

навпаки, вища відповідальність вірянина настає в той час, коли він розумно здійснює вільний вибір.

Розумність, як ключова ознака вільної згоди, мусить шукати істинний шлях до реалізації духовних потенцій душі, контролювати саму себе, затверджувати остаточний моральний вибір. Здійснення вибору залежить від трансцендентного блага – користі для Божого народу, що визначає міру гріховності релігійно-морального вчинку, який, на цьому рівні може бути покараним. Виходячи з останньої тези св. Бернард виділяє два рівня відповідальності: намір, який карається Богом і моральний вчинок, який може бути осуджений одночасно землею спільнотою та Богом. Земне покарання гріховної дії здійснюється в межах того на скільки вірянин вільний від гріха, страждань й необхідності. Ключовою запорукою звільнення від феноменів тривіального світу є містичне споглядання Слова та душі. Саме це, на думку схоласта, реалізує вільну волю і надає трансцендентну суверенність на тимчасове життя. Вільна воля залишає за індивідом право на вирішення питання життя та смерті, питання радикального вибору між добром чи злом і тим розкриває міру віри християнина, ірраціональний рівень якої повинен перевищувати будь-які раціональні судження та вимоги необхідності.

З вище вказаного робимо висновки, що антропологічною мотивацією істинного вірянина в доктрині св. Бернарда є свідоме прагнення вірянина бути вільним, дієвим суб'єктом Його волі, а саме тим удосконалювати свою душу і одночасно соціальну реальність – колективне. Удосконалення відбувається вольовими актами наближення ближнього, всієї спільності до істинних параметрів земного життя християнина. В цьому є запорука спасіння Божого народу і свідомою метою гармонізації трансцендентного і іманентного, індивідуального й колективного в філософській доктрині.

Список використаних джерел

1. Уколова В.И. Послесловие и примечание / Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Средние века. – М., 1982. – Вып.45. – С.297–303.
2. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках; подготовка текста А.К. Клементьева; послесловие и предис. А.К. Клементьева и С.Ю. Клементьевой / Л.П. Карсавин. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1997. – 422 с.
3. Гвардини Р. Конец нового времени / Р.Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – №4. – С.127–163.
4. Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / [Под ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака]. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т.1. – С.444–476.
5. Мудрагей Н.С. Знаки и вера: Абельяр и Бернард / Н.С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1988. – №10. – С.133–145.

References

1. Ukolova V.I. Posleslovie i primechanie / Bernard Klervoskij. O blagodat i svobode voli // Srednie veka. – M., 1982. – Вып.45. – С.297–303.
2. Karsavin L.P. Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII–XIII vekah; podgotovka teksta A.K. Klement'eva; posleslovie i predis. A.K. Klement'eva i S.Ju. Klement'evoj / L.P. Karsavin. – SPb.: ALETEJJa, 1997. – 422 s.
3. Gvardini R. Konec novogo vremeni / R.Gvardini // Voprosy filosofii. – 1990. – №4. – С.127–163.
4. Bernard Klervoskij. O blagodat i svobode voli // Antologija srednevekovoj mysli: teologija i filosofija evropejskogo Srednevekov'ja: v 2 t. / [Pod red. S.Neretinoj; sost. S.Neretinoj, L.Burlaka]. – SPb.: RHGI; Amfora. TID Amfora, 2008. – T.1. – С.444–476.
5. Mudragej N.S. Znaki i vera: Abeljar i Bernard / N.S. Mudragej

// Voprosy filosofii. – 1988. – №10. – С.133–145.

Turenko O.S., PhD, Art. Lecturer, Department of Theory and History of State and Law, Donetsk Law Institute Ministry of Internal Affairs of Ukraine (Ukraine, Donetsk), oturenko@mail.ru

Anthropological motives of virtue in the doctrine of Bernard of Clairvaux: find medieval foundations of individual and collective synchronization

Investigate the motives of virtue anthropological doctrine of Bernard Clairvaux and disclosed measure awareness of individual and collective synchronization. Concludes, that anthropological motivation is conscious desire to be free of the believer, the active subject to His will and thus improve his soul and at the same time the social reality – the collective. Improvement occurs act of volition approximation neighbor across the community to the true parameters of the earthly life of a Christian. This is the key to the salvation of the people of God and the conscious aim of harmonization of the transcendent and immanent in the individual and collective Bernard's doctrine.

Keywords: Bernard Clairvaux, virtue, freedom, individualism, collectives.

