

УДК 2:124.4

ЧОРНА Л. В.,

кандидат політичних наук, доцент, докторант кафедри філософії, теорії та історії державного управління, Національна академія державного управління при Президентові України (Київ, Україна) E-mail: lika7@ukr.net

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОЇ ФОРМИ ІДЕАЦІЇ НА ФОРМУВАННЯ СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ

Проблема ідеалу залишається на межі тисячоліть не менш актуальною для дослідження, ніж у попередні століття. Інтерпретація ідеалу і сьогодні є зловідомою темою дискусій у сучасній філософії, культурології, політології, теорії державного управління. Мета статті – перейти від всезагального бачення суспільного ідеалу до його інтерпретації крізь призму розуміння релігійної форми ідеації. Основним методом цього дослідження є метод герменевтики та культурно-антропологічного аналізу. Сучасне полісистемне бачення проблеми суспільного ідеалу дає можливість дослідити ідеал крізь призму визначення типів ідеації. Надається класифікація типів ідеації: релігійної, етичної, естетичної, які вкорінені у реалії культурних практик та впливають на формування суспільного ідеалу. Доведено, що релігія і мистецтво є найширшими культурними практиками, а етичне та естетичне більш коректно визначати як рефлексії. У статті проаналізована культурна практика, що базується на релігійній формі ідеації. Розглянуто як моделюється ідеал у культурно-антропологічній матриці.

Ключові слова: ідеал, ідеація, релігійна форма ідеації, культурна практика, рефлексія, «Я».

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями

Тракування суспільного ідеалу залишається не межі тисячоліть не менш актуальною проблемою для дослідження, ніж у попередні століття. Інтерпретація ідеалу і сьогодні є зловідомою темою дискусій у сучасній філософії, культурології, політології та державному управлінні.

Осягненню проблеми ідеалу присвятили роботи С.Булгаков, Е. Ільєнков, В. Краус, І. Кант, П.Новгородцев, Є.Трубецької, С.Франк; сучасні українські філософи: В.Барков, В.Заблоцький, В.Корнієнко, Ю.Легенький, Т. Розова, З.Самчук, М.Степико, В.Шинкарук; сучасні зарубіжні дослідники: М. Аверін, О.Величко, Г.Водолазов, Ю. Габермас, В.Лекторський, С.Мяснікова, І. Шатіло та багато інших.

Мета статті – перейти від всезагального бачення суспільного ідеалу до осмислення або інтерпретації ідеалу в межах релігійної форми ідеації як культурної практики.

Дана мета реалізується в наступних завданнях:

- характеризувати ідеацію взагалі, типи ідеацій, імпліцитне та експліцитне визначення ідеалу у полі культурних практик,
- розглянути типи ідеацій у просторі культури і реконструювати як моделюється ідеал у культурно-антропологічній матриці,

- проаналізувати ідеал у колі розуміння релігійного типу ідеації, що формується у тому чи іншому соціокультурному просторі.

Обговорення проблеми

Відразу засвідчимо, що категорія «ідеація» вживається у широкому і вузькому сенсі. Так, Карл Юнг вживає її у вузькому сенсі як здійснення ритуалу в контексті своєрідного відмінювання ідеї або ідеального [1]. Це більше стосується східних релігій, і його реконструкція ідеації як ритуалу, як медитації має рацію. Але є й інші тлумачення ідеації. Наприклад, ідеація як функціонування ідеології, тобто всього ідейного доробку соціуму, а не просто як політичної акції виголошення ідейного комплексу; ідеація як функціонування знань, що у тій чи іншій мірі пов'язуються з ідеалом. Отже, ідеація у широкому сенсі – це і є самоздійснення ідеалу, його функціонування у різних практиках культури, зокрема, у релігії, естетиці, етиці та мистецтві. Ми перераховуємо їх через кому, хоча це не зовсім коректно.

Якщо релігія – це дійсно культурна практика, то етика і естетика – це вже сфера рефлексії або ті феномени культури, які не є власне практиками. Мораль можна трактувати як культурну практику, але етика – це вже весь той рефлексивний комплекс, який існує у контексті моральних відносин людини. Те ж саме стосується і естетики. Чуттєві відносини – це наскрізне відношення людини до світу, але сама по собі естетика – це є рефлексія, яка формулює засади або ідеали краси, ідеали піднесеного і тому подібне. З мистецтвом взагалі ситуація складніше. Мистецтво розуміють як окрему сферу діяльності, художню сферу, а також розуміють як широкий вектор, який пов'язаний з вмінням, майстерністю і творчістю. Все життя може бути мистецтвом, творення людини в собі (у Фуко), практики себе. Мистецтво як вміння – це найбільш широкий спектр навичок і всього того, що пов'язує людину зі світом на підставі адаптації, застосування засобів адаптації і пристосування до реальності. Так, у Давній Греції вперше визначається змагання як агон, коли митці починають змагатися з богами, від яких за традицією, давньою релігійною традицією, фактично і походить мистецтво. Весь цей контекст є давнім, і творчість як креація вкорінюється в універсумі релігії.

