

Микола Кирюшко

ІРРАЦІОНАЛІСТИЧНІ ОСНОВИ ІДЕОЛОГІЇ
РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНИХ РУХІВ СУЧАСНОСТІ

У статті розглянуто засадничі принципи ідеології масових релігійно-політичних рухів, що їх визначає ірраціоналістичне бачення світу. Тому ідеологія цих рухів є

безпосередньо пов'язаною з релігією, релігійними установами, неусвідомленим, ірраціональним, з нераціоналістичною теологією.

Ключові слова: релігія, релігійно-політичні рухи, ірраціональне, раціоналізм, ірраціоналізм, релігійна філософія.

Mykola Kyryushko Irrational bases of ideology of religious-political movements of the modernity. In the article basic features of ideology of mass religious-political movements are considered. These features are determined by an irrational sight at the world. Therefore their ideologies are directly connected to religion, religious installations, with unconsciousness, religious philosophy and theology.

Key words: religion, religious-political movements, an unconsciousness, a rationalism, an irrationalism, religious philosophy.

XX ст. попри вражаючі успіхи наукового пізнання і технологій стало часом піднесення та розквіту релігійно-політичних рухів. Окремі з них на політичній мапі світу постали як переважно локальні явища: ультраконсервативний іудаїзм, військово-політичний культ богині Аматерасу в Японії, православно-монархічні організації в Росії тощо. Інші релігійно-політичні рухи виявилися причетними до здійснення глобалістичних проєктів: ісламський фундаменталізм з його політично активними різновидами у вигляді ваххабізму та «Братів-мусульман», антиамериканських організацій мусульман (насамперед «Аль-Каїди» і «Хізб ат-Тахрір»), низки мусульманських радикальних течій на кшталт «Талібану», автономічних антиросійських організацій на зразок «Кавказького Емірату». Проте рисою, спільною для всіх релігійно-політичних рухів без винятку, є суто ірраціоналістична платформа, на якій формуються їх ідеології. Подібний зв'язок не є випадковістю. Він є визначальною детермінантою релігійно-політичних ідеологем сучасності. Їх ірраціоналістична природа і становить *проблему цієї статті*.

Проблема ірраціонального, попри її загальну відомість, не належить до добре досліджених. Аналіз *останніх публі-*

кацій свідчить про те, що визначилося декілька напрямів дослідження теми.

1) Перший напрям пов'язаний з визначенням сутності ірраціоналізму, його ролі у розумовій діяльності людини. У своїй класичній праці «Рациональное и иррациональное» Т. Ойзерман відзначає принципову трудність системного опису ірраціонального, пов'язаного з «першосутністю, субстанціальною стихією сутнього» [1, с. 29]. Ірраціональне впливає з безпосереднього сприйняття дійсності, не підданого раціоналістичній «обробці» (усвідомленню, аналізу, порівнянню). Ірраціональне породжується тією обставиною, що життя не вкладається цілком у чіткі розумові схеми. У процесі пізнання завжди залишається певний неусвідомлюваний залишок, який не вкладається у схему. Б. Паскаль і П. Флоренський саме його вважали вирішальним фактором у розв'язанні багатьох евристичних завдань. У пізнавальному дискурсі ірраціональне завжди сполучене з неусвідомленим і підсвідомим (Н. Соболева) [2, с. 296], з тими сферами нашої психіки, де міститься інформація, яку в цей момент ми не усвідомлюємо, але зазнаємо її впливу на нашу програму поведінки, на внутрішні установки та оцінки. Ірраціональне відіграє помітну роль у пізнанні дійсності. О. Лосев зазначав стосовно цього, що поряд з раціональним мисленням дії інше, «інкорпороване», яке оперує «безформними», «розпливчатими», почуттєвими згустками інформації. Цей спосіб мислення, не піддаючись аналізу, «мислить все відразу і водночас», нічого не розчленовуючи [3, с. 78]. Спроба систематизації ірраціонального знання призводить до появи ірраціоналізму. П. Флоренський довів, що критика розуму раціональними засобами є антиінтелектуалізм, а пізнання дійсності позарозумовими засобами (серцем, інтуїцією, почуттями, філософською вірою) – є ірраціоналізмом. Поява й існування зумовлені тим, що «існують такі моделі соціальної реальності, які не піддаються логічному аналізу і критиці, хоча й мають свою внутрішню логіку. Вони зазвичай не виступають об'єктом свідомого осмислення і вибору суб'єктів політичних дій, до них здебільшого сприйнятлива масова свідомість» [4, с. 47] у випадках, коли вона торкається явищ, що існують у «межах приватного,

