

Тан Тан Давани Х., аспирантка кафедры этики, эстетики и культурологии, КНУ им. Тараса Шевченко (Украина, Киев), hamilatahamtan@yuhoo.com

Происхождение и этапы развития иранского мистицизма (митраизм, зороастризм, манихейство)

Мистические верования древнего Ирана – митраизм, зороастризм, маздаизм та манихейзм – имеют длительную историю – больше 10,000 лет существования.

Целью научного исследования является рассмотреть происхождение и развитие культа мистицизма в древнем Иране (III ст. до н.э.– XII ст. н.э.).

Методы научного исследования: культурно-исторический, хронологический, диалектический методы, а также методы системного анализа, синтеза и сравнения.

Исторические свидетельства о них присутствуют в надписях ахеменидских королей, “Ведических текстах”, “Авесте” и в трактате Геродота. В статье мы раскрываем общее содержание вышеуказанных мистических культов, в частности их мировоззрение, качества богов, место людей и их правильный способ жизни.

Основные выводы: 1. Древние иранские философские традиции и мысли происходят из до-исламской эпохи персидской философии, которые имеют старинные индо-иранские корни. 2. Некоторые до-зороастрийские и зороастрийские мистические традиции продолжают влиять даже сегодня на мировую мистическую культуру (например – значение дней недели на английском языке).

Ключевые слова: иранский мистицизм, митраизм, зороастризм, маздаизм, манихейство, “Авеста”, Ахура Mazda.

* * *

УДК 141.4+234.1

Ухов А. С.

кандидат философских наук, доцент кафедры философских и гуманитарных дисциплин, Институт химических технологий ВНУ им. В. Даля (Украина, Рубежное), meon@yandex.ru

ПОСТМОДЕРН В ХРИСТИАНСКОМ ДИСКУРСЕ И ХРИСТИАНСТВО В ПОСТМОДЕРНЕ

Рассматриваются философско-методологические аспекты теологии постмодерна на примере деконструктивистской, постметафизической, постлиберальной теологий, а, так же, на примере “Радикальной ортодоксии”.

Целью исследования является выяснение возможности факта трансляции христианской истины в условиях постмодернистской культурно-философской парадигмы. В достижении цели применены историко-философский, диалектический, формально-логический, догматический методы.

Главным выводом является то, что теология постмодерна воспринимает базовые антихристианские стереотипы современности как собственную внутреннюю проблему христианства. Транслируя христианские истины языком постмодерна, такая теология способствует принятию тотальной бездуховности в качестве позитивного факта.

Ключевые слова: Бог, вера, деконструкция, методология, постмодерн, субъект, теология.

(статья друкється мовою оригіналу)

В 1961 году вышла в свет книга Г. Ваханяна (Vahanian) “Бог умер: культура нашей постхристианской эры”, в которой автор выдвинул тезис о смерти Бога, ставшего частью культуры. Современная культура, по мнению Г. Ваханяна, больше не является проводником Евангелия и человек уже не способен через культуру прийти к высшему. Времена, когда христианство составляет ценностный стержень национальной культуры, безвозвратно ушли. “Смерть Бога”, ставшего частью культуры, понимается Г. Ваханяном, прежде всего, как культурный феномен, означающий конец определенной духовной традиции: “Понять себя или другого легче без Бога, чем с Богом... Бог, бытие которого уже не пытаются доказывать, стал бесполезным для человека, ищущего решения своих проблем” [1].

Субъект постмодерна принципиально временен, историчен, изменчив и контекстуален, это субъект целостный, вовлеченный во все сферы человеческого

существования, субъект принципиально диалогичный, который утверждает себя выходом в практику – в социальную деятельность. При этом наличие иной, отличной точки зрения приветствуется постмодерном, т.к. истина не может быть схвачена с одного аспекта. Непроговариваемое, терминологически несхватываемое и истина открывается в ощущении нахождения между различными точками зрения, в открытом и динамическом плюрализме. Подход постмодерна – это нефинализируемые интерпретации. Истина понимается с точки зрения прагматики, действия и функциональности. Очевидно, что такой постмодернистский субъект плохо согласуется с традиционной христианской доктриной. Поэтому, учитывая данный культурный контекст, христианская истина, как считают представители постмодернтеологии, должна звучать адекватно субъекту постмодерна.