Отже, можна стверджувати, що релігія і мистецтво в певній мірі є найширшими культурними практиками, якщо їх не розуміти вузько, а етичний, естетичний комплекс є своєрідними проміжними зонами тієї модифікації, яку визначають рефлексії. Так, наприклад, І.Кант вважав, що естетичне є проміжним між практичним і теоретичним розумом. Ми визначили й інші детермінанти, інші пріоритети: релігію і мистецтво у широкому значенні.

Що ж таке релігія у її широкому значенні? Звернемося до енциклопедичної статті Д.Пивоварова: «Релігія від латинського «*religio*» встановлення, але від створення, «лігі», зв'язку, намагання людини і суспільства до безпосереднього зв'язку з Абсолютом, Богом, богами, безумовним осереддям всього сутнього, субстанцією, головною святинею. В залежності від направлення пошуку Абсолюту релігії можна умовно підрозділяти на егоцентричні, соціоцентричні і космоцентричні. Егоцентрична релігія налагоджує або встановлює духовні зв'язки індивіда з своїм підпільним Я як самодостатнім мікрокосмом на основі

принципу пізнай самого себе. Егоцентрична релігійність можливо є засадою суб'єктивного ідеалізму і іманентної філософії» [2, с.406].

Вже ця перша ремарка, ця перша теза свідчить про те, що перед нами «*religare*» як зв'язування або «*ligatura*» - зв'язок як наведення зв'язків між людиною і всесвітом, людиною і космосом, людиною і іншою людиною, людиною і соціумом, звичайно це підтримує інституалізацію.

«Соціоцентрична релігія – це намагання родової людини або будь-якої частини суспільства, – пише Д. Пивоваров, – до всеєдності своїх сутнісних сил і до втілення бажаної духовної цілісності в обраному духовному об'єкті. Розподіл праці і вузька спеціалізація в тенденції низводять людину до особливих функцій. Архетип соборності поступово втрачається; встановлення втраченої соціальної єдності – основна мета соціоцентричної релігії. Основні різновиди соціоцентричної релігії: культу особистості, держави, партії, обраної народом або соціальним класом, техніки, науки. В залежності від канонів вона або сприяє, або заперечує досконалість індивідуальності людини. Космоцентрична релігія – це встановлення або відтворення зв'язку людини з Богом (богами), енергетичним центром всесвіту, зосередженням всіх космічних сил. Характерним прикладом такого роду є християнство, іслам, буддизм. Так, християнство засноване на ідеї, згідно якої Адам своїм гріхопадінням порвав безпосередній зв'язок з Богом, і в обличчі народившогося від нього людства, через спокутувальну жертву Ісуса Христа встановлює цей давній зв'язок.

Багато шкіл буддизму не визнають існування Бога, і власне, розривають зв'язки людини з Богом, а також вчать, що людина завжди пов'язана з космічним першовитоком і може отримати спасіння через наближення до осі «колеса життя», тобто, досягнення стану повного спокою (нірвани). Таким чином, космоцентричні релігії існують в формах теїзму, пантеїзму і атеїзму» [2, с. 406-407].

Отже, релігаре-зв'язування як функціонуючий дієвий принцип має широкий локус і широкий вектор самоздійснення, починаючи від світської профанної системи релігії до сакральної, яка виходить на поняття «абсолюту» і на боговідкровення та богоспількування. Звідси і весь вектор релігійних ідеалів або ідеалів «релігаре» як зв'язування, що має свою орієнтацію на соціоморфні, антропоморфні та космоморфічні координати.

В антитетичній системі диспозитиву ця антиномія загострюється. Виникає той конфлікт онтологій, та гармонізація цього конфлікту, яка здійснюється у світових релігіях, або навпаки, утворюється у маніфестах партій, (у тому ж «маніфесті комуністичної партії»), у різних сурогатних псевдорелігіях або новітніх синкретах на кшталт «білого братства» і екуменістичної течії у релігії.

Всі ці ідеали у певній мірі функціонують, але саме у певній мірі. Якщо у традиційних космологічних релігійних сферах вони вже канонізовані і піддаються інституалізації шляхом літургії, шляхом всього комплексу богопредстояння, богоспількування, боговідкровення, то боги на троні, боги тут, у цьому земному царстві, боги, які здійснюються у міжрелігійному просторі ще не легітимізовані боги. Або, якщо вони і набули легітимацію, зокрема, у політичному і юридичному просторі, всеодно вони існують у певний час і

швидко змінюються. Тому релігійне у широкому метакультурному сенсі як ідеал є якщо не еклектичним, якщо не пан-ідеацію, не над-ідеацію, то воно є здійсненням різних ритуалів (у тому числі і медіа-ритуалів). Медіа-ритуали зараз приходять у сучасний соціокультурний простір, де телебачення стає новітньою релігією, якщо не новітнім простором сучасного ритуалу, то суто сучасним міфом.

