

Роль релігії і віри в суспільному розвитку

Вікторія Туренко,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри суспільно-політичних дисциплін

Національного педагогічного університету

ім. М. Драгоманова

Автор простежує вирішення проблеми відносин „держава – церква” у працях зарубіжних і вітчизняних мислителів різних часів.

В СРСР на дослідження ролі сакральних чинників в етнічному, національному, суспільному розвитку було накладено суворе табу. Адже релігійне і комуністичне визначення сутності духа і душі були протилежними. В радянському енциклопедичному словнику стверджувалося, зокрема, що дух - це те, що не має нічого спільного з матеріальним, природним началом [1].

Тим часом професор Л. Шеховцова (2004 р.) зауважує, що правомірним є християнське ототожнення душі з психікою, а духа – зі свідомістю [2]. Християнська концепція світотворення передбачає три його рівні: Нетварне буття - Творець і тварне (світ безтілесних сутностей - ідей, логосів) і світ щільний, матеріальний.

Ще Платон говорив про існування світу ідей. Ідею він розумів як об'єктивний, в самому собі суцільний, той, що перебуває в наднебесі, вічний взірць, прототип конкретної речі, об'єкт сучасного світу.

Релігійні філософи ідеї, логоси розглядають як онтологічну основу речі, смисловий центр її буття, як „коріння” речей, їх парадигму. Професор психології протоієрей В. Зеньковський був переконаний, що в акті творення вічні ідеї, „засіваючи” тварне буття, створюють подвійність тварного світу буття ідей („планів”) і буття речей (об'єктів). Отже, якщо людина є мікрокосмом, схожим на макрокосм, то вона має віддзеркалювати в собі всі три рівні буття [3].

І. Сеченов вважав, що зрозуміти людину можна лише в єдності її плоті, духу, природи (часткою якої вона є). Одна з особливостей духовної складової людини є потреба в рефлексії, в пошуках сенсу буття. Свідомість відіграє в цьому процесі провідну роль.

Політична свідомість за будь-яких умов не може бути самодостатньою

при вирішенні певної політичної ситуації, а тому вона викликає певне віддзеркалення почуттів і емоцій не тільки політичного, а й індивідуального характеру. Кожний політичний суб'єкт має внутрішній вимір правильного чи неправильного в політичній сфері. Цей особистісний кондіум саморегульованої політичної поведінки він співставляє з нормами і цінностями, які культивуються в суспільстві [4]. Для віруючої людини такими цінностями є основні положення релігійного віровчення. В результаті в підсвідомості особистості формуються не тільки оцінки політичного світу і політичного життя, а й система внутрішньої мотивації вдатися саме до тієї чи іншої лінії поведінки взагалі і політичної зокрема.

Одним з найважливіших методів дослідження свідомості вважають етнопсихологічний або психоаналітичний. Корені цього методу сягають преанімістичних теорій, в яких увага зверталася на архаїчні пласти вірувань і обрядів, що не виводяться з анімізму [5].

Емоційно-волюнтаристичні теорії виходять з розуміння релігії не як діяльності розуму, споглядання, спостереження, а як сфери афектів, несвідомих емоцій, невимушених імпульсивних дій. Р. Марет доводив, що первинною в релігії є не ідея, а ритуал, народжений міфом.

В. Вундт прагнув віднайти компроміс між преанімістичною теорією Р. Марета і класичною концепцією С. Тейлора про людську душу як первинну релігійну ідею. Він увів поняття „тілесної душі” як найбільш ранньої форми уявлень про душу. Така душа ще цілком матеріальна, невіддільна від тіла й оживляє його. В. Вундт доводив, що не розумова, а емоційно-вольова діяльність є основою людської психіки і релігії [6].

А. Берсон у праці „Творча еволюція” пише, що інтелект є лише чинником біологічної адаптації людини. Цей чинник використовується для контролю над людьми та в боротьбі за життя. Світ є незбагненою і нерациональною силою; досягнути його можна не розумом, а лише інтуїцією.