Картина постмодернтеологии такая же пестрая, как сам постмодернизм. Деконструктивистская теология (Альтицер, Тейлор, Рашке, Шарлеман, Винквест), радикальная ортодоксия (Джон Милбанк, К. Пиксток), постметафизическая теология (Жан-Люк Марион), конструктивистская теология (Коб, Фирре, Гриффин), теология освобождения или теология общественной деятельности (Леш, Йодер, Г. Гутьеррес, У. Асман и Л. Бофф, М. Бонино и Э. Дюссель, Х. Сегундо, П. Ричард), феминистская теология (Руйгер, Рассел, Дейдли, Чоп), постлиберальная теология (Линбек), теология надежды (Ю. Мольтман, В. Панненберг, И. Б. Метц, К. Браатен, Ф. Чайлдз).

Но время постмодерна уходит, а пониманий между автономным субъектом и христианством всё меньше. В связи с этим, **актуальным** остаётся вопрос о путях нахождения механизмов взаимодействия между изменчивой культурой и неизблемыми христианскими истинами. Другими словами: может ли Евангелие быть транслировано в условиях постмодерна?

То, насколько удачными были попытки постмодернтеологии реализовать данный проект, станет целью настоящего исследования. Поставленная **цель** с необходимостью требует решений некоторых **задач**, среди которых: рассмотреть различные направления западной теологии второй половины XX века; выявить в них методологические черты философии постмодерна; раскрыть соотношение языка постмодерна с христианским (протестантским и католическим) дискурсом.

Среди указанных нами направлений постмодернтеологии наиболее постмодернистской является деконструктивистская теология, т.к. термин “деконструкция” является центральным в данном культурном феномене. Само название теологического течения говорит о том, что определяющей для него стала методология постструктуралиста Ж. Деррида. К истине, согласно деконструктивистам, мы можем прикоснуться деконструируя или развоплащая привычные точки зрения. Истина проявляется в пробеле между понятиями.

Восприняв методологию Деррида, теологи увидели для себя возможность говорить о кенотическом Боге, который не присутствует явно в господстве над миром.

Внимание у Деррида было направлено к глубине, к непроговариваемому, к тому, что стоит за понятиями, к тому, что рождается из столкновения понятий, что ускользает от жёсткого терминологического фиксирования. Подобную методологию мы встречаем у Барта, где истина открывается в парадоксе, и чем выше истина, тем более она парадоксальна. Барт же, в свою очередь, заимствовал подобную диалектику у Кьеркегора. Так же у Тиллиха – в его “Динамика веры” мы встречаем: “Пределный интерес человека выражается символически, так как только символический язык способен выразить предельное” [2]. Всё это способствовало приятно постмодернотеологией деконструктивистского метода. Любой язык и любые логические построения символичны и метафоричны. Рассмысливание смыслов – есть, по сути, обретение человеком более глубокого смысла. Процесс этот понимается как никогда не завершающийся. Таким образом, понятия “атеизм”, “безверие”, “заблуждение”, “ересь”, “антиметафизичность”, приобретают позитивный смысл, т.к. являются фиксированием многоаспектного отношения между Богом и человеком.

Одно направление теологов деконструктивистов делает акцент на деконструкции как таковой, элиминируя важность церковной традиции.

Второе направление теологов деконструктивистов связывает деконструкцию Деррида с диалектической теологией Карла Барта. Ими создаётся проект синтеза традиционной для протестантизма христианской доктрины с философским языком Деррида. Деконструкция здесь понимается как терапевтическая работа ввиду опасности идолизации христианской вести. Так же делается акцент на изменчивости мира. При этом изменчивость необходима для структурирования христианской вести. Изменчивость указывает на христианскую весть – на “что” христианской вести. Акцент делается на том, что история появляется вместе с христианством, а значит и роль её непреложна в деле христианской вести.