суспільного і державного простору, які не лежать на поверхні і ховаються від усвідомлення» [4, с. 50].

2) Ірраціоналізм має свою історію [5; 6], добре визначені базові лінії його взаємодії з наукою [7], де він стимулює інтуїцію, сприяє вскриванню, «розпаковці» смислів, які зберігаються свідомістю у згорнутому вигляді в якомусь іншому вимірі (Девід Бомом, фізик, соратник А. Ейнштейна). На відміну від наукового раціоналізму, який у кожному дану мить одержання результату може призупинитися на досягнутому, ірраціоналізм, залишаючи сформульовану систему відкритою, змушує продовжити евристичний пошук. Тому помітною є роль ірраціоналізму в футурології [8] і філософії [9].

3) Помітною є роль ірраціоналізму у суспільній свідомості [10, с.120–126; 11, с. 39].

Проте для нашого дослідження особливо важливими є розробки проблеми ірраціонального у політиці. Цілком очевидною є така складова цієї проблеми, як харизматичність, харизма політичного лідера. Найбільш фундаментальні дослідження цієї проблеми запропонували С. Пацюк [12], В. Денисенко [13] та І. Кравченко [14, с.3–18]. Ряд публікацій присвячено аналізу зв'язку ірраціоналізму з політичною міфологією. Це роботи таких авторів, як О. Аулін [15], А. Логунов та Т. Євгенієва [16], А. П'ятигорський [17] та інших авторів [18]. Великого практичного значення набули останнім часом висновки з робіт, присвячених вивченню можливостей ірраціонального для впливу на особу, на її політичний вибір та орієнтації. Серед авторів робіт на цю тему С. Дрьомов та І. Сьомін [19], Т. Ковалевська [20, с.72–85], С. Кара-Мурза [21], Б. Потятиник [22], Л. Холл і його співавтори [23] та інші. Важливим для нашої теми є висновок з цих робіт, що у своїх політичних діях люди часто керуються ірраціональними передумовками і краще сприймають ті ідеї, які узгоджуються з цими передумовками та феноменами масової свідомості, що далеко не завжди збігаються з логікою нашого *ratio*.

Проте на сьогодні не мають чіткої відповіді питання про сполученість релігії з ірраціональним: сутність релігійного ірраціоналізму та можливість існування релігійного

раціоналізму. У християнстві, іудаїзмі та ісламі взаємозв'язок цих явищ представлений у сентенції: Бог має свої дороги для кожної людини – навіть коли вона не розуміє якоїсь ситуації, все одно зможе знайти у ній Господа; у житті людини відсутні випадки, у нашому житті ніщо не випадкове.

Відповідно до всього зазначеного *об'єктом нашого дослідження* є спільні засади ідеології релігійно-політичних рухів сучасності. А його *предметом* є ірраціоналізм як складова формування та функціонування релігійно-політичних вчень у межах переважно християнської парадигми.

