширення Євангеліє та Псалтиря серед представників тогочасної київської християнської громади, не викликають жодного сумніву, поміж тим вважати їх достовірним свідченням наявності праслов'янської писемної мови наразі видається неправомірним з кількох причин. По-перше, є всі підстави погодитися з висновками самого І. Огієнка та визнати, що єдиної слов'янської мови не існувало, натомість існували численні діалекти, носії яких могли послуговуватися спільним правописом. Утім не можна забувати й про писемні культури сусідніх народів, мовами чи правописами яких цілком могли послуговуватися і східні слов'яни. По-друге, Євангеліє і Псалтир, святий Кирило бачив на зламі 860-861 років, перебуваючи у Херсонесі Таврійському [6, с. 121], який у цей час був частиною Візантійської імперії, до складу якої входило багато різних народів, що знову ж таки зумовлює труднощі в ідентифікації бачених святим Кирилом «письмен».

Незважаючи на відсутність достовірних письмових пам'яток дохристиянської руської письменності, все ж, беручи до уваги розвідки М. Брайчевського, вважаємо за доцільне погодитися з висновками І. Огієнка про те, що всі, або частина східнослов'янських племен мала свою писемність задовго до запровадження кирилиці. Це припущення засвідчують як мінімум неодноразово згадані істориками тексти русько-візантійських договорів, укладених у 960, 874, 944, 971 роках. Згідно з давньою візантійською традицією, вони мали би бути укладені двома мовами, давньогрецькою (письмовою мовою Візантійської імперії) та руською. Грецький варіант угоди, мав зберігатися у русичів, натомість руський – у Візантії [6, с. 21]. Цілком можливо, що цей візантійський звичай відіграв трагічну роль у вивченні давньої руської писемності, виникнення якої сьогодні пов'язують виключно з провідницькою діяльністю Кирила та Мефодія.

Загалом наявність письмової мови в одного чи кількох тих східнослов'янських племен, культура яких лягла в основу самобутньої української ідентичності, не дає жодних підстав говорити про їхню етнокультурну єдність. Наше зауваження цілком і повністю підтверджують літописні свідчення, згідно з якими слов'яни мали чітко виражені культурні відмінності, на тлі яких відбувалося розрізнення «своїх», тобто полян, та «інших, які в окремих випадках набували статусу «чужих». Серед них могли опинитися навіть деревляни, радимичі, сіверяни, в'ятичі тощо, тобто всі ті племена, які за оцінкою полян «жили по-скотськи: і вбивали вони один одного» [68]. Подібні свідчення вказують на те, що на ранніх стадіях суспільного розвитку, одним з провідних чинників формування групової єдності була культура – звичаї, побут, обряди тощо. Утім, беручи до уваги теоретичні засновки Й. Гердера про те, що мова – це головний критерій розмежування між «своїми» і «чужими» («він варвар, він говорить чужою мовою» [14, с. 5] є всі підстави говорити про те, що спільні звичаї та обряди потребували гомогенного комунікативного простору. Саме завдяки йому, створені спільнотою ідеї, стають не просто її загальним надбанням, а «резервуаром, у якому формуються, зберігаються і передаються ідеї та уявлення народу» [15, с. 297].

Позицію Й. Гердера щодо непересічного впливу мови на формування групового світогляду не тільки поділяв, а й істотно доповнив та уточнив В. фон Гумбольдт. Обстоюючи засадниче значення мови для постання групової єдності, німецький вчений прийшов до висновку, що «мова народу виражає його дух (нім. Geist), а дух народу виражений у мові, і важко уявити собі щось більш тотожне» [30]. На перший погляд, вказане зауваження є досить туманним і не вносить істотних коректив у розуміння процесу формування групової єдності, поміж тим, це далеко не так. Вживане В. фон Гумбольдтом у вищезгаданому вислові слово «Geist», залежно від контексту, може перекладатися як «дух» або «душа», або ж «розум», «думка» чи «образ». Відповідно, коли вчений стверджує, що «мова народу виражає його дух («Geist»)», він тим самим прагне показати, що мова кожної спільноти несе в собі елементи її ментальної самобутності. З огляду на це, стає зрозумілим сутність гумбольдтівського вчення про «внутрішню форму

мови». Згідно з ним, мова є своєрідним вираженням світоглядної унікальності та самобутності народу, водночас сприяє формуванню органічного зв'язку людини та спільноти [54, с. 237-238].

Звісно, після ґрунтовного переосмислення інтелектуальної спадщини В. фон Гумбольдта О. Потебнею, який аргументовано показав, що ментальна (світоглядна) своєрідність спільноти визначається не мовою загалом, а словами, кожне з яких складається зі змісту, який об'єктивується за допомогою звуку, зовнішньої форми або членороздільного звуку, і внутрішньої форми або того образу, який визначив зміст слова [70, с. 160], аргументи та висновки німецького мислителя не можна сприймати беззастережно. Поміж тим, його ідеї завдяки зробленим О. Потебнею уточненням можуть сприяти розумінню суті зроблених І. Огієнком зауважень щодо існування у східних слов'ян письмової мови і водночас відсутності комунікативної єдності. По-перше, письмова мова у середньовічному світі не була надбанням усього населення, а тільки освічених верст. Це, своє чергою, дає можливість припускати, що освічені верстви населення були одночасно творцями двох культурних світів. З одного боку, вони належали до традицій, що простягалися далеко за межі політичних кордонів, а з іншого – до певної регіональної культури, яку вони збагачували коштом цивілізаційних культурних здобутків [83, с. 6-7]. Наші зауваження цілком і повністю підтверджують непоодинокі згадки І. Огієнка про те, що «певна “українізація” церковних текстів розпочалася одночасно з першими церковними службами серед українського народу, цебто ще з початком прийняття християнства. Церковна мова була в нас болгарська, не своя, а тому до певної міри була вона нам чужою й не зрозумілою ще з першого занесення її до нас. Щоби наблизити цю мову до зрозуміння загалу, звичайно користалися двома головними засобами: а. читали церковні тексти з своєю вимовою і б.: заміняли незрозумілі болгарські слова зрозумілими» [63, с. 72].

Ці здавалось би прості зауваження І. Огієнка щодо адаптації церковнослов'янської мови до місцевих вимов у єдності з його твердженнями щодо культурної розмаїтості східнослов'янських племен, є досить цікавими. В багатьох аспектах, вони суголосні висновкам та теоретичним зауваженням

німецько-чеського соціолога К. Дойча. У своїх працях він аргументовано показав, що народи творить не мова сама по собі, а комунікативні засоби (абетка, система письма, малярства, рахування тощо), які забезпечують ефективну комунікацію в середині групи [36, с. 325]. Вони, на думку дослідника, «включають інформацію, що зберігається в живій пам'яті, асоціаціях, звичках та уподобаннях... у також у матеріальних засобах збереження інформації: бібліотеках, статуях, дороговказах тощо. Окрім цього, вони включають і багато іншого. Деякі з цих засобів, індивідуальних та соціальних, також мають справу з оперуванням інформацією – викликанням її з місць зберігання або з пам'яті, її передаванням або перегрупуванням (recombination) у нові зразки» [36, с. 325]. Власне кажучи, мова йде про те, що групова єдність формується завдяки ефективній комунікації (компліментарності), яку забезпечує деяка зрозуміла і прийнятна для усіх членів групи система знаків та кодів.

На наш погляд, І. Огієнко, дистанціюючись від теоретичного розгляду питання ефективної комунікації та формування спільнот загалом, на основі численних емпіричних прикладів аргументовано показав, що, попри наявність культурного та комунікативного розмежувань східнослов'янського світу, ми можемо говорити про слов'ян як спільноту, єдність якої забезпечує сукупність комунікативних кодів (правопис – праслов'янський і церковнослов'янський, звичаї, обряди тощо), які забезпечували ефективну комунікацію не тільки в середині племінних кордонів, а й на всьому східнослов'янському просторі, формуючи передумови його єдності. Це, ж своєю чергою, дає підстави припускати, що відсутність однозначних літописних відомостей про значення мовного чинника в процесі формування групової єдності у східнослов'янських племен, ще не є достатньою підставою для спростування етнотворчого потенціалу мови. Навпаки, наявні сьогодні відомості дають підстави говорити про те, що мови слов'янських племен – це діалекти, які істотно різнилися у вимові, проте були добре зрозумілі навіть тим сусідським племенам, що поступалися у своєму культурному розвитку. Цілком можливо, що у зовнішніх зносинах використовували якщо не єдину, то вкрай подібну письмову руську мову, котра однак не зумовлювала формування єдиного комунікативного простору з кількох

причин. По-перше, в цей час групова приналежність визначалася культурними та, що важливо політичними кордонами, котрі зазвичай не співпадали. По-друге, зважаючи на літописні свідчення про низький культурний розвиток багатьох слов'янських племен, все ж більш правдоподібною видається думка про те, що письмовою мовою послуговувалася тільки у найбільших культурних і політичних центрах, безумовний пріоритет серед яких у дохристиянський період належав Києву. Тут, згідно з переконаннями І. Огієнка, окремі християнські ідеї стали поширюватися ще в апостольські часи, що засвідчує згаданий ним переказ про перебування святого апостола Андрія на київських горах, де він виголосив пророцтво про розбудову «великого города, де буде церков багато» [103, с. 12-15]. Очевидно, що навіть незначне поширення цих ідей могло відбуватися тільки у тісній взаємодії з іншими ранньохристиянським громадами, що, звісно, могло стати підставою для запровадження власної писемності у строкатого київського населення, котре поступово почало усвідомлювати свою культурну унікальність та окремішність.

Наше цілком гіпотетичне зауваження частково підтверджується висновками В. Старосольського про те, що давні племена та ранні державні утворення мали чітко виражений характер спільноти. В їхній основі лежала стихійна воля або «безпосередній, смисловий, непередуманий відрх, історично первісний тип волі. Вона найтісніше зв'язана з почуттям, має на меті заспокоєння найближчого відчутого бажання, а не осягнення свідомо поставленої цілі. В цьому значінню, можна би сказати, що стихійна воля не знає і не має цілі, а має тільки напрям. Її істота ірраціональна, бо джерелом її психічний стан, а не раціональне думання» [78, с. 33-34]. Цю думку частково поділяє й С. Сторожук, досить однозначно вказуючи на те, що формування групової єдності в античні часи відбувалося передусім культурній підоснові [80, с. 194-196].

Визнаючи раціональність зауважень С. Сторожук щодо чинників формування етнічної єдності у домодерний період, є всі підстави говорити про те, що у полян, так само як і в інших слов'янських племен, вже існувала гомогенна культурна і на побутовому, і та професійному рівні. Головним свідченням цьому поза будь-яким сумнівом є аргументи І. Огієнка щодо існування відповідного

розмовній мові давньоруського письма [60, с. 1]. Не менший вплив на його розвиток мали волхви, які, згідно зі свідченнями І. Огієнка, не були окремим класом, проте користувалися чималою повагою серед усіх верств населення [55, с. 174]. Щира шана була зумовлена тим, що саме волхви зберігали та транслювали культурну пам'ять спільноти, з одного боку, задаючи стандарти публічних ритуалів провладних верств, а з іншого – норми буденного життя та особливості звичаєвої практики [55, с. 174]. Згодом функцію волхвів частково перебрало на себе православне духовенство, котре у всі часи приділяло багато уваги консолідації населення навколо основних церковних осередків.

З огляду на зроблені зауваження, має підстави погодитися з О. Богомолець у тому, що східнослов'янські племена добре усвідомлювали свою окремішність завдяки особливостям культури, які формувалися й транслювалися переважно привілейованими та/або освіченими прошарками населення засобами публічних ритуалів та церемоній, що здійснювалися зрозумілою всьому населення мовою [4, с. 306]. Інакше кажучи, утвердження культурної ідентичності та гомогенного культурного простору в тому числі й домодерні часи відбувалося у випадках появи ефективної комунікації. На наш погляд, саме цю ідею намагався донести І. Огієнко до сучасників у своїх дослідженнях не тільки з історії української мови, а й релігії.

Позицію І. Огієнка з приводу впливу мови на формування групової ідентичності досить чітко демонструє його ставлення до запровадження кирилиці. Він стверджує, що її прийняття було «сумним явищем» української (давньоруської) культури, оскільки «сама болгарська мова (ми її звемо звичайно звемо мовою церковнослов'янською), так і правопис її не були зовсім відповідними для тодішнього українського населення: в цій мові було немало такого, чого скажемо, в Києві не розуміли, а сам правопис болгарський не відповідав місцевій вимові. От через що на перших порах нашої письменності через чужий правопис так мало проглядає жива тодішня українська мова» [60, с. 2]. Поміж тим саме ця «чужа мова стала в нас з того часу мовою церкви, а тим самим – і мовою літератури, і панувала в нас власне аж до нових часів, до ХІХ-го віку; ця чужа мова заступала дорогу своїй місцевій живій мові,

наслідком чого скоро витворилася боротьба цих двох мов, – чужої, болгарської, т. зв. церковно-слов'янської, і своєї місцевої, мови живої. Боротьбу цю помічаємо вже з XI-го віку, а дедалі вона все збільшується та збільшується, в XVI в. набирає великої сили, а в XVIII віці народня мова вкінці таки перемагає мову церковну і стає мовою літературною» [60, с. 2].

Вплив солунського наріччя та кириличного правопису, згідно з опосередкованими висновками І. Огієнка, не можна оцінити однозначно з огляду на поглиблення зумовленого ними культурний розкол у тогочасному києворуському суспільстві. Спочатку він виявився у протистоянні місцевого населення засиллю чужоземної культури. Носіями нової духовної традиції спочатку було залучене з Візантії та Болгарії духовенство, до якого місцеве населення деяких час було налаштовано дещо опозиційно. Саме це стало однією з причин поглиблення культурної та світоглядної прірви між професійною та традиційно-побутовою сферами культури. Утім, частко вона була знівельована завдяки активній просвітницькій роботі Ярослава Мудрого, який приклав чимало зусиль для знайомства русичів з християнським переказом та адаптації церковної вимови до народної [60, с. 2].

Знайомство народних мас з світоглядними уявленнями, релігійними та обрядовими практиками була досить дієвим засобом часткової ліквідації світоглядно-культурного розколу руського населення. Утім довгий час така стратегія не давала належних результатів, оскільки суперечила історично сформованим практикам групової пам'яті [38]. Зокрема, наявні сьогодні відомості дають підстави говорити про децентралізований характер української дохристиянської культури, як мінним з огляду на те, що головним жерцем незмінно залишався батько родини. Саме він чинив обряди та ритуали, які забезпечували добробут родини, віра у святість якої незмінно зберігалася і після прийняття християнства.

В умовах, коли функцію жреця виконує батько родини, культура зберігає притаманний для кожної спільноти аграрної доби децентралізований характер, що, як було показано у попередньо підрозділі, досить аргументовано показав Е. Гелнер. Натомість наявність громадських ритуалів, чин яких провадився

князем, зумовлювала появу групової ідентичності в межах певних політичних кордонів, котрі, як відомо, в період Середньовіччя, в тому числі й на східнослов'янських землях, не були стійкими. Саме через це, держава у домодерну добу була важливим чинником групової ідентичності, котрий, поміж тим, не зумовлював постання тривкої етнокультурної єдності. Більшість населення ідентифікувала себе на основі чинників тривких, тобто тих, що складно було знищити самовільно, або завдяки свідомій діяльності. Далеко не останню роль серед них, відігравали вірування, побут, звичаї та особливості говору, котрі, згідно з висновками І. Огієнка зробленими у різних роботах, відіграли досить неоднозначну роль у формування етнокультурної своєрідності українського народу. Так, розглядаючи культурну своєрідність українців, вчений дійшов висновку, що в основі культури кожного народу, лежать народні вірування, в тому числі й дохристиянські. Вони настільки глибоко проникли в глибини народного життя, побуту і навіть виражений в мові спосіб мислення, що викоринити їх не змогла навіть тривала та цілеспрямована діяльність Церкви.

Видається справедливим, що І. Огієнко, наголошуючи на тому, що народні вірування, після прийняття християнства продовжували жити у формі т. зв. двовір'я, добре знав, що давні слов'янські вірування не були однорідними, а тому, поєднуючись християнством, могли творити дещо відмінні етнокультурні світи, єдність яких забезпечувалася тільки мовою. Так, приміром, вчений доводив, що завдяки давньослов'янським віруванням сформувалося багато граматичних форм української мови, прямим свідченням чого, є вислови «йде дощ», «лютує вітер», «сонце сходить і заходить» тощо [55, с. 316]. Є в українській мові, як доводить І. Огієнко, і цікаві з мовознавчого боку безпідметові речення, в яких використовується дієслівна форма «ло». Підмет у таких реченнях хоча й відсутній, проте нерозривно пов'язаний з нечистою силою, котру, згідно з давнім звичаєм, називати не варто, бо може з'явитися в дійсності. Проте з часом, присудок із закінченням «ло» втратив демонічне забарвлення і перетворився на нейтральний [55, с. 316]. Як приклад, вчений наводить такі поширені в українській розмовній мові вислови як-от: «руки відняло», «кудись підхопило», «кудись понесло», «приперло до хати» тощо [55, с. 316].

Вплив сформованого та трансльованого більшою мірою народною культурою двовір'я відобразився у властивих українській мові висловах, які нерідко суперечать християнській поведінці. В цьому контексті вчений звертає увагу на звичай українців говорити «одібрати борг». З позиції християнської етики, як цілком справедливо зауважує вчений, цей вислів мав би звучати «повернути борг» чи «віддати борг» [55, с. 316]. Очевидно, до цієї групи висловів належить й такий доволі поширений навіть у сучасній українській мові вислови як «здерти ціну», або ж «здерти три шкури», «визвірися», «в'їстися» тощо. Особливої ж увагу у даному контексті заслуговують широковживані сьогодні слова «відщуратися» і «спекатися», котрі походять від традиційних для слов'ян назв домовиків «Цур» і «Пек», які, згідно з народними віруваннями допомагали захистити господу від злих очей, небажаних гостей тощо. Згодом, на основі імені «Пек», окрім слова «спекатися» сформувалися й ще й слова «безпека» та «небезпека» (без Пека або не без Пека) [55, с. 125]. Певне, у загаданих українських висловах значно менше проявляється суперечності з християнською поведінкою, поміж тим, вони добре відображають вплив дохристиянський вірувань на розвиток української мови.

Не менше показовим прикладом прояву дохристиянських вірувань українців в їхній мові, є збереження без істотних змістових конотації багатьох дохристиянський слів. Першим, і найбільш показовим прикладом у даному контексті є слово «бог», яке, згідно зі свідченнями І. Огієнка, прийшло в українську мову дуже давно й не поступилося перед продукованим християнством грецьким словом *theos*. Запримітимо, що вчений не вдається до визначення його етимологічного змісту, заразом вказуючи, що українські слова «багач» багатство», «богатир», так само як і збіжжя (збожжа), зубожіння є похідними від слова «бог» [55, с. 86]. Від цього слова, на згідно з висновками вченого, утворилися українські слова «спасибі» («Спаси Бог»), «бозна» («Бог знає»), «помагабі» («Допомагай Боже») тощо. Звісно, окремі з них наразі використовуються тільки в розмовній мові, що, однак, не є підставою для спростування аргументів І. Огієнка щодо їхнього походження.

Загалом завдяки дохристиянським вірування і передусім народній демонології, як доводить І. Огієнко, в українській мові постало багато різних слів. В даному контексті доречно згадати слово «треба» і «требище», на основі яких сформувалося сучасне слово «потреба», натомість давньослов'янське слово «похорон», котре, згідно з тогочасними вірування означало «охороняти» та/чи «заховати», широко використовується й у сучасній українській мові. Подібна ситуація спостерігається й зі словами «жертва», «жертвувати», від якого, як доводить І. Огієнко, пішло слово «жерти», тобто швидко і жадібно поглинати велику кількість їжі. Негативний відтінок цього слова, ймовірно за все сформувався у процесі християнізації української культури та відповідно і мови, окремі слова якої набували нових оціночних характеристик.

Увійшли в українську мову не змінюючи свого смислового навантаження і назви дохристиянських богів. Так, приміром, від дохристиянських богів Рода та Рожаниць, пішли українські слова «рід», «родина», «породілля», «родити», «народити» тощо. Ім'я давньослов'янської богині Марени отримало свій розвиток у словах «марево», «марення», «морок» тощо. Натомість від імен Дива і Диви походять слова «дивуватися», «дивитися», «диво», «дивовижний» тощо. Зауважимо, що українські слова, які походять від імена давньослов'янських богів, зберегли те смислове навантаження, яке визначало своєрідність відповідних їм божеств.

Особливо ж виразно, на думку І. Огієнка, в українській мові відобразилася демонологія з т. зв. нижчими божками. Зокрема, вчений доводить, що давні слов'яни мали таких божків як Злидні, Примхи, Лихо, Нужда, Недоля, Журба, Туга, Обида, Морок, Грець, Желя та інші. З плином часу та в процесі поступової християнізації, вони перестали уособлювати певні персоніфіковані сили, проте їхні імена залишилися у вжитку і використовувалися для позначення різних, в тому числі й психічних, станів людини. Цікаво, що давні вірування досить повно відобразилися у багатьох притаманних українцям висловлюваннях, серед яких до нашого часу збереглися у широку вжитку такі: «Хай тобі грець», «Біда прийшла», «Злидні обсіли», «Туга прийшла» тощо. Очевидно, що їхнє використання

формувало підвалини для поступового постання унікальної та самобутньої української мови, яка була важливою ознакою окремішності народу.

Неодноразово акцентуючи увагу на непересічній ролі давніх вірувань у процесі формування своєрідності української мови, І. Огієнко не вважає свої міркування завершеними чи цілісним науковим дослідженням, вказуючи на те, що з такого погляду «мова наша ще не вивчена» [55, с. 316]. Загалом погоджуючись з цими висновками, все ж хотілося б наголосити, що розпорошені по усіх роботі «Дохристиянські вірування українського народу» висновки та теоретичні зауваження І. Огієнка щодо впливу дохристиянських вірувань на розвиток української мови суголосні у ряді аспектів висновкам відомого українського мовознавця та сходознавця Д. Овсяника-Куликовського. Вивчаючи Рігведу, вчений прийшов до висновку, що людини ніколи не «не були до такої міри астрономи і метеорологи, як про це думає сучасна порівняльно-міфологічна школа. Звичайно, – розвиває свою думку вчений, – явища небесні і метеорологічні привертали до себе їх увагу і викликали в них посилену міфотворчу діяльність. Але за всім цим вони не залишалися глухі і сліпі до всього... психологічного... Таємничий світ душевних рухів привертав до себе увагу і допитливість древніх не менше» [57, с. 29-30]. Саме з огляду на це, вчений усупереч багатьом своїм сучасним, намагався показати, що з найдавніших часів, людина обожнювала не зовнішні щодо неї природні явища, а «власні душевні і тілесні стани, коли, наприклад, хвороба, гнів, радість тощо вона розуміла як особливі істоти, в неї вселилися. Аналогічно вона дивилася і на різні екстатичні стани» [56, с. 220-221.]. Цю думку, як свідчать зроблені нами теоретичні зауваження, вочевидь поділяв й І. Огієнко, який, однак, у своїх працях ніколи не апелював до висновків чи теоретичних зауважень Д. Овсяника-Куликовського. Його увагу частіше приваблювали праці представників міфологічної школи (О. Афанасьєва, Ф. Буслаєва та ін.), які були прихильниками солярно-метеорологічної теорії походження міфу. Очевидно, що цих поглядів притримувався і сам І. Огієнко, водночас інтуїтивно розуміючи потребу їх глибокому і всебічному доопрацюванню.

Утім ґрунтовного вивчення потребує не тільки відображення дохристиянських вірувань на розвиток української мови, а й вплив двовір'я на розвиток етнокультурної самобутності слов'ян загалом та українців зокрема. Адже, навіть окремі теоретичні зауваги самого І. Огієнка, дають підстави припускати, що двовір'я спочатку зародилося в міському середовищі, більшість населення якого прийнявши християнство, далеко не одразу опанувало основні положення християнського віровчення через об'єктивні – відсутність достатньої кількості духовенства, та суб'єктивні – неспроможність відмежуватися від традиційних переконань та уявлень, причини. Натомість сільське населення, як доводить приміром, М. Грушевський, долучилося до християнства десь у XIV–XVI ст., тобто в часи упадку старої української держави [23, с. 5-34]. Це зауваження українського мислителя має вагомий пояснювальний потенціал у процесі дослідження особливостей та суперечностей процесу християнізації східнослов'янських земель, zarazом підтверджуючи глибокий науковий такт українського філософа та культуролога М. Поповича. Досліджуючи культурну самобутність Київської Русі, він виокремив чотири окремі світи – світ села, світ міста, князівський світ та світ церкви [69, с. 71-83]. Це ж, своєю чергою, підтверджує наше припущення щодо наявності у середньовічній Русі істотних розходжень не тільки між професійною та традиційно-побутовою сферами культури, а й у культурі різних соціальних верств.

Слід зауважити, що І. Огієнко, на відміну від М. Грушевського, у своїх працях доводив, що християнське віровчення досить швидко поширилося на теренах Південної Русі, що, на його думку, стало однією з причин постання істотних культурних відмінностей у населення Південної та Північної Русі. В культурі останнього, як доводить І. Огієнко, беручи до уваги етнопсихологічні розвідки своїх попередників і передусім М. Костомарова, зважаючи на низький рівень освіти духовенства, більше збереглися давні вірування та відповідна їм обрядовість [55, с. 339]. Натомість південні слов'яни, рано прийнявши віру Христову з Візантії, а з нею і передові культурні здобутки, котрі з плином часу були перетворені, а подекуди й призвичаєні до існуючих в народі звичаїв та традицій [99], сформували власну своєрідну та велику культуру [62, с. 3-4].

Ведучи мову про тернистий шлях розвитку української культури, І. Огієнко, наголошував на непересічному впливі двовір'я на її становлення, проте розвивав дещо інші, ніж М. Грушевський, а у наш час – М. Попович, погляди. Для М. Грушевського, культура – це не тільки професійна культура та відповідна їй літературна мова, а тому навіть досліджуючи двовір'я, він зазвичай зосереджував увагу на тих культурних феноменах та традиціях, що були властиві усім без винятку прошаркам українського населення. У даному контексті можна згадати родинну обрядовість, чи календарний рік українців, які зазвичай мало різнилися у простонароддя і привілейованих прошарків населення. На думку М. Грушевського, це було зумовлено тим, що християнізація українського населення відбулася двома прямо протилежними шляхами. «Спочатку, – наголошував вчений, – впливав на се процес осідання на дно всієї культурної й соціальної надбудови старої української державності ... зниження до рівня мас колишніх вищих верств... розпорошення церковної верстви між сільським людом ... утворення значних півдуховних, півцерковних груп, близьких церковній традиції... < > Потім – процес поворотний, так би сказати, – рух догори, принесений епохою відродження православної церкви та її боротьбою за існування та зв'язані з тим силкування прив'язати, можливо, широкі круги до старої церкви» [23, с. 5-34].

На протипагу М. Грушевському, І. Огієнко доводить, що попри тернистий шлях розвитку українського народу, його історичну тяглість забезпечувала культура, спадковість якої засвідчувала спільна мова. З цього приводу вчений зауважує: «наша мова має довгу історію, коли про цю історію можна викладати справжній курс університетський, то значить це єсть справжня мова» [62, с. 3-4]. Цікаво, що І. Огієнко цілком і повністю поділяє твердження М. Грушевського щодо засадничого значення високого рівня гомогенності культури та мови для постання окремого народу, поміж тим вважає, що їх зародження розпочалося вже в часи хрещення Русі. На користь цього припущення, на думку вченого, слугує той факт, що «по православних церквах у слов'янських народів ніколи й не було зовсім однакової вимови, не було її навіть в IX–XI віках, бо кожний слов'янський нарід ще з початку заведення слов'янської служби мав свою власну церковну

вимову богослужбових текстів, в більшій чи меншій мірі наближену до живої народньої мови» [59, с. 72]. З часом церковна вимова ставала все ближчою до місцевих говорів, які поступово виділилися у деякі сталі мовні форми. Інакше кажучи, церковна вимова у слов'янських церквах в часи Середньовіччя, згідно з висновками І. Огієнка, тільки в загальних рисах була єдиною, поміж тим у деталях ця вимова істотно різнилася.

Вищенаведені зауваження І. Огієнка щодо відмінностей у церковнослов'янській вимові, з одного боку, є яскравим свідченням культурної і тим паче комунікативної розмаїтості, східнослов'янського світу, поміж тим, з іншого – є прямим свідченням того, що вже в період християнізації Русі розпочалося переформатування та адаптація до місцевих умов запозичених з Візантії та Болгарії культурних ресурсів. Зауважимо, що цю думку І. Огієнко, як свідчать його численні роботи, хоча й намагається обґрунтувати з різних позицій, однак мовний принцип він залишав незмінним осердям своїх аргументів. Зокрема, вчений вважав, що творенню української культури сприяла відсутність загальної методи написання богослужбових книжок. «Давнина наша, – пише з цього приводу І. Огієнко, – ніколи не знала погляду про недоторканність оригіналу та про святість навіть окремої букви, – ці погляди прийшли значно пізніше; з давніх часів не можна вказати, напр., навіть двох євангельських текстів, щоби вони були зовсім однаковими; навпаки, часто писар постільки вільно ставився до свого оригіналу, що його можна б назвати автором пам'ятки. Святим оригіналом для нас був тільки оригінал грецький, а на тексти церковнослов'янські давнина наша постійно дивилася лише як на людські переклади, і то нерідко переклади досить невдалі» [63, с. 77].

Слід зауважити, що критичні зауваження церковників щодо давніх церковних текстів з'явилися не раніше другої половини XVII ст., натомість вимога до сталості церковнослов'янського тексту була запроваджена тільки у XIX ст. Саме в цей час, як доводить І. Огієнко, припинилася самовільна зміна незрозумілих слів та застарілих мовних форм зрозумілими та сучасними. До цього ж, українські писарі постійно вносили елементи живої народньої мови у релігійні тексти, тим самим формуючи підвалини для розвитку не тільки самобутньої

української церковної літератури («Руська правда» (XI ст.), Ізборніки Святослава (1073, 1076), «Слово о полку Ігоревім» (XII ст.), Остромирова Євангелія (XI ст.), Патерик Печерський (XIII ст.) та ін. [62, с. 2-27]), а й унікального та неповторного українського православ'я.