Трансцендентна дійсність відкривається людині за допомогою трансцендентного почуття. Саме воно виражає людську залежність від невизначеної загальної реальності, від Всесвіту, від його невід'ємного цілого. В праці „Феномен священного: його сутність і світоглядна природа” В. Токман стверджує, що завдяки трансцендентному почуттю особистості відкривається священне.

В радянський період ідеологізація духовної сфери на засадах радикального атеїзму в питаннях світоглядної орієнтації обумовила усталений погляд на релігію як на антисуспільне явище. Її трактували то як „опіум для народу”, то як спотворене відображення дійсності, то як силу, що заважає утвердженню активної життєвої позиції особистості. Зрозуміло, що за тих обставин розглядати святість як одну з гуманістичних цінностей людської культури, конституїваної в лоні релігійного світобачення, було неможливо. Відтак онтологію священного обмежували лише світською сферою. У згаданій праці В. Токмана проблема священного

- це питання морального вибору і відповідальності. Людина, як істота духовна, спроможна проймається роздумами над метафізичними питаннями про сенс життя, буття Боже, сутність добра, істини, краси, про походження Всесвіту, власне місце в ньому тощо. Сам факт цих роздумів спричинений інтенцією для пошуку певного ціннісного центру священного, спроможного стати моральним орієнтиром для особистості і спільноти в їх життєвій епопеї.

Г. Лебон у праці „Психологія народів і мас” заклав основи соціальнопсихологічних, психоаналітичних, етнопсихологічних досліджень, зокрема, проблеми детермінації суспільних явищ і процесів. Він вважав, що ні природні, ні економічні, ні класові, ні соціальні процеси вирішально не впливають на долю народу, його цивілізаційний поступ. Навпаки – „кожна раса містить у своїй духовній організації ті закони, які управляють її долею; можливо, вона підкоряється саме цим законам, спонукана фатумним інстинктом у всіх своїх намірах, навіть найбезглуздіших. Іноді нам здається, що народи коряться таємним силам, на кшталт тих, що змушують жолудь розвиватися в дуб і комету рухатися своєю орбітою” [7]. Кожен етнос (Г. Лебон вживає тут термін „раса” як синонім слів „народ” і „нація”), на думку мислителя, має свій майже незмінний характер, свою душу, свої ідеї та ілюзії, випрацьовані внаслідок тривалого історичного розвитку, спадкових законів (порушення яких в результаті схрещування народів, як правило, згубні й спричиняють вимирання народу, його деградацію, руйнування душі), тривких консервативних традицій, без яких не може бути ні національної душі, ні цивілізації [7, с. 205]. На думку Г. Лебона, „народ - це організм, створений минулим, і, як і будь-який організм, він може змінитися не інакше, як шляхом тривалих і випадкових нагромаджень” [7, с. 205].

Категорія „душа народу” є визначальною в тлумаченні Г. Лебоном етнопсихологічних і соціально-психологічних феноменів. Душа народу – це сукупність спільних ідей і почуттів, які становлять силу народів і без яких не можуть існувати ні нація, ні батьківщина [7, с. 46]. Народ може втратити дуже багато, зазнати всіляких катастроф, але спромогтися ще піднятися. Однак він все втратить і йому вже ніколи не піднятися, якщо буде втрачено душу [7, с. 97].

Г. Лебон вважає, що історію можна розглядати як простий виклад результатів, витворених психологічним складом народів. Без знання душевного складу народу історія його здається якимось хаосом подій, випадковістю. Коли ж відома його душа, то і життя постає фатальним наслідком його психологічних рис. „В усіх проявах життя нації ми завжди бачимо, що незмінна душа раси сама тче власну долю” [7, с. 52]. Поняття „душа народу” у Г. Лебона вбирає параметри національного характеру та ідеї, національної свідомості в цілому. „...Якраз ця мережа спільних традицій, ідей, почуттів, вірувань, способів мислення становить душу

народу... Вона й лише вона зберігає нації, не маючи можливості розірватися без того, щоб вони не розпалися вмить. Вона є їх справжньою силою, їх справжнім господарем” [7, с. 113 - 114].