У сучасних ірраціоналістичних різновидах релігійно-політичних вчень у центрі уваги постали проблеми, пов'язані з людиною, з її місцем у суспільстві, у співвіднесеності з Богом. Розглядувані з антиінтелектуалістських позицій, ці проблеми знаходять практично миттєвий відгук у релігійній свідомості. Саме в антропологічно орієнтованих сучасних розробках мислителів-іраціоналістів релігійні політики шукають і знаходять аргументи на користь своїх побудов про людину, про її місце в державі й у процесі боротьби за владу. Цей процес полегшується тим, що в сучасних релігійно-політичних течіях нині спостерігаються тенденції, які умовно можна назвати "інтегративно-дифузними". Ці тенденції проявляються у взаємообміні аргументацією, взаємних запозиченнях цілих фрагментів різних навчань (як світських, так і релігійних), створенні складних гібридів політичних і теологічних розробок різних шкіл на метарівні. Втягуються в цей процес релігійна й політична філософія, особливо з боку тих її представників, які використовують силу свого філософського мислення, евристичну міць виробленого ними категоріального апарату з метою зміцнення базисних положень сповідуваної ними релігії. Зі свого боку, розробники релігійно-політичних ідеологій та очільники релігійних рухів широко користаються філософсько-іраціоналістичними побудовами. Улюбленим прийомом політиків релігійної спрямованості та теологів, що філософствують, залишається релігійна інтерпретація окремих філософських систем і текстів. Теологія ХХ–ХХІ ст. обертає на користь собі все багатство філософської дум-

ки, використовує їх для побудови витончених систем релігійної апологетики. Видне місце серед них належить ірраціоналістичним філософським розробкам, цінність яких для релігійно-політичних вчень дедалі більше зростає.

Багато сучасних релігійно-політичних, богословських і деяких світських філософських систем являють собою складний синтез філософського ірраціоналізму й релігії. Наприклад, християнська теологія стала немовби місцем зустрічі й злиття трьох різних стилів мислення: філософського, політичного і релігійного. Ця зустріч стала можливою через наявність у політичній свідомості двох проявів ірраціоналізму – філософського й релігійного. Будучи відбиттям ірраціональних умов людського існування, обидва види легко утворюють нові синтези, придатні для їх використання на ниві політичного.

Релігійний ірраціоналізм за всієї своєї поширеності становить мало вивчену форму відчуженого, позалогічного ставлення до світу. В особливих уявленнях про надприродне, в образно-емоційній вірі в нього одержує свою ірраціоналістичну форму об'єктивування реально існуючий пласт позарозумового буття, що проявляється у відносинах між людьми з приводу здобуття і втримання влади. Таке відбиття дійсності втілюється в специфічних образах і символах, у формах мислення, які створюються людиною, що пізнає вище за допомогою як раціонально-логічного, так і практичного підходу до світу.

Головною особливістю релігійного ірраціоналізму є віра в надприродне, яка не потребує логічності, віра, що допускає можливість містичного пізнання і таємничого єднання з божеством. Рецепти такого єднання – це глибока віра, щира молитва, осяяння, екстаз, у християнстві до цього ж ще й причастя. Такими ірраціональними засобами в релігії не просто виражається недоступний науковому осяганню шар позарозумового буття людини. Цим самим у релігії немовби обходиться виставлений креативною силою серйозний обмежник використання раціоналістичних засобів пізнання й практичного перетворення світу відповідно до вимог розуму.

Типовим проявом синкретизації ірраціоналізму й релігії є православне й католицьке навчання про те, що пізнання

Бога є непосильним завданням для людського розуму за межами, які відкриті самим Богом. Християнські богослови вважають, що для пізнання Вселеної та її Творця одного лише людського розуму замало. Тому пізнання Бога ніяк не може бути тільки теоретичним. У справі богопізнання повинен брати участь не тільки розум людини, а й вся людина, включаючи її уяву, волю, почуття, відкрите серце. Для звичайних же засобів пізнання Бог недоступний.