Започаткована українським духовенством адаптація церковнослов'янської мови до місцевої говору в тому числі й через заміну незрозумілих болгарських слів, аналогами запозиченими з живої народної мови руського населення, на думку І. Огієнка, стала однією з причин відсутності цікавості у руського освіченого населення до тогочасних європейських релігійних рухів, більшість з яких відстоювали потребу у перекладах церковної літератури на місцеві мови [63, с. 8]. На Русі, як стверджує вчений, в XI–XII ст., писемні люди ще добре розуміли свою церковну мову, навіть попри те, що вона була «чужою з походження» і «мала в собі велике число слів, у нас не вживаних та зовсім штучно використаних» [63, с. 48]. Ситуація, продовжує свою думку вчений, помітно змінилася у XV ст., в тому числі й через «занепад православної церкви», «малу моральність вищої духовної влади», «непорядки в управлінні» тощо [63, с. 67]. Крім того, в часи, коли у Європі почали ширитися ідеї гуситства, не тільки широкий загал народу вже не розумів своєї церковної мови, а й саме духовенство знала її погано.

Неодноразово підкреслюючи непересічний вплив Реформації на розвиток «живої української мови», І. Огієнко не оминув своєю увагою внутрішніх причин цього процесу. Адже, згідно з висновками вченого, помітний вплив на розвиток української мови мали релігійні секти. Частина з них, як-от стригольники, виникли у вільнолюбивому Новгороді під ідейним впливом Реформації. Вони сповідували неприпустиму для схильного до формалізму російського православ'я ідею вільного трактування Святого Письма, а тому нерідко були змушені ховатися від переслідувань, втікаючи у вільнодумну в той час Україну. Тут, згадані ідеї сектантів знайшли плідний ґрунт для свого розвитку через децентралізований характер місцевої культури [55, с. 177; 50, с. 14].

Попри чималий вплив ідей стригольників та бичовиків на розвиток української літературної мови, все ж, на думку І. Огієнка, потреба перекладі

Святого Письма та інших богослужбових книг на живу чи наближену до живої українську мову була провіщена діяльністю жидівствуючих (ожидовілих – суч. мова). Вони ставилися дуже критично до традиційних церковнослов'янських текстів та нерідко вказували на існуючі там помилки. Саме через це, значну увагу у своїй проповідницькій та просвітницькій діяльності вони приділяли перекладам релігійних текстів з івриту. Так, приміром, ожидавілі мали власні переклади Старозавітних книг, Псалтиря, Книги пророка Данила, Книги Царств та ін. Всі ці переклади, як доводить І. Огієнко, мали помітні вкраплення тогочасної розмовної української мови. Це ж, своє чергою, сприяло знайомству простого населення зі Старозавітним Писанням та багатьма іншими ідеями жидівствуючих.

Зауваження І. Огієнка щодо непересічної ролі релігійних сектантів в процесі становлення української літературної мови шляхом адаптації церковнослов'янської до живої української мови споріднюють його позицію з вищезгаданими висновками М. Грушевського. Поміж тим, у дійсності погляди двох мислителів дещо різняться, адже І. Огієнко вважає, що релігійні та напіврелігійні секти тільки заклали ґрунт для сприйняття українськими освіченими верствами започаткованих Реформацією тенденцій. Власне кажучи, на думку І. Огієнка, релігійні секти – були своєрідними «провісниками реформації, і це вони підготували ґрунт для поширення гуситства й реформаційних ідей, що скоро прийшли сюди» [63, с. 53].

Огієнко доводить, що реформаційний рух прийшов на Україну через Польщу, а тому найбільшого поширення здобув у XVI ст. в Галичі, Побужжі, Волині та Поділлі. Місцева знать, будучи невдоволеною православним духовенством, підпадала під вплив реформаційного руху, що, однак, не одразу стало причиною різкого протистояння між нововірцями та православними. Реформатори боролися проти католицизму, а відтак спочатку мали досить теплі стосунки з православним духовенством. Утім дещо згодом відносини між православними та протестантами стали прохолоднішими через те, що польська шляхта, незалежно від віросповідання, не була схильною поступатися хоча би чимось перед православними [63, с. 54-55].

Незважаючи на утиски поляками української культури, в цілому І. Огієнко досить позитивно оцінює вплив Реформації на розвиток української мови та культури, заразом вказуючи на те, що багато українських консерваторів, безсумнівним лідером серед яких був Іван Вишенський, нерідко упереджено і навіть однобоко оцінювали цей рух. Попри це, на думку самого І. Огієнка, Реформація в Україні мала такі ж самі наслідки як і у всій Європі, а саме завдяки їй «прокинулося загальне зацікавлення церковними справами не тільки серед української шляхти, але також і серед міщанства, що стало тепер дуже близько до цих справ. Але найголовніша ідея, яку скріпила й зреалізувала Реформація, була та сама, що ми її бачили в Європі, в Чехії та в Польщі – це переклади св. Письма на живу народну мову, а також вживання народної мови в Богослужінні» [63, с. 56].

Слід зазначити, що непересічний вплив Реформації на формування української літературної мови у XVI–XVII ст. підтверджується тим, що переклади Святого Письма на живу українську мову здійснювалися не з давньогрецьких оригіналів, а з польських протестантських перекладів. Так, приміром, Пересопницьке Євангеліє 1556-1561р. – це переклад, і що цікаво, не дослівний, лютеранського Нового Завіту Секлюціана 1553 р., Євангелія В. Тяпинського (приблизно 1570 р.) – переклад з соцініанського Нового Завіту С. Будного, Новий Завіт Негалевського 1581 р. – переклад з соцініанського Нового Завіту Чеховича 1577 р., а Крехівський Апостол (1560-ті рр.) – переклад з кальвіністської Біблії 1563 р. [63, с. 56].

Загалом, як доводить І. Огієнко, завдяки Реформації, українська культура збагатилася не тільки численними перекладами Святого Письма, а й означилася запровадженням живої української мови в церковному богослужінні. Ця новація сприяла знайомству широких народних мас з церковним переказом, водночас закладаючи ґрунт для розвитку гомогенного комунікативного та культурного простору з високим рівнем компліментарності [63, с. 58]. Звісно, цьому чималою мірою сприяли братства, котрі намагаючись відродити православну віру та церкву широко використовували літературу писану живою українською мовою [63, с. 69].

Започатковані Реформацією культурні та мовні ініціативи української інтелігенції дали плідні результати вже у другій половині XVI-го ст., тобто в часи, коли жива українська мова таки стала літературною, що, на думку І. Огієнка, засвідчили писані нею праці полемістів, а з згодом і багатьох інших українських культурних діячів. Проте не варто забувати, що мовою церкви, котра в цей час залишалася осердям культурного життя, жива українська мова в цей, на жаль, стати не змогла. Це, на думку вченого, було зумовлено посиленням боротьби православного духовенства з представниками унії. Будучи відкритими до європейських культурних новацій, та, перебуваючи у тісному зв'язку з ворожим православ'ю католицьким світом, уніати почали розглядатися як загроза існуванню православної культури. Навіть найбільш вільнодумні члени церковних братств, почали поступово схилятися до консерватизму. В нових умовах, збереження православної віри потребувало не тільки глибокої прихильності народних мас, а й збереження традиційної обрядовості та церковнослов'янської мови. Через це, «церковно-слов'янську мову зараховано до головних прикмет самого православ'я, – вона стає святою мовою, невіддільною від самого розуміння православної церкви» [63, с. 81].

Формування вищенаведених переконань, як стверджує І. Огієнко, відбулося завдяки активній позиції московських втікачів. Вони, у порівнянні з українцями, були більш консервативними, і у своїх працях та церковній діяльності не тільки активно відстоювали вагу церковнослов'янської мови в церкві і літературі, а й усіма можливими засобами боролися проти подальшого запровадження живої української мови у церковному житті. Утім найбільш солідним противником цього процесу був авторитетний в той час релігійний діяч Іван Вишенський, який усіма можливими засобами боровся проти будь-яких нововведень у православному церковному житті і особливо обряді.

Утім не варто думати, що аргументи навіть таких авторитетних мислителів як Іван Вишенський, могли вплинути на впровадження тих нововведень, що цілком і повністю відповідали духові часу. Навпаки, згідно з висновками І. Огієнка, вони отримали чималий суспільний резонанс завдяки тим релігійним тенденціям, які відбувалися в Україні. Зокрема, реформаційний рух, котрий

знайшов чимало прибічників серед української знаті, не здобув популярності в середовищі простонароддя. Навпаки, народні «маси дивилися на протестантів як на щось собі зовсім чуже й шкідливе, чому, напр., в час повстання Хмельницького в 1648 р. так багато перебито різних протестантів, а рештки їх з українських земель розбіглися» [63, с. 83]. З одного боку, таке сприйняття реформаційного руху було зумовлене протистоянням православного духовенства розвитку нововірства, а з іншого – католицькою реакцією, котра припинила протестантську працю на Україні.

Очевидно, що з позиції нашого часу надзвичайно складно однозначно визначити наскільки помітним був вплив Реформації на розвиток української мови та гомогенної культури. Утім цікавою в контексті нашого дослідження є саме звернення І. Огієнка до цієї теми. Адже, завдяки цьому підходу маємо всі підстави говорити про спорідненість його поглядів з тими концепціями, які розвивали зарубіжні вчені. Так, приміром, засадниче значення Реформації для розвитку гомогенних культур та мов обґрунтовував, як було показано вище, відомий сучасний дослідник націй та націоналізму Е. Гелнер. Він вважав, що звернення протестантів до мов різних народів, зростання рівня освіти і проголошення принципу прямого контакту віруючого зі Словом Божим (на зрозумілій мові) – це головні передумови формування гомогенного комунікативного простору. Адже, поширення грамоти на все суспільство сприяло постанню ідеалу «одна культура – одна держава – одне суспільство». Допомогла його утвердженню й започаткований Реформацією звичай організовувати духовенство за національним, а не міжнародним принципом [11, с. 188].

Зауважимо, що базові принципи Реформації можуть видаватися неістотними у випадках, коли йдеться про православні народи, оскільки, як зауважував сам І. Огієнко, усі «православні церкви самостійні й окремі. Найхарактерніша риса, що одрізняє церкву православну від церкви католицької, це її національність» [103, с. 105]. Утім такий підхід є не зовсім виправданим з огляду на вищезгадані зауваження В. фон Гумбольдта і О. Потебні. Мова, а вони мали на увазі саме живу народну мову, – це резервуар, який народного світогляду та запорука єдності народу. Поміж тим, використання часто мало зрозумілої

народним масам церковнослов'янської мови дещо сповільнювало формування єдиного для освічених верств населення та народних мас комунікативного простору. З огляду на це, маємо усі підстави погодитися з наявною у творах І. Огієнка, проте більш чітко та однозначно оформленою у працях Б. Андерсона думкою про те, що Реформація, завдяки своїм нападкам на латину засобами памфлетної літератури писаної місцевими говірками та діалектами мала доленосне значення – вона зуміла донести свої ідеї до загальної маси, а не тільки до невеликого прошарку людей, що знали латину. Інакше кажучи, згідно з висновками Б. Андерсона, мова завдяки Реформації стала не просто знаком, а місією, яка відкривала широкі можливості особистої реалізації [3, с. 272].

Доленосне значення Реформації для європейської культури добре розумів й І. Огієнко, який у своїх працях приділив висвітленню тих перепон, які виникли на шляху перетворення живої української мови у мову літературну. Особливу ж увагу він приділив негативному впливу московської церкви та російської культури загалом, котрі на його думку, на довгий час пригальмували розвиток української літературної мови.

2.3. І. Огієнко: суперечності на перспективи формування української літературної мови

У попередньому підрозділі, ми зосередили увагу проблемі тяглості української культури у творчій спадщині І. Огієнка, тим самим охарактеризували основні чинники формування українського народу у домодерний період. Зауважимо, що звернення українського вченого до цього питання було не випадковим, що цілком і повністю засвідчують зауваги М. Грушевського у загальновідомому есе «Звичайна схема “руської” історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства» [22, с. 298-304], написаному у 1903 році. У цій коротенькій праці український історик сконцентрував свою увагу на висвітленні особливостей тогочасної історіографії та показав, що задана російськими істориками «схема» написання «руської історії» призвела до того, що важливі епізоди української (та білоруської) історії, залишилися поза увагою

істориків, а відтак і широкої громадськості. Звісно, М. Грушевський визнавав, що подекуди тогочасні історики все ж згадували про державу Данила Галицького, церковну унію, війни Хмельницького та деякі інші події, які зазвичай прилучаючи їх до історії Російської держави, внаслідок чого українські «землі перестали бути предметом сеї історії» [22, с. 298-304]. Ця стара схема, зауважує історик, «має свій початок в історіографічній схемі московських книжників, і в основі її лежить ідея генеалогічна – генеалогія московської династії. З початком наукової історіографії в Росії сю схему положено в основу історії “Российского государства”. Потім, коли головна вага перенесена була на історію народу, суспільності, культури, й “русская история” стала зближатися до того, щоб стати історією великоруського народу й його культурного життя, задержано ту ж схему в її головних моментах, тільки стали відлітати епізоди що далі, то більше. Ту ж схему, в простішій формі, прийняла наука “истории русского права”, складаючися з трьох відділів – права Київської держави, московського й імперського» [22, с. 298-304].

Покладаючись на авторитет М. Грушевського як історика, ми не будемо вдаватися до всебічного аналізу його зауважень, проте зацентруємо увагу на тому, що подібні висновки дещо згодом зробив й І. Лисяк-Рудницький. Характеризуючи зміни, які відбулися в українському світогляді на зламі ХІХ – початку ХХ ст., він стверджував, що значення «праці Грушевського для політичної думки міститься передусім у тому, що він довів тяглість українського історичного процесу від Київської Русі аж до сучасності, через Галицько-Волинську, Литовсько-Руську та козацькі держави. Середньовічна княжа Русь, – занедбана народницькими істориками та привласнена російською історіографією, – знову ввійшла як інтегральний складник в українську традицію» [48, с. 186-187]. Утім не менш вагомою, на думку українсько-канадського історика, стала діяльність В. Липинського, який, з одного боку, «закликав правобережну сполячену шляхту повернутися до української нації», а з іншого – здійснив справжню революцію «супроти народницького світогляду, який істоту українства бачив у самих “мужиках”... увів в українську проблематику питання влади та проводу» [48, с. 187].

Загалом поділяючи висновки І. Лисяка-Рудницького, все ж вважаємо за доцільне наголосити на тому, що він, розглядаючи історію становлення української нації, підійшов до вирішення цього питання з історичного погляду та зосередив свою увагу на дослідженні чинників, які сприяли різкому зростанню національної свідомості українців. Саме з огляду на це, він приділив чимало уваги поступу української історичної свідомості, розвитку української партійної системи на зламі XIX–XX ст. та зародженню української національної літератури, що стала спроможна «задовольнити різноманітні духовні потреби здиференційованого модерного суспільства» [48, с. 186]. Водночас, цей авторитетний історик залишив поза своєю увагою третій, і не менш значимий, переломний момент у розвитку самосвідомості українства, яким, на наш погляд, стало визнання української мови – мовою багатомільйонного народу [65, с. 46], а не «малоросійським нарiччям», як це доводили великоросійські шовіністи, про що вже зазначалося у першому підрозділі цього розділу.

Запримітимо, що українська мова ввійшла до літературного вжитку значно раніше, ніж була визнана мовою окремого народу, свідченням чому є праці Г. Квітки-Основ'яненка, М. Костомарова (як-от трагедія «Переяславська ніч»), М. Куліша, Т. Шевченка, І. Нечуя-Левицького, І. Карпенка-Карого, О. Кобилянської, І. Франка та багатьох інших відомих українських письменників і поетів. Утім саме їхня літературна діяльність привернула увагу патріотично налаштованої частини імперської інтелігенції, котра розпочала дискусію з приводу можливості та доцільності використання української мови в освітньому процесі та науковій діяльності. Вважаючи мову вагомим чинником демаркації народів, вони закликали уряд створювати освітні заклади на території України з висококваліфікованим працівниками, забороняючи водночас викладання української мови. Утім, не менш проблематичним введення української мови у наукову та освітню сфери видавалося й українським патріотам, свідченням чому може стати поміркованість реакції М. Сумцова на запити громадської щодо українізації Харківського університету. Така суспільна вимога була цілком закономірною з огляду на те, що згідно з переписом населення 1897 року 80,62 % населення Харківської губернії було україномовним [32, с. 269]. Звісно, ситуація

в самому Харкові була більш неоднозначною, оскільки тут україномовне населення становило 36,83 % [32, с. 279], що, однак, не дає підстав спростовувати проукраїнської налаштованості частини російськомовного населення. Свідченням цьому може стати цілком позитивна оцінка М. Сумцова винесеної на розгляд керівництва історико-філологічного факультету Харківського університету ідея викладання українською мовою, котра, однак, на думку вченого та громадського діяча, не могла бути швидко реалізованою через брак кваліфікованих кадрів, відсутність методологічної бази для викладання українських предметів та велику кількість студентів інших національностей, котрі потребували навчання російською мовою [46, с. 205-211].

Попри наявність цілого ряду проблем пов'язаних з українізацію освіти, вимоги української громадської не залишилися без уваги. Так, приміром, ректор Харківського університету Д. Багалій, підтримуючи вимоги української інтелігенції, вже у 1907 році порушив питання про заснування в університеті кафедр української історії та української мови і літератури. Не залишився осторонь подібної ініціативи і М. Сумцов, який у 1907 році почав читати лекції українською мовою. Вони отримали значний суспільний резонанс і водночас пробудили чергове занепокоєння імперського уряду, свідченням чому винесена М. Сумцову міністром народної освіти сувора догана [46, с. 205-211].

Слід зазначити, що Маніфест («Найвищий маніфест») від 17 жовтня 1905 р., який запровадив громадянські свободи у Російській імперії, мав доленосне значення для розвитку української мови, свідченням чому є не тільки Харківські, а й Новоросійські ініціативи української інтелігенції. Так, приміром, у тому 1907 році приват-доцент Новоросійського університету О. Грушевський (брат М. Грушевського), об'єднавши навколо себе цілю плеяду україномовних студентів, з їхньої згоди започаткував лектуру українською мовою переважно з історії українських земель. Утім доля цієї ініціативи була такою ж, як і харківські – О. Грушевського звільнили з університету [46, с. 205-211].

Несприятливі умови розвитку українського руху в Російській імперії не зумовили до його занепаду, оскільки починаючи з другої половини ХІХ ст., а якщо бути більш точними, то одразу після Емського указу 1876 року, центром

українського національного відродження стала Галичина. В цей час вона входила до складу Австро-Угорської імперії, що, незважаючи на невпинні утиски з боку поляків, забезпечило конституційний захист українському національному рухові. Незважаючи численні вади «австрійської конституційної системи, особливо те, як застосовувала її польська адміністрація в Галичині, українці користувалися там певними мінімальними громадянськими правами. Вони мали змогу видавати книжки та газети, утворювати різноманітні товариства, проводити громадські зібрання. Вибори давали можливість мобілізувати маси» [51, с. 477].

Не менше значення для культурного відродження Галичини, як цілком слушно доводить І. Лисяк-Рудницький, мала «допомога, яку національний рух Галичини одержував з середньо-східної України. Після Емського указу східноукраїнські письменники почали регулярно дописувати до галицької періодики і друкувати свої твори у Львові. Два уродженці Наддніпрянської України, Михайло Драгоманов і Михайло Грушевський, справили на розвиток Галичини найбільший вплив... До цієї групи належав, зокрема, й Іван Франко» [51, с. 477]. Авторитет останнього сприяв виведенню у загальноукраїнський інтелектуальний простір проблеми української літературної мови. «Це клопітливе питання, – як стверджує М. Семчишин, – завжди було актуальне, бо між східною і західною Україною були великі різниці лексичного, морфологічного, а передовсім правописного порядку» [75, с. 347].

Цілком і повністю погоджуючись з висновками М. Семчишина щодо непересічного значення мовного чинника у співпраці галицької та наддніпрянської інтелігенції, все ж вважаємо за доцільне вказати, що на зламі ХІХ–ХХ ст. ця дискусія набула нового змістового навантаження завдяки виведенню її з вузьких рамок лінгвістики та введенню у «широке русло загальноукраїнського культурного порядку» [75, с. 347]. Загострення суспільної уваги до мовної проблематики в середині проукраїнські налаштованої інтелігенції відбулося завдяки опубліковані у 1891 році на сторінках львівського журналу «Правда» полемічній статті Б. Грінченка «Галицькі вірші. Критична стаття Василя Чайченка». Стаття мала гострополемічний характер, а тому автор її, побоюючись відмови у публікації, звернувся з клопотанням до Т. Зіньківського щодо видання

роботи, свідченням чому є лист Т. Зіньківського до О. Кониського. У ньому відомий тогочасний фольклорист писав: «Чайченко (Грінченко) написав вельми цікаву річ: про галицькі вірші. Відомо й Вам добре, що галичане, проповідуючи єдність літературну з Україною, вельми мало дбають про сю єдність і пишуть своїм “язичієм”, не хочючи вчитись укр[аїнської] мови» [9, с. 30].

Гостра стаття Б. Грінченка була опублікована у «Правді» 1891 року з передмовою О. Кониського, у якій він зазначив: «Отся народна душа, отсі наші найдорожчі святощі – наша народна мова – нігде в світі так не занедбана, як у нас серед галицькоруської інтелігенції! <...> ...Чистота і народність мови – річ вельми важна: вона тісно зв'язана з школою (а інколи і з політикою). Ми вказували вже й на те, що по наших школах взагалі не тільки бракує читанок і підручників, зложених чистою народною українсько-руською мовою; не тільки бракує учителів, що б добре знали самі і спроможні були навчити школярів чистій мові...» [36, с. 103-104].

Сам же Б. Грінченко, як свідчить текст статті, вимагав від галицького письменства більш свідомого ставлення до української мови заради консолідації галицьких та підросійських українців засобами загальноукраїнської літературної мови. Поміж тим, різко полемічний характер його роботи не був досить однозначно сприйнятий у тогочасному літературному та інтелектуальному середовищі Галичини. На статтю Б. Грінченка, одним з перших відреагував І. Франко. Він звинуватив письменника в однобокості поглядів та запропонував розглядати проблему більш широко, бо ж, на його думку, Б. Грінченко вважав спотворенням української мови навіть вислови запозичені з народної творчості, що, звісно, може видаватися проблемою, проте не настільки важливою як про це було написано Чайченком. Крім того, І. Франко вважав настільки різку критику Б. Грінченка не зовсім справедливою, оскільки саме галицькі письменники розпочали рух на зближення з «Україною» засобами формування єдиної літературної мови. Третім, і що важливо не менш вагомим аргументом І. Франка стала історична доля Галичини, котра довгий час була відмежована від більшості українського населення політичними та культурними кордонами [47, с. 39-42]. Ця обставина, на думку українського письменника, досить негативно відобразилася

на розвитку української мови в Галичині й не може бути подоланою у короткий період.

Загалом аргументи Ф. Франка були спрямовані не спростувати критичні зауваження Б. Грінченка з приводу «галицьких віршів», а радше прояснити причини такої ситуації. Це цілком і повністю підтверджує і сам письменник, вказуючи, що він не прагне виправдати галицькі вірші – «ні чіїх, ні своїх власних. Я аж надто добре знаю їх невисоку стійність, невисоку з тої простої причини, що вони відповідають і мусять відповідати вимогам невисокого естетично-літературного формування галицької публіки, а в значній мірі й самих поетів... Мені бажалось би своїми увагами докинути цеглинку до взаємного порозуміння між українцями і галичанами на полі язиковім і таким способом причинитися до полагодження одного дуже важного питання – будучої єдності і одноцільності нашої літературної мови, будучої, повторюю, бо тепер ми ще її не маємо і задля звісних, дуже важних причин, мати не можемо» [86, с. 170-171].

Полеміка між Б. Грінченком та І. Франком не залишилася поза увагою тогочасної громадськості. До неї долучилася М. Кононенко [39], І. Кокорудз [37], А. Кримський (А. Хванько) [44] та ряд інших тогочасних літераторів, котрі, підтримуючи аргументи І. Франка, все ж визнавали наявність істотних відмінностей у галицькій та наддніпрянській українській мові. Це, своєю чергою, свідчить про те, що на початку ХХ ст. були всі підстави говорити про наявність української національної літератури за відсутності загальноукраїнської літературної мови. Цю проблему, як свідчить творча спадщина, не тільки добре розумів, а й вважав однією з засадничих для вирішення проблем державного будівництва І. Огієнко. Свідченням цьому є численні роботи вченого з історії українського правопису та історії української літературної мови, у яких він запропонував чітку та однозначну «схему» розвитку української літературної мови [59]. Окремі коментарі та узагальнення щодо бачення вченим особливостей розвитку української мови у домодерний період, ми вже зробили у попередньому підрозділі цього розділу, водночас залишивши поза увагою висвітлення новітньої історії української літературної мови. Цей період, згідно з висновками І. Огієнка можна без перебільшення назвати «доброю Відродження» літературних мов у

Європі, котра розпочалася завдяки змінам у ставленні до усього народного. Завдяки цьому, існуючий у попередні часи «погляд на мову простого народу, як на мову подлу, явно став падати. Цей літературний напрям докотився й до Сходу, до Росії, й під його впливом розпочалася й тут доба відродження свого національного. В українській літературі ця доба принесла також сильне й цінне пожвавлення своєї національної літератури, що розпочав у нас Іван Котляревський» [59].

Говорячи про «відродження» української літературної мови, котре, як свідчить зроблене у попередньому абзаці уточнення, на думку І. Огієнка, розпочалося після виходу у світ «Енеїди» І. Котляревського, ще не дає підстав говорити про те, що жива українська мова була знищена під імперським культурним тиском. Поміж тим, в її історії, XVIII ст. було досить трагічним, адже у цей час українська мова була зведена до «подлого стилю», прийнятеного тільки для українського селянства. Освідченні та привілейовані верстви українського населення по обидва боку Дніпра були сильно деетнізовані та «відірвалися» не тільки від рідної мови, а й свого народу. З огляду на це, продовжує свою думку І. Огієнко, популярний довгий час епітет «хлопська» або «мужицька» мова став цілком виправданий, адже українська стала мовою народу, що XVIII ст. втратив свою державність, а з нею й літературну мову [59].

Перші зміни у ставленні до української мови, як доводить І. Огієнко, намітилися після виходу у світ «Енеїди» І. Котляревського, котрий непримітно для широкої публіки зробив спробу надати «мові подлій» «корону високого стилю». Такий прийом, у часи написання бурлескно-травестійної поеми, був цілком виправданий, бо ж, як відомо, у кінці XVIII ст. і ще довго потому, «з української мови й з самих українців тільки підсміювалися» [59]. Поміж тим, продовжує свою думку І. Огієнко, не варто думати, що цим шляхом пішов й І. Котляревський, який своєму «сміховинному» твору надав глибокого змісту, тим самим відродивши «перервану було в XVIII столітті в друках... нитку нашої літератури живою мовою» [59]. Це ж, на думку І. Огієнка, засвідчувало факт того, що руйнування панівної у XVIII ст. «теорії трьох стилів» (подлого (низького),

середнього та високого) в Україні відбулося дещо раніше, ніж у Росії, де ця теорія була спростована тільки на початку XIX ст. у поетичній творчості О. Пушкіна.

Не менш плідними для розвитку української літературної мови, на думку І. Огієнка, стали «Наталка-Полтавка» та «Москаль-чарівник», які були написані вже «доброю народною мовою», і висміювали русифікацію середнього українського панства, ставши поворотним моментом в історії українського письменства. Висновки І. Огієнка щодо непересічного значення творчої спадщини І. Котляревського у процесі історичного розвитку української літературної мови, загалом поділяємо і ми, поміж тим, не залишаючи осторонь своєї уваги більш критичні зауваження з цього приводу Г. Грабовича. У роботі «До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка» українсько-канадський літературознавець стверджував, що у момент створення «Енеїди» вона представляла «російську, а не українську версифікаційну традицію», а її перші читачі були «мовно не диференційованими». Такий висновок, на думку Г. Грабовича, «впливає зі співдії її українського тексту з тими структурними компонентами – титульної сторінки, що російською мовою, і словничка, що перекладає певну частину її лексичного фонду на російську мову... Таким чином, його дійсний, реальний читач насправді таки мусить знати українську мову..., але імпліцитно він може бути російськомовним..., що фундаментально, емпірично підтверджує момент недиференціації читацької публіки» [20, с. 73-136].

Зроблені Г. Грабовичем уточнення чітко демонструють відсутність у його аналізі будь-яких сентиментів, перебільшень в оцінці ролі «Енеїди» у формуванні української літературної мови. Поміж тим, такий зважений та науково неупереджений погляд на цей літературний твір не був спрямований знецінити його історичну чи літературну вартість, бо ж саме він, згідно з висновками українсько-канадського літературознавця, заклав підвалини для відокремлення української стихії (етносу, народної культури тощо), а відтак і проектування нової ідентичності. Ця інтенція зародилася у літературних працях І. Котляревського, отримавши свій подальший розвій у таких «масштабних його послідовників», як П. Гулак-Артемівський та Г. Квітка-Основ'яненко [20, с. 73-136].

Зауважимо, що Г. Грабович розглядаючи основні віхи новітнього історичного розвитку української мови та літератури, неодноразово наголошував на нерозривній єдності І. Котляревського та котляревщини (П. Гулак-Артемівський, Г. Квітка-Основ'яненко, П. Куліш, Т. Шевченко та ін.), розглядаючи останню у даному контексті не як епігонство, яке в українській літературі було представлено творами П. Білецького-Носенка, П. Кореницького, С. Олександрова, Я. Мішковського, К. Пузини та інших, а як зовсім нову літературну парадигму, котра відмежувала українську літературу від російської, надавши привілею україномовному читачеві, заразом окресливши лінію вододілу новітньої української літератури від її попереднього етапу, не пориваючи однак з нею остаточно, що засвідчувала непересічна увага до бурлеску [20, с. 316-332].