Томас Альтицер, как один из центральных представителей деконструкции в теологии, замечает, что “история стала плотью Божьей” [3]. Альтицер не пытается вернуться в начало истории и выяснить вечную правду о Христе, он задается другим вопросом – о Христе историческом, хотя и не объективно историческом Христе, которого искали представители либерально-критической школы. Альтицер настроен радикально-критично, поэтому не выделяет настоящего Христа из истории, а ищет в самой истории знаки, следы Его Воплощения. Для теолога Личность Христа проступает в истории гораздо лучше, чем на Туринской плащанице.

Альтицер спорит не о начале – с биографами-евангелистами, апостолами и “отцами”; он беседует о конце, в котором смысл Воплощения проявится во всей полноте, завершенности.

Альтицер прислушался к тому, что Воплощенный и “умерший” Бог говорит в культуре, поэтому сам становится свидетелем “смерти Бога”. Для него Воплощенное Слово звучит не только в храме, запечатлено не только в каноне, но и в творчестве

отчаянных богоискателей с их ужасом оставленности и чувством пропасти.

Воплощенный Бог стал частью культуры, поэтому Его нельзя ограничить кругом сакрального, церковного, традиционного. Согласно Альтицеру, традиционно-христианская “привязанность к потустороннему, суверенному и безразличному Богу” [там же] противоречит учению о Воплощении, в котором Иисус был полностью Богом и полностью человеком, поэтому “радикальный христианин” утверждает, что “Бог есть Иисус, а не Иисус есть Бог”, что значит: “Бог стал воплощенным словом, что Он отверг свою потустороннюю форму” [там же]. Такое “радикальное христианство” не приемлет Христа нашего христианского прошлого и исповедует Христа кенотического, сошедшего в мир, принявшего плоть и кровь людей, жизни, культуры.

Альтицер приемлет тотальную бездуховность мира как позитивный факт, так как не приемлет само деление на духовную и материальное, на потустороннее и земное, их метафизический дуализм. Только в полностью человеческом являет себя полностью Божественное [там же].

Тогда “смерть Бога” – не только убийство, не только преступление людей, но и выбор Самого Бога, Его жертва. Бог предпочел умереть, чтобы смертью связать Себя с людьми, их миром, их историей. Можно не искать Бога, который недостижим в силу Своей трансцендентности, но нельзя отделаться от Бога, Который сошел и умер, воскрес и живет среди нас, стал нашим хлебом и вином, воздухом и светом, смыслом и ценностью нашей культуры.

“Только принимая наступление смерти Бога в нашем опыте, и даже желая этого, мы можем освободиться от потустороннего, – от того чуждого потустороннего, которое опустело в результате самоуничтожения Бога во Христе” [там же], – убеждает нас Альтицер. Таким образом, “Теология смерти Бога”, к которой также можно отнести Альтицера, как начало деконструктивистской теологии не справляет поминки по Христу и не вспоминает Христа прошлого, а, разворачиваясь вокруг знамений современной культуры, странным образом возвращается к Евангелию и становится его частью, его современной манифестацией.

В 1965 году издается книга “Секулярный смысл Евангелия”, принадлежащая перу священника Епископальной Церкви Полу Мэттью ван Бурену. Ван Бурен утверждал, что поскольку понятие “Бог” находится вне эмпирики и потеряло всякий смысл для современного человека, то оно просто бессмысленно. Поэтому и реинтерпретация Евангелия должна быть без слова “Бог”. Согласно Ван Бурену, человек нуждается в богословии без Бога.

Таким образом, в рамках деконструктивистской теологии смерть Бога, завершающая процесс Воплощения, есть окончательное записывание духовного откровения.