Першою і достатньою, на думку богословів, підставою для вердикту про нездатність розуму до пізнання надприродного є об'єктивні труднощі й протиріччя загалом процесу пізнання. Непізнане на кожному конкретному етапі розвитку науки сприймається людьми часто непізнаваним у принципі. Апологетичні тексти повні суджень, що природа вражає нас не тільки своєю неосяжністю, величчю й гармонією, а й своєю невичерпною незбагненністю. Все створене Богом у всій його повноті настільки ж незбагненне, як незбагнений сам Творець. Цими висловленнями не тільки констатується об'єктивний факт невичерпності Всесвіту, але й уводиться теологема про принципovu незбагненність божественного людським розумом.

Без віри у Творця Всесвіт для філософа-ірраціоналіста перетворюється на царство хаосу. З погляду релігійного ідеолога, за відсутності особи Бога, що творить Всесвіт, все в ньому також перетворюється на океан абсурду й заплутаності. Найбільше містично настроєні протестантські богослови вважають, що надійним поводитирем для людини у справі пізнання світу може бути інстинкт богопізнання й спрага життя вічного, котре за своєю силою вище від усіх інших інстинктів. Саме цей відначальний інстинкт спрямовує людину на шлях єднання з Богом, Його споглядання, спілкування з Ним через безперестанну молитву, через дароване згори осяяння. Релігійні мислителі вважають, що ці шляхи богопізнання дають нам ключі до пізнання всього суцього – природного і політичного, які ми й здобуємо через ірраціоналізм й містику.

Ірраціоналістичні тенденції в релігійно-політичній думці пов'язані зі звеличенням апріорної, що не потребує раціоналістичного доведення, віри, що її доповнюють натхненність та надісланий згори екстаз. Ірраціоналісти вва-

жають, що саме у такому стані людині й відкривається істина – понадрозумова та надчуттєва. Однак, прагнучи уникнути обвинувачень з боку раціоналістів на адресу віри як базисної категорії ідеології у чистому суб'єктивізмі, апологети релігійно-політичних рухів усе ширше використовують у ХХ–ХХІ ст. додатково й філософську аргументацію. Розроблені у філософії способи мислення, логічні докази переносяться в сферу релігійно-політичних вчень, де застосовуються для виправдання ірраціональної сутності соціального устрою, для досягнення кращої відповідності релігійного вчення постійно змінюваним умовам соціального життя.

Одна з перших спроб ірраціоналістичного обґрунтування ідеї Бога, один з перших прикладів синтезу теології із прийомами філософствування є апофатичне богослов'я. Ще Плотін вважав, що Бога можна описати тільки «шляхом негативного руху через всі предикати». Вже з неоплатонівської філософії цей прийом (негативного описання) потрапив до християнської теології.

Раціоналістична теологія християнства (частково й ісламу) відстоювала як особливо важливий катафатичний (позитивний) шлях пізнання божественних предикатів. Ті ж теологи, які наполягали на містичному пізнанні Бога, спиралися на апофатизм. Його прихильники вважали, що Бог не має атрибутів або вони не піддаються визначенням розуму, тому що Бог перебуває за межами видимого буття й наближення до Нього можливе лише в акті містичного осяяння. Святий (в православ'ї блаженний) Августин сформулював застереження відносно цього: Бога не можна осягнути, у Нього треба тільки вірити.

Видними представниками цієї течії в теології були Філон Олександрійський, Оріген, Григорій Нисський, Миколай Кузанський, у Росії це був В. Лосський, в Україні П. Юркевич, симпатизував цьому підходу й М.Бердяєв, який здобував освіту на теренах України. Про ідею апофатизму В. Лосський писав, що «божество непізнаване в понятті й ніякі позитивні визначення не виражають таємниці божественного життя. Лише негативним шляхом можна наблизитися до таємниці божества»[24, с.27].

