

УДК 316.3:215

Бевзюк Н. П.

СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА И ТЕОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Статья посвящена проблеме взаимоотношений и взаимовлияния социальной системы и религиозных основ культуры. Религиозный аспект культуры автор рассматривает как экзистенциальное переживание своего существования в созданном Богом мире. Автор на основе использованного материала делает вывод о взаимопроникновении на экзистенциальной основе социального и религиозного.

Ключевые слова: *религия, культура, религиозный опыт, экзистенциальное осуществление себя, самосознание европейского человека.*

Стаття присвячена проблемі взаємозв'язку та взаємовпливу соціальної системи і релігійних засад культури. Релігійний аспект культури автор розглядає як екзистенційне переживання свого існування у створеному Богом світі. Автор на основі використаного матеріалу робить висновок про взаємопроникнення на екзистенційній основі соціального і релігійного.

Ключові слова: *релігія, культура, релігійний досвід, екзистенційне здійснення себе, самосвідомість європейської людини.*

The article is devoted to the problem of interrelation and interaction of social system and religious bases of culture. Religious aspect of culture is regarded as an existential experience of one's existence in a world created by God. On basis of the used material the author draws a conclusion about interpenetration of social and religious in culture.

The keywords: *religion, culture, religious experience, existential self-realization, self-consciousness of a European man.*

В современных исследованиях соотношение социального и религиозного в контексте культуры рассматривается как нечто известное и методологически осмысленное. В методологическом смысле оно воспринимается как данное в качестве исходного пункта и критерия для анализа или оценки взаимной роли социального и религиозного в системе понятий «религия» и «культура». При этом христианские богословы, размышляя о связи социального и религиозного в контексте формирования культуры, обычно не определяют то данное, из которого они исходят в своих исследованиях и интерпретациях основных проблем социального и религиозного феномена. Христианство отождествляется с религиозным сознанием вообще или религиозной этикой или связывается с самосознанием европейского человека до Возрождения, или Просвещения, или иным другим отрезком времени. Основанием этого явилось мнение, что основополагающие ценности западной социально-политической культуры (права и свободы граждан, неотчуждаемое достоинство личности, общие нормы естественного права) сосредоточены в христианской традиции или являются продуктом религиозного сознания и традиционного уклада общества. Сторонники

этой точки зрения считают, что, начиная с эпохи Возрождения, процесс секуляризации в большей степени сформировал идеал автономного человека с подобающей ему автономной нравственностью как независимого от внешних причин побудителя социального поведения, впоследствии сформировав это утверждение в качестве идейной основы исторического процесса. Свобода, понятая как свобода от высшей трансцендентной сущности, согласно этим рассуждениям, ведет к увяданию творческих сил личности, утратившей свою духовную и нравственную основу. Такие понятия, как «личность», «права личности», «свобода», потеряли свою глубину и цельность. Политическая демократия не в состоянии продержатся без того видения человека, из которого она возникла. При этом христианское происхождение демократии считается доказанным, основываясь на тезисе, что христианство провозгласило равенство всех перед Богом.