Следуя идеям Деррида, такие теологи деконструктивисты как К. Рашке и М. Тейлор констатируют уход из человеческой жизни трансцендентного измерения, отождествляя смерть Бога со стиранием “трансцендентного обозначенного”,

которое разрушает все препятствия на пути бесконечной игры истолкования. Такая трактовка смерти Бога приводит не только к разрыву с теологической традицией, но свидетельствует о конце теологии (К. Рашке).

Вместе с тем, Рашке, как представитель деконструктивистской теологии, настаивает на том, что вопреки расхожим представлениям постмодернизма не является ни аморальным, ни антихристианским движением. Он видит в постмодернизме “дескриптора или локатора духа времени”, и считает, что постмодернистская революция в философии создала необходимое условие для освобождения христианской вести из модернистской ловушки сциентизма, рационализма, гуманизма и скептицизма [4]. По мысли Рашке, в своей сущности постмодернизм – это “теология языка”.

Опираясь на философские идеи Е. Левинаса, вклад которого в постмодернистскую герменевтику он сравнивает с трудами Ж. Деррида, Рашке утверждает, что Слово Божье для нас является не логичным а вокативным. Это – язык отношений. “Мы читаем не вещь, а Личность” – отмечает он. Сосредоточившись на откровении Бога человеку средствами конечного языка, постмодернизм стремится “выйти за рамки метафизического или рационального отношения к Богу” [там же].

Таким образом, деконструктивистская теология в частности обнаруживает себя как апофатическая. Если Бог, по мысли деконструктивистов, превосходит понятия, то теологический дискурс становится или вообще невозможным, или таким, каким он является нам в процессе деконструкции. На ряду с этим, постмодернтеология в лице теологов–деконструктивистов пытается преодолеть рационализацию модерна в понимании дела Христа, чем и обнаруживает свой положительный характер.

Очень заметно влияние деконструктивизма Ж. Жеррида и в таком направлении постмодернтеологии как “Радикальная ортодоксия” с её жёстким неприятием кантовского отделения философии от религиозных корней. Любое подавление, считают радикальные ортодоксы, ведёт к перевоплощению, искажению христианства во множестве искажённых, поверхностных и противоречивых форм, таких как сектантство, догматизм, фанатизм т.д. Секуляризм для радикальной ортодоксии – есть следствие модернистского понимания жизни, и он, в свою очередь, ведёт к потере её смысла.

Для главного представителя “радикальной одотоксии” – Дж. Милбанка не существует никакого автономного и универсального разума, который бы являлся основой науки эпохи Модерна, в том числе гуманитарной; за любой претендующей на объективность “наукой” можно различить определенный миф, задающий систему ценностных (если не сказать мировоззренческих) ориентиров. Именно в этом ракурсе Милбанк рассматривает социальную теорию и сопутствующую ей философскую мысль: Спиноза и Гоббс, Мальбранш и Дюркгейм, Гегель и Маркс.

В отличие от современной рациональности постмодерная генеалогия открывает совсем иные

возможности, позволяя философской теологии вступать в дискуссию с “секулярным разумом” в самых разных его проявлениях, т.к. разрушается сама стена, которую этот “секулярный разум” выстроил между “мифологическим” мышлением теологии и объективистским мышлением так называемых “общественных наук”.

Иными словами в плюралистическом постмодерне Милбанк видит повод для христианской керигмы. В этом смысле показательными являются его слова, сказанные в одном из интервью: “Что касается плюрализма, то едва ли у нас есть какое-то универсальное решение. Культура для того, чтобы не выродиться в атомизм и конфликт, нуждается в целостности и осмысленности. Как ортодоксальный и католический христианин (хотя конфессионально я принадлежу к англиканству) я полагаю, что истина пусть и отчасти содержится во всех религиях, но лишь Христос дает всю полноту истины. Однако, если, например, суфий примет христианство и начнет читать Евангелие, он привнесет новые мотивы в его восприятие. Христиане не монополизировали истину, несмотря даже на то, что именно им были доверены от нее ключи” [5]. По мнению Милбанка деконструкция туниковых путей теологии и философии (светский гуманизм и фундаментализм) даст хорошую возможность для богословия стать метадискурсом.