Однак для християнства апофатична позиція ніколи не могла бути єдиною, оскільки вона вела до розперсоніфі-

кації, до підриву уявлення про уособленого Бога, що аж ніяк не відповідало духу християнства. Тому в християнстві апофатичне богослов'я могутньо доповнювалося сильним струменем позитивного раціоналістичного богослов'я. Те саме відбувалося і в католицькій теології, де раціоналістичний неотомізм здобув верх над августиніанством. Доповнення апофатизму катафатичним богослов'ям означало гармонізацію засобів пізнання, адже для звичайного віруючого важко зрозуміти чисте «ніщо» філософів як реальність. За богословським апофатизмом стояло зовсім не «ніщо» й не порожнеча, тому що «непізнаваний Бог християн – це не безособовий бог філософів» [24]. Наприкінці апофатичного шляху все ж перебуває божественна особистість у єдності її іпостасей.

Наполягаючи на обмеженості розумного пізнання божества, теологічний ірраціоналізм затверджує незамінну роль Церкви й важливість особистого містичного досвіду кожного віруючого. Класичним у цьому плані є трактування релігійного почуття Ф. Шлейермахером, яке для нього становить зв'язок між Богом і людиною, що досягає Всевишнього інтуїтивно, позараціонально. Це трактування близьке до позиції релігійних екзистенціалістів, для яких містичне, екзистенційне переживання є проривом у сферу таємничого, божественного.

З боку релігійно-ірраціоналістичного філософствування стрижневою проблемою є з'ясування співвіднесеності божественного й людського, іманентного й трансцендентного в людському соціальному бутті і політикумі. Типовий приклад філософського підходу до цієї, власне кажучи, релігійно-політичної проблем знаходимо у творчості християнського екзистенціаліста і видатного суспільного діяча післявоєнної Німеччини К. Ясперса, з ім'ям якого безпосередньо пов'язане формулювання відомого «Schuldfrage» німців, з чим пов'язане моральне очищення цієї нації.

Уведена до філософії К. Ясперса категорія трансценденції в його тлумаченні стала тотожною ідеї Бога. Просто Ясперс розчинив певного, персоніфікованого християнського Бога у досить невизначеній трансценденції. У його працях трансценденція з'являється цілком непізнаваною,

абсолютно аналогічною апофатичній моделі богопізнання. Однак і в ній все ж таки залишається якась нитка для спілкування із трансцендентним, що має в Ясперса назву «трансцендування». Поряд зі звичайною орієнтацією особи у світі й містичним осяянням через екзистенціальне переживання особистості існує й трансцендування, що складається як з своїх елементів з процесів спостереження й читання (розпізнавання) шифрів. При цьому «кожний шифр є єдністю буття світу й трансценденції». Однак трансцендування є суцільно індивідуальним: кожен індивід переживає трансцендентне в тільки йому виключно даних шифрах, які відкриваються кожній людині по-своєму, окремо, індивідуально.

Для того, щоб наблизитися до трансцендентного, потрібно скористуватися аж ніяк не мисленням: тільки вірою у нескінченне Боже буття людина приходить у дотичність з трансценденцією: «Спосіб, яким можна наблизитися до трансценденції, полягає в досягненні нескінченного» [25, с.195]. Поставши перед Особою нескінченного, «людина надалі пізнає вже все за допомогою внутрішньої дії, за допомогою розкриття своєї екзистенції шляхом заклинання трансценденції» [26, с.312].

Шифри трансценденції всюди оточують людину, але прочитати шифр для неї – це нелегке завдання. З ним може впоратися лише той, у кого є ключ. Його немає у вченого, що дає раціональне пояснення світу. Для прочитання шифру необхідний ключ, який знаходиться не в мисленні, а в екзистенції, що простирається до трансценденції. Справжнє читання шифрів полягає не в розумінні їх, а в інтуїтивному відчутті того, що криється за шифрами. Якщо одна екзистенція співвідноситься з іншою екзистенцією, то виникає акт екзистенціальної комунікації. Якщо ж екзистенція співвідноситься із трансценденцією, то виникає акт строго індивідуальної віри, в якому даються й приймаються шифри.

Проблеми відносин трансцендентного, божественного й людського перебувають у центрі уваги багатьох ідеологів релігійно-політичних рухів, релігійних філософів і теологів.