Звісно, в «Історії української літературної мови» та інших роботах І. Огієнка, ми не знайдемо суголосного роботам Г. Грабовича методологічного інструментарію та настільки високого рівня теоретичних узагальнень. Це й не дивно, адже І. Огієнко ставив за мету відтворити загальну «схему» історичного розвитку української літературної мови, зацентрувавши увагу на творчій спадщині тих літераторів, які сприяли «відродженню» та літературному «відточенню» української мови. Саме з огляду на це, вчений згадує П. Гулака-Артемівського, якого ні хто з сучасників не зміг перевершити у знанні «життя малоруської народності» та здатності передавати його витонченою народною мовою, Г. Квітку-Основ'яненка, якого вважав «батьком» української повісті, Є. Гребінку та Л. Боровиковського, які своїми творами наглядно показали, що українська мова – це не просто «малоросійське нарідчя», яке може виражати тільки смішне і комічне, а мова здатна передавати найглибший сенс [59].

Елементи піднесеності, які проглядаються під час висвітлення І. Огієнком історичного значення «котляревщини», на наш погляд, були зумовлені глибоким розумінням історичної вартості цієї частини української літературної спадщини для розвитку української етнокультурної ідентичності. Поміж тим, їх поділяли далеко не всі українські літературознавці початку ХХ ст. В цьому контексті можна згадати вкрай тверезу оцінку українського літературного відродження Д. Чижевським. Без зайвих сентиментів аналізує значення цього періоду в житті

українського народу й Є. Маланюк. У своїх працях він зосереджує увагу не тільки на здобутках, а й на недоліках цього періоду нерозривно пов'язуючи їх з малоросійством як ментальною хворобою [53, с. 234-236].

Експлікуючи малоросійство, як одну з головних проблем українського національного пробудження XIX – початку XX ст., Є. Маланюк вказує на хронічний характер хвороби, певною мірою властивої і представникам українського літературного відродження початку XIX ст. Саме вона, на думку вченого, знецінює їхню роль у національному пробудженні українства загалом та розвитку української літературної мови зокрема. На наш погляд, у критиці мислителя є багато раціональних аргументів, утім безроздільно з такою різкою критикою не можна однозначно погодитися з кількох причин. По-перше, «смерть України», котра стала закономірним наслідком малоросійства, незмінно супроводжує творчу спадщину представників українського літературного «відродження» й, на наш погляд, дуже виразно проявляється у творчості П. Куліша, у діяльності котрого І. Огієнко вбачав особливе значення для розвитку української літературної мови. Зокрема, вчений неодноразово підкреслював, що саме П. Куліша є всі підстави вважати ідеологом і творцем української літературної мови [59]. Бо ж, як стверджує І. Огієнко, саме П. Куліш одним з перших зацентрував увагу на ролі «рідної мови й на практиці не раз переконувався, що російською мовою українець ніколи не передасть тонко своїх глибших задушевних дум та прагнень, своїх сердечних почувань, бо це можна зробити тільки рідною мовою» [59]. Добре розуміючи різницю між мовами народною та літературною, П. Куліш приклав чимало сили для «повищення культури української літературної мови» та витягненню її зі стану «змужичілости» [59].

Незважаючи на свідоме ставлення П. Куліша до мовного питання, що цілком аргументовано показав І. Огієнко, залишалися в його світогляді й елементи малоросійства, котрі чітко проявилися тоді, коли О. Кониський запропонував друкувати щомісячник «Основа» виключно українською мовою. Така пропозиція, як доводить І. Огієнко, здивувала і обурила П. Куліша, який наполягав на тому, що українська мова аж надто мало вироблена до такої поважної літературної

праці» [59]. Не менше збентежила письменника й пропозиція перекласти Шекспіра українською мовою, яку, однак, він врешті переосмислив і взявся до роботи. Попри те, що зроблений П. Кулішем переклад не був однозначно сприйнятий тогочасним суспільством та зазнав різкої критики, сьогодні його є всі підстави вважати вагомим щаблем розвитку української літературної мови.

Відживання комплексу меншовартості та хвороби малоросійства у П. Куліша проглядається й тоді, коли йдеться про його переклад Біблії. За цю роботу він взявся завдяки постійному осмисленню історії творення європейських національних мов, які, як свідчила історія, постали завдяки протестантським перекладам Біблії. Взявся за цю роботу і П. Куліш та, незважаючи на цілий ряд критичних зауважень, довів її до завершення. Між тим, доля кулішового перекладу Біблії виявилася трагічною: рукопис перекладу згорів у 1885 році разом з хутором Мотронівка [59].

Незважаючи на неоднозначну оцінку перекладацької літературної діяльності П. Куліша, оцінюючи надбання котрого, Д. Донцов зауважував: «нема в нашій літературі більш химерної постаті ніж Панько Куліш. Це була людина з тисячею масок...» [28, с. 11]. Загалом не спростовував багатоманітності творчих проявів П. Куліша й І. Лисяк-Рудницький, водночас називаючи його «винятком на тлі інтелектуальної безплідності тогочасного консерватизму» [49, с. 71]. Побідну оцінку дещо раніше надав його творчості І. Огієнко, зацентрувавши увагу на тому, що П. Куліш, на противагу, приміром, М. Костомарову, зумів подолати притаманний тогочасній інтелігенції комплекс меншовартості та закласти міцний фундамент для розвитку української літературної мови. Значення та перспективи останньої, усупереч глибокому знанню народного життя та цілком аргументованій демонстрації ментальних відмінностей «двох руських народностей», його сучасник та один з ідеологів Кирило-Мефодіївського товариства, М. Костомаров так і не зрозумів, а тому продовжував вперто стояти на позиції «общерусского языка» [59].

Ідеали та переконання М. Костомарова поділяло чимало тогочасних інтелектуалів, що, на наш погляд, зумовило суперечливу оцінку їхньої діяльності не тільки Є. Маланюком, а й Д. Донцовим, який, на противагу І. Огієнку, а згодом

й І. Лисяку-Рудницькому, не виключає П. Куліша з загальної маси тогочасних малоросів. Аналізуючи життя та творчу спадщину П. Куліша, Д. Донцов зосереджує увагу на тому, що письменник, який одного разу виявивши поведінку «шкідливого мрійника», в подальшому постійно жалкував над своєю поведінкою, неодмінно засвідчуючи свою готовність служити ідеалові справедливості, який він вбачав у діяльності уряду Миколи I [28, с. 15]. В цьому контексті увагу Д. Донцова привернув той факт, що після арешту П. Куліш вбачав свій ідеал не в служінні народності, не у служінні державі, а у служінні уряду. Така позиція, як свідчить наведена Д. Донцовим епістолярна спадщина П. Куліша, поєднувалася з постійною критикою української старовини та козацьких часів, суперечності та біди яких повною мірою виявила «Чорна Рада» [28, с. 16].

Попри резонансність аргументів Д. Донцова щодо Кулішового малоросійства, все ж, ми цілком і повністю погоджуємо з І. Огієнком у тому, що знецінювати його ролі у розвитку української літературної мови не варто. Більш того, видається цілком доцільним погодитися з І. Лисяком-Рудницьким у тому, що саме завдяки аполітичності, літературного відродження першої половини ХІХ ст. не зазнало жодних переслідувань з боку царського уряду, який вважав цей процес «нешкідливим проявом провінційних почуттів» [51, с. 473].

Оцінка літературного відродження імперським центром, як доводить Д. Донцов, істотно змінилася завдяки поетичному генію Т. Шевченка. Його патріотизм та гостре слово привертало увагу та дивувало не тільки П. Куліша, а й багатьох тогочасних інтелектуалів, вихованих на догмах «загальноросійської» літератури та культури [28, с. 18]. «Вироджений з темряви забуття дух нації, що промовив вустами Шевченка, нарушив їх “блаженний спокій”, поривав до чогось такого великого перед чим здригалась їх напівденаціоналізована душа. Шевченко, – продовжує свою думку Д. Донцов, – стояв обома ногами на великій минувшині України, а братчики з Кулішем в напівзмосковщеній Малоросії» [28, с. 18].

Виокремлення Д. Донцовим Т. Шевченка з загальної маси тогочасних українських письменників та поетів цілком закономірне з огляду на його непересічну роль у розвитку української нації та розвитку національної

самосвідомості українців. В його творчості Д. Донцов вбачає необхідний для відродження української нації «гін до життя», який виражався у відродженні політичної ідеї та сили [28, с. 19-20]. Саме цим, на думку ідеолога українського націоналізму, він відрізнявся від П. Куліша, який майбутній розвиток України нерозривно пов'язував з етнографією та піснею.

Звісно, оцінка Д. Донцовим творчого спадку П. Куліша видається дещо упередженою, однак в цій роботі ми не будемо вдаватися до її глибокого та всебічного аналізу, бо ж він виходить далеко за межі поставленої в ній мети. Утім вважаємо за доцільне закцентувати увагу на тому, що її істотна різниця з висновками І. Огієнка нерозривно пов'язана з баченням засадничих для розвою культурного життя в Україні завданнями. На відміну від Д. Донцова, який у своїх головних працях обстоював ідеали «чинного націоналізму», які нерозривно пов'язані зі здобуттям політичної свободи, І. Огієнко був свідомий того, що відродження української нації неможливе без культурного фундаменту, який закладає літературна мова. Власне кажучи, саме це переконання дає підстави вченому для сентиментів при оцінці історичної ролі П. Куліша та Т. Шевченка. На противагу Д. Донцову, І. Огієнко представляє їх не як людей, що перебували у світоглядному антагонізмі та стояли на різних позиціях, а як культурних діячів, які справили чималий вплив на розвиток української літературної мови. При цьому, він акцентував увагу на тому, що П. Куліш мав великий вплив на мову Т. Шевченка, який «нерідко писав таки кострубатою мовою, а це приводило в лють мовного пуриста Куліша, і він не раз “жостко” докоряв Шевченкові й виправляв йому форму його віршів» [59].

Підкреслюючи чималий вплив П. Куліша на мову творів Т. Шевченка, І. Огієнко не прагне знецінити ролі останнього у розвитку української літературної мови, навпаки він намагається показати наскільки свідомо він ставився до цього питання. Будучи вихованим у пісенному середовищі південної Київщини, мова котрої не була настільки засмічена чужоземними словами, як у багатьох інших українських регіонах, Т. Шевченко інтуїтивно добре розумів «складню мови», проте «глибшого наукового розуміння істоти літературної мови Шевченко ще не мав», що, однак, не завадило йому відшліфувати свою

поетичну мову, позбавивши її локалізмів, та зробити її зрозумілою широкому колу читачів [59].

Приділяючи чимало увагу підкресленню поетичності мови Т. Шевченка, все ж, на думку І. Огієнка, головним здобутком українського Кобзаря стало не уникнення розмовного жаргону, архаїзмів чи локалізмів, а прокладений ним місток між Правобережжям та Лівобережжям, котре довгий час з великою засторогою ставилося до сповненої полонізмів мови правобережних українців. Фактично, завдяки Т. Шевченкові та його свідомому ставленні до мови зник той історично сформований вододіл, який ділив Україну на два комунікативні світи, тим самим заклавши підвалини для постання соборної України. Звісно, цей процес відбувся не одразу та, як було показано вище, під впливом зовнішніх обставин, що, однак, жодним чином не спростовує ролі Т. Шевченка у розвитку новітньої української літературної мови. Бо ж, як доводить І. Огієнко, саме «Шевченкова мова й стала в нас за наріжну підвалину нашої літературної мови. Сталося це тому, що сам Шевченко був у нас найсильнішим поетом, і його твори захопили всю Україну: їх усі читали, завчали напам'ять, і вже тим самим навчалися й мови. В історії постання літературних мов це звичайне явище: мова найсильнішого письменника й господаря дум народних помалу стає за основу мови літературної» [59].

Закладений Т. Шевченком фундамент для розвитку української літературної мови, чітко показав російському уряду загрозу українського сепаратизму, а з ним і Валуєвського циркуляру (1863 року) та Емського указу (1876 року). Ці «урядові заборони, – як цілком справедливо зауважує І. Огієнко, – сильно спинювали належний розвиток української літературної мови – спинювали, але не спинили. Мова росла вглибину й ширину, й поволі ставала справді літературною, з полтавсько-харківсько-київською основою» [59]. Її розвитку та літературному розвою сприяла діяльність Є. Гребінки, Марко Вовчок, Лесі Українки, Олена Пчілки, І. Нечуя-Левицького, М. Кропивницького, І. Карпенка-Карого, М. Старицького та багатьох інших представників тогочасного українського культурного відродження.

Попри помітний вклад українських літераторів та науковців (М. Грушевського, О. Потебні, М. Максимовича та ін.) XIX – початку XX ст. у розвиток української літературної мови, цей процес не був зовсім нормальним – заважала йому російська цензура. Не меншою мірою гальмувало його те, що для «належного розвою своєї наукової мови Україна не мала головної основи – школи, а тому мова ця розвивалася не організовано, розвивалася зусиллями окремих одиниць, а не інституцій. Наукова термінологія знаходилася в початковому стані, бо знов же таки вона не мала життєвих основ для свого вироблення» [59]. Утім, зауважує вчений з 1917 року, ситуація починає помітно змінюватися – незалежна держава заклала надійний фундамент для швидкого розвитку української літературної мови, чимало зусиль для розвитку якої приклав і сам І. Огієнко.

Висновки до II розділу

Попри позірну різноплановість наукового доробку І. Огієнка усі його наукові праці незмінно стосувалися українознавчої проблематики, осердям якої було питання щодо етно- та націєтворчого потенціалу мови. Поділяючи погляди своїх попередників, вчений протягом усього життя доводив, що мова, й, передусім, літературна мова є головною ознакою окремішності народу. Поміж тим, цілком закономірна у період формування світоглядної позиції І. Огієнка та ще довго потому, віра ученого у безумовний консолідуючий потенціал мовної єдності, не отримала однозначної підтримки у XX ст. посеред дослідників, що вивчали процеси етно- та націєтворення.

Негація націєтворчого потенціалу мови притаманна прихильникам модерністського підходу, котрі, апелюючи до історичного досвіду та культурних стратегій політичних націй, цілком аргументовано показали, що мова – це важливий культуротворчий ресурс, який може сприяти єднанню, проте не забезпечує його. Згідно з переконаннями прихильників цього підходу, визначальну роль у процесі формування гомогенних культур та національних мов відіграли Реформація, індустріалізація та урбанізація – вони у єдності своїй показали назрілу потребу у розробці відповідного новим обставинам граматичного коду, що, у підсумку своєму, зумовило перетворення мови міського

населення на національну мову, тобто мову зрозумілу усім без винятку верствам населення певної території.

Попри раціональність висновків модерністів, їхні аргументи та теоретичні зауваження не пояснюють процесів етно- та націєтворення серед народів Східної Європи, значну частину яких індустріалізація зачепила лише зовнішньо, показавши між тим перспективи їхнього залучення до стандартів цивілізації. Саме з цією метою, українці, так само як і багато інших народів, змушені були витворити власну ідентичність на основі успадкованих від предків культурних ресурсів засобами літературної мови. Її постання забезпечувало увіковічнення досвіду предків, zarazом перетворюючи його на невіддільну складову духовного досвіду спільноти.

Цілком закономірні сумніви з приводу здатності мови консолідувати спільноту, в конкретно-історичному вимірі українського буття XIX ст. поєднувалися надзвичайно жорсткою імперською асиміляційною політикою, що була спрямована знецінити потенціал української мови. Перманентне применшення можливостей української мови в російському інтелектуальному дискурсі та культурному житті, стало однією з причин зросійщення українського населення, яке хоч і не зумовило повної деетнізації українців, проте стало підставою для появи комплексу меншовартості.

Імперський інтелектуальний дискурс та проукраїнські налаштовані вчені визначили напрям і мету інтелектуальних пошуків І. Огієнка, який у своїх наукових працях показав історичну глибину української мови та культури, тим самим заклавши підвалини для послаблення комплексу української меншовартості.

Розвиток української культури у працях І. Огієнка нерозривно пов'язаний з історією становлення живої української літературної мови, перші паростки якої, згідно з позицією вченого, варто шукати в українській дохристиянській культурі. Утім І. Огієнко ніколи не був зашкарублим науковцем-фанатиком, який не усвідомлював комунікативної роздробленості мови східнослов'янських племен регіональними говорами. Більш того, вчений цілком аргументовано, проте дещо опосередковано, вказував на те, що комунікативний розкол східнослов'янських

племен поглибився після запровадження солунського наріччя та невідповідного місцевому говору кириличного правопису. Відсутність культурної та комунікативної єдності у східнослов'янських племен не дає підстав спростовувати наявність у них почуття групової єдності в певних політичних кордонах, яке забезпечувалося сукупністю зрозумілих більшості слов'ян комунікативних засобів (ритуали, звичаї, обряди тощо), які постали у підсумку часткової адаптації ззовні насаджених нововведень до місцевих говорів.

Становлення «живої» української літературної мови, згідно з висновками І. Огієнка, так само як і в інших європейських народів, розпочалося у XV ст. під впливом Реформації, завдяки якій відродилася цікавість українського духовенства та міщанства до церковного життя, що зумовило нову хвилю розвитку православної культури, невіддільними елементами якої в цей час стають численні переклади релігійних текстів живою українською мовою. Утім, вона не змогла витримати жорсткої конкуренції з церковнослов'янською мовою, котра у процесі неспинної боротьби католицизму, перетворилася на один з засадничих елементів православної ідентичності нерідко з чітко вираженим московським забарвленням.

Нову хвилю розвитку живої української літературної мови, на думку І. Огієнка, так само як і інших українських вчених, знаменувала творчість І. Котляревського, котрий першим в українській літературі розпочав руйнацію засадничої для домодерної культури теорії «трьох стилів» шляхом піднесення мови «подлої» (розмовної) до високого стилю та формування підвалин для проектування нової ідентичності шляхом диференціації читацької публіки. Дещо згодом, свідомо чи несвідомо, започаткованим ним діяльність отримала свій подальший розвиток у працях П. Куліша, отримавши своє повне звершення у котляревщині, як літературній парадигмі, котра розмежувала відмежувала українську літературу від російської, надавши привілею україномовному читачеві, разом окресливши лінію вододілу новітньої української літератури від її попереднього етапу, не пориваючи однак з нею остаточно.

Запровадження української мови до літературного вжитку у її регіональній специфіці відбулося дещо раніше, ніж формування загальноукраїнської літературної мови. Ця обставина виявила регіональні відмінності української

мови, які, давали можливість не тільки російським патріотам, а й свідомій українській інтелігенції спростовувати наукову та літературну вартість української мови, тим самим нівелюючи її роль в процесі неоднозначного історичного розвитку українського народу. Гострі суперечки навколо проблеми спільної української літературної мови, сприяли усвідомленню непересічної ролі гомогенного комунікативного простору у процесі консолідації українського суспільства та свідомому ставленню проукраїнських інтелектуалів до проблем розвитку української літературної мови.

Виникнення української літературної мови стало вагомим передумовою для розвитку гомогенного комунікативного простору, який формується засобами підтриманої державою україномовної освіти. Реалізація цієї мети стала засадничим завданням урядової діяльності І. Огієнка, свідченням чого є його різнопланові освітні ініціативи.

Список використаних джерел

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Москва: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 288 с.
2. Багалея Д. И., Миллер Д. П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655-1905). Т. II.: XIX – начало XX века. Харьков, 1993. 982 с.
3. Балакришнан Г. Национальное воображение. Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр М. Хрох и др; Пер с англ. Н 28 и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского М.: Праксис, 2002. С. 264-282.
4. Богомолец О. Українська домашня ікона : монографія. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2017. 520 с.
5. Бондар С. В. Історіософія І. Лисяка-Рудницького в контексті націотворчих та державотворчих процесів в Україні : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії». К., 2005. 16 с.

6. Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. Київ: Києво-Могилянська Академія, 2009. 152 с.
7. Брицький П. П., Бочан П. О. Німці, французи і англійці про Україну та український народ у XVII-XIX століттях. Чернівці : Технодрук, 2011. 308 с.
8. Брубейкер Р. Громадянська та етнічна нації у Франції та Німеччині. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик]. Київ: Смолоскип, 2000. С. 311-316.
9. Возняк М. Матеріали до історії українського письменства XIX в. I. З листування Бориса Грінченка й Трохима Зіньківського з Олександром Кониським. Життя і мистецтво. 1920. № 1. С. 28-33.
10. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философия истории. СПб.: Наука, 2000. 480 с.
11. Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса. Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др; Пер с англ. Н 28 и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского М.: Праксис, 2002. С. 146-200.
12. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик]. Київ: Смолоскип, 2000. С. 156-169.
13. Гердер Г. Мова і національна індивідуальність. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик]. Київ: Смолоскип, 2000. С. 3-9.
14. Гердер Г. Мова і національна індивідуальність. Націоналізм. Антологія / О. Проценко, В. Лісовий (упоряд.); Л.Білик (літ. ред.). Київ: Смолоскип, 2000. С. 3-9.
15. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. Москва: Наука, 1977. 703 с.
16. Гирич І. Б. Українська мова як фундаментальна цінність національно-визвольного руху другої половини XIX-початку XX ст. Сумський історико-архівний журнал. № XVI–XVII. 2012. С. 173-190.
17. Гібернау М. Ідентичність націй. Київ: Темпора, 2012. 303 с.

18. Гогоцкий С. С. Украинофильство с его затеями о двухтекстных учебниках. Почаев : Типография Почаевской Лавры, 1881. 71 с.
19. Гоян І. Федик О. Соціальна справедливість транзитивних суспільств: можливості реалізації. Вісник Львівського університету, Серія філос.-політолог. студії. 2018. Випуск 18, С. 284-291.
20. Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження, есе, полеміка. К.: Основи, 1997. 604 с.
21. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст. [2.вид.]. Київ: Генеза, 2000. 356 с.
22. Грушевський М. Звичайна схема “руської” історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства. Статті по славяноведенью. Вип. I. СПб., 1904. С. 298-304.
23. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. К., 1994. Т. 4. Кн. 2. С. 5-34.
24. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці. Київ ; Львів : друк. «С. В. Кульженко» в Києві 1912. 248 с.
25. Гумильов Л. Етногенез и биосфера Земли. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/ebe00.htm> (Дата обращения 10.05.2019).
26. Данилов В. В. Два письма В. И. Даля к М. А. Максимовичу. Русский филологический вестник. Варшава, 1907. Т. LVIII. № 4. С. 354-361.
27. Дойч К. Народи, нація та комунікація. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик]. Київ: Смолоскип, 2000. С. 317-332.
28. Донцов Д. Дві літератури нашої доби. Торонто: Гомін України, 1958. 296 с.
29. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. Москва: Канон+, 1998. 432 с. URL: <https://studfiles.net/preview/460701/> (Дата обращения 10.05.2019).
30. Звегинцев В. А. О научном наследии Вильгельма фон Гумбольдта. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. Москва: Прогресс, 1984. С. 356-363.

31. Ивановъ А. А. О Малорусскомъ литературномъ языкѣ и объ обученіи на немъ. Русскій вѣстникъ. М., 1863. Т. 45. С. 244-267. URL: <http://litopys.org.ua/rizne/rusvestn01.htm> (дата обращения 10.05.2019).
32. Казакевич О. М. Українська мова як чинник формування модерної нації у європейському контексті (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.). Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук за спеціальністю 07.00.01. історія України (032 – історія та археологія). Київ: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2018. 479 с.
33. Касьянов Г. Теорії нації: монографія. Київ: Либідь, 1999. 352 с.
34. Катков М. Н. Передовица в «Московских ведомостях» за 21 июня 1863 р. Украинский вопрос в русской патриотической мысли / Составление, предисловие, послесловие и примечания: д-р ист. наук, проф. А. Ю. Минаков. М. : Книжный мир, 2016. С. 91-108.
35. Катков М. Н. Передовица в «Московских ведомостях» за 6 февраля 1864 р. Украинский вопрос в русской патриотической мысли / Составление, предисловие, послесловие и примечания: д-р ист. наук, проф. А. Ю. Минаков. М. : Книжный мир, 2016. С. 109-112.
36. [Кониський О.] Слівце від редакції. Правда. 1891. Вип. 8.
37. Кокорудз І. Причинок до спору язикового. Зоря. 1891. № 24. 15/27. ХІІ.
38. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / Пер. з англ. С. Шліпченко. Київ: Ніка-Центр, 2004. 184 с.
39. Кононенко (Школиченко) М. Чайченко і Франко. Зоря. 1891. № 20. 15/27.ІХ.
40. Конституция Французской Республики (4 октября 1958 г.). URL: <https://legalns.com/> (Дата обращения 10.05.2019).
41. Костомаров М. Автобіографія. Самі про себе: Автобіографії видатних українців ХІХ-го століття. Нью-Йорк: Видання Вільної Академії Наук у США, 1989. С. 57-113.
42. Кривда Н. Ю. Ікона як один із чинників формування української етнічної ідентичності. Вісник Черкаського університету. Серія Філософія. Черкаси, БЦ Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького, 2017. № 1. С. 3-11.

43. Кривда Н. Ю., Сторожук С. Культурна ідентичність як основа колективної єдності // International Journal of Innovative Technologies in Social Science 4(8). 2018, Vol.2. С. 58-63.
44. Кримський А. Наша мовна скрута та спосіб зародити лихові. Зоря. 1891. № 24. 15/27.XII.
45. Лавровский П. Обзор замечательных особенностей наречия малорусского сравнительного с великорусским и другими славянскими наречиями. Журнал Министерства народного просвещения. 1859. Ч. СII. С. 225-266.
46. Левицька Н. Методика викладання гуманітарних дисциплін у ВНЗ Наддніпрянщини (друга половина XIX – початок XX ст.). Українознавство. Вип.4, 2012. С. 205-211.
47. Легкий М. Іван Франко і Борис Грінченко: нові матеріали до мовно-літературної полеміки. Українське літературознавство. 2012. Вип. 76. С. 32-59.
48. Лисяк-Рудницький І. Інтелектуальні початки нової України. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. Т.1. К.: Основи, 1994. С. 173- 191.
49. Лисяк-Рудницький І. Напрями української політичної думки. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака]. Київ: Основи, 1994. Т.2. С. 63-93.
50. Лисяк-Рудницький І. Україна між Заходом і Сходом. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. Т.1. К.: Основи, 1994. С. 1-9.
51. Лисяк-Рудницький І. Український національний рух напередодні першої світової війни. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. Т.1. К.: Основи, 1994. С. 471-483.
52. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги). Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Київ: Основи, 1994. Т. 1. С. 11-41.
53. Маланюк Е. Книга Спостережень. Т. 2. Торонто: Гомін України, 1966. 480 с.
54. Маслова В. А. Homo lingualis в культурі. М.: Гнозис, 2007. 320 с.

55. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу. Вінніпег, «Волинь» (1965) (ренпринт: Київ, «Обереги», 1995). 424 с.
56. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Религия индусов в эпоху Вед. Вестник Европы. 1892. № 4. С. 662-694 ; № 5. С. 217-242.
57. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. – Одесса : Тип. И. А. Зелёного, 1883. – Ч. 1: Культ божества «soma» в Древней Индии в эпоху Вед. – 240 с.
58. Огієнко І. (Митрополит Іларіон) Візантія й Україна. До першоджерел української віри і культури. Вінніпег: Українське Наукове Православне Богословське Товариство, 1954. 96 с.
59. Огієнко І. (Митрополит Іларіон) Історія української літературної мови / Упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та приміт. М. С. Тимошик. К.: Наша культура і наука, 2001. 440 с.
60. Огієнко І. Нариси з історії української мови. Система українського правопису. Вінніпег: Волинь, 1990. 216 с.
61. Огієнко І. Рятування України. На тяжкій службі своєму народові. Вінніпег, «Волинь». 1968. 96с.
62. Огієнко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народ. Вінніпег, 1970. 272 с.
63. Огієнко І. Українська літературна мова XVI-го ст. і український Крехівський Апостол. Т. 1. Варшава: Друкарня Синодальна, 1930. 520 с.
64. Огієнко І. Українська церква. В 2-х тт. Т.1. Прага: Видавництво Юрія Тищенка, 1942. 236 с.
65. Перетц В. Н. К вопросу об учреждении украинских кафедр в университете. Киевская старина. 1906. № 5-6.
66. Пименова Л. А. Идея нации во Франции Старого порядка. Национальная идея в Западной Европе в Новое время. Очерки истории / Отв. редактор В. С. Бондарчук. М. : ИКД «Зерцало-М», 2005. С. 125-158.