Туренко О.С., кандидат философских наук, ст. преподаватель кафедры теории и истории государства и права, Донецкий юридический институт МВД Украины (Украина, Донецк), oturenko@mail.ru

Антропологические мотивы добродетели в доктрине Бернарда Клервоского: поиск средневековых основ синхронизации индивидуального и коллективного

Исследуются антропологические мотивы добродетели в доктрине Бернарда Клервоского и раскрывается мера осознания синхронизации индивидуального и коллективного. Делается вывод, что антропологической мотивацией является сознательное стремление верующего быть свободным, активным субъектом Его воле и тем совершенствовать свою душу и одновременно социальную реальность – коллективное. Совершенствование происходит волевыми актами приближения ближнего, всей общности к истинным параметрам земной жизни християнина. В этом и есть залог спасения Божьего народа и сознательная цель гармонизации трансцендентного и имманентного, индивидуального и коллективного в доктрине Бернарда.

Ключевые слова: Бернард Клервоский, добродетель, воля, индивидуализм, коллективное.

* * *

УДК 1 : 316.3 : 316.423

Попов В.Б.

кандидат философских наук, доцент, докторант,
Луганский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина, Луганск), gileya.org.ua@gmail.com

ДИВЕРСИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ МАКРОЭВОЛЮЦИИ: ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ МИРОСОЦИЕТАЛЬНОСТЬ КАК ЭВОЛЮЦИОННЫЙ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ДИСКРЕТ

Статья II. Восточнославянский вариант

Цель данного исследования – поиск новых подходов к проблеме соотношения общего, особенного и единичного в русле тоталогической парадигмы. Как было показано ранее (“статья I. Византийский вариант”) перспективным представляется выделение тоталогических форм (концепт-дискретов социальности), отражающих сущностные аспекты макроэволюционных процессов в их связи с особенным и единичным. Как подобный концептуальный дискрет анализируется восточнохристианская миросоциетальность (восточнославянский вариант). Восточнославянская миросоциетальность как эволюционный тоталогический дискрет-концепт является репрезентативной формой, раскрывающей хронопонное измерение (приоритет времени над пространством) во взаимосвязях исторического и социального континуумов антропосоциетальности. В отличие от классических хронопонных линейно-стадиальных форм (западноевропейская миросоциетальность) восточнославянская как и византийская миросоциетальность характеризуется типологической промежуточностью (нетранзитностью), трансформациями линейно-стадиальных форм (феодализма, а в России еще и капитализма). В итоге можно сделать вывод о несомненной парадигмальной значимости восточнославянской миросоциетальности в качестве эволюционного дискрет-концепта.

Ключевые слова: тоталогический/концептуальный дискрет, диверсификация, социетальный универсум, миросоциетальность.

(Статья друкється мовою оригіналу)

Данная статья продолжает рассмотрение проблемы соотношения общего, особенного и единичного в процессах общественной эволюции, обозначенной в предшествующих работах [1; 2]. Как указывалось ранее,

перспективним нам представляється використання уже постнекласических підходів, в частині тоталлогічного, розвиваюмого В. В. Кизимой [3; 4]. Іменно йому, по мненню досліджувача, повинна належати вирішальна роль в подоленні методологічних тупиків як елементаризма, так і холізма (системний підхід здесь явно несостоятелен) [3; с. 40]. В зв'язі з цим, проводиться тезис о равноценности дискрета и тотальности в смысле определения и порождения друг друга, играющих одинаково важную роль в тоталогенезе, развивающиеся друг через друга [3, с. 40].

Это положение требует, видимо, куда более серьезной проработки, позволяющей преодолеть примат всеобщности, избежав при этом ее тотальной деконструкции в русле ортодоксального элементаризма. Исходным пунктом здесь должно быть выделение репрезентативных форм, являющихся выразителями сущностных тенденций макроэволюционных процессов и свойств исторических объектов. Не возвращаясь к тому, что уже было изложено нами в Статье I, отметим все же в качестве концептуального каркаса систему взаимозвязанных категорий: тоталлогическая форма (тоталлогический дискрет) – дискрет-концепт – эволюционный дискрет-концепт. Первая предполагает, что дискрет тотальности сам является тотальностью как проявление всеобщего; вторая указывает на его концептуальную значимость в качестве репрезентанта всеобщего, третья – конкретизирует данное положение уже применительно к макроэволюционным процессам.