Базуючись на тлумаченні релігії як міфу, за О.Лосевим, де він чітко стверджує, що ніяка релігія без міфології неможлива, міф як тотальне ототожнення Я і Ти, як безпосереднє ототожнення шляхом магії, містики входить у релігію як протокомплекс. Міф є тією первинною моделюючою системою, що функціонально самоздійснюється в будь-якій релігії: будь-то релігія соціометрична або космометрична, або геометрична [3].

Отже, необхідно проаналізувати ці процеси, для чого ввести поняття «метрика». Метрика – це розмірність, це те, що визначає темпоральності релігаре-зв'язування, і те, що визначає життєвий цикл релігії. Вона орієнтована на вічність – це всесвітні релігії. Вона є певним рудиментом або ерессю, як її вважають всесвітні релігії. Або ця релігія взагалі не має ніякого відношення до абсолюту, до божества, тоді вона є функціонально дієвим принципом зв'язування на підставі політичної, ідеологічної, концептуальної єдності. Проте, будь-яка релігійна реальність, у даному випадку як культурна практика, не може існувати без абсолюту: абсолюту трансцендентального, трансцендентного, абсолюту, який існує з нами поруч (так звана, релігія «живого бога»), абсолюту як ідеалу суспільства (у тому числі комуністичного ідеалу). Все це дає можливість констатувати, що релігійна свідомість, релігійні ідеали, релігійна метрика, топос людини у контексті «релігаре» є дихотомією Я і Абсолюту, людини і Абсолюту.

«Абсолют, – пише Д. Пивоваров, – походить від латинського *absolutus* – безумовний, необмежений – це філософське поняття, що позначає всезагальну основу світу, повноту буття і досконалість. Абсолют мислиться як творчій першовитік всього сутнього, як гармонійна злитність суб'єкту і об'єкту. Абсолют – єдиний, вічний і протистоїть всьому відносному і обумовленому існуванню. У філософській оборот термін «абсолют» був введений в кінці XVIII століття М. Мендельсоном і Ф. Якобі як синонім пантеїстично визначеної філософії Б. Спінози (безособистісного Бога). Потім, завдяки філософським системам Шеллінга і Гегеля абсолют перетворюється в категорію, котра узагальнила такі межові поняття як «єдине», «апейрон», «нус», «логос», «дао», «все», «субстанція», «всезагальний субстрат», «незмінне», «непізнане», «безодня буття», «досконалість», «максимум» і «мінімум». Давні ідеї про «прахі», «ці», «брахме», «порядок», «морфе» та ін. близькими за своїм сенсом до поняття «абсолют» [4, с.5].

Отже, релігія, яка розуміється як метакультурна цілісність, а також як цілий вектор ідеологічних, культурних, політичних, юридичних практик, що існують на підставі корпоративно модифікованого і мотивованого консенсусу є зв'язування корпоративне, цехове. Це пов'язане не лише з вірою і віруваннями, але з інтересами, власне економічними інтересами. Все це, з одного боку,

розмиває поняття «релігії» у його традиційному розумінні, а, з іншого боку, доводить, що світові і традиційні релігії як безпосередній зв'язок з абсолютотом утворюються на підставі широкого культурологічного бачення і розуміння.

Інша справа трактування релігійного ідеалу. Релігійний ідеал завжди є абсолютотом, але абсолют вже відрефлектований і який пройшов через сферу позасакральної легітимації, де, з одного боку, є намагання виправдання бога, його визначення якимось іншими нерелігійними, тобто не сакральними цінностями і детермінантами (наприклад, філософськими, науковими і т.п.), а з іншого боку, існує проблема релятивації, не зведення абсолютоту до рівня функціональної системи, чим і займається ідеал.

Отже, релігій багато у контексті їх соціокультурних, соціоморфних детермінант і практик, але релігія, як ми її розуміємо, тобто у контексті сакрального, є головним чинником визначення усіх релігійних ідеалів. Так, ідеал комуністичний був однозначно релігійним ідеалом, але він мав статус світської релігії, релігії, що не мала відношення до сакрального, або створювала псевдосакральні цінності, які сакральними не визначалися.