67. Пламенац Дж. Два типи націоналізму. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик]. Київ: Смолоскип, 2000. С. 483-494.
68. Повість минулих літ: До 852 року. Літопис руський : за Іпатським списком / Переклав Леонід Махновець. Київ : Дніпро, 1989. XIV, 591 с.
69. Попович М. В. Нарис історії культури України. К., 1998. 728 с.
70. Потебня А. А. Мысль и язык. Потебня А. А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. С. 17-200.
71. Пуле де М. Ф. К истории украинофильства. Украинский вопрос в русской патриотической мысли / Составление, предисловие, послесловие и примечания: д-р ист. наук, проф. А. Ю. Минаков. М. : Книжный мир, 2016. С. 238-264.
72. Ребет Л. Теорія нації. Мюнхен, В-во «Сучасна Україна», 1955. 199 с.
73. Ренан Е. Що таке нація? Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик]. Київ: Смолоскип, 2000. С. 253-263.
74. Рудакевич О. Українська національна стратегема початку ХХІ століття. Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2018. Вип. 2. С. 143-159.
75. Семчишин М. Тисяча років української культури : іст. огляд культур. процесу. Нью-Йорк [та ін. : б. в.], 1985. 550 с.
76. Сетон-Вонтсон Г. Старі й нові нації. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик]. Київ: Смолоскип, 2000. С. 290-293.
77. Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор теорий современных наций и национализма. Москва: Праксис, 2004. 464 с.
78. Старосольський В. Й. Теорія нації. Нью-Йорк; Київ: Наук. Т-во ім. Т. Шевченка: Вища шк., 1998. XL, 157 с.
79. Сторожук С. В. Культурно-психологические признаки этноса (на примере первобытной и рабовладельческой формации). Dynamics of human intelligence evolution, moral and aesthetic world perception and artistic creation»: materials digest of the XX International Scientific and Practical Conferences and the I stages

- of Research Analytics Championships (London, March 10 – March 13, 2012). London: IASHE, 2012. P. 128-130.
80. Сторожук С. В. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір). Київ : Вадекс, 2013. 318 с.
 81. Сторожук С. Проблема визначення сутності держави: соціокультурний та історико-філософський контекст. Гілея: науковий вісник. 2014, Вип.85. С. 190–194.
 82. Сторожук С. Український «Вавилон» в контексті світової та вітчизняної філософської думки. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наук. пр. К., 2012. Вип. 29 (41) С. 218-224.
 83. Сторожук С.В., Гоян И.Н., Федик О.В. Роль языка в процессе формирования культурной идентичности. Социальное воспитание. 2019. №2. С. 4-14.
 84. Сумцов М. Ф. Слобожане. Історично-Етнографічна розвідка. Харків : Видавництво «Союз» Харківського Кредитного Союзу Кооперативів, 1918. 239 с.
 85. Фіхте Й. Г. Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до Батьківщини. Націоналізм. Антологія / О. Проценко, В. Лісовий (упоряд.); Л. Білик (літ. ред.). Київ: Смолоскип, 2000. С. 10-17.
 86. Франко І. Говоримо на вовка – говоримо і за вовка. Франко І. Літературно-критичні праці (1890-1892). Т. 28. Київ: Наукова думка, 1980. С. 167-175.
 87. Хатченко А. (Кістяківський Б.). Юрий Юрьевич Цветковский, как общественный деятель. (Памяти одного из последних украинофилов). Украинская жизнь. 1913. № 7-8. С. 94-111.
 88. Хобсбаум Э. Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе. Нации и национализм : [Пер с англ. и нем. Л. Переяславцевой, М. Панина, М. Гнедовского]. Москва: Праксис, 2002. С. 332-346.
 89. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк, 1956. С. 325-373.
 90. Banks M. Ethnicity: Anthropological Constructions. London, New York : Routledge, 1996. 220 p.

91. Banton M. Racial and Ethnic Competition. CUP Archive, 1983. 434 p.
92. Barkhuizen G. Reflections on Language Teacher Identity Research. Routledge, 2016. 286 p.
93. Bonikowski B. Ethno-Nationalist Populism and the Mobilization of Collective Resentment. *The British Journal of Sociology*. 2017. Vol. 68 (S1). Pp. 181-213.
94. Brass P. Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison. SAGE Publications Pvt. Ltd. 1991. 360 p.
95. Clery A. E. The Gaelic League, 1893-1919. *Studies: An Irish Quarterly Review*. 1919. Vol. 8, №. 31. Pp. 398-408.
96. Connor W. Ethno-Nationalism: The Quest for Understanding. Princeton NJ: Princeton University Press, 1993. 248 p.
97. Eriksen T. H. Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London: Pluto Press; Third Edition, Enlarged & Updated edition, 2010. 256 p.
98. Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation / Ed. L. Romanucci-Ross, G. de Vos. Third edition. London, New Delhi: Sage Publications. 1995. 370 p.
99. Fishman J. Social theory and ethnography: neglected perspectives on language and ethnicity in Eastern Europe. Sugar P. Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe. Santa Barbara CA: ABC-Clio. 1980. 553 p.
100. Goian I., Storozhuk S. The ethnic principle as the basis of civil politics. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, 2016. №11/13. C. 31-36.
101. Haidt J. The Ethics of Globalism, Nationalism, and Patriotism. 2016. Access Mode: <https://www.humansandnature.org/the-ethics-of-globalism-nationalism-and-patriotism> (Title from Screen. – Date of Access: 07 November 2018.)
102. Hamm M. F. Kiev. A portrait, 1800-1917. Princeton, New Jersey: Princeton university press, 1993. 304 p.
103. Hansen K. P. Kultur und Kulturwissenschaft (1. Aufl.). Tübingen/Basel: UTB GmbH; Auflage, 1995. 304 s.
104. Kryvda N. Ukrainska identychnist yak svitohliadnyi konstrukt [Ukrainian identity as a world-view construct]. *Naukovyi visnyk NUBiP Ukrainy. Serii: Humanitarni studii*, 2017. Kyiv, NUBiP Ukrainy, Vyp. 274, Pp. 109-124.

РОЗДІЛ 3. РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В КОНТЕКСТІ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ І. ОГІЄНКА

3.1. Роль релігії в процесі формування етнокультурної єдності

Розглядаючи інтелектуальну спадщину І. Огієнка, ми вже неодноразово наголошували на її різнопланову характері, підкреслюючи водночас непересічну увагу українського вченого до мовознавчої проблематики. Мова, й особливо літературна мова, як було показано у попередньому розділі, розглядалася І. Огієнком як головна ознака окремішності та самобутності народу. На думку мислителя, вона виражає та відображає ментальну своєрідність або, говорячи словами самого І. Огієнка, – «дух народу». Це, незмінне протягом життя світоглядне переконання українського вченого, сформувалося ще в період його навчання на історико-філологічному факультеті Київського університету Святого Володимира. Долучившись до роботи «Семінарію російської філології» професора В. Перетца, майбутній вчений почав ґрунтовно та всебічно досліджувати давню українську мову та давнє українське письменство.

Утім, як відомо, наукові інтереси вчителя та духовного наставника І. Огієнка В. Перетца не обмежувалися мовознавством. Так само як і багато інших тогочасних вчених, він захоплювався давньоруською літературою, народними піснями, народним театром тощо. У процесі їх всебічного та ґрунтовного вивчення В. Перетц сформував власне бачення наукового потенціалу української мови. Так, працюючи у Санкт-Петербурзі, В. Перетц почав друкувати свої окремі роботи українською [80, с. 72], заразом продовжуючи досліджувати український фольклор та історію української мови. Останню, В. Перетц, який, як відомо, був росіянином за походження, на протипагу багатьом своїм сучасникам не вважав «малоросійським діалектом», а, зневаженою науковцями та інтелектуалами, мовою окремого народу [57, с. 35]. Цю думку він обстоював у процесі викладання в Київському університеті, прививши її багатьом своїм учням.

Лекції та наукові висновки В. Перетца привертали увагу багатьох тогочасних студентів, утім найбільш послідовним сподвижником його ідей поза будь-яким сумнівом був І. Огієнко. Він продовжив розвивати та поглиблювати погляди В. Перетца, доповнивши його роботу численними та ґрунтовними уточненнями, паростки яких з'явилися ще під час навчання. Саме тут, І. Огієнко захопився вивченням окремих проблем «історіографії літератури, археографії, палеографії, текстології, історії літератури Київської Русі, нової й новітньої літератури, методології та історії науки, поезики й теорії літератури, народної словесності, міфології, церковного й народного мистецтва» [92, с. 316]. Власне кажучи, вивчення давньоруської літератури та історії української мови відкрило І. Огієнкові багатий та різноплановий пласт українського народного світогляду, який формувався у нерозривній єдності з церковним життям, внаслідок чого зазвичай корегувався духовенством [65].

Звісно, на початках наукової та громадської діяльності, зацікавлення І. Огієнка звичаєвою практикою, народним світоглядом й тим паче релігією проявлялося невиразно та розмивалося у мовознавчій тематиці. Зростання уваги до цього аспекту українського соціокультурного життя, відбувалося поступово й під впливом щирого прагнення українізувати всі сфери життя суспільства, й найбільше ті, що визначали світобачення широких народних мас. Саме з цією метою, І. Огієнко взявся за роботу над перекладом на українську мову релігійних текстів. Так, у 1922 році у Львові було надруковано перекладений І. Огієнком з грецької на українську мову текст Літургії св. Івана Златоуста. У 1924 році, вчений, як перекладач, розпочав головну роботу свого життя – переклад Біблії з давньоєврейських та давньогрецьких текстів на українську мову. Праця була кропіткою та довготривалою – повний переклад Біблії на українську мову був надрукований у Лондонській друкарні тільки у 1962 році [62].

Слід зазначити, що більшість праць І. Огієнка на релігійну тематику побачили світ, у часи, коли він вже перебував в еміграції, де приклав чимало зусиль у прагненні запобігти деетнізації українців. Це й не дивно, адже, згідно з запропонованими в опублікованій у 1956 році «Книзі нашого буття на чужині» свідченнями І. Огієнка, життя посеред представників іншої культури, нерідко

приводило «винародовлення», яке занапащувало українців як «членів певної нації, якщо вони не противилися тому» [33, с. 7]. Очевидно, що збереження української етнокультурної самобутності посеред чужинців шляхом цілеспрямованої українізації завдяки використанню та розвитку української мови, вважався дещо сумнівним засобом боротьби за збереження духовного зв'язку з культурою предків, натомість дотримання релігійних традицій відкривало можливість зберегти свою мовну, культурну та ментальну самобутність. Бо саме «Церква наша Православна», згідно з переконаннями І. Огієнка, «ще від початку свого сіяла серед нас національну ідею, завжди пильнуючи, щоби ми не винародовлювались. < > Бо ж ми і в своїй рідній землі зростали серед чужинців, що намагалися винародовити нас, – це росіяни і поляки. Православна Віра – то Віра національна з істоти своєї, і власне вона здавна вже ясно навчає, як треба жити, щоб не винародовитись, щоб бути корисним членом своєї нації» [33, с. 8].

Зауважимо, що непересічну роль релігії та Церкви у процесі групової консолідації та збереженні української ідентичності І. Огієнко усвідомив ще до еміграції, що засвідчують його спомини про розвиток державотворчого процесу в Україні на початку ХХ ст., аналіз помилок та проблем українського державотворення 1917-1920 рр. Головною з них, на думку вченого, була провінційність українського політичного проводу та його відірваність від простого народу, котра, поряд з іншим проявилася в тому, що «початкова Українська Революція пішла без своєї Церкви, не звернула на неї належної уваги. Український народ, – як доводить вчений, – у своїй істоті дуже релігійний і міцно прив'язаний до православної Церкви. Нашу Церкву сильно хитали й не визнавали російські соціалістичні партії, а за ними ці ж партії українські» [64, с. 6].

Акцентуючи увагу на негації українським політичним проводом початку ХХ ст. державотворчого потенціалу Церкви, І. Огієнко прагнув показати той глибокий внутрішній розкол, який, попри титанічну роботу подвижників українського національного руху ХІХ – початку ХХ ст., проявлявся в українському суспільстві. Свідченням цьому є праця «Рятування України», у якій вчений з сумом акцентував увагу на тому, що «Українська Революція 1917-1918 років буяла без Церкви, навпаки – часто виступала проти Церкви. Церква й

народ були в руках Духовенства, а революційна інтелігенція була проти Духовенства» [64, с. 6-7], що, за умови високого рівня релігійності українців, можна розглядати великою проблемою.

Звісно, на перший погляд, вищезазначені висновки мислителя щодо політичних хиб українського проводу, серед яких головне значення відіграло знецінення ролі Церкви, можуть видатися дещо суперечливими в контексті зроблених ним в другому томі «Української Церкви» зауважень щодо знищення Української Церкви у XVIII ст., в тому числі й завдяки послідовним репресіям з боку російського уряду щодо українського духовенства [103; 104]. Утім і сам І. Огієнко цілком зважено визначав рівень національної свідомості тогочасного місцевого духовенства, яке, на його думку, «в більшості своїй було політично несвідоме», поміж тим мало достатній потенціал і могло забезпечити консолідацію українського народу. Він, як стверджує І. Огієнко, здавна характеризувався не тільки високим і водночас «м'яким» асиміляційним потенціалом, а й відкритістю до культурного діалогу, що, навіть за умов жорсткої репресивної політики імперського уряду, давало можливість зберегти свою культурну окремішність та самобутність. Адже, як доводив вчений, у «Дохристиянських віруваннях українського народу» та «Українській Церкві», у всі часи прислане в Україну чужоземне духовенство, не могло прямо насаджувати свої ідеї та цінності, а, хоча б частково, та все ж прилаштовувалося до соціальних та духовних особливостей та запитів українського люду.

Утім політичний провід початку ХХ ст. виявився неготовим до конструктивної внутрішньої дипломатії та не зумів використати ментальний потенціал українців на благо державотворення. Щире бажання сформувати державу, поєднувалося з високим рівнем упередження щодо духовенства, яке, як доводить І. Огієнко, вже у розпал революції не тільки могло, а й прагнуло сприяти консолідації населення навколо близьких і зрозумілих йому релігійних цінностей, тим самим сприяючи державотворенню та гальмуючи інтенсивне поширення комуністичних гасел [64, с. 4].

Попри відверте бажання подекуди національно малосвідомого, переважно через відсутність власного організаційного центру, українського духовенства

початку ХХ ст., воно все ж прагнуло долучитися до державотворчого процесу. Однак, керівництво Центральної Ради на чолі з М. Грушевським, який у той час був членом соціально-революційної партії, що «Церкви не визнавала», відхилив клопотання неформальної в той час Церковної Ради та І. Огієнка щодо створення Секретаріату Ісповідань зі словами: «Обійдемося без попів» [64, с. 9]. Поміж тим І. Огієнка, котрого ініціатори створення Української Церкви, висували на посаду Генерального секретаря Церковних справ, різка відмова М. Грушевського не переконала й він продовжив доводити, що «Церква – душа українського народу, що український народ церковний, що при допомозі Церкви піде легше відродження України» [64, с. 9]. Утім, його аргументи виявилися непочутими; М. Грушевський залишався невблаганним, Секретаріат Ісповідань та Української Церкви за діяльності Центральної Ради створено не було, що, на думку І. Огієнка, стало однією з причин того, що «“простий народ” легко і довірливо пішов за комуністичними гаслами, які він добре розумів, а гасла національні були йому аж надто мало знані. Український народ до національної революції підготовлений належно не був» [64, с. 5].

Спомини І. Огієнка та його аргументи щодо значення духовенства у житті українського народу, й особливо втраченого потенціалу Церкви у період національно-визвольних змагань та державотворення не викликають жодних сумнівів та зауважень. Бо ж, як було показано, у попередньому розділі, не тільки простонароддя, а й українська інтелігенція не була готовою до творення самостійної Української держави через нестачу віри у можливість її реалізації. Це, своєю чергою, дає підстави припускати, що для І. Огієнка, Церква була всього лише знаряддям консолідації світоглядно та ідеологічно різнорідного українського населення. Поміж тим, подібне твердження спотворює наукові та суспільно-політичні переконання українського вченого, що цілком і повністю засвідчують його роботи. Так, приміром, у публічній доповіді 1942 року «Українська Церква і наша культура», І. Огієнко стверджував, що «кожен, хто ближче приглянеться до розвитку нашої культури, побачить, що вся українська культура була створена виключно Українською Церквою» [32, с. 3]. Подібну

думку він висловлював і у «Книзі нашого буття на чужині» [33, с. 23], і в роботі «Візантія й Україна» [99, с. 26].

Звичайно, висновки зроблені І. Огієнком у роботах, які побачили світ практично у середині ХХ ст. в окремих аспектах дуже дискусійні. Наприклад, важко сперечатися з вченим у тому, що саме православ'я в усій обрядовій та світоглядній його повноті, визначило культурну своєрідність українців. Водночас цілком раціональною можна визнати навіть думку вченого про те, що керівництво Центральної Ради не змогло використати повною мірою потенціал проукраїнські налаштованого духовенства для консолідації українського суспільства у бурхливі часи державотворення. Та чи можна сьогодні беззастережно визнати його твердження про те, що Церква, або говорячи сучасною термінологією, релігія є важливим чинником націє- та державотворення. Як відомо, чимало авторитетних дослідників повністю спростовували подібні твердження. Так, приміром, неодноразово згаданий нами Е. Ренан, повністю погоджується з тим, що в невеликих за розмірами античних суспільствах, релігія була одним з важливих чинників групової ідентифікації. Поміж тим, у сучасному світі державні релігії є свого роду реліктами домодерних часів, бо сьогодні вже «можна бути французом, англійцем, німцем і заразом католиком, протестантом, іудеєм або зовсім не сповідувати жодного культу. Релігія зробилася цілком індивідуальною...», при чім навіть у тих країнах, в яких релігія була елементом їхнього витворення [71, с. 260-261].

Говорячи про етно- та державотворчий потенціал релігії, Е. Ренан бере до уваги тільки західноєвропейські країни, заразом не звертаючи уваги на особливості формування культурної ідентичності та національної свідомості православних та мусульманських народів, де релігійний вплив був значно помітнішим. Так, наприклад, всі візантійці були підданими василевса та православними християнами. Крім того, на відміну від античних суспільств, які розглядав Е. Ренан, Візантія – це велика імперія, населення якої вирізнялося високим рівнем релігійної та культурної єдності. Утім ця особливість східнохристиянської релігійної традиції та властивий їй політичний лад дещо порушилися після хрещення Русі, князі якої не мали найменшого бажання

коритися візантійському імператору [82, с. 213]. Звісно, це не означає, що Русь проігнорувала розвинені візантійськими мудрецькими-богословами віросповідні положення, серед яких далеко не останнє місце займає обґрунтований і проголошений Юстиніаном у законах (новелах) принцип симфонічної взаємодії держави і церкви. Його запровадження сприяло розквіту Візантії за часів правління Македонської династії (867–1081). Це ж, своєю чергою, дає підстави припускати, що економічне, політичне та культурне піднесення Візантії стало однією з причин долучення Русі до когорти православних народів, зумовивши утвердження тут гармонійних церковно-державних відносин.

Зроблене вище уточнення дає підстави визнати правомірність зауважень І. Огієнка щодо визначальної ролі Візантії у формуванні самобутнього українського культурного простору, як мінімум з огляду на те, що «ми взяли від Візантії, усе ми перетворили на своє, українське» [99, с. 10]. Однак, як цілком аргументовано доводить М. Грушевський, новоприйнята «і не одомашнена вповні релігія, довго не становила для суспільності, для народу того, що ми називаємо національною прикметою, і католик для православного українця перед усім був тільки “християнин”, а не “зловірний і злочестивий”» [26, с. 16].

Як бачимо, М. Грушевський, на противагу І. Огієнку, аналізуючи етно- та культуротворчі процеси на Русі в часи Середньовіччя, не вбачає засадничого впливу православ'я на формування групової ідентичності, котра в цей час формувалася під впливом географічних, культурних і, що найголовніше політичних чинників. Подібну думку поділяє й сучасна українська дослідниця О. Богомолець, котра, аналізуючи особливості формування надродинних спільнот та етнокультурної ідентичності українців, приходять до висновку, що тільки з XVI ст., українське населення починає визначатися на основі релігійного чинника [10, с. 306]. Цікавим у даному контексті є той факт, що релігія в цей час почала відігравати важливу роль тільки для провідних верств населення – шляхти, котра самовизначається через приналежність до православ'я («руської віри»), тим самим різко розмежовуючи себе з поляками, навіть незважаючи на те, що поділяла з ними ряд інших культурних вартостей [26, с. 16]. Натомість простонароддя, етнокультурна ідентичність якого зазвичай значно менше виражена,

продовжувало розвивати свої споконвічні традиції, протиставляючи себе усім без винятку привілейованим верствам [10, с. 307].

Відсутність егалітарного етнокультурного середовища цілком закономірне явище для ранньомодерних часів. Подібна ситуація спостерігалася у всіх без винятку країнах Європи, що дає підстави говорити про те, що релігія, і як цілком справедливо зауважив І. Огієнко, особливо національне в основі своїй православ'я, можна розглядати як важливий чинник етнокультурного самовизначення. Поміж тим, якщо звернутися до творів того ж І. Огієнка, особливого другого тому «Української Церкви», в якому він розкриває руйнівну для України та Української Церкви політику Церкви Московської [104], то, цілком закономірно виникає запитання про те, чи можна вважати релігію загалом та, зокрема, православ'я важливим чинником формування етнокультурної відрубності саме українців. Адже, за умови безапеляційного визнання правомірності цього твердження, варто визнати, що розроблена графом С. Уваровим теорія офіційної народності, виражена загальновідомою сьогодні тріадою «Православ'я. Самодержавство. Народність» не була маніпулятивною і асиміляційною урядовою стратегією, а вираженням дійсного стану справ. Більш того, у такому випадку, у нас взагалі немає підстави сумніватися у раціональності дій імперського уряду, котрий в такому випадку перетворюється не на ганебно жорсткого руйнівника української ідентичності, а захисника політичних кордонів держави та її культурної гомогенності. Утім такий висновок не витримує жодної критики й суперечить історичним фактам, про які неодноразово згадували не тільки тогочасні українські історики, в тому числі й такі авторитетні, як М. Костомаров [61], В. Антонович [5], а згодом і М. Грушевський [27] та В. Липинський [47] чи громадські діячі, серед яких найбільш різко з цього приводу в той час висловився М. Міхновський [60], а й поети та письменники, безумовний пріоритет посеред яких належить Т. Шевченку. Життя та творчість останнього красномовно показали, з якою зневагою і водночас острахом ставився імперський уряд до українського слова. Що стосується української церкви, то, як цілком справедливо, зауважує І. Огієнко, від часу підпорядкування її Москві,

особливо за царювання Петра I, її національна окремішність була сильно затертою і «від цього Церква віддалялася від народу» [104, с. 91].

Знищення самобутності та національної окремішності української церкви, як цілком аргументовано доводить І. Огієнко, відбулося за царювання Катерини II, котра «горіла лютістю до України і знищила її остаточно» [104, с. 91]. За її повелінням, на Україну все частіше почали відправляти «москвинів, що справу обмосковлення нашої Церкви, повели прискореним темпом. А це робили не тільки москвини, – у цей час було чимало й своїх, що за ласощі цьогосвітні охоче приборкували Українську Церкву» [104, с. 92]. Так поступово були знищені національні особливості чину різних треб, церковна проповідь живою українською мовою, на зміну якій пришла не просто церковнослов'янська, а російський варіант давньослов'янської. Усе це, у єдності своїй, зумовлювало поступову, проте невпинну деетнізацію українців, що, за умови визнання засадничої ролі церкви у формуванні етнокультурної самобутності, давало підстави говорити про знищення української ідентичності після знищення Української Церкви, водночас залишаючи відкритим питання про те, чому І. Огієнко, як високоосвічена людина, так пристрасно обстоював роль засадничу роль церкви та релігії у процесі формування української ідентичності. Чи можливо, що наше розуміння інтелектуального доробку І. Огієнка присвяченого вивченню значення релігії у формуванні української ідентичності є аж надто поверховим, що й стало в подальшому причиною численних дискусій з приводу етно- та націєтворчого потенціалу релігії.

Вирішення вищезазначеного питання не можливе поза хоча би побіжним окресленням тих дискусій, що існують в сучасному інтелектуальному дискурсі навколо питання етно- та націєтворчого потенціалу релігії та церкви. Як відомо, значна частина дослідників впевнено та аргументовано доводить, що релігія та церква не можуть розглядатися як об'єктивні прикмети етнічної окремішності, як мінімум з огляду на те, нація, так само як і етнос (етнокультурна ідентичність) – це модерні феномени. Згідно з цим підходом, вони почали зароджуватися саме в той час, коли людина почала звільняти «себе від першочергової підпорядкованості біблійно-християнській істині Одкровення і церковного

вчення. Справжнє звільнення є, однак, – як стверджує М. Гайдеггер, – не тільки зривання ланцюгів і відкидання зобов'язань, воно є перш за все перевизначенням сутності свободи... Нова свобода є – в метафізичному сенсі – часткове відкриття всього діапазону того, що надалі людина сама свідомо зможе і буде собі задавати як необхідне і зобов'язуюче. У реалізації всього діапазону видів нової свободи полягає суть історії Нового часу» [88].

Загалом погоджуючись з висновками М. Гайдеггера щодо секуляризованого характеру модерного світогляду, хотілося б зацентрувати увагу й на висновках Е. Тоффлера, який, аналізуючи причини зародження націй та націоналізму у часи Другої хвилі цивілізаційних змін, чітко й однозначно стверджує, що нація – «це не “духовна єдність”, як називав її Шпенглер, і не “ментальна спільність” або “соціальна душа”. Нація – це не “багата спадщина пам'яті”, як писав Ренан, і не “розділений образ майбутнього”, як стверджував Ортега. < > Те, що ми сьогодні називаємо нацією, – це феномен Другої хвилі: єдина інтегрована політична влада, тісно пов'язана з єдиною інтегрованою економікою. Просте об'єднання місцевих самостійних господарств, існуючих порізно, не може привести і не призводить до розвитку нації. Так само як і міцно об'єднана політична система, але базується на конгломераті місцевих господарств, – це ще не нація в сучасному розумінні. Нація має на увазі сплав двох компонентів: об'єднаної політичної системи і об'єднаної економіки» [85]. Подібну думку висловлював і К. Майноуг, який, аналізуючи витоки націоналізму, прийшов до висновку, що саме «в міру послаблення релігії посилювалася роль політичних ідеологій, особливо націоналізму... люди, – продовжує свою думку вчений, – мають природжену потребу служити чомусь більшому, ніж вони самі... припинивши служити Богові, вони стали служити нації» [55, с. 150].

На перший погляд висновки К. Майноуга можуть видатися дещо декларативними, поміж тим у дійсності це зовсім не так. Представники нації, як цілком справедливо зауважував Е. Сміт, поряд з іншими цінностями, зазвичай «плекають спільні міфи» [77, с. 40], які, як відомо, були основою ще й домодерних спільнот. У даному контексті доречно пригадати римський міф про Ромула та Рема та вовчицю та/або троянського ватажка Енея, або ж руський міф про

легендарного першопредка Руса, чи титул українських гетьманів, яких називали «Князь Сарматії, Малої Росії і України, вождь Війська Запорозького» або «Князь сарматський і гетьман Війська Запорозького» та багато інших домодерних міфів, які прояснювали походження певної спільноти заразом консолідуючи її під час зовнішньої загрози. Традиційні міфи, як доводить словенський вчений М. Веліконя, конструювали соціальну реальність засобами народних традицій, ритуалів, символів та численних легенд, в яких, зазвичай, не існувало інтенції на визначення початку і кінця. Власне кажучи, традиційні міфи – це оповіді, що зберігали і підтримували існуючий порядок, сакралізуючи його [111, с. 7, 8].

Дещо інший смисловий вимір мають ідеологічні міфи, що лягли в основу національної єдності. Вони, як доводить М. Веліконя, зберігають свій безпосередній зв'язок з традиційними міфами, доповнюючи їхню екзегезу, надаючи їй певного та свідомо сконструйованого завершення. Ця особливість реалізується завдяки тому, що ідеологічні міфи зазвичай мають авторство та чітку орієнтацію на створення спільноти певного, чітко визначеного типу [111, с. 7, 8]. Саме завдячуючи творенню таких міфів, виникають етнічні та національні спільноти, члени яких усвідомлюють себе унікальною спільнотою. При цьому, як слушно зауважив В. Коннор, першорядну роль грає насамперед бачення людьми своєї ідентичності, а не реальність визначена іншими [96, с. 60].

Очевидно, що зауваження та висновки згаданих нами вчених щодо витоків та суті нації, якщо не спростовують, то все ж ставлять під сумнів аргументи І. Огієнка щодо засадничого значення релігії Церкви у процесі культурного та політичного самовизначення українців на початку ХХ ст. Утім і сам учений у своїх численних роботах практично ніколи не використовував поняття «нація», навіть попри те, що нерідко писав про «національну окремішність» українців та/або національний характер Української Церкви [103; 104]. Досліджуючи ці проблеми, першочергова увага І. Огієнка була прикута до чинників, які забезпечили культурну самобутність українців та не дали їм асимілюватися в польській чи російській культурі.

Звісно, відповідь на це ключове для І. Огієнка питання, у вищезгаданих зауваженнях ряду авторитетних вчених, ми не знаходимо, що, однак, не знецінює

досить цікавого в контексті нашого дослідження висновку Е. Тоффлера про те, що «міцно об'єднана політична система, котра базується на конгломераті місцевих господарств, – це ще не нація в сучасному розумінні» [85]. Це уточнення дає нам повне право стверджувати, що асиміляційна політика російського імперського уряду щодо України не мала очікуваного успіху в тому числі й через феодальні порядки. Кріпосне право було скасоване у 1861 році, тобто більше, ніж через пів століття після початку Промислової та Великої Французької революції, котрі сьогодні, передусім прихильники модерністського підходу, вважають основними передумовами розвитку націоналізму та націй [35, с. 82-83]. З огляду на їхні зауваження, за кріпосних порядків, розвиток гомогенної та стандартизованої культури досить проблематичний. Подібні висновки цілком і повністю підтверджують зауваги І. Лисяка-Рудницького, який, розглядаючи рівень національної, а якщо бути точними то етнокультурної самосвідомості українців на початку ХІХ ст., доводив, що українські та російські селяни, завдяки різниці у мові, одязі, побутовому житті та фольклорі, не вважали себе представниками одного й того ж самого народу [50, с. 474]. Така, навіть ембріональна свідомість культурної окремішності могла стати підсумком регіональних особливостей господарської системи, яка, за часів панування в Російській імперії кріпосного права і ще довго потому, була простим об'єднанням розрізаних господарств, що, у своїй переважній більшості, були сільськогосподарськими. Це ж, своєю чергою, забезпечувало високий рівень культурної децентралізації населення, котре, вочевидь, конструювало свою реальність, а відтак й ідентичність, згідно з вимогами історично сформованих традиційних міфів.

Визнання важливої ролі традиційного міфу у збереженні, як мінімум, локальних форм ідентичності, не дає підстав визнати етно- та націєтворчого потенціалу релігії та церкви, однак аргументує перегляд інтелектуальних напрацювань тих вчених, які визнавали якщо не першочергову, то все ж важливу їхню роль у процесі формування етнокультурної ідентичності та національної єдності. У даному контексті доцільно згадати не тільки Е. Гелнера, який, так само як й І. Огієнко, розглядав Реформацію, як один з важливих чинників формування національних мов, а відтак і гомогенного комунікативного та культурного

просторів, а й Б. Андерсона, котрий доводив, що головною передумовою становлення націй (які, до речі, він так само як і багато інших модерністів, не розмежовував з етносами), був занепад латини, який забезпечила Реформація, проте не сама по собі, а через зародженню друкованого капіталізму. Бо ж, як відомо, до «настання епохи друкарства Рим легко вигравав у Західній Європі кожна війну проти єресі, оскільки внутрішні лінії комунікації у нього завжди були кращі, ніж у його супротивників» [3]. Відповідно, протест Лютера – це нова сторінка у боротьбі з безроздільним пануванням католицизму. Його тези були надруковані зрозумілою німецькою мовою, а книгодрук дав можливість їх швидко популяризувати у всіх куточках країни [3].