Самой большой ошибкой философии, по мнению Милбанка, есть то, что философы позволили свободно существовать тому, что с богословской точки зрения не должно было существовать вообще: “идеи секулярной автономии”. “Мы высказывали ту мысль, что деконструкция фундаментализма, деконструкция светского гуманизма дают благоприятную возможность для богословия. Люди, учившие нас, говорили: “Это ужасно, надо спасать секулярный гуманизм, иначе мы потеряем исходную точку для богословия”, или: “Надо спасать фундаментализм, чтобы на его основе создать доказательства существования Бога”, а мы отвечали: “Нет, потому что в результате уничтожилось то, что с богословской точки зрения не должно было существовать вообще, а именно идея секулярной автономии” [6].

Представители “Радикальной ортодоксии” говорят о том, что было бы некорректным отводить теологии определенное место или область в системе наук. Теология – это не одна наука среди многих, она – основание всех начал, все остальные зависят от нее, как от основоположницы и источника [там же]. Милбанк настаивает на радикальном возврате теологии в общественную сферу (public domain). По его мнению, отныне христианство будет характеризоваться отходом от навязанного эпохой модерна дуализма (природа – благодать; материя – дух), тем самым провозглашая тезис: “было время, когда никакого “светского” (секулярного) не существовало” [там же].

С другой стороны, последовательное проведение деконструкции, по мысли Милбанка, ведёт к нигилизму, отрицающему метафизику. Такой нигилизм по сути подразумевает метафизическое основание, в борьбе с которым рождается деконструкция. Некретиное принятие деконструкции ведёт к тому, что сама деконструкция становится таким метафизическим

основанием – тем, что насилует жизнь. Онтологическое насилие присутствует в деконструкции не как форма, а как позиция духа, как условие возможности знания. Поэтому деконструкция должна признать свою ограниченность и это позволит выйти за границы понимания метафизического вопроса очерченного постмодернистской антиметафизической деконструкцией Деррида. Только таким образом, по мысли Милбанка, открывается путь к религии, к христианству, к Христу [7].

На многие вопросы, поставленные “Радикальной ортодоксией” пытается так же ответить “постметафизическая теология” в лице католического богослова Жан-Люка Мариона. Марион в своей теологии, опираясь на Хайдеггера, Левинаса и Дионисия Ареопагита, утверждает, что Бог выше бытия, Он – Исток бытия. Исключая детерминацию Бога даже от Его собственного бытия, Марион говорит о самооткровении Христа, которое проявляется даже в уходе Бога из культуры. “Не открывается ли Он нам в этом уходе как ещё более присутствующий?” [8].

В своей теологии Марион доказывает, что невысказанное и непостижимое милосердие Божие выходит за пределы присущего теологии рационального представления о Боге как о высшем бытии. Очевидно, заимствуя свои идеи из теологии божественных имен псевдо Дионисия, для которого Бог непостижим как Бог вне Бытия, Марион переосмысливает непостижимость Бога в свете разработанной в современной метафизике концепции “смерти Бога”. Следуя Хайдеггеровской критике метафизического Бога, Марион утверждает, что Бог, который умирает в современности, является лишь ограниченным концептом Бога; разрушая каждого такого рационального “идола”, концепция смерти Бога реально открывает пространство для “канонической” мысли о Боге как Боге непостижимом.

Хотя в этой своей критике присущего метафизике идоловерия Марион опирается на Хайдеггера, он и критикует онтологию Хайдеггера в той мере, в какой она в стиле идолотворчества описывает возможность откровения внутри горизонта Бытия. Марион таким образом стремится преодолеть и современную онтологию, и ее хайдеггеровскую критику через христианское понятие непостижимо великодушного “Бога без Батия”, Бога, чья любовь дает начало бытию [9].