Д. Пивоваров пише, що для «визначення проблеми пізнання Абсолютоту, у релігії і філософії склалося два протилежних підходи: перший - апофатичний, с позицій заперечення. Про Абсолютот безмежний, безкінечний нічого певного сказати не можна, крім того, що він має властивості існування; другий – катопфатичний стверджує: Абсолютот має множинність, досконалість, абсолютотну простоту, абсолютотну складність, здібність зв'язувати весь універсум воєдино, перебувати у всьому і т.п. Різні атрибути Абсолютоту можуть бути перераховані частково, пізнані людьми. Який же метод пізнання Абсолютоту слід вважати найбільш правильним і дієвим? На цей рахунок існує три основні положення. Філософи інтуїтивістської орієнтації вважають, що Абсолютот неможна осягти у формах образного знання, знака, поняття, адже його можна пережити безпосередньо, як дещо прямо дане нашій совісті, інтуїції, вірі. Філософи дедуктивісти мають сумнів у реальності феномену безпосереднього знання і тому вважають, що можна говорити про логічні методи пізнання Абсолютоту, атрибут Абсолютоту можна вивести із загального поняття Абсолютоту подібно тому, як із поняття трикутника ми можемо вивести всю суму властивостей трикутника. Філософи-емпірики розглядають кращий спосіб пізнання Абсолютоту в індуктивних узагальненнях фактів про дивну доцільність, зв'язність і гармонійність світу» [4, с. 6].

Отже, Абсолютот, за Д. Пивоваровим, визначається в таких дефініціях:

« а) особистісний Бог (релігії Аврамічного циклу, теїзм);

б) неперсоніфіковане буття як абсолютний виток всього сутнього (Брахман, Єдиний без атрибутів, Татхагата, матерія);

в) Абсолютот, що внутрішнє присутній у кожній людині (одвічний Атман, Просвітницький Розум, Святий Дух, діалектичне протиріччя);

г) Абсолютотна мета (Нірвана, Параматман, Царство Небесне, комунізм);

д) Райський Сонм Богів, що досягають єдиної мети (Ками, Вакан);

є) Абсолютот, що утворюється на підставі одкровення родоначальника тої чи іншої релігії, доктрини, філософії (Космічний Будда, Передвічний Христос,

надлюдина, вічно живий Ленін);

ж) Абсолют як вічний закон (ріта, дхарма, дао, логос, тора, закон єдності і боротьби протилежностей)» [4, с. 6].

Той широкий вектор, який відповідає ідеалу у контексті релігійного функціонування ідеального: від комунізму як царства небесного на землі до небесного царства, яке існує лише у потойбічному світі, – створює широкі можливості осмислення ідеалу у рамках релігаре. Але не варто все піддавати рефлексії, важливо лише зазначити, що так функціонує ідеал. Саме так можна визначити релігію, абсолют і феномен єдності людини і абсолюту. Абсолют як ідеал, як завершений, самодостатній, сам у собі обмежений, повний принцип буття, життя, існування у цілому. Актуалізується глибинний субстанціалізм, який існує в рамках або космотропної, або антропної, або соціотропної моделі. Проблема у тому, що дослідники намагаються редукувати якийсь один із тих аспектів і визначити релігаре, релігію в одному із світів її самоздійснення: або у соціовимірному, або в антроповимірному, або у теовимірному просторі.

Перед нами постає ситуація не перекладання цих світів один на один. Їх неможливо об'єднати в певну метасистему, неможна навіть знайти парадигмальні еквівалентності. Вони завжди будуть редукцією того особливого і важливого локусу, який визначається спектром релігійної рефлексії.

Проте є дослідники, які намагаються знайти дієві механізми. Назвемо їх механізмами ідеації, які і дають можливість не перевтілити соціальне у космічне або логічне, а знайти ті парадигмальні еквівалентності на шляху наближення, на шляху визначення того екстракту ідеального, що виступає як абсолют. Абстракція, яка в рефлексії представлена нам тут, за Д. Пивоваровим, дає можливість визначити ідеал як проблему абсолютного.

Так, Мірча Еліаде поруч із поняттям «теофанії», тобто обоження, вводить більш широке поняття, яке він визначає як «ієрофанія».

У коментарях до досліджень М.Еліаде «Нариси порівняльного релігієзнавства» написано: «Ієрофанія (грецьке *hieros* — священний, *phaino* — являти, показувати) проявлення, маніфестація священного, сакрального в житті людської спільноти, людини. Одне з центральних понять концепції М. Еліаде. Термін ієрофанія у Еліаде має більш широкий зміст, ніж християнські поняття епіфанія, теофанія — богоявлення: проявлення сакрального у профанному, «мирському» не є лише явлення божества людям — «різноманітність ієрофаній» виявляє себе у множинності сакральних об'єктів, явищ природи і т.п. Еліаде розрізняє власне ієрофанію і кратофанію (грецьке *kratos* – влада) – появлення незнайомого об'єкту, того, що первинно наділяється надприродною силою, але по мірі адаптації до побутових умов колективу він втрачає свою надприродну владу над людьми» [5, с.428].

