

## 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. Poniatye “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. : Lybrokom, 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. Danylova // 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](mailto: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](mailto: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 1. 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](mailto: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.

(стаття друкується 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-

ковью диалога с марксизмом, другими секулярными и атеистическими теориями современного социально-философского дискурса, стающие канвой адаптации христианства к секулярной мысли – христианизация марксизма, мифологизация атеизма и атеистического мировоззрения происходят наряду с секуляризацией теологической мысли, мистификацией сакрального содержания христианского вероучения. Как следствие, развиваются теоретические формы теологического атеизма, обуславливающие синтетическую философско-теологическую парадигму, объединяющую философский теизм и теологический атеизм. Христианская мысль в стремлении достичь адекватности мировоззрению современного человека постепенно отказывается от приоритетности фидеизма, заменяющегося научной парадигмой познания действительности. В социальной же и этической сфере христианская теология тяготеет к секулярному гуманизму, которому чуждо религиозное мировоззрение. Основной идеей секулярного гуманизма оказывается идея о всестороннем развитии науки, вне которой гуманизм является чем-то абстрактным. Именно наука в секулярном гуманизме есть той формой поведения человека и методом исследования природы, который обуславливает ее направленность на изменение общества и самого человека. Наряду с отстаиванием рациональных средств познания действительности, в секулярном гуманизме постулируется необходимость этического воспитания с целью нравственного роста человека в современных социальных условиях его существования и, прежде всего, в условиях открытого общества.

В рамках философской антропологии современная религиозность отвечает основным запросам секулярного общества, а теоретическая философско-религиозная и теологическая мысль нивелирует собственную специфику, сливаясь с секулярным культурным контекстом, в котором мировоззренческий плюрализм является основой выхолащивания христианства в сфере догматики и религиозной традиции, снижения ценности институционализированных форм христианства и параллельного возвышения его не-институционализированных форм, ценность которых вписывается уже в рамки духовного контекста пост-секулярного общества. Философский дискурс современности, связанный с мировоззренческим плюрализмом и методологическим релятивизмом, отражает тенденции теоретического обоснования глобального эволюционизма в общественном сознании, оставляя рефлексию духовного философии модерна, не смотря на то, что множество проблем жизни человека и общества коренится именно в отношении к духовной компоненте человеческой личности, включая ее религиозные либо атеистические убеждения, как второстепенной. Проблема диалога, в который вступают философия и теология в аналитической рефлексии общественного развития, выдвигает на первый план уже даже не столько эпистемологический контекст, сколько социально-философский, актуализируя вопросы трансформации религиозной веры, сфокусированной на социальном содержании мировоззренческих ориентаций и соответствующих теоретических дискуссий. Стоит отдельно подчеркнуть, что означенный диалог привносит в христианскую теологию новые проблемы, обусловленные принятием и развитием принципов антропоцен-

тризма, гуманизма, актуализируя секулярное в качестве объекта религиозного теоретического сознания и мышления.

В сфере социальной теологической мысли значительное место занимает анализ процессов развития секулярной теологии, непосредственно связываемой с влиянием светской социальной философии и развитием радикалистских представлений, возникающих в процессе осмысления проблем общественного развития. Общее направление секулярной теологии в протестантизме, например, характеризуется (хотя и не исчерпывается) идеологизацией секуляризованного христианства. Протестантские теологи наглядно представляют современное состояние развития секулярной теологии и ее влияние не только на социальную мысль самого протестантизма, на практику социального служения протестантских церквей, но и на христианское мировоззрение, введенного в контекст пост-теологии, парадигма которой связывается с трансформацией принципов пиетизма, библеизма, евангелизма.

Обращение теологии к современным реалиям общественного и индивидуального бытия с одновременным сохранением и возрождением библейской веры в живого бога характеризует умеренную секулярную теологию, развертывание которой в теоретической плоскости связано с теологией процесса, рассматривающей бытие как постоянный процесс перехода потенциальных возможностей в актуальную действительность состояний пространства и времени. Как следствие, любое действие человека предстает в качестве реализации божественного замысла, поскольку бог имманентен миру возможностью бытия. Сама же религия, прежде всего христианство, превращается в свидетельство жизненной реальности творческого саморазвития бога в физическом теле созданного им мира (Ш.Огден, Дж.Кобб).