Зазначені проблеми постійно перебували у полі зору видного католицького філософа сучасності К. Ранера. У

Його знаменитому положенні «людина – це слухач Слова» вона напружено, посилено дослухається до божественного Слова (Одкровення) через фундаментальний розсуд власного буття, через переживання себе в історії. З'ясування цього відбувається за допомогою деяких «першослів», які становлять основу «духовної екзистенції» індивіда. Саме вони виступають вираженням історичності й трансцендентності людини. Саме до змісту першослова належить саме те, що філософи й назвали трансцендуванням – «сходженням від одиничності до нескінченного в русі людського духу» [27, с.354].

Трансцендувальний метод, що його розвиває К. Ранер, покликаний створити орієнтовану на людину християнську метафізику, придатну для політичної ситуації другої половини ХХ ст. Для цього йому необхідна така концепція віри, яка б не просто зв'язувала людину із трансцендентним, а відкривала це останнє в самій людині. А вже витрактувана у такий спосіб віра дозволяє Ранеру розвинути власну «конкретну теологію життєвої дійсності». За її допомогою людина може краще «вписатися» у сучасний світ, в якому особистість своїми вільними й сповненими відповідальності діями буде розкривати трансцендентний зміст власного буття, шукати в ньому таємничу глибину своєї персональної дійсності. Адже «трансцендування до буття є базисною конституцією для людини» [28, с.63].

У протестантизмі соціальна думка зіткнулася з небажаними для неї крайнощами П. Тілліха й Р. Нібура, з їх твердженнями стосовно абсолютно трансцендентного Бога, які різко розводять небесне, неземне і політичне. Звідси виникло природне тяжіння до подолання політичного і божественного. Яскравим прикладом такого «подолання» є «радикальна теологія» Г. Кокса. У своїй творчості він завжди був повністю вірний шляхові антиінтелектуалістського збагнення Бога. На переконання Г. Кокса, сучасник величних космічних досягнень і початку ери інформатики повинен не дошукуватися Бога шляхом болісних інтелектуальних зусиль, а «зустрічати» й «переживати» Його. Однак, на відміну від традиційного для протестантів розуміння цієї «зустрічі» як чисто містичного акту, в Г.Кокса вона здійснюється через насолодження повнотою

життя, радісний злет, екстаз піднесення, святкове буяння життєвих сил, зліт творчої фантазії. Полеми такої зустрічі він пропонує вважати колективну дію людності ХХ ст. задля покращання і гармонізації умов суспільного життя [29, с.12].

„Радикальна теологія» Г. Кокса природно перебуває в континуумі розширювальних концепцій релігії, автори яких прагнуть подолати прірву між релігійним і політичним. Розуміючи складність досягнення трансцендентного Бога з боку нашого сучасника, зануреного в урбаністичну й технократичну дійсність, Кокс хоче доповнити релігію майже світським соціальним змістом. Відмовляючись від принципів «класичної» протестантської неоортодоксії, він прагне допомогти своєму віруючому сучасникові, полегшити йому зв'язок із Церквою і водночас зі світом аналогічно тому, як незадовго перед тим зробив знаменні кроки в тому ж напрямі II Ватиканський собор Католицької церкви.

Інтеграція філософсько-ірраціоналістичних і релігійно-антропологічних шукань у плані їх проєкції на пошук розв'язання соціально-політичних проблем представлена в концепції Е. Корета. У своїй *magnum opus* – фундаментальній праці «Що є людина?» він проводить думку про трансценденцію духа в іманентності просторово-тимчасового континуума. Трансцендентність духовного є від початку, апіорі присутня у людській думці: «Людина завжди покладає (бажаємо ми того чи ні) умовою власної можливості Абсолютне, яке й становить останню й безумовну основу людського буття» [30, с.189]. Це Абсолютне, за визначенням, є трансцендентним, що впливає з думки Корета про трансцендентну співвіднесеність людини. Остання значеннева основа особистісного буття «ніколи нами повністю не досягається. Вона залишається змістотворюючим, проте все ж таки таємним тлом, яке неспроможною людською мовою зветься словом «Бог» [30, с.197]. Цей спосіб філософствування Корета демонструє завершеність теомності й теоморфності його концепції людини.