В подобном качестве мы и рассмотрели Китайскую и Восточнохристианскую миросоциетальности, причем последнюю в ее Византийском варианте. Однако помимо Византийского она представлена и другим эволюционным концептом – Восточнославянским, отчасти дочерним по отношению к Византии, что вполне убедительно доказывает Ю. В. Павленко [5]. В нем наличествуют несколько иные формы взаимосвязи времени и пространства – Хронотопа и Топохрона, Исторически-трансформационного и Социально-воспроизводственного начал. Социальное пространство трансформирует историческое время и, соответственно, societalные формы организации.

Данная миросоциетальность возникла отнюдь не в результате византийского воздействия, а на своей собственной базе, хотя, конечно, социополитогенез здесь в известной мере ускорился в результате коммуникационных процессов (знаменитый “путь из варяг во греки”) и скандинавского фактора (оценка его роли колеблется между двумя полюсами: нормандской и автохтонной теорией, предельным воплощением последней была позиция советской историографии). Расширение православного мира произошло не по образу дочерне-материнских взаимосвязей (влияние “западного” скандинавского фактора в IX – первой половине X вв. отнюдь не уступало византийскому, отсюда концепция Скандовизантии у некоторых авторов), а вследствие переориентации геополитических устремлений ново-созданного государства и инфильтрации православия. Существенная же корректировка цивилизационной структуры в сторону ее сближения с византийским образцом развернулась уже после принятия христианства. Не стоит сбрасывать со счетов и роль восточного фактора, проводником которого служил кочевой мир и Ха-

зарский каганат, хотя позиция О. Прицака, рассматривающего Киевскую Русь чуть ли не как его непосредственное порождение, представляется очевидной абсолютизацией некоторых моментов [6]. Тем самым восточнославянская общность развивалась на пересечении сразу нескольких центров цивилизационного притяжения (западный, византийский, восточный), взаимодействия между которыми во многом определяли дальнейшие процессы.

Подобная полицентричность привела к дихотомии (западничество – славянофилы) в попытке поиска цивилизационной идентичности восточнославянской общности, в полемике между которыми сформировалось евразийство как промежуточная позиция.

Инверсионный тип развития, постулируемый А. С. Ахиезером для российской цивилизации [7, с. 312 – 317], вполне может трактоваться как самостоятельная форма социальной динамики, не являющаяся маргинальной по отношению к западной, гарантирующая ее существование на протяжении тысячелетия в качестве самобытной и порой достаточно эффективной стратегии. А. С. Ахиезер совершенно справедливо, на наш взгляд, указывает на источник инверсии, а именно – противоречие между социальными интеграторами (единство культурных и социальных отношений, обеспечивающихся общественным воспроизводством как способностью переносить социальные отношения из прошлого в будущее, сохранять жизнеспособность, стабильность и т. п.) и социальной энтропией, дезорганизацией культуры и всей общественной целостности (рост разнообразия превосходит возможности социальных интеграторов). Масштабы большого общества опередили способность к социальным формам интеграции. А. Я. Флиер, развивая концепцию А. С. Ахиезера, рассматривает данное противоречие в несколько иной плоскости – как противоречие между временем (динамика общественного развития) и пространством (замедление коммуникативных качеств, искажение информации). Время поглощается пространством, недоразвитые в социально-синергетическом плане общественные отношения не успевали развиваться до устойчивого состояния, как происходила их замена [8, с. 80–81].

И. В. Следзевский в этой связи предпринял попытку релятивизировать понятие инверсии как типа социокультурной динамики, связывая данное явление с ценностной ориентацией “наблюдателя” его описывающего [9, с. 12]. Хотя И. В. Следзевский не без основания указывает, что термин “инверсия”, перенесенный из сферы естественных наук и математики в область естествознания, тем самым утратил исходную категориальную строгость [9, с. 8–11], однако стремление представить его как некую субъективную интерпретацию вряд ли может считаться оправданным.

Достаточно обратить внимание на то, что излюбленный аргумент исследователя (“от наблюдателя”) сам по себе весьма уязвим, о чем уже говорилось целым рядом авторов [10, с. 48–49]. К тому же несомненные процессы инверсионного развития (например, тотальное огосударствление/тотализации всех сфер общества от экономики до культуры в ходе социалистической инверсии) вполне объективны и не зависят от позиции “наблюдателя”. Конечно интерпретации здесь могут быть совершенно различными, но сам факт поворо-

та/социетальной трансформации налицо. Впрочем, “поворот” (инверсия) в социальных процессах, в отличие от естественных, не есть возвращение, движение к исходному моменту, что и придает ему изрядную неопределенность, отмеченную И. В. Следзевским. Это скорее колебание в смещающихся плоскостях, но разве социодинамика должна быть идентичной естественно-природной?