Западноевропейские теологи и философы часто усматривали непосредственные истоки социально-политической демократии в двух важнейших событиях церковной истории. Первая группа – Д. Бонхеффер, Х. Кокс, Р. Бультман, Р. Нибур, П. Тиллих – исходила из того, что Реформация, покончившая с католическим абсолютизмом и обосновавшая самостоятельное достоинство светской власти, положила начало секуляризации. Вторая – Э. Бруннер, К. Барт, Ю. Мольтман, Т. Рендтор – считала, что борьба кальвинистских церквей за независимость от государства провозгласила право на свободу религии. В ходе этой борьбы возникли существенные социально-политические основы существования общества (в рамках естественного права) и появления целого ряда условий для возникновения иного типа культуры. В рамках христианского теоретизирования в вопросе соотношении между религией, культурой и социально-политическим бытием выдвигаются идеи разумного синкретизма. «Для Церкви оказалось правильным и полезным содействовать тому, чтобы государство в меру человеческого разумения и возможностей демократическими способами решало те задачи, которые она призвана решать в соответствии с волей Бога», – пишет Рендторф Труц [9, с. 364]. В самой структуре теологии и теологического мышления содержатся указания на ее собственное культурное и социальное политическое измерение. Теология и теологическое мышление мыслит культуру как специфический феномен, явившийся результатом религиозного действия. Для американского теолога Х. Кокса теологическое осмысление культуры начинается с осмысления им современного «мирского града» – «технополиса». Его жителя он определяет как прагматика и профана, который вообще не испытывает потребности задавать так называемые последние вопросы в их экзистенциональной трактовке. В формулировке проблемы «христианская весть и безрелигиозный человек» Х. Кокс сознательно следует за Д. Бонхеффером. Но в разработке этой темы он идет значительно дальше. Им была выдвинута идеологическая основа для принципиально нового диалога

христианской теологии с «секулярным человеком». По мнению Х. Кокса, современное находится в состоянии круговой обороны и отступления. В результате Церковь просто подчинилась духу времени. Что же касается Д. Бонхеффера, то он первый увидел теологическую возможность всерьез и реально принять мир таким, каким он есть, и при этом не приспособлять Весть к потребности этого мира. Для зрелого Д. Бонхеффера становится очевидным, что Иисус должен стать Господом нерелигиозных людей; вопрос в том, как и каким образом христиане могут помочь ему в этом. Основу этого диалога может составить ряд нововведений, которые в дальнейшем определяли этот диалог. В своей работе «Мирской град» Х. Кокс указывает на идею, во многом определяющую творческую потенцию человеческого существования вне его социального или политического предназначения. «Целые поколения исследователей Библии, зачарованные магией греческой философии, не придавали значения тому удивительному факту, что в Библии творение считается завершенным после того, как Бог создает человека и тот начинает действовать как соучастник Бога в упорядочивании хаоса. Фактически это означает, что творение *никогда* не будет по-настоящему „завершено”», – пишет Х. Кокс [5, с. 354]. С другой стороны, в контексте теологии кризиса К. Барта и Р. Бультмана начинается переосмысления самих догматических основ христианства – теологии Священного Писания, которое в этом контексте приобрело иной смысл и назначение. К. Барт уходит от всякой апологетики, от всякой попытки сделать понятным Евангелие и само Священное Писание в целом. Так, по-иному он стал рассматривать миф как таковой. Миф о творении воспринимается им в ином аспекте. К. Барт пишет: «Ведь в мифе человек понимает, что он и его мир в конечном счете, в своей тождественности единому и целому как раз не имеют никакой истории, никакого творца и никакого господина, но и в тайне своего становления движутся и покоятся сами по себе. Таким образом, понятие „миф о творении” основано на недоразумении. Миф о творении – это не настоящий миф. Тот, кто понял бы его так, кто решил бы, будто миф всерьез говорит о творении, повел бы себя как такой адепт, который еще не разобрался в эзотерическом смысле, лежащим по ту сторону всякой истории, а значит, и по ту сторону истории творения» [1, с. 523].

Теология культуры призвана выявить конкретный религиозный опыт в своем системном социальном проявлении. Теология культуры есть проявление религиозного опыта, осмысливающего феномен религиозного как субстанцию культуры, а не как одну из областей его. Вне бытийности социального и тотального проявления религиозного культура является способом существования верующей (в межконфессиональном значении) личности. Д. Бонхеффер пишет: «Может быть, как мне сегодня кажется, именно понятие Церкви дает возможность прийти к осознанию сферы свободы (искусство, образование, дружба, игра)? То есть не изымать „эстетического существования” (Кьеркегор) из области Церкви, а как раз в ней-то и обосновать ее по-новому? Ведь кто, например, в наши дни