В науці сформувалися два підходи до вивчення релігії. Перший започаткував Е. Дюркгейм. Він розглядав релігію як систему колективних уявлень, що виконує функцію згуртування суспільства. З. Фрейд тлумачить релігію передусім як форму своєрідного колективного неврозу і водночас захисту „зіпсованої” культурою людської особистості від протипоказаних здоровому індивідові суспільних впливів, внаслідок яких виникає низка психічних захисних комплексів. К. Г. Юнг, учень і опонент З. Фрейда, вважав релігію однією з найголовніших форм фіксації, неусвідомленого осягнення, нагромодження й передачі через архетипи колективного несвідомого загальноісторичного досвіду священного [8].

Існує думка, що релігія – це, передусім, сукупність ідей, що виникають в залежності від середовища, в якому живе окрема людина чи народ [9]. Але водночас релігія здатна не лише відображати суспільні відносини, а й впливати на них. Релігійні організації можуть як послаблювати, так і посилювати напруженість в суспільстві, підривати або зміцнювати суспільно-політичну стабільність [10]. Л. Ребет, один з ідеологів ОУН, називає релігію головним чинником націотворення, оскільки, на його думку, національне почуття має багато спільного з почуттям релігійної приналежності [11].

М. Хлебников, представник російської філософсько-релігійної школи кінця ХІХ - початку ХХ століття, називав факторами суспільного розвитку не лише економічні умови, а й розумово-релігійний розвиток. Основу будь-якої цивілізації, на його думку, становлять такі поняття, як „Бог”, „добро”, „право”, „свобода”, „держава”. Держава, по суті, є тілом народу, тісно пов’язаним з його духом, з його цивілізацією, а тому вона відображає закони духовного розвитку, спрямовуючи діяльність людини і не зменшуючи її свободи [12].

Політико-правова теорія В. Соловйова є складовою і невідмінною частиною його об’єктивно-ідеалістичного, теософського розуміння світу. Її найповніше викладено у працях „Виправдання добра” та „Право і моральність”. Визначальними моментами вчення В. Соловйова є віра в Христа і вимога, щоб держава і суспільство пройнялися тими істинами, які вони визнають у сфері релігії. Звідси беруть початок вимоги християнської політики і християнської громадськості, введені в обіг В. Соловйовим у 1880 - 1890 роках [13]. Християнська політика зводиться до того, щоб принципи християнської моральності повністю реалізовувалися в усіх відносинах людей. Християнство, за В. Соловйовим, вмщує в собі всю істину, а тому релігійний інтерес є всепоглинаючим, універсальним; все інше мусить йому підпорядковуватися і має значення лише як засіб для торжества релігійної ідеї. Ідеалом В. Соловйова була вселенська

християнська теократія, „суцільне суспільство”, в якому на державу покладається завдання боротьби під орудою церкви проти зовнішнього нехристиянського світу. Ця держава має вивищувати світську спільноту до висот церковного ідеалу. При цьому церква, як найвище начало соціальних відносин, не повинна втручатися в державні та економічні справи. Аби бути християнською, держава має підпорядковуватися церкві Христа. А щоб це підпорядкування не було фіктивним, церква не повинна залежати від держави, вона повинна мати центр єдності поза нею і над нею і бути справді Вселенською.

До розвитку й уточнення основоположних принципів та ідей В. Соловйова вдався один з найяскравіших представників російської релігійно-філософської школи Є. Трубецької. Творчість В. Соловйова він оцінював не лише як послідовник, але і як вільний мислитель, що прагнув надати ідеям свого навчителя чіткої форми, виправити його помилки.