По нашему мнению, в ходе российской истории вполне определенно прослеживается тенденция трансформации социальной структуры по мере изменения пространственных параметров социума. В результате изменившихся взаимоотношений в пространственно-временной системе координат соответственно видоизменялись как структурные элементы общества, так и связи между ними. Ю. В. Павленко вполне аргументировано показал, что данный строй соответствовал “германскому способу производства” и ничего специфически первобытного в себе не содержит. Здесь не было эффективной системы концентрации излишков в руках знати, что привело к возникновению не раннеклассовых, а сословноклассовых отношений [11, с. 258 – 263]. Однако становление феодальной системы, как и в Византии, было остановлено целым комплексом факторов. В частности, в условиях огромных земельных просторов, отсутствию устойчивых коммуникаций и т. д. в России не могло быть социальных институтов западноевропейского типа. При разрастании пространственного поля требовалось усиление интегративных институтов применительно к сложности возникающих задач. Одним из важнейших интеграторов стали государственные институты, но рост интеграции далеко не всегда соответствовал потребностям в коммуникативных отношениях между элементами общественной структуры, что неоднократно ставило всю систему, в том числе и саму государственность, перед угрозой распада.

В современной русистике феодальная концепция претерпевает приблизительно те же трансформации, что и в византивистике. А. Р. Ивонин последовательно проводит мысль об ущербности феодальной парадигмы применительно к истории Руси – России [12]. Понятие “феодализм” утратило формационную привязку и стало употребляться скорее в юридическом и политическом смысле. Однако известны уже попытки либо переосмыслить концепцию феодализма на Руси, либо предложить альтернативную парадигму. Как нам кажется, более всего в этом направлении продвинулись Л. В. Данилова, О. Э. Бессонова и Т. В. Черникова.

Л. В. Данилова, определяя социально-экономический строй России как “государственный феодализм”, явно сближает его с неевропейскими формами, тем более, что здесь заметно концептуальное влияние теории власти – собственности Л. С. Васильева [13]. О. Э. Бессонова куда более резко разводит западное и российское общество, где последнее базируется на особом типе экономики – раздаточной, отличной как от феодальной, так и от рыночной [14]. Т. В. Черникова также проводит мысль об особом общественном строе Древней Руси, который вслед за Р. Пайпсом определяет как вотчинный. В его рамках правитель является верховным сувереном и верховным собственником земли, словом, перед нами все тот же феномен власти-собственности [15].

“Текучесть” взаимосвязей Исторического и Социального континуумов проявляются в структуре цивилизационного континуума Восточнославянской общности. Попытка однозначного прочтения ее цивилизационных кодов (либо Запад, либо Восток, третьего не дано) обнаруживают предел одномерной логики, построенной на формальнологическом принципе исключенного третьего. По мнению Г. С. Померанца, именно он доводит закон тождества до абсолютной незыблемости [16, с. 332 – 334], а в конечном счете разрывает междоцивилизационный диалог [16, с. 335]. Исследователь в качестве альтернативы формальной логике Аристотеля видит тринитарный тип мышления, выходящий за рамки жестких отношений тождества и различия, в которой $A \neq A = \infty = B \neq B$ [16, с. 332]. Данную позицию поддерживает и Я. Г. Шемякин, предлагая распространить “тринитарную логику” для анализа “пограничных” цивилизаций планетарного масштаба (Россия и Латинская Америка) [17].

Феномен тринитарности/ипостасности вполне может быть задействован при исследовании цивилизационной структуры Восточнославянской миросоциетальности. Следует принять во внимание то обстоятельство, что цивилизация, как совершенно справедливо замечает К. В. Хвостова, не единая сущность, а совокупность связей и отношений [18, с. 6 – 7]. При этом базисные из них могут выступать и в качестве ипостасей, переливающихся друг в друга. Может быть, в этом и кроется сущность евразийства, что оно выступает как отношение цивилизационных элементов. Многомерный цивилизационный континуум в разных своих измерениях/ипостасях может выступать и как западный, и как восточный, и как евразийский, опосредующий отношения между двумя первыми. Нечто подобное наблюдается в поземельных отношениях в докапиталистических обществах, когда разные социальные прослойки населения считали одну и ту же территорию своей собственностью (феномен перекрывающейся собственности). А. Я. Гуревич исследует его на примере западноевропейского феодализма и приходит к выводу, что современный словарь не дает вполне адекватных понятий для описания подобных явлений [19, с. 39 – 65, 209].