способен беззаботно отдаваться музыке или дружбе, играть и радоваться? Уж конечно не „этический человек”, а „только христианин”» [2, с. 92]. Живая и конкретная интерпретация древнего символа Царства Божия стала основным символом, вобравшим в себя принципы религиозного опыта, систематизировавшись в систему культурного и социального устройства и переустройства мира. Уже Д. Бонхеффер исходит из того, что западный мир перестал быть в традиционном смысле этого слова «христианским». Это безбожный мир или, выражаясь словами М. Хайдеггера, это «обезбоженный мир». Однако подлинный мир данной проблематики сосредоточен в том, способен ли христианский мир преодолеть себя в новой системе социальных координат. Д. Бонхеффер в этом смысле радикально подходит к этому вопросу. Для него вступает принцип, по которому «главная проблема: Церковь защищается. Никакого риска ради других» [2, с. 144].

Результатом такого радикального осмысления «религиозного» стало и иное понимание культуры, которая теряет свое конкретное и реальное применение, все больше абстрагируясь, теряя свою целостность, превращаясь в абстрактную эмоциональную тревогу озабоченного своим существованием человека. Исходным мыслительным действием данного понимания культуры служит ее социально-экономическое обоснование, при котором культурному развитию и социальной системе отводится многоступенчатая роль, «придавая тому и другому все большую абстрактность. Это раздробление содержания посредством абстракции создает разделение труда. Привычка к этой абстракции в потреблении, в познавании, в знании и в поведении и составляет культуру в этой сфере – вообще формальную культуру» [3, с. 343]. В результате происходит абстрагирование социального и культурного. Привычка к абстракции в «потреблении и познавании» стала неотъемлемой частью социокультурного переживания себя, определяемого как экзистенциальное переживание. Экзистенциальный мир этического или эстетического в религиозной экзистенции принимает религиозный образ и как способ существования совпадает с ним самим. Такой подход очень близок, например, к мышлению Уильяма Джеймса. Его акцент на непосредственность опыта и единство мышления и действия совпадает с мыслью С. Кьеркегора: «Для индивида истинно лишь то, что он лично воплотил в действии. Для человека, который с бесконечной страстью нашел в себе довольно внутренней глубины, чтобы постичь этическое, постичь значимость долга и вечную ценность всеобщего, не может быть большего ужаса ни на небе, ни на земле, ни в глубочайшей пропасти» [6, с. 280]. Эти слова, провозглашенные С. Кьеркегором, хорошо знакомы тем, кто воспитан в духе американского прагматизма. Другим аспектом работ Уильяма Джеймса, выражающим тот же подход к реальности, является важность наличия активной решимости и включенности себя в бытие: убежденность в том, что невозможно узнать истину, восседая в кресле, а желание и решимость являются предпосылками к открытию

истины. Его гуманистическая направленность и полнота его бытия как человека позволили ему включить в свою систему размышлений искусство и религию. По возвращении Уильяма Джеймса в Европу во второй половине XIX века он, как и С. Кьеркегор, который писал тремя десятилетиями ранее, подключился к наступлению на гегелевскую философскую систему, которая отождествляла истину с абстрактными концепциями. У. Джеймс и С. Кьеркегор посвятили себя новому открытию человека как существа, полного жизни, решимости и непосредственного опыта бытия. Пауль Тиллих писал: «Как американские философы Уильям Джеймс и Джон Дьюи, так и философы-экзистенциалисты отказались от идеи о рациональном мышлении, отождествляющем Реальность с объектом мысли, с отношениями или „сущностями”, в пользу такой Реальности, какой человек ее воспринимает непосредственно в своей действительной жизни. Следовательно, они заняли место рядом с теми, кто рассматривает непосредственный опыт человека как более полное открытие сущности и отдельных черт Реальности, чем познавательный опыт человека» [8, с. 291–292]. Культуре как экзистенциальному восприятию и интерпретации религиозной ситуации человека приходится иметь дело непосредственно с бытием человека, который страдает, борется, переживает различные конфликты. Этот «непосредственный опыт» религиозной культуры становится нашим естественным окружением, давая основание для создания разнообразия культурных форм и явлений. В этом непосредственном опыте необходимо быть подлинно реалистичным и практичным, так как человек, пребывая в тревоге и в страдании, не будет освобожден какими-либо теориями, какими бы блестящими они ни были, или какими бы то ни было всеобъемлющими абстрактными законами. Посредством взаимодействия с Бытием мы получаем такую информацию и достигаем такого понимания человеческого бытия, которое невозможно было бы достичь каким-либо другим путем. Никому не откроются глубинные уровни его существа, скрывающие его страхи и надежды, иначе как через болезненный процесс исследования его конфликтов, благодаря которому он имеет некоторую надежду на преодоление барьеров и облегчение страданий.