В более радикальных формах секулярной теологии (например, концепция “смерти бога”) развивается постулат о ненужности в современной секулярной культуре идеи трансцендентного бога, и само понятие “бога” исключается из сферы секулярной культуры. В результате утверждается полное слияние бога с миром, растворение бога в мире, что и есть смертью бога. Для христианства следствием подобной теоретической позиции становится превращение Христа в моральный идеал свободного человека, следуя которому люди могут освободиться духовно и социально. Идея об этом обосновывается отрицанием традиционного протестантского понимания бога, радикальным пересмотром самой идеи бога, предпринятым еще в концепции безрелигиозного христианства, а под влиянием философского постмодернизма и деконструктивизма трансформированным в идею смерти самой теологии. Общим для секулярной теологии оказывается понимание смерти бога как культурно-исторического события, содержанием которого есть утрата религиозного отношения к богу. Фактически, если общество сакрально по своим мировоззренческим и ценностным ориентациям, актуальна традиционная теология; если же общество секулярно и принимает профанные мировоззренческие и ценностные ориентации, необходимо сменить традицию на соответствующую обществу секулярную теологию, в которой смерть бога понимается как полное воплощение бога в истории, “переход из трансценденции в антропологиче-

скую имманентность”, что, собственно, и характеризует безрелигиозное христианство в секулярном обществе.

Неспособность религии в современном обществе выполнять компенсаторную функцию нивелируется приобретенной современным человеком способностью преодолевать собственную слабость. Идею об этом утверждает безрелигиозное христианство, в котором за самим христианством без бога остается лишь нравственная функция и активная общественная позиция, раскрывающаяся в ответственности. Религия же превращается в систему моральных установок, а церковь в обычный общественный институт, принимающий участие в общественных процессах на паритетных началах с прочими, пытаясь всеми средствами решить общественные проблемы, даже если они оказываются искусственно созданными или же искусственно привнесенными в общественное сознание (например, андроцентризм или библейский сексизм Э.Мольтман–Вендель и Л.Шотрофа). И уже не вера, а обеспокоенность, крайняя, безусловная обеспокоенность определяет бытие человека, что подчеркивает материалистически ориентированную позицию секулярной теологии, поскольку современное общество и человек в нем обеспокоены материальным, действительно оказывающимся базисом общества. Секулярная теология пытается избавиться от любого теоцентризма, поскольку бог мертв. Хотя вряд ли это означает, что бог не существует. Но и антропоцентризм также оказывается не желательным, поскольку превращает теологию в социальную философию, лишая ее сакрального содержания и статуса, вследствие чего невозможным становится сакрализация секулярного в рамках мировоззренческого плюрализма.

Анализ влияния светской философии на протестантскую теологию позволяет некоторым теологам (например, [4; 8]), обращаясь к идеям неокальвинизма, занять критическую позицию в отношении теологического плюрализма, поддерживаемого в различных аспектах теми протестантскими теологами (Л.Люго, Дж.Болт, А.Пикок, Г.Брендлер), которые пытаются доказать и обосновать его ценность для церковного сознания в современных общественных условиях. Радикальные теологи (например, Дж.Линдбек, Дж.Мильбенк, М.Райнер [5–7]) занимают критическую позицию, связывая плюрализм с процессами развития парадигмы постмодернизма, распространяющейся на все сферы теоретического мышления и реальной практики церковной жизни, превращая данность на собственный инвариант с приставкой “пост–”, отличающейся, как правило, радикальной интерпретацией секулярного и сакрального. Именно в качестве следствия постмодернистской парадигмы секуляризм представлен в концепции Г.Варда [9], развивающего идеи постмодерной теологии и использующего в качестве методологической основы сравнительную критическую теорию. Критический подход, вырабатываемый в рамках анализа секуляризма, направляется на сближение теологии к общественной проблематике на основе замены основного предмета теологии – замены бога миром. Социальные проблемы общественного развития вынуждают теологию идти на компромисс с секулярным мировоззрением именно на основе формирования критического подхода, активно используемого в социальных науках, что обуславливает постепенную секуляризацию богословского мыш-

ления. В результате вырабатывается возможность обосновать историческое движение от идеального к материальному как некую объективную закономерность развития теологии в условиях формирования и развития пост–атеистического либо пост–секулярного общества.