Аналізуючи переваги і вади ідеалу теократичної держави, створеного В. Соловйовим, Є. Трубецької позитивно оцінював його провідну ідею, зокрема протиставлення вільної теократії насильницькій середньовічній теократії. Він заявляв, що пошуки ідеалу не можуть бути доконечно успішними. Адже людина і весь земний світ недосконалі, гріховні, а тому для організації суспільного життя необхідні радикальні засоби примусу. Повної свободи, необхідної для органічного поєднання земних і „небесних” завдань ідеальної держави, неможливо досягнути в жодній державній і правовій формі. Теократичний ідеал В. Соловйова завжди залишиться ідеалом, який не має шансу бути реалізованим. Нежиттєздатність схеми всесвітньої теократії проявляється за кожної спроби уявити її конкретне здійснення. Вона розрахована на вільний моральний подвиг ідеальних святих, царів і народів, котрі добровільно і сумлінно виконують свої обов'язки, не думаючи про права [14]. На думку Є. Трубецького, основним завданням держави є охорона свободи громадян, вищі ж цілі людського життя має забезпечувати християнська церква.

П. Струве висловлював переконання в особливій важливості релігійно-моральних цінностей і національно-державних основ суспільства. Керуючись принципом „абсолютного ідеалізму”, він заявляв, що „ні держава, ні національний дух не є сутностями або субстанціями” [15]. Держава, за П. Струве, шляхом владних відносин поєднує окремих індивідів. Мислитель намагався вирішити конфлікт між індивідом і державою на основі релігійного індивідуалізму, який втілює елементи „суб'єктивного духу” та „об'єктивного світу” і об'єднує в божественно-космічному синтезі „містицизм і реалізм”, „особисте і спільне” [16]. Ідеал П. Струве - ліберальна держава, в якій гарантується правова захищеність індивіда, свобода і релігійність. В релігії людина виходить зі сфери обмеженого, особистого існування і приєднується до надіндивідуального буття.

Інший релігійний філософ, С. Булгаков, завдання держави вбачав у захисті людського існування від звіра в людині. Держава є знаряддям у боротьбі зі злими стихіями в людстві. Загальною нормою для держави має бути умова: влада повинна служити ідеальному завданню – благу суспільства, забезпеченню умов його існування [17]. На переконання С. Булгакова, не існує суто християнської чи церковної форми держави. Ні церква не може стати державою, ні держава не може привласнювати церковний авторитет, будучи світською стихією. Однак ця стихія повинна пронизуватися християнським духом і заповідями християнства. „Християнський громадянин має свою державну діяльність перевірити своєю християнською совістю. Лише за таких умов буде усунено і неналежне змішування церкви і держави та неналежне їх відчуження” [17, с. 100].

Для С. Булгакова державна влада має священний характер. Вона народжується в надрах народної душі, її поява лише впізнається і проголошується актом „волі народної”. Водночас влада подвійна за своєю природою: вона знає активне і пасивне начало, утворюється із владарювання і покори, причому і перше і друге в своїй основі має ірраціональний і містичний характер.

У релігійній філософії вбачав порятунок держави видатний український і російський релігійний філософ і публіцист М. Бердяєв. Держава, за його версією християнського персоналізму, створена в гріховному світі актом насилля – Бог лише терпить її. Завдяки нехристиянському походженню і нехристиянській сутності, держава (царство Кесаря) перебуває в трагічному конфлікті і боротьбі з особою, з свободою, з царством Духа. Трагізм полягає в тому, що, з одного боку, особистість не може в цьому гріховному і злому світі об’єктивації жити без держави і тому визнає її певну цінність і готова в ній діяти, зазнаючи при цьому жертв. З іншого боку, особистість неминуче повстає проти держави, яка пригнічує будь-яке існування особистості.

М. Бердяєв дотримувався думки, що держава має містичну основу, яку слід визнати як факт, що не піддається поясненню. Він вважав, що всі форми влади орієнтуються на підсвідомі колективні почуття. Навіть тоді, коли державна влада вдається до раціональних мотивів управління, її начало базується на ірраціональній, містичній основі. „Влада ніколи не була і ніколи не буде організацією панування якихось інтересів або рівнодіючих інтересів, - писав М. Бердяєв. - Влада завжди є проникненням якогось таємничого начала в людські відносини, що виходять від Бога або від диявола. Держава є особливого роду реальність” [18]. Влада має онтологічну основу і підноситься до першоджерела всього, що має онтологічну реальність. Онтологія влади виходить від Бога. Існування держави має позитивне релігійне значення і виправдання. Держава, за М. Бердяєвим, як об’єктивне начало не наполягає, що їй цілком належить

людина, вона претендує лише на частину людини. Суспільство ж, яке довільно створюється людьми, не знає меж своїм претензіям, воно здатне забрати людину цілком. Однак ніколи не може відбутися примирення між претензіями суспільства, між волею до свободи і волею до рівності [18, с. 328 - 329].