П. Тиллих назвал У. Джеймса и Дж. Дьюи философами, но они и религиозные психологи. Взаимодействие этих двух дисциплин указывает на другой аспект экзистенциального подхода: он имеет дело с социально-психологическими категориями – «опыт», «тревога» и т. д., но он интересуется пониманием этих аспектов человеческой жизни на более глубоком уровне, который П. Тиллих определил как «чистая актуальность», «онтологическая реальность» [8, с. 294]. Экзистенциальный подход не представляет собой движения назад к кабинетным спекуляциям, но является попыткой понять человеческое поведение и опыт с помощью основополагающих структур – структур, лежащих в основе науки о человеке. Это попытка понять природу тех людей, которые получают опыт, и тех, с которыми это только случается. Идеи У. Джеймса были реализованы в прорыве

нового экзистенциального культурного сознания. У. Джеймс пробирался на ощупь к новой, смутно угадываемой фазе в истории западного мира. Сложившийся как мыслитель в определенный культурный период, он благоволил психологии такой, какой она практиковалась, но он непрерывно выражал недовольствие исключительной односторонностью «существования» в мире. У. Джеймс предвидел антропологическую фазу [проблема определения человека] нового культурного периода до того, как его современники осознали первые две фазы. Он утверждал, что механистическая интерпретация мира может быть соединена с телеологической интерпретацией. Это возможно потому, что они являются различными образами существования в одном и том же «переживаемом мире». Каждый должен осознать, что «более существенные особенности реальности обнаруживаются только в воспринимаемом опыте. Идея становится истинной, делается истинной благодаря событиям» [4, с. 285]. Недостатки систематизации в работе У. Джеймса основаны на представлении, что единство человека и мира не зависит ни от какого «рационального метода», но зависит от единства дорационального (трансцендентного) мира, мира переживаний, первоисточника разных вопросов, которые служат направлениям для различных наук и различных психологических подходов. Этот основной всеобщий источник обладает двумя аспектами: один является источником переживаний, а другой – переживанием как таковым. Таким образом, можно выбрать один из двух подходов: один может описывать и анализировать непосредственные переживания и тело как основной способ проявления в мире; другой может описывать и анализировать непосредственный опыт и тело во временно-пространственной связанности с переживаемой реальностью. Первый путь ведет к тому, что называется описательной психологией, другой – к объяснительной психологии. Как только одна из них сочтет свою точку зрения абсолютной, они не смогут больше общаться одна с другой. У. Джеймс старался сохранить их взаимодополняющими. Это возможно только на основе теории человека как цельного источника непосредственных переживаний, теории его особенного способа существования, феноменологии переживаемого мира, которая подразумевалась У. Джеймсом. Экзистенциализм означает сосредоточение на существовании личности. Это акцент на человеческом бытии в том виде, в котором оно проявляется, становится. Традиционно в западной культуре «существование» противопоставляют «сущности», последняя подчеркивает принципы, истину, логические законы, которые предполагаются расположенными над любым данным существованием. Пытаясь разделить реальность на отдельные части и сформулировать абстрактные законы каждой из этих частей, западная культура и наука все более и более становились «сущностными» по своему характеру. В социальной философии и психологии попытки рассмотреть человеческое бытие в терминах человеческой личностной субъективности сил, влечений, условных и безусловных рефлексов иллюстрируют сущностный подход. Акцентирование сущности было