М.Еліаде знаходить базовий принцип, який надає можливість визначити ієрофанію крізь призму парадигмальних еквівалентів різних релігій. Ієрофанія визначається через модальності сакрального як історичної події. Він підкреслює: «Той факт, що ієрофанія завжди є історичною (тобто, що вона завжди має місце у певних обставинах), не виключає для неї можливість бути універсальною. Деякі ієрофанії мають локальне значення, але існують і такі, котрі мають або

набувають універсальну значущість. Індійці, наприклад, поклоняються дереву, що має назву Ашваттха; маніфестація сакрального саме в цьому виді рослин дійсна для них одних, бо для них одних Ашваттха є ієрофанія, а не просто дерево. Отже, ця ієрофанія носить не лише історичний (що притаманне для всякої ієрофанії), але й локальний характер» [5, с.19].

В ієрофанії визначається модус особливого або антихолоїзм. Він свідчить про те, що ієрофанія – це конкретний зв'язок, у конкретному історичному топосі, конкретного локального соціального топосу, який вступає у відносини з абсолютом. Це свідчить про те, що будь-який релігійний ідеал ієрофанічний, тобто культурно та історично самовизначений у контексті своєї генези. Цей ідеал має модуси, тобто модальності, які визначив Д.Пивоваров: антропологічні, соціоморфні та теоморфні (космологічні). Він визначає космологічні, де космос абсолютизується до певної надособистості бога.

Говорячи про модальності ієрофанії, Мірча Еліаде визначає два її головних чинника: міф і ритуал. «Розрізнення між рівнем символу і рівнем ритуалу є таким, що ритуал ніколи не може розкрити те, що розкриває символ. Але ієрофанія, що є присутньою в одному аграрному ритуалі, припускає існування системи в цілому, тобто множинність модальностей рослинної форми сакрального, які розкриваються з більшою або меншою повнотою в інших аграрних ієрофаніях» [5, с.25].

Таким чином, міф як тотальна тотожність суб'єкту і об'єкту розкривається у ідеації, тобто в ритуалізації суб'єкт-об'єктних відносин. Виникає безпосередній культурно-історичний тип зв'язку, який з'єднує профанне і сакральне. Цей тип зв'язку Еліаде і називає ієрофаніями, тому що кожна з них розкриває одну з модальностей сакрального. Він пише: «Будемо поки розглядати кожне явище — ритуал, міф, космогонію або божество — як ієрофанію; спробуємо, інакше кажучи, розглядати його як маніфестацію сакрального в ментальному світі тих, для кого воно є таким» [5, с.26].

Отже, тут надається спроба знайти метарелігійну парадигму порівняльного типу, яка допомагає універсалізувати категорії «міф», «релігія», «ритуал», «космос», «абсолют» у контексті конкретно-історичного зв'язку, комунікації. Зв'язок дає нам контекст соціокультурного функціонування ідеалу, в даному випадку, релігійного ідеалу.

У зв'язку з цим необхідно розглянути категорію «сакральне», яку слід зазначити як певний симбіоз усіх визначень або модальностей релігії, ідеалу, навіть – ієрофанії. «Сакральне від латинського «*sacrum*» – священне. Все те, що відноситься до культу поклоніння особливо цінним ідеалам. Сакраментальне – священне, святе, завітне. Сакральне протилежне світському, профанному, людському, те, що визнано святинею, належить безумовному і трепетному почитанню і зберігається з особливою відвертістю і всіма можливими наслідками. Сакральне здійснюється тотожністю віри, надії і любові, його органом слугує людське серце. Збереження священного відношення до предмету культу в першу чергу забезпечується совістю віруючого, котрий цінує святині більш власного життя» [4, с.407- 408].

Таким чином, релігійний ідеал визначається, по-перше, у різних

культурно-історичних модусах, у різних релігійних еонах, тобто сферах здійснення релігаре, а по-друге, як культурно-історична реальність, ієрофанія, множинність цих ієрофаній і як сакральне, як ідеал ототожнення людини і абсолюту, як священне, заповітне, що дається традицією і тим, що ми називаємо священним.