Многоуровневая, многомерная цивилизационная структура восточнославянского/евразийского континуума предполагает, что высшие слои духовного опыта (литература, театр, живопись, балет и т. д.) с XVIII в. развиваются в европейском континууме и тяготеют к западноевропейским формам. Структуры повседневности, отчасти социополитические и социокультурные процессы, на разных уровнях разной степенью испытывают воздействие восточно-христианской православной религиозной системы. Некоторые элементы политического устройства Руси скорее типологически примыкают к восточным образцам, нежели к западноевропейским. При этом соотношение между западным, самобытным, и восточным началом варьировалось не только в социоструктурном, но и в пространственном измерении: с середины XVII в. появляются более вестернизированные регионы (первый – Левобережная Украина) и евразийские, в основе которых лежал социокультурный и межэтнический синтез/симбиоз. Цивилизационные отношения перетекают друг в друга, создают собственные континуумы, комбинируются в многоуровневые

структуры и т. п. При этом европейский или евразийский могут существовать друг с другом в смежных измерениях.

Подобная конструкция в историографии оценивается порой с полярных позиций, либо в качестве “продуктивной парадоксальности созидательного плана” (А. С. Панарин) [20, с. 25], либо, как неустойчивый конгломерат, наиболее уязвимый и склонный к катастрофам. Однако западные структуры, по крайней мере не менее евразийских, склонны к катастрофам, вспомним лишь якобинский террор во Франции и нацистскую Германию. Дело здесь, видимо, не в общем типе социального устройства, а в меняющихся соотношениях между элементами, могущими вызывать серьезные диспропорции.

Не касаясь полемики вокруг евразийства, отметим только один момент. Ю. В. Павленко, хотя сам ранее говорил о Восточноевропейском – Евразийском цивилизационном регионе как составной части Макрохристианского мира в одном ряду с Западноевропейско-Североамериканским и Латиноамериканским [21, с. 319 – 320, 323 – 324], в более поздних работах приходит к выводу, что евразийская общность не может быть отнесена к явлениям цивилизационного порядка, поскольку она не имеет собственного духовного основания в виде отдельной самобытной идейно-ценностно-мотивационной системы, народы, ее составляющие, принадлежат к различным цивилизационным мирам. Эти общности (империя Чингисидов, СССР и т. п.) отражают определенные геополитические реалии и могут рассматриваться как явления квазицивилизационного плана [5, с. 49].

А. С. Панарин и Б. С. Ерасов в этой связи, как нам представляется, совершенно правомерно обращают внимание на цивилизационную роль государства [20, с. 26 – 27; 22, с. 492-494, 501, 516-518]. Именно государство в значительной мере дополняло и замещало социокультурный механизм регуляции жизнедеятельности огромного пространственного и надэтнического образования. Это означает не отсутствие цивилизации, как представляется некоторым вестернизаторам, у которых государство выступает чуть ли не как синоним азиатчины, а особую цивилизационную роль данного института. Феодализм западноевропейского типа на огромных евразийских пространствах с его сложнейшей морфологией просто оказался бы несостоятельным в цивилизационном отношении, выродившись в закон тайги, где медведь – хозяин. В этих условиях крах или даже аморфность государства приводит не к либерализму и демократическим свободам, а к общему коллапсу и эгоистическому “беспределу”.

В заключении вышеизложенного можно констатировать концептуальную значимость всех выделенных эволюционных тоталлогических дискрет-концептов, являющихся репрезентативными формами, раскрывающие определенные измерения во взаимосвязях Исторического и Социального континуумов Антропосоциальности. К выделенным ранее Западной и Китайской миросоциальностям, выражающих соответственно исторически-трансформационное и социально-воспроизводственное начала (трансформация через преемственность в современном Китае) [1], можно присовокупить и Восточнохристианскую в ее основных вариантах – Византийском и Восточнославян-

ском/Евразийском. Данные миросоциальности как дискреты тяготеют к хронотопным формам, но отличаются от них типологической промежуточностью (нетранзитностью), трансформациями линейно-стадиальных форм (феодализма, а в России еще и капитализма). Последняя в своей Евразийской ипостаси дает усиление топохронного начала. Время поглощается пространством, соответственно, Историческое время обретает форму инверсии, что отражается и на социальных формах организации (феномен астадиальности и превращенности).