Визнаючи опосередкований вплив Реформації на розвиток гомогенного культурного і, що важливіше, комунікативного просторів, прихильники модерністського підходу, все ж схиляються до думки, що релігія в сучасному світі є залишковим феноменом, який вповні не може пояснити причини виникнення націй. Така позиція зумовлена глибоким переконанням у тому, що світоглядною передумовою національних спільнот є секулярні в своїй основі просвітницькі ідеали, що знайшли своє втілення в гаслах Французької революції. Не менше важливе значення в цьому процесі, на думку прибічників модерністського підходу, відіграли індустріалізація, урбанізація та зміна виробничих відносин, які відтепер потребували взаємозалежних робітників, що орієнтовані на виробництво та споживання стандартизованих товарів [85].

Раціональність зауваг модерністів не викликає особливих зауважень у випадках, коли ми услід за Г. Сетон-Вотсоном визнаємо існування «старих» та «нових» націй, тобто тих, що виникли до і після появи доктрини націоналізму. Цікаво, що до останніх вчений відносить не тільки англійців, шотландців, французів, а й росіян, тобто усі ті народи, які «проживали в своїх державах, якими правили особи своєї національності, а відтак не потребували національно-самостійницьких рухів» [74, с. 290]. Поза сумнівом, подібна позиція має сенс, але не може стосуватися усіх без винятку згаданих вченим народів. В контексті нашого дослідження цікавим видається феномен росіян, які звісно мали державу, кордони якої однак виходили далеко за межі досить суперечливої російської

культурної ідентичності, що, як уже зазначалося у попередніх розділах, свідомо конструювалася у ХІХ ст. Не менш суперечливим є й неодноразово згадане нами націєтворення французів, натомість англійців, поза будь-яким сумнівом, можна вважати класичним прикладом т. зв. «старих» націй. На наш погляд, важливу роль у формуванні їхньої етнокультурної ідентичності відіграла географічна відокремленість від інших західноєвропейських країн. Поміж тим, не менше значення для розвитку культурної окремішності Англії, як доводить В. Єленський, мало становлення національної церкви, відособленої від Риму. Завдяки цьому, місцеве духовенство розповсюдило міф про те, що християнство на острови було принесено ще в апостольські часи, а тому не було зіпсоване пізнішими культурними та світоглядними нашаруваннями. Розвиток цієї думки забезпечив зародження та відточення міфу не тільки про особливе релігійне покликання Англії, а й про обраність англійців Богом для певної місії. З плином часу ці уявлення тісно переплелися з політичними доктринами, заклавши тим самим підвалини для ідеологічних, у термінології М. Великоня, міфів, котрі оволоділи свідомістю англійського дворянства та сприяли утвердженню самобутньої культурної, релігійної та політичної традиції [70, с. 191-192].

Попри раціональність та аргументованість висновків В. Єленського, все ж, як цілком аргументовано показав ще В. Липинський, англійську націю можна вважати винятком, оскільки «серед англійської класократії не міг розвинутиись той антикоролівський, феодальний (по нашому кажучи “отаманський”) анархічний та егоїстичний індивідуалізм... англійський Король не став Королем тільки “панів”, залежним од їх вибору і примхи, а став зразу дідичним Монархом, Головою цілої нації. Авторитет королівської влади спирався не тільки на признання її і благословення владою духовною, а й на моральній довірі до неї пасивних мас, що в королівських судах і урядах змогли знайти завжди оборону од зловживань аристократії» [47, с. 294]. Поміж тим, згідно з висновками українського вченого, англійська нація формувалася не стільки на релігійній, як соціально-політичній основі та легітимності монархічної влади.

Незважаючи на раціональність та обґрунтованість висновків В. Липинського та багатьох інших згаданих нами вчених, їхні аргументи частково

спростовуються історичним досвідом кінця ХХ ст.. Саме в цей час, у багатьох регіонах світу розпочалося відродження націй та націоналізму, котре нерідко супроводжувалося розвитком національних релігій. У Східній Європі цей процес став цілком закономірним результатом розпаду Радянського союзу, що сприяло відродженню політичної незалежності не тільки тих націй, що безпосередньо входили до його складу, а й тих, які перебували в ідеологічному засязі комуністичної ідеології. Очевидно, що зміни, які розпочалися у Східній Європі можна було би легко пояснити економічними чинниками, коли б подібна ситуація дещо згодом чітко не проявилася на Близькому Сході, окремих країнах Західної Європи і навіть США.

Зміни, які, як виявилось, тільки намітилися в кінці ХХ ст., повною мірою проявилися на початку ХХІ ст., поворотним пунктом в історії якого можна назвати 2016 р. Саме він, як доводить сучасний американський соціолог Дж. Гайдт, найбільш чітко показав повернення в світоглядно-політичний простір ідеологій, соціальних інститутів та феноменів, котрі вважалися пережитком модерну [106; 107]. Публікаційна та соціальна активність Дж. Гайдта, забезпечила чималу популяризацію зроблених ним висновків, залишивши дещо менш помітним той факт, що означені зміни значно раніше не тільки спрогнозував, а й проаналізував С. Гантінгтон у загальновідомій та дискусійній роботі «Зіткнення цивілізацій», що вперше була опублікована у 1996 році. В цій праці американський вчений чітко й однозначно стверджував, що у «світі після «холодної війни» найбільш важливі відмінності між людьми вже не ідеологічні, політичні чи економічні... Народи і нації намагаються дати відповідь на найпростіше запитання, з яким може зіткнутися людина: «Хто ми є?»... звернувшись до понять, які є для них найважливішими. Люди визначають себе, використовуючи такі поняття, як походження, релігія, мова, історія, цінності, звичаї і суспільні інститути» [89, с. 18].

Зауваження С. Гантінгтона, на наш погляд, є вагомим аргументом на користь переосмислення ролі релігії у процесі формування групової (культурної) ідентичності. Не меншою мірою до цього спонукає й виявлена Е. Гобсбаумом дуалістичність розвитку нації, котра, з одного боку, конструюється «зверху»

шляхом «вигадування традиції», яку можна зрозуміти тільки знаючи світоглядно-ціннісні пріоритети «низів» [108, с. 9-11]. Бо ж, як доводить вчений, ««винайдена традиція» означає сукупність практик, як правило, обмежених відкрито або мовчазно визнаними правилами ритуального або символічного характеру, спрямованих на прищеплення певних цінностей і норм поведінки шляхом повторення, яке автоматично має на увазі зв'язок з минулим. По суті, там, де це можливо, вони намагаються встановити наступність з відповідним історичним минулим. Яскравий приклад – усвідомлене обрання готичного стилю для перебудови в дев'ятнадцятому столітті британського парламенту і настільки ж усвідомлене рішення після другої світової війни перебудувати будівлю парламенту зсередини згідно з колишнім планом» [109, с. 1-2].

Висновки та окремі теоретичні положення робіт Е. Гобсбаума є прямим свідченням того, що зв'язок між нацією та попередньою історичною спадщиною не настільки простий, як це може видатися на перший погляд. Сформовані в ході історичного розвитку цінності, ідеали, традиції, звичаї, обряди тощо лягають в основу культурної ідентичності, котра, у домодерний період, мала локальний характер. Саме на тлі таких децентралізованих культур, як доводив свого часу відомий український філософ В. Лісовий, відбувалося конструювання спочатку етнічної, а згодом і національної культури. І та, і інша, згідно з висновками вченого, постає завдяки свідомій діяльності еліти, котра виокремлює з існуючого культурного розмаїття деякі, важливі для всього суспільства символи, ціннісно-світоглядні ідеали, традиції, міфи, релігійні уявлення тощо та, переробляючи їх, формує новий культурний простір, який нерозривно пов'язаний з міфом, що визначав унікальність цієї спільноти [52, с. 13]. Цікаво, що згідно з переконанням В. Лісового, новостворений культурний простір має неодмінно зберігати зв'язок з тією культурною підосною, що лягла в його основу, бо тільки таким чином він може об'єднувати в собі культурно розрізнені спільноти [52, с. 13].

Попри безумовну раціональність зауваг В. Лісового щодо особливостей формування етнічних та національних спільнот, дослідник не проводить чіткого та однозначного розмежування між етнічною та національною спільністю, що, на наш погляд, і є причиною тих численних дискусій, що існують у сучасному

інтелектуальному дискурсі. З огляду на це, цілком доречним видається звернення до інтелектуального доробку відомого британського націолога Е. Сміта. Він зробив одну з кращих, на наш погляд, спробу розмежувати ці два феномени, водночас не спростовувати їхнього взаємозв'язку. Так, наприклад, серед спільних рис цих двох феноменів, Е. Сміт виділяє спільну колективну назву, єдину (вочевидь культурну) спадщину, спільні спогади, міфи, символи, вартості і традиції. Саме вони, як стверджує сам дослідник, не дають можливості багатьом дослідникам чітко розмежувати етнос та націю як соціальні феномени, навіть попри те, що відмінності між ними досить виразні. Так, першою і головною ознакою відмінності між етносом і нацією, на думку Е. Сміта, є територія. Етнічна спільність характеризується чітким, проте нерідко символічним зв'язком з певною територією, на якій члени етносу не завжди мають об'єктивну можливість проживати. Натомість представники націй, зазвичай живуть безпосередньо в межах своїх історичних земель [77, с. 54-55]. Правомірність цього твердження Е. Сміта, на наш погляд, зумовлена тим, що нація – це не тільки культурна, а й політична та, як зауважував В. Липинський, територіальна спільнота [47, с. XIII].

Другою, і не менше важливою відмінністю між етносом і нацією, згідно з аргументами Е. Сміта, є те, що всі члени нації об'єднані «публічною культурою, тобто публічними ритуалами та символічними кодами, поширеними по всій території з одного чи більшої кількості центрів для всіх членів спільноти; цей процес, – продовжує свою думку вчений, – звичайно підтримували спеціалізовані релігійні, судові, військові та освітні еліти», натомість представники етносу поділяють тільки один або кілька спільних культурних елементів. Споріднена з цією, є і третя, виокремлена Е. Смітом, ознака відмінності між етносом та нацією. Зокрема, вчений стверджує, що представники етносу часто мають «деякі спільні звичаї», натомість «члени нації об'єднані спільними звичаями та спільними законами, які поширюють по всій території батьківщини і яких дедалі більше дотримуються члени спільноти; цьому процесові звичайно сприяють, якщо не започатковують його, релігійні та політичні еліти в рамках єдиної інституційної структури звичаю і права» [77, с. 55].

Запропоноване Е. Смітом розмежування нації та етносу, на наш погляд, в окремих аспектах дещо поверхово роз'яснює відмінність між цими двома соціальними феноменами з огляду на те, що вчений ігнорує значення політичного критерію. В цьому контексті, показовими та плідними видаються зауваги І. Лисяка-Рудницького, який досить однозначно стверджує, що нація – це передусім політична спільнота [51, с. 11]. Утім, пропонуючи подібне визначення вчений водночас уточнював, що колектив людей стає нацією не тільки здобуваючи власну державу, а передусім тоді, коли в нього з'являється прагнення до її створення. Заразом, І. Лисяк-Рудницький, як і багато інших українських та зарубіжних вчених, вважає, що політичне самовизначення групи людей істотно полегшує їхню етнічна гомогенність, котра, однак, не може розглядатися як обов'язкова ознака нації. Остання, постає на тлі згаданих та всебічно проаналізованих Е. Смітом символів, цінностей, практик тощо.

Запропоноване розрізнення етносу та нації, на наш погляд, є вкрай важливим і доцільним в контексті вивчення інтелектуальної спадщини І. Огієнка. Такий підхід, дає можливість зважено та об'єктивно оцінити теоретичний потенціал інтелектуальної спадщини І. Огієнка, яку, поза будь-яким сумнівом, можна долучити до напрацювань тих українських та зарубіжних дослідників, які вивчали етно- та націєтворчий потенціал релігії та церкви, який, як свідчить окремі роботи таких сучасних українських та зарубіжних вчених як В. Єленський [70], С. Гантінгтон [89], Ж. П. Віллем [15], М. Варейкіс [110] Е. Сміт [77] та ін., був повною мірою був усвідомлений, а подекуди навіть докорінно переосмислений тільки на зламі XX – XXI ст.

3.2. Релігійна культура як ознака етнокультурної відрубності українців у світлі інтелектуального доробку І. Огієнка

Підкреслюючи чималий пояснювальний потенціал релігієзнавчої складової інтелектуального доробку І. Огієнка шляхом апеляції до теоретичних напрацювань сучасних мислителів, ми цілком свідомі того, що подібний підхід може зумовити закономірну критику з боку фахівців, як мінімум, з огляду на те,

що у творах вченого немає прямого та безпосереднього розгляду етнотворчого потенціалу релігії чи церкви, в тому числі й національної. Більш того, уважне прочитання «Української Церкви» досить чітко вказує на те, що у цій праці вчений розкриває не тільки роль церкви у формування культурної окремішності українців, а й чинників, які призвели до її занепаду через руйнацію національного характеру православ'я в Україні. Саме з огляду на це, до згаданої та інших робіт мислителя, часто апелюють релігієзнавці, для яких вони є не більше, ніж оригінальна історія розвитку православної церкви в Україні.

Вищеозначена оцінка історико-релігійного спадку І. Огієнка, на наш погляд, зумовлена тим, що у сучасному українському інтелектуальному дискурсі поки-що він досліджується ситуативно та односторонньо, подекуди навіть без належної уваги чітко вираженого ідейного зв'язку з тими суспільно-політичними та науковими напрямками XIX ст., які заклали концептуальні підвалини для творення модерної української ідентичності. Звісно, процес творення культурної окремішності українців в цей час не набув завершеного вигляду та концептуального оформлення через відсутність розвиненого понятійно-категоріального апарату. Утім його відсутність в тогочасній українській інтелектуальній думці зазвичай була простим відображенням тих суперечностей, які існували у європейській суспільно-політичній та філософській думці. Звісно, вагомою передумовою хоча би часткового розв'язання цієї проблеми стала «успішна професура» Й. Шада у Харківському університеті. Будучи вихованцем класичної та романтичної філософії, він, як доводить М. Семчишини, приніс в українську суспільну свідомість «глибину і грандіозність» німецької класичної філософії і «почасти започаткував клімат європейської “весни народів” і їх вимоги на державне самовизначення» [73, с. 220].

Попри очевидне перебільшення М. Семчишиним впливу Й. Шада на розвиток ідей національного самовизначення передусім серед українців, применшувати значення його наукової діяльності та світоглядного потенціалу розвинений ним ідей, також не варто. Бо ж, як відомо, завдяки йому в українських інтелектуалів зародилася цікавість до ключових ідей тогочасного німецькомовного інтелектуального дискурсу (просвітництва та романтизму), на тлі котрого

розпочалося вивчення «народного духу» українців. В даному контексті доречно згадати діяльність харківського етнографічного гуртка (І. Срезневський, А. Метлинський, М. Костомаров та ін.), представники якого зуміли поєднати окремі положення філософії Г.В.Ф. Гегеля з ідеями Й. Гердера, тим самим заклали міцний теоретичний фундамент для розгляду української народної поезії, як одного з головних виявів «вічних думок людської душі». Особливо плідними у даному контексті видаються думки та ідеї М. Костомарова. Він став одним із перших українських вчених, який чітко й однозначно показав, що українці – це окремий (від великоросів) народ, який має власну історію, свої власні ідеали, і навіть мову, котра, проте для М. Костомарова, була всього лиш «наръчієм» [61, с. 34-35].

Особливо цікавими в контексті нашого дослідження видається досить ретельний аналіз М. Костомарова особливостей великоруської та малоруської релігійності, бо ж, згідно з висновками вченого, вона є вагомим рисом «душі народної» (згідно з сучасною термінологією, ментальності). Формування останньої, на думку вченого, забезпечується вірою, книжною богослужбовою мовою й історією, котра нагадує певному народу про його історичні витоки [61, с. 41]. Зокрема, М. Костомаров доводив, що великороси характеризуються схильністю до обрядів, формул та зосередженістю на зовнішніх проявах релігійної віри, незгода з приводу яких і стала причиною церковного розколу [61, с. 59]. Натомість українці («південноруси») зазвичай були безпристрасними щодо зовнішніх проявів віри, завдяки чому мали чітко виражену внутрішню релігійність, орієнтовану на пізнання змісту віровчення [61, с. 60].

Не оминув своєї увагою М. Костомаров висвітлення ролі православної церкви у формуванні світоглядних особливостей слов'янських народів. Наприклад, вчений вважав, що завдяки православ'ю у слов'ян з'явилися ідеї монархізму та освічення влади, віра у Провидіння Господнє, котре визначало життя людини чи всієї спільноти благословенням чи гнівом Божим. Ці, та деякі інші привнесені православною Церквою ідеї, згідно з твердженнями М. Костомарова, визначали не тільки буденне життя людей, а й історичний розвиток, що, звісно, сприяло освяченню тогочасної імперської влади та визнання

її доцільності, в тому числі й для південнорусів, які довели «нездатність свою до державного життя» [61, с. 79-80]. Це, здавалось би цілком згубне для розвитку українського сепаратизму переконання М. Костомарова, поєднувалося у «Двох руських народностях» з невиразно представленими зауваженнями з приводу етнотворчого потенціалу православ'я, котре, як стверджує вчений, відкрило можливість для реалізації «місцевих інтересів: воно допускало місцеві святині, які, не перестаючи бути універсальними, надавали своє особливе заступництво одній місцевості. Так, у всіх землях руських виникли патрональні храми; в Києві – Десятинна Богородиця і Софія, в Новгороді і Полоцьку – свята Софія, в Чернігові і Твері – святий Спас...» [61, с. 52]. Вказане зауваження, на наш погляд, вирізнялося високим пояснювальним потенціалом для процесів етнотворення православних посполитих народів, які практично аж до «весни народів» консолідувалися навколо християнських святинь.

Намічений та непроаналізований, як на наш погляд, повною мірою навіть самим М. Костомаровим вплив православної церкви на розвиток етнографічної своєрідності різних регіонів тогочасної Російської імперії, залишився поза увагою цензури та урядових заборон. Це й не дивно, адже, тогочасні українознавці, прагнули рухатися в ногу з тогочасними європейським інтелектуальним дискурсом, а тому головну увагу приділяли розкриттю відмінностей між народами, тільки побіжно окреслюючи вплив релігії та церкви на їхнє становлення. У вивченні цього питання, одні з найцікавіших ідей, як на наш погляд, висловив В. Антонович. На відміну від М. Костомарова, він проаналізував три національні типи (українсько-руський, польський і великоруський), розрізняючи дві групи «осібностей та відмін». До першої групи вчений зарахував прикмети «прирожені», натомість до другої – лиш ті, що «здобуваються вихованням і залежать від вишини розвитку культури та від минулого життя народу, себто від його історії» [5, с. 91]. Останні визначають психологічні особливості народу, тим самим опосередковано стосуються питання етнотворчого потенціалу релігії та церкви.

Слід зазначити, що В. Антонович, так само як і М. Костомаров, окреслив етнотворчий потенціал релігії дещо ситуативно, що, на наш погляд, зумовлено

панівними тенденціями в інтелектуальному дискурсі XIX ст., й передусім неабияким інтересом науковців до етнографії та історії. Він забезпечив глибоке знайомство з народним життям, особливостями народної обрядовості та поезії. Цікаво, що на цій основі В. Антонович спростував етно- та націєтворчий потенціал мови, водночас зауважив, що культурна окремішність народів формується під впливом особливостей їхньої «нервової системи» і відображається у їхній психічній вдачі, родинних та міжособистісних взаєминах, народних обрядах, мистецтві, у тому числі й релігійному живописі. Цікаво, що вже в цьому дещо побіжному зауваженні проглядається визнання В. Антоновичем впливу релігії на розвиток культурної окремішності трьох народів, тобто їхнього «характеру національного» [5, с. 91].

Будучи цілком свідомим того, що українці, і великороси і поляки належать до однієї релігії, В. Антонович вважав за доцільне розкрити своєрідність їхньої релігійності, не торкаючись поміж тим конфесійної тематики. Зокрема, вчений стверджував, що поляки і росіяни у вірі надзвичайно нетерпимі, проте з різних причин: поляки вважають, що їхня «віра абсолютно правдива», натомість росіяни нетерпимі через внутрішню схильність до формальних догм, заперечуючи при цьому будь-які прояви вільнодумства чи обрядового відступництва [5, с. 97-98]. Українці у вірі своїй істотно різняться від сусідів, бо ж віра у них «живе чуттям інтимним... характерним з'являється поважання віри другого: не чіпай мого і я не займу твого» [5, с. 97-98]. Ці риси, згідно з висновками В. Антоновича, визначають основні тенденції розвитку не тільки релігійного мистецтва, а й усієї християнської культури, котра, як відомо, у багатьох аспектах має чітко виражені регіональні розбіжності [5, с. 99].

Зроблені В. Антоновичем висновки, узагальнення, у єдності з цікавим культурологічним аналізом розбіжностей між поляками, великоросами та українцями, на наш погляд, сприяли самоусвідомленню етнокультурної особистості українців, навіть за відсутності хоча б загальнішого окреслення тих чинників, які сприяли формуванню тих регіональних культурних особливостей, які лягли в основу етнокультурної самобутності груп. Відсутність уваги до цього питання, не варто вважати недоліком інтелектуального доробку В. Антоновича, з огляду на те,

що його наукова діяльність здійснювалися на концептуальній основі тогочасної етнопсихології.

Проблеми, які залишилися поза увагою багатьох відомих українських університетських вчених та громадських діячів XIX – початку XX ст., отримали оригінальну інтерпретацію у ґрунтовних роботах авторитетних істориків церкви. В контексті нашого дослідження особливу увагу привертає фундаментальна праця професора Київської духовної академії С. Голубев «Київський митрополит Петро Могила і його сподвижники». В цій праці вчений висвітлив історію Києво-Печерської лаври починаючи з кінця XV ст. у всьому розмаїтті її тогочасного життя. Звісно, головна С. Голубева в цій роботі була прикута до діяльності Петра Могили, котрий, завдячуючи своєму гнучкому розуму, нестандартному мисленню та силі духу, зумів не тільки відстояти, а й відродити культурно-релігійне життя Києво-Печерської лаври, перетворивши її водночас у духовний центр українського культурного життя [24].

Особливо плідними у контексті нашого дослідження видаються роздуми та аргументи С. Голубева щодо ролі релігії, церкви та церковних осередків у конструюванні етнокультурної ідентичності, котра вперше була усвідомлена саме Петром Могилою. Зауважимо, що С. Голубев не ідеалізує його ні як митрополита Київського, Галицького і всієї Русі, ні як екзарха Константинопольського патріарха, ні тим більше як архімандрита Києво-Печерського монастиря, вважаючи його постаттю неоднозначною та описуючи подекуди в «в найпохмуріших фарбах» через те, що «його наїзди прирівнювалися до розбійницьких нападів» у тих випадках, коли хтось, «спокусившись на багату лаврську маєтність». Утім архімандрит, повертаючи лаврські багатства зі зброєю в руках, ніколи не присвоюючи їх собі і тим істотно відрізнявся від своїх попередників [24, с. 314].

Утім головна заслуга Петра Могили, на думку С. Голубева, полягала в тому, що його діяльність мала чітко виражений ідеологічний характер. Боротьбу проти розкрадання церковного майна та деморалізацією церковного кліру, архімандрит нерідко вів апелюючи до релігійних почуттів покарання Господнього [24, с. 316]. Саме з цією метою, він започаткував роботу спрямовану

на систематизацію та публікацію відомостей про чудеса від святих ікон та мощей, які відбувалися у Києво-Печерській лаврі. Знайомство з ними широких народних мас через усні перекази (в тому числі й паломників), церковні проповіді тощо, сприяли поширенню посеред українського народу (і не тільки) віри у те, що Київська обитель – це місце безпосередньої присутності Божої, яке знаходиться під безпосереднім патронатом Богородиці. Саме завдяки цьому тут відбуваються численні чуда: сліпі – прозрівають, а хворі – зцілюються. Цікаво, що, згідно з пануючим у часи життя Петра Могили переконанням, навіть грішники, які щиро розкаялися чи невірні, що звернулися з молитвою до Бога через святих угодників, можуть отримати «те, що просили» [24, с. 340-341].

Започаткована Петром Могилою популяризація чудотворної сили розміщених у Києво-Печерській лаврі святинь, згідно з цілком аргументованими висновками О. Богомолець, мала непересічне значення для формування регіональних етнокультурних осередків, орієнтованих на певні релігійні центри. Адже, подібну діяльність розпочали й інші тогочасні богослови, найвідомішими серед яких поза будь яким сумнівом є Атанасій Кальнофойський та Дмитро Туптало. Ці та багато інших, в тому числі й значно менше впливових церковних діячів, як доводить О. Богомолець, пропонували власні оповіді про чуда, які відбувалися у різних церковних осередках. Для простого люду ці розповіді були прямим та безпосереднім свідченням святості української православної церкви, долучення до якої здійснювалося через територіальні релігійні осередки, культура, звичаї та практики яких поволі приживалися в народі становлячи основу не тільки їхньої релігійності, а й всієї культури [10, с. 203-204].

Вищенаведені уточнення О. Богомолець досить чітко розставляють акценти фундаментальної праці С. Голубєва, в якій розкрито не тільки особливості розвитку Києво-Печерської лаври у певний історичний період, а й процес творення духовенством етнографічної своєрідності тієї частини Наддніпрянщини, котра входила у культурний та релігійний засяг Києва. Подібним чином у ранньомодерний період формувалася культурна самобутність усіх інших українських регіонів, більшість населення яких у ХІХ ст. добре усвідомлювало свою крайову ідентичність, не маючи при цьому ідентичності

загальноукраїнської. Підтвердженням цьому можуть бути суперечності модерного державотворення (1917–1920-го рр.), які чітко засвідчують, що ідея української соборності кристалізувалася Великою Злукою (22 січня 1919 р.), а етнічні кордони України були визначені тільки після входження України на засадах федерації до складу СРСР [48, с. 458].

Офіційне визнання окремішності українців радянською владою та усвідомлення їхньої етнокультурної самобутності в діаспорі зумовило появу цілої низки розвідок, присвячених дослідженню різних аспектів українознавчої проблематики. Утім мета їхня істотно різнилася, бо ж радянські етнографи, зосереджували свою увагу на пошуку тих елементів української народної культури, які могли стати сценічним образом України. Натомість українці в діаспорі, прагнули привернути увагу європейської спільноти до українського питання, а відтак досліджували витоки, чинники та ознаки етнічної самобутності українців, заразом обґрунтовуючи їхнє право на національне самовизначення. Одним із головних аргументів на користь української етнокультурної окремішності стала започаткована ще у ХІХ ст. етнопсихологія, завдяки якій в українознавчому дискурсі продовжували розробляти проблеми «народного характеру», який нерідко позначали термінами «народна душа», «дух народу» абощо.

У загаданому вище ключі проводив свої дослідження один з найвідоміших інтелектуалів української діаспори Д. Чижевський. Розкриваючи основні віхи розвитку української філософської думки, він приділив чимало уваги висвітленню своєрідності українського народного світогляду, означеного в його працях терміном «народний характер». Під останнім, Д. Чижевський розумів «національно-зумовлене становисько даного народу до світу та життя. Він виявляється і в тім, що цей нарід в світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно і т. д.» [91].

Запропоноване Д. Чижевським визначення народного світогляду, так само як і народного характеру, навряд чи може задовольнити прискіпливого дослідника, навіть попри запропонований вченим ретельний аналіз тих рис, які виділяють українців з-поміж інших народів. Така позиція дослідника, на наш погляд,

зумовлена не тільки високим рівнем наукового такту, а й ідейним впливом праці В. Вундта «Нації і їх філософія» [21], який, на наш погляд, став головною причиною того, що «Нарисах з історії філософії на Україні» [91], Д. Чижевський розглядав не історію української філософії, а й історичний розвиток філософії в Україні. Саме з огляду на це, для нього особливості «народного характеру і світогляду» стають другорядною проблемою, оскільки українці, як показав Д. Чижевський, не завжди забезпечували історичний поступ філософської думки в Україні.

Ідейна спрямованість історико-філософського дослідження Д. Чижевського стала головною причиною побіжної уваги вченого до проблеми «народного характеру», а як наслідок і феномену української релігійності. В своїх працях вчений, на жаль, не зумів запропонувати якихось докорінно нових у порівнянні з тими про які вже йшлося вище особливостями ставлення українців до релігії. З огляду на це, більш плідними при дослідженні своєрідності «національного характеру» видаються висновки І. Лисяка-Рудницького. У своїх працях він послуговувався терміном «національний характер», використовуючи його для позначення «своєрідного способу життя, культурних вартостей, правил поведінки та системи інтуїції, які притаманні даному народу» [49, с. 1]. Інакше кажучи, І. Лисяк-Рудницький вважає, що «національний характер» – це «концепт, що виражає культурну індивідуальність певного народу, його історично сформовану особливість», що постає «у вигляді усталеного комплексу культурних диспозицій та артикуляцій, через які відбувається (як через умови можливості) самопокладання людей певної культури» [49, с. 7]. Поряд з «національним характером», який постає історично сформованою системою культурних вартостей певної спільноти, І. Лисяк-Рудницький визнає наявність народного характеру, який згідно з висновками вченого, формувався віками, а тому не може бути самовільно знищеним або свідомо сконструйованим заради реалізації якоїсь мети.