Этому “Богу без Батия” отвечает Марионовское феноменологическое “Я без Батия”. Так же как конец метафизики приносит смерть ее идолоподобному Богу, так же этот конец разрушает обоснованного в себе самом субъекта реальности. В своем феноменологическом анализе субъекта Марион говорит о необходимости третьей феноменологической редукции, которая предполагалась, однако осталась неосмысленной и в трансцендентной редукции Гуссерля, и в экзистенциальной редукции “Dasein” Хайдеггера.

Осуществляя “переворачивание интенциональности”, что напоминает идеи Эмануэля Левинаса, третья редукция Мариона проследивает сознательного субъекта до полноты феномена; появление феномена не зависит от каких-либо условий,

а скорее определяет такие условия, сначала призывая “я” быть.

Таким образом, имея целью переосмыслить Бога и субъекта после современной метафизики, Марион отбрасывает эпитет “постмодернистский” при условии, что он означает радикальную “данность”. Так же в марионовском мироощущении присутствует много традиционных идей, опознанных через постмодернистские практики [10].

В постмодернистских традициях возникает и постлиберальная теология, которая связывает себя с эпистемологической проблематикой и с её современными достижениями.

Центральная фигура постлиберальной теологии Дж. Линдбек в своём труде “Природа доктрины: религия и теология в постлиберальную эпоху” говорит о том, что каждое знание начинается с предшествующей веры в мир. Прежде чем мы начинаем мыслить, мы имеем внутреннее предположение о целостности мира и его познаваемости. Другими словами: раньше, чем человек зафиксирует факт своего страдальческого существования, он уже имеет ввиду надежду и веру в Божественное бытие [11]. Подобную методологию Линдбек применяет говоря об атеизме: “Доверие атеистов к собственному неверию основано на религиозной вере в собственное неверие” [там же].

Так же постлиберальная теология поднимает вопрос об объективности нашего знания, которая связана с нашей личной концептуальной схемой. Объективность, по мысли постлиберальных теологов, никогда не нейтральна, и не является чем-то общим для всех. Каждый взгляд, по мысли постлиберальных теологов, уникален.

И, на конец, метод, который человек накладывает на объект исследования, должен быть так же уникален. Не существует универсальной методологии, и истина может быть принята как плюралистическая. “Христианство – высшая религия, но света истины не лишены и другие религии” [10]. В то же время подчёркивается исключительность христианского способа спасения, а так же оставляется место для диалога религий, для эсхатологий, где каждая из религий может отстаивать свою предельность, т.к. это позволяет схема, выстроенная постлиберальной теологией [там же].

Выводы. Таким образом, постмодернтеология, заимствуя язык постмодерна, выходит на современный нынешней культуре уровень дискурса, принимая базовые антихристианские стереотипы (“смерть Бога” и др.) как внутрихристианскую проблему. В то же время, преодолевая рационализацию модерна, теология постмодерна (протестантская и католическая деконструкция в теологии) обнаруживает в себе некоторые черты классического христианского дискурса (обращение к апофатике). Бог превосходит понятия – центральный тезис теологии постмодерна.

Принимая во внимание культурную ситуацию, в которой оказался христианский теологический дискурс второй половины XX – начала XXI столетий, следует так же отметить, что принципиальное отрицание метафизики постмодернтеологией привело к отрицанию амбивалентности бытия (деления на духовное и материальное, потустороннее и земное). Результатом

подобного дуалізму, з одної сторони, стало прийняття тотальної бездуховності як позитивного факта, в виду якого можливо говорити про повністю людському, як про маніфест повністю Божественного (Альтіцер). З другої ж сторони, "прийняття мови і методології постмодернізму привело сучасний протестантський дискурс до іскушення поставити людське творчість над Божественним" [10]. В невеликій ступені цьому сприяє негативне розуміння прийняття бездуховності постмодерністичною автономною суб'єктом постмодернізму. Вовлечення ж теологічного дискурсу до всієї сфери людського буття (Дж. Мілбанк), може взяти ефект профанації християнської вчення. Однак яку форму, в кінці кінців, примет християнська мудрість в умовах постмодернізму, можливо, говорити ще занадто рано.