Список сокращений

- ВФ** – Вопросы философии
ОНС – Общественные науки и современность
СТММ – Социология: теория, методы, маркетинг
ФД – Філософські дослідження

Список использованных источников

1. Попов В. Б. Диверсификация социальности: конкретность всеобщего и концептуализация особенного (на примере Китайской мироцелостности) / В. Б. Попов // ФД. – 2010. – Вып. 11. – С. 80 – 95.
2. Попов В. Б. Диверсификация общественной макроэволюции: Восточнохристианская миросоциальность как эволюционный концептуальный дискрет. Статья I. Византийский вариант / В. Б. Попов // Гілея. – 2014. – Вып. 82.
3. Кизима В. В. Тоталлогия / В. В. Кизима. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
4. Кизима В. В. Социум и бытие / В. В. Кизима. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 204 с.
5. Павленко Ю. Восточнохристианская цивилизационная система и ее место во всемирно-историческом процессе / Юрий Павленко // СТММ. – 2001. – № 4. – С. 46 – 68.
6. Прицак О. Хазарська держава – попередниця Київської Русі / О. Прицак // Віче. – 1992. – № 4. – С. 92 – 102.
7. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта / А. С. Ахиезер. – М. : Изд-во ФО СССР, 1991. – Ч. I. – 320 с.
8. Флиер А. Я. Цивилизации и субцивилизации в России / А. Я. Флиер // ОНС. – 1993. – № 6. – С. 70 – 83.
9. Следзевский И. В. Понятие “социокультурная инверсия” Опыт интерпретации / И. В. Следзевский // Проблема социокультурных инверсий. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1997. – С. 8 – 25.
10. Гринин Л. С., Коротаяев А. В. Социальная макроэволюция. Генезис и трансформация мир-системы / Л. С. Гринин, А. В. Коротаяев. – М. : Либроком, 2009. – 568 с.
11. Павленко Ю. В. Раннеклассовые общества. Генезис и пути развития / Ю. В. Павленко. – К. : Наук. Думка, 1989. – 286 с.
12. Ивонин А. Р. Тупики “русского феодализма” / А. Р. Ивонин // ОНС. – 2011. – № 2. – С. 87 – 100.
13. Данилова Л. В. К вопросу о понятии “государственный феодализм” / Л. В. Данилова // Система государственного феодализма в России. – М. : ИРИ, 1993. – Вып. 1. – С. 3 – 17.
14. Бессонова О. Э. Раздаточная экономика в ретроспективе / О. Э. Бессонова // ОНС. – 1998. – № 4. – С. 85 – 100.
15. Черникова Т. В. Средневековое землевладение и проблема феодализма в русской истории / Т. В. Черникова // ОНС. – 2005. – № 5, 6.
16. Померанц Г. С. Выход из транса / Григорий Померанц. – М. : Юрист, 1995. – 576 с.
17. Шемякин Я. Г. Дискурс взаимодействия и взаимодействие дискурсов : Россия – Латинская Америка / Я. Г. Шемякин // ОНС. – 2011. – № 3. – С. 79 – 96.
18. Хвостова К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма / К. В. Хвостова. – СПб. : Алетей, 2009. – 208 с.
19. Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе / А. Я. Гуревич. – М. : Высш. школа, 1970. – 224 с.
20. Панарин А. С. “Вторая Европа” или “Третий Рим” / А. С. Панарин // ВФ. – 1996. – № 10. – С. 18 – 32.
21. Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства / Юрій Павленко. – К. : Либідь, 2000. – 358 с.
22. Ерасов Б. С. Социальная культурология / Б. С. Ерасов. – М. : Аспект-Пресс, 1997. – 591 с.