Традиционная для западной социологии и психологии ориентация на идеальное меняется в пост–атеистической теологии преимущественным интересом к материальному. Божественное постепенно сводится к человеческому, сакральное к профанному и секулярному, воплощаемому в положениях концепции “нетеистического теизма”. На самом же деле, атеистическая сущность пост–атеистической теологии не меняется, что подтверждается попытками упразднить устаревшие формы религиозного сознания с помощью исторического и социального понимания человека, религии, критическо–социологического их толкования. Целью пост–атеистической теологии, ее принципов становится поиск действительных форм религиозного, а также нового, ориентированного на гуманизм и социальную борьбу, религиозного опыта. Такой опыт направлен не на преобразование общества и человека, а на поиск путей обновления революционной практики – опыт этот стремится стать основой религии нового “апокалипсического общества”, поскольку современное общество якобы переросло этап атеизма, став пост–атеистическим. Религиозность же при этом, сохраняющаяся минимум в трансформированном, а в целом в деформированном понимании и виде, придает такому обществу апокалипсический характер, поскольку направленность развития, будущее приближается к воссозданию именно апокалипсического общества.

Попытки пост–атеистической, пост–христианской, секулярной теологии приблизить, а иногда и отождествить исходные посыпки атеизма и религии успехом не увенчались, поскольку противоречия между ними остаются непреодолимыми, обуславливаясь существованием двух основным направлений философии – материализма и идеализма в их длительном историческом противостоянии. С деистического материализма современной христианская теология не только в социальных вопросах, но и в вопросах сущности самой религии постепенно переходит на платформу атеистического материализма. Вульгарный материализм Просвещения меняется в секулярной теологии гуманистическим пафосом. Но этот гуманизм не безусловный, поскольку, обращаясь к социальной проблематике, даже секулярная теология, постулируя гуманистические (демократические с точки зрения идеологии) ценности общественной жизни, сталкивается с важной теоретической проблемой социальной философии: капиталистическая демократия (гуманистическая по определению), рассмотренная как форма диктатуры, меняющая классовое общество, не создает общества без классов с характерными для него проблемами общественно–политического выбора.

Обращаясь к проблеме современного общественно–политического выбора, Бенедикт XVI, например, опирается на экзистенциализм и гуманизм К.Яспера [1; 2]. В результате папская христология и вопросы существования церкви в мире переводятся в плоскость проблематики социальной теологии и философии, традиционно связанной с социальным отчуждением, трансцендентным и имманентным в человеческом бытии. Принятие

трансцендентности бога обществу и его имманентности церкви, в которой он, как непостижимый и недостижимый в своей трансцендентности, пребывает постоянно, обуславливает преобладание момента, связанного с вычленением исключительно человеческого в боге, поскольку иная позиция ведет к религиозному и социальному отчуждению, наделяя бога характеристиками абстрактной трансцендентной сущности, лишь обостряющей экзистенциальные проблемы человека. Сама же социально ориентированная христология также может быть рассмотрена как результат секуляризации богословского мышления. В ней социальное вовсе не есть спасение, но путь, и не столько даже секулярный, сколько атеистический, позволяющий развивать доктрину об активном политическом участии и политическом действии как средстве преодоления кризиса общественного развития. Церковь в данном случае, как исключительно социальная институция, созданная людьми, оказывается в современном секулярном мире той формой, в которой преобладает только внешнее, обеспечивая единство и стимулируя мирскую деятельность. Десакрализованная церковь не теряет своей актуальности до тех пор, пока сохраняет значимость влиятельного социального института, выражая, вероятно, содержание указанного папой христологического кризиса. Для Бенедикта XVI отчужденный человек, стремящийся к социальному освобождению, оказывается важным условием десакрализации церкви и религии, чему способствует принятие идей светских психологических и политических концепций, возвышающих, в зависимости от ситуативного контекста и конъюнктуры, индивидуализм либо коллективизм, формируя философскую основу формирования социальных “мифов о прогрессе”. Проблема отчуждения, актуализированная в католическом экзистенциализме, не решается, поскольку философская парадигма в данном случае склоняется к онтологии М.Хайдеггера, в которой западное мышление лишается истины – “метафизическое западное мышление не способно овладеть истиной, истиной бытия. Важным для этого мышления оказывается событие, а потому оно есть историческим, насколько может быть историческим существующее” [3].