Утвердження містичності держави і релігійного характеру влади не означає у М. Бердяєва теократичності держави і влади. Держава і церква не можуть бути ні остаточно з'єднані, ні остаточно розділені - вони одночасно і допомагають, і суперечать одна одній. Зв'язок церкви з державою антиприродний і з точки зору держави, оскільки „неможливо служити двом богам” [19]. Держава відрізняється за своїм завданням і методами від церкви, має свою місію на землі, але християнство освячує начало влади.

М. Бердяєв гостро критикував теорію суспільного договору Ж.-Ж. Руссо. Він вважав, що ця теорія спільно з ідеєю народного суверенітету обумовлює повний деспотизм. В ній заперечуються релігійні джерела держави, незалежні від людської волі.

Ідеї М. Бердяєва знайшли розвиток у творчості психолога і релігійного філософа С. Франка. Порушуючи проблему „християнського соціалізму”, С. Франк писав, що, з точки зору християнської віри і християнського розуміння життя, перевагу має суспільний лад, який максимально сприяє розвитку і зміцненню вільного братерсько-любовного спілкування людей. Таким ладом виявився не соціалізм, а лад, заснований на господарській свободі розпоряджатися майном. Соціалістичний лад, що позбавив особу цієї свободи і примусово здійснював соціальну справедливість, позбавляв християнина можливості вільно здійснювати християнські заповіді [20].

Інший напрям дослідження релігії виходить з того, що вона, передусім, є мотивом соціальної дії, орієнтацією, що спрямовує активність людини на ті чи інші життєві цілі, на ту чи іншу лінію поведінки. М. Вебер, фундатор цього напрямку, сформулював концепцію перетворюючого впливу релігії на подолання тих чи інших станів душі, які релігійною мовою називаються „богопошищеністю”, а світською – „безцільністю буття” [21]. Релігія – першооснова досягнення компромісу між біологічним, духовним і соціальним в людині. Вона дає людині почуття гармонії, єдності зі світом, Всесвітом, почуття впевненості в собі в процесі будь-яких суспільних змін [22].

На думку деяких дослідників, історія людства розвивалась так, що спочатку магія, ритуал, а потім релігія змогли врівноважити внутрішню природу людини із загадковим навколишнім світом [23].

Неправомірно вважати релігійний тип світогляду помилковим у порівнянні з світоглядом матеріалістичним. Два типи світогляду мають різні логічні філософські засади, різні вихідні системи аксіом. Проблема існування Бога в перекладі на мову філософії – це проблема існування

Абсолюту, надсвітowego начала, актуального-безконечного в часі і просторі, що в теології визначається як всезнання Всюдисущого. Тільки на відміну від філософських ідеалістичних систем в релігії таке начало не абстрактно-безлике, а особистісне, Бог-живий [24]. Релігійне світосприйняття формується під впливом певної сукупності світоглядних уявлень, переконань, стереотипів свідомості, мислення, поведінки, спілкування, діяльності тощо. Характерну для релігійного духовного освоєння історії рису, властиву насамперед християнству (коли світ розглядається як результат розгортання й опредметнення, об'єктивації божественної світової думки), називають софійністю [25]. Термін „софійність” походить від слова „софія”. В українській релігійно-філософській літературі Софія об'єктивується як: а) досконалий світ, створений Богом (космос); б) ідеальна, без вад організація (церква); в) бездоганна людина (святий).