Якщо здійснити проекцію на цей релігійний ідеал як симбіоз ієрофанії, теофанії, кратофанії – всіх тих сфер, у яких визначається цей контакт, прояв сакрального в почутті, вірі, рефлексії, то можна сказати, що увесь цей комплекс є ритуал, ідеація, відмінювання ідеї-ейдосу, імагенативного абсолюту. Але це є й мистецтво, вміння здійснювати ритуал, молитися, входити в контакт, якщо він ритуально визначений як норма та зразок, як певний ідеальний топос богоспілкування. Це є певна здатність, змагання з богами, яке не завжди завершується богоборством і певним запереченням богів. Але людина вступає в цю вічну дилему профанного і сакрального і імпліцитно момент змагання завжди відбувається. Боги завжди потребують легітимації. Особливо боги на троні, боги, які існують не у традиційних релігіях, а у релігіях ідеологічних, політичних і комунікативно-медіальних. Тут ритуал потребує безперервної легітимації і безкінечного самозанурення у флеш-імідж, в імаго, в абсолют презентативності і біополітики, тобто документації його сакральності, псевдосакральності. Але цей топос свідчить про те, що існує імагенативний абсолют, окуляроцентризм, тобто довіра до реальності, яка підживлюється засобами віртуалізації, медіалізації і тої інформаційної, комунікативної, презентативності абсолюту, який потрапляє у контексті ідеації вже у міфологічні кліше. Останні проектуються на конкретну політичну, ідеологічну або іншу іпостась соціального провідника сакрального, яке вже визначається як ідеологія, як політика, як кращий устрій соціуму. Так, ідеал, який зараз легітимується у посткомуністичному просторі, потребує своєї сакральності, новітньої сакральності. Він не може бути просто перенесений шляхом модернізації з Заходу на Схід і сформований повністю на чистому листку паперу. Він має бути трансформованим із попереднього ідеалу, який існував. Це, звичайно, не комуністичний ідеал, а попередній ідеал, сакральний, абсолют, який у тій чи іншій мірі потрапляє в контекст інших релігійних ідеалів. Наприклад, традиційне християнство починають в екуменістичному просторі синтезувати з протестантизмом, навіть з іудаїзмом. Адам Кадмон в модернізованому християнстві М. Бердяєва майже переходить в його новітню Біблію заповіту святого духу і, знаходячись на небі, позбавлений усіх вад ветхого Адаму, створює свою модерністську синкретичну релігію або релігаре, тип зв'язування, як восьмий день творіння, який маніфестується як вирок, доля, христологія новітньої людини (за Бердяєвим) [6].

Що це, як не вироблення новітніх релігійних ідеалів? Та й не стільки наївно-релігійних, скільки творчих. Навіть сам восьмий день творіння – це вже не креація з нічого, а продовження божественного проекту, той топос, у якому людина творить як субститут бога. Людина традиційно діє як іконописець, але іконописець, який позбавлений сакрального топосу, субституту. Сама формула субституції залишається. Вона і дає місце для новітнього ідеалу, що опрацьовує

М.Бердяєв [7]. Це один із зразків, коли ідеація перетворюється в певну артизацію. Ідеал релігійний стає арт-ідеалом або ідеалом, якщо не мистецьким, то, у всякому випадку, артизованим (від арт-мистецтва), релігійним ідеалом.

Юрген Габермас у дослідженні «Між натуралізмом і релігією» пише: «Дві протилежні тенденції характеризують духовну ситуацію нашого часу — розповсюдження натуралістичних картин світу і зростаючий політичний вплив релігійних ортодоксій. З одного боку, успіхи у біоенергетиці, дослідженні мозку та робототехніці супроводжуються терапевтичними і євгеністичними надіями. Завдяки цим програмам природньо-наукове об'єктивоване самосприйняття людей повинно проникати також й у повсякденні комунікативні взаємозв'язки та у взаємозв'язки дій. Вживання у перспективу самооб'єктивації, котра зводить все зрозуміле і пережите до спостережуваного, може сприяти також налаштуванню на відповідну самоінструменталізацію.. З цією тенденцією для філософії пов'язаний виклик зі сторони сциєнтистського натуралізму» [8, с. 7].

Отже, медіаритуалізація, телебачення як ритуал повсякденності, ідеація і артизація як релігійний простір самосвідомості, а також міфологічний простір самосвідомості корелюють з сциєнтизмом, корелюють з самоінструменталізацією.

Тобто людина вже озброєна набором комунікативних відносин, вона легко здійснює цей процес релігаре. Людина вже наводить зв'язки з іншими людьми, застосовуючи всі засоби комунікації, а не абсолют. Тому виникає спокуса або натуралізувати, звести до картинки, до імагенації як типу ідентифікації абсолют, або навпаки – відсунути абсолют і віддати все на відквуп людині, розбудовуючи інші парадигми, вже не релігійні, а етичні, естетичні. Так виникає спокуса здійснення комунікативної етики як метаетики, як етики планетарного зразка, чим займається К.- О. Апель і частково Ю. Габермас. Так виникає проблема всезагального естетичного ідеалу як певної віртуалізації людини на підставі спілкування з істотами, що не мають смертної форми. Так виникає спокуса тотальної артизації, яка відбувається у сучасних релігійних синкрезах.

Ю. Габермас пише: «Тенденція до розповсюдження натуралістичних картин світу, з одного боку, наштовхується на неочікувану ревіталізацію, а також на політизацію релігійних спільнот і вірувань, що відбувається у всьому світі. Для філософії з новим оживленням релігійних сил, котрим не охопена мабуть що Європа, пов'язаний виклик з боку принципової критики у адресу постметафізичного і нерелігійного саморозуміння західного модерну. Є спірним не той факт, що можливості політичного оформлення зараз існують лише у рамках універсуму, що став безальтернативним, універсуму виниклих на Заході науково-технічних і господарчих інфраструктур. Спірним є правильне тлумачення наслідків секуляризації культурної та суспільної раціоналізації, на котрі прихильники релігійних ортодоксій все більше обрушуються, як на автентичний особливий всесвітньо-історичний шлях Заходу» [8, с.7-8].