В пост-секулярном обществе и церковь должна быть экономически, социально и политически эффективной, иначе ее смысл неудержимо утрачивается, особенно в контексте динамики общественных процессов современности. На этом фактически настаивает секулярная теология. Но даже гуманизм, к которому стремится секулярная теология, является материалистическим и атеистическим. Кроме того, он является в высшей степени антропоцентрическим, что подчеркивает специфичность и аутентичность человеческого существования, раскрывающегося в возвышении индивидуальной свободы человека (человека, лишённого бога и, вследствие этого, свободного) до онтологической ценности. Таким оказывается следствие принятия теологическим мышлением не только экзистенциализма, прежде всего, атеистического экзистенциализма Ж.-П. Сартра, но и вообще светской философской и мировоззренческой позиции. Гуманизм противоречит индивидуализму, несовместимому с евангельским гуманизмом. Индивидуализм секулярного общества откровенно противостоит гуманизму христианского персонализма. Тем более гу-

манизму, ориентированному на возвышении политической активности, обоснованному в секулярных теориях естественного права и приближающегося, по сути, к концепциям секулярного общества, пытающихся в католицизме, например, решить проблему социального неравенства на основе традиционной антропологии, приближенной к секулярной теологии радикального пост-христианства, в котором онтологически важным оказывается ничто, открывающее путь атеизму и нигилизму.

Стоит заметить, что атеизм не есть нигилизмом. Как указывал М.Хайдеггер, “нигилизм, если мыслить его в его сущности, – это скорее, основательное движение в историческом осуществлении Запада. И такую есть глубина этого движения, что его развертывание может лишь привести к мировым катастрофам. Нигилизм – это всемирно-историческое движение тех народов земли, которые привлечены в сферу влияния нового времени. Потому он и не явление только лишь современной эпохи, и не продукт XIX века... Начинает господствовать нигилизм не только лишь тогда, когда начинают отрицать христианского Бога, бороться с христианством либо, скажем, вольнодумно проповедовать незамысловатый атеизм” [3, с. 148]. И именно бездумное оперирование нигилизмом ведет к тому, что люди, по мысли М.Хайдеггера, “в течении десятилетий привыкают к тому, чтобы в качестве причин исторической ситуации эпохи приводить господство техники либо восстание масс, неумолимо расчленяя духовную ситуацию времени соответственно подобным аспектам” [3, с. 150].

Фактически, атеизм есть следствием нигилизма. И можно, вероятно, представить атеизм в виде дихотомии: атеизм, отрицающий существование бога, и атеизм, неопровержимо доказывающий не-существование бога. Эту дихотомию можно, в свою очередь, сравнить с дихотомией теизма: теизм, допускающий существование бога, и теизм, неопровержимо не доказывающий не-существование бога. В рамках этой дихотомии развивается секулярная христианская теология, лишая христианство его основы – личностной связи с богом, погружая человека в обезличенность бытия. Проблема обезличенности, и прежде всего не-бытия, охватывающая философскую мысль (и не важно в данном случае, или же в русле идеализма, или материализма), фактически снимается в христианском богословии. В сфере религиозной мысли не-бытие персонализируется отношением личного бытия трансцендентного бога в индивидуальном бытии человека, и, следовательно, не-бытие, как и бытие, становится имманентным, лишаясь откровенного трансцендентализма ничего, получающего онтологическое содержание – ничего является значимым в онтологии сущего, даже несуществующего сущего. Хотя атеистическая сущность секулярной теологии приближает ее к теологическому нигилизму, к новой форме теологии плюралистического постмодернистского пост-атеистического общества, к нигилистической теологии.

Нигилизм, сталкиваясь с христианской догматикой, рушится, оставаясь исключительно теоретической рефлексией отчужденного сознания, стремящегося избавиться от бога, но остающегося при этом на теистических позициях – для Ницше лучше, наверное, было бы обратиться к атеизму, как это сделал К.Маркс, но тогда

вряд ли возможной была бы та версия гуманизма, которую пытался разработать Ницше. Для него “христианство – это феномен церкви с ее притязаниями на власть, феномен исторический, феномен светской политики в рамках складывания западного человечества и культуры нового времени. В этом смысле так понимаемое христианство и христианский дух новозаветной веры – не одно и то же. И жизнь далеко не христианская может утверждать христианство, пользуясь им как фактором силы, и, наоборот, христианская жизнь отнюдь не непременно нуждается в христианстве. Поэтому спор с христианством отнюдь не обязательно должен повлечь за собой борьбу с христианским духом, – ведь и критика богословия не означает еще критики веры, истолкованием которой призвано служить богословие. Пока пренебрегают этими существенными различиями, остаются на уровне низкопробной борьбы мировоззрений” [3, с. 149].