доминирующим в западной мысли и науке – при небольшом числе ярких исключений, таких как Сократ, Августин и Паскаль, – приблизительно до середины прошлого века. Но за несколько десятилетий, прошедших после Второй мировой войны, статус экзистенциального подхода стал доминантой западного искусства, литературы, теологии и философии. Крайняя степень выраженности экзистенциальной позиции обнаруживается в утверждении Ж.-П. Сартра о том, что только в той мере, в которой мы подтверждаем свое существование, мы обладаем какой-либо сущностью, т. е. «существование предшествует сущности» [7, с. 23]. Это и есть основная причина, по которой Ж.-П. Сартр настаивал на выводе: «Мы сами – наш выбор» [7, с. 440]. «Сущность» как доминанта экзистенциального выбора в системе «культура и религия» проявляются во всех системах социального взаимодействия, они предполагаются в логических, математических формах, других взглядах на истину, не зависящих только лишь от индивидуальных особенностей самого носителя культуры. Но нельзя сказать, что вы сможете адекватно описать или понять бытие другого человека или любого другого живого организма на «сущностной» основе. Для бытия другого человека нет таких понятий, как истина и реальность без его участия в них, осознания их и наличия какого-либо отношения к ним. В любой момент социально-психологической деятельности можно продемонстрировать, что только истина, которая стала объективной данностью, стала больше чем просто безличная абстрактная идея, которая чувствуется на кончиках пальцев, как ощущение чего-то. Только такая истина, которая подлинно переживается на всех уровнях человеческого бытия, включая то, что мы называем подсознательным и бессознательным, не забывая об элементах сознательного принятия решения и ответственности, – только такая истина имеет возможность изменить человеческое бытие. Экзистенциальный подход не отрицает истинности подходов, основанных на формулировании влечений и изучении дискретных механизмов. Он придерживается того взгляда, что на этой основе вы никогда не сможете объяснить и понять бытия живого человека. Когда образ человека, предположения о нем основываются исключительно на таких методах, это ни к чему хорошему не приводит. Вот этот «закон» в действии: чем более точно и всесторонне вы можете описать данный механизм, тем больше вы упускаете из виду существующую личность. Чем более четко и точно вы определите силы и влечения, тем больше вы будете говорить об абстракциях, а не о существовании, бытии живущего человека. Разница только в том, рассматривать ли личность в терминах механизма или механизм в терминах личности. Экзистенциальный подход твердо выбирает последнее. И придерживается того мнения, что первый может быть включен в последний. Этот термин означает установку, особый подход к человеческому бытию, а не специальную школу или группу. Проблеме тревоги как формирующему началу экзистенциального в социологии культуры уделено особое внимание два мыслителя, написав ряд работ. Первый написал в контексте