Список использованных источников

1. Малін І. Теологія постхристиянської епохи [Електронний ресурс]. – <http://www.gazetaprotestant.ru/2010/10/teologiya-posthristianskoy-epohi/>.
2. Тіліх Пауль. Динаміка віри [Електронний ресурс]. – <http://altrea.narod.ru/tillich/vera03.html>.
3. "Смерть Бога" в отзивах теологів (о книзі Альтіцер Т. Смерть Бога. Євангеліє християнського атеїзму) [Електронний ресурс]. – http://dcu.org.ua/ru/interesnaya_kniga_alticzer_t_smert_boga_evangelie_xristianskogo_ateizma.html.
4. Солов'їн Р. "Слідуюча Реформація" або чому євангеліє християн повинні прийняти постмодернізм [Електронний ресурс]. – <http://soloviy.org.ua/2011/01/nastupna-reformacija-karla-rashke-chem/>.
5. Секулярність має тоталітарні нахилності. Інтерв'ю з Дж. Мілбанком [Електронний ресурс]. – <http://www.cef.ru/about/articles/?id=419>.
6. Відеоінтерв'ю з професором Ноттінгемського університету Джоном Мілбанком [Електронний ресурс]. – <http://www.bogoslov.ru/text/2308823.html>.
7. Кирлежев А. Дзхон Мілбанк: розум по ту сторону секулярного [Електронний ресурс]. – http://www.intelros.ru/pdf/logos_04_2008/02.pdf.
8. О дарі: дискусія між Жаком Дерріда і Жан-Люком Маріоном [Електронний ресурс]. – http://www.intelros.ru/pdf/logos/03_2011/07.pdf.
9. Філоненко А. Філософія Дари Жана-Люка Маріона і постмодерністська культура [Електронний ресурс]. – <http://rudocs.exdat.com/docs/index-407403.html>.
10. Пименов С. Філософські основи протестантизму: історія і сучасність [Електронний ресурс]. – http://predanie.ru/audio/izdaniya-predanie-ru/Sergey_Pimenov/.
11. Just What Is' Postliberal Theology? by James M. Gustafson [Електронний ресурс]. – <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=534>.

References

1. Malin I. Teologija posthristianskoj jepohi [Jelektronnyj resurs]. – <http://www.gazetaprotestant.ru/2010/10/teologiya-posthristianskoy-epohi/>.
2. Tillih Paul'. Dinamika very [Jelektronnyj resurs]. – <http://altrea.narod.ru/tillich/vera03.html>.
3. "Smert' Boga" v otzyvah teologov (o knige Al'ticer T. Smert' Boga. Evangelie hristianskogo ateizma) [Jelektronnyj resurs]. – http://dcu.org.ua/ru/interesnaya_kniga_alticzer_t_smert_boga_evangelie_xristianskogo_ateizma.html.
4. Solovij R. "Sledujushhaja Reformacija" ili pochemu evangel'skie hristiane dolzhny prinjat' postmodernizm [Jelektronnyj resurs]. – <http://soloviy.org.ua/2011/01/nastupna-reformacija-karla-rashke-chem/>.
5. Sekuljarnost' imeet totalitarnye naklonnosti. Interv'ju s Dzh.Milbankom [Jelektronnyj resurs]. – <http://www.cef.ru/about/articles/?id=419>.
6. Videointerv'ju s professorom Nottingemskogo universiteta Dzhonom Milbankom [Jelektronnyj resurs]. – <http://www.bogoslov.ru/text/2308823.html>.

7. Kyrlezhev A. Dzhon Milbank: razum po tu storonu sekuljarnogo [Jelektronnyj resurs]. – http://www.intelros.ru/pdf/logos_04_2008/02.pdf.