В результате фактичность нигилизма заключается в том, что он не исключает и не отрицает христианства, религии вообще. Хотя нигилизм, утверждающий существование ничто, вычлененного из бытия всего, ничто как самоценности, отрицая любую существующую систему ценностей, преобразует не только религию, но и саму идею бога (равно как и не примитивное указание на не-существование бога) на не-существенное, не-сущностное. Ничто указывает на отсутствие содержания, придавая любому положительному либо отрицательному утверждению характер бессодержательности. Поэтому и вести разговор о несущественном смысла нет. То есть религия и, прежде всего, христианство, безусловно отрицаются нигилизмом. В этом контексте направления теологии, которые пытаются развиваться на основе методологического атеизма, осуществляют попытку разорвать замкнутый круг человеческой самодостаточности в гуманизме, указывая способ выхода в иную реальность, стающую возможной на основе коррекции процесса эволюции атеистического сознания и мировоззрения благодаря привнесению в них элементов религиозного миропонимания, оставляя значительный простор для секуляризации самой религии.

Секулярные концепции философского теизма с их подчеркнута научно-теоретической абстрактностью ведут к попыткам теологического обоснования обезличенного бога – трансцендентный абсолют остается созерцательной категорией, никак не вписывающейся в социальную реальность современности. Секулярный трансцендентализм философского теизма втискивается в рамки парадигмы экзистенциального индивидуализма, в котором атомизированному, отчужденному человеку церковь пытается указать призрачный путь между сохранением собственной свободы и потенциальной невозможностью коллективного существования в обществе социального неравенства. Индивидуальная свобода в условиях равенства не является онтологической характеристикой. Она становится ценностью значимой только в условиях “конкуренции” на свободу. Индивидуализм (и не только как принцип теоретического мышления) отдалается от большинства форм социального, определяя направленность теоретического мышления теологов на социальный эсхатологизм, утопическую секулярную сотериологию, а иногда и на “христологизацию” социальных отношений в обществе. Хотя такой социально

ориентированный индивидуализм вплотную приближается к персонализму, но не христианскому, поскольку богословское мышление, принимая секулярное в качестве объективной ценности, занимает принципиальную позицию социального персонализма, секулярного по сути, построенного на принципах индивидуальной свободы атеистического гуманизма. Формальная теистическая позиция сменяется латентной атеистической, секулярно ориентированной теологией, в которой место бога занимает все, что угодно, кроме самого бога – атеистической теологией секулярного, основанной на безапелляционном утверждении смерти бога, возвышающей ничто как самоценность бытия.

#### Список использованных источников

1. Ратцингер Й., кард. Камни живые / Кардинал Йозеф Ратцингер. – СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. – 197 с.
2. Ратцингер Й. Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / Йозеф Ратцингер (Бенедикт XVI). – М.: ББИ, 2007. – 163 с.
3. Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” / Мартин Хайдеггер // Вопросы философии. – 1990. – №7. – С.143–176.
4. Griffin D.R. God and religion in the Postmodern World: Essays in postmodern theology / David R. Griffin. – Albany–NY: State University of New York Press, 1989. – 175 p.
5. Lindbeck G. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age / George Lindbeck. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1984. – 142 p.
6. Milbank J. Theology and Social Theory / John Milbank. – Oxford: Blackwell, 2006. – 195 p.
7. Rainer M. Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des Theologischen Diskurses / M.Rainer // Theologie, die an der Zeit ist: Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen; [Höhn H.–J.]. – Paderborn–München–Wien–Zürich 1992. – S.35–58.
8. The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918 / [ed. by David F. Ford with Rachel Muers]. – Blackwell Publishing, 2005. – 844 с.
9. Ward G. Theology and contemporary critical theory / G.Ward. – London: Palgrave Macmillan, 1996. – 224 p.