психологического анализа «Неудовлетворенность культурой» и «Один случай невроза» – З. Фрейд, другой в контексте религиозного – «Понятие страха» и «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» С. Кьеркегор. Оценивая формулировки З. Фрейда, можно сделать два вывода: первый, что тревога – это появление подавленного либидо, и второй, что тревога – это реакция эго на угрозу потери любимого объекта. С. Кьеркегор, напротив, описывал тревогу как борьбу бытия с небытием, которую можно непосредственно пережить, борясь со смертью или с перспективой остаться инвалидом на всю жизнь. Он хотел обратить внимание на то, что настоящий ужас, проявляющийся в тревоге, это не смерть как таковая, а тот факт, что каждый из нас находится одновременно по обе стороны баррикады. Что «тревога – это болезнь, которой человек страшится», писал он; таким образом, как «чужеродная сила, она держит человека в своих объятиях, и он никак не может вырваться». С. Кьеркегор писал именно о том, через что прошел каждый человек [6, с. 394]. А З. Фрейд нет. Он писал на другом уровне, давал формулировки психическим механизмам, благодаря которым появляется тревога. С. Кьеркегор описывал переживания человека во время кризиса противостояния жизни и смерти, который полностью реален для нас. Но он писал о кризисе, который, по сути своей не отличается от различных кризисов людей или даже от кризисов, которые все мы переживаем десятки раз в день, даже когда мы отталкиваем прочь мысль о грядущей перспективе смерти. З. Фрейд писал на техническом уровне, здесь его гений превзошел всех; возможно, больше, чем все люди его времени, он знал о тревоге. Детерминистические предположения делают возможным понимание всего в искусстве, кроме акта творчества и самого искусства; механистические натуралистические предположения могут служить основой для многих фактов из области религии, но, как и в понимании З. Фрейда, религия всегда остается в большей или меньшей степени неврозом, а то, что подлинно связано с религиозной личностью, никогда не попадет в поле зрения. З. Фрейд определял многие явления посредством такой психологической конструкции, как «инстинкт смерти» и стремление индивида к агрессии. Он ввел такое понятие, как «нечистая совесть», определив его как страх перед потерей любви, «социальный страх» [10, с. 251]. Он является мифологией, в лучшем смысле этого слова. З. Фрейд не довольствовался простым проникновением мифологических измерений в свое мышление, несмотря на свое старание выразить психологические закономерности в биологических предположениях XIX века. С. Кьеркегор – гений другого порядка – писал на экзистенциальном, онтологическом уровне; он знал тревогу. Это не ценностная дихотомия; очевидно, что оба подхода необходимы. Настоящая проблема, до некоторой степени, появляется благодаря культурно-исторической ситуации. Опасность не в том, что мы не учитываем какие-то технические моменты. Скорее подавляется противоположное. Можно сказать, что подавляется смысл бытия, его онтологический смысл, т. е. социальное само порождает основу для своего

собственного ограничения и низвержения. Оно вызывает страх и тревогу как основу религиозной культуры. Одним из следствий подавления смысла бытия является то, что у современного человека образ самого себя, его опыт и концепция самого себя как ответственного индивида также отделены друг от друга. Карл Ясперс, психиатр и экзистенциальный философ, считает, что мы действительно находимся в процессе потери самосознания и вполне можем оказаться на последнем этапе человеческой истории. В контексте экзистенциального страха и тревоги проявляется тенденция использовать социальные науки в поддержку социальной этики нашего исторического периода. Таким образом, процесс помощи людям может приспособить и направить в сторону деструкции индивидуальности. Это реальная возможность приведения индивида в логическую форму порядка, пригодного для социума, сделав его счастливым ценой потери его личного бытия. Необходимо предложить и подтвердить, что без понятий «бытие» и «небытие» невозможно понять даже самые часто используемые социально-философские и религиоведческие механизмы сознания, продуцирующие общее психологическое состояние, определяющее бытийность культуры. Например, страх, гнев, подавление, сопротивление и трансформация. Обычные обсуждения этих терминов висят в воздухе, они неубедительны и психологически нереальны именно потому, что мы испытываем недостаток в ниже лежащих структурах, на которых они могут базироваться. Но культура, притворно не одобряющая эти импульсы, состоит из тех же людей, таким же образом их подавляющих. Ф. Ницше и С. Кьеркегор были более правы, описывая человека как организм, который создает некие ценности – престиж, власть, нежность, любовь, более важные, чем удовольствие, и даже более важные, чем собственное выживание. В этом аспекте «социальное бытие» должно быть определено как индивидуально-неповторимый компонент возможностей. Эти возможности будут частично совпадать с возможностями других индивидуумов, но в любом случае они будут частью неповторимой социально интерпретированной структуры личности. Поэтому необходимо задать следующие вопросы, если мы хотим понять подавление данной личности: что представляет собой отношение личности к своим собственным возможностям; что происходит такого, что она выбирает или вынуждена выбирать загромождение сознания от чего-то, что она знает, или на другом уровне знает, что она знает? Это может быть отличительной особенностью «невротической личности нашего времени» – невротический стереотип современного «управляемого извне» общественного человека. «Бессознательное», таким образом, не должно восприниматься как резервуар для импульсов, мыслей и желаний, неприемлемых в данной культуре. Это можно определить как те возможности для узнавания и переживания, которые личность не может или не хочет воплощать в действительность. На этом уровне мы обнаружим, что простой механизм подавления бесконечно более прост, чем кажется. Что он включает в себя комплекс борьбы индивидуального бытия против возможности небытия. Что