References

1. Popov V. B. Dyversyzatsiia sotsyetalnosti: konkretnost vseobshcheho i kontseptualyzatsiia osobennoho (na prymere Kytaiskoi myrotselestnosti) / V. B. Popov // FD. – 2010. – Vyp. 11. – S. 80 – 95.
2. Popov V. B. Dyversyzatsiia obshchestvennoi makroevolutsii: Vostochnokhrystyanskaia myrosotsyetalnost kak evolutsionnyi kontseptualnyi diskret. Statia I. Vyzantyskiyi varyant / V. B. Popov // Hileia. – 2014. – Vyp. 82
3. Kyzyma V. V. Totallohiia / V. V. Kyzyma. – K. : PARAPAN, 2005. – 272 s.
4. Kyzyma V. V. Sotsyum i bytie / V. V. Kyzyma. – K. : PARAPAN, 2007. – 204 s.
5. Pavlenko Yu. Vostochnokhrystyanskaia tsyvylyzatsionnaia sistema i ee mesto vo vsemyrno-ystorycheskom protsesse / Yuryi Pavlenko // STMM. – 2001. – № 4. – S. 46 – 68.
6. Prytsak O. Khazarska derzhava – poperednytsia Kyivskoi Rusi / O. Prytsak // Viche. – 1992. – № 4. – S. 92 – 102.
7. Akhyezer A. S. Rossyia: krytyka istorycheskoho opyta / A. S. Akhyezer. – M. : Yzd-vo FO SSSR, 1991. – Ch. I. – 320 s.
8. Flyer A. Ya. Tsyvylyzatsiia i subtsyvylyzatsiia v Rossyy / A. Ya. Flyer // ONS. – 1993. – № 6. – S. 70 – 83.
9. Sledzevskiy Y. V. Poniatyie “sotsyokulturnaia ynvrsyia” Opyt interpretatsyi / Y. V. Sledzevskiy // Problema sotsyokulturnykh inver-syi. – Saratov: Yzd-vo Saratovskoho un-ta, 1997. – S. 8 – 25.
10. Hrinin L. S., Korotaev A. V. Sotsyalnaia makroevolutsiia. Henezys y transformatsiia myr-systemy / L. S. Hrynyn, A. V. Korotaev. – M. : Lybrom, 2009. – 568 s.
11. Pavlenko Yu. V. Ranneklassovoye obshchestva. Henezys i puty razvytiia / Yu. V. Pavlenko. – K. : Nauk. Dumka, 1989. – 286 s.
12. Ivonin A. R. Tupyky “russkoho feodalizma” / A. R. Yvonyn // ONS. – 2011. – № 2. – S. 87 – 100.
13. Danilova L. V. K voprosu o poniatii “hosudarstvennyi feodalizm” / L. V. Danilova // Sistema hosudarstvennoho feodalizma v Rossyy. – M. : YRY, 1993. – Vyp. 1. – S. 3 – 17.
14. Bessonova O. E. Razdatchnaia ekonomika v retrospektive / O. E. Bessonova // ONS. – 1998. – № 4. – S. 85 – 100.
15. Chernykova T. V. Srednevekovoe zemlevladye i problema feodalizma v russkoi istorii / T. V. Chernykova // ONS. – 2005. – № 5, 6.
16. Pomerants H. S. Vykhod iz transa / Hryhoryi Pomerants. – M. : Yuryst, 1995. – 576 s.
17. Shemiakyn Ya. H. Dyskurs vzaymodeistviia i vzaymodeistviye dyskursov : Rossyia – Latynskaia Ameryka / Ya. H. Shemiakyn // ONS. – 2011. – № 3. – S. 79 – 96.
18. Khvostova K. V. Vyzantyskaia tsyvylyzatsiia kak istorycheskaia paradyhma / K. V. Khvostova. – SPb. : Aleteia, 2009. – 208 s.
19. Hurevych A. Ya. Problemy henezysa feodalizma v Zapadnoi Evrope / A. Ya. Hurevych. – M. : Vyssh. shkola, 1970. – 224 s.
20. Panarin A. S. “Vtoraia Evropa” ili “Tretiy Rim” / A. S. Panarin // VF. – 1996. – № 10. – S. 18 – 32.
21. Pavlenko Yu. V. Istoriia svitovoi tsyvilizatsii: sotsiokulturnyi rozvytok liudstva / Yurii Pavlenko. – K. : Lybid, 2000. – 358 s.
22. Erasov B. S. Sotsyalnaia kulturolohiia / B. S. Erasov. – M. : Aspekt-Press, 1997. – 591 s.