Виникає досить складна ситуація. Регіоналізація метафізики або постметафізики стає окремим регіоном рефлексії інструментально зазначеного диференційного зразка. З іншого боку, виникає проблема натуралізації, окуляцентризму, де влада картинки, влада ейдосу, влада ідеалу, який є прямим

шляхом тотожності Я і Не-Я на екрані стають складовою ситуації тої рецепції, де ідеал і функціонує, і не функціонує. Він функціонує на підставах тотальної ритуалізації, артизації та ідеації, але він не функціонує як усталена парадигма, яка знов потребує новітньої легітимації у ситуації сучасного політичного консенсусу.

Ю.Габермас визначає: «З точки зору політичної теорії, що займається нормативними основами та функціональними умовами існування демократичних правових держав, в цій опозиції проявляється і таємне співництво: обидві протилежні тенденції до певної міри наражають на небезпеку міцність політичної спільноти (Gemeinwesen) через поляризацію світоглядів, що в певній мірі знаходять опору в розподілі праці, якщо з обох боків не вистачає готовності до саморефлексії. Політична культура, котра, наприклад, у питаннях експериментування на людських ембріонах, абортів або лікуванні тих, хто впав у кому, непримиримо поляризується по лінії розлому світського (saakular)/релігійного, піддає випробуванню громадянський здоровий глузд навіть у найстаріших демократіях. Ліберальний громадянський етос потребує від обох сторін рефлексивного уточнення меж як віри, так і знання» [8, с.8].

Отже, безкінечні випробування на самодостатність, регулятивність, концептуальність, функціональність проходять не лише ідеали. Юрген Габермас констатує: «Як показує приклад США, сучасна конституційна держава створена, крім всього, для того, щоб забезпечити мирний релігійний плюралізм. Тільки світоглядно нейтральне здійснення панування світської влади, заснованої на конституції правової держави, може гарантувати рівноправне і толерантне сумісне існування різних релігійних спільнот, як і раніше, непримирених у сутності своїх світоглядів або доктрин. Секуляризація державної влади, а також як позитивна, так і негативна свобода відправлення релігійного культу були двома сторонами однієї медалі. Вони зберігали релігійні спільноти не тільки від руйнівних наслідків кровавих міжусобних конфліктів, але й від ворожого релігійного налаштування з боку світського суспільства» [8, с.8-9].

Висновки

Зважаючи на вищенаведене, можна стверджувати, що нормативна база релігійного ідеалу: етична, естетична, навіть, мистецька – поєднується у просторі ієрофанії, якщо її визначати не лише у релігійному, але й у метакультурному сенсі як шлях культурно-історичної ідеації або ритуалізації дійсності на підставі не лише релігійних культів і релігійного відношення, а й комунікативного, морального, естетичного та ін.

Отже, осягнення суспільного ідеалу є популярним і сьогодні. Ідеал, що бере свій початок від ієрофанії як форми ідеації, від свого співставлення з Абсолютом, існує як антитетика, як диспозитив. Він набуває своїх нових диференційних ознак у рамках нових культурних практик релігаре-зв'язування, артизації як тоталізації художнього імагенативу, візуального повороту в комунікації, пошуків комунікативної, тотальної етики і віртуального ейдосу, віртуальної естетики як новітньої комунікативної парадигми.

Список використаних джерел

1. Юнг К. Феномен духа в искусстве и науке. — М. : Ренессанс, 1992. — 320 с.
2. Пивоваров Д. В. Религия / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь. — М., Бишкек, Екатеринбург : Одиссей, 1996. — С. 406 – 416.
3. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. / Алексей Федорович Лосев. — М. : Мысль, 1994. — 919 с.
4. Пивоваров Д. В. Абсолют / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь. — М., Бишкек, Екатеринбург : Одиссей, 1996. — С. 5 – 7; Пивоваров Д. В. Сакральное / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь. — М., Бишкек, Екатеринбург : Одиссей, 1996. — С. 407 – 409.
5. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде ; пер. с англ. Ш. Богоиной, Н. Кулаковой, В. Рокитянского, Г. Старостина. — М. : Ладомир, 1999. — 488 с.
6. Бердяев Н. А. Духовый кризис интеллигенции / Николай Александрович Бердяев. — М. : Канон, 1998. — 398 с
7. Бердяев Н. А. Смысл творчества / Николай Александрович Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. — М. : Правда, 1999 — 608 с.
8. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Пер. с нем. М.Б. Скуратова / Юрген Хабермас. — М. : Весь мир, 2011. — 336 с.