М. Лоський так формулює розуміння змісту існування людської істоти в контексті християнського світобачення. Кожна людина створена Всевишнім і має першостворені якості, котрі потенційно роблять індивіда „сустанційним діячем”, понадчасовим та понадпросторовим, здатним до творчої діяльності, завдяки якій можна вільно створювати своє життя, тобто проявляти себе у світі, надаючи своєму життю часової і просторової форми. Усвідомленість цієї природи полягає в тому, що „субстанційний діяч” наділяється здатністю до цілеспрямованої діяльності, тобто здатністю до прагнень згідно з певною метою, цінністю, яка вільно обирається і згодом перетворюється на життєве кредо, життєві завдання [26].

Релігія, на відміну від інших суспільних феноменів, які є суто природними вимірами людської дійсності, відображає трансцендентні сфери духовного в ній. Л. Филипович у праці „Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу” [27] підкреслює, що етнос за своєю природою належить не до трансцендентних явищ, а є результатом взаємодії різних складових у процесі природного творення певних спільнот, пов'язаних різними нитками в соціальній, культурній, географічній та інших сферах. Якщо релігія покликана наблизити, зв'язати людину з Богом, то в межах етносу людина вступає у зв'язки з подібними собі людьми свого племені, народності, нації. Релігійні уявлення у кожного народу своєрідні, тісно пов'язані саме з його етнічною картиною світу, значною мірою відмінні від уявлень інших народів. А це тому, що релігія фіксує в понятті Бог результати пізнання світу, самої людини, увесь (на перших порах) духовний (і не тільки) досвід етносу. З точки зору етнічної психології, релігія є відображенням знань про ту чи іншу групу.

Особливості релігійності українського народу, її ролі в суспільних процесах досліджувало багатьох вчених. І. Мирчук, М. Шлейкевич, Д. Чижевський вважають, що для українців властивою є толерантність до

інших релігій, культур, ставлення до землі як до матері, любов до свободи, перевага почуттєвості над раціональністю.

Спираючись на соціально-психологічні дослідження історії і культури українського народу, праці вітчизняних вчених, можна зробити висновок, що менталітетові українського народу властиві такі системоутворюючі ознаки: інтровертність, яка проявляється в зосередженні уваги на фактах, проблемах внутрішнього світу; прояв сентиментальності, почуттєвості, емпатії, любові до природи; анархічний індивідуалізм, що проявляється в різних формах опосередкованого прагнення до особистої свободи; домінування емоцій і почуттів над інтелектом [28].

В. Москалець підкреслює, що релігійність як риса психології особистості або етнічної групи безпосередньо пов'язана з певними рисами національної психіки [29]. Глибоку за змістом релігійність української душі М. Костомаров пов'язував з великою її емоційністю. П. Куліш пояснював емоційність українського народу зоглибинним змістом його релігійності - прагненням до слова Божого, Євангельської правди і любові.

Оригінальну (і переконливу) аргументацію високої емоційності як риси української національної психіки висунув О. Кульчицький. Висока емоційність, поєднана з очікуванням „правди” в стані власної беспорядності, неспроможності активно діяти, виборюючи її, стимулює фантазію, посилену діяльність уяви. Згідно з відомою психологічною закономірністю, емоційна енергія мусить розряджатися у внутрішніх афектах фантазії. Це зумовило становлення такої риси української національної психології, як інтровертизм. Інтровертними називають народи, схильні до поглиблених духовно-моральнісних, екзистенціальних пошуків. Інтровертизм органічно поєднується з індивідуалізмом. В. Янів вважає, що спрямування уваги на власну особу з рівнозначним сильним чуттєвим забарвленням мусить вести до індивідуалізму [30].

Очевидно, що всі ці риси психології, характеру українського народу (емоційність, інтровертизм та індивідуалізм) у поєднанні з національною ідеєю, стрижень якої становить очікування „правди”, стимулюють релігійну віру. Релігійність українців можна охарактеризувати як кордоцентричну. Саме так її визначив П. Юркевич. Це означає, що в житті українця, його світогляді головну роль - мотиваційну і рушійну - відіграють не розумово-раціональні сили, а скоріше сили його емоцій, почуттів - образно кажучи, сила людського серця. Українців, як зазначає багато дослідників, відзначає насамперед те, що до життя, до його складних перипетій вони ставляться як уроджені філософи зі здоровим глуздом. Здоровий глузд, поміркованість проявляється у відповідному ставленні народу до будь-якої ідеології.