он не может быть адекватно включен в понятия «эго» и «не-эго» или даже «самость» и «не-самость». При этом неизбежно возникает вопрос о свободе человеческого бытия в отношении его собственных возможностей. Эта зона свободы должна учитываться, если кто-то имеет дело с реально существующей личностью. В этой зоне всегда имеет место ответственность за себя.

Таким образом, каждый социальный механизм или динамика, каждая сила или побуждение предполагают нижележащие социальные структуры личности, являющиеся бесконечно более значимыми, чем сами эти механизмы, побуждения или силы. Изучая те силы, которые детерминируют жизнь, человек в той или иной мере обретает некую ориентацию и, таким образом, оказывается вовлеченным в некоторый выбор, не важно, каким незначительным бы ни казался этот выбор, испытывает некое чувство свободы, пусть даже еле уловимое. Это не «общая сумма», хотя она включает в себя все механизмы, побуждения и силы. Это та более глубоко лежащая структура, от которой они получают свое значение. Эта структура представляет собой рисунок возможностей отдельного живого человека, одним из проявлений которого является этот механизм. Данный механизм оказывается одним из множества способов воплощения его возможностей в действительности. С этой точки зрения самосознание как таковое – осознание личностью того, что безбрежный, насыщенный, многообразный поток переживаний – это его собственное переживание, – неизбежно несет в себе элемент решения, сосредоточенного в явлениях культуры вне зависимости от их религиозного или секулярного значения.

Литература

1. *Барт К.* Церковная догматика / К. Барт ; пер. с нем. В. Витковского. – Т. 1. – М. : ББИ, 2007. – 560 с.
2. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность / Д. Бонхеффер ; пер. с нем. А. Б. Григорьева // Вопросы философии. – 1989. – № 11. – С. 90–162.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; пер. Б. Столпнера. – Т. 3. Философия духа. – М. : Мысль, 1977. – 471 с.
4. *Джеймс У.* Прагматизм / У. Джеймс ; пер. с англ. С. И. Церетели // Джеймс Уильям. Воля к вере / У. Джеймс. – М. : Республика, 1997. – 431 с.
5. *Кокс Х.* Стиль мирского града / Х. Кокс ; пер. с англ. О. В. Гуровской // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. – М. : Наука, 1994. – С. 340–362.
6. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор ; пер. с дат. Н. Исаева. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 680 с.
7. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. В. И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
8. *Тиллих П.* Теология культуры / П. Тиллих ; пер. с нем. О. В. Боровой // Тиллих Пауль. Избранное / Пауль Тиллих. – М. : Юрист, 1995. – С. 236–395.
9. *Рендторф Т.* Власть свободы / Т. Рендторф ; пер. с нем. Г. В. Вдовиной // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. – М. : Наука, 1994. – С. 362–382.
10. *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой / З. Фрейд ; пер. с нем. А. Боковиков // Фрейд З. Вопросы общества и происхождение религии / З. Фрейд. – М. : Фирма «СТД», 2008. – С. 191–270.