8. O dare: diskussija mezhdz Zhakom Derrida i Zhan-Ljukom Marionom [Jelektronnyj resurs]. – http://www.intelros.ru/pdf/logos/03_2011/07.pdf.

9. Filonenko A. Filosofija Dara Zhana-Ljuka Mariona i postmodernistskaja kul'tura [Jelektronnyj resurs]. – <http://rudocs.exdat.com/docs/index-407403.html>.

10. Pimenov C. Filosofskie osnovanija protestantizma: istorija i sovremennost' [Jelektronnyj resurs]. – http://predanie.ru/audio/izdaniya-predanie-ru/Sergey_Pimenov/.

11. Just What Is' Postliberal Theology? by James M. Gustafson [Jelektronnyj resurs]. – <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=534>.

Ukhov A.S., Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophical and Humanitarian Sciences, Institute of chemical technologies of the East Ukrainian National University named after Volodimir Dahl (Ukraine, Rubehnoye), meon@yandex.ru

Postmodern in Christian discourse and Christianity in the postmodern

The philosophical and methodological aspects of postmodern theology are being discussed at the example of deconstructionist, post-metaphysical, post-liberal theology, as well as at the example of "radical orthodoxy". The aim of the study is to determine the possibility of the fact of translation of Christian truth in the condition of a postmodern cultural and philosophical paradigm. In achieving the goal historical and philosophical, dialectical, formal logic and dogmatic methods have been used. The main conclusion is the fact that postmodern theology takes the basic anti-Christian stereotypes of modern time as its own internal problem of Christianity. Translating Christian truth by postmodern language such theology promotes the adoption of total unspirituality as a positive fact. Denying metaphysics postmodern theology comes to the denial of the ambivalence of being. One of the main results of such denial was the adoption of the language and the methodology of postmodern.

Keywords: the God, faith, deconstruction, methodology, postmodern, subject, theology.

Ухов О. С., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських та гуманітарних дисциплін, Інститут хімічних технологій ЧНУ ім. В. Даля (Україна, Рубіжне), meon@yandex.ru

Postmodern u християнському дискурсі і християнство в постмодерні

Розглядаються філософсько-методологічні аспекти теології постмодернізму на прикладі деконструктивістської, постметафізичної, постліберальної теології, а, також, на прикладі "Радикальної ортодоксії".

Метою дослідження є з'ясування можливості факту трансляції християнської істини в умовах постмодерністської культурно-філософської парадигми. У досягненні мети застосовані історико-філософський, діалектичний, формально-логічний, догматичний методи.

Головним висновком є те, що теологія постмодернізму сприймає базові антихристиянські стереотипи сучасності як власну внутрішню проблему християнства. Транслюючи християнські істини мовою постмодернізму, така теологія сприяє прийняттю тотальної бездуховності в якості позитивного факту.

Ключові слова: Бог, віра, деконструкція, методологія, постмодернізм, суб'єкт, теологія.

* * *

УДК 347.01

Дубініна В. О.

асистент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук, Донбаський державний педагогічний університет (Україна, Слов'янськ), vera.dubinina777@gmail.com

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ОСВІТИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Розглянуто проблеми вивчення статусу та ролі освіти в сучасному історико-філософському контексті. З'ясовано співвідношення освіти епохи Німецької класичної філософії та сьогодення. Проаналізовано проблематику світоглядних конструкцій в контексті культурно-історичних трансформацій освіти. Підкреслено значущість освіти як динамічної системи суспільства, яка є невідмінною частиною всієї культурної спадщини. Аргументовано висновок, що освіта доби Німецької класичної філософії формувалася критеріями класичного університету, які склалися в специфічних соціокультурних умовах. Досліджено об'єктивні моделі університетської освіти в епоху Німецької класичної філософії. Розглянуто розвиток освіти в умовах філософсько-світоглядних змін доби Німецької класичної філософії, з'ясовано історичні та соціокультурні передумови виникнення освітніх моделей.