Popov V. B., candidate of philosophical sciences, associate professor, doktorant, Lugansk national university the name of Tarasa Shevchenko (Ukraine, Lugansk), gileya.org.ua@gmail.com

Diversization of social macroevolution: East-Christian world societal-ity as evolutionary conceptual discrete. Article I. East-Slavonic variant

The purpose of this research - the search for new approaches to the problem of the relation of general, special and individual in line of totallogic paradigm. As shown earlier (“Article 1 Byzantine variant”) it seems promising to select totallogic forms (concept-discrete societal), those reflecting the essential aspects of macro evolutionary processes in their connection with “special” and “unique”. Eastern societality (East Slavic variant) is analyzed as similar conceptual discrete. The East Slavic societality as an evolutionary totallogic discrete-concept is representative form disclosing chronotope dimension (time priority over the space) in the relationship of historical and social continuums of Anthro-societality. Unlike classical chronotope linear-stadial forms (Western European societality) the Eastern and Byzantine societalities are characterized with typological non-transitivity transformations of linear stadial forms (feudalism, and even capitalism in Russia). As a result, we can conclude undoubted paradigmatic significance of the East Slavic societality as an evolutionary discrete-concept.

Keywords: totallogic/conceptual discrete, diversization, Societal Universum, world societality.

Попов В.Б., кандидат філософських наук, доцент, докторант, Луганський національний університет ім. Тараса Шевченка (Україна, Луганськ), gileya.org.ua@gmail.com

Диверсифікація суспільної макроеволюції: Східнохристиянська світосоцієтальність як еволюційний концептуальний дискрет. Стаття I. Східнослов'янський варіант

Мета дослідження – пошук нових підходів до проблеми співвідношення загального, особливого і одиничного в руслі тоталогічної парадигми. Як було показано раніше (“Стаття I. Візантійський варіант”) перспективним уявляється виокремлення тоталогічних форм (концепт-дискретів соцієтальності), що відображають сутнісні аспекти макроеволюційних процесів у їхньому зв'язку з особливим і одиничним. Як подібний концептуальний дискрет аналізується Східнохристиянська світосоцієтальність (Східнослов'янський варіант). Східнослов'янська світосоцієтальність як еволюційний тоталогічний дискрет-концепт є репрезентативною формою, що розкриває хронотопне вимірювання (пріоритет часу над простором) у взаємозв'язках Історичного і Соціального континууму Антропосоцієтальності. На відміну від класичних хронотопних лінійно-стадіальних форм (Західноєвропейська світосоцієтальність) Східнослов'янська як і Візантійська світосоцієтальність характеризується типологічним проміжком (нетранзитивністю), трансформаціями лінійно-стадіальних форм (феодалізму, а в Росії ще й капіталізму). Можна зробити висновок про безперечну парадигмальну значущість Східнослов'янської світосоцієтальності як еволюційного дискрет-концепту.

Ключові слова: тоталогічний/концептуальний дискрет, диверсифікація, Соцієтальний Універсум, світосоцієтальність.

* * *

УДК 141:215:291

Витер Д.В.

доктор философских наук, старший научный сотрудник, профессор кафедры философии и права, Днепродзержинский государственный технический университет (Украина, Днепродзержинск), vdv_n@mail.ru

СЕКУЛЯРНОЕ СОЗНАНИЕ, АТЕИЗМ И НИГИЛИЗМ В ХРИСТИАНСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

Рассматриваются вопросы отражения в теоретическом мышлении современных христианских теологов феноменов секулярного сознания, атеизма и нигилизма в их связи с влиянием современного философского дискурса на тенденции богословской рецепции социального.

Ключевые слова: атеизм, католицизм, либерализм, нигилизм, протестантизм, секуляризм, теология, философия.

(статья друкється мовою оригіналу)

Теоретическое мышление теологов обращается к современной философской парадигме с целью поиска путей снятия противоречий не только между сакральным и секулярным, что в рамках социально-философской рефлексии реализуется в понятиях царства божьего и царства земного, отражаясь в религиозном понимании развития общества, но, прежде всего, между теоретической оппозицией левого радикализма и либерализма. Как результат, возникают новые теологические парадигмы, покоящиеся на идеях секулярной философской и общественной мысли, и раскрывающие в христианском мышлении принципы светского плюрализма (например, концепция интегрального гуманизма, пытающаяся доказать ценность мировоззренческого плюрализма, диалога между различными религиями, между религией и атеизмом).

В этот дискурс попадают не только традиционные религиозно-философские и теологические теории и концепции, обеспечивая христианской теологии синтетическое единство с идеалистической философией, но и “интеллектуальные антагонисты” религиозного мировоззрения – материалистические и атеистические теории и концепции. Необходимость получения поддержки широких слоев общества обусловила обоснование цер-