REFERENCES

1. Yung K. Fenomen duha v iskusstve i nauke [The Phenomenon of Spirit in Art]. Moscow: Renessans, 1992, 320 p. [In Russian]
2. Pivovarov D. V. Religiya [Religion]. D.V. Pivovarov. Sovremennyiy filosofskiy slovar. Moscow, Bishkek, Ekaterinburg: Odissey, 1996. P. 406 – 416.
3. Losev A. F. Mif. Chislo. Suschnost. [Myth. Number. Essence] Aleksey Fedorovich Losev. Moscow : Myisl, 1994, 919 p.
4. Pivovarov D. V. Absolyut [Absolute] D. V. Pivovarov. Sovremennyiy filosofskiy slovar. Moscow, Bishkek, Ekaterinburg: Odissey, 1996, P. 5 – 7; Pivovarov D. V. Sakralnoye [Sacrum]. D.V. Pivovarov. Sovremennyiy filosofskiy slovar. Moscow, Bishkek, Ekaterinburg : Odissey, 1996. P. 407 – 409.
5. Eliade M. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya [Patterns in Comparative Religion] M. Eliade; translated from English by Sh. Bogina, N. Kulakoa, V. Rokityanskiy, G. Starostin. Moscow : Ladomir, 1999, 488 p.
6. Berdyaev N. A. Duhovnyiy krizis intelligentsii [Spiritual crisis of intelligentsia] Nikolay Aleksandrovich Berdyaev. Moscow : Kanon, 1998, 398 p.
7. Berdyaev N. A. Smyisl tvorchestva [The sense of creation] Nikolay Aleksandrovich Berdyaev. Filosofiya svobodyi. Smyisl tvorchestva. Moscow : Pravda, 1999, 608 p.
8. Habermas Yu. Mezhdurazlichnyimi formami religioznoy ideologii. Filosofskie stat'i [Habermas Jürgen. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze] / Per. s nem. M.B. Skuratova / YUrgen Habermas. — Moscow : Ves' mir, 2011. — 336 p.

ЧЕРНАЯ Л. В. - кандидат политических наук, доцент, докторант кафедры философии, теории и истории государственного управления, Национальная академия государственного управления при Президенте Украины
(Украина, Киев) E-mail: lika7@ukr.net

ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ФОРМЫ ИДЕАЦИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

На рубеже тысячелетий проблема идеала остается не менее актуальной для исследования, чем в предыдущие столетия. Интерпретация идеала и сегодня злободневная тема для дискуссий в современной философии, культурологии, политологии, теории государственного управления. Цель статьи – перейти от всеобщего видения общественного

ідеала к его интерпретации сквозь призму понимания религиозной формы идеации. Основным методом этого исследования является метод герменевтики и культурно-антропологического анализа. Современное полисистемное видение проблемы общественного идеала дает возможность исследовать идеал сквозь призму определения типов идеации. Дана классификация типов идеации: религиозной, этической, эстетической, – которые укоренены в реалиях культурных практик и влияют на формирование общественного идеала. Доказано, что религия и искусство – наиболее широкие культурные практики, а этическое и эстетическое более корректно определять, как рефлексии. В статье предс тавлен анализ культурной практики, которая базируется на религиозной форме идеации. Рассмотрено, как моделируется идеал в культурно-антропологической матрице.

Ключевые слова: идеал, идеация, религиозная форма идеации, культурная практика, рефлексия, «Я».

CHORNA, LIDIYA - PhD in Political Science, Associate Professor, doctoral student of the Department of Philosophy, Theory and History of Public Administration, National Academy for Public Administration under the President of Ukraine

(Ukraine, Kyiv) E-mail: lika7@ukr.net

THE INFLUENCE OF RELIGIOUS FORM OF IDEATION ON SOCIAL IDEAL FORMING

Nowadays the problem of Ideal is no less urgent to study than in previous centuries. Ideal interpretation is a hot topic for debate in contemporary philosophy, cultural studies, political science, public administration theory. The purpose of the article is to move from general vision of Social Ideal to its interpretation in the light of the understanding of religious form of ideation. The basic method of this research is the method of hermeneutics and cultural-anthropological analysis. The modern polysystemic vision of Social Ideal problems makes it possible to explore the Ideal in the light of the definition of ideation types. There is given classification of ideation types: religious, ethical, aesthetic, which are rooted in the reality of cultural practices and have an influence on the Social Ideal formation. It is proved that religion and art are the most broad cultural practices, and ethical and aesthetic should be defined as the reflection. The article analyzes the cultural practice, which is based on a religious form of ideation. There is considered the modelling of Ideal in cultural and anthropological matrix.

Keywords: Ideal, Ideation, Religious Form of Ideation, Cultural Practices, Reflection, "I".

Стаття надійшла до редакції 15.07.16 р.

Рекомендовано до друку 20.07.16 р.