В низці наукових праць досліджується взаємозв'язок української національної свідомості і релігійності в політичному контексті. Так, І. Кресіна підкреслює, що настановами української національної свідомості

можна вважати такі: на гармонію людини з Богом, на мир, стабільність, на громадську, міжетнічну злагоду. І. Онищенко, аналізуючи національну свідомість українства, наголошує, що вона має своїми джерелами етнічну з її релігією, традиціями, мораллю, забобонами [31]. Б. Яськів у праці „Релігія в контексті генези української національної ідеї” [32] доводить, що прихильники української національної ідеї, які прагнули утвердити її якнайперше як національну волю, звертались до релігії передусім в соціально-історичній іпостасі. Вони ставились до неї як до гаранта збереження і зміцнення національних традицій народних мас. Однак при цьому внутрішній моральний зміст християнської релігії та її спрямування на утвердження свободи і гідності людини залишались поза межами їх інтересу. І не дивно. Адже смисловим стрижнем націоналізму можна вважати розробку Д. Донцовим відомої ідеї Ф. Ніцше про відмінність „владної і підвладної верств”. Завданням і обов’язком панівної, „владної касті” є віра в свою організуючу ідею, служіння їй як найвищої меті. Д. Донцов у релігійності українців не хотів бачити „прагнення до євангельської правди і любові”, відкидав євангельську „правду слабких”, протиставляючи їй моральний релятивізм волі до життя, влади та експансії [33].

Для нашого дослідження особливого значення набуває вивчення проблеми співвідношення понять християнство і націоналізм. І. Ільїн у праці „Християнський націоналізм” говорить, що при правильному трактуванні націоналізму релігійне і національне почуття не відриваються одне від одного і не суперечать одне одному, а утверджують життєву творчу єдність, з якої виростає національна культура. Кожен народ має певний ступінь духовної зрілості, на якому він усвідомлює особливості національного духу і своєї національної культури і розуміє, що вони є дарами Всевишнього. Відтак нація досягає свій релігійний смисл, а національна культура утверджується на релігійних джерелах.

М. Обушний у праці „Етнонаціональна ідентичність у контексті формування української нації” [34] приєднується до цієї позиції. Він вважає, що націоналізм має духовні засади, а негативний його імідж пов’язується з тим, що його використовують різні політичні сили не однаково – згідно з певними політичними інтересами.

Російський філософ О. Майер, який за свої релігійні переконання поневірився у сталінських концтаборах, у статті „Релігійний смисл месіанізму” [35] зазначав, що самоутвердження нації, з точки зору християнської релігійності, є гріхом. На його думку, проблема національності може бути вирішена лише за відмови від істин, які проголошує християнство. Мається на увазі, що Євангеліє проголошує, що „немає ні елліна, ні іудея”. Проблема національності може бути вирішена в політологічному розумінні лише при відмові від християнських істин.

Християнська релігійність нації ставить начало вселенське вище за начало національне. Вона не може заперечувати нації, але підпорядковує національне начало вселенському. Підпорядкувати щось началу вселенському означає підпорядкувати його ідеалові особистості, бо єдиним вселенським принципом є принцип особистості.

Е. Фром, автор книги „Мати чи бути”, вважав, що для людства є великою небезпекою виробництво суспільством людей з відчуженим характером, котрі мають „маніпулятивний інтелект” і зорієнтовані на володіння. Він протиставляє особистості, зорієнтованій на володіння (на те, щоб мати), особистість, орієнтовану на буття. Отже, дилема „мати чи бути” є одним з найглибших питань сучасного суспільства. Розв’язати її на користь „мати” означає приректи людину на існування лише споживача. Розв’язання на користь „бути” означає можливість повноцінного життя людини, виявлення нею найкращих моральних якостей.

Бути людиною - означає виходити за соціальні та інші обмеження; прагнути досягнути вічність допомагає релігія як морально-етична картина світу, в якій віра є головним способом діагностики дійсності.