Потребуючи більшого соціального і політичного наповнення своєї концепції, Е. Корет у своїй фундаментальній

книзі витлумачує розбіжність людини зі світом, її унікальність у світі не в душі Паскаля, а як свідчення якоїсь «духовної душі». Однак зміст її відкривається суспільству лише у світлі ідеї еманации Бога. Тут наявність трансцендентної значеннєвої реальності, що надає людині свідомості і завершеності, відкривається особистості обґрунтуванням її богоподібності, наданої людині в акті творення.

Продовження лінії на іманентизацію Бога в людині проводить у своїй теомній антропології й Ф. Хаммер – послідовник М. Шелера. Прагнучи підсилити соціальні основи своєї «теомної антропології», він пов'язує прагнення людини до досконалості, повного саморозкриття з відкриттям людиною у собі духовного і наступною її зустріччю із перед тим трансцендентним Богом. Потребуючи для свого розвитку комунікації з іншою людиною, індивід на набутому досвіді переконується, що інший партнер не може дати всього йому потрібного, оскільки сам не володіє всім необхідним. Це приводить особистість на шлях пошуку партнера, який не має потреби ні в чому. Соціальне виявляється недосконалим, необхідним стає пошук досконалого партнера. Результат цього пошуку Хаммер описує таким способом: «Зустріч, що виникає не з потреби, а із чистої досконалості, можлива тільки в нескінченній особистісній істоті – у Богові» [31, с.285]. Прагнення особистості до повноти існування і до досконалості стає відкриттям зовсім інших, широких обріїв людського буття.

Спроби ірраціоналістичного обґрунтування комунікації між трансцендентністю й індивідом, Богом і людством здійснюються також у рамках діалогічного персоналізму, розроблюваного протестантськими, католицькими, ісламськими та іудейськими теологами й релігійними філософами.

Висновки. 1) Ірраціоналізм у питаннях богопізнання, усвідомлення й осягнення трансцендентності закономірно сполучений у сучасній релігійно-політичній думці та філософії політики з ірраціоналізмом у підході до історії й перспектив людства. Розвиток особистості й загальний прогрес людства пов'язуються в них не тільки з пізнанням

законів природи й руху історії, не з практичним перетворенням суспільства з метою повного знищення соціальної несправедливості, а з трансцендуванням як виходом до нових обривів. Філолофсько-теологічний ірраціоналізм стає в контрпозицію щодо марксистського погляду на індивідуальний та суспільно-політичний розвиток.

2) Наявність помітного ірраціоналістичного струменя у філософсько-політичній думці багато в чому визначено ірраціональним характером суспільного устрою за умов капіталізму, що глобалізується. Цим пояснюється зміщення світоглядної осі філософсько-політичного мислення від раціоналізму до ірраціоналізму.

3) В ірраціоналістичних течіях суспільної думки все більшого значення набуває містичне світорозуміння. Містика стає невід'ємним компонентом багатьох релігійно-політичних систем. Зв'язок містичних настроїв із політичними настроями може бути поясненим прагненням до виживання в умовах незбагненності Всесвіту й людського існування. Тому немає нічого дивного в тім, що мільйони людей, душі яких роздирає непевність у своєму існуванні, нездатні витерпіти це і намагаються відшукати стабільність для себе у певному мирі з невідомим. Одним з варіантів руху до цього миру і є містика.

4) Соціальні вчення провідних релігій попри догматично визначені засади або вихідні принципи нині активно розвиваються. Все більш помітним стає прагнення висунути релігійно-політичні концепції як універсальний проект для всього людства. Для країн європейської цивілізації, зокрема й для України, пропонується ідея співдії релігій строгого монотеїзму з раціоналістичним світоглядом, близькими до нього наукою і культурою як засобу долання основних глобальних економічних і політичних проблем.