Незважаючи на суперечності у визначенні «народного характеру», висновки І. Лисяка-Рудницького, так само як і його попередників, мали важливе значення для обґрунтування етнічної самобутності українців у середині ХХ ст. і навіть

для актуалізації українського питання перед світовою спільнотою. Поміж тим, у запропонованих згаданими вченими теоретичних узагальненнях йдеться про українську етнічну самобутність, як доконаний факт. Поміж тим, реалії життя українців у ХХ ст., свідчили зовсім про інше. Невпинна русифікація та знищення ментальної самобутності українців у підсумку репресивної політики радянської влади та закономірна асиміляція українців в діаспорі закладала підвалини для дискусій щодо існування певного незмінного «народного духу» (чи «національного характеру»), водночас актуалізуючи дослідження, які могли пояснити і водночас пригальмувати невідоме знищення самобутньої української культури. Власне саме таке завдання, на наш погляд, ставив перед собою І. Огієнко. Будучи одним із духовних лідерів та політичних провідників українського національного відродження початку ХХ ст., він, беручи до уваги наявні теоретичні напрацювання, прагнув виявити та осмислити ті чинники, які забезпечували ментальну та культурну своєрідність українців. На його думку, тільки таким шляхом можна було вберегти українців від невідомої асиміляції та відродити українську державність в майбутньому. Саме з цією метою, І. Огієнко, перебуваючи вже на еміграції, почав приділяти багато уваги дослідженню витоків культурної самобутності українців, виявом якої, на думку вченого, є «релігія, обряди, епос, народні пісні, мудрість попередніх віків, передання, казки, повір'я, пережитки довгих століть» [33, с. 10-11]. Інакше кажучи, вчений, так само як багато інших зарубіжних та українських дослідників, вважав, що формування культурної унікальності спільноти забезпечується низкою зовнішніх ознак, які у єдності своїй закладають підвалини для виникнення особливого «духу народного», який відображає не тільки історію та досвід спільноти, а й її переживання та сподівання [33, с. 10-11].

Слід зазначити, що вживання І. Огієнком терміну «народних дух» наразі є анахронізмом, некритично екстрапольованим вченим з інтелектуального дискурсу ХІХ ст. для позначення ментальної своєрідності спільноти. Утім його використання дало можливість вченому продемонструвати на численних прикладах роль православ'я у процесі розвитку етнокультурної самобутності українців [33, с. 11]. З цього приводу у «Книзі нашого буття на чужині» вчений

зазначав: «Православ'є створило нам національного українського духа, національне українське почуття. Це зробили нам Православна Віра, рідні звичаї, українська мова, український народ: його історія, життя, пісні, одяг і т. ін. Усе це виплекане, усе це постало на православному ґрунті» [33, с. 24].

Ключова роль православ'я у формуванні етнокультурної самобутності українців, згідно з переконаннями І. Огієнка, була цілком логічним наслідком його організаційних основ й передусім 34-го апостольського правила, котре чітко й однозначно постановляло: «Єпископи кожного народу повинні знати першого посеред себе й шанувати його, як голову» [103, с. 114]. Саме завдячуючи цьому положенню, на думку І. Огієнка, кожна «православна церква з бігом віків виробляла власне бачення канонів, свою власну місцеву традицію, власну відправу Богослужб, власні свята і т. ін... Ось через це, маємо справді церкви: Українську, Російську, Грузинську и т. д., а не церкви українського, російського, грузинського і т. д. народів» [103, с. 105-106]. Цікаво, що національна своєрідність української православної церкви формувалася під впливом дохристиянських вірувань [92, с. 6-9], географічного положення та багатовікової підлеглості українців чужовірній політичній владі [103, с. 114]. Все це у єдності своїй сприяло адаптації православ'я до місцевих звичаїв, заразом закладаючи фундамент для розвитку культурної та ментальної унікальності українського народу.

Всебічно досліджуючи національну окремішність Української церкви, І. Огієнко, у відповідності до загальної лінії своїх наукових пошуків, наголошував на тому, що однією з найбільш значимих її особливостей було широке використання Святого Письма, писаного зрозумілою для більшості населення мовою [103, с. 114]. Звісно, це твердження видається дещо дискусійним, як мінімум з огляду на те, що вчений, як було показано у попередньому розділі досить песимістично оцінював запровадження кирилиці та солунського наріччя болгарської мови. Утім він залишався цілком свідомий того, що мовна інновація святого Кирила, після її часткової адаптації до місцевих умов сформувала демаркаційну лінію між православними церквами та започаткувала розвиток місцевої традиції церковної вимови [63, с. 3]. Не варто, на думку І. Огієнка, ігнорувати й численної перекладної літератури (Остромирова (1056), Київська

(1092), Пересопницька (1556) Євангелії, Новий Заповіт Негалевського (1581), Острозька Біблія (1581) тощо), котра завдяки проповідям живою українською мовою сприяла знайомству зі Святим Письмом та церковним переказом широких народних мас, тим самим заклавши фундамент для розвитку внутрішньої релігійності.

Помітну роль у процесі формуванні самобутньої української культури, на думку І. Огієнка, зіграв Катехізіс Петра Могили [103, с. 115]. Як відомо, цей богослужбовий твір був знаковою подією для усього православного світу, водночас, як доводив І. Огієнко, було в ньому чимало положень, які з огляду на існуючі між народами відмінності у ставленні до віри сприяли утвердженню зовнішніх маркерів між представниками різних православних церков. Так, приміром, згідно з вимогами українського Катехізісу хреститися потрібно кладучи пальці на чоло, потім на груди, тоді як росіяни хрестилися кладучи пальці на живіт [103, с. 116]. Ця, здавалось би цілком формальна ознака за умов приналежності українців та росіян до однієї конфесії, могла стати зовнішнім критерієм для виокремлення українців з-поміж інших народів, шляхом зовнішнього визначення «чужого» переважно на рівні простонароддя.

Національна своєрідність Української Православної Церкви, як доводить І. Огієнко, виявлялася в особливостях богослужіння [103, с. 116] та регіональній своєрідності проведення церковних треб. Їхній чин тривалий час мав виразні регіональні відмінності в межах єдиної національної церкви. Ліквідація подібних розбіжностей та запровадження єдиних для всієї Української Церкви чинів виконання церковних треб розпочалося після публікування Требника Петра Могили, завдяки якому розпочалося утвердження надзвичайно важливої для розвитку ментальності та формування культурної самобутності стереотипної поведінки. Остання, як доводив відомий радянський етнограф А. Байбурін, відображала найбільш значимі соціальні цінності, тим самим формуючи підвалини для визначення «своїх» та «чужих» (або «інших») на основі істотних відмінностей в поведінці [8, с. 38].

Невиразно представлені через відсутність уваги до різного роду абстрактних теоретизувань висновки І. Огієнка про важливе значення обрядової практики та

стереотипних форм поведінки у процесі формування або збереження етнокультурної самобутності спільноти, цілком суголосні цілій низці зауваг сучасного британського соціолога П. Коннертона. У своїх дослідженнях він аргументовано показав, що постійне повторення обрядів увіковічує міфи завдяки періодичному повторенню реальних або вигаданих подій, які окреслюють культурну самобутність спільноти [37, с. 75]. Звернемо увагу, що це зауваження П. Коннертона досить яскраво проглядається у твердженнях І. Огієнка з приводу особливостей українського Місяцеслова. Згідно зі свідченнями дослідника він «складався з двох частин: 1) повний Місяцеслов давньої грецької церкви, і 2) свої крайові святі, а святих іншої Церкви зазвичай до Місяцеслова не вносять» [103, с. 117]. Внаслідок його формування, в Україні чітко означилися свята, що в інших православних церквах, не вважалися великими. Показовим прикладом, на думку вченого, у даному контексті є вшанування пам'яті святих Бориса і Гліба, Михайла, Юрія, Покрови тощо [103, с. 119].

Розглядаючи свідчення та аргументи І. Огієнка, не знаходимо жодних підстав для сумніву в тому, що саме національний характер православ'я був головною підвалиною формування унікальних українських звичаїв та традицій, а у підсумку й етнокультурної самобутності. Остання, згідно з висновками І. Огієнка, постала не тільки і не стільки результатом зовнішніх ознак, як психічних рис, що визначили особливості української суспільно-політичної традиції. В даному контексті І. Огієнко згадує притаманну Українській Церкві собороправність, що виразилася в тому, що «ніхто з її ієрархів не правив самовладно, ніхто з духовенства не приходив до громади не прошений, – всі церковні посади були виборні» [103, с. 112]. Ця риса, зауважує дослідник, виокремлювала Українську Церкву, з-поміж інших православних церков і передусім Візантійської та Російської.

Зауважимо, що собороправність як одна з головних виокремлених І. Огієнком рис Української Церкви, є прямим свідченням непересічного впливу дохристиянських форм суспільної організації на становлення національної своєрідності православної церкви в Україні. Адже, як відомо, прийняття християнства розпочалося з Києва, населення якого здавна відзначалося високим

рівнем демократизму, що реалізувався завдяки традиції віче. Ця риса, згідно з висновками І. Огієнка, прямо, а подекуди опосередковано відображалася у багатьох інших аспектах релігійної культури та обрядової практики Української Церкви. У даному контексті доречно згадати і національну своєрідність українського чину вінчання, який, поєднуючись з давніми шлюбними звичаями, сприяв утвердженню переконання, що одруження без взаємної присяги є недійсним, і збереження давнього звичаю встановлювати хрести та ікони на біля доріг на місцях, де у дохристиянській культурі були розташовані ідоли тощо [103, с. 114-123].

Незважаючи на те, що згадані нами та багато інших виокремлених І. Огієнком особливостей Української Церкви не дають прямих та безпосередніх підстав говорити про їхній етнотворчий потенціал, все ж, на наш погляд, саме ця ідея імпліцитно присутня в усіх його працях. Звісно, беручи до уваги модерний характер європейського та українського етнотворення, утвердження розвинутої ним думки могло дещо знецінювати започатковану ним у часописах «Слово істини» та «Наша культура» релігійно-просвітницьку діяльність. Поміж тим, з теоретичного погляду акцентування уваги на відсутності розриву між елітарною та народною культурою, які розмовляли єдиною мовою, єдності релігійних уявлень та світоглядних переконань в середовищі освічених прошарків українського населення й простонароддя та непересічного впливу елітарних верств населення на становлення обрядової практики простонароддя тощо, наводить на думку, що мислитель таким чином прагнув показати відсутність чіткого культурно-світоглядного розриву між елітарною та народною культурою. Це, своєю чергою, було прямим свідченням непересічної ролі Церкви у процесі становлення етнічної єдності українців. Такий підхід, давав можливість спростувати цілий ряд невирішених багатьма українським вченими питань етно- та націєтворення і передусім питання історичної тяглості самобутньої української культури та ті чинники, які забезпечували свідомість «Ми» українці відмінні від «Вони», поляки і особливо росіяни. Остання поставала на основі свідомості регіональних особливостей світобачення та обрядової практики.

Слід зазначити, що питання етнокультурної єдності українців і росіян на основі спільності православ'я, від початку XVI ст. традиційно залишалася наріжним каменем не тільки інтелектуального дискурсу, а й культурної політики чужоземних урядів щодо українців. Так, приміром, М. Грушевський акцентував увагу на тому, що у боротьбі із унією та наступом католицизму, львівські братчики неодноразово зверталися до московського царя з проханням підтримати та захистити подальший розвиток православ'я на теренах України [26, с. 130]. Подібні твердження знаходимо і у П. Білецького, який доводив, що мрія «про воз'єднання з нею [Московією – уточ. наше], надія на її підтримку окрилювала пригноблену масу українського народу, що себе вважала та називала не інакше як «народом руським» [9, с. 7]. Загалом наявність у різні історичні періоди ідеї про споріднення Української Церкви з Московською, визнає й І. Огієнко. Поміж тим, у цій єдності увагу дослідника привертає вплив українців на становлення російської православної культури, який був значно більшим, від російського впливу, який був суто адміністративним [75, с. 5].

Розкриваючи своєрідність релігійного виміру інтелектуального доробку І. Огієнка, не складно помітити, що у творах вченого головна увага зосереджена на висвітленні національної своєрідності Української церкви, натомість культурна самобутність українців розглядається лише побіжно. Поміж тим, на наш погляд, визнання цього факту, не дає можливості повною мірою висвітлити інтелектуального потенціалу його творів загалом і передусім етно- та культуротворчого потенціалу церкви. Ці питання український вчений досліджував беручи до уваги той факт, що українці, передусім довгий час не мали власної держави, а рівень їхнього індустріального розвитку навіть у модерну добу був досить низьким, у підсумку чого ідеї світського гуманізму та антиклерикалізм в Україні не набув значного поширення. Зайняте переважно у сфері сільського господарства українське простонароддя, як свідчать етнографічні розвідки, нерідко потерпало від високого екзистенційного тиску, який, цілком закономірно, підтримував високий рівень релігійності місцевого населення [105]. Внаслідок цього, та усупереч нерівномірному поширенню християнства у середовищі простонароддя, в українців (так само як і в росіян-московитів), великою повагою

завжди користувався священник. Цьому певною мірою сприяло і те, що священники, особливо на селі, мало відрізнялися від загальної маси людей – вони мали сім'ю і вели власне господарство, розмовляли та проповідували зрозумілою більшості населення церковнослов'янською мовою. Подібними у священників та простонароддя були не тільки вірування чи забобони, а й дискримінація та утиски з боку урядових структур [41, с. 5-8].

Загадані нами та багато інших прикладів, дають підстави погодитися з І. Огієнком в тому, «народ український був в руках Духовенства» аж до початку ХХ ст. Саме завдяки йому українці змогли пережити два перериви «національної екзистенції» [51, с. 21], не втрачаючи при цьому тієї етнокультурної самобутності, на тлі якої формувалася модерна українська нація. Інакше кажучи, пропонуючи дослідження історії розвитку та формування національної своєрідності православ'ям в Україні, І. Огієнко досліджував не тільки історію релігії, а й історію творення української культури. Вчений завжди був свідомий того, що Церква, набувши національних рис, визначала особливості світобачення, обрядової та звичаєвої практики українського народу. Більш того, вона була творцем елітарної культури – література, художнє мистецтво, архітектура, драматичний театр, історія, філософії тощо – усе це, аж до початку ХІХ ст. творило духовенство, а відтак ці культурні добутки мали чітко виражений релігійний характер [32].

Загалом визнаючи правомірність висновків І. Огієнка щодо непересічної ролі Української Церкви в процесі творення української етнокультурної своєрідності, все ж вважає за необхідне вказати, що використовуючи термін «Українська Церква», І. Огієнко все ж веде мову не про церкву як таку, а про релігійну культуру. Звісно, цей термін він не використовував і навіть не міг використовувати, бо ж він навіть у сучасному українському інтелектуальному дискурсі належним чином не розроблений. Одним із небагатьох дослідників, які присвятили увагу його вивченню став О. Юцишин. Він пропонує використовувати термін «релігійна культура» для позначення «духовного і душевного багатства людини, рівня святості і поведінки особистості з цих внутрішніх (релігійних) мотивів в парадигмі «людина – людина», «людина –

суспільство», «людина – світ» або, іншими словами, принципів людських взаємовідносин і діяльності в соціумі, оснований на релігійних засадах християнського віровчення [93, с. 164].

Загалом визнаючи правомірність вказаного визначення, все ж, на наш погляд, воно характеризується високим рівнем теоретичного узагальнення і не дає можливості повною мірою зрозуміти феномен релігійної культури. Бо ж, згідно з запропонованим вченим визначенням, його можна використовувати в процесі особистісного та групового самовизначення, або ж характеризуючи релігійні відносини між групами людей і навіть конфесій. Звісно, всі ці відносини прямо чи опосередковано стосуються тих культурних феноменів, про які вів мову І. Огієнко, поміж тим залишаючи широкий простір для розбіжностей у їх тлумаченні та сприйнятті.

З огляду на сказане, більш плідним в контексті нашого дослідження видається дефініція релігійної культури, котра була запропонована відомим релігієзнавцем І. Яблоковим. Він вважає, що це поняття варто використовувати для позначення сукупності «наявних у релігії способів та прийомів забезпечення і здійснення буття людини, які реалізуються в процесі релігійної діяльності і представлені в продуктах, що несуть релігійні значення та сенси. Діяльнісним центром цієї культури є культ, а зміст цінностей задається релігійною свідомістю» [94, с. 132-135]. Істотну частину релігійної культури, на думку дослідника, складають компоненти в яких відображені основи віровчення: священні тексти, особливості обрядової практики, сакральні символи тощо. Не менш вагому складову релігійної культури складають явища зі сфери моралі, філософії, мистецтва тощо, які поступово залучаються до сфери релігійного життя.

Це уточнення І. Яблокова, на наш погляд, надзвичайно важливе в контексті дослідження релігієзнавчих поглядів І. Огієнка. Зокрема, коли дослідник веде мову про церковну культуру – національні особливості православного віровчення, призвичаєних до місцевих традицій Місяцеслов святих, особливості написання українських церковних ікон чи проведення церковного богослужіння – маємо всі підстави визнати доцільність використання І. Огієнком терміну «Українська

Церква». Поміж тим, у цілому ряді досліджень і насамперед у роботі «Дохристиянські вірування українського народу», дослідник веде мову не тільки про національну своєрідність церковної культури, а й про вплив дохристиянських вірувань на становлення національної своєрідності української церкви, про спосіб залучення християнського переказу не тільки у народне світобачення, а й народну обрядову практику. Такий підхід, надзвичайно правомірний, адже він дає можливість показати тяглість української церковної культури у той час, коли вона знаходилася під адміністративним впливом Московського патріархату, тим самим обґрунтувавши її право на самовизначення та відокремлення. Поміж тим, за умови правомірності такого підходу варто визнати, що в умовах підпорядкування Московському патріархату, зберігалася своєрідність не Української Церкви, а української релігійної культури загалом. Ця культура існувала поза інституалізованою церквою і виявлялася в особливостях народного світобачення та обрядової практики, які й стали головними чинниками збереження унікального етнокультурного простору українців та сприяли формуванню свідомості української етнічної окремішності.

3.3. Двоєвір'я як основа національної окремішності Української Церкви

У попередньому підрозділі було продемонстровано ту частину інтелектуального доробку І. Огієнка, яка, згідно з розпорошеними у різних наукових працях мислителя зауваженнях, визначила та зберегла в часи жорсткої асиміляторської політики з боку сусідніх держав, українську етнокультурну самобутність. Багато ідей та висновків вченого є дуже раціональними, водночас вкрай дискусійним видається наявне в його працях ототожнення етнічної та релігійної ідентичності. Найбільш чітко ця думка проглядається у дещо категоричному, на наш погляд, зауваженні мислителя про те, що «хто міняє свою споконвічну Віру Православну на іншу, наприклад, католицьку, чи переходить до якої секти, той тим самим уже втрачається для нації: він міняє свої віковічні звичаї на чужі й перестає бути національним українцем. Духом своїм він уже не буде

чистим українцем, бо й центром йому стає вже чуже інше місто, інший народ: чужий і ворожий Рим замість рідного Києва» [33, с. 28].

Полемічність вищезгаданого зауваження І. Огієнка не викликає жодного сумніву з огляду на важливу роль греко-католицизму у збереженні української ідентичності, утім присутнє тут і певне раціональне зерно. Як відомо, чимало українських та зарубіжних вчених ХХ ст., наголошували на тому, що не тільки культурна унікальність спільноти, а й нація – це результат тривалого історичного розвитку, який, поряд з іншими чинниками, постає під впливом релігії. Ця позиція у зарубіжному інтелектуальному дискурсі хоча й не прямо та все ж досить чітко представлена роботами К. Гірца, котрий вважав, що всі без винятку люди мають потребу в ідентифікації себе з певною культурною спільнотою на основі таких «примордіальних (споконвічних) зв'язків» як кривне споріднення, місце народження, мова, релігія, особливості суспільних та міжособистісних взаємин тощо. Вона, на думку американського антрополога, закорінена в людській підсвідомості і не має раціонального характеру [103, с. 108-110]. Інакше кажучи, ще «до того, як індивід стає членом певної спільноти чи нації, він (або вона) вже має почуття спільного походження, культурної або фізичної схожості або просто близькості до своїх» [103, с. 14]. Ця почуття, на думку К. Гірца, сформувалося на ранніх стадіях суспільного розвитку, тобто в часи, коли потреба належати до певної, насамперед, родинної спільноти була необхідною умовою виживання, утім згодом воно трансформувалося у своєрідну генетичну властивість.

Засадничі ідеї та базові принципи культурної антропології К. Гірца, поділяли й інші прихильники примордіалізму (Е. Шилз, П. ван ден Берг), які так само вважали, що не можна дослідити людину поза певним етнокультурним середовищем. Бо, з'явившись у світі, людина одразу входить в унікальний простір певної культури, засвоюючи його цінності, ідеали та інші культурні ресурси у процесі соціалізації. Остання сприяє формуванню та закріпленню «наперед заданого» почуття спорідненості з членами групи, кожне наступне покоління якої сприймає здобутки своїх попередників, як передані у спадок духовні скарби попередніх поколінь, котрі необхідно примножити та розвинути своїм

власним культурним і життєвим досвідом, заразом передавши їх своїм дітям та внукам [82, с. 202].

Навіть вкрай загальний огляд основних ідей примордіалістів дає всі підстави визнати раціональною ту часом різку критику, яку їхні твердження зазнавали з боку прихильників модерністського підходу. Так, приміром, розглядаючи основні положення цього підходу Р. Брубейкер стверджував, що сьогодні вже жоден поважний дослідник не може дотримуватися погляду, «ніби нації або етнічні групи суть початкові незмінні сутності» [98, с. 15]. Утім не варто забувати, що не говорив про це і сам К. Гірц, бо ж вважав, що примордіальні зв'язки (мова, релігія, звичаї, територія тощо) та почуття в сучасному світі утримуються завдячуючи свідомій та цілеспрямованій політичній діяльності. Для внутрішньої консолідації населення, провідні верстви використовують примордіальні зв'язки, котрі в такому випадку можуть і повинні розглядатися не як вічні та незмінні данності, а історично сформована культурна спадщина спільноти, яка, перебуваючи у процесі постійного розвитку, видається незмінною тільки завдяки свідомій діяльності культурних і політичних еліт [76, с. 290].

Попри цілий ряд раціональних та аргументованих положень та висновків зроблених К. Гірцом та багатьма іншими прихильниками примордіалізму, все ж потрібно визнати, що розвинене ними положення про об'єктивний характер примордіальних зв'язків, не дає можливості повною мірою зрозуміти суті тих механізмів, на яких тримається етнокультурна спільність. Це зумовлено тим, що примордіалісти розглядали етнокультурні спільноти з позиції зовнішніх спостерігачів, внаслідок чого залишили поза своєю увагою суб'єктивну складову цього феномену. Поміж тим, як показує у своїх працях американський соціолог Дж. Фішман, етнокультурна єдність має суб'єктивний вимір, який проявляється у бутті, діяльності та знаннях. Зокрема, вчений вважає, що приналежність до певної етнокультурної спільноти нерозривно пов'язана з безпосереднім внутрішнім переживанням єдності зі спільними предками. Це ж, своєю чергою, перетворює кривну єдність у чинник, який задає критерії зовнішньої приналежності до певної спільноти. Власне кажучи, мова йде про те, що тіло людини або її

антропологічний тип може розглядатися як зовнішня характеристика членів деякої соціальної групи [102, с. 84-85].

На перший погляд, зауваги Дж. Фішмана щодо непересічної ролі тіла людини (антропологічного типу) у формуванні етнокультурної спорідненості видаються дещо дискусійним. Поміж тим у дійсності це зовсім не так, свідченням чому є не тільки численні приклади, представлені в українському фольклорі: «карі очі, чорні брови», «Ой ти, Йване, білий пане, біле личко твоє, Біле твоє, біле моє, біленькі вобое», «Я сой циган, Чорны лица, Любит мене циганочка Красавиця», в яких доволі чітко окреслювалися стандарти зовнішності, а й численні наукові дослідження антропологічних типів українців (Хв. Вовк [18]), росіян (Ю. Чепурківський [90]), білорусів (Т. Алексеева [2]) та багатьох інших народів. Крім того, особливості тіла (раса чи антропологічний тип) нерідко набувають непересічного значення в процесі особистісного самовизначення або ж визначення «Іншого» як члена певної етнокультурної групи [82, с. 220]. Саме таку позицію поділяв Дж. Фішман, який неодноразово стверджував, що етнічна єдність – це завжди «відчутна» або «жива» реальність, котра несе в собі певну біологічну складову. Поміж тим, вчений постійно уточнював, що ця реальність набуває хоч якогось значення тільки у нерозривній єдності з «діяльністю», що «спрямована на збереження, укріплення і посилення колективних ідентичностей і природного порядку» і включає такі вербальні прояви, як пісні, ритуали, приказки, молитви тощо [102, с. 84-87]. Саме завдяки цьому, на думку вченого, етнічна «діяльність» (на противагу «буттю»), може змінювати культурний образ групи, надавати їй нових тлумачень і змінювати спрямованість минулого за умови, коли воно відповідає дійсності.

Третім, і не менш важливим елементом етнокультурної єдності, згідно з висновками Дж. Фішмана, є етнічні «знання». Їх варто інтерпретувати як колективну мудрість, що має відповідні їй самій та зрозумілі усім членам групи засоби вираження. «Знання», як один з елементів суб'єктивного переживання групової єдності, є унікальним, і що цікаво, властивим тільки певній чітко визначеній групі, колективним досвідом, який відповідає її внутрішнім потребам, «духу», або ж користуючись сучасною термінологією ментальності [102, с. 94].

Як бачимо, виокремлені Дж. Фішманом складові етнокультурної єдності є досить багатограничними, і у єдності своїй формують своєрідну програму чи навіть методику дослідження різноманітних в конкретно-історичні вимірі процесів формування етнокультурної єдності. Саме це, на перший погляд, робить його дослідження абсолютно новаторськими. Поміж тим, за уважного розгляду запропонованих вченим ідей та висновків, є всі підстави стверджувати, що в цілому вони суголосні ідеям, які розвивали від початку ХХ ст. українські етнографи, культурологи та антропологи. В даному контексті передусім необхідно згадати Хв. Вовка, який в опублікованих вперше у 1928 році «Студіях з української етнографії та антропології», тобто задовго до того, як побачили світ роботи Дж. Фішмана та багатьох інших примордіалістів, на численних прикладах продемонстрував ознаки окремішності українського народу. Зокрема, ретельно проаналізувавши антропологічні особливості українців, вчений показав не просто зовнішні, а біологічні ознаки, які вирізняють українців з-поміж інших народів. Цікаво, що в термінології Дж. Фішмана, висвітлення цього аспекту проблеми нерозривно пов'язане з «буттям», яке відображає безпосереднє переживання спільного походження, а відтак і кривного споріднення.

Попри те, що праця Хв. Вовка була написана на зорі становлення культурної антропології, внаслідок чого окремі її положення варто сприймати критично та зважено, цікавим видається те, що вчений зібрав та систематизував не тільки численні дані фізичної антропології, а й запропонував ґрунтовну характеристику «діяльності», котра забезпечувала відрубність українців від інших народів. Досліджуючи цей аспект проблеми, Хв. Вовк, з одного боку, зосередив увагу на особливостях та звичаях господарської практики українців, а з іншого – дослідив вірування, обряди та своєрідність народних знань. Це дає підстави припускати, що він, задовго до концептуального оформлення примордіалістського підходу, висловив цілком суголосне йому положення про те, що етнокультурна єдність формується у процесі тривалого історичного розвитку, у ході якого люди виробляють і транслюють не тільки знання та способи діяльності, а й відтворюють фізіолого-антропологічні особливості, котрі вирізняють їх з-поміж багатьох інших, в тому числі й споріднених народів [18].

Не менш плідними у контексті нашого дослідження видаються висновки та зауваження М. Семчишина, який у загальновідомій сьогодні роботі «Тисяча років української культури. Історичний огляд культурного процесу», опираючись на емпіричні дані П. Курінного, стверджував, що на теренах сучасної України, з давніх-давен «покоління людей виростали одне на одному. Над краєм пролітали хуртовини воєн, але покоління від покоління переймали здобутки попередніх надбань і передавали їх своїм нащадкам. Культурна тяглість, – ніби узагальнює М. Семчишин, – не переривалася ніде, ніколи» [73, с. XXIII].

Загалом поділяючи зроблений М. Семчишином висновок, зауважимо, що він, поряд з вказаним, постав під ідейним впливом «Української культури» І. Огієнка, яку, українсько-американський вчений вважав теоретичною основою історіографії української культури. На його думку, саме «в цьому творі вперше поставлено на розгляд основні питання найбільш прикметних рис нашої культури, її розвитку та перешкод і переслідувань, яких вона зазнала у різних періодах нашої історії» [73, с. XIX]. Цікаво, що розкриваючи науковий та світоглядний потенціал «Української культури» І. Огієнка, М. Семчишин звертає увагу на те, що в ній найбільше уваги приділено «московській темі», яка довгий час «пасіонувала» І. Огієнка найбільше, а тому він багато уваги приділив висвітленню того, що «уявляла собою Московщина 15–17 ст., як і наскільки живилася вона соками української культури, та як згодом переслідувала і винищувала і твори цієї культури, і її визначних діячів» [73, с. XIX].

Загалом дуже високо оцінюючи світоглядний потенціал «Української культури» І. Огієнка, та, поділяючи основні обґрунтовані ним постулати, М. Семчишин зацентрував увагу на тому, що ця праця вперше з'явилася тоді, «коли у відновленій українській державі приходилось перевиховувати зрусифіковані кола української інтелігенції», а тому «треба признати, що своє завдання саме в культурному аспекті автор виконав блискуче» [73, с. XIX]. Звісно, з цим висновком М. Семчишина сперечатися дуже важко, як мінімум з огляду на те, що сам І. Огієнко ніколи не заперечував ідейного спрямування своїх робіт. Так, приміром, у часи розбудови української держави, необхідні були праці, що сприятимуть відродженню української національної самосвідомості, згодом –

роботи, які збережуть українську етнокультурну ідентичність від розмивання у культурному просторі інших, часто споріднених спільнот. При цьому, вчений намагався віднайти та показати механізм формування, а в нових та вкрай несприятливих для розвитку української культури умовах ХХ ст. – збереження етнокультурної відрубності українців. Важливу роль у цьому процесі, як уже було неодноразово зауважено, І. Огієнко відводив православній церкві, котра, завдяки прийняттю апостольських правил, завжди мала національний характер, а тому й визначала особливості мислення, поведінки та всієї культури населення певного регіону.