Література:

1. Советский энциклопедический словарь. М., 1988. - С. 417.
2. **Шеховцова Л.** Онтологія психічних явищ // Православний вісник. - № 3.-2004. - С. 39.
3. **Шеховцова Л.** Человек как микрокосм // Православный весник. - № 2. -2005. С. 39.
4. **Козенюк А.** Політична духовність: структурні компоненти і політичний вимір структури // Нова політика. - № 5. - 2000. С. 53.
5. **Кресіна І.** Українська національна свідомість у контексті сучасних політичних процесів. Автореф. ... докт. політ. наук. - К., 1999. - С. 94.
6. **Вундт В.** Проблемы психологии народов. М., 1998.
7. **Лебон Г.** Психология народов и масс - М., 1998. - Спб., 1995.
8. Філософія історії / Під. ред. І. Бойченка. К., 2000. - С. 44.
9. **Шуба О.** Православие и национальные отношения. К., 1992. - С. 3.
10. **Шуба О.** Релігія в етнонаціональному розвитку України. К., 1992. - С. 289.
11. **Ребет Л.** Теорія нації. - Львів, 1997. - С. 73.
12. **Тимошенко В.** Розвиток теорії держави в політико-правовій думці України і Росії (кінець XIX - початок XX ст.). К., 2003. - С. 244.
13. Див.: **Соловьев В.** Великий спор и христианская политика. Собр. соч. в 10 т. - Спб., 1912. - Т. 4. - С. 1 - 114.
14. **Трубецкой Е. Н.** Миросозерцание В. С. Соловьева. - М., 1995. - Т. 1.- С. 545.

15. Струве П. Б. Народные темы (1893 - 1901): Спб., 1902. - С. 541.
16. Тимошенко В. Розвиток теорії держави в політико-правовій думці України і Росії (кінець XIX - поч. XX ст.). К., 2004. - С. 264.
17. Булгаков С. Н. Церковь и государство // Вопросы религии. Вып. 1. - М., 1906. - С. 67.
18. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письмо третье. О государстве. Собр. соч. В 4 т. - Париж, 1990.
19. Бердяев Н. А. Распря Церкви и государства // Вопросы религии. Вып. 2. - М., 1908. - С. 116.
20. Франк С. Проблема „христианского социализма” // По ту сторону правого и левого.: Сборник статей. Под ред. В. Франка. - Париж. - С. 78 - 79.
21. Ерасов Б. Социальная культурология. М., 1994. - С. 177.
22. Ходькова Л. Релігієзнавство. Львів, 2001.
23. Журавльова О. Стародавні вірування українців як перша історична форма „ментакультури” та „ментаосвіти” // Наука, релігія, суспільство. - № 2. - 2001. - С. 169.
24. Туренко В. Філософія „правого” політичного радикалізму в Україні (теоретичний портрет: на матеріалах Українського організованого націоналізму 40 - 50-х років XX століття). К., 2003. - С. 149.
25. Див.: Філософія історії // Під ред. І. Бойченка. К., 2000. - С. 53 - 54.
26. Лосский Н. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 319.
27. Филипович Л. Етнология религии: традиция вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії і етносу. Рук. дис. ... док. філос. наук. К., 2000.
28. Баронин А. С. Этнопсихология. К., 2000. - С. 263.
29. Москалець В. Релігійність як риса українського національного характеру // Філософська і соціологічна думка. - № 1. - 1993.
30. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу. - Мюнхен; Рим; Париж, 1966. - С. 193.
31. Онищенко І. Етнополітологічна парадигма українського націогенезу. К., 1998. 34 с.
32. Яськів Б. Релігія в контексті генези української національної ідеї. Рук. дис. ... канд. філос. наук, Рівне, 1996. - 183 с.
33. Див.: Мень А. Культура и духовное возрождение. М., 1992. - С. 35.
34. Обушний М. Етнонаціональна ідентичність в контексті формування української нації. Автореф. ... докт. політ. наук. К., 1999. 34 с.
35. Майер О. Религиозный смысл мессианизма // Вопросы философии. - № 7. - 1992. - С. 102 - 103.