1. Ойзерман Т.И. Рациональное и иррациональное. – Москва: Знание, 1984. – С. 29.

2. Соболева Н.І. Соціологія суб'єктивної реальності. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – С.296.

3. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. – Москва, 1982. – С. 78.

4. Євдокимова Т.В. Взаємодія політики і релігії в сучасній Україні. Дис...канд. філос. н. – К., 2003. – С.47.

5. Мудрагей Н.С. Очерки истории западноевропейского иррационализма. – Москва: Наука, 2002. – 112 с.

6. Європейський словник філософій. Лексика неперекладностей. – Т. I. – К.: Дух і літера, 2010.

7. Франц М.-Л., фон. Наука и бессознательное // Человек и его символы. – СПб., 1996. – 442 с.

8. Кирюшко Н.В., Кирюшко М.І. Рациональне та ірраціональне в сучасній футурології. – К.: Депонент ДНТБ України, 1995. – 40 с.

9. Лях В.В. Рационалистические и иррационалистические интерпретации взаимоотношения личности и общества в современной немарксистской философии. Авт...докт. филос. н. – К., 1990. – 28 с.

10. Іванцев Л.І. Співвідношення усвідомлювального-неусвідомлювального у ціннісних орієнтаціях особистості // Проблеми загальної та педагогічної психології. – Т. VI. – Вип. 2. – К., 2004. – С. 120–126.

11. Батракова С.П. Реальность ирреального. Образ времени и язык искусства. – Москва: УРСС, 2003. – С.39.

12. Пацюк С. Інтелектуальна політика. – Львів: Культурологічний часопис «І», 2010.

13. Денисенко В.М. Проблема раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового часу європейської історії. Авт...докт. політ. н. – Львів, 1998.

14. Кравченко І.І. Рациональное и иррациональное в политике (утопический анализ политического сознания) // Вопросы философии. – 1996. – №3. – С.3–18.

15. Аулін О.А. Міфотворчість сучасних мусульманських еліт як соціальна дія. Авт...канд. філос. н. – К.: 2011. – 16 с.

16. Логунов А.П., Евгеньєва Т.В. Современная политическая мифология. – Москва, 1996. – 95 с.

17. Пятигорский А.М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. – Москва, 1996.

18. Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. – Москва, 1996.

19. Дрёмов С.В., Сёмин И.Р. Изменённые состояния сознания. – Новосибирск: Издательство СО РАН, 2001. – 204 с.

20. Ковалевська Т. Загальнотеоретичні постулати нейролінгвістичного програмування // Проблеми інтерпретації і рецепції художнього тексту. – Одеса: Астропринт, 2003. – С. 72–85.

21. Кара-Мурза С.Ю. Манипулирование сознанием. – Москва, 2003.

22. Потятиник Б., Лозинський М. Патогенний текст. – Львів: Місіонер, 1996. – 292 с.

23. Холл Л.М., Боденхамер Б.Г., Болстэд Р., Хэмблетт М. Структура личности: моделирование личности с помощью НЛП и нейросемантика. – Москва: КСП+, 2003. – 606 с.

24. Лосский В.Н. Мистическое богословие // Богословские труды. – Вып. 8. – Москва, 1972. – С.27.
25. Jaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. – Мюнchen. – 1962. – S.195.
26. Jaspers K. Freiheit und Autorität. – Мюнchen, 1951. – S.312.
27. Rahner K. Schriften zur Theologie. – Zürich-Köln, 1961. – Bd. I. – S.354.
28. Rahner K. Träger des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. – Freiburg, 1971. – S. 63.
29. Cox H. The feast of fools: A theological essay on festivity and fantasy. – Cambridge, 1969. – P.12.
30. Coreth Em. Was ist der Mensch? – Innsbruck, 1973. – S.189.
31. Hammer F. Theonome Anthropologie. – Den Haag, 1972. – S. 285.