Обґрунтовуючи засадничу роль православ'я у збереженні етнокультурної самобутності українців, І. Огієнко, на наш погляд, завжди залишався свідомим того, що в історії українського народу релігія і передусім церква (або православ'я) не завжди сприяли культурній сепарації, навпаки – у нашій історії були тривалі періоди підпорядкування чужій та деспотичній владі, котра нерідко використовувала православ'я для знищення етнокультурної самобутності українців. Адже, попри безумовну «національність», «православна церква на цілому світі єдина» завдяки тому, що спільно визнає своїм главою Ісуса Христа та сповідує «ті самі догмати віри, що засновані на Св. Письмі»; має вона й спільні «канони, цебто апостольські правила, постанови семи всесвітніх та десяти місцевих соборів та правила св. отців» [103, с. 105]. З огляду на це, вже у зрілий період своєї наукової діяльності, І. Огієнко почав ретельно та всебічно вивчати підвалини національної окремішності Української Церкви, а відтак і етнокультурної самобутності українців. Найбільш однозначні твердження з приводу останньої вчений висловив у «Дохристиянських віруваннях українського народу» [92]. В цій праці він вперше чітко і однозначно показав, що культурна окремішність кожного народу визначається особливостями народної віри, котра формувалася з прадавніх часів. Таким чином, православний митрополит прояснює причини свого звернення до вивчення давніх вірувань українців, заразом зауважуючи, що сучасної «духовної культури українського народу належно й глибоко ніхто не зрозуміє, коли він не знає його вірувань дохристиянських» [92, с. 8]. Бо ж християнізація світу, а заразом і українців,

«пророблена мало, і зачепила його не так глибоко, як би належало це зробити: зачепила головню зовнішню, в обрядах», оскільки «ніде в світі ні одна Церква ніколи не мала повної волі проповідання повної і правдивої Науки Христової» [92, с. 7].

Акцентуючи увагу на дохристиянських витоках української культури, а відтак і ментальної своєрідності українців, І. Огієнко неодноразово підкреслював, що давні вірування, як «довговіковий набуток духовний, не могли легко і безслідно розвіятися перед наступом Нової Віри серед народу, що в його переважаючій більшості був тоді неписьменний, і тому постала мішанина вірувань, т. зв. синкретизм, а правильніше – двовір'я» [92, с. 8]. Утім бачення І. Огієнком ролі двовір'я у формуванні культурної унікальності українців не було однозначним, адже, подекуди він досить впевнено стверджував, що християнізація русичів-українців була зовнішньою, а тому люди, і особливо низи надовго «зосталися при старій ідеології», натомість в інших – свідчить про достатньо пізнє проникнення багатьох християнських Таїнств в народну обрядову практику [92, с. 324].

Деяка неоднозначність у визначенні впливу двовір'я на розвиток української культури, не дає підстав сумніватися у тому, що, згідно з переконанням І. Огієнка, саме на тлі релігійного синкретизму сформувалося унікальне українське православ'я, яке з бігом віків «виробило своє власне розуміння канонів, свою власну місцеву традицію, власну відправу Богослужб, власні свята й т. ін.» [103, с. 105]. Бо ж, незважаючи на те, що православне духовенство невпинно боролось з давніми віруваннями («поганством»), до наших днів вони ясно проглядається на «всіх християнських землях ще й тепер, і скрізь вони живуть і активні» і визначають національну своєрідність українського православ'я, тим самим формуючи світоглядну підоснову культурної сепарації українців [92, с. 6].

Слід зазначити, що експлікація двоєвір'я, як духовної підоснови української культури – не інноваційне досягнення наукової діяльності І. Огієнка. Подібні переконання ще у ХІХ ст. почали розвивати представники російської міфологічної школи, засновком якої сьогодні прийнято вважати Ф. Буслаєва. Утім, як свідчать

наукові праці, І. Огієнко не часто безпосередньо апелює до теоретичних напрацювань цього відомого свого часу російського етнографа. На нашу думку, це зумовлено тим, погляди Ф. Буслаєва формувалися на ідейному тлі німецького романтизму й передусім робіт братів Грімм, окремі ідеї яких він істотно переосмислив. Так, приміром, М. Азадовський, розкриваючи своєрідність наукового підходу Ф. Буслаєва закидає йому відмову від націоналістичних орієнтацій німецького романтизму, внаслідок чого фольклор та народна поезія, а з ними й народність, постали у його працях застиглою архаїкою. Згідно з таким підходом, продовжує свою думку російський фольклорист, зникає істотна різниця між народною ідеологією старої («епічної») пори й ідеологією сучасного селянства, тобто, двоєвір'я старовинного літописця, стародавнього співака билин цілком рівнозначне тому марновірству та забобонам, які спостерігається у сучасних йому селян [1, с. 679].

Зважаючи на непересічний вплив робіт Я. Грімма та В. Гумбольдта на становлення наукового методу та поглядів Ф. Буслаєва, оцінка М. Азадовського може видатися дещо тенденційною. Поміж тим, вона все ж має певний сенс з огляду на своєрідність використаного в них принципу історизму. Розкриваючи своєрідність історичного розвитку мови чи народного світогляду, Ф. Буслаєв вбачав в минулому, у давній народній культурі джерело і підоснову її сучасного стану, а в сьогоденні – живу присутність минулих стадій розвитку. Утім роботи вченого ніколи не були орієнтовані на вирішення злободенних чи тим паче політичних проблем.

На наш погляд, саме концептуальні засади наукової спадщини Ф. Буслаєва, стали головною причиною уникнення І. Огієнком систематичних звернень до наукових здобутків російського вченого. Заразом ми не має підстави припускати, що український вчений не знав та не використовував зроблених Ф. Буслаєвим теоретичних узагальнень. Адже, саме він, першим в російському імперському інтелектуальному дискурсі поставив питання про взаємовідносини народної поезії і церковних переказів, першим розвинув вчення про двоєвірний характер давньої російської (однак насправді давньоруської) поезії та висвітлив гоніння яких вона зазнала з боку церковної влади. Водночас із цим, Ф. Буслаєв був одним

із перших російських науковців, для кого рання руська міфологія – це не абстрактна академічна проблема, а один із засобів вирішення проблеми народності. Остання, як і все моральне буття народу та його розвиток в цілому, на думку російського вченого, визначалася мовою та народною міфологією.

Слід зазначити, що дослідження народності у творчій спадщині Ф. Буслаєва, нерозривно пов'язане з вивченням народної поезії у її органічній єдності з мовою та з усією давньоруською літературою і навіть давньоруським мистецтвом. Вчений вважав, що все це, у єдності своїй, є проявом народності, яку він тлумачив у романтичному ключі, тобто виключно як «старовину» [1, с. 27]. Утім це в окремих випадках спрощене тлумачення народності Ф. Буслаєвим, зовсім не знецінює значення його інтелектуального доробку, адже, як цілком аргументовано доводить М. Азадовський, він «поставив у центрі своїх інтересів вивчення справжнього народного світогляду», при цьому чітко усвідомлюючи вплив книжної літератури на її своєрідність, внаслідок чого неодноразово обстоював тісний та нерозривний «зв'язок народної поезії з письмовими пам'ятниками», тим самим показавши значення двовір'я у розвитку давньоруської поезії [1, с. 53-54, 63-65].

Загалом визнаючи раціональність запропонованої М. Азадовським оцінки наукового потенціалу досліджень Ф. Буслаєва, все ж вважаємо за необхідне вказати на те, що він істотно перебільшує бачення фундатором російської міфологічної школи впливу книжної літератури на розвиток народності. Для Ф. Буслаєва, як цілком аргументовано показав А. Топорков, народ – не пасивний об'єкт, а збірна особистість, яка самостійно та поволі створює свою міфологію, тобто свій образ світу, відображений у мові. Інакше кажучи, вчений обстоював принцип активності людини, котра створює собі богів згідно з власним баченням світу. З огляду на це, головним джерелом міфологічних поглядів, на думку російського вченого, було уособлення природи [84, с. 146]. «Споглядаючи природу, – зазначав Ф. Буслаєв, – людина приписувала їй якості і дії своїх поглядів, не за подобою чи метафорою, а згідно з вродженим прагненням зблизитися з предметом спостереження і пізнання, згідно з властивістю самого

розуму людського накладати відбиток своєї діяльності на всьому тому, чого він торкнеться» [13, с. 168].

Згадані нами та багато інших ідей Ф. Буслаєва, мали непересічне значення у вивченні давньої міфології та слов'янських вірувань у імперському науковому дискурсі. Це було зумовлено тим, що Ф. Буслаєв викладав у Московському університеті протягом 35 років, а тому багато тогочасних інтелектуалів слухали його лекції та були добре обізнані з його вченням. Довгий час воно визначало наукові пошуки тих науковців, чиє формування відбувалося під впливом теоретизувань та висновків імперської гуманітарної науки. Не став виключенням й І. Огієнко, який хоча й не відвідував особисто заняття Ф. Буслаєва, та все ж, в одних випадках прямим, а в інших – опосередкованим (тобто через ідейний вплив таких відомих учнів Ф. Буслаєва як О. Веселовський, В. Міллер та ін.) шляхом знайомився з основними ідеями авторитетного у той час російського вченого. Утім, як вже було зазначено, до праць Ф. Буслаєва, І. Огієнко апелював не часто, навіть незважаючи на те, що цілий ряд ідей російського вченого наскрізною ниткою проходять усю творчу спадщину українського дослідника. Для нього, так само як і для Ф. Буслаєва, вивчення дохристиянських вірувань українського народу має чітко виражене практичне значення – розкриття самотності духовної культури українського народу, яку, на відміну від російського вченого, він вивчає з метою прояснити цілий ряд злободенних проблем – зберегти етнокультурну самотність українців.

Крім того, так само як свого часу Ф. Буслаєв, І. Огієнко вже у зрілий період своєї наукової діяльності звертається до вивчення дохристиянських вірувань українського народу, широко використовуючи історичний та порівняльно-історичний метод. Зокрема, своєрідність дохристиянських вірувань українського народу, І. Огієнко розкриває крізь призму компаративного аналізу: «український міфологічний пантеон» постійно порівнюється з його давньогрецьким та давньоримським аналогами. Зокрема, характеризує роль та місце Перуна у слов'янській міфології, вчений підкреслює його змістові та функціональні паралелі з давньогрецьким Зевсом та давньоримським Юпітером [92, с. 98], тоді як слов'янські Рожаниці, згідно з висновками І. Огієнка, мають ті ж самі функції,

як і давньогрецькі Мойри та латинські Парки [92, с. 114]. Подібні змістові та функціональні паралелі з давньогрецькою міфологією прослідковує вчений і стосовно інших слов'янських богів.

Широке використання історико-порівняльного методу підводить І. Огієнка до висновку, що слов'янський народ «у своїх віруваннях багато одержав іще з доби індоєвропейської, коли жив більш-менш спільним життям зо всіма іншими народами». Ще більше спільного, на думку І. Огієнка, у дохристиянських віруваннях слов'янських племен, що є вагомою перепорою на шляху виокремлення переказів та особливостей саме української міфології [92, с. 11]. Попри численні проблеми, які виникають у процесі ґрунтовного та всебічного дослідження своєрідності давніх українських вірувань та їх відображенні в українському, в тому числі й релігійному, світогляді, І. Огієнко незмінно обґрунтовував доконечну потребу їхнього відтворення для пояснення витоків культурної самобутності українців. Адже, попри їхнє спільне коріння, навіть Початковий Літопис однозначно вказує на те, що вони помітно видозмінювалися у різних соціокультурних середовищах під впливом чинників різної природи [92, с. 17].

Підкреслюючи єдність методологічних підходів, все ж вважаємо за необхідне зацентувати увагу на тому, що найвиразніше ідейний вплив вчення Ф. Буслаєва на погляди І. Огієнка проглядається у розумінні вченим витоків міфології. Зокрема, І. Огієнко, так само як і свого часу Ф. Буслаєв, розглядає міфологію як діяльність, що в основі своїх спрямована уособити природу вказуючи на те, первісна «людина широкими очима дивилася на все своє довкілля, на все, що її оточувало, від чого залежало її життя, і що було сильнішим від неї. Кругом у природі були живі духи, що панували над певними ділянками» [92, с. 12], а тому «початкові вірування були найчастіше зв'язані з життям, – з природою свого довкілля, бо це вимагалось своїм господарським побутом, – це були вірування натуралістичні, на природі побудовані» [92, с. 12]. Ці давні вірування, продовжує уточнювати свою позицію вчений, були анімістичними, «цебто людина вірила, що все кругом неї живе: почуває, розуміє, має свої бажання, бореться за своє існування, як усяка жива істота, а тому до природи первісна людина ставилась, як до істоти живої. Культ природи стояв в

основі первісного релігійного світогляду, а релігія була одухотворенням усього довкілля» [92, с. 13]. При цьому, прояснює далі дослідник, людина своє довкілля «уосіблювала, очоловічувала», а тому віра ставала антропоморфічною [92, с. 14].

Зроблені нами уточнення однозначно вказують на наявність антропоцентричної складової у запропонованому І. Огієнком тлумаченні давніх вірувань, що споріднювало його погляди з ідеями багатьох неодноразово згаданих ним представників російської міфологічної школи, однак передусім з вченням Ф. Буслаєва. І. Огієнко, так само як і цей авторитетний свого часу російський етнограф та мовознавець, вважає, що анімістичний світогляд (міф) «був основою всіх давніх вірувань» та «глибоко просяк навіть розвій нашої мови, в якій позостався аж до сьогодні. Ми говоримо: сонце сходить, заходить, сідає, ударив грім, буря виє, вітер свище... – усе це вирази анімістичного світогляду, хоч ми тепер не віримо в їхній реальний зміст, а сприймаємо тільки як свій словарний фразеологічний графарет» [92, с. 14]. Власне кажучи, обидва дослідники цілком і повністю переконані в тому, що давня віра добре відображена в мові народу, котра, як цілком аргументовано показали В. фон Гумбольдт, О. Потебня та деякі інші авторитетні вчені відображає спосіб мислення, або ментальність, яка несвідомим чином вирізняє один народ від іншого, заразом формуєчи його унікальність.

Крім того, не варто ігнорувати й того, що І. Огієнко, так само як і Ф. Буслаєв, розглядає своєрідність дохристиянських вірувань у їхній нерозривній єдності з практикою, а тому «об'єктом релігійного пошанування в нас, як і в слов'ян взагалі, було все сильніше від людини в довкільній природі, все від чого людина залежала в своєму щоденному житті, а найперше в господарському» [92, с. 18]. «До богів – зауважує вчений – приходили подякувати їм за зроблене або попросити ласки в будучому, а то й погадати. При жертвах були певні молитви й пісні, бо жертва завжди зв'язано з молитвою, й чинилися відповідні обряди» [92, с. 170].

Розкриваючи своєрідність дохристиянського світогляду, І. Огієнко вказує, з одного боку, на те, що дохристиянські «вірування були істотними для людини, охоплювали все її життя» [92, с. 16], а з іншого – на їхній нерозривний зв'язок зі

звичаями та обрядами. Останні, за змістом своїм, «завжди були дуже консервативні, і збігом віків мало міняються, а тому багато їх перейшло й у Християнство, змінивши тільки свою первісну ідею. Старі релігійні форми – доводить вчений – звичайно не гинуть остаточно, але тільки змінюються чи то в формі, без зміни ідеї, чи то в ідеї, без зміни форми» [92, с. 171]. Саме завдяки цій особливості, згідно з переконаннями І. Огієнка, збережені до нашого часу народні обряди «дають нам дуже багато для вияснення дохристиянського вірування українського народу» [92, с. 171]. Інакше кажучи, згідно з переконанням дослідника, дохристиянські вірування продовжують у вигляді міфів, легенд та повір'їв, які пояснюють особливості довколишнього світу [92, с. 180-196].

Зауваження І. Огієнка щодо незмінної присутності дохристиянських вірувань українців в їхній народній культурі, на перший погляд, дещо дискусійні, що цілком і повністю усвідомлював і сам мислитель. З огляду на це, окремі положення своєї позиції він постійно уточнював та деталізував, бо ж і сам добре усвідомлював, що «первісний обряд міг трохи змінити свою форму», бо нові «покоління пильнували зрозуміти обряд, і часто надавали йому нове пояснення, і таким чином обряд ставав джерелом релігійної творчості навіть і за нових часів. Взагалі, з бігом часу обряд сильно костенів, кам'янів, чому й не міг легко мінятися, тоді як ідея обряду, вірування могли мінятися й втратити початковий сенс обряду» [92, с. 171].

Ця, на перший погляд, зовсім непримітна, а тому навіть непримічена інтелектуальним дискурсом ідея І. Огієнка, на наш погляд, має ключове значення для розуміння ролі двовір'я у процесі формування етнокультурної самобутності, і не тільки українців. Культурна окремішність кожної групи, як доводять передові соціологи, культурні антропологі зазвичай формується за деяким загальним шаблоном, незмінною основою якого як показав свого часу П. Коннертон, є колективна пам'ять. Кембриджський професор, чия загальновідома сьогодні робота «Як суспільства пам'ятають» вперше побачила світ у 1989 році, тобто через 24 роки після опублікування роботи І. Огієнка, зауважив, що в «усіх «загальних» моделях нашого досвіду/переживання наш конкретний досвід/переживання ми базуємо на попередньому контексті, щоб забезпечити

можливість розуміти його взагалі... наш розум уже є попередньо “озброєним” своєрідним схематичним каркасом, типовими формами об’єктів» [37, с. 22]. Ця думка, на наш погляд, суголосна вищезгаданим зауваженням І. Огієнка щодо ролі обряду у збереженні культурної пам’яті спільноти, хоча й не розкриває її повною мірою.

Більш плідним для розуміння справжньої наукової цінності зауважень І. Огієнка видаються висновки та теоретичні роздуми П. Коннертона щодо ролі тілесних практик у збереженні образів колективної пам’яті. Розкриваючи цей аспект проблеми, увагу вченого привертає той факт, що людські «тіла, які в ході церемоній вшанування пам’яті стилізуючи відтворюють образ з минулого, теж зберігають минуле, причому доволі ефективно, завдяки своїй незнищенній здатності представляти певні завчені рухи і дії. Ми можемо й не пам’ятати, як чи коли ми вперше навчилися плавати, але ми успішно продовжуємо користатись здобутими навичками... минуле зберігається в нашій пам’яті й найчастіше – без найменших згадок про його історичне походження, а втім, ми відтворюємо те минуле у нашій теперішній поведінці. У запам’ятовуванні навичок минуле наче осідає у нашому тілі» [37, с. 115].

Звісно, П. Коннертон, так само як і багато інших учених, осереддяв наукової діяльності яких була колективна пам’ять, вважали, що основним засобом її трансляції були ритуали та обряди, які зазвичай були націлені не на певну конкретну мету, а на експресію (вираження). Поміж тим, були й обряди, приміром родючості, що мали власну мету, якої, згідно з цілком аргументованими висновками вченого, вони ніколи не досягали повною мірою: проведення обряду ще не гарантувало врожаю, хоча й супроводжувалося вірою у те, що він обов’язково буде. Саме з огляду на це, П. Коннертон вважає, що головна мета обряду (чи ритуалу) – це формалізоване, стилізоване та повторюване дійство, націлене на формування певних чітко визначених почуттів [37, с. 75]. Водночас вчений зауважує, що вплив обряду (ритуалу) на збереження образу спільноти проявляється не тільки завдяки постійному повторенню та стилізації, а передусім завдяки їх безпосередньому впливу на весь спектр суспільного життя та неритуальні (не-обрядові) дії та вчинки. «Ритуали, – узагальнює вчений, – мають

властивість формувати систему цінностей і наділяти смислом життя тих, хто бере у них участь» [37, с. 76].

Не менш значимою, як доводить П. Коннертон, ритуальна практика видається й у процесі формування способів гуртування людей та визначення «диспозиції їхніх тіл стосовно тіл інших людей». Згідно з цими критеріями, ми дізнаємося «ступінь влади, позицію у владній ієрархії, яку, як уважається, посідає кожен... Ми знаємо, що означає, коли хтось один сидить на підвищенні, а решта стоять довкола; коли хтось стоїть, а всі решта сидять; коли всі у кімнаті встають у той час, як хтось до неї заходить; коли хтось вклоняється чи робить реверанс або ж, в екстремальних обставинах, падає на коліна перед тим, хто залишається стояти» [37, с. 117]. Інакше кажучи, визначена вочевидь на ранніх стадія формування спільноти обрядова практика визначає весь колективний досвід спільноти, який виражається у всьому розмаїтті її культурних здобутків.

Очевидно, що у працях І. Огієнка немає теоретичних узагальнень настільки високим рівнем абстрактності, щоб можна було їх застосовувати до усіх без винятку конкретно-історичних випадків постановня групової консолідації. Адже український вчений ставить перед собою вузьку мету – розкрити витoki етнокультурної самотності та окремішності українського народу та показати, що основним засобом її трансляції була Українська Церква. Дослідник переконаний, що «багато з того, що було в давнину, позосталося й тепер, при Християнстві, тільки підчищене ним» [92, с. 20], бо ж «глибше придивляючись до теперішнього християнського життя нашого народу, ми знаходимо в ньому багато рис дохристиянських. Різні приноси до Церкви відомі з найдавнішого часу, і звичайно являються продовженням практики дохристиянського часу. Священики не завжди підтримували ці звичаї з матеріальних поглядів. Бувало, що приноси до Церкви Священик вносив у Вівтар, освячував і їв, цебто робив так, як вимагали від нього ті, що приносили. Звичайно, церковна Ієрархія забороняла все це, але з малим успіхом» [92, с. 171-172].

Дохристиянські вірування проявилися не тільки і не стільки у церковній обрядовій практиці, як у родинному житті і передусім нерозривно пов'язаними з ним перехідними етапами життя людини – народження, одруження, смерть тощо. Кожна цих подій супроводжувалася розлогою народною обрядовістю, витoki якої

сягали своїм корінням дохристиянських часів. Підтвердженням цьому, на думку І. Огієнка, може бути не тільки українська весільна обрядовість чи звичаї пов'язані з народженням дітей, а й вірування та обряди, пов'язані зі смертю та позагробним життям [92, с. 206-212, 234-260].

Вказуючи вагому роль народних переконань на шляху утвердження двовір'я, а з ним і етнокультурної самобутності українського народу, І. Огієнко часто проявляє себе як самостійний вчений, який намагається поєднати у своєму дослідженні основні здобутки усіх своїх попередників. Так, наприклад, на відміну від Ф. Буслаєва, який розглядав народний світогляд радше як певну відносно замкнену систему, що поволі розвивалася під тиском книжної літератури, І. Огієнко тільки в загальних рисах притримується цієї позиції, часто висловлюючи ідеї більш суголосні працям О. Афанасьєва. В історії мови і поезії він вбачав активну та творчу роботу народної думки, демонструючи її на прикладі історичного розвитку міфу. На думку вченого, світогляд якого формувався під впливом ідей, отриманих завдяки безроздільно пануючому в мовознавстві та етнографії ХІХ ст. порівняльно-історичного методу, витоки міфу можуть мати якесь спільне джерело, яке розливається у велику кількість різнорідних міфологічних переказів. Вони формуються поступово під впливом тих історичних подій, що відбуваються в цей час на різних територіях, і впливають на своєрідність суспільної моралі. При цьому, зауважує дослідник, міф, який виникає стихійно у народному середовищі, набуває морального забарвлення у процесі його поступової корекції елітарними верствами населення – жрецькими, поетами чи вченими. Вони відбирають найвідповіднішу вимогам суспільної моралі редакцію міфу та розробляють на її основі цілісне вчення про походження світу, виникнення богів та людини. Так, на думку О. Афанасьєва, «виникає канон, який закладає царство безсмертних і визначає узаконену форму вірувань» [7, с. 15].

Немає жодного сумніву в тому, що ідея О. Афанасьєва щодо витоків та історичного розвитку міфу в загальних рисах відповідали переконанням І. Огієнка. Свідченням цьому може бути не тільки неодноразова апеляція українського вченого до висновків чи теоретичних узагальнень О. Афанасьєва у роботі «Дохристиянські вірування українського народу», а й всебічне розкриття ролі волхвів та князів у формування давньоруського світогляду. Зокрема,

І. Огієнко, добре розуміючи, що на теренах Русі, волхви не сформувалися як окрема верства, хоч і користувалися великою повагою у всіх соціальних прошарках, пріоритетного значення у формуванні та впорядкуванні народних вірувань надав князям. В цьому контексті вчений намагався привернути увагу науковців та широкого загалу до того факту, що згідно зі свідченнями літопису, князь Володимир, який спочатку «поставив ідолів у Києві», згодом радився «зі своїми боярами та старшинами про переміну віри» [92, с. 174].

Як бачимо, І. Огієнко вважав, що формування ціннісних та світоглядних орієнтацій давніх русичів, спочатку було привілеєм правителів. Так, приміром, він неодноразово згадував про те, що нові «Християнські Храми стали будувати на тих самих місцях, де були перше капища (жернівники), де стояли перше ідоли або й поганські храми. Так, – продовжує свою думку вчений, – князь Володимир на тому місці, де стояв у Києві Перун, поставив Церкву на честь святого, якого ім'я він отримав при Хрещенні – Св. Василя» [92, с. 325]. За тим же принципом були побудовані й інші найбільші руські храми, більшість з яких були закладені самими князями чи членами їхнього родини.

Підкреслюючи непересічну роль князів-правителів у формуванні та впорядкуванні як дохристиянського так і ранньохристиянського світогляду, І. Огієнко все ж цілком свідомий того, що започатковані правителями світоглядно-духовні ініціативи згодом підхопило та перебрало на себе духовенство, яке, згідно з переконаннями вченого, та всупереч основним положенням більшості прихильників російської міфологічної школи, часто було змушене зважати на соціальні запити народу. Завдяки цьому не тільки храми почали будувати на місцях дохристиянських капищ, а й нерідко поєднувати християнські на язичницькі свята (Купало, Коляда, Параскева-П'ятниця тощо), незмінно зберігаючи зазвичай тільки зовнішню форму притаманної їм обрядової практики, окремі елементи якої були відображені у вже згаданому нами Требнику Петра Могили [92, с. 325-334].

Наведені та багато інших зауважень І. Огієнка дають підстави стверджувати, що розвиток двовір'я, відбувався поступово та двома взаємообумовленими шляхами. По-перше, українці, так само як і всі інші народи світу, науку Христову сприймали «дуже помалу, але таки сприймали, і сприймали

її спершу головню вищі круги народу та його видатніша духова інтелігенція по містах. А мешканці сіл, селяни... довго і вперто трималися своєї дохристиянської віри, віри “поганської” »[92, с. 5]. Цікаво, що навіть ця частина населення, на думку вченого, часто приймали християнство «тільки зовнішньо», тримаючись і далі віри старої [92, с. 313]. Натомість духовенство, добре розуміючи складнощі поширення християнства, боролось з проявами «поганства» непослідовно, часто поступаючись окремими переконаннями заради швидшого знайомства широких народних мас з основами нового віровчення.

Між тим, не варто думати, що народ залишався пасивним елементом у процесі формування двовір'я, а згодом і національної окремішності Української Церкви, а якщо бути більш точними, то релігійної культури. Навпаки, розкриваючи шляхи та основні причини поширення двоєвір'я на теренах України, І. Огієнко розкрив не роль освічених верств населення у цьому процесі, а підкреслює вплив на нього простонароддя. Саме воно поступово змінювало церковний переказ, адаптуючи його до народного світогляду й передусім обрядової практики, котра навіть після Берестейської унії (1596 р.) залишилася спільною у православних і греко-католиків (уніатів). Очевидно, саме це дало підстави І. Огієнку вважати, що християнізація народних мас стала вагомою підвалиною формування етнокультурної своєрідності українців. Нагадаємо, що концептуальною підвалиною цього положення наукового доробку І. Огієнка, цілком могла стати розвинена І. Срезневським думка щодо відмінностей розвитку російських говірок у різних регіонах. Зокрема, вчений вважав, що «народна мова російська тепер уже далеко не та, що була у давнину, досить звернути увагу на її місцеві відтінки, говірки і говори, в яких її лад і склад представлені в такому різноманітному розвитку, який не можливий для мови стародавньої, бо ж ніхто не стане захищати, що і говірки слов'янські і всі споріднені мови Європи завжди відрізнялися поміж собою настільки, наскільки різняться тепер. Давні, але не споконвічні риси, що відокремлюють одне від іншого говірку північну і південну – великоросійську і малоросійську; не настільки вже давні риси, розрізнені на півночі говірка східна – власне великоросійська і західна – білоруське, а на півдні наріччя східне – власне малоросійське і західне – русинське, карпатське; ще новіше риси відмінності говірок місцевих, на які розвинулися кожна з діалектів

російських. Звичайно, всі ці наріччя і говори залишаються до сих пір тільки відтінками однієї і тієї ж говірки і нітрохи не порушують своєю відмінністю єдності російської мови і народу» [78].

Досить суперечливе, на перший погляд, зауваження І. Срезневського чітко й однозначно виокремлює найвиразніші історично сформовані «наріччя» тогочасної російської народної мови, тим самим несвідомо вказуючи на ментальні відмінності їхніх носіїв. Утім ця думка у роботах І. Срезневського з різних причин не отримала свого завершеного вигляду, а відтак тематизацію етнокультурної та мовної самобутності українців забезпечили праці М. Костомарова, В. Антоновича, І. Нечуя-Левицького. Ці, та багато інших українських етнографів, продемонстрували світоглядну самобутність українців та окреслили їхню відмінність з-поміж великоросів та поляків. Це завдання приваблювало й І. Огієнка, який, апелюючи до теоретичних здобутків згаданих мислителів, аргументовано показав, що витoki ментальної та культурної своєрідності українського народу варто виводити з особливостей релігійної віри та обрядової практики. Саме вони зберігають та транслюють новим поколінням віковічні звичаї, тим самим закладаючи підвалини формування культурної окремішності певної спільноти. Утім І. Огієнко все ж свідомий того, що народна віра – це динамічний феномен, який корегується культурною елітою, яка, враховуючи духовні запити народу, конструює смисли, що забезпечують культурний розвиток спільноти, заразом не руйнуючи її ментальної самобутності. Цілком закономірно, що І. Огієнко ключову роль у розвитку спільноти надає духовенству, котре, на його думку, у всі історичні періоди визначало напрям культурного розвитку спільноти, заразом закладаючи підвалини для збереження її етнокультурної ідентичності, що найбільш розлого показав вчений у своїй фундаментальній праці «Українській церкві» [103].