#### References

1. Ratzinger J., kard. Kamni zhivye / Kardinal Jozef Ratzinger. – SP–b.: Izd–vo sv. Petra, 2002. – 197 s.
2. Ratzinger J. Cennosti v jepohu peremen. O sootvetstvii vyzovam vremeni / Jozef Ratzinger (Benedikt XVI). – M.: BBI, 2007. – 163 s.
3. Hajdegger M. Slova Nicshe “Bog mertv” / Martin Hajdegger // Voprosy filosofii. – 1990. – №7. – S.143–176.
4. Griffin D.R. God and religion in the Postmodern World: Essays in postmodern theology / David R. Griffin. – Albany–NY: State University of New York Press, 1989. – 175 p.
5. Lindbeck G. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age / George Lindbeck. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1984. – 142 p.
6. Milbank J. Theology and Social Theory / John Milbank. – Oxford: Blackwell, 2006. – 195 p.
7. Rainer M. Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des Theologischen Diskurses / M.Rainer // Theologie, die an der Zeit ist: Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen; [Höhn H.–J.]. – Paderborn–München–Wien–Zürich 1992. – S.35–58.
8. The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918 / [ed. by David F. Ford with Rachel Muers]. – Blackwell Publishing, 2005. – 844 с.
9. Ward G. Theology and contemporary critical theory / G.Ward. – London: Palgrave Macmillan, 1996. – 224 p.

*Viter D.V., doctor in philosophy, senior researcher, Professor of the Department of Philosophy and Law, Dneprodzerzhinsk State Technical University (Ukraine, Dneprodzerzhinsk), vdv\_n@mail.ru*

#### Secular consciousness, atheism and nihilism in Christian social thought

*The questions of reflect by the phenomena of the secular mind, atheism and nihilism in the theoretical thinking of contemporary Christian theologians in their*

relation with the influence of contemporary philosophical discourse on trends theological reception the social are considered.

**Keywords:** atheism, Catholicism, liberalism, nihilism, philosophy, Protestantism, secularism, theology.

**Вітер Д.В.**, доктор філософських наук, старший науковий співробітник, професор кафедри філософії та права, Дніпродзержинський державний технічний університет (Україна, Дніпродзержинськ), [vdv\\_n@mail.ru](mailto:vdv_n@mail.ru)

#### Секулярна свідомість, атеїзм і нігілізм у християнській соціальній думці

Розглядаються питання відображення в теоретичному мисленні сучасних християнських теологів феноменів секулярної свідомості, атеїзму та нігілізму в їх зв'язку з впливом сучасного філософського дискурсу на тенденції богословської рецепції соціального.

**Ключові слова:** атеїзм, католицизм, лібералізм, нігілізм, протестантизм, секуляризм, теологія, філософія.

\* \* \*

УДК 111.852:81'215

**Кобилкін Д.С.**

кандидат філософських наук, асистент кафедри прикладної філософії та теології, Східноукраїнський національний університет ім. Володимира Дала (Україна, Луганськ), [dmitriy3003@mail.ru](mailto:dmitriy3003@mail.ru)

#### МОРАЛЬНИСНО–ЕСТЕТИЧНА ПРОБЛЕМА У РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРІ СУЧАСНОСТІ

Окреслено актуальність для сучасного соціуму, яке перебуває у пошуку ціннісних підстав. Особливо привертає увагу їх значення при метафоричному способу використання. Проаналізовано, що активізація метафори у релігійній спрямованості є гармонійним явищем, що з'єднує простори культури і цивілізації, що найбільш адекватно відображені у православній традиції.

Дослідження та вивчення ролі естетичних засобів є невід'ємною складовою у осягненні сенсів сакрального в естетико–комунікативних відносинах. У площині морально–естетичної проблематики простір естетичного постає тією мапою, в артикуляції сакрального сенсу, завдяки якій, людина, як образ і подоба Божя, завжди має змогу балансування між низовинним та піднесеним.

У статті обгрунтовується конструктивна роль метафори, а саме, її естетична складова в релігійному просторі, яка в сучасному соціумі все більш секуляризується як ціннісний чинник соціокультурного буття.