Висновки до III розділу

Зацікавлення давньоруською літературою та історією української мови відкрило для І. Огієнка багатий та різноплановий пласт українського народного світогляду, тим самим зумовивши зростання наукового інтересу до релігійної проблематики. Остання, так само як і всі інші проблеми інтелектуального доробку

вченого, розглядалася як один з чинників формування етнокультурної єдності українців.

Усвідомлення І. Огієнком етнотворчого потенціалу релігії та церкви відбулося у часи державотворення, першочерговим завданням якого мала би стати консолідація українського суспільства навколо зрозумілих та прийнятних більшості українського населення цінностей. Їх поширення, згідно з переконаннями вченого, могло забезпечити проукраїнське духовенство. Позиціонуючи релігію та церкву як одні з найважливіших чинників націєтворення, І. Огієнко висловив свою незгоду з домінуючими в період модерного державотворення ідеологічними переконаннями, та чітко продемонстрував розбіжність своєї світоглядної позиції з панівними в інтелектуальному дискурсі ХХ ст. модерністськими підходами. Їхні прихильники вважали, що релігія могла набувати засадничого консолідуючого впливу у нечисельних домодерних спільнотах, натомість втратила свій потенціал у модерний період, що засвідчує її невиразний вплив на світоглядний клімат європейського у період «весни народів».

Попри те, що тематизація українського культурного простору відбувалася під ідейним впливом цілком секуляризованих просвітницьких ідеалів, дослідження механізмів формування групової єдності аргументовано показали церковні історики у процесі висвітлення суперечностей розвитку православ'я на теренах України та особливостей його боротьби з іновірцями. Згідно з їхніми висновками, саме духовенство відточило основи народної віри заразом надавши християнського забарвленням поширеним у побутовому житті обрядовим практикам, тим самим убезпечивши українців від винародовлення у часи жорстокої асиміляторської політики з боку сусідніх держав.

Обґрунтування засадничої ролі Православної Церкви у розвитку культурної та ментальної окремішності українців, у працях І. Огієнка, поєднується з ґрунтовним висвітленням тих чинників, які визначили національну своєрідність Української Церкви, що дало можливість вченому подолати цілий ряд суперечностей у розумінні процесів українського етнотворення, поміж тим не зумовило їх належної презентації через неточність термінологічного апарату. Розглядаючи національний вимір Української Церкви, І. Огієнко зазвичай

аналізував значно ширший феномен української релігійної культури, тобто комплекс способів та прийомів реалізації буття людини та всього суспільства, які відображають ментальну своєрідність спільноти.

Попри дискусійний характер ряду висновків та зауваг І. Огієнка, загалом він обґрунтовував цілком суголосну українським та зарубіжним прихильникам парадигми примордіалізму думку про те, що етнокультурна самобутність групи постає на основі сформованих на ранніх стадіях історичного розвитку спільноти первинних (одвічних, примордіальних) зв'язків, серед яких засадне значення належить вірі у спільне походження (культурне або фізичне), мові, релігії, особливостям міжособистісних взаємин тощо. Всі вони, у єдності своїй, формують культурну спадщину та ментальний образ спільноти, відображені в бутті, діяльності та знаннях її представників.

Усвідомлення амбівалентної ролі православ'я у житті українського народу, є всі підстави розглядати як одну з головних причин всебічного вивчення І. Огієнком дохристиянських вірувань українського народу, котрі, згідно з переконанням вченого, поступово проникли в православну культуру та призвели до постання двовір'я, котре є всі підстави розглядати як духовну підоснову української культури, що зберігалася та транслювалася засобами обрядової практики переважно на рівні народного життя.

Незважаючи на тісний ідейний зв'язок зрілої наукової діяльності І. Огієнка з інтелектуальною традицією ХІХ ст., її не варто недооцінювати з огляду на те, що в ній свідомо чи несвідомо були намічені ідеї, що розвинулися повною мірою тільки останніми роками теоретиками меморіальних студій. Вони досить чітко висвітлили особливості та засоби трансляції соціальної пам'яті та показали непересічну роль у цьому процесі тілесних практик, які довгий час були нерозривно пов'язані з обрядовою практикою народу, завдяки чому мали добре виражений релігійний характер. З огляду на це, є всі підстави говорити про чималий теоретичний потенціал інтелектуального доробку І. Огієнка, який має і повинен бути залучений в історико-філософський контекст як невіддільна його складова.

Список використаних джерел

1. Азадовский М. К. История русской фольклористики // Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1056 с.
2. Алексеева Т. Этногенез восточных славян по данным антропологии. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/etnogenes_vost_slavyan/index.php (Дата обращения 10.05.2019).
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/anders (Дата обращения 10.05.2019).
4. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1914. 386 с.
5. Антонович В. Три національні типи народні. Антонович В. Моя сповідь : вибрані іст. та публіцист. твори. Київ : Либідь, 1995. С. 91-101.
6. Атаманчук В. П. Художнє осмислення проблеми духовної еволюції у містерії Івана Огієнка «Народження людини». Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник: серія філологічна. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2017. Вип. 14. С.16-20.
7. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 1. Москва: К. Солдатенков, 1865. 800 с.
8. Байбурин, А. К. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционная культура. Советская этнография. 1985, Вып. 2. С. 36-46.
9. Білецький П. Українське мистецтво другої половини XVII – XVIII століть. Київ: Мистецтво, 1981. 159 с.
10. Богомолець О. Українська домашня ікона. К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2017. 520 с.
11. Бондар С. В. Історіософія І. Лисяка-Рудницького в контексті націотворчих та державотворчих процесів в Україні: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії». К., 2005. 16 с.
12. Брюбейкер Р. Переображений націоналізм. Статус нації та національне питання в новій Європі. Львів : Кальварія, 2006. 280 с.

13. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Том 1. Русская народная поэзия. СПб.: Общественная польза, 1861. 662 с.
14. Бучма О. Держава – релігія – нація : взаємодія в українському суспільстві. Українське релігієзнавство. 2009. № 50. С. 171-174.
15. Віллем Ж.-П. Європа та релігії : ставки ХХІ століття. Київ: Дух і літера, 2006. 331 с.
16. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви Т. 1: X-XVII. Нью-Йорк, 1955. 294 с.
17. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви т. 4 кн. 2: ХХ ст. Нью-Йорк-С. Бавнд Брук. 416 с.
18. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. Прага: Укр. громад. вид. фонд, 1927. 356 с.
19. Воропай О. Звичаї нашого народу : етногр. нарис. У 2 т. Т. 1. Мюнхен : Укр. вид-во, 1958. 309 с.
20. Воропай О. Звичаї нашого народу: етногр. нарис. У 2 т. Т. 2. Мюнхен : Укр. вид-во, 1958. 290 с.
21. Вундт В.М. Нации и их философия: (глава из мировой войны) / сокр. пер., предисл. Д.А. Каплана. Екатеринослав: Наука, 1919. 82 с.
22. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков : Епархиальная тип., 1916. [8], IV, 376 с.
23. Гібернау М. Ідентичність націй. Київ: Темпора, 2012. 303 с.
24. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники : опыт церков.-ист. исследования. В 2 т. Киев : тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1898. Т. 1. 559 с.
25. Горський В.С. Святі Київської Русі. К.: Абрис, 1994. 173 с.
26. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці. Київ ; Львів : друк. «С. В. Кульженко» в Києві 1912. 248 с.
27. Грушевський М. Звичайна схема “руської” історії й справи раціонального укладу історії східного слов’янства. Вивід прав України: збірник. Львів: МП «Слово», 1991. С. 11-24.
28. Гейштор О. Слов’янська міфологія. Київ : Кліо, 2014. 416 с.

29. Заїнчківська І. П. Внутрішня дипломатія як один із чинників державотворення у творчій спадщині І. Огієнка. Українська дипломатія в добу національно-визвольних змагань (1917– 1921 рр.): історія, проблеми, протиріччя, присвячена 100-річчю проголошення Акта Злуки Української Народної Республіки і Західноукраїнської Народної Республіки: Зб. наукових праць міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 21–22 лютого 2019 р. К.: «Міленіум», 2019. С. 130-132.
30. Заїнчківська І. П. Вчення І. Огієнка про роль церкви у процесах українського етно- та націєтворення. Вісник Черкаського університету. 2019. № 1. С. 26-35.
31. Заїнчківська І. П. Феномен двоєвір'я у творчій спадщині І. Огієнка. Філософські обрії. 2018. Вип. 40. С. 60-77.
32. Іларіон, арх. Українська Церква й наша культура. Холм, 1942. 19 с.
33. Іларіон, митр. (Огієнко І.). Книга нашого буття на чужині (Бережімо все своє рідне!) Вінніпег, Українське Наукове Богословське Товариство, 1956. 167 с.
34. Іларіон, митрополит (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу. Київ, Обереги, 1995. 424 с.
35. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. К.: Либідь, 1999. 352 с.
36. Кожолянко Г. Дохристиянська основа соціалізуючих родинних звичаїв та обрядів українців. Етнічна історія народів Європи. 2005. Вип. 19. С. 13-20.
37. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають. К., 2004. 184 с.
38. Коннор В. Коли сформувалася нація. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. Київ : Смолоскип, 2000. С. 301-307.
39. Костомаров Н. Две русские народности. Основа. СПб., 1861. №3. С. 33-80.
40. Крейчі Я., В. Велімський Етнічні і політичні нації в Європі. Націоналізм : антологія. К. : Смолоскип, 2000. С. 308-310.
41. Кривда Н. Ю. Ікона як один із чинників формування української етнічної ідентичності. Вісник Черкаського університету. Серія Філософія. Черкаси, БЦ Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького, 2017, № 1. С. 3-11

42. Кривда Н., Осадча Л. Під тиском традицій: культурна пам'ять в Україні. *Evropský filozofický a historický diskurz*. 2017. № 2. Р. 78-82.
43. Кульчицький О. Світовідчуття українця. *Українська душа*. К., 1992. С. 48-65.
44. Лавров А. Двоеверие и народное православие. Лавров А. Колдовство и религия в России, 1700–1740 гг.. Москва, 2000. С. 75–88.
45. Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. Москва : Индрик, 2004. 216 с.
46. Левицький О. Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI–XVIII вв. Львів, НТШ, 1900. 162 с.
47. Липинський В. Листи до братів-хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму [писані 1919-1926 р.]. Видано фотодруком у 1955 році без жодних змін – накладом Видавництва Булава в Нью Йорку. 580 с.
48. Лисяк-Рудницький І. Радянська Україна з історичної перспективи. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Київ: Основи, 1994. Т.2. С. 457-469.
49. Лисяк-Рудницький І. Україна між Заходом і Сходом. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Київ: Основи, 1994. Т. 1. С. 1-11.
50. Лисяк-Рудницький І. Український національний рух напередодні першої світової війни. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Київ: Основи, 1994. Т.1. С. 471-483.
51. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги). Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Київ: Основи, 1994. Т.1. С. 11-40.
52. Лісовий В. Нація і національна культура. Історія української філософії : підручник / авт. кол.: М. Русин [та ін.]. Київ, 2008. С. 11-16.
53. Літопис руський : за Іпатським списком переклав Леонід Махновець. Київ : Дніпро, 1989. XIV, 591 с.
54. Лужницький Г. Українська церква між сходом і заходом : нарис історії української церкви. Філадельфія : Провидіння, 1954. 723 с.
55. Майноуг К. Анатомія націоналізму. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. Київ : Смолоскип, 2000. С. 119-155.

56. Максимович К. А. Церковные новеллы Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: из опыта работы над проектом. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17. С. 27-44.
57. Матвеева Л. В. Доля видатного славіста-українознавця Володимира Перетца. Східний світ. 2007, № 2. С. 32-44.
58. Мелетинский Е. Поэтика мифа. Москва : Наука, 1976. 406 с.
59. Мірчук І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики. Науковий збірник Українського університету в Празі. 1942. Т. 3. С. 225-243.
60. Міхновський М. Самостійна Україна. Лондон, 1967. 32 с.
61. Огієнко І. (Митрополит Іларіон) Візантія й Україна. До першоджерел української віри і культури. Вінніпег: Українське Наукове Православне Богословське Товариство, 1954. 96 с.
62. Огієнко І. (Митрополит Іларіон) Історія української літературної мови / Упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та приміт. М. С. Тимошик. К.: Наша культура і наука, 2001. 440 с. URL: <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu.htm>
63. Огієнко І. Нариси з історії української мови. Система українського правопису. Вінніпег: Волинь, 1990. 216 с.
64. Огієнко І. Рятування України. На тяжкій службі своєму народові. Вінніпег, «Волинь». 1968. 96с.
65. Огієнко І. Українська церква і наша культура. Холм: Свята Данилова гора, 1942. 19 с.
66. Огієнко І. Українська церква. В 2-х тт. Т.1. Прага: Видавництво Юрія Тищенка, 1942. 236 с.
67. Огієнко І. Українська церква. В 2-х тт. Т.2. Прага: Видавництво Юрія Тищенка, 1942. 224 с.
68. Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы. Т. 1. Из истории русской песни. Ч. 1. Начало искусственной поэзии в России. Исследования о влиянии малорусской виршевой и народной поэзии XVI–XVIII в. на великорусскую. К истории Богогласника. СПб. : типолитогр. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1900. [7], 425 с.
69. Потебня А. Мысль и язык. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1892. 228 с.

70. Релігія і нація в суспільному житті України й світу / Филипович Л., Бабій М., Єленський В. та ін. Київ: Наукова думка, 2006. 286 с.
71. Ренан Е. Що таке нація. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. Київ : Смолоскип, 2000. С. 253-263.
72. Рыбаков Б. Язычество древних славян. Москва : София : Гелиос, 2002. 592 с.
73. Семчишин М. Тисяча років української культури : історичний огляд культурного процесу. К.: Ат «Друга рука», МП «Фенікс», 1993. 540 с.
74. Сетон-Вонтсон Г. Старі й нові нації. Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. Київ : Смолоскип, 2000. С. 290-293.
75. Слово істини. Місячник духовної культури й рідної мови. Липиць 1951 р. Число 9(45).
76. Смит Э. Д. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А. Смирнова, Ю. Филиппова, Э. Загашвили и др. М.: Праксис, 2004. 464 с.
77. Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт, республіка. К.: Темпора, 2009. 312 с.
78. Срезневский Из. Мысли об истории русского языка. URL: <http://www.ruthenia.ru/apr/textes/sreznevs/srezn1.htm> (Дата обращения 10.05.2019).
79. Старосольський В. Теорія нації. Нью-Йорк ; Київ, «Вища школа» 1998. XL, 157 с.
80. Стахієва Н. В. Культуротворча діяльність в. М. Перетца в контексті української національної ідеї кінця XIX – початку XX століття. Вісник Маріупольського державного університету. Серія: філософія, культурологія, соціологія. 2013, Вип. 5. С. 70-8.
81. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування : монографія. К. : НІСД, 2011. 336 с.
82. Сторожук С. В. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір). Київ : Вадекс, 2013. 318 с.
83. Сумцов Н. Ф. Из украинской старины : [сб. ст.] проф. Н. Ф. Сумцова. Х. : Тип. «Печ. Дело», 1905. 186 с.

84. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997. 456 с.
85. Тоффлер Э. Третья волна. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_04.php (Дата обращения 10.05.2019).
86. Федик О. В., Сторожук С. В., Гоян І. М. Роль колективної пам'яті в процесі формування національної єдності: український вимір. Гуманітарний часопис. 2018. № 1. С. 11-22.
87. Филипович Л. Роль релігії, церкви в інтеграції суспільства. URL: https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/45678/ (Дата звернення 10.05.2019).
88. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. URL: http://www.bibikhin.ru/evropeiskii_nigilizm#b2568 (Дата обращения 10.05.2019).
89. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603, [5] с.
90. Чепурковский Е. М. Географическое распределение формы головы и цветности крестьянского населения Великороссии. М.: Известия ОЛЕАЭ, 1913. 108 с.
91. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Вид-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. 230 с.
92. Шаров І. Ф. 100 видатних імен України. К.: Видавничий дім «Альтернативи» 1999. 496 с.
93. Юцишин О.І. Релігійна культура та її найвища цінність в епоху сучасних загальнокультурних трансформацій. Наука, релігія, суспільство. 2010. №3. С. 163-167.
94. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь. Москва: Гардарики, 2000. 536 с.
95. Andreyev N. Pagan and Christian Elements in Old Russia. Slavic Review. 1962. Vol. 21, № 1. P. 16-23.
96. Appleby S. R. The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000. 444 p.

97. Barber P. Vampires, burial, and death: folklore and reality. New Haven : Yale University Press, 1988. 244 p.
98. Brubaker R. Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 216 p.
99. Conrad J. L. Russian ritual incantations: tradition, diversity, and continuity. Slavic and East European journal. 1989. Vol. 33, № 3. P. 422-444.
100. Davis N. Z. From «popular religion» to «religious cultures». Reformation europe: a guide to research / ed. by S. Ozment. St. Louis, 1982. P. 321-341.
101. Fedotov G. The Russian religious mind. Vol. : kievian christianity, X–XIII c. New York : Harper & Row, 1960. 431 p.
102. Fishman J. Social theory and ethnography: neglected perspectives on language and ethnicity in Eastern Europe. In Peter Sugar (ed.) Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe. Santa Barbara CA: ABC-Clio, 1980. P. 69-99.
103. Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1977. 480 p.
104. Goyan I., S. Storozhuk The ethnic principle as the basis of civil politics. Cherkasy University Bulletin: Philosophy. 2016. №11/13. C. 31-36.
105. Haidt J. How Capitalism Changes Conscience. Accessed March 05. 2018. URL: <https://www.humansandnature.org/culture-how-capitalism-changes-conscience>
106. Haidt J. The Ethics of Globalism, Nationalism, and Patriotism (2016). Accessed March 05. 2018. URL: <https://www.humansandnature.org/the-ethics-of-globalism-nationalism-and-patriotism>
107. Haidt J. When and Why Nationalism Beats Globalism. Accessed March 05. 2018. URL: <https://www.the-american-interest.com/2016/07/10/when-and-why-nationalism-beats-globalism>
108. Hobsbawm E. Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 9-11.
109. The Invention of Tradition / (eds) Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 322 p.
110. Vareikis, Egidijus. Global football. Emotional and political civilizations relations in the postmodern context of globalization. Kaunas: Vitae Litera, 2017. 259 s.
111. Velikonja M. Religious Separation and Political Intolerance in BosniaHerzegovina. College Station, TX, USA: Texas A, 2003. 384 p.

ВИСНОВКИ

Підводячи підсумки всебічного аналізу етнорелігійної складової творчого спадку І. Огієнка, вважаємо за необхідне закцентувати увагу на тому, що всупереч помітному зростанню уваги до теорії історії національної філософії, котре зумовлене непересічним значенням останньої у відродженні та корегуванні колективних споминів спільноти, наразі відсутні чіткі критерії демаркації філософського та позафілософського знання, внаслідок чого значна частина українських інтелектуальних здобутків залишається поза історико-філософським контекстом. Це зумовлено тривалим пануванням гегелівської теорії розвитку історії філософії, відповідно до якої, поступ думки – це однолінійний процес, який можна відобразити у вигляді певної абстрактно-логічної схеми, за межею якої знаходиться цілий пласт ідей та принципів, які досить повно відображають ментальну своєрідність та світогляд певної чітко означеної спільноти.

Серед науковців, спадщина яких отримала «позафілософський» статус, а відтак залишилася поза увагою історико-філософського дискурсу, одне з помітних місць займає І. Огієнко. Сьогодні його згадують як одну з найвизначніших постатей української історії ХХ ст., котра, зайнявши активну громадянську позицію, боролася на початку ХХ ст. за українську державність, та відзначалася чималими досягненнями у мовознавчій, педагогічній, релігієзнавчій, публіцистичній тощо царині. Натомість філософський вимір творчого доробку І. Огієнка практично не згадується, навіть незважаючи на те, що праці українського вченого нерідко виступають теоретико-методологічною основою різного роду філософських досліджень.

Попри плідність та перспективність історичних та педагогічних досліджень інтелектуального спадку І. Огієнка, безумовний пріоритет у вивченні останнього належить дослідженням літературознавчого гатунку, оскільки саме вони актуалізували зростання наукового інтересу українських вчених до творчості І. Огієнка завдяки перевиданню цілого ряду праць мислителя та опублікуванню його епістолярної спадщини, що, у єдності своїй, давало можливість повною мірою побачити глибину та філософський потенціал наукового доробку цього поважного українського науковця, громадського та церковного діяча.

Зростання уваги до інтелектуального доробку І. Огієнка зумовлене зміною світоглядних та ціннісних пріоритетів українського суспільства в кінці XX – на початку XXI ст. Вона сприяла зростанню цікавості дослідників до культурного контексту формування ментальної своєрідності національних спільнот, тим самим актуалізуючи переосмислення теорії історії національної філософії. В ході останнього було виявлено, що майже безроздільне домінування теорії лінійного історичного розвитку філософського знання, зумовило негачію тієї частини української інтелектуальної спадщини, що не мала чітко вираженого резонансу з панівним у західноєвропейській філософії ідеям та принципам, однак добре відображала особливості українського інтелектуального поступу.

Зростання уваги про культурних здобутків людства загалом та кожного окремого народу зокрема, відбулося під впливом просвітницької віри в процес історії, який руйнує культурну різноманітність народів. Різкі дискусії навколо питань пов'язаних з перспективами подальшого розвитку народів, зумовили зростання наукового інтересу до проблем пов'язаних з формування культурної самобутності народів, котра, згідно з панівними в цей час поглядами, добре представлена у давній літературі та в народній поезії.

Зосередження уваги на всебічному вивченні витоків культурної самобутності народів було актуалізоване не тільки і не стільки академічним інтересом, як злободенними політичними проблемами й передусім потребою внутрішньої консолідації населення держави з метою протистояння реальному чи уявному зовнішньому ворогу або підвищення рівня конкурентоздатності певної держави чи культурної спільноти на політичній арені світу. Згідно з панівними у XIX ст. ідеями, найбільш ефективним засобом консолідації спільноти є підвищення рівня її компліментарності шляхом формування гомогенного комунікативного простору.

Загальноєвропейське зацікавлення темою витоків культурної самобутності народів отримало чималий резонанс на теренах Російської імперії, котра з огляду на зовнішні та внутрішні чинники, розпочала свідому політичну та культурну роботу з конструювання російської народності, процес якого зазвичай супроводжувалося деетнізацією посполитих народів. Утім, для багатьох народів

й, передусім, українців, цей процес мав зворотний бік, оскільки численні польові дослідження цього періоду сприяли тематизації українського етнографічного простору.

Тематизація українського культурного простору та зростання національної самосвідомості українського суспільства, яке повною мірою проглядається тільки від початку ХХ ст. стали закономірним результатом поступового творення української літературної мови – її постання заклало підвалини для формування гомогенного культурного простору та консолідації українського населення навколо тих історично сформованих цінностей, які могли знівелювати існуючі світоглядні, політичні, культурні, релігійні тощо відмінності в середині українського суспільства. Незважаючи на тривалу історію творення української літературної мови, її роль у самовизначенні спільноти була всебічно висвітлена тільки І. Огієнком, що дає підстави розглядати його праці та педагогічну діяльність як завершальний етап, з одного боку, формування етнокультурної єдності українців, а з іншого – розвитку започаткованих просвітницькими світоглядними принципами та настановами інтелектуальних пошуків «мисленників» ХІХ – початку ХХ ст.

Попри позірну різноплановість наукового доробку І. Огієнка усі його наукові праці прямо чи опосередковано стосуються українознавчої проблематики, осердям якої незмінно залишалося питання етно- та націєтворчого потенціалу мови. Познайомившись з теоретичними здобутками своїх попередників, вчений все своє наукове життя дотримувався переконання, що мова й насамперед літературна мова – це одна з головних ознак існування окремого народу. Цілком закономірне в соціокультурних контекстах становлення та діяльності І. Огієнка переконання не знайшло однозначної підтримки у ХХ ст. посеред дослідників, що вивчали процеси етно- та націєтворення, що, вочевидь, і стало однією з причин маргіналізації тієї частини інтелектуальної спадщини І. Огієнка, що присвячена процесам формування колективної єдності.

Свідоме ставлення до української мови, згідно з висновками І. Огієнка, потребувало подолання комплексу культурної меншовартості не тільки шляхом знайомства з багатою та різноплановою українською культурою, а й

усвідомленням тих утисків, яких вона зазнала у процесі свого історичного розвитку. В цьому контексті засадниче значення належало мовній дискримінації з боку імперських урядових структур, котра призвела до зросійщення значної частини українських інтелектуалів та обезмовлення українського народу через знищення літератури писаної українською літературною мовою.

Щире зацікавлення І. Огієнка давньоруською літературою та історією української мови відкрило йому багатий та різноплановий пласт українського народного світогляду, тим самим зумовивши зростання його наукового інтересу до релігійної проблематики. Остання, так само як і всі інші проблеми інтелектуального доробку вченого, розглядалася як один з чинників формування етнокультурної єдності українців, навіть попри те, що у ранніх наукових працях І. Огієнка ця проблематика ще не зайняла належного місця.

Попри те, що найбільш глибокі праці І. Огієнка релігійного характеру були опубліковані вже в еміграції, усвідомлення вченим етнотворчого потенціалу релігії та церкви відбулося у часи його безпосередньої участі в українському державотворенні, головною стратегічною метою якого мала би стати консолідація українського суспільства навколо найбільш зрозумілих та прийнятних більшості українського населення релігійних цінностей, носіями яких могло бути тільки духовенство. Світських характер національного відродження та виразне упередження щодо соціального та націєтворчого потенціалу проукраїнські налаштованого духовенства, згідно з висновками І. Огієнка, були основними критеріями наявності культурного та світоглядного розколу в середині українського суспільства у часи модерного державотворення, що, на думку вченого, стало однією з причин його подальшої поразки.

Суперечності, що виникають у процесі визначення потенціалу висновків І. Огієнка щодо етно- чи націєтворчого потенціалу релігії та церкви зникають за умови широкого використання у процесі дослідження історичного підходу у конкретно-історичному вимірі українського буття, історіософський огляд якого чітко демонструє, що релігія та церква стають важливими чинниками культурного самовизначення усіх верств українського населення, навіть попри цілком закономірну для цього часу відсутність егалітарного культурного середовища, що

й дало підстави І. Огієнку розглядати православ'я як важливий чинник формування етнокультурної відрубності українців, котра почала цілеспрямовано знищуватися після підпорядкування Української Церкви Московській, у підсумку чого відбулося помітне затирання культурної окремішності українців.

Уникнення розбіжностей в оцінці наукового потенціалу тієї частини інтелектуального доробку І. Огієнка, що присвячена релігійній проблематиці, не можливе без розрізнення етносу і нації, які є взаємопов'язаними, а часто навіть дуже схожими, та все ж не тотожними феноменами. Етнос – це сформована історично спільнота, представники якої мають споріднену культуру, цінності, світоглядні переконання, звичаєву практику та символічний зв'язок з певною територією, натомість нація – це модерна політична спільнота, представники якої живуть на деякій означеній території, а відтак їхні еліти можуть легко використовувати існуючі культурні ресурси для консолідації місцевого населення. З огляду на зроблене розрізнення, є всі підстави визнати правомірність висновків І. Огієнка з приводу того, що релігія може впливати на формування етнокультурної своєрідності народу, а церква сприяти його національній консолідації.

Обґрунтування засадничої ролі Православної Церкви у розвитку культурної та ментальної окремішності українців, у працях І. Огієнка, поєднується з ґрунтовним висвітленням тих чинників, які визначили національну своєрідність Української Церкви, що дало можливість вченому подолати цілий ряд суперечностей у розумінні процесів українського етнотворення, поміж тим не зумовило їх належної презентації через неточність термінологічного апарату. Розглядаючи національний вимір Української Церкви, І. Огієнко зазвичай аналізував значно ширший феномен української релігійної культури, тобто комплекс способів та прийомів реалізації буття людини та всього суспільства, які відображають ментальну своєрідність спільноти.

Попри дискусійний характер ряду висновків та зауваг І. Огієнка, в цілому він обґрунтовував цілком суголосну багатьом українським та зарубіжним дослідникам думку про те, що етнокультурна самобутність групи утримується сформованими на ранніх стадіях історичного розвитку спільноти

примордіальними зв'язками, серед яких засадне значення належить вірі у спільне походження (культурне або фізичне), мові, релігії, особливостям міжособистісних взаємин тощо. Всі вони у єдності своїй формують культурну спадщину спільноти, кожне покоління якої намагається примножити та передати своїм нащадкам, внаслідок чого етнокультурна самобутність виявляється у бутті, діяльності та знаннях.

Усвідомлення амбівалентної ролі православ'я у житті українського народу, дає всі підстави розглядати як одну з головних причин всебічного вивчення І. Огієнком дохристиянських вірувань українського народу, котрі, згідно з переконанням вченого, поступово проникли в православну культуру та призвели до постання двовір'я, котре дає всі підстави розглядати як духовну підоснову української культури, що зберігалася та транслювалася засобами обрядової практики переважно на рівні народного життя.

Незважаючи на тісний ідейний зв'язок зрілої наукової діяльності І. Огієнка з інтелектуальною традицією XIX ст., її не варто недооцінювати з огляду на те, що в ній свідомо чи несвідомо були намічені ідеї, що розвинулися повною мірою тільки останніми роками теоретиками меморіальних студій. Вони досить чітко висвітлили особливості та засоби трансляції соціальної пам'яті та показали непересічну роль у цьому процесі тілесних практик, які довгий час були нерозривно пов'язані з обрядовою практикою народу, завдяки чому мали добре виражений релігійний характер. З огляду на це, є всі підстави говорити про чималий теоретичний потенціал інтелектуального доробку І. Огієнка, який має і повинен бути залучений в історико-філософський контекст як невіддільна його складова.