**Ключові слова:** метафора, культура, віртуальний світ, цивілізація, пост-модернізм, релігійний простір.

В статті проаналізовано, що простори, де найбільш активно, найбільш адекватно зберігається сутність естетичного, як сховище сакрального сенсу буття, обрано для дослідження релігійних підстав у суспільстві. Запропоновано зрозуміння трансцендентного скрізь естетичне в людині, як образу і подобу Боже, де важливу роль займає метафора. Доведено, що зміна та негативне відношення до парадигми суспільної свідомості породжує зміну ціннісних орієнтирів, які мають вплив на ставлення особи до релігійних цінностей та інтенцій її творчого потенціалу.

Вивчення естетичного значення метафори привертало та привертає увагу з різних сфер знань. Ще з Аристотеля та до сучасного часу (Е.Касіер, Х.Ортега–і–Гассет) поняття метафори має свої концепції у багатьох роботах: досліджували переважно з погляду епістемології як засіб пізнання, категоризації, концептуалізації, інтерпретації та оцінки світу (М.Блек, П.Рікер, Д.Гентнер, Д.Девідсон, Дж.Лакофф, С.Неретіна, М.Джонсон тощо). Її значення також зацікавлює і у сфері художнього простору (А.Лосев, В.Жирмунський, М.Епштейн, Л.Костенко тощо), з позиції мистецтвознавства та стилістики (О.Веселовський, Б.Іванюк, М.Бахтін тощо), але дослідження її феномену на стику релігійної та естетичної галузі залишається відкритим,

де метафора дозволяє здійснити трансляцію сенсу простору ірраціонального у раціональний.

В статті досліджується роль метафори, а саме, її естетичний сенс, у релігійному просторі, який у сучасності все більш секуляризується як ціннісний фактор соціокультурного буття. Тому вивчення складової цього процесу надасть можливість залучати певні науки для більш адекватного способу трансляції сенсів та їх комунікативності у сучасному гуманітарному просторі, як джерело ціннісної орієнтації.

Досліджуючи сферу сакрального, як невичерпну низку сенсів, що надихають людину до високих моральних кроків та дій, за своєю природою постає невизначеним та невивченим до кінця явищем ніякою із галузей наук. Проте це й не дивно, тому що природа сакрального має відношення до надприродного, досконалого світу, у той час як, іманентний світ характеризується недосконалістю, тимчасовістю тощо, що не дозволяє іманентними засобами описати рельєфність потойбічного світу. Невипадково ми обрали такий естетичний засіб як метафора. На нашу думку він найбільш підходить для цієї задачі, перебуваючи як засіб транспортування сенсів між просторами ірраціонального та раціонального.

Людині постійно доводиться стикатися з сакральним: або під виглядом священного, або під виглядом містичного, або під виглядом таємного і т.п. Спроба осягнення сутності сакрального є стикання з невидимим світом. Самі ж відносини людини до простору сакрального постають, як свого роду, зв'язком між суб'єктивним та об'єктивним. Простір сакрального з боку осягнення певної науки відображає стягнення необхідного матеріалу та надання йому власної концептуальної оцінки. Завдяки суб'єктивній оцінці, як часткового пізнання об'єктивного, *сакральне ідентифікує себе в іншому*. Це інше, людина пізнає через метафору, як *еманацію частини*.

Досліджуючи естетичний простір метафори у релігійному просторі, ми можемо відзначити, що метафора постає ланкою, що з'єднує в єдиний процес дві галузі: релігійну та естетичну, дозволяючи здійснити сам процес релігійної комунікації, як можливості трансляції сенсу з одного простору в інший.

Говорячи про проблеми комунікації, зокрема, сучасних, зазначимо, що ці процеси мають стан загострення, який пов'язаний з лібералізацією та атомізацією у суспільстві. У зв'язку з цим у подальшому дослідженні процесів комунікації ми маємо враховувати ці обставини для адекватного відображення сутності людини з комунікативним простором. Тому цей процес викликає у дослідників більш уваги тому, що чинники комунікації мають на орієнтири культури. Більш докладніше про це викладено нижче.

Проблематика значення слова актуальна і сьогодні, коли від нього залежить “збіг” значення та прийомів комунікації, відображаючи проблему тотожності між значенням та його висловленням. Звертаючись до якогось досвіду ми намагаємось подолати ці суперечності. А найбільш відповідним досвідом постає естетичний досвід, зокрема, досвід художньої творчості, де майстер постійно б'ється над рішенням проблеми адекватності значення образу та його висловлення. Тим самим дослідження естетичного (художнього) досвіду надає мож-